

Annali di Ca' Foscari

Serie orientale

Vol. 58
Giugno 2022

e-ISSN 2385-3042



Edizioni
Ca'Foscari

e-ISSN 2385-3042

Annali di Ca' Foscari

Serie orientale

Direttore
Antonio Rigopoulos

Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press
Fondazione Università Ca' Foscari
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/riviste/annali-di-ca-foscari-serie-orientale/>

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale

Rivista annuale

Direzione scientifica Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Aldo Ferrari (Vicedirettore) (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico Frédéric Bauden (Université de Liège, Belgique) Giuliano Boccali (Università degli Studi di Milano, Italia) Adriana Boscaro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Michel Bozdemir (INALCO, Paris, France) Lucia Dolce (SOAS, London, UK) Mahmud Fotuhi (Ferdowsi University of Mashhad, Iran) Roger Greatrex (Lunds Universitet, Sverige) Christian Henriot (Université Lumière-Lyon 2, France) Elguja Khintibidze (Tbilisi State University, Georgia) Ross J. King (The University of British Columbia, Canada) Michel Lagarde (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma, Italia) Gregory B. Lee (Université «Jean Moulin» Lyon 3, France) Olga L. Lizzini (Aix-Marseille Université, France) José Martínez Delgado (Universidad de Granada, España) David R. McCann (Harvard University, Cambridge, USA) Francesca Orsini (SOAS, London, UK) Tudor Parfitt (Florida International University, Miami, USA) Giuliano Tamani (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Theo M. van Lint (University of Oxford, UK)

Comitato di redazione Attilio Andreini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giovanni Bulian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Paolo Calvetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Piero Capelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marco Ceresa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vincenza D'Urso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Franco Gatti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Antonella Ghersetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Tiziana Lippiello (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daniela Meneghini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Toshio Miyake (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Luca Maria Olivieri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Sabrina Rastelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marco Salati (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gaga Shurgaia (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia) Silvia Vesco (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Ida Zilio-Grandi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Editor associato Marcella Mariotti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Direttore responsabile Anna Morbiato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Redazione | Head office Università Ca' Foscari Venezia | Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea | Palazzo Vendramin dei Carmini | Dorsoduro 3462 - 30123 Venezia | Italia | annali.orientali@unive.it

Editore Edizioni Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia, Italia | ecf@unive.it

© 2022 Fondazione Università Ca' Foscari

© 2022 Edizioni Ca' Foscari 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



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: 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 rivista. 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: 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 Advisory board of the journal. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

ARTICOLI

- Sui nomi di Livorno nel mondo ebraico arabofono**
Ephraim Nissan 9
- Al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya*. La metrica araba spiegata in versi**
Oriana Capezio 35
- Lo spazio letterario nella critica marocchina (1984-2011)**
Tra approcci formalistici e ricerca di nuovi paradigmi
Fernanda Fischione 59
- Linguistic Varieties and Social Radios in the Tunisian Sahel**
The Case of News Broadcasting
Cristina La Rosa 81
- L'altro al-Ḥusayn: l'eroe di Karbalā'**
nella letteratura egiziana contemporanea
Arianna Tondi 113
- Writing Sexuality in the Autobiographical Form**
A Reflection of Mona Prince's Novel *So You May See*
Miral Mahgoub 151
- A Preliminary Study on the Verbal System**
of the Syrian Dialect of Ṭarṭūs
Emanuela De Blasio 183
- Pittura e poesia negli scritti teorici e nella poesia ecfrastica**
del surrealista Ūrḥān Muyassar
Arturo Monaco 199



Au crépuscule de l'humanité : incommunicabilité, hospitalité et violence dans <i>Courrier de nuit</i> de Hoda Barakat	
Annamaria Bianco	231
The Use of the Body and the Representation of Elderly Parents' Care in the Visual Art from the Arab World	
Preliminary Remarks for a Comparative Approach	
Sara Mondini	261
L'individuazione della rima nel <i>Muğam fī ma'āyīr aš'ār al-'ağam</i> di Šams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī	
Alessia Dal Bianco, Paola Orsatti	293
La parola e le sue rappresentazioni: nota sul <i>Maḳzan al-asrār</i> di Neẓāmi Ganjavi	
Daniela Meneghini	361
Gli Alani a nord del Caucaso	
Paolo Ognibene	383
La mente, l'energia e la leggerezza: una comparazione tra buddhismo indiano e <i>tàijíquán</i> 太極拳	
Bryan De Notariis	397
«Dimostrare al di fuori» e «ravvivare al di dentro». La Scuola Orientale di Roma e il riordinamento degli studi orientali in Italia	
Alice Crisanti	429
Fields of Life and Death: Cholangiocarcinoma, Food Consumption, and Masculinity in Buddhist Rural Thailand	
Edoardo Siani	497
Consumo di bevande alcoliche (<i>jiǔ</i>) e lotta politica durante la dinastia Tang alla luce del <i>Zizhi tongjian</i>	
Meizi Xie	515
Gendering Piety, Justice and Violence: On the Aesthetics of Self-Killing in Han-Chinese, Naxi and Lahu Cultures (from the Late-Ming to Mid-20th Century)	
Tommaso Previato	547

On Structural Particles in Sinitic Languages: Typology and Diachrony	
Giorgio Francesco Arcodia	601
Echoes of Victorian Hellenism in Mid-Nineteenth-Century China	
Joseph Edkins' Recurring Column "Western Literature" (<i>Xixue shuo</i> 西學說) in the Journal <i>Liuhe congtan</i> 六合叢談 (Shanghae Serial)	
Sebastian Eicher	649
Il Modernismo poetico a Taiwan negli anni Trenta	
Yang Chichang e la società poetica Le Moulin	
Silvia Schiavi	673
Chinese Literature in Romania in the Context of Sino-Romanian Economic and Political Relations (1950-2018)	
Iulia-Elena Cindea Gîță, Jiong Wang	689
Learner Corpus Research Meets Chinese as a Second Language Acquisition: Achievements and Challenges	
Alessia Iurato	709
China and COVID-19: Assessing a State's Image Repair Strategies in a Global Crisis	
Chiara Pinardi	743
Praticare la religione durante la pandemia	
Mutamenti nella Comunità Evangelica Cinese padovana causati dal COVID	
Jacopo Scarin	779
Studio sul sintagma genitivale coreano	
Soon Haeng Kang	803
Il <i>Kindai shūka</i> e lo <i>Eiga taigai</i> di Fujiwara no Teika	
Un'analisi contrastiva	
Giuseppe Giordano	835
The Poetic Knowledge of Shizuki Tadao	
Traces of Dutch Poet Jacob Cats in Early Nineteenth-Century Japan	
Lorenzo Nespoli	871

**A Comparative Analysis of an East Sakhalin Ainu Folktale
Collected by Bronisław Pitsudski**

Elia Dal Corso

907

**The *Unsung Kingdom* Translation Project
Designing an Effective and Sustainable Classroom Activity
for a Japanese Video Game Translation**

Alessandro Mantelli

947

RECENSIONI

**Leo Tak-hung Chan
Western Theory in East Asian Contexts**

Giulia Baquè

981

Articoli

Sui nomi di Livorno nel mondo ebraico arabofono

Ephraim Nissan
Studio indipendente

Abstract Whereas the Tunisian Arabic name for people from Livorno (*Leghorn*) has received attention in the scholarly literature, the same cannot be said for the Baghdadi Judaeo-Arabic name of Livorno. The latter subject is the original and necessary contribution of this article: the Maghreb is not Western Asia. In order to more fully appreciate how the Baghdadi Jewish name for Livorno came into being, the history of the export of Jewish books from Livorno is central. Jewish devotional literature published in Livorno (sometimes specifically for the Iraqi market) or emulating the model of Jewish books from Livorno had a steady market in Baghdad, it could be said almost up to the traumatic exodus of the Jews of Iraq in 1950-51. Through Baghdad or London, the outreach of such books from or emulating Livorno for use by Jews of Iraqi origin can be said to have extended to 'Baghdadi Jews' commercial colonies in India, and probably Burma, Penang, South East Asia's islands, and Hong Kong.

Keywords Judaeo-Arabic names for Livorno. Iraqi Jews. Jewish press in Livorno. Livorno Jewish books for the Iraqi market. The Livorno press as an emulated brand.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Livorno, nota soprattutto come luogo di pubblicazione di letteratura devozionale ebraica, ed il nome di Livorno presso gli ebrei bagdaditi. – 3 Excursus iconografico. – 4 Appendice: La discrezione dell'articolo, nel nome arabo tunisino dei livornesi.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-03-07
Accepted 2022-05-10
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Nissan | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Nissan, E. (2022). "Sui nomi di Livorno nel mondo ebraico arabofono". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 9-34.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/000

1 Introduzione

La rivista *Nuovi Studi Livornesi* ha pubblicato nel 2020 un utile e pregevole studio di Fabrizio Pennacchietti dal titolo «Livorno nella toponomastica araba», facendo seguito a un suo precedente intervento sui nomi di Venezia e di Livorno (Pennacchietti 2005). Gli ebrei di Tunisi, dei quali mi sono occupato in Nissan 2019a, erano di due comunità: i livornesi o *Grāna* (singolare *Gōrni*), ed i tunisini autoctoni, o *Twānsa*, ma talvolta (Boccaro 2000) si parla anche di ebrei portoghesi di Tunisi.¹ In queste note propongo informazioni ulteriori (a scanso di equivoci: un contributo di pari importanza), soprattutto di provenienza irachena.

L'ambiente iracheno era assai diverso da quello tunisino, non solo per la distanza geografica. La popolazione ebraica di Tunisi comprendeva una cospicua componente mercantile arrivata proprio da Livorno. A Bagdad il contributo di Livorno era non di apporto demografico (anzi: era Bagdad a esportare mercanti ebrei, soprattutto verso sudest); piuttosto, Livorno era una cospicua fonte di importazione di materiale stampato per il consumo della cultura religiosa degli ebrei locali (e delle loro colonie di correligionari emigrati in India). Livorno era importante, per gli ebrei iracheni (che la chiamavano *Liwārna*), in quanto forniva un modello per i libri di preghiere dell'Ebraismo, stampati localmente nel primo Novecento, per quanto se ne importassero ancora da Livorno. A Livorno, l'editoria ebraica stampò anche volumi che in modo specifico si rivolgevano al mercato iracheno (che comprendeva anche le colonie commerciali degli ebrei iracheni, soprattutto in India,² ma anche nell'Estremo Oriente).

Lo studio presente propone dei capitoli che trattano temi uniti dalla percezione di Livorno soprattutto toponomastica, ma anche come cornucopia tipografica ed editoriale, in comunità ebraiche situate in società in maggioranza islamiche; ma, mentre finora è stato il riflesso toponomastico in ambiente ponentino (magrebino) a ricevere attenzione da parte degli studiosi, qui proponiamo un confronto col *Māšraq*, ossia quella parte del mondo arabo che si trova a oriente della Cirenaica: quindi nella parte anterasiatica del mondo arabo, complementata dall'Egitto. Fu il ruolo di Livorno sul mercato librario rivolto agli ebrei a condizionare la percezione della città presso gli ebrei del mondo islamico, e a rendere saliente il toponimo quale

¹ Già prima di Livorno e della prima età moderna, Pisa commerciava con la Tunisia. Me ne sono occupato in breve in Nissan 2014a, con riferimento a corrispondenza del 1227.

² Un altro esempio di una nazione diasporica che aveva una presenza anche in India e nei porti cinesi sono gli armeni. Un confronto tra tali due diaspore, giudaico-irachena e armena, viene fatto in Nissan 2019-20a, capp. 4, «The Case of Early Modern Armenian Merchants in India, Southeast Asia, and China», e 5, «The Case of 'Baghdadi' Jews in India and Further East». Un caso di contatti italo-anatolici nella prima età moderna a opera di un patrizio armeno in Italia e il ruolo che ebbe uno studioso croato vengono segnalati in Nissan, Pasqualone 2019.

rispettivamente era adottato in quelle comunità. È principalmente questo rilievo dato al *Màšraq*, ed in particolare al mercato librario e al vernacolo degli ebrei iracheni (peraltro estendentesi ad insediamenti satelliti di questi nell'Oceano Indiano o sulle coste cinesi), che costituisce il contributo apprezzabile dello scritto che qui si presenta.

In un'appendice, ci occupiamo del nome di Livorno presso gli ebrei tunisini, con una precisazione che ne inquadra la formazione in quella che la linguistica storica chiama la discrezione dell'articolo, ossia l'afèresi sillabica combinata con la rianalisi esprimentesi in un'erronea' segmentazione; o, per meglio dire, una segmentazione che non riflette la sequenza storica della formazione lessicale, ma che non per questo manca di dignità culturale e di realtà cognitiva (come ho a lungo sostenuto, a proposito di quel fenomeno, cui come studioso ho dedicato molta attenzione per decenni).

2 Livorno, nota soprattutto come luogo di pubblicazione di letteratura devozionale ebraica, ed il nome di Livorno presso gli ebrei bagdaditi

Far stampare i propri libri fu, per i rabbini, il modo di far sopravvivere opere rivolte di solito ad un pubblico di colleghi, non altrettanto vasto quanto quello che consumava libri di preghiere. Vi era anche il fenomeno per cui, cosa notevole presso famiglie benestanti di ebrei bagdaditi, testi piuttosto diffusi continuavano, come nel Medio Evo, a essere copiati da amanuensi in centoni a uso di una particolare famiglia. Così come i libri si facevano stampare in tipografie estere, anche la domanda dei servizi di un amanuense comportava talvolta contatti con ebrei di tradizioni culturali diverse: nel suo inventario di manoscritti in ebraico o in arabo giudaico provenienti da Bagdad, Meir Benayahu (1992-93) ha mostrato come in manoscritti a uso di ebrei bagdaditi copiati *in loco* si riscontrino talvolta una mano ashkenazita, e addirittura sia noto il nome (ashkenazita) dell'amanuense immigrato.³

Presso gli ebrei di Bagdad, che parlavano il loro dialetto arabo giudaico bagdadita,⁴ nella prima età moderna i rabbini mandavano le loro

3 Nell'inventario dei manoscritti di ebrei iracheni di Benayahu 1992-93, per esempio, alle pp. 84-5 di quel volume, la voce 43, corrispondente al MS Cincinnati 522, copia datata 1747-48 di un testo mistico, è di mano ashkenazita, e l'amanuense era Yehuda Leib (il cui nome è chiaramente ashkenazita) che, come afferma il colofone, era 'figlio del pio rabbino Issachar Ber di Praga', e aveva acquistato un libro da un rabbino ad Aleppo.

4 Il dialetto arabo giudaico bagdadita è trattato in Blanc 1964a; 1964b, nonché in grammatiche di Jacob Mansour (1991) e Assaf Bar-Moshe (2019). Esistevano varianti parlate da famiglie di mercanti ebrei oriundi iracheni in India, nel Sudest asiatico, e sulle coste della Cina (Wexler 1983). A Bagdad ormai rimangono solo tre individui ebrei. La stragrande maggioranza dei membri della comunità ebraica irachena emigrò lasciandosi dietro gli averi in un clima di paura, nel 1950-51 (Nissan 2021; 2019-20b).

opere da stampare a Venezia,⁵ invio molto rischioso, in quanto il tragitto via terra o via terra e mare poteva comportare la perdita dei manoscritti.⁶ In epoca successiva, Livorno assurse a luogo di pubblicazione preferito per opere rabbiniche o altrimenti devozionali provenienti da o ad uso di comunità ebraiche arabofone e ispanofone.⁷ (La prima tipo-

5 Venezia ebbe un impatto anche linguistico sugli ebrei iracheni, cosa sfuggita ad autori precedenti. In Nissan 2017b ho fatto notare che in arabo giudaico iracheno si riscontrano alcuni venezianismi: *fanèla* per canottiera, *sigòrta* (parola piana, non tronca) per assicurazione e *lampa* per lampada. Però in *n* di *fanèla* e in *mp* di *lampa*, quelle consonanti si pronunciavano un po' faringalizzate, secondo una regola per i prestiti lessicali da certe lingue. Nella seconda edizione del 1856 del suo *Dizionario del dialetto veneziano* (vi fu anche una terza edizione del 1867), Giuseppe Boerio scrisse: «FANELA, s.f. *Albagio*, Panno lano grossolano» (260). Quanto a *lampa*, quel vocabolo veneto si trovava anche in giornali veneti in italiano.

6 I pericoli della pirateria nell'Adriatico indussero Venezia nel Settecento a fare un uso crescente di convogli navali a scopo di difesa delle merci trasportate, ma anche stornarono il transito dalle rotte navali al trasporto carovaniero via terra nella penisola balcanica. Non a caso, in tali terre (come pure in Ungheria) non mancano i resti di cammelli di epoca ottomana (Bălăşescu 2014; Daróczy-Szabó et al. 2014), ma come mostra la letteratura appena citata, se ne trovano anche di epoca bizantina. Se ne trovano di epoca addirittura romana (Vuković, Blazić 2010; 2014; Bököny 1969; Daróczy-Szabó et al. 2014). Ad ogni buon conto: «With the Turks' invasion of Europe, we note a return of the species which is documented in Hungary during the 15-17th centuries, beginning with the findings from Buda, Diosgyor and Szekszard-Palank (Bartosiewicz 1995; Bartosiewicz 1996). Within the context of Turkish (Ottoman) influence we can include the discovery [in Romania] of the Agighiol camel remains» (Bălăşescu 2014, 260).

7 Di certo non mancano studi sulla storia dell'editoria ebraica a Livorno. Tuttavia importante è la storia scritta da Sonnino 1911-12; e si veda Bregoli 2012; 2014. Cf. Toaff, Polacco 1962. Più in generale, si vedano Hacker, Shear 2011. Se parliamo di opere stampate a Livorno per un largo consumo, vale a dire libri di preghiere, trovo convenientemente, con tutte le cautele del caso, la rubrica «Livorno editions» in una voce di Wikipedia (https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Sephardic_prayer_books) che ovviamente non esime dalla consultazione di opere scientifiche o di inventari quali la *Bibliography of the Hebrew Book* dell'Università Ebraica di Gerusalemme. Libri sefarditi di preghiere stampati a Livorno includono il *Sefer tefillat yesharim: helek rishon, seder tefillot ke-minhag Sefaradim*, Livorno 1800; il *Sefer Tefillat Haḥodesh*, Livorno 1844; la collana *Bet Obed* di Judah Ashkenazi - comprendente questa *Bet Obed* di preghiere quotidiane (Livorno 1843), *Bet Menuhah* (preghiere per il sabato), *Bet Mo'ed* (preghiere per la Pasqua, la Pentecoste, e la Festa delle Capanne), *Bet Din* (preghiere per il Capodanno ebraico), e *Bet Kapparah* (preghiere per il Giorno dell'Espiazione) -; e inoltre *Sefer mo'ade Hashem* (per le feste, Livorno 1874); e la collana *Bet El* di Abraham Ḥamwi, comprendente: *Bet El* (preghiere notturne penitenziali, ossia Selichòt, e servizio mattutino per i giorni feriali), Livorno 1878 (ristampato a New York nel 1982); *Bet Din* (per il Capodanno), Livorno 1878 (ristampato a Gerusalemme nel 1986); *Bet ha-Kapporet* (per il Giorno dell'Espiazione), Livorno 1879; *Bet Simḥah* (per la Festa delle Capanne), Livorno 1879 (ristampato a Gerusalemme nel 1970); e *Bet ha-Beḥirah* (per la Pasqua), Livorno 1880 (ristampato a Gerusalemme nel 1985). Si noti pure il *Maḥzor Zekhor le-Avraham*, la cui edizione recente viene stampata dallo Yarid ha-Sefarim (Fiera del Libro) di Gerusalemme, ma che è fondato sull'edizione originale intitolata *Zekhor le-Avraham* (Livorno 1926), in ebraico, secondo le tradizioni magrebine, di preghiere per il ciclo penitenziale della prima decade del primo mese del calendario ebraico.

grafia livornese in caratteri ebraici venne fondata tra il 1650 ed il 1657. Ne venne fondata un'altra nel 1703. Stamparono libri di preghiere.)

Non sempre i libri nel cui frontespizio il nome di Livorno appariva in scrittura ebraica erano stati veramente stampati a Livorno: in certi libri di preghiere stampati in Israele, sul frontespizio si trova: «Stampato a Livorno, e adesso da» con quel che segue. In tarda epoca ottomana un compendio di norme rituali per le donne venne stampato a Bagdad, ma per prudenza si indicò Livorno come luogo di pubblicazione, onde evitare che le autorità ottomane si adombrassero per la pubblicazione di 'norme' non emanate dallo Stato (Benayahu 1992-93; Ben-Jacob 1979).

Il nome di Livorno in scrittura ebraica sul frontespizio era <lywwrnw>. La prima occorrenza della lettera *waw* è nel suo ruolo consonantico, mentre il ruolo della seconda e terza occorrenza della lettera *waw* è come *mater lectionis*, vale a dire per segnalare una vocale (una *w* sta per una *o* oppure una *u*). L'occorrenza di una doppia *waw* <ww> dà luogo ad un'aporia, in quanto non di rado (tranne che all'inizio o alla fine di una parola) si scrive <ww> (in assenza di segni diacritici vocalici) per segnalare che la lettera sta per una consonante, qualsiasi vocale la accompagni.

Il nome di Livorno nel dialetto degli ebrei di Bagdad soleva essere *Liwārna*, probabilmente dalla vecchie forme *Livorna* o *Liorna*. Ricordo un mio zio che in Israele diceva «Liwàrna» a mia madre (erano nati entrambi a Bagdad), intendendo Livorno come luogo di pubblicazione. Stavano parlando nel loro dialetto, e l'intenzione di lui era di usare il nome tradizionale di Livorno presso la sua comunità di nascita.⁸

3 Excursus iconografico

Nelle 14 immagini qui proposte, con una presentazione che si evolve nelle didascalie, ci proponiamo di illustrare edizioni livornesi per il pubblico ebraico iracheno, oppure edizioni bagdadite ispirate a edizioni livornesi. Lo scrivente confida che si riconosca l'utilità di questo excursus, che fa toccare quasi con mano il nesso geografico e culturale. Cominciamo con un'immagine di metà Ottocento, che mostra un libro di pregio in mano ad un uomo vestito all'orientale in sinagoga a Livorno; altri congreganti (non mostrati qui) vestono da ebrei occidentali.

⁸ Eppure (e questo, per un sociolinguista, è importante) entrambi conoscevano bene l'italiano, essendo vissuti a Milano (la città dove sono cresciuti). Se è per questo, entrambi (come pure la loro madre) conoscevano bene il francese, e pur sapendo che l'acido fenico in francese si dice *acide phénique*, riferendovisi come prodotto ad uso domestico mia madre (parlando a me o a sua madre nel loro dialetto) lo chiamava *asetfīnik*. E pur sapendo che la Rinascente di Piazza del Duomo a Milano (grandi magazzini che ricevettero da Gabriele D'Annunzio quel nome dopo un incendio) si chiama *Rinascente*, la chiamavano *Renescente*, come neologismo dialettale (con probabile contaminazione lessicale dal francese, da *Renaissance*, che pure non è **Rénaiscence*).



Figura 1 Solomon Alexander Hart. *Festa di Simchat-Torà (Esultanza della Legge) a Livorno*. 1850.
La sinagoga di Livorno nella festa di Simḥat-Torà



Figure 2 Dettaglio al margine sinistro del quadro *Festa di Simchat-Torà (Esultanza della Legge)* a Livorno, dipinto nel 1850 da Solomon Alexander Hart (1806-1881). Si noti il volume osservato dal bambino col turbante, che in base all'abbigliamento (tipico del mondo islamico) sarà stato figlio dell'adulto che tiene il volume in mano. Una riproduzione digitale del quadro di Hart, a risoluzione molto alta (2717 × 2160 pixel), è visitabile ed esplorabile nei più minuti dettagli al seguente indirizzo: <https://bit.ly/3z2zU5W>



Figura 3 Frontespizio del libro di preghiera per il sabato *Bet Menuḥah* (volume la cui scansione è scaricabile da <https://hebrewbooks.org/19666>), stampato da Salomone Belforte e Socii Livorno nel 1864. La freccia segnala la riga indicante Livorno come luogo di pubblicazione

Figura 4 Il libro di preghiere (*machzôr*) per il Capodanno ebraico, stampato nel 1935 a Bagdad da Ezra Dangoor, ma con riferimento esplicito al modello della casa editrice Belforte di Livorno, a uso degli ebrei iracheni, e pubblicato a spese di Iṣḥāq Yosēf Ḥayyim Abbūdi di Bagdad. Un secondo volume, intitolato *Kippūr tamim*, è un libro di preghiere per il digiuno di Kippur, il decimo giorno dell'anno ebraico



Figura 5 Frontespizio del libro di preghiere (*machzor*) per il digiuno del Kippur, stampato nel 1935 a Bagdad da Ezra Dangoor, ma con riferimento esplicito al modello della casa editrice Belforte di Livorno, a uso degli ebrei iracheni, e pubblicato a spese di Iṣḥàq Yosèf Ḥayyim 'Abbùdi di Bagdad. L'ultima riga afferma formulaicamente: «Qui Livorno, [e come acronimo:] il Padreterno la preservi», come seguito delle due righe che affermano: «dalla mano di Salomone Belforte e Soci, [con una formula acronimia di salvaguardia provvidenziale] / stampatori e librai». Lo stesso nel volume per il Capodanno ebraico, mentre il volume per il Kippur è il tomo secondo

Figura 6 Frontespizio del libro di *Selichòt* (implorazioni notturne) da recitarsi nel mese di Elùl (l'ultimo mese dell'anno ebraico) e nei giorni tra il Capodanno ed il Kippur. Stampato nel 1935 a Bagdad da Ezra Dangoor, ma con riferimento esplicito al modello della casa editrice Belforte di Livorno, a uso degli ebrei iracheni, e pubblicato a spese di Iṣḥàq Yosèf Ḥayyim 'Abbùdi di Bagdad



Figura 7 Due pagine affiancate di una Haggadà per la Pasqua ebraica, a uso degli ebrei iracheni.

Qui si vede un testo soprattutto di istruzioni in ebraico, ma il volume comprende anche una traduzione in arabo-giudaico. *Hagadah shel Pesah 'im tsiyurim ve-targum 'Arvi ke-minhag Bagdad.*

Livorno: Eliyahu ben Amuzag, [Anno Mundi] [5]647 [= 1886/7]. A sinistra, istruzioni e in basso una benedizione

da recitare mentre si cercano cibi lievitati da eliminare, quando nell'antivigilia della Pasqua si fa notte.

L'immagine nella lettera B iniziale mostra questa operazione di ricerca. Il volume venne pubblicato dal famoso rabbino Elia Benamozegh [Eliyahu ben Amuzag] (1822/23-1900) di Livorno che fu pure filosofo ed autore prolifico, in italiano, francese, ed ebraico, nonché editore. Nacque a Livorno da genitori originari di Fès nel Marocco, ma rimase orfano all'età di quattro anni. Si distinse anche per l'espressione del suo patriottismo italiano. Ebbe uno scambio epistolare con Giuseppe Mazzini, e lo menzionò in un sermone per la Pentecoste.

A destra, preparativi per la Pasqua ebraica come era osservabile in Toscana nell'Ottocento. Le stoviglie del resto dell'anno vengono riposte via prima della Pasqua (in alto a destra) e le stoviglie pasquali vengono tirate fuori (in basso a destra)

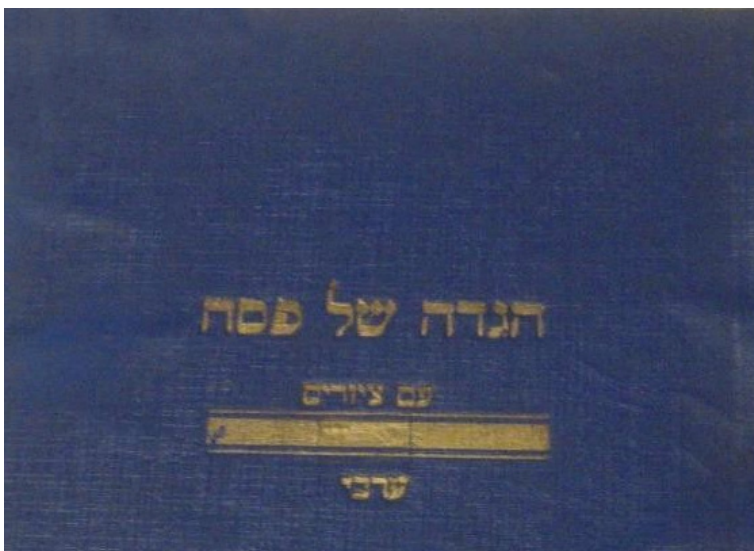


Figura 10 Dettaglio della copertina della *Haggadà* per la Pasqua ebraica (il titolo in ebraico è: «Haggadà per la Pasqua / con illustrazioni / arabo [cioè con traduzione in arabo-giudaico in caratteri ebraici]»), stampata a Livorno nel 1886/87 a uso degli ebrei iracheni, dal rabbino Elia Benamozegh



Figura 11 Esempio di testo ebraico della *Haggadà* del 1886-87, della liturgia, seguito dal testo della traduzione in arabo-giudaico a uso degli ebrei iracheni. Il dialetto quale si riscontra in questo testo non è identico col dialetto come lo parlano o parlavano gli ebrei bagdaditi. In Nissan (2001) ho discusso il testo di un'edizione più recente e più smilza, stampata in Israele

Figura 12 Dettaglio del frontespizio della versione per gli ebrei iracheni di un modello livornese: si veda la figura seguente. Il curatore firmò il paragrafo introduttivo «Il Capodanno degli Alberi», all'inizio del 1887. Seguendo una tradizione, l'editore livornese espresse l'anno ebraico secondo il valore numerico di parole citate dalle Sacre Scritture



Figura 13 Personale americano, alla ricerca di armi nei locali dello scantinato del quartier generale dei servizi segreti iracheni, scopre libri e documenti degli ebrei iracheni accatastati sul pavimento. L'intero archivio venne congelato (essendo intriso d'acqua quando lo si scoperse) e trasportato negli Stati Uniti, catalogato, restaurato, e messo in Rete in formato digitale



Figura 14 Frontespizio di un'edizione di Livorno del 1815, dello *Zohar*, libro fondamentale (in aramaico) della mistica ebraica, da un volume recuperato a Bagdad dall'esercito americano nel 2003. La pagina a fronte del frontespizio contiene disegni fatti a mano, a quanto pare nella stessa Bagdad (il gusto esibito è dell'area irachena e persiana), probabilmente al tempo dell'acquisto e comunque su commissione del proprietario



Figura 17 Frontespizio del libro *Shefer ha-Tikkunim* (Bellezza delle Letture per la Vigilia), un'antologia liturgica di letture da parte della congregazione, per la notte della Pentecoste ebraica. Stampato a Livorno, nel 1794-95 (anno ebraico 5555), da Jacob Nunes Vais e Rafael Meldola. Volume recuperato a Bagdad dall'esercito statunitense, e restaurato negli Stati Uniti. Sigla d'archivio IJA #338



Figura 18 Parte dell'indice delle letture, dalle pagine iniziali di Shefer ha-Tikkunim

Figura 19 Frontespizio di Birkot Shamayim (Benedizioni del Cielo), libro stampato da Salomone Belforte e Socio a Livorno nel 1928, a spese di Yişhaq Yosef Ḥayyim 'Abbudī, e in uso in Irak. Include vari tipi di benedizioni da recitare, a seconda delle occasioni. Il testo del frontespizio invita i giovani ad abituarsi a recitarle, col compenso di benedizioni divine



Figura 20 Pagine finali di *Birkot Shamayim*.

In alto a sinistra, come titolo, una dicitura in arabo-giudaico (mentre il resto del libro è in ebraico). La dicitura araba in caratteri ebraici spiega che quel che segue elenca i nomi dei segni diacritici per la cantillazione del testo biblico (ciascun nome compare col segno diacritico che esso significa, e come esercizio l'elenco dei nomi va cantato con la prosodia e melodia che quei segni diacritici richiedono).

A Bagdad la melodia era assai diversa che a Livorno, o altrove in Italia)



Figura 21 Frontespizio del *Sefer Menuhat Nefesh* (Libro per la Pace all'Anima dei Defunti), stampato a Bagdad da Ezra Dangoor nel 1912 e usato in Irak. Cosa assai interessante, il testo che segue il titolo contiene una parola yiddish nella prima riga: *Yahrzeit* (anniversario della scomparsa). L'editore o redattore conosceva quel termine, per quanto estraneo alla sua tradizione linguistica, avendolo incontrato in libri importati. Un avviso compare sia in una delle pagine iniziali, sia in una delle pagine finali, che informa che il libro era stato stampato a spese del tal dei tali macellaio con intenzione pia, e che si fa divieto di portarlo via dalla sinagoga per appropriarsene o per uso privato altrove. Le prossime due figure riproducono l'avviso

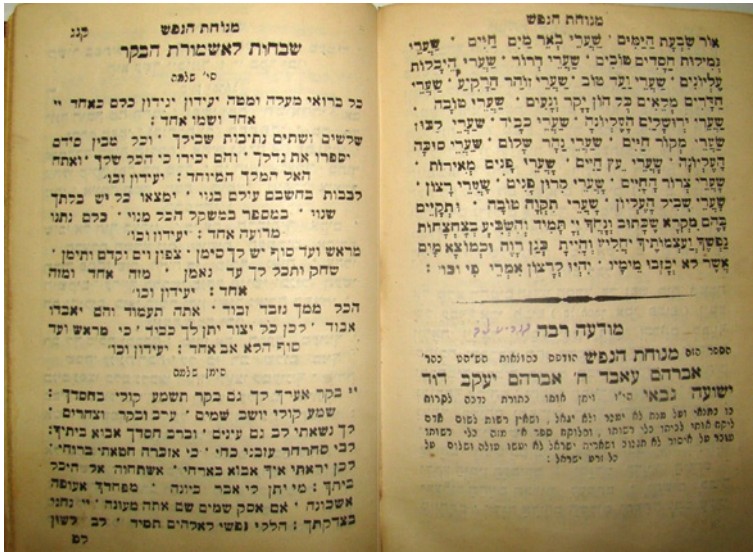


Figura 22 Avviso contro l'appropriazione indebita. Altrove, il proprietario scrisse un suo proprio avviso, che benediceva chi usasse il volume col permesso del proprietario

Figura 23 Altro avviso contro l'appropriazione indebita



Figura 24 Frontespizio di *Even Shelomo* (Pietra di Salomone), commento mistico a libri biblici, del famoso rabbino Yosef Hayyim di Bagdad (*Ben Ish Hai*), stampato dal rabbino Elia Benamozegh a Livorno nel 1870

4 Appendice: La discrezione dell'articolo, nel nome arabo tunisino dei livornesi

4.1 Di un nome gentilizio tunisino esibente rianalisi

A proposito del nome *Gōrnī* 'livornese' (sing. m.), *Grāna* 'livornesi', dato in Tunisia a quegli, tra gli ebrei tunisini, che erano di ascendenza livornese (e anteriormente, iberica), scrive Pennacchietti 2000:

Ora nel dialetto arabo di Tunisi lo schema sillabico /XXāXah/ serve tra l'altro a esprimere mediante flessione 'interna' il plurale dei gentilizi con suffisso aggettivale -ī; per esempio *žrābah* 'abitanti (dell'isola) di Gerba', derivato da *žerbī*. *Grānah* e quindi il plurale del gentilizio *gornī* / *gurnī* 'livornese'. Il che presuppone che dal XVII secolo la città di Livorno fosse conosciuta in Tunisia, e probabilmente anche in tutta la costa settentrionale dell'Africa, come *el-Gornah*, una reinterpretazione di *Livorna*. La prima sillaba *Li-* sarebbe stata analizzata come un articolo determinativo omologo di arabo *el-* (arabo classico *al-*), mentre le due sillabe successive *-(v)orna* potrebbero aver richiamato alla mente ciò che in arabo classico significa 'cima sporgente; angolo', ossia il sostantivo *qurnah* <qrnh>. (192)

Qualcosa di simile si riscontra nella letteratura talmudica e targumica (traduzioni in aramaico a uso di ebrei) della tarda antichità. Dal nome latino, *liburna*, delle navi liburniche, nei testi rabbinici si ha il sostantivo *burni*. Indice del fatto che si era perso il senso geografico alla base del nome di vascello *liburna*, dal nome dei Liburni della Λιβουρνία (Dalmazia, in senso stretto la Dalmazia settentrionale col Golfo del Quarnero e l'Istria orientale).⁹

Dal nome greco della licantropia, intesa come forma di malinconia per cui il malato si aggira tra le tombe, si ebbe, sempre nella letteratura rabbinica della tarda antichità, *gandropos* o *qantropos*.¹⁰

4.2 Dignità culturale delle rianalisi lessicali

Avendo considerato il nome di Livorno presso gli ebrei tunisini, troviamo necessaria una precisazione che ne inquadri la formazione in quel che la linguistica storica chiama la discrezione dell'articolo, ossia l'afèresi sillabica combinata con la rianalisi esprimentesi in

⁹ Non sarebbe inutile leggere <https://en.wikipedia.org/wiki/Liburnia>. Non trattandosi di elementi cruciali della discussione, consultare e citare in tali casi Wikipedia non va proscritto.

¹⁰ Si veda Steinberg, s.v. «Mental Illness». Inoltre, si veda Jastrow 1903.

un'erronea' segmentazione. O per meglio dire, una segmentazione che non riflette la sequenza storica della formazione lessicale, ma che non per questo manca di dignità culturale e di realtà cognitiva.

In realtà, come ho sostenuto a spada tratta da decenni a questa parte, le rianalisi lessicali hanno una loro dignità non indifferente. Mentre i linguisti odierni guardano con costernazione oppure sussego il profano volgo degli *étymologisants* (li si chiama col termine francese anche in testi in inglese, con una vena di eufemismo), da Varrone e da Isidoro di Siviglia al Rinascimento tante elucubrazioni su voci lessicali o su nomi propri erano (in una prospettiva del senno di poi, una prospettiva Whiggish, come si dice in storia della scienza) ingenuie sortite da *étymologisants* cui far di no con la testa con condiscendenza. Del gusto *étymologistant* erano entusiasticamente compartecipi tanti (solitamente anonimi) esegeti biblici con intento omiletico, nella letteratura rabbinica della tarda antichità (2019b), e le loro rianalisi sono tutta una dimensione letteraria, che ho emulato *to good effect* in testi letterari ebraici miei, neo-midrashici, che peraltro sono oggetto di discussione in forum di studiosi.¹¹

4.3 Aferesi sillabica più rianalisi, nella discrezione dell'articolo

Procediamo a esporre un fenomeno specifico, utile per la nostra discussione in quest'appendice. Anzitutto, una definizione di un termine tecnico della linguistica, termine che appare nel titolo di questo capitolo. La discrezione dell'articolo è un fenomeno linguistico che combina l'aferesi (la caduta di un elemento iniziale in una parola), e più precisamente l'aferesi sillabica, con la rianalisi, e più precisamente con l'erronea segmentazione (D'Achille 2010):

L'aferesi (lat. *aphaeresis*, dal gr. *aphairéo* 'sottrarre') è un fenomeno fonetico che consiste nella caduta di uno o più foni all'inizio di parola [...]. Un caso particolare di aferesi è costituito dalla discrezione dell'articolo determinativo, in casi come *obscurum* > oscuro → scuro (da l'oscuro interpretato come lo scuro), *harenam* > arena → rena «sabbia» (da l'arena intesa come la rena), **luscinolium* > usign(u)olo (da *lusignuol* segmentato come l'usignuolo), ecc. Queste forme sono proprie dello standard, ma la discrezione dell'articolo (e in generale l'erronea segmentazione delle parole; rianalisi) caratterizza tuttora le scritture popolari (Merica ← la Merica 'l'America'), così come, del resto il fenomeno opposto del-

¹¹ Nissan 2017a; 2022, cap. 4; 2014b; Nissan, HaCohen-Kerner 2014. Cf. Nissan 2016; 2014c; 2014d; 2015; 2012 e HaCohen-Kerner et al. 2013.

la concrezione (aradio ← l'aradio 'la radio').

Un esempio ulteriore dall'italiano è l'italiano medievale *onza* come nome di animale, identico al dantesco *lonza*, probabilmente denotante una lince:

Il dibattito zoologico sulla lonza («Animale feroce non identificato, dal corpo snello e dal pelo maculato come il leopardo» [TLIO, s.v.]) si può risolvere notando che in it. ant. Sia *onza* (fr. *once*, sp. ant. *onça*) sia *lonza* presuppongono l'aggettivo denominale *lūncea, dal lat. *lynx*, con discrezione dell'articolo nella prima forma (secondo alcuni, con successiva concrezione in *lonza*, secondario rispetto a *onza*); *lince* è latinismo attestato dopo Dante, dal 1333 in poi, con sole otto occorrenze nel XIV secolo (dati OVI [in un caso *lins*]), per cui si può ragionevolmente considerare (l)onza voce di *trafila* popolare. (Spagnolo 2020, nota 32)

4.4 Doppi sensi accidentali

Nella conclusione del suo articolo, Pennacchietti 2020 scrive:

Come e perché l'inglese, per chiamare Livorno, si sia ispirato – direttamente o indirettamente – alla versione araba del nome della città che era in uso lungo la costa mediterranea dell'Africa resta un problema storico da risolvere. Il parallelismo che, grazie al segmento *-horn* 'corno', *Leghorn* stabilisce accidentalmente con la radice araba √QRN di *el-Gornah*, e comunque assai curioso. Il principale significato di √QRN è infatti 'corno'. (193)

Com'è peraltro la semantica lessicale dei derivati di quella radice anche in ebraico (dove si riscontrano tuttavia anche i sensi 'angolo', 'raggio [di luce]', e, nel senso finanziario, 'fondo', e 'capitale').

Si noti pure che in ebraico, il granaio si chiama sia *asām*, sia *gòren*. Re David ottenne da Aravna, capo della comunità jebusea di Gerusalemme, la sua aia, onde erigervi il Tempio, cosa che poi fece Re Salomone (adesso è la spianata delle moschee). Ragion per cui, nell'innografia ebraica, *gòren Aravnà*, 'Aia di Aravna', è uno degli epiteti del Tempio di Gerusalemme. Quando nella letteratura rabbinica della tarda antichità e successiva, si voleva descrivere come ad anfiteatro il modo in cui sedevano i membri del Sinedrio, si diceva che era a «mezza *gòren* rotonda». Nella percezione cognitiva degli ebrei di Tunisi che avevano maggiore conoscenza della lingua ebraica, va tenuta presente non solo, o forse non tanto la radice araba √QRN di *el-Gornah*, ma anche la radice ebraica √GRN di *gòren*.

Apparato iconografico

Bibliografia

- Bălăşescu, A. (2014). «Camels in Romania». *Anthropozoologica*, 49(2), 253-64. <http://dx.doi.org/10.5252/az2014n2a07>.
- Bar-Moshe, A. (2019). *The Arabic Dialect of the Jews of Baghdad: Phonology, Morphology, and Texts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bartosiewicz, L. (1995). «Camel Remains from Hungary». Buitenhuis, H.; Uerpmann, H.P. (eds), *Archaeozoology of the Near East II, Proceedings of the Second International Symposium on the Archaeozoology of South Western Asia and Adjacent Areas*. Leiden: Backhuys Publishers, 119-25.
- Bartosiewicz, L. (1996). «Camels in Antiquity: The Hungarian Connection». *Antiquity*, 70(268), 447-53.
- Benayahu, M. (1992-93 = 5753 *anno mundi*). *Sefarim she-nitchabbru be-Vavel u-sfarim she-ne'etqu vah / [Jewish] Books Composed in Baghdad and Books Copied There* (in ebraico). Jerusalem: Yad Harav Nissim; Or Yehuda: The Babylonian Jewry Heritage Center / Research Institute of Babylonian Jewry.
- Ben-Jacob, A. (1979). *Yehudei Bavel / The Jews of Babylonia from the End of the Geonic Period to the Present, 1038-1960* (in ebraico). 2nd ed. Jerusalem: Kiryat-Sefer.
- Blanc, H. (1964a). *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge (MA): Harvard University Press. Harvard Middle Eastern Monographs 10.
- Blanc, H. (1964b). «Notes on the Literary Idiom of the Baghdadi Jews». Dawidowicz, L.S.; Erlich, A.; Erlich, R.; Fishman, J.A. (eds), *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature, and Society*. The Hague: Mouton, 18-30.
- Boccaro, E. (2000). «La Comunità ebraica portoghese di Tunisi (1710-1941)». *La Rassegna Mensile di Israel*, 66(2), 25-98.
- Boerio, G. (1856). *Dizionario del dialetto veneziano*. 2a ed. Venezia: Premiata Tipografia di Giovanni Cecchini.
- Bököny, S. (1989). «Camel Sacrifice in Roman Intercisa». *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 41, 399-404.
- Bregoli, F. (2012). «L'editoria ebraica a Livorno nel '700, tra Toscana granducale e Nord Africa». *Editori, tipografi e Lumi. La stampa a Livorno tra il 1644 e il 1830 = Atti del convegno* (Livorno, 1 dicembre 2006). Livorno: Benvenuti & Cavaciocchi per il Comune di Livorno, 117-36. https://www.academia.edu/4069695/_L_editoria_ebraica_a_Livorno_nel_700_tra_Toscana_granducale_e_Nord_Africa_.
- Bregoli, F. (2014). *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- D'Achille, P. (2010). s.v. «Aferesi». *Enciclopedia dell'italiano*. Roma: Treccani. https://treccani.it/enciclopedia/aferesi_%28Enciclopedia-dell%27Italiano%29/.
- Daróczy-Szabó, L.; Daróczy-Szabó, M.; Kovács, Zs.E.; Körösi, A.; Tugya, B. (2014). «Recent Camel Finds from Hungary». *Anthropozoologica*, 49(2), 265-80. <http://dx.doi.org/10.5252/az2014n2a08>.

- Dershowitz, N.; Nissan, E. (eds) (2014). *Language, Culture, Computation: Essays Dedicated to Yaacov Choueka*. Vol. 3, *Computational Linguistics and Linguistics*. Heidelberg: Springer Verlag.
- Felecan, O.; Felecan, D. (eds) (2014). *Unconventional Anthroponyms: Formation Patterns and Discursive Function*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Gabriele, G. (2003). *Quel centimetro in meno*. A cura di G. Marchetti, con una prefazione di E. Boccara. Pessano con Bornago (MI): Mimep-Docete.
- Hacker, J.R.; Shear, A. (2011). *The Hebrew Book in Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HaCohen-Kerner, Y.; Cohen, D.N.; Nissan, E.; Zuckermann, G. (2013). «Graphe-mic Puns, and Software Making Them Up. The Case of Hebrew, vs. Chinese and Japanese». Oliviù Felecan, O.; Bugheşiu, A. (eds), *Onomastics in the Contemporary Public Space*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 548-56.
- Jastrow, M. (1903). s.v. «*gndrwpws* or «*qnrwpws*». *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 voll. London: Luzac & Co.; New York: G.P. Putnam's Sons; Leipzig: Trübner & Co. Vol. 1: <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14906.pdf>. Vol. 2: <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14499.pdf>.
- Mansour, J. (1991). *The Jewish Baghdadi Dialect*. Or-Yehuda: The Babylonian Jewry Heritage Center.
- Nissan, E. (2001). «On the Treatment of Some Toponyms or Ethnicities in a Sharḥ to the Haggadah». *Mehqere-Hag* (Beit-Berl, Israele), 12, 29-103 nella parte in inglese del volume.
- Nissan, E. (2012). «Asia at Both Ends: An Introduction to Etymology, with a Response to Chapter 9». Zuckermann, G. (ed.), *Burning Issues in Afro-Asiatic Linguistics*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 202-387, 5-7, 12-13, 17-18.
- Nissan, E. (2014a). «Pisan Affairs in Diplomatic Correspondence from Tunis, in 1227: On a Misunderstood Anthroponym and a Misunderstood Toponym». Felecan, Felecan 2014, 306-14.
- Nissan, E. (2014b). «Nativised, Playfully Aetiologised Literary Zoonymy» (in 3 parti). Dershowitz, Nissan 2014, 593-611, 611-41, 642-779.
- Nissan, E. (2014c). «Conniving with the Learned: Gerson Rosenzweig's Humour on New York Communal Life, in his Talmudic Parody *Tractate America*». (Con l'occhiello: «2014: The Centennial of the Demise of Gerson Rosenzweig») *International Studies in Humour*, 3(1), 15-93.
- Nissan, E. (2014d). «Facets of Anthroponomastics, Explanation, and Playfulness». Felecan, Felecan 2014, 268-83.
- Nissan, E. (2015). «*Kidor*: A Talmudic Onomastic Pun, and Hypotheses Concerning the Etymology» (in 2 parti). *Studia Etymologica Cracoviensia*, 20, 139-80; 181-206.
- Nissan, E. (2016). «The Making of Words and the Translator. Idiolectal Coinages and Playful Aetiologies Motivating *ad hoc* Creativity». *Quaderni di Semantica*, n.s., 2, 91-130.
- Nissan, E. (2017a). «In the Garden and in the Ark: The *belles lettres*, Aetiological Tales, and Narrative Explanatory Trajectories. The Concept of an Architecture Combining Phono-Semantic Matching, and NLP Story-Generation». *DSH: Digital Scholarship in the Humanities*, 32(4), 859-86.

- Nissan, E. (2017b). «Jewish Vernaculars, Their Hebrew Loanwords or Code-Switching, and the Related Idiomatics». *Philology: An International Journal on the Evolution of Languages, Cultures and Texts*, 3(1), 437-521. <https://www.ingentaconnect.com/contentone/plg/phil/2017/00000003/00000001/art00014>.
- Nissan, E. (2019a). «The Pantesque Experience: Between Tunisian Jewry, and Claimed Relics of Crypto-Judaism on Pantelleria Island». *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, 9, 1-14. http://www.kharabat.altervista.org/RSIM-9_Nissan_Pantesque_Paper_by_RSIMM.pdf.
- Nissan, E. (2019b). «Onomastic Wordplay in Roman-Age to Medieval Rabbinic Biblical Exegesis, and Beyond». Felecan, O. (ed.), *Onomastics between Sacred and Profane*. Wilmington (DE): Vernon Press, 355-83.
- Nissan, E. (2019-20a). «For the Centennial of Berthold Laufer's Classic *Sino-Iranica* (1919): Long-Distance Cultural Contacts in Eurasia throughout History», in Nissan, E. (a cura di), «A cent'anni da Sino-Iranica: tra Oriente ed Occidente, scambi di cultura materiale ed ideale / 'Sino-Iranica's Centennial. Between East and West, Exchanges of Material and Ideational Culture». *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 12, 13-86.
- Nissan, E. (2019-20b). «A Moral Dilemma». *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 12, 537-55.
- Nissan, E. (2021). «A cinquant'anni dalle impiccagioni di Bagdad e dalla manifestazione pro-forche sessantottina a Milano. Una storia della breve fioritura e successiva distruzione della comunità ebraica nell'Irak del Novecento». *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*, 10, 1-34.
- Nissan, E. (2022). «Some Facets of Adam in Jewish (and Other) Cultures: From Late Antique Rabbinic Homiletics to the 21st-Century *Midrash kol hay*». *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 13, 111-206.
- Nissan, E.; HaCohen-Kerner, Y. (2014). «GALLURA and the Challenge of Combining Phono-Semantic Matching with Story-Generation: Zoonomastic Illustration». *Dershowitz*, Nissan 2014, 780-866.
- Nissan, E.; Pasqualone, A. (2019). «The Parthian 'Aquatic Bread' and the Iraqi 'Water-Bread' (*khābāz māyī*). An Instance of Material Culture Continuity?» *Quaderni di Semantica*, n.s., 5, 123-53.
- OVI = *Opera del Vocabolario Italiano*. <http://www.ovi.cnr.it/en/Home.html>.
- Pennacchietti, F.A. (2005). «Venezia e Livorno nella toponomastica araba». Khan, G. (ed.), *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff*. Leiden: Brill, 153-9. *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 47.
- Pennacchietti, F.A. (2020). «Livorno nella toponomastica araba». *Nuovi Studi Livornesi*, 27(1/2), 191-4.
- Sonnino, G. (1911-12). «Storia della tipografia ebraica in Livorno, con introduzione e catalogo di opera e di autori». *Il Vessillo Israelitico*, 59 (1911), 424-30, 506-11, 584-8, 662-6; 60 (1912), 4-9, 138-40, 211-14, 282-3, 314-16, 458-61, 527-30, 562-4. Ristampato come volume a Torino dal Vessillo Israelitico, 1912.
- Spagnolo, L. (2020). «I tre incipit – 1. *Inferno*, canto primo». *Lingua italiana*, 24 febbraio. https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Nuove_letture_dantesche_1/02_Incipit.html.
- Steinberg, A. s.v. «Mental Illness». *Entsiklopedyah hilkhatis refu'it* (Encyclopedia of Jewish Medical Ethics), 660. Jerusalem: The Falk Institute of the Sha'are Zedek Medical Centre. Lo stesso istituto ha anche pubblicato un'edizione

- in inglese (3 voll.), tradotta da F. Rosner, distribuito a Nanuet, Stato di New York da Feldheim Publishers.
- TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. <http://tlio.ovì.cnr.it/TLIO/>.
- Toaff, A.; Polacco, B. (1962). «La stampa ebraica. Mostra dell'editoria livornese, 1643-1900». *Rivista di Livorno*, 12, 249-57.
- Vuković, S.; Blazić, S. (2010). «Camels from Roman Imperial Sites in Serbia». *11th ICAZ International Conference (Paris, 23-28 August 2010), Abstracts of the Oral and Poster Presentations*. Paris, 243-4.
- Vuković-Bogdanović, S.; Blazić, S. (2014). «Camels from Roman Imperial sites in Serbia». *Anthropozoologica*, 49(2), 281-95. <https://doi.org/10.5252/az2014n2a09>.
- Wexler, P. (1983). «Notes on the Judaeo-Arabic of Eastern Asia». *Journal of Semitic Studies*, 28(2), 337-54.

Al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya. La metrica araba spiegata in versi

Oriana Capezio

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

Abstract Didactic poems are one of the main sources for the study of Arabic metrics; one of the best known and most widespread examples is that of al-Ḥazraġī, Ḍiyā' al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Uṭmān al-Mālikī al-Andalusī. His work, entitled *al-Rāmiza al-šāfiya fī 'ilm al-'arūḍ wa-l-qāfiya*, came to be known as *al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya*. The current study focuses on the presentation, translation, and description of this *qaṣīda*, based on the commentary made by Muḥammad ibn Abī Bakr al-Damāmīnī (d. 827/1424) and entitled *al-'Uyūn al-ġāmiza 'alā ḥabāyā al-rāmiza*. The main objective is to offer an Italian version of the *qaṣīda*, and at the same time to show that the didactic poem is, even today, a convenient starting point for the study of *'ilm al-'arūḍ*.

Keywords Poetry. Prosody. 'ilm al-'arūḍ. al-Ḥazraġī. al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya.

Summary 1 I trattati di metrica e il carne della *Ḥazraġiyya*. – 2 *al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya* di al-Ḥazraġī. – 2.1 Le parti del verso. – 2.2 Le varianti semplici. – 2.3 Le varianti composte. – 2.4 *Mu'āqaba, murāqaba e mukānafa*. – 2.5 Le 'ilal. – 2.6 'ilal che si comportano come *ziḥāfāt*. – 2.7 I versi dedicati ai metri. – 2.8 La rima.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-03-01
Accepted 2022-05-23
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Capezio | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Capezio, O. (2022). "*Al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya*. La metrica araba spiegata in versi". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-24] 35-58.

1 I trattati di metrica e il carme della Ḥazraġiyya

Nella cultura araba il poema didascalico ha giocato un ruolo importante nel corso dei secoli e non c'è materia che ne sia esente, nonostante la difficoltà e la scarsa chiarezza che spesso vi si riscontra. Come scrive René Basset (1855-1924):

Il n'est pas au monde de littérature qui soit plus riche que l'arabe en traités didactiques mis en vers. Religion, grammaire, métrique, jurisprudence, histoire, tous ces sujets fournissent la matière d'un nombre considérable de traités dans lesquels la clarté est le plus souvent sacrifiée à la concision et au mètre, et qui ont besoin, pour être utilisés, de commentaires auxquels viennent s'ajouter des gloses destinées à expliquer les obscurités des commentaires eux-mêmes. (Basset 1902, V)

In epoca recente Geert Jan van Gelder ha ricordato come Ṭāḥā Ḥusayn (1889-1973) per prepararsi ad entrare ad al-Azhar avesse dovuto apprendere a memoria, in giovanissima età, la *Alfiyya* di Ibn Mālik (m. 672/1274), una grammatica araba composta da mille versi. Le difficoltà incontrate sono narrate nell'autobiografia dell'autore che passa velocemente dall'entusiasmo e la gioia alla disperazione e lo sconforto per le regole del «soggetto incoativo» e del «complemento assoluto»! Ciò nonostante Ṭāḥā Ḥusayn apprese il testo in dieci giorni stando a casa e sotto la supervisione del fratello maggiore (van Gelder 1995, 103; Ṭāḥā Ḥusayn 1965, 77-81). Ancora a proposito della poesia didascalica Geert Jan van Gelder (2011) ha sottolineato come nella cultura araba si possa estendere ad ambiti molto ampi, comprendendo in questa anche i versi dei più antichi cantori dell'Arabia preislamica, così come le raccolte di poesie dei più noti poeti delle epoche successive:

Arabic didactic poetry, taken in a broad sense, intends to instill morals or impart information. By this definition much of Arabic poetry is didactic, such as the gnomic verse found at the end of the *Mu'allaqa* poem of the pre-Islamic poet Zuhayr b. Abī Sulmā and the aphorisms that punctuate countless *qaṣīdas* and epigrams throughout the centuries. The *dīwān* of al-Mutanabbī (d. 354/965) especially has always been a beloved treasure trove of quotable wisdom, in the form of one-line maxims.

In Europa intorno al XVII secolo si ritrovano i primi scritti dedicati alla struttura e al funzionamento della metrica araba.¹ Il poema di-

¹ Tra i più importanti testi di riferimento sulla metrica araba ricordo Stoetzer 1989; Paoli 2008; Frolov 2000 e van Gelder 2012.

dascalico ha occupato subito un suo spazio nei testi pubblicati in Occidente, in primo luogo in Italia, diventando un punto di riferimento per la conoscenza della prosodia araba. Questo genere di composizioni ha come obiettivo principale di trasmettere un insegnamento, basandosi sull'apprendimento mnemonico del testo.

Tra i poemi didascalici che riguardano lo studio della metrica araba si ritrova il carne di al-Ḥazraġī, Diyā' al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Uṭmān al-Mālikī al-Andalusī, un letterato che probabilmente è vissuto nell'VII/XIII secolo e di cui si hanno pochissime notizie biografiche. Nel terzo e nel quarto tomo dell'edizione Flügel dell'opera di Ḥāġġī Ḥalīfa (Kātib Çelebi m. 1067/1657) *Kaṣf al-Zunūn* (Flügel 1835-58, 3: 340; 4: 201, 203, 536), al-Ḥazraġī viene presentato come uomo molto dotto; il suo nome si ritrova più volte citato, al pari di coloro che hanno composto i commenti dell'opera, in particolare modo Muḥammad ibn Abī Bakr al-Damāmīnī (m. 827/1424). Oltre all'autore è citata la *Ḥazraġiyya*, si legge il primo verso che apre la *qaṣīda* e i principali commenti. Anche Freytag, nella sezione *Literatur der Metrik bei den Arabern* (§ 9) della sua opera *Darstellung der arabischen Verskunst*, dedica ad al-Ḥazraġī una breve voce «'Arūḍ al-Ḥazraġī» in cui presenta la *Ḥazraġiyya* come una lunga composizione sui metri e la rima, scritta in metro *ṭawīl* (Freytag [1830] 1968, 37-8).

Il titolo completo della *qaṣīda* di al-Ḥazraġī è *al-Rāmiza al-šāfiya fī 'ilmay al-'arūḍ wa-l-qāfiya*; pur non distinguendosi per particolare originalità rispetto agli altri trattati di metrica, rappresenta una pietra miliare nella storia della prosodia araba. I tanti manoscritti rinvenuti e le altrettante numerose edizioni del testo che ne sono state fatte dimostrano l'ampia diffusione di quest'opera nel mondo islamico così come in Europa. Nonostante questo, e proprio per la sua natura puramente descrittiva, essa necessita di commenti che accompagnano la lettura, che altrimenti risulterebbe ostica e oscura in numerosi passi. Tra i principali commenti si possono ricordare quelli di Abū 'l-Qāsim al-Šarīf al-Andalusī al-Sabtī al-Ġarnāṭī (m. 760/1359); Abū 'Abd Allāh ibn Marzūq al-Ḥaṭīb al-Tilimsānī (m. 781/1379) e di Muḥammad ibn Abī Bakr al-Damāmīnī.²

La *qaṣīda Ḥazraġiyya* ha rappresentato un indubbio punto di partenza per lo studio della materia in Europa a partire circa dal XVII secolo ma bisogna ricordare che il primo ad aver lasciato traccia dell'arte metrica araba in Occidente è stato l'ambasciatore magrebino al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzānī (1498-1570). A lui si devono alcune pagine dedicate alla prosodia, pubblicate nella sua *Grammatica araba* con il titolo *De arte metrica liber et prius de eius inventor El Chalil* (cf. Codazzi 1956). Se l'ambasciatore ci ha lasciato solo un breve accenno di alcuni fogli in cui è esposto parzialmente l'argo-

² Sui commenti si veda GAL, 1: 312; GAL S, 1: 545; Basset 1902, VIII-XIII; Smoor 1997.

mento, si deve a Filippo Guadagnoli (c. 1596-1656), nel 1642, la pubblicazione a Roma di un primo testo completo dedicato alla prosodia araba, inserita nell'opera *Breves Arabicae Linguae Institutiones*. Proprio in questo lavoro di Guadagnoli si ritrova la composizione di al-Ḥazraġī con la prima traduzione in latino. Della Ḥazraġiyya abbiamo anche altri riferimenti che seguono cronologicamente quella del Guadagnoli. Siamo nel 1833 quando Vincenzo de Ritis inserisce nella sua relazione su *I metri arabi*, presentata all'Accademia pontaniana di Napoli, una traduzione parziale dell'opera di al-Ḥazraġī. Il testo a fronte è riprodotto in caratteri ebraici (verosimilmente per la mancanza di caratteri tipografici arabi) e la traduzione è resa in senari. De Ritis afferma di seguire il testo di Guadagnoli, di cui ricorda le parole: «satis breviter et non minus obscure Chazragiacus» (De Ritis 1833, 27). A seguire questa, si incontra la traduzione con commento di René Basset intitolata *La Khazradjyah* ma, come ricorda P. Smoor, essa contiene diverse imprecisioni ed errori di stampa e non esita a rammentare che proprio Basset nell'introduzione alla sua opera la attribuisce ad un altro autore, Ḍiyā' al-Dīn al-Ḥazraġī al-Sā'idī, così come afferma erroneamente che il metro adoperato è il *kāmil* (al posto del *ṭawīl*) e che i versi sono novantasette anziché novantasei.³

Poco si conosce della composizione di questo testo e non è escluso che alcuni versi possano essere attribuiti ad al-Damāmīnī (m. 827/1424), il più noto commentatore dell'opera. Proprio il commento di al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza 'alā ḥabāyā al-rāmiza* (1973), sarà il testo di riferimento del presente studio.

Nelle pagine seguenti presenterò la Ḥazraġiyya in italiano; novantasei versi in metro *ṭawīl* che nascono per essere imparati a memoria e declamati. Essi racchiudono il pensiero del teorico della metrica araba al-Ḥalīl ibn Aḥmad (II/VIII sec.). Guida imprescindibile nella comprensione del testo, che in alcuni tratti raggiunge livelli elevati di complessità, oltre al commento di al-Damāmīnī sono stati i trattati classici di metrica nonché alcune grandi antologie come *al-'Iqd al-farīd*.⁴ Ho fatto ricorso a queste utili fonti, così come al testo di Basset, per meglio comprendere alcuni passi e in particolare gli esempi (*ṣawāhid*).

La particolarità del testo è data dall'uso delle lettere dell'alfabeto arabo per indicare i piedi e delle lettere con il loro valore numerico per far riferimento ai metri arabi e alle loro caratteristiche.

³ Smoor 1997, 1188: «Unfortunately contains many inaccuracies and printing errors which are not always corrected». Nonostante tali imprecisioni, il testo di Basset ha rappresentato un importante punto di riferimento per questo scritto, ancor più delle opere di Guadagnoli e di De Ritis.

⁴ Alcune fonti principali di cui mi sono servita per la stesura di questo articolo sono: al-Zaġġāġ, *Kitāb al-'Arūḍ*; al-'Arūḍī, *Al-Ġāmi' fī al-'arūḍ wa-l-qawāfi*; Ibn Ġinnī, *Kitāb al-'Arūḍ*; al-Tibrizī, *Kitāb al-Kāfi fī al-'arūḍ wa-l-qawāfi* e Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farīd*.

Per maggiore chiarezza ho scelto di far precedere a ogni sezione un breve commento in cui delinea i temi e le modalità con cui sono proposti gli specifici argomenti. Prima di presentare il testo riporto la descrizione di P. Smoor (1997, 1188):

The contents of the *Khazradjiyya* can be summarised as follows: Vv. 1-2 definitions of metres and rhythmic feet; 3-9 the syllables as formative elements in a rhythmic foot; 10-12 the circles which al-Khalīl b. Aḥmad invented for his graphic representation of the Arabic metres, and the 16 metres contained in al-Khalīl's circles; 13-17 general definitions; 18-24 simple and complex elision (*ziḥāf*); 25-51 exhaustive treatment of all possible changes in rhythmic feet; 52-79 application of the rules given in vv. 25-51 to certain well known verses in particular; 80-96 a discussion on rhyme (*kāfiya*) and all possible deficiencies of rhyme.

2 *al-Qaṣīda al-Ḥazraġiyya di al-Ḥazraġī*

I primi quattordici versi di questa lunga composizione contengono la presentazione della scienza metrica araba partendo dai suoi pilastri. Al-Ḥazraġī offre sin dall'inizio un quadro esaustivo dell'argomento trattato.

Nel primo verso l'autore introduce l'*arūḍ*, il numero dei metri e le parti di cui si compone. Al terzo verso inserisce le unità prosodiche minime, *sabab* e *watid*, prosegue delineando i piedi e i cerchi e chiude con la definizione degli emistichi e delle parti in cui si struttura il verso. Nella *rappresentazione* della teoria dei cerchi si basa sulle lettere dell'alfabeto arabo e affida loro un valore numerico; l'intento è quello di mostrare come debbano essere interpretati facendo riferimento ad una chiave di lettura che porta ad un secondo livello di comunicazione del testo⁵ (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 14-67).

⁵ Il testo non ha nessuna pretesa di resa in metro e rima in italiano; ho provato solo a lavorare sullo strato fonologico cercando di offrire, per quanto possibile, una ritmicità nella lettura. Sugli strati del testo poetico si veda Cesarani 1995, 83 ss. Sul testo poetico si veda anche Lotman 2019.

- 1 Per la poesia c'è una «misura», 'arūḡ¹ è chiamata, preponderanze e riduzioni il giovane riconoscerà.
- 2 Son quindici in tutto le sue possibilità, ² due parti, due braccia, nient'altro avrà.
- 3 La prima lettera articolata dall'uomo è vocalizzata, si sa! Se un'altra lettera la segue, un *sabab* diverrà.
- 4 Se la seconda è quiescente, *ḥafif* si ha o il contrario si ritroverà [ṭaqīl]. ³ Se un'altra lettera si aggiunge, *watīd*, senz'altro si nominerà.
- 5 «Fā'al» è *maġmū'*, l'opposto è «fa'l», ⁴ di queste due parti il piede si comporrà.
- 6 Si dice che cinque o sette lettere [ogni piede ha già], la sua combinazione non ti sfuggirà e così ti apparirà.
- 7 *Fa'ūlun mafā'ilun mufā'alatun fā'i lātun*, son questi i pilastri delle sue sedici possibilità. ⁵
- 8 *Fa'ūlun mafā'ilun mufā'alatun fā'i lātun fā'ilun mustaf'ilun*
- 9 *fā'ilātun mutafā'ilun maf'ūlātun mustaf'i lun* ⁶
- 10 Ordina le lettere sino alla *yā'*, misura i cerchi (*ḥā'*, *fā'*, *lām*, *šin*, *qāf*) e numerali qua, parte per parte due alla volta, questa è la loro modalità. ⁷
- 11 Il primo cerchio otto piedi avrà, *ṭawīl*, *madīd*, *basīṭ*, eccoli qua. Il secondo per sei piedi si distinguerà e *wāfir* e *kāmil* comprenderà. Il terzo *hazaġ*, *raġaz* e *ramal* annovererà. ⁸ Nel quarto cerchio son tanti, si sa: *sarī'*...
- 12 *munsariḥ*, *ḥafif*, *muḏārī'*, *muqtaḏab*, *muġtaṭṭ*. Infine il quinto cerchio il *mutaqārib* [mutadārak] racchiuderà.
- 13 Da questi piedi l'emistichio si creerà e su di essi il verso si baserà. Un unico metro tutta la *qaṣīda* accompagnerà.
- 14 L'ultima parte del primo emistichio 'arūḡ si chiamerà; quella del secondo *ḏarb* si definirà. Impara la differenza chiaramente anche qua.

وللشعر ميزانٌ تُسمى عروضة
بها النقص والرجحان يُدرِيهما الفتنى

وانواعه قلْ خمسة عشر كلها
تؤلف من جزئين فرعين لا يسوى

فأولُ نطق المرء حرفٌ مُحَرَكٌ
فإنْ بُاتِ ثَانٍ قَبْلَ ذَا سَبَبٍ بَدَا

خَفِيفٌ مَتَى يَسْكُنُ وَالْأَفْضَلُ
وَقُلْ وَتَدَّ إِنْ زِدْتَ حَرْفًا بَلَا أَمْتَرَا

وَسَمَّ بِمَجْمُوعِ (فَعْلٍ) وَبِضْأِهِ
كَدِ (فَعْلٍ) وَمِنْ جَنْسِيهِمَا الْجِزْءُ قَدْ أَتَى

خَمَاسِيَهُ قَلَّ وَالسَّبْعَاعِيَّ نَمَّ لَا
يَفْوُوكَ تَرْكِيْبًا وَسَوْفَ إِذَا تَرَى

فَعُولُنْ مَفْعَاعِيْلُنْ مَفْعَالَيْنْ وَقَا
عَ لِأَثْنِ أَصُولِ السِّتِّ فَالْعَشْرِ مَا حَوَى

أَصَابَتْ بِسَهْمِيهَا جَوَارِحَنَا فِدا
رَكُونِي بِسَهْمِيَّةٍ كَوَقْعِيهِمَا سِوَا

فَمَا زَائِرَاتِي فِيهِمَا حَجَبَتْهُمَا
وَلَا يَدُ طَوْلَاهُنَّ يَعْتَادُهَا الْوِفا

فَرْتَبْ إِلَى الْبَايِزِ دَوَائِرَ (حَفِّ لَشَقِّ)
أُولَاتِ عَيْدِ جِزْءٍ لَجِزْءٍ نُنَا نُنَا

حَ قَبْلَ ثَمَنِ أَبْنِ زَهْرٍ وَلِئِنَّ فَلِئِنَّ
جَلَّتْ حَضُّ لَذْبَلٍ وَفَ زَنْ شِمٍ وَوُطْلًا

وَطُولُ عَزِيْزٍ كَمْ بَدَعِيْلِكُمْ طَوُوًا
يُعَزِّرُ قَسْ تَنْمِيْنٌ أَشْرَفُ مَا تَرَى

فَمِنْهَا إِنِّي الْمَصْرَاعُ وَالْبَيْتُ مِنْهُ
وَالْقَصِيْدَةُ مِنْ آيَاتِ بَحْرِ عَلَى اسْتِوَا

وَقُلْ أَخْبِرِ الصَّدْرَ الْعَرُوضُ وَمِثْلُهُ
مِنْ الْعَجْزِ الضَّرْبُ أَعْلَمُ الْفَرْقِ بَاعْتِنَا

- 1** Il *mīzān* della poesia, cioè la sua misura, viene indicata proprio dallo 'arūḍ. al-Damāmīnī ricorda che con 'arūḍ si fa riferimento alla legge della poesia che distingue il sano dall'infermo (*al-'Uyūn al-ġāmīza*, 15). Su tale definizione si sono espressi illustri studiosi come Ibn Fāris (m. 395/1004) che asserisce che proprio attraverso di essa si può distinguere un verso completo e giusto da un verso corrotto e chi ne conosce le sue più piccole parti è in possesso un sapere più elevato. Le parole di Ibn Fāris sono riportate in al-Suyūṭī, *al-Muzhir*, 1: 328.
- 2** Il riferimento è ai quindici metri teorizzati da al-Ḥalīl ibn Aḥmad (m.c. 175/791), a cui in epoca successiva si aggiunge ancora un metro, il sedicesimo, che sarà postulato dal suo allievo al-Aḥfaṣ al-Awsaṭ, Abū al-Ḥasan Sa'īd ibn Ma'sada (m. 215/831) nel *Kitāb al-'arūḍ* e nel *Kitāb al-qawāfī*.
- 3** Il *sabab ḥafīf* è composto da una lettera vocalizzata e una quiescente (*hal*) mentre il *sabab taqīl* si compone di due lettere vocalizzate (*mā'a*). Al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 24.
- 4** Il *watid maġmū'* è composto da due lettere vocalizzate e una quiescente (*fa'al*); il *watid mafrūq* è composto da due vocalizzate tra cui si interpone una quiescente (*fa'la*). Al-Damāmīnī, *'Uyūn al-ġāmīza*, 25.
- 5** Si indicano le possibilità di piedi partendo dalle lettere contenute in lama'at suyūfuna (*al-'Uyūn al-ġāmīza*, 26).
- 6** Ognuna delle parole contenute nei versi otto e nove riproduce un piede: أَصَابَتْ (*fa'ūlun*) e la lettera dell'alfabeto con cui ha inizio la parola rappresenta a sua volta il piede di riferimento (per la tabella si veda: Basset 1902, 7; al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 29).

<i>fa'ūlun</i>	أ	أَصَابَتْ
<i>mafā'ilun</i>	ب	بَسَمِهَا
<i>mufā'alatun</i>	ج	جَوَارِحَنَا
<i>fā'ilātun</i>	د	دَارِكُونِي
<i>fā'ilun</i>	ه	هَيْئَةٌ
<i>mustaf'ilun</i>	و	وَقَعِيهَمَا
<i>fā'ilātun</i>	ز	زَائِرَاتِي
<i>mutafā'ilun</i>	ح	حَسَبِيهَمَا
<i>maf'ūlātu</i>	ط	طُولَاهُنَّ
<i>mustaf'ilun</i>	ي	يَعْتَادُهَا

- 7** Per comprendere il decimo verso bisogna fare riferimento alla tabella di cui sopra (giungere sino alla *yā'*, rimanda proprio all'uso di tutti i piedi precedentemente menzionati). I piedi si raggruppano due o tre alla volta e con questi si formano i cerchi. Il primo cerchio è rappresentato dalla lettera *ḥā'* ed è definito *al-muḥṭalif*; il secondo dalla *fā'* ed è definito *al-mu'talif*; il terzo dalla *lām* ed è definito *al-muġṭalab*; il quarto dalla *ṣīn* ed è definito *al-muštabih* e il quinto dalla *qāf* ed è definito *al-muttafiq* (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 43).

8 In questo articolo ho posto in grassetto le parti del testo che contengono le lettere dell'alfabeto che rimandano alle caratteristiche prosodiche analizzate in nota. Nei versi undici e dodici, che mancano in Guadagnoli, ogni lettera rimanda al nome del cerchio e ai piedi di cui si compone. Ho segnato in grassetto solo l'esempio del primo cerchio che presento di seguito. In merito al verso undicesimo al-Damāmīnī (*al-'Uyūn al-ġāmīza*, 47 e ss.) fa notare che: con ḥā' si fa riferimento al primo cerchio composto da tre metri: *ṭawīl* (*fa'ūlun-mafā'ilun*); *madīd* (*fā'ilātun-fā'ilun*) e *basīṭ* (*mustaf'ilun-fā'ilun*). Se si analizza il primo emistichio si ritrovano i piedi dei tre metri che compongono il primo cerchio. Il primo metro è *ṭawīl* ed è rappresentato dalla lettera *alif* che corrisponde al piede *fa'ūlun*, a seguire si trova la *bā'* che corrisponde al piede *mafā'ilun*. Sulla lettera *nūn* al-Damāmīnī afferma che non ha valore e non è presa in considerazione. Procedendo si trova la lettera *zā'* che indica il piede *fā'ilātun* la lettera *hā'* indica il piede *fā'ilun* mentre la *rā'* non è presa in considerazione. Infine il terzo metro è il *basīṭ* composto dai piedi *mustaf'ilun-fā'ilun* rispettivamente rappresentati da *wāw* e dalla lettera *hā'* mentre la lettera *lām* non ha valore. Quanto espresso qui avviene per tutti e cinque i cerchi. Ho scelto di tradurre questi due versi inserendo direttamente il nome dei metri presenti in ogni cerchio che è rappresentato a sua volta da una lettera dell'alfabeto.

2.1 Le parti del verso

Dal verso quindici al diciassette l'autore si sofferma sull'ultimo piede del primo emistichio (*'arūḍ*), l'ultimo piede del secondo emistichio (*ḍarb*) e la parte «interna» degli emistichi (*ḥašw*). I versi inoltre sono presentati anche nelle loro versioni ridotte, che hanno riscontro nella pratica. Il verso può infatti essere *mağzū'* quando manca un piede in ogni emistichio, *mašṭūr* quando manca metà verso e *manhūk* se perde due terzi del verso pur continuando a essere considerato tale (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 68-76).

- 15 Se i piedi completi un verso avrà, nel *ḥašw*,¹ nell'*'arūḍ* e nel *ḍarb*, perfetto si definirà; altrimenti un equivalente lo sostituirà.

إذا استكمل الأجزاء بيت كجشوه
عروض وضرب تم أو حولفت وفاء

- 16 Per *raġaz* e *kāmīl* perfezione o equivalenza si ha, ma anche per *mutaqārib*, *sarī'*, *ramal*, *ḥafīf*, *basīṭ*, *ṭawīl*, *munsariḥ* e *wāfir* si risconterà e infine la differenza chiara apparirà.²

بسرهمرهما وازداد سبطحك جايد
أخيرهما فالفرق بينهما انجلي

- 17 La caduta di un piede, in un emistichio o di più, il verso modificherà e *mağzū'*, *mašṭūr* e *manhūk*³ si definirà.

واسقاط جزايه وشطر وقوقه
هو الجزء ثم الشطر والتنهك إن طرا

- 1 Con *ḥašw* si intende la parte interna dell'emistichio.
- 2 In questo verso come in tutta la composizione i metri sono rappresentati dalle lettere, secondo l'alfabeto consonantico (*abġad*) a cui è affidato un valore numerico. Ho riportato in tutto l'elaborato il nome delle lettere per esteso; analizzandole singolarmente si ritrovano i nomi dei metri. La *zā'* indica che si tratta del settimo metro: il *raġaz* e la *hā'* il quinto: il *kāmil*. Procedendo, la *sīn* indica il quindicesimo metro: *mutaqārib*; *ṭā'* il nono: *sarī'*; *ḥā'* l'ottavo: *ramal*; *kāf* l'undicesimo: *ḥafif*; *ġīm* il terzo: *basīt*; *alif* il primo: *ṭawīl*; *yā'* il decimo: *munsariḥ* e *dāl* il quarto: *wāfir*.
- 3 Il verso con sei piedi è definito *musaddas* mentre quello con otto *muṭamman*. Il verso completo è *tāmm*; un verso di quattro piedi è definito *murabba'*, di tre *muṭallat*, di due *muṭannā* e infine di uno *muwahḥad* (Silvestre de Sacy 1905, 649-50).

2.2 Le varianti semplici

In questa sezione sono presentate le varianti, suddivise nel commento di al-Damāmīnī in singole o composte. Le varianti, *ziḥāf* (pl. *ziḥāfāt*), possono ritrovarsi lungo tutta la composizione o in un solo verso, in un piede specifico oppure in più piedi. A lungo hanno dibattuto i critici sul loro valore nell'architettura della composizione poetica: tra questi c'è chi ha sostenuto l'importanza dell'uso delle varianti come possibilità di movimento del verso, altri le hanno suddivise in buone, plausibili o disarmoniche legandole anche alla loro frequenza (Stoetzer 1989, 41). Ibn Rašīq al-Qayrawānī (m.c. 456/1063) vede nelle *ziḥāfāt* un alleggerimento del verso che migliora la sua resa (Ibn Rašīq, *al-'Umda*, 1: 140). Anche Abū al-Ḥasan al-'Arūḍī ha sostenuto che le *ziḥāfāt* non solo permettono un alleggerimento della poesia ma hanno anche un peso importante nel rendere l'ascolto della declamazione più piacevole (al-'Arūḍī, *al-Ġāmi' fī al-'arūd*, 198). Nei seguenti versi si ritrovano le *ziḥāfāt* singole: *ḥabn*, *waqṣ*, *iḍmār*, *ṭayy*, *qabḍ*, *'aql*, *'ašb*, *kaff* (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 77-84).

- 18 Se la seconda lettera di un *sabab* cambierà, *ziḥāf* si nominerà ma astieniti dal farlo in questi qua: *ṭawīl*, - *hazaġ*, - *basīt*.¹
- 19 Questo è l'ordine che prevarrà: per quiescenza o soppressione nei *sabab* si procederà, ma agisci come converrà.
- 20 Se nella seconda lettera si interverrà: *iḍmār* poi *ḥabn* e *waqṣ*² si troverà. Li chiami ognuno come meglio si potrà.
- 21 La quarta lettera dal *ṭayy*³ è toccata; se è quiescente cadrà, altrimenti nulla succederà.

وتغْيِيرُ ثَانِي حَرْفِي السَّبَبِ ادْعُهُ
زِحَافًا فَأَوْجِ الْجِزْمَ مِنْ ذَلِكَ احْتَمِي

وَذَلِكَ بِالْإِسْكَانِ وَالْحَذْفِ فِيهِمَا
يَعْمُومُ عَلَى التَّرْتِيبِ فَاقْضِ عَلَى الْوَلَا

فَتَسْلُكُ بِثَانِي الْجِزْمِ الْإِضْمَارَ مَتَّبِعًا
بِحَبْنٍ وَوَقْصٍ فَادْعُ كَلًّا بِمَا اقْتَضَى

وَرَابِعُهُ لَمْ يُبْلَلْ إِلَّا بِطَوْبِهِ
أَيُّ الْحَذْفِ إِنْ يَسْكُنُ وَإِلَّا فَسَقَدَ نَجَا

- 22 'Aṣb, qabḍ e 'aql nella quinta si ritroverà, mentre la settima quiescente con kaff⁴ cascherà. Questo è tutto null'altro si avrà.

وَعَصَبٌ وَقَبْضٌ ثُمَّ عَقْلٌ بِخَامِسٍ
وَكَفٌّ سَقُوطُ السَّابِعِ السَّاكِنِ انْقِطَعَى

- 1 Con *alif* si indica il primo metro: *ṭawīl*, la *wāw* indica il sesto metro: *hazaġ* e la *ġīm* riconduce al terzo *basīṭ*.
- 2 *lḍmār* indica la quiescenza della seconda lettera vocalizzata; *ḥabn* indica la caduta della seconda lettera quiescente e *waqṣ* indica la caduta della seconda vocalizzata.
- 3 *Ṭayy* indica la caduta della quarta lettera quiescente.
- 4 'Aṣb indica la quiescenza della quinta lettera; *qabḍ* indica la caduta della quinta lettera quiescente; 'aql è la caduta della quinta vocalizzata infine *kaff* è la caduta della settima quiescente.

2.3 Le varianti composte

Le *ziḥāfāt* composte indicano quelle varianti che nascono dall'unione di due delle precedenti varianti. Tra queste: *ḥabl*, *ḥazl*, *šakl*, *naqṣ* (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 85-7).

- 23 O ragazzo con *ṭayy* e *ḥabn* uno *ḥabl*¹ si fa; se l'*iḍmār* lo precederà, allora *ḥazl*² si denominerà.
- 24 *kaff* e *ḥabn* danno vita allo *šakl*³; da 'aṣb e *kaff* un *naqṣ*⁴ si formerà. L'insieme di queste da evitare sarà.

وَطَيْبُكَ بَعْدَ الْحَيْنِ خَيْلٌ وَبَعْدَ أَنْ
تَقْدَمَ إِضْمَارٌ هُوَ الْخَزْلُ يَأْفَتِي
وَكَفُّكَ بَعْدَ الْحَيْنِ شَكْلٌ وَبَعْدَ أَنْ
جَرَى الْعَصْبُ نَقْصٌ كُلُّ ذَا الْبَابِ مُجْتَبَى

- 1 *Ḥabl* è composto da *ḥabn* e *ṭayy*.
- 2 *Ḥazl* è composto da *iḍmār* e *ṭayy*.
- 3 *Šakl* è composto da *ḥabn* e *kaff*.
- 4 *Naqṣ* è composto da 'aṣb e *kaff*.

2.4 Mu'āqaba, murāqaba e mukānafa

Dal venticinquesimo al ventinovesimo verso sono presentati i cambiamenti che intervengono nel primo piede, nell'ultimo o in entrambi. Attraverso questi aggiustamenti si garantisce omogeneità alla composizione. Con *mu'āqaba*, *murāqaba* e *mukānafa*⁶ si fa riferimen-

⁶ L'applicazione simultanea delle varianti in due *sabab* contigui può avvenire a determinate condizioni (Paoli 2008, 106). *Mu'āqaba* quando due *sabab* si trovano nello stesso piede o in piedi vicini, *murāqaba* si applica ai due *sabab* dei metri *muḍāri'* e *muqtaḍab* che si utilizzano sempre ridotti e presentano solo due piedi per emistichio (Paoli 2008, 106-7). Su *mukānafa* ho alcune incertezze, dovrebbe permettere di conservare intatti i due *sabab* o di eliminarli o di tenerne solo uno (cf. al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 95-6).

to alle modifiche che si possono trovare all'inizio del piede (*ṣadr*) per mantenere intatto la fine di quello che lo precede o alla fine del piede (*ʿaġz*) quando l'ultima parte di questo è influenzato dall'inizio del successivo oppure su entrambi (*ṭarfān*) (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 88-96).

- | | | |
|----|--|---|
| 25 | Quando due <i>sabab</i> uniti son già, bisogna salvarli, entrambi o uno, si sa! E questo <i>muāqaba</i> si definirà. | إِذَا السَّبَبَانِ اسْتَجْمَعَا لِهَمَّا النَّجَا
أَوْ الْفَرْدُ حُتْمًا فَلِغَلَاظِبَةِ اسْمُ ذَا |
| 26 | <i>Ṣadr</i> , <i>ʿaġz</i> o <i>ṭarfān</i> si avrà, a seconda del piede in cui il cambio avverrà [primo, secondo o entrambi]. | لِلأُولَى أَوْ ثَانِيهِ أَوْ لِكُلِّهِمَا
إِسْمٌ صَدْرٍ وَعَجَزٍ قَبْلِ وَالطَّرْفَانِ جَا |
| 27 | La <i>muāqaba</i> in questi metri si troverà: <i>munsariḥ</i> , <i>ramal</i> , <i>wāfir</i> , <i>hazaġ</i> , <i>ḥafif</i> , <i>ṭawīl</i> , <i>kāmil</i> , <i>muġtatt</i> e <i>madid</i> . <i>Bārī</i> è il verso che privo sarà, ma è autorizzato, lo si vedrà! ¹ | تَحِلُّ بِيحْدِ وَكَاهِنِ بِي وَجُرُومًا
بِرِيءٍ مَتَى تُفْقَدُ وَقَدْ جَازَ أَنْ تُسْرَى |
| 28 | All'inizio dei quattro emistichi <i>murāqaba</i> si chiamerà e nei metri <i>muḍārī</i> e <i>muqtaḍab</i> si ritroverà. ² | وَمُتْعَمُكَ لِلضَّالِّينَ مَبْدَأُ شَطْرِ لِمِ
بَارِعِهَا كُلِّ مِرَاقِبَةِ دَعَا |
| 29 | La <i>mukānafa</i> ³ a questi metri si applicherà: <i>sarī</i> , <i>munsariḥ</i> , <i>basīṭ</i> , <i>raġaz</i> . Agisci pure in libertà! | وَأَبْحُرُ طَلِي حَزْمٌ مُكَانَفَةٌ لَهَا
بِكَمَلِهَا فَاغْفَعْلُ بِهَا أَيُّهَا تَشْتَا |

1 La *yā* indica il decimo metro: *munsariḥ*; *ḥā* l'ottavo: *ramal*; *dāl* il quarto: *wāfir*; *wāw* il sesto: *hazaġ*; *kāf* l'undicesimo: *ḥafif*; *alif* il primo: *ṭawīl*; *hā* il quinto: *kāmil*; *nūn* il quattordicesimo: *muġtatt* e *bā* il secondo: *madid*.

2 La *lām* indica il dodicesimo metro: *muḍārī* e la *mīm* il tredicesimo: *muqtaḍab*.

3 La *ṭā* indica il nono metro: *sarī*, *yā* il decimo: *munsariḥ*, *ġīm* il terzo: *basīṭ* e *zā* il settimo: *raġaz*.

2.5 Le 'ilal

Con 'illa (pl. 'ilal) si intendono le varianti che sono a loro volta suddivise in 'ilal che aggiungono (*bi-l-ziyāda*) o che elidono (*bi-l-naqṣ*) delle unità metriche. Tra le prime si ritrovano *tarfil*, *taḍyil* e *tasbīġ*; per le seconde: *ḥaḍf*, *qaṭf*, *qaṣr*, *qaṭ'*, *taš'īt*, *ḥaḍaḍ*, *ṣalm*, *kašf* e *waqf* (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 97-125).

- | | | |
|----|---|---|
| 30 | Quel che non abbiamo trattato sin qua, 'ilal si definirà. Si aggiunge, si accorcia e differenza si fa per chi intelletto avrà. | وَمَا لَمْ يَكُنْ مِمَّا مَطَى أَدْعُ بِعِلَّةٍ
زِيَادَتِهِ وَالنَّقْصِ فَرْقًا لَدَى التُّهَى |
| 31 | Un <i>sabab ḥafif</i> il <i>tarfil</i> ¹ aggunderà e alla fine del <i>kāmil</i> si ritroverà e sino all'estremità del piede ben condotto sarà. | فَرْدٌ سَبَبًا خِفًّا لَتَرْفِيلِ كَامِلِ
بِغَايَتِهِ مِنْ بَعْدِ جِزْءٍ لَهُ اِهْتَدَى |

- 32 Nel *kāmil* e nel *basīṭ*² ridotti di già, l'ottava quiescente si aggungerà e *tadyīl*³ si chiamerà mentre al *ramal maġzū* il *tasbiġ*⁴ ritrovar si potrà e ancora una quiescente si inserirà.
- 33 Se aggiungi meno di cinque lettere al primo emistichio *ḥazm*⁵ si definirà: il peggio che veder si potrà.
- 34 *Ḥaḍf, qatf, qaṣr, qatʿ, ḥaḍaḍ ṣalm, waqf, kašf* e *ḥarm*⁶ questo è quel che luogo avrà.
- 35 Alla fine del piede del *ḍarb* e dell'*arūḍ* trovarle si potrà e solo *ḥarm* eccezione farà, perché all'inizio si collocherà.
- 36 Per il *sabab ḥafif* lo *ḥaḍf* si utilizzerà nei metri *ramal, ṭawīl, mutaḡārib, madīd, hazaġ* e *ḥafif*.⁷ Se il *qatf*⁸ alla quiescente del *wāfir*⁹ si aggungerà, il *sabab ṭaqīl* scomparirà.
- 37 Come avviene nella parola *al-ʿaṣā*, nei metri *ramal, mutaḡārib, madīd* e *ḥafif*,¹⁰ il *qaṣr*¹¹ si inserirà, l'ultima quiescente cancellerà e quella che la precede silente diverrà.
- 38 Come il *qaṣr* nel *sabab* si ritroverà, il *qatf* nel *watīd* interverrà e nei metri *basīṭ, kāmil* e *raġaz* si raccoglierà.¹²
- 39 Lo *ḥaḍaḍ*¹³ il *watīd maġmūʿ* cadere farà e nel metro *kāmil* questo avverrà mentre *ṣalm*¹⁴ si definirà quel che nel *sarīʿ* apparirà.
- 40 Nella settima vocalizzata *waqf* e *kašf* si ritroverà e caduta o quiescenza nel *sarīʿ* e *munsariḥ*¹⁵ si vedrà.
- 41 Il *qatf*¹⁶ nel piede troncato entrerà e *batr*¹⁷ in *mutaḡārib* e *madīd*¹⁸ sarà. Si dice che per questa doppia definizione, il *madīd* si identificherà.
- 42 Il *ḥarm* in *mutaḡārib, mudarīʿ, hazaġ, wāfir* e *ṭawīl*¹⁹ si ritroverà, per adempiere alle giuste necessità. La riduzione di *fāʿlun* a *ṭalm* e *ṭarm* si dovrà.²⁰
- 43 *Maḥāʾilun* da *ḥarm, ṣatr* o *ḥarb* ridotto sarà e quel che si nasconde per gradi si conoscerà.
- 44 *Mufāʾalatun* da *ʿaḍb*,²¹ *qaṣm*²² e *ġamam*²³ si ridurrà. Se *ḥarm* e *naqṣ* nello stesso piede si avrà, allora *ʿaqṣ*²⁴ si definirà.

ومجزؤه هجج دَيْلُهُ بالسَّكْنِ ثَامِنًا
وَسَبَّغَ بِهِ المَجزُوءَ فِي رَمَلِ عَرَا

وإن زِدْتَ صَدَسَرَ الشَطْرَ ما دُونَ خَمْسَةَ
فإنَّكَ حَزْمٌ وَهوَ أَقْبَحُ ما يُرَى

وحذْفٌ وقَطْفٌ قَطْفٌ القَطْعُ حَذَّةٌ
وصَلْمٌ ووقْفٌ وكَشْفٌ الحَرَمُ ما انْفَرَى
مواقِعُها أعْجَازُ الأَجْزَاءِ إنَّ أتَتْ
عَرُوضًا وضرِبًا ما عدا الحَرَمَ فابْتِدا

ففي حاسِبوك الحَذْفُ لِلخَفِّ واقْطِئْ فَنَنْ
به أَثْرَسَ سَكْنِ بَدِّ والأَثْقَلُ انْتَفَى

وحسبك فيها القَصْرُ حذْفُكَ ساكِنًا
وتسكينُ حرفٍ قبلَهُ إذْ حكى العَصَا

كذا القَطْعُ لِكَيْنَ ذاكِ في سببِ جَرَى
وفِي وتبْدِ هذا وَجْهٌ لَهُ حَتَّى

وحذْفُكَ مَجزُوعًا دَعْوًا حَذَّ كَامِلٍ
وإلا فَصَلْمٌ والسَّرِيعُ به ارْتَدَى

ووقْفٌ وكَشْفٌ في المَحْرَكِ سابعًا
فإنَّكَ وأَسْقَطْ بحرَ طِيٍّ ولِلْهَدَى

وقطْعُكَ لِلْمَحذُوفِ بِتَرْسِيبِ
وقيل المَسْدِيدُ اخْتَصَّ بِاسْمِهِ في الدَعَى

وسَلْ ودا أَحْرَمَ لِلضَّرُورَةِ صَدْرُها
ووضعَ فَعُولِنَ ثَلْمُهُ ثَرْمُهُ بَدَا

ووضعَ مَفْعاعِلِنَ لِحَرَمِ وَشَثْرِهِ
وَلِلْخَرْبِ واعْرِفْ بِالرَّاتِبِ ما خُفَا

مفاعِلَتِنَ لِلعُظْبِ والقَضْمِ والمِجْمَمِ
وخرَمٌ ونَقْصٌ فِيهِ عَقْصٌ وَقَدْ مَضَى

1 Il *tarfil* indica l'aggiunta di un *sabab ḥafif* all'ultima parte del piede composta da un *watīd maġmūʿ*. al-Damānīni osserva che esso si aggiunge al *ḍarb* del *kāmil maġzūʿ* (al-Damānīni, *al-ʿUyūn al-ġāmiza*, 98).

2 La *hāʾ* indica il quinto metro: *kāmil* mentre la *ġīm* indica il terzo metro: *basīṭ*.

- 3** Il *taḍyīl* indica l'aggiunta di una lettera quiescente all'ultimo *watid maġmū'* del piede.
- 4** Il *tasbiġ* indica l'aggiunta di una lettera quiescente all'ultima parte del piede composta da un *sabab ḥafif*.
- 5** Con *ḥazm* si indica l'aggiunta di una o più lettere al primo emistichio del verso.
- 6** In questo verso si ritrovano le varianti che si distinguono per togliere delle parti: *ḥaḍf*, caduta del *sabab ḥafif* di un piede; *qaṭf* caduta dell'ultima parte (*sabab ḥafif*) del piede e quiescenza della lettera che lo precede; *qaṣr* caduta della lettera quiescente dell'ultimo *sabab ḥafif* del piede e quiescenza di quella che lo precede; *qaṭ'* caduta della quiescente del *watid maġmū'* e quiescenza della lettera che lo precede; *ḥaḍaḍ* caduta dell'ultimo *watid maġmū'* del piede; *ṣalm* caduta dell'ultimo *watid mafrūq* del piede; *waqf* quiescenza della settima lettera del piede; *kaṣf* caduta della settima lettera vocalizzata del piede; *ḥarm* caduta del primo *watid maġmū'* del piede.
- 7** La *ḥā'* indica l'ottavo metro: *ramal*; *alif* il primo: *ṭawīl*; *ṣīn* il quindicesimo: *mutaqārib*; *bā'* il secondo: *madīd*; *wāw* il sesto: *hazaġ* e infine *kāf* indica l'undicesimo: *ḥafif*.
- 8** Il *qaṭf* comporta la caduta dell'ultima parte del piede: il *sabab ḥafif* e la quiescenza della lettera che lo precede.
- 9** Il quarto metro *wāfir* è indicato dalla lettera *dāl*.
- 10** In questo verso la lettera *ḥā'* indica l'ottavo metro: *ramal*, *ṣīn* il quindicesimo: *mutaqārib*, *bā'* il secondo: *madīd* e *kāf* l'undicesimo: *ḥafif*.
- 11** Il *qaṣr* comporta la caduta dell'ultima lettera quiescente del *sabab ḥafif* e quiescenza della precedente.
- 12** Con la *ġīm* si indica il terzo metro: *basīt*, *hā'* il quinto: *kāmil* e *zā'* il settimo: *raġaz*.
- 13** Con *ḥaḍaḍ* si indica la caduta dell'ultimo *watid maġmū'* del piede.
- 14** Con *ṣalm* cade l'ultima parte del piede, il *watid mafrūq*.
- 15** In questo metro con la *ṭā'* indica il *sarī'* e la *yā'* il *munsariḥ*.
- 16** Il *qaṭ'* indica la caduta della quiescente del *watid maġmū'* e la quiescenza della lettera che lo precede.
- 17** Il *batr* indica la caduta della lettera quiescente del *watid maġmū'*, quiescenza di quella che la precede e caduta dell'ultimo *sabab ḥafif*. Secondo Ibn Ġinnī *abtar* corrisponde all'unione di *ḥaḍf* più *qaṭ'* e propone come misura metrica *fa'* (Ibn Ġinnī, *Kitāb al-'Arūḍ*, 104).
- 18** In questo verso la *ṣīn* indica il quindicesimo metro: *mutaqārib* e la *bā'* il secondo: *madīd*.
- 19** In questo verso la *ṣīn* indica il quindicesimo: *mutaqārib*, *lām* il dodicesimo: *mudarī'*, *wāw* il sesto: *hazaġ*, *dāl* il quarto: *wāfir* e *alif* il primo: *ṭawīl*.

20 *Ḥarm* indica la caduta della prima lettera di cui è composto il primo piede: *watid maġmū'*. Se tale mutamento avviene nel piede sano, *fa'ūlun* diventa *ūlun* (cioè con l'elisione di *fa*), che viene identificato con il piede *fa'lun* e viene chiamato *ṭalm*; se invece si trova un *qabḍ* (*fa'ūlu*) diventa *ūlu* reso con *fa'lu* e viene chiamato *ṭarm*. Si veda Mārūn, *'Ilmā al-'arūḍ wa-l-qāfiya*, 125. A questo verso al-Damāmīnī dedica nove pagine di commento per la difficoltà di interpretazione che esso presenta (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 113-19). Qui propongo una traduzione italiana non priva di dubbi.

21 Con *'aḍb* si indica la caduta del primo *watid maġmū'* del piede *mufā'alatun*.

22 *Qaṣm* è composto da *ḥarm* e *'aṣb*.

23 *Ġamam* è composto da *ḥarm* e *'aql*.

24 *'Aqṣ* è composto da *ḥarm* e *naqṣ*.

2.6 'ilal che si comportano come *ziḥāfāt*

Esistono infine delle *'ilal* che si comportano come *ziḥāfāt*. Tra queste: *ḥarm*, *ṭarm*, *ṣatr*, *ḥarb*, *'aḍb*, *qaṣm*, *ġamam*, *'aqṣ*. Alcune di queste sono già state presentate nei versi precedenti mentre altre si ritrovano nei versi a seguire (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 126-36).

45 Il *taš'īt*¹ ai metri *ḥafif* e *muġtatṭ*² si applicherà e ai loro *watid*: *ḥarm*, *qaṭ'*, *iḍmār* e *ḥabn* e null'altro si aggiungerà.

وَسَعَتْ كُنْ اَلْحَرْمُ وَتَدَه اِقْطَعَه اَضْمَرْنَ
بِحَحْنٍ وَاوَلَى سِرٌّ حَذَفَتْ وَلَا سَوَى

46 Nel *ṣadr* e nel *ḥaṣw* dell'*'arūḍ* e del *ḍarb* i piedi e i loro nomi cambiar si potrà.

فَصَدْرًا وَحَشْوًا قَلْ عَرَوْضًا وَضَرِبِيهَا
تَغْيِيرَتِ الْاَجْزَاءِ فَاخْتَلَفَ الْكَوْنِي

47 *Ibtidā'*, *i'timād*, *faṣl* e *ġāya* variano a seconda di quel che accadrà.³

فَتَقْيِيلَ اِبْتِدَاءٍ وَاِعْتِمَادٍ وَفَصْلُهَا
وَعَايِشُهَا الْمُخْتَصُّ مِنْهَا بِمَا حَرَى

48 Se sano sarà, *mawfūr* si chiamerà. Seguito da un piede, sano anche qua, *i'timād* si definirà e la regola mai più scappar ti potrà.

وَأَنْ تَنْجُ فَالْمَوْفُورُ يَتَلَوُهْ سَالِمٌ
صَحِيحٌ مُعَرَى لَا تَدَعُ ذَلِكَ الْهَيْدَى

49 Le norme fin qui complete son già, ricordale bene con i suoi nomi, si sa! Tutto questo da guida sicura farà.

وَقَدْ تَمَّ اِجْمَالًا فَخِذْهُ مَفْضَلًا
لَهْ وَاللَّقَابِ بِسَالِرْمَرْزِ يَهْتَدَى

50 Dal primo metro con il suo *'arūḍ* e il suo *ḍarb* iniziar si potrà e con *mutaqārib*⁴ si finirà.

فَالْأَوَّلُ بِحَرْفِ الْعَرُوضِ فَضْرِبِيهَا
وَعَايِشُهَا سِينِ فَدَالٍ تَلْتِ فِطْطَا

51 Eccezioni e sani ricordar si dovrà, quel che riempie, quel che annulla e quel che senso le dà.

فَتُخَذُ مِنْهُ مَا فِيهِ الرِّحَافُ وَسَالِمًا
وَمَا حَشْوُهُ مَلْغَى ذُنَاهُ اِرْعَ لِلْقُصِي

1 Il *taš'īt* indica la caduta della prima o della seconda lettera del *watid maġmū'*.

2 La lettera *kāf* indica l'undicesimo: *ḥafif* e la *nūn* il quattordicesimo: *muġtatṭ*.

- 3 Con questi termini si indicano dei piedi suscettibili di modifiche: *ibtidā'* indica il primo piede di un emistichio; *i'timād* è piede al centro del verso; *faṣl* è il piede finale del primo emistichio e *ġāya* è il piede finale del secondo emistichio (Basset 1902, 55).
- 4 La *sīn* indica l'ultimo metro: *mutaqārib*; con *dāl* si indica l'ultimo 'arūḍ e con *tā'* l'ultimo *ḍarb*.

2.7 I versi dedicati ai metri

Dal cinquantaduesimo al settantaseiesimo verso si ritrova la presentazione dei quindici metri teorizzati da al-Ḥalīl ibn Aḥmad.⁷ Come in tutta la composizione, anche in questa sezione le lettere dell'alfabeto che si trovano all'inizio di ogni verso hanno un valore numerico che riconduce al nome del metro, al numero dei *ḍarb* e degli 'arūḍ⁸ nonché alla loro composizione. Le parole successive che compongono gli emistichi rimandano ad altri versi utilizzati come esempi (*ṣawāhid*). Riporto di seguito l'analisi del primo verso del primo metro: il *ṭawīl*. Per tutti gli altri metri mi limiterò a riportare le principali caratteristiche, senza soffermarmi sugli esempi a cui rimandano.⁹ (al-Damāminī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 136-237).

Il primo metro è il *ṭawīl* e si presenta nella *Ḥazraġiyya* al verso cinquantadue, come segue:

أجرى غرورا أم ستيدي صدوركم أسود وأحداج أم المورُ قد عفا

Per procedere con l'analisi si parte da أجرى che apre il primo emistichio del verso. In questa dobbiamo leggere la prima *alif* come indicazione del primo metro: il *ṭawīl*; con la seconda *alif* si indica che questo metro ha un solo 'arūḍ e con la *ġīm* che ha tre *ḍarb* mentre le lettere successive non sono da prendere in considerazione ai fini della spiegazione del metro.

Le parole che seguono rimandano ad esempi, *ṣawāhid*, di quanto detto, così غرورا indica il primo 'arūḍ che è *maqḥūḍ* e la sua forma è

7 Nell'opera di De Ritis, manca tutta la sezione sui metri.

8 Utilizzo 'arūḍ e *ḍarb* sempre al singolare, per semplificazione. Le scansioni presenti nelle pagine seguenti sono tratte dal mio studio *La metrica araba* (Capezio 2013, 77-83).

9 In questa parte sui metri, fatta eccezione per la presentazione del *ṭawīl*, non si troverà corrispondenza tra il testo arabo e la traduzione perché ho scelto di riportare solo il significato più profondo a cui i versi rimandano. Dedicherò uno studio specifico, in una prossima pubblicazione, unicamente a questi versi, ai quindici metri e agli esempi da cui traggono ispirazione e su cui poggiano. Quando la presentazione dei metri si estende su più versi, riporto nel primo il numero dei *ḍarb* e degli 'arūḍ mentre raggruppo nel/nei successivi le varianti. Non riporto le particolarità del numero dei piedi ma solo le principali caratteristiche.

mafā'ilun mentre il primo *ḍarb* del *ṭawīl* è sano, di forma *mafā'ilun*. Per rappresentare queste caratteristiche l'autore richiama il noto verso di Ṭarafa ibn al-'Abd (VI sec.) in cui si trovano espresse queste due modalità:

*O Abū Munḍir, la missiva era un inganno, non vi diedi con ubbidienza né i miei beni né il mio onore.*¹⁰

أَبَا مُنْدِرٍ كَانَتْ عُرُورًا صَحِيفَتِي وَلَمْ أُعْطِكُمْ فِي الطُّوعِ مَالِي وَلَا عِرْضِي

وَلَمْ أُعْ طَلِكُمْ فِطْلَطُ عِمَالِي وَلَا عِرْضِي	أَبَا مُنْ ذِرْنِ كَانَتْ عُرُورَنْ صَحِيفَتِي
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ	سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ مَقْبُوضِ

A seguire si trova *سَنْبِدِي* che richiama il secondo *ḍarb* che è *maqḥūḍ* come l'*'arūḍ* e sono di forma *mafā'ilun* e per dimostrarlo fa riferimento al verso tratto anch'esso dalla *mu'allaqa* di Ṭarafa ibn al-'Abd:

I giorni ti riveleranno ciò che ignoravi e colui al quale non offristi sussistenza ti porterà notizie. (Ibn 'Abd Rabihi, *al-'Iqd al-farīd*, 6: 120)

سَنْبِدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَزُودْ

وَيَأْتِي كِبْلَاخِيَا رِمَنْ لَمْ أَنْزُودِي	سَنْبِدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ مَقْبُوضِ	سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ مَقْبُوضِ

La parola *سُدُورِكُمْ* indica il terzo *ḍarb* che è definito *maqḥūḍ* e la sua forma sarà *fa'ūlun*. Il verso di riferimento è di Yazīd ibn al-Ḥaḍḍāq:

O Banū Nu'mān, distogliete i vostri petti da noi affinché non dobbiate abbassare la testa.

أَفِيصُوا بَنِي السُّعْمَانِ عَنَّا سُدُورَكُمْ وَالْأُتَقِيمُوا صَاغِرِينَ الرُّؤُوسَا

وَاللَّا تُقِيمُوا صَاغِرِينَ الرُّؤُوسَا	أَفِيصُوا بَنِي السُّعْمَانِ عَنَّا سُدُورَكُمْ
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ مَحْدُوفِ	سَالِمِ سَالِمِ سَالِمِ مَقْبُوضِ

10 Ṭarafa ibn al-'Abd, *Dīwān*, 53.

Nel secondo emistichio del *ṭawīl* (v. 52) contenuto nella *Ḥazraġiyya* vengono presentate e con lo stesso principio le parole che rimandano ai versi usati come esempi delle *ziḥāfāt* e per presentarli ricordo qui solo un verso che riprende أُحْدَاجٌ. Esso è tratto da *al-Iqd al-farīd* (Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*, 6: 325; Ibn Ġinnī, *Kitāb al-Arūd*, 28; al-Tibrīzī, *Kitāb al-Kāfī*, 28) e presenta le tre varianti più comuni del *ṭawīl*: *qabḍ*, *ṭalm* e *kaff*.

I palanchini di Sulaymā ti han suscitato nostalgia a ‘Āqil sì che i tuoi occhi piangevano lacrime di separazione.

شَاقَتْكَ أُحْدَاجٌ سُلَيْمَى بَعَايِلٍ فَعَيْنَاكَ لِبَلْبُيْنٍ تَجُودَانِ بِالذَّمْعِ

فَعَيْنَا | كَلْبَلْبَيْنِ | تَجُودَا | بِنْدَ مَعَى
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
سَالِمِ مَكْفُوفِ سَالِمِ سَالِمِ

شَاقَتْ | كَأَحْدَاجٍ | سُلَيْمَى | بَعَايِلُنْ
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ
مَثْلُومِ مَكْفُوفِ سَالِمِ مَقْبُوضِ

52 Il primo metro *ṭawīl* si chiamerà e per un *‘arūd* e tre *ḍarb* si distinguerà. Le varianti *qabḍ*, *kaff* e *ṭalm* trovar si potrà.

53 Il secondo metro *madīd* si chiamerà e per tre *‘arūd* e sei *ḍarb* e si distinguerà.¹

54 Le varianti *ḥabn*, *kaff* e *šakl* trovar si potrà.²

55 Il terzo metro *bašīt* si chiamerà e per tre *‘arūd* e sei *ḍarb* si distinguerà.³

56 Le sue varianti son tante si sa e *ḥabn*, *ṭayy*, *ḥabl*, *qaṭ’*, *tadyīl* trovar si potrà.⁴

57 Il quarto metro *wāfir* si chiamerà e per due *‘arūd* e tre *ḍarb* si distinguerà.⁵

58 Le sue varianti son tante si sa: *‘aql*, *qaṭf*, *‘ašb*, *qašm*, *kaff*, *naqš* *‘aḍb*, e *ḡamam* trovar si potrà.

59 Il quinto metro *kāmīl* si chiamerà e per tre *‘arūd* e nove *ḍarb* si distinguerà.⁶

60 Le sue varianti son tante si sa e tutte queste trovar si potrà: il *tadyīl* *iḍmār*, *ḥaḍaḍ*, *qaṭ’*, *ḥazl*, *tarfil* e *waqš*.

61 E ancora *waqš-tarfil*, *iḍmār-tadyīl*, *ḥazl-tadyīl* e *qaṭ’-iḍmār*.⁷

62 Il sesto metro *ḥazaġ* si chiamerà e per un *‘arūd* e due *ḍarb* si distinguerà.⁸ Le varianti *ḥaḍf*, *qabḍ*, *kaff* trovar si potrà.

أَجْرِي غُرُورًا أَمْ سَيْبِي صَدُورِكُمْ
أُسُودٌ وَأَحْدَاجٌ أَمْ الْمُسُورُ قَدْ عَرَفْنَا

بَجُودٍ كَلَّيْبٍ لَا يَغْرُءُ أَعْلَمُوا أَنَّمَا
يَعِيشُ بَهْنَدِيٍّ مَتَى مَا يَعَ اهْتَدَى

فَمَنْ مُخْصِبِنَ كُلِّ جَوْنٍ رَتَّابُهُ
فِيَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ لَنَا مِنْهُ مُرْتَوَى

جَرَّتْ جَوْلَةٌ بِأَحَارِ شِعْوَاءَ حَيَلْتِ
وَقُرْفِي فَسِيرُوا عَنْهُ قَدْ هَيَّجَ الْجَوَى

فَحَقَّبَ ارْتِحَالَ ذَالِقِيهِمْ فَنَقَّبْتُمْ
أَصَاحَ مُقَامِي ذَاكَ وَالشَّيْبُ قَدْ عَلَا

ذَنَّتْ بِجَلْدِي فِيهِ لَنَا عَنَنْمٌ بِهِ
رَبِيعَةٌ تَعَصِينِي وَلَمْ تَسْتَطِيعِ أَدَى

سَطُورُ حَفِيرٍ إِنْ بِهَا نَزَلَ الشِّعَا
تَفَاحَشَ لَوْلَا خَيْرٌ مِنْ رَكْبِ الْمَطَا

هَجَرْتُ طَلًّا تَصْحُو خَيْبَالًا بِرَامَتِي
أَجَشَّ لِأَنَّكَ السَّنِي سَيَقْتَهُمْ إِلْسَى

بِمَخْتَلِفِ الْأَمْرِ افْتَقَرْتُ وَأَكْثَرُوا
وَعَبَسُ يَذُبُّ الصَّمَّ عَنِ تَامِرٍ وَلَا

نَقَلْتَهُمْ عَنْ حِدَّةٍ فَايْتَأَمَّتْ وَالِدِ
شُقَاءُ مُخَافٍ لَمْ تَجِدْ فَارَعًا كَفَى

وَأَبْدَ بِسَهْبِ الضَّمِيمِ بَأْسًا يَذُودُهُمْ
كَذَاكَ وَلَوْ مَاتُوا فَمُوسَى أَمْرُؤُ دَنَا

- 63 Il settimo metro *raġaz* si chiamerà e per quattro 'arūḍ e cinque *ḍarb* si distinguerà.⁹
- 64 Queste varianti trovar si potrà: *ḥabn, ṭayy, ḥabl*.
- 65 L'ottavo metro *ramal* si chiamerà e per due 'arūḍ e sei *ḍarb* si distinguerà.¹⁰
- 66 Alcune eccezioni trovar si potrà: *ḥabn, kaff, šakl*, eccole qua.
- 67 Il nono metro *sarī* si chiamerà e per quattro 'arūḍ e sei *ḍarb* si distinguerà.¹¹
- 68 Alcune eccezioni trovar si potrà: *ḥabn, ṭayy, ḥabl*, eccole qua!
- 69 Il decimo metro *munsariḥ* si chiamerà e per tre 'arūḍ e tre *ḍarb* si distinguerà.¹²
- 70 L'undicesimo metro *ḥafif* si chiamerà e per tre 'arūḍ e cinque *ḍarb* si distinguerà.¹³
- 71 Alcune eccezioni trovar si potrà: *kaff, šakl, ḥabn ḥaḍf, tašīṭ*.
- 72 Il dodicesimo metro *muḍāri'* si chiamerà e per un 'arūḍ e un *ḍarb* si distingue e *qabḍ, šatr* e *kaff* trovar si potrà.¹⁴
- 73 Il tredicesimo metro *muḡtaḍab* si chiamerà e per un 'arūḍ e un *ḍarb* si distingue e *ḥabn* e *ṭayy* trovar si potrà.¹⁵
- 74 Il quattordicesimo metro *muḡtatt* si chiamerà e per un 'arūḍ e un *ḍarb* si distingue e *ḥabn, kaff* e *šakl* trovar si potrà.¹⁶
- 75 Il quindicesimo metro *mutaqārib* si chiamerà e per due 'arūḍ e sei *ḍarb* si distinguerà.¹⁷
- 76 E alcune eccezioni trovar si potrà: *qabḍ, ṭalm, ṭarm*.
- 77 Sessantatré *ḍarb* e trentaquattro 'arūḍ contar si potrà, quindici metri e cinque cerchi crear si vedrà.¹⁸
- 78 Il cambio di *ḍarb* obbligatorio sarà e nello stesso metro si ritroverà. E la licenza una variante sarà, costruiscala come meglio occorrerà.
- 79 Ricorda le definizioni del detto fin qua. Una giusta misura costruir si potrà se le regole espresse si utilizzerà.

زَكَتْ دَهْرَهَا دَارٌ بِهَا الْقَلْبُ جَاهِدٌ
وقد هاج قلبي منزل ثم قد شَجَا
فيا ليتني من خالدٍ ومنافهم
أرى ثَقْلًا لا خيرَ في من لنا أَسَا
حَبِوْتُكَ شُحْقًا مالِك الخنِيسِ
فأربما فني مقفراتٍ ملما فَعَلْتُ دَوَا
فَصَلَّتْ قضاها صابِرًا وهي أَقْصَدَتْ
له واضحاتٌ دونه عَذْبَ الْقَنَا
طغى دونَ شامٍ مُحْوِلٌ لا لِقِيلِ ما
به النشْرُ في حافاتِ رحلي قد نما
أرد من طَريفِ في الطريقِ وفاءُهُ
ولا بدُّ إنْ أخطأتُ من طَلَبِ الرُّضَا
يَلْجُجُ يَفْشِي صَبْرَ سَعْدِ بَدِي سُمِي
على سَمْتِ سَوْلَافٍ به الإنسِ قد يُرَى
كُفَيْتَ جَهَارًا بِالسُّخَالِ الرَّذِي فإِنْ
قَدَرْنَا نجدَ في أمرنا خَطْبَ ذي حِمَى
فلم يتغيَّرْ يا عَمَيْرُ وصلها
جحاحةً فني حُبْلِها عَلِقُوا مَعَا
لماذا دعاني مثلَ زيدٍ إلى ثنا
فإنْ تَدُنْ منه شبرًا أذكرُ إليه ذا
ومما أَقْبَلْتُ إلا أتناها بوصولها
مبشرنا يا حَبِذا ما به أَتَى
نقبا أم هلالٌ مَنْ عَلِقَتْ ضمائرُهُم
أولئك كلُّ منهمُ السَّيِّدِ الرُّضَا
سَبِوْ الابنِ مُرٌّ نَسِوْ وروؤا
لمية دمنة لا تبئاسِ فكذا قَضَى
أفادَ فجادَ أبتنا خدائِ بِرِفْدِهِ
وقلت سدادًا فيه منك لنا حِلا
فالأضربُ سَجَّحٌ والأعاريضُ لَدَنَةٌ
والأبحرُ يهمي والدوائِ هِي الهدي
وقلْ واجبُ التغييرِ أضربُ بحرهِ
وجائزُهُ جنسُ الرُّحافِ كما اتبني
وخذُ لَقَبَ المذكورِ مما شرحتُهُ
وضع زَنَّةٌ تحذو بها حَدُّوْ مَنْ مَطَّيْ

- 1** All'inizio del verso la *bā'* indica che è il secondo metro; la *ġīm* che ha tre *'arūḍ* e la *wāw* che ha sei *ḍarb* (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 149).
- 2** Le varianti cominciano già da questo metro ma per equilibrio e omogeneità ho preferito inserirle insieme nel verso successivo. In merito a queste varianti al-Damāmīnī affermerà che *ḥabn* è una variante buona; *kaff* è accettabile mentre *šakl* è spiacevole (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmīza*, 152). In questo verso l'espressione *layta šī'r hal lanā* riporta ai cambiamenti che intervengono nei piedi.
- 3** Partendo dall'inizio del verso la prima *ġīm* indica che si tratta del terzo metro; la seconda *ġīm* indica che ha tre *'arūḍ* e la *wāw* che ha sei *ḍarb*.
- 4** In questo verso si fa riferimento anche all'uso delle varianti quando questo è *maġzū'*.
- 5** La *dāl* indica che si tratta del quarto metro; la *bā'* successiva indica che ha due *'arūḍ* e la *ġīm* che ha tre *ḍarb*. Le varianti e il numero dei piedi viene presentato già in questo verso ma per omogeneità le ho inserite nel verso successivo.
- 6** In questo verso la *hā'* all'inizio del verso indica che è il quinto metro; la *ġīm* ha tre *'arūḍ* e la *ṭā'* che ha nove *ḍarb*. Sin da questo verso sono presentate le varianti che ho raggruppato nei due versi successivi. Nei versi sessanta e sessantuno ho inserito le principali varianti a cui rimandano gli esempi. Alcune di queste sono ripetute perché da considerarsi nel metro *maġzū'* oppure unite tra loro.
- 7** Il *waqṣ-tarfil* crea il piede *mafā' ilātun*; l'*īdmār-tadyīl* il piede *mustaf' ilān*; lo *ḥazl-tadyīl* il piede *mufta' ilān*; *qaṭ'-īdmār* crea il piede *maf' ulun*.
- 8** All'inizio del verso la *wāw* indica che si tratta del sesto metro; la *alif* che ha un *'arūḍ* e la *bā'* che ha due *ḍarb*. Il primo esempio indica la forma più usata; di seguito sono anche riportati esempi dei mutamenti che si trovano nel primo piede del primo emistichio.
- 9** All'inizio del verso la *zā'* indica che si tratta del settimo metro; la *dāl* successiva indica che ha quattro *'arūḍ*; la *hā'* che ha cinque *ḍarb*. Il secondo emistichio indica che può trovarsi con alcuni piedi in meno (*maġzū'-mašṭūr*) e nel verso successivo riporta anche un esempio di verso *manḥūk*.
- 10** All'inizio del verso la *hā'* indica che si tratta dell'ottavo metro; la *bā'* indica che ha due *'arūḍ* e la *wāw* che sei *ḍarb*.
- 11** All'inizio del verso la *ṭā'* indica che si tratta del nono verso; la *dāl* che ha quattro *'arūḍ* e la *wāw* che ha sei *ḍarb*.
- 12** All'inizio del verso *yā'* indica che si tratta del decimo metro; la *ġīm* che ha tre *'arūḍ* e la seconda *ġīm* che ha tre *ḍarb*. Anche in questo metro, come nel precedente entrano come varianti *ḥabn ṭayy*, *ḥabl*.
- 13** All'inizio del verso la *kāf* indica che si tratta dell'undicesimo metro; la *ġīm* che ha tre *'arūḍ* e la *hā'* che ha cinque *ḍarb*.
- 14** All'inizio del verso la *lām* indica che si tratta del dodicesimo metro; la *alif* che ha un solo *'arūḍ* e la seconda *alif* che ha un solo *ḍarb*.
- 15** All'inizio del verso la *mīm* indica che si tratta del tredicesimo metro; le due *alif* che seguono che ha un *'arūḍ* e un *ḍarb*.
- 16** All'inizio del verso la *nūn* indica che si tratta del quattordicesimo metro e le due *alif* che seguono indicano che ha un solo *'arūḍ* e un solo *ḍarb*.

- 17** All'inizio del verso la *sīn* indica che si tratta del quindicesimo verso ed è l'ultimo metro per al-Ḥalīl; la *bā'* indica che ha due 'arūd e la *wāw* che ha sei *darb*.
- 18** Anche in questo verso i numeri sono espressi in lettere.

2.8 La rima

L'ultima parte di questa lunga e complessa composizione è dedicata alla rima. In questa sezione al-Ḥazraġī presenta alcune delle parti più caratteristiche: i confini, *ḥudūd al-qāfiya*; le lettere, *ḥurūf al-qāfiya*; le vocali, *ḥarakāt al-qāfiya*, le modalità, *anwā' al-qāfiya*; e i difetti, 'uyūb *al-qāfiya* (al-Damāmīnī, *al-Uyūn al-ġāmīza*, 237-77).

- | | |
|---|--|
| <p>80 L'ultima lettera del verso <i>qāfiya</i> si chiamerà e sino alla quiescente che la precede e la vocalizzata che ancor prima si trova, essa comprenderà.</p> | <p>وقافية البيت الأخيرة بَلْ مِنَ
المُحَرِّكِ قَبْلَ الساكنين إلى أنبئها</p> |
| <p>81 La rima racchiude la lettera <i>rawī</i> su cui si baserà e la sua vocale che si ripeterà: certo queste unite son già!</p> | <p>تحورُ رويًا حَرْفًا انتسبت له
وتحريره المجزى وإن قُرنا بما</p> |
| <p>82 <i>al-ikfā</i>¹ <i>al-iqwā</i>² trovar si potrà e ancora <i>al-iġāza</i>³ e <i>al-iṣrāf</i> si annovererà: ma tutte queste evitar si dovrà.</p> | <p>يداني فذا الإكفاء والاقوا وبعده
الإجازة والاصراف والكل متقى</p> |
| <p>83 <i>Waṣl</i>⁴ con la sua lettera dolce trovar si potrà così come la <i>hā'</i> di <i>nifāq</i>⁵ e <i>ḥurūġ</i>⁶ in finale sarà.</p> | <p>فوصولاً بها لبناً وهباء التنفادُ
والخروج بذى لبين لها الوصل قد قُفنا</p> |
| <p>84 La lettera dolce prima del <i>rawī</i>, <i>ridf</i>⁷ si chiamerà e la <i>alif</i> sempre dalla stessa vocale preceduta sarà.</p> | <p>وردفنا حروف اللين قبل الروي لا
سوى ألف مفعها المُحَرِّك حَذُودًا</p> |
| <p>85 Della rima il <i>ta'sīs</i>⁸ parte è già, la terza lettera dal <i>rawī</i> rappresenterà. Nella stessa parola o in altra congiunta si troverà.</p> | <p>وتأسسها الهاي وثالثة الروي
من كلمة أو أخر إضمار ما تلا</p> |
| <p>86 La <i>fathḥa</i>, <i>rass</i>⁹ si chiamerà, <i>daḥīl</i>¹⁰ da <i>išbā'</i>¹¹ mossa sarà, ma un errore farà chi licenze userà.</p> | <p>وفتحية قبل السرس بعد الدخيل
حركوه بإشباع فمن ساند اعتدى</p> |
| <p>87 <i>Ta'sīs</i>, <i>ḥaḍw</i>, <i>ridf</i> e <i>tawġīh</i>¹² come [se far rimare si vorrà] <i>irtida'</i>, <i>da'</i>, <i>ru'</i> e <i>šā'</i>.</p> | <p>بنا وبتأسيس وحذو وردفها
وتوجيهها مثل ارتدح دح ورج فشا</p> |
| <p>88 Perfetta si definirà se di licenze prive sarà, come nel caso di <i>bā'</i>,¹³ poi il <i>naṣb</i> si aggungerà. Della prima fidar si potrà, dalle seconde incertezze si avrà.</p> | <p>ومستكمل الأجزاء العديم سناده
هو السباو ثم النصب يؤمن يُختمشى</p> |
| <p>89 <i>Muṭlaqa</i> si definirà nei sei casi in cui una lettera dolce o una <i>ḥā'</i> la chiuderà; nella <i>muqayyada</i> il contrario avverrà.¹⁴</p> | <p>ومطلقها باللين والهاء سئها
وتبلغ تسعاً بالقييد عكس ذا</p> |
| <p>90 Segnate da <i>muġarrada</i>,¹⁵ <i>ridf</i> e <i>ta'sīs</i> sarà; la prima riceverà la lettera <i>ḥurūġ</i> che converrà.</p> | <p>فجردهما أردهما أسسهما
والأول قد يُولى الخروج فيحتدى</p> |

- 91 La rima portare potrà due quiescenti all'estremità e la differenza si farà con le lettere [meno di cinque] che vocalizzate dall'inizio conterà.¹⁶
- 92 Usa le rime *mutawātir*, *mutadārik*, *mutarākib* e poi *mutakāwis* e il senso uscirà di qua e di là.
- 93 La ripetizione della rima *īṭā*¹⁷ si definirà, ma la stessa parola e lo stesso significato da evitare sarà.
- 94 Con *'iqād* il cambio di *'arūḍ* nel *kāmīl* si identificherà, con *taḥrīd* nei *ḍarb* ogni volta che giungerà.
- 95 Ho composto novantasei versi per chi questa scienza comprenderà e una grande ricompensa ne riceverà.
- 96 Al suo lettore al-Ḥazraġī chiederà, se una preghiera rivolgergli potrà.

وَرُودٌ بِالسُّكُنَيْنِ حُدًّا وَيَسِيْرًا
بِمَا دُونَ خَمْسٍ مُّحْرَكَةً فَصَلُّوا ابْتِدَاءً

فَوَاتِيْرٌ وَدَارِكٌ وَإِكْبٌ إِجْفٌ تَكَاوِسًا
وَتَضَمِّيْنَهَا إِخْرَاجٌ مَعْنَى لَنَا وَذَا

وَتَكْرِيْرُهَا الْإِطْطَاءُ لِنَفْظًا وَرَجْحًا
وَمَعْنَى وَيَزْكُو قَبْجَهُ كَلَّمَا دَنَا

وَالْإِقْعَادُ تَنْوِيْعُ الْعُرُوضِ بِكَامِلٍ
وَقُلُّ مِثْلُهُ التَّحْرِيْدُ فِي الضَّرْبِ حَيْثُ جَاءَ

وَقَدْ كَمَلْتُ سِتْمًا وَتَسْعِينَ فِئَالِنِي
تَوَسَّطْتُ فِي ذَا الْعِلْمِ تَوْسِعَهُ حِيًّا

وَيَسْأَلُ عَبْدُ اللَّهِ ذَا الْخَزْرَجِيِّ مِمَّنْ
مُطَالَعَهَا إِتْحَافَهُ مِنْهُ بِاللُّدْعَا

1 *al-ikfā'* deriva dalla mancanza di uniformità della lettera *rawī*, differente per i versi di un'unica *qaṣīda*.

2 *al-iqwā'* deriva dall'utilizzo di una vocale differente per la lettera *rawī* in un'unica *qaṣīda*.

3 Alcuni poeti adoperano la *iqwā'* ma ricorrono a vocali con un suono simile. Vocali foneticamente molto diverse danno luogo al difetto definito *iġāza*.

4 *Waṣl* indica la lettera quiescente che viene aggiunta (*alif*, *wāw*, *yā'* o *hā'*) e segue prosodicamente l'ultima vocalizzata.

5 *Nifāḍ* indica la vocale della lettera *hā'* quando ha funzione di *waṣl*.

6 *Ḥurūġ* indica la lettera quiescente (*alif*, *wāw*, *yā'* o *hā'*) che segue la lettera *waṣl* quando questa è un pronome suffisso.

7 *Ridf* indica la quiescente (*alif*, *wāw*, *yā'*) che segue una lettera vocalizzata e precede immediatamente quella *rawī*.

8 *Ta'sīs* indica la *alif* che si separa dal *rawī* per una sola lettera vocalizzata.

9 Con *rass* si indica la vocale che precede la *alif* quiescente definita *ta'sīs* (la *alif* che si separa dal *rawī* per una sola lettera vocalizzata) che non potrà che essere una *fatḥa*.

10 Con *daḥīl* si indica la lettera che si interpone e separa *rawī* e *ta'sīs*.

11 Con *išbā'* si fa riferimento alla vocale della consonante che separa la lettera *rawī* dal *ta'sīs*.

12 Con *ḥaḍw*, *tawġīh* si indicano rispettivamente la vocale della lettera che precede il *ridf* (lettera quiescente *alif*, *wāw* e *yā'*, che segue una vocale e precede immediatamente la lettera *rawī*) e la vocale che precede la lettera del *rawī* quando questo è quiescente (*muqayyad*).

13 Per questo verso al-Damāmīnī (*al-'Uyūn al-ġāmiza*, 264) fa riferimento al *Kitāb al-qawāfi* di al-Aḥfaš. Con *bā'* si indica la rima senza licenze mentre il *naṣb* indica quelle in cui le licenze sono plausibili.

14 La rima può essere legata (*muqayyada*) cioè quando la lettera *rawī* è quiescente oppure liberata (*muṭlaqa*) quando è vocalizzata. In questo caso sarà sempre seguita prosodicamente da *alif, wāw* o *yā'*.

15 Si fa riferimento al verso precedente: *muqayyada muġarrada* quando l'ultima lettera è una consonante quiescente; *muṭlaqa muġarrada* quando l'ultima lettera *rawī* è una lettera vocalizzata.

16 I versi novanta, novantuno e novantadue restano poco chiari nella loro interpretazione; ho provato a renderli in italiano facendo riferimento al testo di al-Damāmīnī (*al-'Uyūn al-ġāmiza*, 265-6).

17 *al-īṭā'* ha luogo quando nella *qāfiya* si utilizza la stessa parola, con il medesimo significato e a poca distanza tra i versi. Secondo alcuni non è considerato *īṭā'* se i significati divergono.

A concludere questa lunga composizione lascio che siano le parole contenute nell'introduzione di al-Damāmīnī che sin dalle prime pagine del suo commento della *Ḥazraġiyya* pone l'accento sulla vastità di interpretazioni della materia. Si tratta di un'opera complessa e affascinante che apre la mente alle tante possibilità di lettura di un testo in versi. Un'attenzione specifica è data alla grammatica dei versi e all'utilizzo di uno strutturato sistema di rimandi tra lettere e numeri, che rappresenta il tratto distintivo dell'intera composizione.

Sia lodato Dio che ha portato i nostri cuori sul percorso dell'*'arūḍ* [vasta distesa/metrica] dell'Islam, facendo in modo che i nostri intelletti accompagnino la *qāfiya* [traccia/rima] dei più nobili istruiti, unendosi nei loro affetti alle più robuste *asbāb* (corde/unità metriche), soddisfacendosi del loro *wāfir* [ampio/nome del metro] merito che solo i sapienti dal cuore generoso possono percepire. (al-Damāmīnī, *al-'Uyūn al-ġāmiza*, 12)

Bibliografia

Fonti e studi

- al-Aḥfaṣ al-Awsaṭ, Abū al-Ḥasan Saʿīd ibn Masʿada (1989). *Kitāb al-ʿArūḍ*. A cura di ʿA.D. ʿAbd Allāh. al-Qāhira: Maktabat al-Zahrāʾ.
- al-Aḥfaṣ al-Awsaṭ, Abū al-Ḥasan Saʿīd ibn Masʿada (1970). *Kitāb al-Qawāfī*. A cura di ʿI. Ḥasan. Dimašq: Wizārat al-Ṭāqāfa.
- al-ʿArūḍī, Abū al-Ḥasan (1996). *Al-Ġāmiʿ fī al-ʿarūḍ wa-l-qawāfī*. A cura di Z.Ġ. Zāhid e H. Nāġī. Bayrūt: Dār al-Ġīl.
- Basset, R. (1902). *La Khazradjyah*. Alger : Imprimerie Orientale Pierre Fontana.
- Capezio, O. (2013). *La metrica araba. Studio della tradizione antica*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. Filologie medievali e moderne 3. Serie orientale 1. <http://doi.org/10.14277/978-88-97735-40-3>.
- Cesariani, R. (1995). *Il testo poetico*. Bologna: il Mulino.
- Codazzi, A. (1956). «Il trattato dell'arte metrica di Giovanni Leone Africano». *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. 1. Roma: Istituto per l'Oriente, 180-98.
- al-Damāmīnī, Muḥammad ibn Abī Bakr (1973). *al-ʿUyūn al-ġāmiza ʿalā ḥabāyā al-rāmiza*. A cura di al-Ḥ. al-Ḥassān. al-Qāhira: al-Madanī.
- De Ritis, V. (1833). «I metri arabi». *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. 3.1. Napoli: Stamperia Reale.
- Flügel, G. (ed.) (1835-58). *Ḥāġġī Ḥalīfa: Kašf al-Zunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah, Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa celebrato compositum*, 7 vols. London; Leipzig: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland; Bentley.
- Freytag, G.W. [1830] (1968). *Darstellung der arabischen Verskunst*. Osnabrück: Biblio Verlag.
- Frolov, D. (2000). *Classical Arabic Verse. History and Theory of ʿArūḍ*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- GAL = Brockelmann, C. (1898-1902). *Geschichte der arabischen Literatur*. Weimar; Berlin: Asher.
- GAL S = Brockelmann, C. (1937-42). *Geschichte der arabischen Literatur. Supplementbänden*. Leiden: Brill.
- Guadagnoli, F. (1642). *Breves Arabicae Linguae Institutiones*. Roma: Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- Ibn ʿAbd Rabbīhī (1987). *Al-ʿIqd al-farīd*, vol. 6. 3a ed. A cura di ʿA.M. al-Tarḥīnī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn (1993). *Al-Šāḥibī fī fiqh al-luġa al-ʿarabiyya wa-masāʾilihā*. A cura di ʿU.F. al-Ṭabbāʾ. Bayrūt: al-Maʿārif.
- Ibn Ġinnī, Abū al-Faṭḥ ʿUṭmān (1972). *Kitāb al-ʿArūḍ*. A cura di Ḥ.Š. Farḥūd. Bayrūt: Dār al-Qalam.
- Ibn Rašīq al-Qayrawānī (1988). *Al-ʿUmda fī maḥāsin al-šīʿr wa-ādābihi*. A cura di M. Qarqazān. Bayrūt: Dār al-Maʿrifa.
- Lotman, J.M. (2019). *La struttura del testo poetico*. A cura di E. Bazzarelli. Milano: Mursia.
- Mārūn, Ġ. (2008). *ʿIlmā al-ʿarūḍ wa-l-qāfiya*. Ṭarābulus (Lubnān): al-Muʿassasa al-Ḥadīṭa li-l-Kitāb.
- Paoli, B. (2008). *De la théorie à l'usage. Essai de reconstitution du système de la métrique arabe ancienne*. Damas: Institut Français d'Études Arabes de Damas.

- Silvestre de Sacy, A.I. (1905). *Grammaire arabe*. 3ème éd. Tunis: Institut de Carthage.
- Smoor, P. (1997). s.v. «al-Khazradjī». *The Encyclopaedia Of Islam EP*. Ed. by E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat. Leiden: Brill, vol IV., 1187-8.
- Stoetzer, W.F.G.J. (1989). *Theory and Practice in Arabic metrics*. Leiden: Het Oosters Instituut.
- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn (1985). *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā*. 3a ed. A cura di Ġ. al-Mawlā et al. al-Qāhira: Istituto per l'Oriente.
- Ṭāhā Ḥusayn (1965). *I giorni*. Trad. di U. Rizzitano. Roma: Istituto per l'Oriente.
- Ṭarafa ibn al-'Abd (2002). *Dīwān*. A cura di M.M. Nāṣir al-Dīn. Bayrūt: Dār Ṣādir.
- van Gelder, G.J. (1995). «Arabic Didactic Verse». Drijvers, J.W.; MacDonalds, A.A. (eds), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, vol. 6. Leiden: Brill, 103-17.
- van Gelder, G.J. (2011). s.v. «Didactic Poetry, Arabic». *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Ed. by K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson.
- van Gelder, G.J. (2012). *Sound and Sense in Classical Arabic Poetry*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Arabische Studien 10.
- al-Tibrīzī, al-Ḥaṭīb (1978). *Kitāb al-Kāfī fī al-'arūḍ wa-l-qawāfī*. A cura di Ḥ.Ḥ. 'Abd Allāh. al-Qāhira: al-Ḥanġī.
- al-Zaġġāġ, Abū Ishāq (2004). *Kitāb al-'Arūḍ*. A cura di S.A. Abū Sitta. al-Riyāḍ: Maktabat al-Ruṣd.

Lo spazio letterario nella critica marocchina (1984-2011) Tra approcci formalistici e ricerca di nuovi paradigmi

Fernanda Fischione
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract This article provides a roundup of the extant scholarly literature on space and place in the Arabic novel, focusing on the Moroccan literary criticism in Arabic from 1984 to 2011. It reviews the contributions of some of the most important authors to what can be described as a 'canon' of studies on literary space. The essay focuses on the work by Ḥasan Baḥrāwī, Muḥammad al-Būrīmī and Ḥamīd Lḥamdānī, who have laid the foundations for the structuralist criticism of literary space and place in the 1980s. Moreover, it analyses two essays by Ḥasan Naḡmī and Ḥūrīyya al-Ẓill that challenge the formalist paradigm previously dominating the field.

Keywords Literary space and place. Arab literary criticism. Structuralism. Formalism. Moroccan literary criticism.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Lo spazio letterario nella critica strutturalista marocchina: al-Būrīmī, Lḥamdānī, Baḥrāwī. – 3 Ripensare lo spazio letterario oltre il paradigma formalista: Ḥasan Naḡmī e l'urgenza della geografia nel romanzo arabo. – 4 Lo spazio nel romanzo sperimentale egiziano tra 'nuova sensibilità' (*al-ḥassāsīyya al-ḡadīda*) e influenze straniere. – 5 Un bilancio critico. – 6 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-06-17
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Fischione | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Fischione, F. (2022). "Lo spazio letterario nella critica marocchina (1984-2011). Tra approcci formalistici e ricerca di nuovi paradigmi". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), [1-22] 59-80.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/003

1 Introduzione

Se oggi lo spazio in letteratura è una tematica ampiamente dibattuta, che può contare su una grande varietà metodologica e su un'ampia casistica di applicazione teorico-pratica, non è sempre stato così: fino agli anni Sessanta, all'esplorazione dello spazio letterario si erano dedicati in pochi, mentre dagli anni Settanta in poi l'interesse degli studiosi per tale problematica esplose. La 'scoperta', nel 1975, del cronotopo bachtiniano¹ contribuì a rilanciare la questione presso la critica, che accolse l'invito, lanciato dallo stesso Bachtin nella pagina conclusiva del suo saggio, a dedicare attenzione ai rapporti tra spazio e tempo nelle opere letterarie.

Neppure i critici arabi, e in particolare marocchini (che conoscevano Bachtin già dall'epoca della sua traduzione in francese), si sottrassero all'invito, e già alla fine degli anni Settanta iniziarono a riflettere sui rapporti spazio-temporali all'interno del romanzo arabo. All'epoca, la critica strutturalista araba, che aveva mosso i primi passi già negli anni Sessanta, raggiunse il suo apogeo con la pubblicazione delle opere di autori come Ṣalāḥ Faḍl, Kamāl Abū Dīb, Ḥālidā Sa'īd, Muḥammad Bannīs, Ḥamīd Lḥamdānī e Sa'īd Yaḡṭīn (Sayyid, Sulaymān 2008, 146). La critica araba dello spazio letterario, dunque, nacque nel segno dello strutturalismo e per molti anni faticò a liberarsi di questa metodologia che divenne anche una 'moda culturale' e una scuola accademica i cui strascichi si notano, a volte, ancora oggi.

Questo contributo intende fornire una panoramica sulla critica araba dello spazio letterario, con una particolare attenzione alla produzione arabofona di ambito accademico. Sistematizzare una materia tanto vasta è un compito complesso, sia a causa della molteplicità dei casi studio che andrebbero presi in considerazione sia per via della difficoltà nell'individuare correnti critiche uniformi (con la sola eccezione, appunto, di strutturalismo e narratologia, che hanno avuto e continuano ad avere un certo successo nelle università arabe).

Recentemente, tuttavia, l'idea che esista una scuola critica di area maghrebina sullo spazio letterario è stata avallata dall'accademico algerino 'Abd al-Raḥmān ibn Zūra nel suo *Šī'riyyat al-faḍā' fī al-naqḍ al-riwā'ī al-maḡāribī al-mu'āšir* (Poetica dello spazio letterario nella critica maghrebina contemporanea, 2018). In questo volume, l'autore raccoglie e sistematizza il lascito dei critici di area maghrebina che si sono occupati di spazio letterario, lasciando intendere che la loro opera può iscriversi in un sistema di coordinate tutto som-

¹ Bachtin scrisse il saggio «Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo» nel 1937. Il saggio, ampliato nel 1973 da alcune considerazioni conclusive, venne pubblicato solo nel 1975 in russo, per essere poi tradotto in francese nel 1978 e in inglese nel 1981 (cf. Bachtin 2001, 231-405).

mato uniformi. Ibn Zūra prende in considerazione autori marocchini (Ḥasan Baḥrāwī, Ḥasan Nağmī, Ḥamīd Lḥamdānī, Muḥammad Suwayratī), algerini (‘Abd al-Malik Murtādd, ‘Abd al-Ḥamīd Būrāyū, Rašīd ibn Mālik), tunisini (Muḥammad al-Qādī, Būšawša ibn Ġum’a), libici (Balsam Muḥammad al-Šaybānī) e mauritani (Muḥammad al-Amin wuld Mawlāy Ibrāhīm), e li colloca in un sistema che mostra un certo grado di coerenza. È significativo che egli incominci la propria trattazione dal tentativo di chiarire il significato e gli usi del termine *faḍā’*, che è una marca specifica del discorso critico maghrebino sullo spazio letterario, come si vedrà più sotto.

2 Lo spazio letterario nella critica strutturalista marocchina: al-Būrīmī, Lḥamdānī, Baḥrāwī

Nella critica marocchina la riflessione sullo spazio inizia piuttosto precocemente: già nel 1984 esce *al-Faḍā’ al-riwā’ī fī “al-Ġurba”* (Lo spazio letterario in *al-Ġurba*) uno studio del critico e scrittore Muḥammad Munīb al-Būrīmī incentrato sull’analisi del romanzo *al-Ġurba* (La *gurba*, 1971) dell’intellettuale marocchino ‘Abd Allāh al-‘Arwī (Abdallah Laroui). Senza entrare nel merito del contenuto di questo studio, ci basti rilevare qui come il critico abbia usato per primo il termine *faḍā’* (spazio) dettaglio che ha un’importanza per nulla marginale se considerato alla luce di un dibattito che, dalla fine degli anni Settanta in avanti, vede opporsi due termini/concetti di spazio in seno alla critica araba: da un lato *faḍā’* e dall’altro *makān*.²

Come nota l’accademico e critico letterario algerino Šarībiṭ Aḥmad Šarībiṭ (1997, 151), l’uso di *faḍā’* ha preso piede particolarmente nella critica marocchina, che ha sempre preferito *faḍā’* agli altri termini esistenti in arabo per designare i concetti di spazio e di luogo in virtù della sua maggiore genericità, che farebbe di questo termine il traducevole più adatto dei suoi equivalenti neolatini (‘spazio’, ‘espace’, ‘space’ ecc.):

Mi sembra che il termine *faḍā’* goda di popolarità e circolazione negli studi critici marocchini più che nel resto della saggistica araba. Credo che il motivo risieda nel profondo legame tra la critica marocchina e la sua controparte occidentale, nonché nella vivacità e nella varietà del movimento di traduzione, specialmente negli ultimi anni.³

² I dettagli di questo dibattito, inaugurato qualche anno prima della pubblicazione della traduzione araba di *La poétique de l’espace* di Gaston Bachelard (1975) a opera di Ġalīb Halasā (cf. Bāšlār 1984), sono riportati in Fischione 2019.

³ Tutte le traduzioni dall’arabo sono dell’Autrice.

Il primo a utilizzare questo termine, secondo Šarībī, sarebbe stato Sa'īd 'Allūš nel 1985,⁴ seguito dai primi studiosi marocchini che hanno posto le basi della critica dello spazio letterario arabo, ovvero al-Būrīmī, al-Baḥrawī e Lḥamdānī. Quest'ultimo giustifica la preferenza di *faḍā'* su *makān* rilevando come il primo sia un termine più inclusivo, generale e meno legato alla molteplice varietà di singoli luoghi. Scrive Lḥamdānī (1993, 63-4) che

faḍā' ha un significato più completo (*ašmal*) e ampio (*awsa'*) di *makān*; quest'ultimo è incluso nel primo: il caffè, la casa, la strada, la piazza sono tutti luoghi limitati, ma se il romanzo comprende tutte queste cose, allora tutte concorrono a formare lo spazio (*faḍā'*) del romanzo.

Quanto a 'Allūš (1985, 164), nel suo *Mu'ğam al-muštalaḥāt al-adabiyya al-mu'āšira* (Vocabolario dei lemmi letterari contemporanei) dà alcune definizioni semiotiche del termine *faḍā'*, attribuendogli il significato di «argomento globale che si compone di elementi discreti» e notando che esso riguarda l'intero spettro sensoriale «dell'agente che produce e consuma lo spazio». Seguendo Greimas, 'Allūš definisce in seguito anche i lemmi *faḍā'iyya* (spazialità) e *tafḍiyya* (spazializzazione).⁵

La lingua araba, tuttavia, conosce una varietà di parole per esprimere il concetto di spazio, e la critica letteraria non ha mai trovato una soluzione univoca da adottare. I termini che compaiono più spesso negli studi sullo spazio letterario, sui quali, per esempio, si concentra un articolo dell'accademica irachena Ġaydā' Aḥmad Sa'dūn Šalāš (2011), sono i seguenti: *imtidād*, *bī'a*, *ḥayyiz*, *ḥalā'*, *fusha*, *faḍā'*, *maḥall*, *mawḍa'* e *makān*.

A ulteriore dimostrazione dell'interesse per la questione dello spazio narrativo da parte dei critici marocchini, va menzionata la pubblicazione, nel 1988, di *Imaginaire de l'espace, espaces imaginaires* a cura di Kacem Basfao, docente di letteratura all'Università Hassan II di Casablanca. Il volume (in lingua francese) raccoglie gli atti di un convegno sull'immaginario spaziale tenuto a Casablanca nel 1986 e - oltre a una serie di contributi su singoli autori maghrebini soprattutto di espressione francese, come Abdelwahad Meddeb, Driss Chraïbi e Rachid Boudjedra - include un paio di articoli teorico-critici (Lysoe 1988, 41-55; Madarhri-Alaoui 57-65) che ci danno un'idea delle fonti considerate ineludibili sul tema dello spazio letterario. Tali fonti costituiscono una sorta di canone critico con cui

⁴ Tuttavia, come già notato, lo studio di al-Būrīmī sul romanzo *al-Ġurba* risale al 1984, un anno prima di quello di 'Allūš.

⁵ 'Allūš sembra attenersi piuttosto fedelmente alle definizioni proposte da Greimas, Courtés 2007, 338-40.

si fanno i conti praticamente in tutti gli scritti di quegli anni sull'argomento: nomi come Denis Bertrand (1985), Philippe Hamon (1981), Henri Mitterand (1980), Gérard Genette e Algirdas Julien Greimas, insieme alle elaborazioni critiche di esponenti del *nouveau roman* come Alain Robbe-Grillet (1963) e Michel Butor (1964), forniscono uno sfondo teorico imprescindibile al movimento di 'importazione' della critica francofona nel Maghreb.

Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta si colloca anche il lavoro di un importante critico strutturalista marocchino di espressione araba, Ḥamīd Lḥamdānī, che tenta di dare fondamento al discorso critico sullo spazio inaugurando la riflessione terminologica cui si è fatto cenno poco sopra. Come rilevano diversi critici e accademici arabi, il primo a usare consapevolmente il termine *faḍā'* in riferimento allo spazio letterario motivandone la scelta - a differenza di al-Būrīmī, che aveva impiegato il termine senza giustificarne l'uso - fu proprio Lḥamdānī, prima in *Faḍā' al-ḥakī bayn al-naẓariyya wa-al-taṭbīq* (Lo spazio della narrazione tra teoria e applicazione, 1989) e poi in *Binyat al-naṣṣ al-sardī min manẓūr al-naqd al-adabī* (La struttura del testo narrativo dal punto di vista della critica letteraria, 1993). In quest'ultimo studio narratologico,⁶ Lḥamdānī individua quattro tipi di spazio, classificati seguendo gli approcci suggeriti da diverse fonti critiche:

1. Lo spazio inteso come 'luogo' (*al-faḍā' al-mu'ādil li-l-makān* o *al-ḥayyiz al-makānī*). Lḥamdānī nega che tale tipo di spazio possa essere affrontato come se fosse completamente referenziale, e, seguendo Julia Kristeva, lo inquadra piuttosto come un ideogramma (Kristeva 1978, 97), cioè come il risultato dell'intersezione tra l'ideologia dominante di un'epoca e le funzioni linguistiche che la esprimono testualmente. In tal senso, lo spazio geografico di un testo può solo essere studiato nei rapporti di intertestualità che esso intrattiene con altri testi.
2. Lo spazio testuale-tipografico (*al-faḍā' al-naṣṣī*), inteso come il campo delimitato dal foglio o occupato dalla scrittura: si tratta - scrive Lḥamdānī - di un'accezione di spazio che non ha nulla a che vedere con il contenuto del racconto, ma che non per questo è priva di importanza, dal momento che fornisce al lettore alcune coordinate utili per l'interpretazione del testo. È un tipo di spazio di cui si sono occupati diversi autori formalisti, tra cui Gérard Genette.⁷

⁶ Vedi in particolare la sezione intitolata «al-Faḍā' al-ḥikā'ī» (Lo spazio narrativo, 53-73).

⁷ Per esempio, in *Figure e Figure II*, Genette propone due saggi - «La littérature et l'espace» (Letteratura e spazio, 1969a, 92-100) e «Espace et langage» (Spazio e linguaggio, 1969b, 43-8) - in cui, se si escludono alcune timide aperture nei confronti dell'esistenza di uno spazio letterario autonomo - esprime una posizione di sostanziale scet-

3. Lo spazio semantico (*al-faḍā' al-dalālī*), ovvero le immagini metaforiche presenti nel testo. Lḥamdānī nota che si tratta di un concetto di spazio che non riguarda tanto il romanzo quanto piuttosto la poesia, e che è comunque usato in maniera metaforica, non avendo nessun legame con lo spazio tangibile (*al-mağāl al-makānī al-malmūs*).
4. Lo spazio come prospettiva (*manẓūr*) o punto di vista (*ru'ya*). Si tratta dello spazio delineato dal punto di vista del narratore, che fa muovere i suoi personaggi quasi fosse un regista di teatro che dirige gli attori sul palcoscenico.

Nel 1990 viene pubblicato un altro studio strutturalista che, pur non essendo esclusivamente dedicato alla questione dello spazio narrativo, diventerà molto popolare e molto citato negli studi pionieristici sull'argomento: si tratta di *Binyat al-šakl al-riwā'ī* (La struttura della forma romanzesca) di Ḥasan Baḥrāwī ([1980] 2009). In questo saggio, Baḥrāwī include tre elementi narrativi fondamentali, corrispondenti ad altrettante sezioni: lo spazio (*al-faḍā'*), il tempo (*al-zaman*) e il personaggio (*al-šahṣiyya*). Seguendo il critico belga Jean Weisberger (1978), Baḥrāwī aderisce all'opinione che in letteratura il tempo sia prioritario rispetto allo spazio, anche solo per via della subordinazione di quest'ultimo alle operazioni materiali di scrittura e lettura, che si dipanano nel tempo, come vuole la teoria lessinghiana espressa nel *Laocoonte* ([1766] 2002).⁸ Le fonti utilizzate da Baḥrāwī nella sua introduzione metodologica sono quelle autorevoli di Gaston Bachelard (1975), Jurij Lotman,⁹ Georges Poulet (1972), Henri Mitterand (1980) e altri, in parte già menzionate nelle pagine precedenti, con una netta preponderanza di critici francofoni. Colpisce la totale assenza di studi critici arabi, in contraddizione con quanto Baḥrāwī (2009, 101) afferma a chiosa della prima parte del volume:

Non ci siamo accontentati di riproporre la questione della poetica occidentale sullo spazio e di imporla allo spazio narrativo così come elaborato dal romanzo marocchino.

ticismo, accettando la dimensione grafica del testo come unica forma di reale spazialità letteraria, coerentemente con il suo approccio formalista.

8 Secondo Lessing la pittura, avendo come medium forme e colori associati per giustapposizione nello spazio, sarebbe una forma artistica spaziale, mentre la poesia, formata da una stringa di suoni disposti in successione lineare, sarebbe una forma artistica temporale. La teoria di Lessing rivoluzionò la poetica dell'*ut pictura poesis*, che aveva dominato il dibattito estetico per tutto il Rinascimento, continuando ad avere una presenza discreta ma costante fino a tutto il Novecento negli scritti di critica dello spazio letterario. Cf. Zoran 1984.

9 Nell'edizione italiana, alcuni dei più importanti saggi di Lotman sullo spazio letterario sono inclusi nella Parte II della raccolta *Tipologia della cultura*, intitolata «Semiotica dello spazio culturale» (Lotman, Uspenskij 1975, 143-248).

Al contrario, non meraviglia l'uso di un impianto analitico strutturalista, scelta – come si è già avuto modo di notare – piuttosto comune negli studi in lingua araba sull'argomento, annunciata peraltro anche dall'inequivocabile titolo del saggio. Attenendosi alla nozione di binarismo e procedendo per diadi oppositive successive (*taqāṭub*), il critico marocchino divide la materia che costituisce i suoi casi studio come illustrato dallo schema seguente:

Tabella 1 Classificazione dei luoghi del romanzo *Dafannā al-māḍī* proposta da Baḥrāwī

Luoghi di residenza (<i>amākin al-iqāma</i>)		Luoghi di transizione (<i>amākin al-intiqāl</i>)	
Luoghi di residenza elettiva (<i>iḥtiyāriyya</i>): lo spazio domestico	Luoghi di residenza forzata (<i>ḡabriyya</i>): lo spazio della prigione	Luoghi di transizione pubblici (<i>amma</i>): quartieri e strade	Luoghi di transizione privati (<i>ḥāṣṣa</i>): il caffè
<ul style="list-style-type: none"> • Case lussuose / case popolari • Case luminose / case buie 	<ul style="list-style-type: none"> • Lo spazio della cella • Lo spazio dell'ora d'aria • Lo spazio delle visite 	<ul style="list-style-type: none"> • Quartieri alti • Quartieri popolari 	

La parte più interessante dello studio di Baḥrāwī è certamente quella applicativa (43-95), in cui il critico marocchino si concentra sul romanzo *Dafannā al-māḍī* (Abbiamo seppellito il passato, 1966) di 'Abd al-Karīm Ḡallāb: sebbene, infatti, le premesse metodologiche non siano particolarmente originali e le fonti di riferimento si limitino a un corpus di studi che si potrebbero definire canonici nell'ambito dello spazio letterario, il caso studio individuato da Baḥrāwī offre quanto meno un quadro d'insieme delle modalità narrative che regolano la descrizione dello spazio in uno dei romanzi più importanti della letteratura marocchina contemporanea. L'analisi di Baḥrāwī si concentra sull'analisi di brani descrittivi espliciti, evitando di addentrarsi nella struttura spaziale globale del romanzo di Ḡallāb e dunque attenendosi a una concezione piuttosto semplicistica dello spazio letterario. Baḥrāwī lega la percezione dello spazio al punto di vista (*ru'ya*) del narratore, di cui distingue tre tipi: 1) il punto di vista parziale (*al-ru'ya al-ḡuz'iyya*), 2) il punto di vista panoramico (*al-ru'ya al-mašhadiyya*), che egli divide in romanticizzante (*rūmantīqiyya*) e oggettivo (*mawḍū'iyya*), e 3) il punto di vista geometrico o euclideo (*al-ru'ya al-handasiyya*), che si ripropone un'obiettività di fatto inatingibile.

La parte che riguarda il caso studio è divisa in due macrosezioni, di cui la prima è dedicata ai luoghi di residenza e la seconda a quelli di transizione. Nella prima, l'autore giustifica la scelta di focalizzarsi sulla descrizione di ambienti domestici facendo propria l'elaborazione teorica di alcuni esponenti del *nouveau roman* francese (in particolare, Robbe-Grillet 1963), che in sostanza vedono gli ambien-

ti come un'estensione dei personaggi che li abitano; dunque, se è vero che i personaggi con le loro azioni sono il centro del romanzo, descrivere gli spazi vuol dire descrivere i personaggi e dare corpo alle loro azioni. Tra i luoghi di residenza ci vengono descritte la casa di Binkirān e la prigione. Baḥrāwī si sofferma sugli oggetti minuti che caratterizzano simbolicamente gli spazi: nel caso della prigione, per esempio, sono le chiavi tintinnanti profusamente descritte da Ġallāb ad attirare l'attenzione del critico, con il loro denso portato simbolico. Le chiavi, infatti, sono un simbolo ambivalente: quando le si usa per chiudersi alle spalle la porta della propria casa, sono protettive e danno sicurezza e intimità; quando usate dal carceriere per rinchiudere il detenuto, invece, rappresentano la reclusione forzata.

3 **Ripensare lo spazio letterario oltre il paradigma formalista: Ḥasan Naġmī e l'urgenza della geografia nel romanzo arabo**

Ši'riyyat al-faḡā' al-riwā'i (La poetica dello spazio romanzesco, 2000) di Ḥasan Naġmī rappresenta un esempio piuttosto originale nel panorama delle trattazioni dello spazio nel romanzo arabo. In questo studio, il critico e scrittore marocchino passa in rivista quanto la critica araba moderna ha prodotto sul tema, evidenziando come da tale produzione emergano problematiche legate a difficoltà definitorie, superficialità d'analisi e scarsa comprensione dello stesso oggetto d'indagine.

Secondo Naġmī, sono stati i critici marocchini a dedicarsi per primi allo spazio narrativo in modo scientificamente accettabile:

La critica araba, a causa della sua pedissequità rispetto alla critica occidentale, ha stentato ad elaborare un approccio originale allo spazio narrativo. Forse, il merito di aver inaugurato seriamente questa tendenza spetta alla critica arabofona (e francofona) in Marocco, sia tramite la ricezione di contributi sparsi nella critica francese (Henri Mitterand e Roland Borneuf, seguiti da Gérard Genette, Julia Kristeva, Denis Bertrand...), sia per compensare la vacuità o la fragilità che i critici marocchini hanno riscontrato in alcuni studi critici arabi. (51)

Alla conferenza di Fes sul romanzo arabo organizzata dall'Unione degli Scrittori Marocchini (*Ittiḥād kuttāb al-Maġrib*) nel 1979, lo spazio letterario era venuto alla luce per la prima volta in maniera consapevole grazie a un contributo di Halasā che - come accennato sopra - aveva scatenato un lungo dibattito sullo spazio nel romanzo arabo come uno degli elementi fondamentali della costruzione narrativa. Secondo Naġmī, l'uso della parola *makān* come traducevole di

‘spazio’ è errato e la traduzione halasiana di Bachelard ha contribuito a diffondere questo errore, condizionando la critica letteraria che a essa ha fatto riferimento. Più corretto, secondo il critico marocchino, il termine *faḡā’*, che avrebbe una portata più generica.

Il primo critico arabo a dedicare uno studio articolato all’argomento dello spazio in letteratura araba fu l’iracheno Yāsīn al-Nuṣayr, autore di *al-Riwāya wa-al-makān* (Il romanzo e lo spazio, 1980) e dei successivi *Iṣkāliyyat al-makān fī al-naṣṣ al-adabī* (Il problema dello spazio nel testo letterario, 1986) e *Madḡal ilà al-naqd al-makānī* (Introduzione alla critica dello spazio, 2015). Tuttavia – sostiene Naḡmī – al-Nuṣayr manca di strumenti metodologici adeguati ad affrontare un argomento così complesso, e di conseguenza finisce per semplificarlo, affrontandolo in modo troppo tradizionale e ignorando gli sviluppi della critica occidentale. Agli anni Ottanta risale anche il contributo di Sizā Qāsīm, che alla struttura dello spazio letterario dedica l’intera seconda parte di *Binā’ al-riwāya* (La strutturazione del romanzo ([1984] 2004), il suo studio sulla trilogia del Cairo di Naḡīb Maḡfūz. Sebbene Qāsīm usi *makān* come fosse un sinonimo di *faḡā’*, sembra essere consapevole dello scarto concettuale che esiste tra ‘spazio’ e ‘luogo’, salvo poi tornare ad appiattare entrambi sul registro della descrizione: lo spazio, dunque, si limita a fare da sfondo (*ḡalfiyya*) agli eventi:

mentre il tempo rappresenta la linea su cui si svolgono gli eventi, lo spazio compare su questa linea, la accompagna, la contiene. Lo spazio è la cornice entro cui accadono gli eventi. (102)

La stessa idea di spazio è condivisa dalla critica egiziana I’tidāl ‘Uṭmān nel suo *Iḡā’at al-naṣṣ* (Mettere in luce il testo, 1998), che – nota acutamente Naḡmī – risente dell’errore della traduzione halasiana di Bachelard: quest’ultima, essendo responsabile della perniciosissima disseminazione della confusione tra ‘spazio’ e ‘luogo’, ha favorito l’idea che lo spazio letterario possa essere riducibile agli aspetti topografici del testo e alle descrizioni di luoghi, di fatto limitando le possibilità di sviluppo di un pensiero più articolato sulla spazialità.

A una visione così ristretta, Naḡmī contrappone un approccio molto più ampio, motivato da un’urgenza di ordine culturale ed esistenziale in senso lato, che vede lo spazio come chiave di volta dell’identità araba:

il nostro interesse per lo spazio narrativo è un interesse non solo letterario ed estetico, ma anche culturale e critico (nel senso di critica della coscienza), dal momento che l’intellettuale arabo vive lo spazio come [insieme di] relazioni, come d’altronde accade a tutto il resto del mondo; di più: egli lo vive in quanto *geografia*. All’intellettuale occidentale non si pone più la domanda della geografia, come invece, per esempio, gli si poneva durante le due guerre mondiali. (Naḡmī 2000, 45)

Ciò che spinge Naǧmī ad approfondire il tema in questione, dunque, è un'esigenza di identità prima ancora che una preoccupazione letteraria. È per questo motivo che sceglie di indagare in particolare la narrativa dell'autrice palestinese Saḥar Ḥalīfa: perché nei Territori palestinesi occupati – dove la scrittrice ha sempre vissuto e operato – la domanda della geografia continua a riecheggiare più assillante che altrove, e anche perché Saḥar Ḥalīfa, di solito considerata estranea alla gravità del *adab al-muqāwama* (letteratura di resistenza), non ha ancora ottenuto l'attenzione che meriterebbe da parte dei critici. Naǧmī si oppone, innanzitutto, alla lettura dell'opera di Saḥar Ḥalīfa «come documento anziché come testo letterario» (101): una simile interpretazione, pur essendo per certi versi legittima, è superficiale, oltre che abusata. Egli si ripropone, dunque, di rendere giustizia all'autrice tramite l'analisi della complessità spaziale delle sue opere, compiuta nella seconda parte di *Šī'riyyat al-fadā' al-riwā'ī*. Qui, seguendo diverse piste teoriche, Naǧmī individua alcune delle modalità in cui l'autrice palestinese declina la costruzione dello spazio: spazio visivo, spazio dell'identità, spazio della femminilità, spazio occupato, la città, la prigionia.

Nel capitolo IV, la spazialità dello sguardo (*faḍā'iyyat al-naẓar*) viene analizzata secondo la diade visibile-invisibile. Nei romanzi di Ḥalīfa – premette l'autore – l'ideologia personale della scrittrice finisce sempre per prevaricare su quella dei personaggi, tanto che perfino in un romanzo a focalizzazione interna quale *Muḍakkirāt imra'a ġayr wāqi'iyya* (Memorie di una donna immaginaria), la narratrice e protagonista 'Afāf è onnisciente. Quanto agli altri romanzi, essi sono tutti a focalizzazione zero: il punto di vista del narratore ha un predominio indiscusso su quello dei personaggi, ed è la narratrice a decidere che cosa rendere visibile di volta in volta al lettore. In tale contesto, la tecnica dell'inquadratura (*ta'tīr*) utilizzata da Ḥalīfa risulta particolarmente adatta: attraverso l'uso di motivi narrativi 'a cornice' quali la fotografia e la finestra, il campo visivo a disposizione del lettore è ben delimitato; tutto quello che resta fuori rientra nel dominio dell'invisibile, che tuttavia è tale solo temporaneamente. L'impostazione teorica di questo capitolo è chiaramente bachtiniana: Naǧmī rileva come il motivo della finestra possa essere ricondotto al cronotopo della soglia, cronotopo della crisi interiore dei personaggi per eccellenza, e rimarca anche l'ampia presenza del cronotopo della strada nelle opere di Ḥalīfa. È interessante notare come Naǧmī confermi l'esistenza teorica di quello che Francesco Orlando (cit. in Morretti 1997, 46) chiama «un innalzamento della figuralità» nei pressi della frontiera, di cui la strada rappresenta una sorta di variazione: come afferma Bachtin (2001, 391), «gli incontri nel romanzo avvengono di solito sulla strada», luogo liminare in cui le differenze sociali, d'età, di genere sessuale e di religione si annullano. Nei romanzi di Saḥar Ḥalīfa, tuttavia, la strada assume una dimensione alienante che contraddice la sua natura di luogo deputato alla socialità. Essa

non porta da nessuna parte, come se fosse una via nell'assenza. La strada non sembra affatto comprensiva nei confronti dei personaggi. Incapace di allargare la rete delle relazioni, è come se l'uomo non potesse viverla che in silenzio, facendo pazientemente avanti e indietro, mentre nulla cambia [...]. I personaggi si trovano la strada tagliata da tutte le parti, come se fossero su un'isola totalmente sperduta. (Nağmī 2000, 146)

Ḥasan Nağmī ha evidenziato inoltre la rilevanza dello spazio come coordinata di analisi delle caratteristiche narrative cruciali di un'opera letteraria: in particolare, è lo spazio del quotidiano che «porta ad afferrare il nocciolo della scrittura romanzesca» (133), non solo in Saḥar Ḥalīfa ma anche in tutti gli altri scrittori. Anche il critico si pone il problema della relazione tra spazio letterario e spazio referenziale, e afferma che

nella scrittura, realismo non significa conformarsi a ciò che è reale, bensì, fra le altre cose, calarsi nelle norme sociali, catturare peculiarità culturali e simboliche, collegare lo spazio letterario con lo spazio reale attraverso analogie e omologie, e non attraverso un legame strumentale diretto. [...] La lettura dello spazio nella lingua romanzesca richiede un oblio speciale: dobbiamo dimenticarci dello spazio nella realtà e sbarazzarci della 'tirannide' del referenziale, ovvero accettare il fatto che l'unica possibilità è che lo spazio testuale, nell'esperienza di Saḥar Ḥalīfa, abbia solo fino a un certo punto un legame con lo spazio reale. (134)

Tuttavia, il critico marocchino purtroppo non percorre fino in fondo nessuna delle opzioni proposte, ma si limita a fare cenno a ciascuna di esse; ed è così che nel quinto capitolo passa a descrivere la spazialità linguistica di Saḥar Ḥalīfa, che – secondo lui – si condenserebbe nell'uso accorto delle metafore spaziali comunemente presenti nella lingua quotidiana. Il resto del capitolo è invece dedicato a due luoghi particolarmente presenti nella prosa di Ḥalīfa (due luoghi-personaggio, come li definisce l'autore alla luce del loro ruolo fondamentale nello svolgimento degli eventi), ovvero la città e la prigione.

Quanto alla prima, si tratta pressoché sempre di Nablus, cittadina in cui lo spazio «si fa testo, così come era accaduto nel romanzo realista in Europa nel XIX secolo o ancora prima» (144) e che non cessa di raccontare una sconfitta, quella *naksa* (sconfitta arabo-palestinese durante la Guerra dei sei giorni, 1967) che permea di sé piccoli dettagli ostili:

le botteghe chiuse, la notte fredda e umida che attanaglia i polmoni, la primavera che è ancora inverno, le strade deserte sporche di fango. (144)

Lo spazio urbano - scrive Naǧmī - è l'unico elemento che la scrittrice non riesce totalmente a manipolare, composto com'è da interazioni, ricordi, luoghi reali e immaginari, ossia da tanti frammenti difficili da tenere insieme e dominare.

La prigione, inquadrata anch'essa nel cronotopo della soglia, è sottoposta a sua volta a un rovesciamento di prospettiva: se la strada perde la sua funzione positiva di interazione umana, nei romanzi di Saḥar Ḥalifa la prigione diventa invece un luogo positivo, romanticizzato. Luogo per soli uomini, il carcere consente al detenuto di dimostrare a sé stesso e agli altri la propria virilità e capacità di sopportazione; è teatro di nuove amicizie, di apprendimento e di letture; insegna a superare la paura e a essere stoici di fronte alle sofferenze del corpo. Sulla scia di Victor Brombert (1975), autore di uno studio sulla prigione nella letteratura del Romanticismo francese, Naǧmī individua nella prigione di Ḥalifa i due movimenti che caratterizzano ogni romanticismo: verso l'interno (verso l'interiorità, la spiritualità, la memoria, la conoscenza ecc.) e verso l'esterno (lealtà nei confronti dell'altro, impulso immaginativo ecc.).

4 Lo spazio nel romanzo sperimentale egiziano tra 'nuova sensibilità' (*al-ḥassāsiyya al-ǧadīda*) e influenze straniere

Nell'ultimo decennio, l'interesse critico per l'analisi dello spazio letterario ha investito la letteratura araba in maniera più consapevole, e, soprattutto, ha iniziato a riguardare non più soltanto la letteratura di stampo realistico e modernista, ma anche quella che si potrebbe ascrivere - con tutte le cautele del caso¹⁰ - al postmodernismo.¹¹ Si tratta di un cambiamento importante, considerando le difficoltà legate all'osservazione dello spazio in quelle opere dove esso non è immediatamente circoscrivibile a brani descrittivi, ma è reso più enigmatico e rarefatto dalla natura sperimentale della narrazione.

Una monografia importante in questo ambito è *al-Faḍā' fī al-riwāya al-'arabiyya al-ǧadīda* (Lo spazio nel nuovo romanzo arabo, 2011) di Ḥūriyya al-Zīll, che orienta la propria analisi nel senso di una ridefinizione della questione del rapporto tra spazio e realismo in letteratura.

al-Zīll sceglie come caso studio l'opera di Idwār al-Ḥarrāt e, dopo una parte introduttiva che segue le tracce della tematica dello spazio letterario negli autori francesi ormai canonici che già si è avuto modo di vedere citati da Baḥrāwī e da Naǧmī, dedica alcune pagine

¹⁰ Vedi, per esempio, al-Nowaihi 1999.

¹¹ Vedi Isma'īl 2010; Ramadan 2012; Mehrez 1994, 8-77.

agli studiosi arabi, anche questi gli stessi menzionati da Naǧmī: al-Nuṣayr, Qāsim, Baḥrāwī, Lḥamdānī, al-Būrīmī.

L'autrice parte dalla constatazione che il nuovo romanzo arabo - quello, in sostanza, di cui parla al-Ḥarrāṭ nel suo celebre scritto teorico *al-Ḥassāsiyya al-ǧadīda* (La nuova sensibilità, 1993) - non ha nulla da invidiare al *nouveau roman* francese. Così come in Europa la riflessione sullo spazio ha largamente tratto la sua linfa vitale dal *nouveau roman*, allo stesso modo *al-riwāya al-ǧadīda* (il nuovo romanzo arabo) può fornire il giusto terreno di coltura per un'autentica teoria dello spazio nel romanzo arabo. L'autrice, come molti prima di lei (ad esempio Naǧmī, come si è visto), non si esime dal lamentare le insufficienti condizioni di salute dello spazio letterario arabo, sia per quanto riguarda la teoria del romanzo sia per quanto riguarda la stessa pratica scrittoria, e tuttavia considera *al-riwāya al-ǧadīda* come la via privilegiata per recuperare il tempo perduto dagli ambienti letterari arabi, accusati di

lentezza, dal momento che si trovano indietro tanto sul fronte della creatività romanzesca quanto nell'importare (*istīrād*) le teorie occidentali. (al-Zill 2011, 47)

Il nuovo romanzo, infatti, bilanciando gli apporti provenienti dalle letterature straniere con quelli del *turāt* (retaggio) arabo, ha trovato nuove configurazioni possibili in grado di superare il mimetismo del romanzo tradizionale.

La critica araba - sostiene al-Zill - soffre di un problema di fondo:

«nonostante il discorso critico sia essenzialmente *a posteriori*, la critica [araba] impone la propria ideologia come se fosse *a priori*: prescrive al romanzo come deve essere, ed esso deve avere l'orientamento che vuole la critica». E questo ha reso la critica araba incapace di apportare aggiunte significative alla teoria del romanzo. Inoltre, il movimento critico arabo è accusato di lentezza, dal momento che si trova indietro rispetto alla creazione romanzesca, così come è in ritardo nell'importare le teorie occidentali. (al-Zill 2011, 47-8)¹²

Su Yāsīn al-Nuṣayr, al-Zill ha la stessa opinione di Naǧmī: il pioniere iracheno dello studio dello spazio letterario non era al corrente dello stato dell'arte nella critica occidentale, e dunque avrebbe finito per ripiegare su un'analisi superficiale di alcuni romanzi iracheni degli anni Sessanta, ai cui autori al-Nuṣayr rimprovera di non aver compreso a fondo il legame tra la storia e i luoghi. I romanzi da lui ana-

¹² La citazione tra virgolette è di Yaḳṭīn (1984, 71).

lizzati vengono divisi in tre fasi, secondo criteri non ben motivati: il luogo virtuale o immaginario, il luogo chiuso (la prigione e affini) e il luogo monodimensionale (cioè il luogo 'strumentale', usato come semplice scenario neutro degli eventi, non connotato).

al-Zill nota come lo spazio del nuovo romanzo si collochi a metà strada tra la realtà (*al-wāqī'*) e l'immaginazione (*al-mutaḥayyal*). Pur non pretendendo di rappresentare la realtà tale e quale, come riflessa da uno specchio, i romanzieri di *al-ḥassāsiyya al-ḡadīda* (la nuova sensibilità) non possono eluderne la presenza. La loro realtà, allora, è una realtà occulta, nascosta nelle pieghe della psiche, una realtà di cui il sogno, l'immaginazione, il ricordo, l'allucinazione sono manifestazioni che assurgono alla stessa dignità dei fatti, delle azioni, dei contesti sociali e storici (69-70).

Si chiede dunque l'autrice:

come si manifestano lo spazio referenziale e quello immaginario nel testo romanzesco, e come possono essere distinti l'uno dall'altro? Qual è il rapporto tra lo spazio romanzesco e quello referenziale? (71)

Nei lavori di al-Ḥarrāṭ lo spazio non è un aristotelico, unitario sfondo delle azioni dei personaggi, ma è uno spazio a un tempo mimetico e immaginario, nel quale

si dilatano i confini tra la realtà e l'illusione, che si manifesta tramite sogni, incubi, *mirabilia*, miti. In Idwār al-Ḥarrāṭ predomina lo spazio immaginario, spazio di un inconscio misterioso, terrificante, affascinante, attraverso il quale egli trasmette un lato nascosto ed emozionante della vita di una psiche trasognata, dove si incontrano paradisi perduti e mondi fantastici. (73)

Anche quando i luoghi hanno un referente reale, precisa al-Zill, essi - per mezzo di una lingua ora lirica, ora freddamente oggettivate - vengono sottoposti a una trasfigurazione tale da diventare quasi irriconoscibili, carichi come sono di connotazioni psicologiche, di significazioni simboliche e di tracce dei processi mentali che ne filtrano la percezione. La città di Alessandria, per esempio, protagonista dei due romanzi *Turābuhā za'farān* (Terra di zafferano) e *Yā banāt Iskandariyya* (Ragazze di Alessandria) perde i suoi connotati reali per essere investita di un portato di ricordi d'infanzia, fantasie e sogni a occhi aperti.

Mentre nel nuovo romanzo arabo lo spazio è espressione dell'interiorità dell'autore, della sua poetica e della sua estetica, nel romanzo che al-Zill definisce 'tradizionale' (*taqlīdī*), lo spazio avrebbe - secondo l'autrice - la pretesa di rispecchiare il reale e di creare nel lettore l'illusione che spazio letterario e spazio referenziale condivi-

dano la medesima natura (80). Una concezione del realismo, questa, sicuramente molto ingenua, in cui lo spazio reale, nella sua densità esperienziale, si confonde con lo spazio evocato dalle pagine di un romanzo. Se il realismo in letteratura viene spesso metaforicamente accostato a uno specchio che riflette la realtà,

bisogna ammettere che si tratta di uno strano specchio, costruito senza vetro e senza pellicola argentata. Con materiali del tutto inadatti allo scopo. (Siti 2013, 13)

Il realismo si colloca, dunque, al livello dell'ideologia piuttosto che a quello della rappresentazione: come scrive Franco Moretti, per esempio, se nell'Africa descritta da Joseph Conrad c'è qualcosa di realistico, esso è il progetto coloniale britannico, che informa di sé la scrittura al punto che Conrad dell'Africa riesce a vedere solo ciò che tale progetto gli consente di vedere, ovvero una via unidirezionale che porta il colonizzatore dalla costa all'interno del Continente. Nella sua ideologia della frontiera, Conrad non si preoccupa del fatto che in Africa c'è *già* una rete viaria che potrebbe essere percorsa: il colonizzatore non ne contempla l'utilizzo, dovendo egli «penetrare; prendere; andar via» (Moretti 1997, 66) nel più breve tempo e con le minori perdite possibili. O ancora: il romanzo picaresco spagnolo, pur nell'improbabile susseguirsi delle concitate avventure che lo caratterizzano, è tuttavia realistico nel suo rappresentare la Spagna come un territorio familiare e quasi domestico, attraverso il quale ci si ritrova facilmente, e il cui costituirsi in uno Stato-nazione è l'esito più naturale (51-4).

Nel caso di *al-riwāya al-ġadīda*, è chiaro che questo livello ideologico non concerne tanto lo Stato-nazione quanto piuttosto la concettualizzazione di ciò che è 'reale': non è reale solo ciò che si vede, ciò che sta all'esterno dei corpi e viene processato razionalmente dalla mente umana, ma sono reali anche le dinamiche che si agitano all'interno della psiche, per quanto invisibili e in parte irrazionali.

5 Un bilancio critico

Come già affermato sopra, la critica letteraria araba continua a essere a tutt'oggi molto influenzata dal formalismo e dallo strutturalismo (al-Marzuki 1997). In particolare, il concetto di opposizioni binarie - che ha la sua origine nella linguistica saussuriana - ha conosciuto un enorme successo e ha avuto vastissima applicazione all'analisi letteraria (89-90), tanto da essere utilizzato talvolta fino ai limiti di un arido schematismo. Tuttavia, il metodo strutturalista ha dato anche dei frutti particolarmente brillanti, come ad esempio è accaduto nel caso nell'analisi della poesia preislamica proposta e svilup-

pata da Kamāl Abū Dīb (1986). Anziché limitarsi a ruminare la teoria delle opposizioni binarie applicandola artificiosamente alla poesia preislamica – come era già stato fatto peraltro negli anni Sessanta da diversi studiosi, i quali, nel tentativo di enucleare la *struttura* della poesia preislamica, l’avevano sostanzialmente distorta e asservita a criteri di interpretazione esclusivamente logici¹³ – Abū Dīb segue le orme dell’antropologia strutturale di Lévi-Strauss e individua nelle condizioni ancestrali della vita nel deserto la ragione della presenza sistematica di opposizioni binarie. Queste ultime non sono, dunque, solo degli elementi formali e testuali, ma esprimono tutta un’elaborazione culturale fiorita attorno all’opposizione più elementare che informa di sé l’umana esistenza, cioè quella tra vita e morte, con tutte le opposizioni secondarie che da essa si diramano. Quest’urgenza e pertinenza di applicazione del concetto di opposizioni binarie non è sempre rintracciabile in quella parte della critica araba che si accontenta di rivestire il testo di una patina strutturalista fine a sé stessa, fatta di usi terminologici specifici e tabelle esplicative, fermandosi alla superficie del testo letterario senza riuscire a cogliere la vitalità e la rilevanza.

L’applicazione del metodo strutturale allo studio dello spazio letterario arabo è molto frequente, soprattutto come forma di analisi quantitativo-statistica e osservatoria: per loro natura, i luoghi descritti in letteratura si prestano a essere esaminati in forma comparativo-oppositiva e a essere oggetto di trattazione classificatoria, come si è visto sopra. Il problema è che non sempre questo tipo di analisi riesce a superare le secche del mero descrittivismo per mettersi al servizio di una critica di più ampio respiro, che sia in grado di reintegrare la dimensione storica allo scopo di trarre qualche conclusione generale. Il metodo strutturale, insomma, da strumento finalizzato all’elaborazione critica quale dovrebbe essere, spesso diventa un fine in sé. Come nota anche al-Marzuki (1997, 63), le resistenze dei critici strutturalisti arabi ad aprirsi ad altri metodi di indagine del testo sono state particolarmente forti:

it seems that modern Arab structuralists were alienated from subjectivity in literary studies, which is amply demonstrated in their reaction against historical, psychological, and sociological approaches, since these concepts, in many Arab critics’ views, tended to sidestep the literary text itself.

A tal proposito è significativo, per esempio, che anche un critico come Sa’id Yaḡīn (1997, 210), che allo strutturalismo ha dedicato una

13 Fra questi, Abū Dīb cita anche Ṭāhā Ḥusayn con la sua analisi della *mu’allaqa* di Labīd (Abu-Deeb 1975, 149, nota 1).

parte importante dalla sua attività intellettuale, riconosca la necessità di allargare gli orizzonti dell'analisi strutturale a tutti quegli elementi *hors-texte* a lungo rimasti estranei a questa metodologia:

Se lo strutturalismo degli esordi teneva a distanza gli aspetti extra-testuali per ragioni pratiche, oggi, in virtù delle esperienze e delle collaborazioni accumulate, possiamo superare la chiusura nei confronti del mondo discorsivo per aprirci ad orizzonti più ampi e accoglienti, pur senza rinunciare alle più importanti acquisizioni dello strutturalismo e alle sue conquiste in termini di analisi testuale.

Bisogna aggiungere, inoltre, che gli studi sull'argomento sono proceduti finora in modo piuttosto discontinuo e poco cumulativo, ragione per cui ci si è ritrovati spesso davanti a trattazioni dall'impianto teorico pressoché identico. Il critico palestinese Fayṣal Darrāġ, per esempio, lamenta

l'assenza di accumulazione nel campo della critica letteraria araba, o - più precisamente - la parzialità di tale accumulazione. Ciascuna generazione di critici, infatti, inesplica sui propri passi o riesce ad avanzare appena, poiché perlopiù ignora ciò che c'è stato prima e non se ne interessa minimamente. Vuoi per ignoranza, vuoi per una qualche patologia psichica, si sentenzia che non c'è nulla da leggere [in arabo] e che chi vuole ottenere conoscenza può solo rivolgersi ai mercati culturali occidentali. Ritengo che un pensiero tanto ottuso crei una critica senza storia, che cancella i nomi degli studiosi precedenti che hanno fatto degli sforzi seri o che almeno hanno tentato di dare delle indicazioni corrette, come Muḥammad Mandūr, Yaḥyà Ḥaqqī, Muḥammad Amīn al-Ālim e altri. (Yaḡtīn, Darrāġ 2003, 173-4)

L'opinione di Darrāġ sul ricorso ingiustificato alle 'mode culturali' occidentali ha una lunga tradizione all'interno della critica araba stessa: si veda, a titolo d'esempio, l'articolo di Barrāda (1978), in cui lo scrittore marocchino lamenta la tendenza della critica - già a partire da Ṭāhā Ḥusayn, al-Māzinī e al-'Aqqād - a utilizzare ingenuamente i tecnoletti della critica letteraria occidentale, senza che questi si attaglino realmente alle questioni specifiche suscitate dalla letteratura araba. Si tratta di una questione annosa e che resta aperta, come è evidente anche dalle affermazioni di segno contrario incontrate nel paragrafo dedicato a Ḥūriyya al-Zill.

Se la critica araba ha continuato a lungo ad attingere a piene mani al patrimonio del formalismo e dello strutturalismo, infine, è ipotizzabile che ciò sia accaduto perché il prestigio all'interno dell'accademia viene conferito anche dall'adesione a un determinato metodo cri-

tico che ha guadagnato terreno negli anni. Gli approcci formalisti, in particolare, non hanno ancora perso quell'aura di rigore che sembrerebbe renderli adatti a una produzione - la produzione accademica, appunto - che si vorrebbe scientifica nel senso più meccanicistico del termine, e hanno continuato a essere largamente usati nella critica dello spazio letterario fino almeno ai primi anni del nuovo millennio.

6 Conclusioni

In questo articolo si è passato in rassegna il contributo di alcuni degli autori marocchini più importanti nell'ambito di quello che potrebbe essere descritto come una sorta di canone degli studi sullo spazio letterario - un canone perlopiù strutturalista e narratologico-formalista: Ḥasan Baḥrāwī, Muḥammad al-Būrīmī e Ḥamīd Lḥamdānī, tutti attivi dagli anni Ottanta del XX secolo, che hanno posto le basi della critica contemporanea dello spazio letterario. A questi si sono aggiunti un saggio di Ḥasan Naḡmī sullo spazio nella narrativa palestinese e uno studio della scrittrice e critica marocchina Ḥūriyya al-Zill, che getta luce sullo spazio nel nuovo romanzo (*al-riwāya al-ḡadīda*) della generazione degli anni Sessanta (*ḡil al-Sittīnāt*) in Egitto.

Dalla rassegna proposta da questo articolo sono stati volutamente esclusi tutti quegli studi che si occupano di spazi letterari più puntualmente specificati: sono diverse, infatti, le opere che indagano - per esempio - la presenza del deserto, della campagna o della città in letteratura araba. In particolare, i cosiddetti *city studies* stanno conoscendo ultimamente un incremento sempre maggiore. Tuttavia, in questa sede si è preferito mantenere una prospettiva generale, che consenta una riflessione più speculativa sulla natura dello spazio letterario e sulle metodologie adottate per studiarlo.

Infine, sebbene non aspiri all'eshaustività e sia geograficamente limitato al campo della critica accademica marocchina, questo articolo ha lo scopo di contribuire a individuare alcune coordinate di base dello studio dello spazio letterario arabo e alcune delle influenze - soprattutto di ambito francofono - che hanno contribuito a dargli forma. Considerando la ricerca accademica come un'opera collettiva e aperta, questo lavoro ha l'obiettivo di contribuire a una mappatura della critica letteraria araba contemporanea, argomento che non gode di grande attenzione da parte dell'arabistica occidentale e che meriterebbe invece di assurgere alla dignità di oggetto di studio a sé stante.

Bibliografia

- Abu-Deeb, K. (1975). «Towards a Structural Analysis of Pre-Islamic Poetry». *International Journal of Middle East Studies*, 6(2), 148-84.
- Abū Dīb, K. (1986). *al-Ru' à al-muqni'a. Naḥwa manhağ binyawī fī dirāsāt al-ši'r al-ğāhili* (Visioni convincenti. Verso un metodo strutturalista per lo studio della poesia preislamica). al-Qāhira: Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb.
- 'Allūs, S. (1985). *Muğam al-muṣṭalahāt al-adabiyya al-mu'āšira* (Vocabolario dei lemmi letterari contemporanei). Bayrūt: Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Bachelard, G. (1975). *La poetica dello spazio*. Trad. di E. Catalano. Bari: Dedalo.
- Bachtin, M. (2001). *Estetica e romanzo*. Trad. di C. Strada Janovič. Torino: Einaudi.
- Baḥrāwī, Ḥ. (2009). *Binyat al-šakl al-riwā'i. al-Faḍā', al-zaman, al-šaḥṣiyya* (La struttura della forma romanzesca. Spazio, tempo, personaggio). al-Dār al-Bayḍā'; Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfi al-'arabī.
- Barrāda, M. (1978). «Iškāliyyat al-naqd al-'arabī al-mu'āšir. Muqaddimat kitāb *Muḥammad Mandūr wa-tanzīr al-naqd al-'arabī*» (Il problema della critica araba contemporanea. Introduzione al volume *Muḥammad Mandūr wa-tanzīr al-naqd al-'arabī*). *al-Ādāb*, 26(10-11), 26-31.
- Basfao, K. (éd.) (1988). *Imaginaire de l'espace, espaces imaginaires*. Casablanca: E.P.R.I. – Faculté des lettres et des sciences humaines I.
- Bāšlār, Ğ. (1984). *Ġamāliyyāt al-makān* (La poetica dello spazio). Bayrūt: al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-al-našr.
- Bertrand, D. (1985). *L'espace et le sens. "Germinal" d'Émile Zola*. Paris; Amsterdam: Hadès-Benjamins.
- Brombert, V. (1975). *La prison romantique. Essai sur l'imaginaire*. Paris: Librairie José Corti.
- al-Bürimī, M.M. (1984). *al-Faḍā' al-riwā'i fī "al-Ġurba". al-Iṭār wa-al-dalāla* (Lo spazio letterario in *al-Ġurba*. Cornice e significato). al-Ribāṭ: Dār al-našr al-mağribiyya.
- Butor, M. (1964). *Essais sur le roman*. Paris: Gallimard.
- Fischione, F. (2019). *L'evoluzione dello spazio da pubblico a privato nel romanzo arabo degli anni Settanta e Ottanta. Il caso dello scrittore giordano Ġālib Halasā (1932-1989)* [tesi di dottorato]. Roma: Sapienza Università di Roma.
- Ġayḍā' Aḥmad Sa'dūn Šalāš (2011). «al-Makān wa-al-muṣṭalahāt al-muqāriba la-h. Dirāsa mafhūmātiyya» (Lo 'spazio' e i suoi sinonimi. Studio concettuale). «*Mağallat abḥāt kulliyat al-tarbiya al-asāsiyya – Ġāmi'at Mawṣul*». *College Of Basic Education Researches Journal*, 11(2), 241-62. <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=25722>.
- Genette, G. (1969a). *Figure. Retorica e strutturalismo*. Trad. di F. Madonia. Torino: Einaudi.
- Genette, G. (1969b). *Figures II*. Paris: Seuil.
- Greimas, A.J.; Courtés, J. (2007). *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. A cura di P. Fabbri. Milano: Mondadori.
- Hamon, P. (1981). *Introduction à l'analyse du descriptif*. Paris: PUF.
- al-Ḥarrāt, I. (1993). *al-Ḥassāsiyya al-ğadīda. Maqālāt fī al-zāhira al-qīšaṣiyya* (La nuova sensibilità. Saggi sul fenomeno del racconto). Bayrūt: Dār al-Ādāb.
- Ibn Zūra, A. (2018). *Ši'riyyat al-faḍā' fī al-naqd al-riwā'i al-mağāribī al-mu'āšir. al-Mafhūm wa-al-taḥawwulāt* (Poetica dello spazio letterario nella criti-

- ca maghrebina contemporanea. Concetti e sviluppi). 'Ammān: Markaz al-kitāb al-akādīmī.
- Isma'īl, 'A.A. (2010). *Ši'riyyat al-faḍā' al-riwā'i 'ind Ġamāl al-Ġayṭānī* (La poetica dello spazio letterario in Ġamāl al-Ġayṭānī). al-Qāhira: Dār al-'Ayn.
- Kristeva, J. (1978). *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*. Milano: Feltrinelli.
- Lessing, G.E. (2002). *Laocoonte, ovvero dei confini della pittura e della poesia*. A cura di M. Cometa. Palermo: Aesthetica.
- Lḥamdānī, Ḥ. (1989). *Faḍā' al-ḥakī bayn al-naẓariyya wa-al-taṭbīq* (Lo spazio della narrazione tra teoria e applicazione). al-Dār al-Bayḍā; Bayrūt: Manšūrāt al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.
- Lḥamdānī, Ḥ. (1993). *Binyat al-naṣṣ al-sardī min manẓūr al-naqd al-adabī* (La struttura del testo narrativo dal punto di vista della critica letteraria). al-Dār al-Bayḍā; Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.
- Lotman, J.M.; Uspenskij, B.A. (1975). *Tipologia della cultura*. A cura di R. Faccani e M. Marzaduri. Milano: Bompiani.
- Lysøe, E. (1988). «Bruler Bleston? Fondements topologiques de la production littéraire». Basfao 1988, 41-55.
- Madarhri-Alaoui, A. (1988). «Le concept de l'espace dans les théories du récit». Basfao 1988, 57-65.
- al-Marzuki, A.K. (1997). *Structuralism in Modern Arabic Criticism* [PhD Dissertation]. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Mehrez, S. (1994). *Egyptian Writers Between History and Fiction: Essays on Naḡīb Maḥfūz, Sonallah Ibrahim and Gamal Al-ghitani*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Mitterand, H. (1980). *Discours du roman*. Paris: PUF.
- Moretti, F. (1997). *Atlante del romanzo europeo*. Torino: Einaudi.
- Naḡmī, Ḥ. (2000). *Ši'riyyat al-faḍā' al-riwā'i. al-Mutaḥayyal wa-al-huwiyya fī al-riwāya al-'arabiyya* (La poetica dello spazio romanzesco. Immaginazione e identità nel romanzo arabo). al-Dār al-Bayḍā; Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.
- al-Nowaihi, M.M. (1999). «Committed Postmodernity: Mohamed Berrada's *The Game of Forgetting*». *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 8(15), 1-24. <https://doi.org/10.1080/10669929908720148>.
- al-Nuṣayr, Y. (1980). *al-Riwāya wa-al-makān* (Il romanzo e lo spazio). Baḡdād: Dār al-šū'ūn al-ṭaqāfiyya al-'amma.
- al-Nuṣayr, Y. (1986). *Iškāliyyat al-makān fī al-naṣṣ al-adabī* (La problematica dello spazio nel testo letterario). Baḡdād: Dār al-šū'ūn al-ṭaqāfiyya al-'amma.
- al-Nuṣayr, Y. (2015). *Madḥal ilà al-naqd al-makānī* (Introduzione alla critica dello spazio). Dimašq: Dār Naynawā li-l-dirāsāt wa-al-našr wa-al-tawzī'.
- Poulet, G. (1972). *Lo spazio di Proust*. Trad. di G.M. Posani. Napoli: Guida.
- Qāsīm, S. (2004). *Binā' al-riwāya. Dirāsa muqārana fī 'ṭulātīyyat' Naḡīb Maḥfūz* (La strutturazione del romanzo. Saggio comparativo sulla trilogia di Naḡīb Maḥfūz). al-Qāhira: Maktabat al-Uṣra.
- Ramadan, Y. (2012). *Shifting Ground: Spatial Representations in the Literature of the Sixties Generation in Egypt* [PhD Dissertation]. New York: Columbia University.
- Robbe-Grillet, A. (1963). *Pour un nouveau roman*. Paris: Éditions de Minuits.
- Šarībīṭ, Š.A. (1997). «Binyat al-faḍā' fī riwāyat Ġad^{an} yawm ḡadīd» (La struttura spaziale nel romanzo *Ġad^{an} yawm ḡadīd*). *al-Taqāfa*, 22(115), 141-201.

- Sayyid, W.; Sulaymān, 'A. (2008). *Talaqqī al-binyawiyya fī al-naqd al-'arabī. Naqd al-sardiyyāt namūḍaġ^{an}* (La ricezione dello strutturalismo da parte della critica araba. La critica narratologica come caso studio). Kafr al-Šayḥ: al-'ilm wa-al-īmān li-l-našr wa-al-tawzī'.
- Siti, W. (2013). *Il realismo è l'impossibile*. Roma: Nottetempo.
- 'Uṭmān, I. (1998). *Idā'at al-naṣṣ. Qirā'āt fī al-šī'r al-'arabī al-ḥadīṭ* (Mettere in luce il testo. Letture di poesia araba moderna). al-Qāhira: al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb.
- Weisberger, J. (1978). *L'espace romanesque*. Lausanne: L'âge de l'homme.
- Yaqtīn, S. (1984). «Tasā'ulāt manhaġiyya ḥawla naqd al-riwāya al-maġribiyya» (Questioni di metodo intorno alla critica del romanzo marocchino). *Afāq*, 3(4), 71.
- Yaqtīn, S. (1997). *Taḥlīl al-ḥuṭāb al-riwā'ī. al-Zaman, al-sard, al-tab'ir* (Analisi del discorso narrativo. Tempo, narrazione, focalizzazione). al-Dār al-Bayḍā; Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.
- Yaqtīn, S.; Darrāġ, F. (2003). *Afāq naqd 'arabī mu'āṣir* (Orizzonti di critica araba contemporanea). Dimašq; Bayrūt: Dār al-fikr.
- al-Zīll, H. (2011). *al-Faḍā' fī al-riwāya al-'arabiyya al-ġadida* (Lo spazio nel nuovo romanzo arabo). Dimašq: Dār Naynawā li-l-dirāsāt wa-al-našr wa-al-tawzī'.
- Zoran, G. (1984). «Towards a Theory of Space in Narrative». *Poetics Today*, 5(2), 309-35. <https://doi.org/10.2307/1771935>.

Linguistic Varieties and Social Radios in the Tunisian Sahel The Case of News Broadcasting

Cristina La Rosa
Università degli Studi di Catania, Italia

Abstract The existing studies on language uses and practices in Arab digital media mainly focus on few Mashreq countries and, as far as the Maghreb is concerned, mostly on Morocco and Algeria, while very limited attention has been devoted to other countries of the Arab West such as Tunisia. This paper will analyse some passages of news broadcasting taken from four Tunisian social media radio broadcasters, uploaded as videos on the Facebook pages of the selected radio stations, based in the Tunisian Sahel, i.e. Mahdia, Msaken, and Sousse. The data presented and analysed are taken from different information programmes. The aim is to try to describe and analyse the linguistic choices of the speakers, influenced by personal and contextual elements, such as the editorial line of a radio, in order to verify whether there is a general tendency among the radio stations or if some peculiarities can be identified. In particular, the role of Tunisian Arabic and Modern Standard Arabic will be highlighted, as well as that of any possible mixed varieties occurring in the examples offered.

Keywords Tunisian Arabic. Sahel. Radio. Social media. Mixed Arabic. Sociolinguistics. News broadcasting.

Summary 1 Introduction. – 2 Radio Broadcasting in Tunisia. – 3 Varieties of Arabic in Radio Programmes: For a State of the Art. – 4 Corpus of Selected Radio Stations. – 5 Methodological Issues. – 6 Analysis. – 6.1 Radio Mahdia 1. – 6.2 Sports News Radio Mahdia 1. – 6.3 RMFM Msaken. – 6.4 RMFM Msaken sport. – 6.5 Menara Fm Programme Nhârkum zîn. – 6.6 Jawhara Fm. – 7 Concluding Remarks.



Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-04-05
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 La Rosa | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation La Rosa, C. (2022). "Linguistic Varieties and Social Radios in the Tunisian Sahel. The Case of News Broadcasting". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-32] 81-112.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/004

1 Introduction

In the panorama of the studies on the varieties of Arabic used in digital media, very little space has been devoted to Tunisia. In fact, on the one hand, the majority of the existing contributions focus on the analysis of written varieties, on the other hand, papers concerning oral media, and particularly radio broadcasts, have focused mainly on the varieties of Egypt and Morocco.

In the Arab world, in recent years and especially after the 2011 revolutions, which, in addition to being political, civil and social, were also cultural revolutions, digital radio stations and radio programmes have multiplied and diversified. In fact, with the advent and spread of social media, online radio and television stations have expanded their audience by leaps and bounds, reaching audiences of all ages. The free use of the internet, gained also through smartphones, has made programmes broadcast via social media accessible to anyone, anywhere, and at any time.

As far as I know, Van Mol's *Variation in Modern Standard Arabic in Radio News Broadcasts*, published in 2003, is the only systematic study focused on the varieties used in radio broadcasting, especially news programmes. Van Mol focused on the Modern Standard Arabic (MSA) used in Algeria, Egypt and Saudi Arabia news broadcasting. In the last twenty years, several changes have affected the Arab society and its linguistic varieties. Therefore, when we refer to radio programmes we have to consider them quite differently from those considered by Van Mol, owing to the new characteristics of the medium itself, but also to the different recipients and contexts in which these radio programmes are conceived and received.

Moreover, regarding the language used in the media, Van Mol (2010, 63) stated:

So far, the term Media Arabic has not clearly been defined. [...] In some cases, newspapers Arabic is understood by the term [...]. Arabic Media language, however, comprises at least also its spoken counterpart that is used in radio and television programmes. Research on the 'oral' segment of Media Arabic, so far, has rath-

This paper contains part of the results of my ongoing research project, titled "Lahğāt Wilāyat al-Mahdiyya: proposte di descrizione e classificazione", which belongs to the line of research *Starting Grant* of the *Piano di incentivi per la ricerca di Ateneo 2020/2022* (Pia.ce.ri.), funded by the University of Catania. An abridged version of this contribution, containing my first observations, was presented at the study day *Variation linguistique et diglossie dans les médias numériques arabophones*, organised by Jairo Guerrero and Rosa Pennisi at the University of Aix-Marseille (Aix-en-Provence) on 9 November 2021.

er been limited to news broadcasts. Media Arabic, however, covers a much larger field than the two above-mentioned segments.¹

Despite this observation, there is almost no systematic recent study on radio broadcasts after Van Mol's, and none of the available contributions are devoted to Tunisian Arabic. Even if many efforts have been made by some scholars regarding Moroccan linguistic practices in oral media, in my opinion, the linguistic and stylistic variation in Maghribi Media Arabic deserves more attention.²

In this paper, I will present some observations on the linguistic varieties used in some radio news programmes broadcast by radio broadcasters based in the Tunisian Sahel, in the cities of Mahdia, Sousse and Msaken.

2 Radio Broadcasting in Tunisia

Arab oral media, such as radio and television, emerged after the independence of the Arab countries, where they have been important means of communications for the Arab people.³ Initially, in the Arab countries, radio stations were owned by the state since they constituted a very important means of diffusion of political ideas and propaganda, especially because all Arabs, including the illiterate, could access information through radio broadcasts. Since the 1950s, the use of Modern Standard Arabic in media broadcasting has been enhanced (Effat, Versteegh 2008, 199). Amin (2001) includes Tunisia in the group of countries in which the state has a strong control of radio broadcasting. In recent years, also private institutions have started to own their own radio stations and to broadcast programmes discussing many different topics more freely. In Tunisia, radio broadcasting started in 1935 for commercial purposes and despite the tight control on information, the state allowed some individuals as well as a French

1 For a definition of Media Arabic and for its main features see, among others, Effat, Versteegh 2008, and, for a synthesis of the state of the art on the subject, the recent unpublished thesis by Rosa Pennisi 2020, 15-25 and relative bibliography.

2 See, among others, Miller 2010, 2012, and relative bibliographies for Morocco. Pennisi has an ongoing study regarding oral linguistic practices in some Moroccan talk shows, the first results of which were presented at the study day held in Aix-en-Provence. See also Morsly 1990 for Algeria.

3 Lahlali (2011, 26-7) justifies this inclination towards oral media by stating that it is due to the fact that the Arab culture has long been an oral one. However, some studies, such as Schoeler's, proved that in the early Islamic society the oral and written transmission of information, from the masters to their disciples, were not opposed, but complementary. See for instance the first two chapters of Schoeler 2006 (ed. by J.E. Montgomery).

company to establish radio broadcasting in 1939 (Lahlali 2011, 27-9).⁴

The Tunisian audiovisual landscape, characterised by the state monopoly on radio and television, has been defined since the 1990s by some measures of emancipation leading to a partial relaxation of the monopolisation. In 1995, one year after the creation of *Canal 21*, *Radio Jeunes* was launched. Its programmes mainly fell into the categories of entertainment, amusement and public service. The Head of State also ordered the launch of *Radio Culturelle FM* on the occasion of National Culture Day on 27 May 2006. This Tunisian public radio station broadcast on medium wave (AM), on FM, and by satellite, covering 60% of the Tunisian population. The programmes cover all areas of culture (literature, theatre, cinema, plastic arts, music, science and technology, publishing).⁵

The privatisation of the radio sector started in 2003. In November 2003, *Radio Mosaique FM* was the first private radio station to be launched in Tunisia. Located in Tunis, it broadcasts to the Greater Tunis area, the northern suburbs and the Hammamet region, and its broadcasting is constantly expanding with the hope of covering the entire Tunisian territory. Still within the framework of the privatisation of the audiovisual sector, on 25 July 2005, a second radio station called *Jawhara FM* was created. It broadcasts from the city of Sousse in the Tunisian Sahel region. Its frequency covers the governorates of Sousse, Mahdia, Kairouan, Monastir, Nabeul and part of Sfax: major university centres are located in these areas, hosting about one hundred thousand students whom the radio aims to target, and it aims to meet their expectations.⁶

The opening towards privatisation has been an important step towards the expansion of the national media because it created a new space for competitiveness which improved the quality of productions in all sectors. However, in order to succeed in this mission, it has been important to regulate the conditions for the creation of private media according to a liberal legal framework. However, *Mosaique FM* and *Jawhara FM* were launched without clear specifications.

For this reason, the Association of Tunisian Journalists (AJT), in its fifth report on the reality of press freedom in Tunisia, insisted on the need to establish specifications in order to organise the private sector and ensure diversity and transparency in the allocation of licences and guarantee professional media with a well defined identi-

⁴ On the development of Arab media, see also Miller 2010, section 2, available at <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00578851>.

⁵ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

⁶ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

ty. In this new situation, many journalists from the AJT have called for the creation of a Tunisian union of private radio stations. The association also drew attention to the situation of journalists working for the private channel *Hannibal TV*, stating that they do not have legal employment contracts and that the employment relationship is not governed by any of the labour laws in Tunisia. The dismissals, that have become frequent, do not comply with legal regulation. Moreover, 56% of journalists who responded to the association's questionnaire expressed their dissatisfaction with their work situation.⁷

It was only in May 2004 that the profession created an autonomous union of 150 independent journalists to defend the freedom of the press, the working conditions and the professional ethics of journalism, but the union has not been recognised by the authorities. In 2008, a union called the National Union of Tunisian Journalists was created.

Before 2011, the Tunisian media sector was characterised by strong state control, and former President Ben Ali alone controlled the national public radio and its regional stations, and the local private radio stations. Independent associative media were almost non-existent, with a few rare exceptions. Among the latter, *Radio 6 Tunis*, a web radio launched by the Tunisian Union of Free Radios in 2007 that briefly went on air before being censored, and *Radio Kalima*, created in 2008, broadcasting its programmes from Italy and on the Internet.⁸ After the 2011 Revolution Tunisian media underwent a certain liberalisation to the extent that radio stations created without authorisation multiplied. This was the case for *Radio Nefzawa* in Kibili and *Djerid FM* in Tozeur. Setting up a legal framework allowing the recognition of these associative media has therefore become an important issue. Several meetings including actors such as HAICA, the World Association of Community Radio Broadcasters (AMARC) and the Tunisian Union of Free Radios (STRL7) took place between 2012 and 2014; these meetings led to the elaboration of specifications for associative radio and television stations, as required by law, which were made public on 5 March 2014 by HAICA, and which allowed broadcasting licences to be obtained.⁹

In 2019 there were ten associative radio stations, nine of which were active, holding a broadcasting licence from HAICA, as well as five local public radio stations and one radio station broadcasting the

⁷ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

⁸ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

⁹ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

programmes of local radio stations, around 16 private radio stations and numerous blogs, web radio stations and web televisions, most of them created after 2011. With the existence of public, private and associative radio stations, Tunisia presents a unique model in terms of pluralism in the region. These radio stations represent the largest audience in Tunisia, after television. Indeed, 67% of households own a radio and 27% of Tunisians listen to the radio on the Internet. Some 55% of listeners consider the information provided by radio station to be reliable; radio stations are therefore an important source of information and a vehicle for the participation of social actors in Tunisia.¹⁰

These new media also seek to represent under-represented groups, such as youth and women. For example, the *Tunisie Bondy Blog*, a web medium created in Gafsa, aims to provide young people with the opportunity to express themselves and discuss issues related to daily life in their region. *Radio 3R* aims to promote social integration and youth empowerment, and *Houna el Gasserine* was created by a group of young people. *Radio Amal* specialises in the needs of disabled people. The Association Femmes Média created *Radio Femmes Militantes*, a radio without HAICA authorisation that therefore does not broadcast on FM.¹¹ Regarding non-authorised radios, in 2014, there was a protest against the anarchic proliferation of unauthorised radio stations, of which there were 41, while three radio stations had been authorised but did not respect the broadcasting rules.¹²

Radio has had an important role in the whole Arab world as a means of resistance against colonialism and in the struggle for independence (Essoulami 2006; Lahlali 2011, 29).¹³ With the development of private media based on the free market, the genres of programmes multiplied and sought to involve the audience more and more in order to gain their consensus. This generated some new language and communication practices with regard to the choice of the varieties used, the styles, the kind of programmes suited to the aim of getting closer to the public (Miller 2016).¹⁴

¹⁰ <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

¹¹ See <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/20678236-fr/index.html?itemId=/content/component/20678236-fr>.

¹² See <http://directinfo.webmanagercenter.com/2014/02/19/tunisie-maintien-de-la-greve-generale-des-agents-de-lont/>.

¹³ On the development of media in the Arab world, see Miller 2010.

¹⁴ Miller states that the Haute Autorité de la Communication Audiovisuelle (HACA) of Morocco provides some generic indications about the languages allowed in radio broadcasting. The HAICA, La Haute Autorité Indépendante de la Communication Audiovisuelle in Tunisia, instead, does not mention the issue. See <https://haica.tn/fr/>.

3 Varieties of Arabic in Radio Programmes: for a State of the Art

Regarding the use of varieties of Arabic in radio broadcasting, they have always been used as an important instrument of propaganda by the state and by some politicians specifically, such as Nasser. Modern Standard Arabic, in particular, has been employed to produce some intended reactions among the listeners as it was considered to be suited to radio broadcasts, designed to influence others' opinions. Dialects have also been used in Arab media, but their use has long been considered as a deviation from the Standard norm (Effat 2008, 194-6). Actually, as mentioned above, the Arabic used in the media has many specific features that distinguish it from Modern Standard Arabic, such as *qāma bi- + maṣḍar*, of the conjunction *wa-* preferred to *fa-*, the redundant expression *wa-ḡālika* 'and this', and the use of *min taraf* expressing the agent of a passive verb, the substitution of some particles with some others, such as in the cases of *fī* and *bi-* or of *ladā* and 'inda (Ashtiany 1993, 29-32; Effat, Versteegh 2008; Van Mol 2003, 66-7). This is not only due to the influence of Arabic dialects, but also to that of European Languages whose vocabulary and phraseology has deeply influenced journalistic style (Blau 1981, 60-141). Some other features do not belong to any of these varieties, but are peculiar to Media Arabic, such as those mentioned earlier.

After independence from the European countries, the media have been used as an education tool to spread Modern Standard Arabic among the illiterate people, even if all the radio stations have maintained some programmes in European languages or in Arabic dialects (Miller 2016). Miller underlines that during the 1950s-1980s, Arab media were a fundamental means of diffusion of the Pan-Arab ideology, whose main instruments were national radio and television stations mainly broadcasting in *fushḥā*, used above all in news programmes. There were also some programmes, mainly of cultural and popular genre, broadcast in more dialectal varieties as well as talk shows using forms of Educated Spoken Arabic (Mitchell 1979; 1986). Programmes broadcast in a foreign language or in a local language different from Arabic were absent. Therefore, in spite of the will of the Arab States, Educated Spoken Arabic, and therefore mixed varieties and styles, were gradually spreading among the population together with Modern Standard Arabic, perceived by the people as a rigid and artificial language. The 1990s-2000s have been characterised by the liberalisation and fostering of private and semi-private radio and TV stations, which were local, national and transnational too. Plurilingualism has then been enhanced as a symbol of openness and development of the Arab countries (Miller 2010).

However, oral media Arabic is considered to be as varied and heterogeneous as its speakers are:

In our definition oral media Arabic covers the whole spectrum of language, which is actually used within the context of oral media. Because of the fact that the object of investigation is the language use in oral media, we observe that people of all layers of society appear in these media to participate by means of oral expression, which reflects a wide variety of language capabilities and layers. Especially in this respect differs the language of the written media from the oral media. In written media, even when dialectal elements are used, in most cases we have to do with language producers with higher education. (Van Mol 2010, 67)

The Arabic language used in oral communication in the media reflects the varieties used by people belonging to some different social classes and having different cultural levels, such as in the case of the radio speakers, who generally use a higher register, and common people who almost always use their mother tongue. In fact, in radio broadcasts, all the nuanced varieties in the linguistic continuum can be used and not only what is known as Media Arabic.¹⁵

As Doss stated:

The distribution of language levels in radio and television is usually described as follows: *‘ammiyya*, the local dialect, is said to be used in serials and soap operas as well as in situations involving public participation: interviews, discussions, testimonies, etc., whereas standard Arabic - *fuṣṣḥā* - is reserved for more formal functions, and is usually utilized in programmes of a religious content: sermons, lectures, and short talks, as well as historical and period serials and soap operas with a historical religious content. It is a variety used in programmes which are based on the reading of a written text, such as the news bulletin for instance. Finally, a mixed variety,¹⁶ which consists of blended features of *fuṣṣḥā* and *‘ammiyya* is used in interviews, discussions, talk shows, and various other programmes involving political, social, cultural, and technical topics. News bulletins have always been presented in the standard variety. (Doss 2010, 123)

Harrell's (1964) is among the first studies on Arabic radio broadcasting, focused on the analysis of Classical spoken Arabic used in Egyptian radio broadcasting. The scholar highlighted a series of dialectal

¹⁵ In this regard, see what Van Mol 2010, 68 maintains: "we prefer to describe the whole continuum which is presented as the Arabic language in the media, which we describe as the written or verbal language that is used not only by, but in mass communication means. Only in this definition do we take into account all possible kind of interlocutors and all possible varieties of language that occur in these media".

¹⁶ For the idea of mixed variety and mixed style, see Mejdell 2006.

features characterising it.¹⁷ Diem (1974, 63) highlighted the fact that in Egypt other varieties than Modern Standard Arabic were already allowed for monologues, genre in which news programmes are included. In 1976, Tapiéro pointed out that radio and television “sont de loin les deux moyens les plus répandus d’utilisation de la langue savante dans l’expression orale, car ce sont les deux instruments de la communication de masse ou ‘mass media’” (Tapiéro 1976, 83). According to Thiry (1985, 106), on radio and TV the programme presentations, news, time bulletins, cultural programmes and some debates were in Modern Standard Arabic, the other programmes were broadcast in dialect. Some interesting contributions about TV broadcasting have been made by Doss (1987; 2010), who studied the linguistic varieties used in Egyptian programmes focusing on a children’s programme and a cultural programme dealing with theatre. Doss analysed the mixed linguistic elements used in the programmes. Morsly, instead, conducted an investigation into the varieties of Arabic used in Algerian radio news broadcasting and, talking about the journalists, stated that although they have a “tension dominante envers l’AC”,

[ils] n’arrivent pas à tout à fait se détacher de leur langue quotidienne qui se glisse subrepticement. (Morsly 1990, 173)

Morsly also pointed out that Algerian Arabic traits were present in the language used by journalists in specific conditions and contexts, linked to the communicative aim of the speakers, their physical attitudes and the problem of censorship. Al-Batal’s (2002) study focused on the interaction between *fushḥā* and Lebanese Arabic in news broadcasting highlighting the conflict existing between the formal and the informal varieties. At the same time, the scholar describes the mixed language used in local news broadcasting as a sociolinguistic innovation. In his work, Van Mol (2003) analysed the use of complementary particles in Modern Standard Arabic in radio news broadcasting in Algeria, Egypt and Saudi Arabia and showed that, on some occasions, dialect was used in news programmes, especially in Algeria, both in reports and in interviews, but news information was only given in Modern Standard Arabic. Van Mol (2003, 126) included the news in the genre of monologues given in what he defines as Literary Arabic:

These monologues encompass the formal language which is used by journalists in the media to inform listeners on certain developments and ongoing facts in the world. [...] As far as news broadcasts are concerned, these are always considered to be Literary Arabic.

¹⁷ See also the master’s thesis *Egyptian Radio Arabic* (Skogset 2000).

According to Eid (2007, 404-5), broadcasting media is a hybrid context mixing formality and informality and therefore allowing the use of Arabic dialects and *fuṣṣḥā*. The varieties chosen in them reflect the intended audience. The scholar analyses the mixed or 'in-between' variety contained in some interviews, a genre aimed at informing and entertaining, broadcast on the Egyptian Satellite Channel. In 2010, Doss studied the news broadcasting in Arabic dialect on OTV, a private Egyptian channel founded in 2006. The dialectal and the 'mixed' variety identified and analysed by the scholar have been interpreted as a precise choice made by the channel to express Egyptian identity. Doss concluded her paper wondering about the possible standardisation of colloquial Arabic and its relationship with Modern Standard Arabic, which is still an important point today:

The question is not whether we are heading towards the adoption of *'āmmiyya* in place of *fuṣṣḥā*, but an attempt at questioning the role of writing colloquial Arabic in the process of its standardization. [...] It is an attempt at understanding what the future of spoken Arabic could be, and, in a structurally binary relation, how Standard Arabic could evolve within this setting. (Doss 2010, 140)¹⁸

Regarding Tunisia, Achour Kallel (2010-11; 2011) investigated the linguistic choices of *Radio Mosaïque FM*, the first private radio in Tunisia founded in 2003. She stated that the radio's linguistic choices were original in comparison with the other Tunisian radio stations since *Radio Mosaïque FM* used Tunisian Arabic and French, while the others preferred Modern Standard Arabic. As the scholar maintained, her paper comes within the field of anthropology of language.

Today, studying the varieties and linguistic uses of a social media radio station implies approaching an entirely different context from the one previously analysed, since the idea and the structure of 'radio' has also changed, compared to that described by Van Mol. Indeed, today's radio stations are digital and broadcast on social media, with live videos available that can be re-watched and shared at anytime and anywhere. The idea of web and social radio has developed alongside that of radio on demand.

The evolution of technology moves together with linguistic changes, as Miller (2010) stated:

18 See also Miller's (2016) observation: "L'évolution des pratiques langagières radio-phoniques amène à s'interroger in-fine sur le rôle de ce média comme acteur/transmetteur de changements sociolinguistiques plus généraux. Cette évolution ne prend tout son sens que si corrélée avec ce qui se passe dans d'autres domaines (presse écrite, internet, création artistique, etc.). Un point important étant le brouillage entre les différents domaines, toutes les radios ayant maintenant leur site web ou leur page sur facebook, par exemple mêlant données orales et écrites".

La tendance au mixte de langue et au plurilinguisme s'est considérablement renforcée dans les années 1990-2000 avec l'irruption des nouvelles technologies (TV satellitaires et internet) qui ont à la fois participé à l'élargissement considérable des audiences et donc à un rapprochement virtuel mais également au renforcement des expressions nationales/régionales dans un contexte de libéralisation économique et de désengagement des Etats. Tout ceci dans un contexte mondial où le droit aux langues est devenu un des nouveaux droits de l'homme soutenu par les Institutions internationales permettant aux « minorités » non-arabophones de revendiquer leurs droits linguistiques, de développer leurs médias, leurs programmes etc.

According to Van Mol (2003, 96), «radio plays a normatizing role», in other words, for this scholar, radio announcers are a category of speakers who set real linguistic trends and influence the audience's linguistic usages. It will be necessary to verify whether some of the data highlighted in previous studies can be confirmed despite these changes affecting radio stations and the programmes broadcast and what elements are possibly different in the main radio stations in the Sahel.

Van Mol (2003, 126) also adds that news language, is “an essential part of the spoken language” and that “it can even exert a certain influence on the spoken language” therefore, it can influence the listeners/audience's linguistic uses and

[a]lthough news readers on television simply read their texts before the camera they create the impression that they are good 'spontaneous' narrators. Moreover, news bulletins occupy a strategic position in language use and many people, also in the Arab world, listen to these news broadcasts every day. (Van Mol 2003, 126)

Bulletin news does not contain spontaneous speech in Arabic, but in Van Mol's opinion the *aḥbār* (news) are written very quickly, therefore its language is very unplanned and so reflects a relatively spontaneous context and

give a more accurate image of how people daily treat MSA in a more or less spontaneous way. [...] News broadcasts are, as a matter of fact, a reflection of current language use of the standard language in a certain area and in a certain manner. (Van Mol 2003, 127)¹⁹

¹⁹ This literary review does not pretend to be exhaustive. See also the Van Mol 2003's bibliography.

These statements will be verified through the analysis of the sample taken from the selected Sahel radio stations, in which the news bulletins may be announced in a specific programme, entirely devoted to the subject, or they may be given during a wider information programme. This undoubtedly influences the register chosen by the announcer. Another element to take into account is the eventual editorial line of a radio.

4 Corpus of Selected Radio Stations

The data analysed in this paper have been taken from videos uploaded on the Facebook pages of a selection of four digital radio stations. A recent study has shown that Facebook is among the favourite social media used by Arab journalists during the Covid 19 pandemic (Ziani et al. 2021).²⁰ It is clear that the adoption of social media has changed the way in which journalists gather and disseminate information since such media are an effective source of information, as well as «a news-reporting mechanism and a news-sharing system» (Ziani et al. 2021). Social media are a source for information material, they allow information to circulate and reach a wide audience faster.

In fact, during recent years, we have witnessed a shift from traditional radio, at first, to web radio and therefore to social media radio broadcasting, mainly in response to the changes in society towards a social media-oriented communication in which audio-visual codes are very important (Ferguson, Greer 2018, 127).

The four Sahel radio stations I have chosen are the following.

Jawhara FM (<https://www.jawharafm.net/fr>) is a private Tunisian radio station, based in Sousse, which started out in 2005 as a generalist radio station before choosing to be a commercial broadcaster. *Jawhara FM* covers 85% of the national territory, starting with the Sahel, the centre of Tunisia and covering Grand Tunis, reaching nearly 8 million inhabitants, and its listeners share is between 40% and 50%. The radio station has made its linguistic choices based on these characteristics. The majority of the programmes are in Tunisian Arabic, while the press review and the news are mainly in *fushā*. Among *Jawhara FM*'s programmes there are those on well-being, news, cooking, sports, motorbikes and cars, as well as talk radio, entertainment programmes, etc. On the presentation page of the website, the radio clearly states that it broadcasts in Tunisian Arabic.²¹

²⁰ Available at <https://search.bvsalud.org/global-literature-on-novel-coronavirus-2019-ncov/resource/en/covidwho-1342930>.

²¹ <https://www.jawharafm.net/fr/rubrique/presentation/141>. At the same page, a presentation of the radio's mission, aims and contents is available.

Radio RMFM (<https://www.rm-fm.net/ar/>), based in Msaken since 2015, is a generalist radio station broadcasting in the Msaken and Sousse region. It broadcasts programmes in *derja*²² online and on the frequency 99.8 fm, except for the morning and evening news which are read in *fuṣṣḥā* with reports and interviews in Tunisian dialect. Programmes: factual and information programmes, news, talk shows, entertainment, call-in programmes.

Radio Mahdia 1 (<http://radiomahdia1.com>), based in Mahdia, has been broadcasting on 99.3 fm since 2012 and on the internet since 2020, and is the first cultural radio focused on cultural and society issues. It is an associative radio covering the Mahdia and Monastir regions. Among its cultural programmes, there is what they define as “programme culturel touristique” *Mahdiatu-na l-bāhya*, that is ‘Our beautiful Mahdia’, and *Consomag*, a programme realised in collaboration with the Union des consommateurs tunisienne, again broadcast in Tunisian dialect or in a dialect-based variety with few *fuṣṣḥā* elements. Some other examples of programmes broadcast on *Radio Mahdia 1* are morning wake-up shows, entertainment shows, talk shows, interviews in the street, all in Tunisian Arabic, but the news is offered in a standardised variety of Arabic and sports news in a mixed variety.

Menara Fm (<https://menarafm.net/>), based in Mahdia, is an independent generalist radio station aiming to transmit the values of freedom of thought and justice, and to spread ideas regardless of any political and thought currents. Founded in 2019, it can be listened to from anywhere in Tunisia through the website Menarafm.net. It offers several cultural programmes, such as *Rikāb Menara*, *Stade Menara*, and *Nhārkum zīn*, broadcast in *derja*. The news programmes or flash news within some of these programmes can be announced in *derja* or in a mixed variety, or can be read in *fuṣṣḥā*.

Following this short presentation of the radios selected for this study, it is clear that this group of radio stations devote very little space to *fuṣṣḥā* and no space at all to foreign languages. The linguistic choice of the radio station is sometimes clear from their slogans, such as in the case of *RMFM Msaken al-Rādyu əlli yisma’ək* ‘The radio that listens to you’, *Menara Fm*, whose slogan is *Šūt el-mūġa* ‘The voice of the wave’. The same cannot be said for *Jawhara FM*, whose slogan is *al-d.niyā w(a)-mā fī-ha* ‘The world and what it contains’, which may be read both in dialect and *fuṣṣḥā*, but since on the website of the radio station the preference for Tunisian dialect in programme broadcasting is declared, it is possible to state that the slogan is in Tunisian Arabic. The dialect in the Sahel radio stations is the main protago-

²² This is the way in which the word *dāriġa*, defining an Arabic dialect, is pronounced in Tunisia.

nist in the absolute majority of programmes, even those concerning ‘high’ and important subjects. The varieties used in the radio programmes mainly depend on the genre of programme and on the role of those who intervene (speakers, hosts, interviewed people...), but do not seem to depend on the radio station itself as all of them prefer the use of Tunisian dialect, regardless of the programme.

For instance, official speeches of the political men and women are given in *derja*, as in the case of the speech of Mahdia’s *wālī* (governor) held during the first general lockdown of March 2020.²³

On *Radio Mahdia 1*, there is a programme called *al-ḥayāt al-ṭayyiba* ‘Good life’ about the correct *taǧwīd* (reciting) of the Koran in which a master teaches some students how to read and recite the Holy Book with the correct *taškīl* (vocalisation) and *i’rāb* (declension). He reads the introduction in *fušḥā*, then reads and recites the Koran and finally he questions the students, asking them about some linguistic and pronunciation issues, corrects them, and explains some issues using his mother tongue, i.e., Tunisian Arabic.²⁴

5 Methodological Issues

Before presenting the examples chosen for the analysis, I would like to make some methodological observations.

First of all, I would like to point out that it has not been possible to show the way in which the same news is treated and announced by the different radio stations because not all the videos concerning a precise piece of news on a given day are always available on Facebook. Therefore, I selected some passages of some news that I judged meaningful and useful for linguistic analysis.

Secondly, choosing whether to transliterate or transcribe Arabic in Latin script or not is always problematic. I have chosen to provide the examples transliterated in Latin script because this allows highlighting some phonological and phonetic features belonging to Modern Standard Arabic or to Tunisian Arabic that otherwise would not emerge.

Moreover, the texts offered below present elements from at least two different varieties, i.e. Modern Standard Arabic and Tunisian Arabic, as well as some other elements attested in the selected news that can be defined as ‘mixed’ or ‘hybrid’. It is not always easy to distinguish among

²³ See for instance <https://www.facebook.com/AlmhdytRyfwlwsywnRevolucionMahdia/videos/242506457135392> taken from an information page, and not a radio station, called *Revolution Mahdia*. It is well known since Holes’ studies of 1993 that Arab politicians may prefer dialects of Arabic to give their official speeches in specific circumstances and for specific purposes and aims.

²⁴ See <https://www.facebook.com/RadioMahdia1/videos/382037503516495> at the minutes 3’30”, 8’50”, 11’50”, 13’09”, 16’00”.

these varieties that are closely linked together, and to 'label' a linguistic feature as 'standard' or 'dialectal' *tout court*.²⁵ For this reason, my transliteration seeks to offer the pronunciation of the speakers in the most reliable way possible and non-standard elements will be written in bold to distinguish them from the standard ones.²⁶ Therefore, the examples will be given in Latin script transliteration, reflecting some phonological phenomena, i.e. *imāla*, raising of /a/ and /ā/, abbreviation of long vowels, dropping of short vowels, absence of *hamza*, etc. Then, the English translation will be provided. Lastly, the main linguistic features of the passages selected will be presented and discussed.

6 Analysis²⁷

6.1 Radio Mahdia 1

In the evening news programme on *Radio Mahdia 1* the variety used is *fushā* with very little phonological influence from the colloquial variety: After the opening, the speaker gives the news of the day:

Min **al-studio** Radio Mahdia 1, nuqaddimu la-kum mūḏiz al-aḥbār. Ahlan bi-kum ilā mūḏiz al-aḥbār bi-l-Mahdiyya bi-99.3 Fm. [...] Yadḥulu a'wān iṭārāt al-'adliyya al-yawm fī yawm ḡaḏab waṭaniyy fī iṭār al-i'tiṣām **al**-maftūḥ allaqī daḡalū fī-hi mundu yawm arb'a w-'iṣrīn **november** **al**-māḏī. Wa-tuṭālibu al-naḡāba **al**-waṭaniyya li-a'wān w-iṭārāt al-'adliyya bi-tanḡiri **ṣahāyid** a'wān wa-iṭārāt wazārati l-'adl wa-bi-minaḡ tata'allaḡ bi-l-**a'bā** al-tanfiḏiyya wa-l-istimrāriyya al-muta'alliḡa bi-l-'amal ḡilāl al-'uṭlat al-'usbū'iyya.²⁸

From the studio of *Radio Mahdia 1*, we present you the main news. Welcome to Mahdia on 99.3 fm, here is the main news. Today, judicial police officers announced a national day of protest as part of a general strike they have been on since 24 November. The Na-

²⁵ On this subject, see for instance Bassiouney 2010, 100. Bassiouney's paper given at Aix study day was very interesting because the scholar suggested avoiding the binary approach standard/non-standard variety and to prefer the idea of translanguages, speaking about stylistic variation rather than of varieties. However, this approach also raises questions about how to analyse a text containing standard, non-standard and mixed elements.

²⁶ See for instance Eid 2007.

²⁷ I would like to express my gratitude to Dr. Nadia Tebbini (Université de Tunis El Manar, MAECI fellow at the University of Turin) for helping me understand some unclear passages of the selected texts offered in this paper. Any mistake is, of course, my responsibility. I would also like to thank the anonymous reviewers for their suggestions.

²⁸ News of 25 December 2020: <https://www.facebook.com/RadioMahdia1/videos/752409802355869>.

tional Union of Judicial Police Officers and Managers is demanding the homologation of the Ministry of Justice officers' and staff's titles as well as bonuses for managerial functions and work on weekly rest days.

There are a few phonological features, such as the raising of /a/, pronounced as [e] (i.e. *el-*), and of /ā/, realised as [e:] (i.e. *ḥilāl* 'during'), the realisation of the interdental voiced consonant /d/ as /d/ (*mundu* 'since'), and the absence of final *hamza* (*a'bā* 'bonuses'). At the morphological level, the speaker preferred a dialectal plural (*ṣahāyid* 'titles, certificates'). Regarding lexis, two French terms, belonging to Tunisian Arabic, are used: *studio* 'studio' and *nuvember* 'November'.²⁹ Even if the raising of /a/ and *imāla* of /ā/ are typical of Tunisian dialect as well as the realisation of interdentals as dentals are peculiar to Mahdia Arabic, the language of the speaker is characterised by the absence of these most common dialectal features which are, on the other hand, present in other genres of radio programmes (La Rosa 2021).

6.2 Sports News Radio Mahdia 1

The language used in the sports news of the same radio station, Radio Mahdia 1, is slightly different since it contains more dialectalisms and mixed elements:

Marḥaban bi-l-sādat al-mustami'in, marḥaban bi-awfiyā al-Radio Mahdia 1, idan **na'ūdu** min ḥadīd ilā liqā'at-na al-riyādiyya wa-'awda maymūna li-l-ḥamī' in **ṣā** Allāh, fī ḥaḍa al-mūsīm al-riyāḍī allaḍī narḥū an yakūna iżābī wa-mutamayyizan bi-kulli l-maqāyīs, 'awda maymūna li-l-mawṣīm al-riyāḍī **alfin wāḥid w-'iṣrīn/ alfin iṭnīn w-'iṣrīn** wa-in **ṣā** Allāh **nšūfu** ma' ba'ḍna mawṣūm riyāḍī mukallal fī l-naḥāḥ, **nšūfu fī** kurat qadam al-tawra, idan, qult **na'ūd** min ḥadīd ilā liqā'at-na al-riyādiyya wa-**na'ūd** ilā barnāmaḥ li-l-Stade Radio Mahdia 1 allaḍī nuḡaṭṭī min ḥilālī kull mubārayāt firāq al-Mahdiyya. In **ṣā** Allāh, **nabdāw** l-yūm bi-al-mustaqbal al-riyāḍī bə-Rəḥīš allaḍī yanzilu ḍayfan 'alā-l-nādī al-ifriḳī fī mal'ab Ḥammādi Raḡīb bə-Rādis wa-sa-nutābə' fī mā ba'd iṭār al-muqābḥat kadālik. Sa-natawalli l-naql ba'd mubārayāt **əlli** l-nādī l-riyāḍī l-ṣābbī ayḍan, ṭumma mubārayāt Makārim al-Mahdiyya allaḍī ṣa'ada ḥadīṭan ilā l-rābṭa al-muḥtarfa al-**tāni**.³⁰

²⁹ On the morphological features of Mahdia Arabic, see Yoda 2008; Attia 1969. For loanwords and code-switching in Tunisian Arabic, see Mzoughi 2015; Sayahi 2014.

³⁰ Sports news of 16 October 2021: <https://www.facebook.com/RadioMahdia1/video/555817355719684>.

Hello to the listeners of Radio Mahdia 1, hello to the faithful of Radio Mahdia 1, let's go back to our sports meetings and let's hope that it will be a happy return, in this sports season that, we hope, will be positive and characterised by all the measures. A happy return to the sports season 2021/2022 and, God willing, we will see a successful sports season, we will see revolutionary football. So, we said, let's go back to our sports meetings and let's go back to our programme Stade Radio Mahdia 1, which welcomes us during all the matches of the Mahdia club. God willing, let's start today with *Avenir sportif* in Rajiche, guest of al-Ifrīqī club at Hammadi Raghīb Stadium in Rades. We will follow the schedule of the matches like this: we will follow the transfer after the matches of the sports club of Chebba too, after that, there will be the matches of El Makarem of Mahdia which has gone up to the professional league.

In this case, there are more dialectal and mixed elements: the absence of *hamza*, especially in final position, a few other phonological features like *imāla*, qualitative changes of vowels which are, in some cases, those used in *derja*, such as in the case of *mawsum* 'season' (standard *mawsim*), and the monophthongization of /aw/, i.e. *mūsim*. At a morphological level, there is an oscillation in the conjugation of the verb *na'ūd/na'ūdu* for 'let's turn back' (1st p. p.), the dialectal conjugation of the verb 'to start' *nabdāw* 'we start'. Regarding nominal morphology, the form *fā'ila* is pronounced *fā'la*, i.e. *rābta* 'league'. Some hybrid structures are also present, such as *sa-nutābθ* 'we will follow', in which we have the future particle of Modern Standard Arabic *sa-*, but the verb has a dialectal pronunciation. As for syntax, the dialectal relative *əlli* is used, but it alternates with *allaqī*; the use of *fi* + direct object after a transitive verb, typical of Tunisian Arabic, is also attested, as well as a dialectal use of numerals (Van Mol 2003, 183-5). Regarding lexis, it is worth noticing the use of the verb *šāf* 'to see'. Some standard elements have been underlined, such as *hadītan* 'recently', *ayḍan* 'also', *tumma* 'then, after', *yanzilu ḡayfan* 'is guest of'.

6.3 RMFM Msaken

On RMFM Msaken, the flash news at 7 in the morning and 7 in the evening are read in *fushā* without any report, but the radio also gives the local news in another programme, called *Al-aḥbār*, with the same announcer, always in *fushā* with reports and interviews in *derja*.³¹

31 News of 29 September 2021: <https://www.facebook.com/rmfm.net/videos/346287270515160>.

This is a short passage in which the variety used is once again quite standard:

Ilta'amat ams bi-maqarri baladiyyat Msākin žalsata 'amal ḥawla l-qubūl **al**-waqtī li-ašgāli mašrū' tanwīr al-ṭarīq al-ḥizāmiyya bi-ḥayy al-nūr bi-taqniyat *led* bi-l-ṭāqat al-šamsiyya bi-tamwīl sab'in bi-l-mi'a min al-šurakā' wa-ṭalāṭin bi-l-mi'a tamwīla baladiyya. Wa-**dālika** bi-ḥudūr mumaṭṭilīn 'ani l-žāmi'āt al-waṭaniyya al-baladiyyāt wa-munaḍḍamat taḥāluf al-mudun (UNESCO). Wa-fī ḥāḍa al-siyāq, 'alā ra'is al-baladiyya **mtā'** Msākin Muḥammad 'Alāya fī taṣliḥ fī RMFM.

A general assembly was held yesterday at the headquarters of the municipality of Msaken for the provisional approval of the works of the illumination project for the ring road in the district of Cité Ennour with the help of solar energy LED technology with a financing of 70% by the participants and 30% by the municipality. This was done in the presence of representatives of the National League of Municipalities and UNESCO. In this regard, here is the comment of the Mayor of Msaken Muhammad Alaya for FMRM [...].

The language used by the speaker is very standardised with a few phonological phenomena, mainly related to the raising of the vowel /a/ and /ā/, the rhotacism of /r/,³² that I also noticed in the speech of another girl in Msaken, but not in the nearby towns, and the affrication of the dental /d/ realised as /dʒ/.³³ At the syntactic level, it is possible to notice the choice to use the genitival particle *mtā'* instead of the standard *iḍāfa*. The expression *wa-dālika* 'and this' is considered to be a redundant expression typical of Media Arabic by Ashtiany (1993, 32) and Effat and Versteegh (2008, 201), but it is also considered to be a connective having the function to join small sentences to compose a longer one in order to give cohesion to texts (Dickins, Hervey, Higgins 2017, 175-6).

In the interview about the project, the Mayor of Msaken speaks in dialect. In the interviews and reports recorded and broadcast the speakers use their own mother tongue in which some features typical of the town variety of Arabic may occur, such as in the case of the 'villageois' relative pronoun *əlla*:³⁴

32 Actually /r/ is pronounced as an English /r/. This feature has to be verified and investigated, since I found only a few examples in the language of young girls of Msaken.

33 For the phenomenon in Moroccan Arabic, see Layla Ben Salah 2017. An interesting study on the affrication of the dental /t/ in Nabeul Arabic is Dallaji 2017. My impression is that the attention of some scholars has been devoted to the affrication of /t/ in Arabic dialects, i.e. Moroccan, rather than to the affrication of /d/, which characterises all the varieties of Tunisian Arabic and would deserve a systematic study.

34 See Marçais 1950, 211, and for Chebba, D'Anna 2020, 90.

Akīd, muhimm al-mašrū‘ ḥāṭir imiss al-muwāṭin mubāšaratan, imiss al-buniyya taḥtiyya **alla** hiya waffar ‘iṣ karīm bi-l-muwāṭin, al-tanwīr al-‘umūmī kīma l-kayās, kīma al-manṭqa al-ḥaḍrā, kīma raf‘ al-faḍḍalāt, [...] w-imiss mubāšaratan al-msāknī fī dār-u.

Of course, the project is important because it concerns the citizen directly; it concerns the underlying structure that has guaranteed the citizen a dignified life. Public lighting is like roads, like green spaces, like rubbish collection [...], and it concerns the citizen of Msaken directly in his home.

At the end of the interview, the speaker continues reading the other news in very standardised variety.

6.4 RMFM Msaken Sport

Also on RMFM Msaken Sport, sports news is given in a mixed style and reports are in Tunisian Arabic. The element worth noticing is that the speaker starts in a more or less standardised variety and as the reporting continues he uses more and more Tunisian dialect. In 2003, Van Mol noticed that in Algeria sports news was always announced in dialect, while in Egypt the main variety used at the time was Modern Standard Arabic:

In contrast with Diem (1974, 64), we found that the news commentaries in Egypt are almost completely free of dialectal influence. We observe in the reportages of Algeria a larger increase of dialectal forms, but the nominal value is too small to draw conclusions. On the other hand, in the Algerian sports news dialectal forms are used almost exclusively, in contrast with the general news broadcasts. (Van Mol 2003, 185)

The next example is taken from *RMFM Msaken*:

Ahlan wa-sahlan bi-kum fī ṭāliṭ mū‘id-na fī RM sport al-muntaḥab l-waṭan **tūnsī waṣl fī** taḥdīrāt-**u** ista‘dādan li-mubāratay Mūrītania **nhār 7 october** fī mal‘ab Ḥammādī l-‘Aqrabī bi-Rādis **w-nhār 10 october** fī Nuwākšūṭ fī iṭār al-ḥawla al-**ṭālṭa** wa-l-**rāb’a** fī taṣfiyat **mondial** Qaṭar **2022**. Ḥissat tamārīn **al-bāriḥ ‘ar-fat** iltiḥāq [many names of soccer players] **w-bqāw** fī maqarr al-iqāma **w-qāmū bi-iḥsās al-tadlik w-l-yūm** in **šā** Allāh **yaḥtim al-nisāb bi-ltiḥāq kull mla‘biyya** ma‘ ḡiyāb Sayf al-Dīn Ḥawī bi-

sbāb iṣāba wa-kaḍālik Farḏānī Sāsī bi-**sbāb** ‘uqūbat l-inḍarāt.³⁵

Welcome to our third appointment with RM sport, it is the turn of Tunisia to prepare for the two matches with Mauritania on 7 October at the Hammadi Aghrebi stadium in Rades and 10 October in Nouakchott in the third and fourth round of qualifying for the 2022 Qatar World Cup. Yesterday’s training saw the participation of [several names of players] who remained in their places of residence for a massage session and today, God willing, will end the suffering of participation of all the players in spite of the absence of Saif Eddine Khaoui, because of an accident, and also Ferjani Sassi because of a disqualification.

In this passage, there are several dialectal or non-standard elements. Regarding phonology, we find once again the absence of *hamza*, the raising of the vowels /a/ and /ā/, the monophthongization of /aw/, the vowel syncope, i.e. *tūnsī* ‘Tunisian’, *waṣl* ‘(it) arrived’, *nhār* ‘day’. Regarding morphology, *mla’biyya* was preferred to the plural *mal’ab* ‘players’, the pattern *fā’ila* is pronounced *fā’la* in *tēlṭa* ‘third’ and *rāb’a* ‘fourth’. Numerals have a dialectal pronunciation as do the verbs that have a dialectal conjugation, i.e. *waṣl*, ‘*arfet* lit. ‘knew’ (3 f.p.s.)’, *bqāw* ‘they stayed’ exhibiting a sedentary conjugation.³⁶ The pronoun for the masculine singular third person pronoun suffix is *-u* in *tahdīrāt-u* ‘his preparation’ because the word ends in a consonant (Marçais 1977, 191). Regarding syntax, it is worth noticing that the verb *waṣl* is followed by the particle *fī* and not *ilā* or *li*.³⁷ As for lexis, we have the dialectal terms *nhār*, *al-bāriḥ*, a borrowing from French, i.e. *mondial* ‘World’. *Bi-sbāb* can be considered as a ‘hybrid structure’ since its pronunciation is dialectal.³⁸ There are some formal/standard expressions, such as the preference of the verb *qāma bi-* for ‘to do’, considered typical of Media Arabic (Ashtiany 1993, 29), and the adverb *ista’dādan li-* ‘in preparation for/preparing for’.

The speaker gives the floor to the interviewee, and after the interview, despite the fact that he continues to read the news, he uses a more dialectal register. This never happens during non-sports news.

35 Sports news of 5 October 2021: <https://www.facebook.com/rmf.net/videos/891584848409102>.

36 For the idea of ‘sedentary’ conjugation, see Mion 2015, 272-3, and La Rosa 2021.

37 Ashtiany 1993, 32, notices the use of the verb *waṣala* with or without *ilā*.

38 On the notion of hybridity, see Van Mol 2003, 89 and Eid 2007.

6.5 Menara Fm Programme *Nhārkum zīn*

On Menara Fm, news may be listened to also in the context of the programme called *Nhārkum zīn* (Have a nice day). It is a 20/30-minute morning wake up show in which the public can listen to and watch the daily news, weather forecasts, and a short talk between the speaker(s) and the guest(s) about a topic which changes everyday.

The announcer starts with a formal greeting, which is very common in the opening of all radio programmes, but she switches immediately into Tunisian Arabic:

Ṣabāḥ al-ḥayr wa-l-surūr, ṣabāḥ al-nūr li-l-nās al-kull **ǎlli tasma‘ fi-na al-yūm** [...]

Good morning, good morning to all those who are listening to us today.

Then, she continues in Tunisian Arabic:

donc, awwal ḥāža kīma ‘awwadnā-kum, nat‘addāw aḥwāl al-ṭaqṣ. ‘So, first of all, as we are used to, we are going to give you the weather forecasts’.

She reads the news in a standardised variety:

Tawaqqū‘āt **al-météo** al-yūm l-ḥad ṭlāta **octobre alfīn w-waḥd w-‘iṣrīn**, wifqan l-al-ma‘had al-waṭānī l-rasd al-żawwī **sa-yakūn** al-ṭaqṣ mulabbad bi-l-uḡuyūn žuz‘iyyan fi-l-wasaṭ **wa-l-żanūb** ma‘ huṭul **amṭārī** fi l-ṣabāḥ. Ariyāḥ žanūbiyya ‘alā l-šamāl **w-‘al-wasaṭ** wa-l-šarqiyya ‘alā l-żanūb qawwiyya nisbiyan bi-l-qurb min al-sawāḥil al-šamāliyya wa-ḍa‘īfa ilā mu‘tadila fi amākin uḥrā. Tartafa‘ daražāt **al-ḥarāra** qalīlan ma **bayn ṭlāṭīn w-ḥamsa w-ṭlāṭīn** daraža fi-l-šamāl **w-żżanūb, w-bīn arb‘a w-tis‘a w-l-‘iṣrīn** f-l-wasaṭ. **W-yumkin an tašila** ilā **sab‘a w-ṭlāṭīn** darža fi žanūb al-ḡarbī.

Wa-kān... **nkūnu kammal-na ma‘ l-météo, nata‘addāw w-nšūfu** aḥḅār al-ṣuḥuf aham al-‘anāwīn al-rasmiyya [she switches to *fushā* once again].³⁹

The weather forecast for today, Sunday, 3 October 2021, according to the National Institute of Meteorology: the weather will be partly cloudy in the centre and south with showers in the morn-

39 News of 3 October 2021: <https://www.facebook.com/menarafm.net/videos/226136826161123>.

ing. Relatively strong winds from south to north and from centre-east to south near the northern coasts and light and moderate in other places. Temperatures will rise to between 30 and 35 degrees in the north and south and between 24 and 27 degrees in the centre and may reach 37 degrees in the southwest. We have finished with the weather; now let's move on to the news in the main dailies and headlines.

The variety used by the speaker is more influenced by *derja* than that used in the examples offered above. At the phonological level, there are a few phonological phenomena such as the realisation of the central vowel /a/ and /ā/ as [e] and [e:], /u/ pronounced as [o] in *uḥrā* 'other(s)', some cases of vowel syncope, i.e. *darža* 'degree', *tūnsiyya* 'Tunisian', and apocope, i.e. *f-* 'in', *'al* lit. 'on/above', the monophthongization of the diphthongs /ay/ and /aw/, the assimilation of the /l/ of the article to the palatal /ž/ in the word *w-žžanūb* 'and the South'. Regarding syntax, the relative pronoun *əlli* is used, as well as the structure transitive verb + *fī* + object. There are also a few mixed structures such as *sa-yakūn* '(it) will be', *yumkin an tašila*, syndetic structure in which the verb has a dialectal pronunciation and the /š/ of *tašila* is pronounced without much emphasis. However, the non-emphatic or very low-emphatic realisation of consonants is not uncommon in Tunisian speakers (La Rosa 2021, 10-11). Some other mixed structures are the dialectal conjugations of the verbs *nata'addāw* 'let's pass', which very frequently alternates with **net'addēw*, and *'awwadnā-kum* 'we have accustomed you'. Dialectal numerals are used once again. It should be noted that the use of *fušḥā* seems to limit the use of French, which is more likely to be present, especially at the lexical level, when the variety used is news broadcast *derja* and this concerns especially connectors. Here, the French words *octobre* 'October' and *donc* 'so' are used, as well as the dialectal words *hāža* preferred to the standard *šay* 'thing', *ḥad* 'Sunday', *kīma* 'as', *wifqan* 'according to', *amṭārī* 'rains', *šāf* 'to see' and the dialectal conjugation *w-* 'and'.

If we analyse *Nhārkum zīn* further, we notice that other speakers, on other days of the week, may make different linguistic choices, as in the case of a man who gives the weather forecast entirely in dialect and only reads the press review in *fušḥā*.⁴⁰

⁴⁰ <https://www.facebook.com/menarafm.net/videos/607450030501224>.

6.6 Jawhara Fm

Regarding *Jawhara Fm*, the news at 7 a.m. and 7 p.m. is read in *fushā*, while the press review is in Tunisian Arabic with the titles of the newspapers in Modern Standard Arabic. The business news is also read in *fushā*.

As last example, I prefer to analyse *Jawhara Fm* sports news on the programme *Jawhara Fm sport*, in which the speaker, 'Ali al-Khlouli, introduces the news in *fushā* while the reports are in Tunisian. Once again, as shown in previous examples, after the first sports report, the announcer introduces the second one using a more colloquial register. It seems to me, therefore, that *fushā* has the function of officially opening the programme and the register tends to become more dialectal immediately after, as the programme continues. Let's see an example of the variety he uses.⁴¹

After greeting the public by saying "Masā' al-nūr, ahla w-sahla bikum fī Jawhara sport" (Good evening, welcome to *Jawhara sport*), the announcer starts reading the news:

Wazārat al-dāḥiliyya **akkadat zāda fī** balāḡ ṣādīr 'alā l-ṣafḥat al-rasmiyya **mtāḥḥa** l-Facebook **innu l-abḥāt** qā'dat **tətamma bi-** 'idn min niyābat al-'umūmiyya wa-**annu** l-qānūn fawqa l-ḡamī'.

Balaḡat **al-yūm** al-'āsiya **barša** wa-l-ḡam'a **tūnsiyya** li-kurat qadam **azdarat** (aṣdarat) balāḡ **tastankar bi-h** bi-šidda l-i'tidā **əlli** ta'araḍ **l-u** l-ra'is al-Naḡma l-Sāḥli Māhir **al-Karuwī**, fī mubārat **al-Naḡma** al-ḡayš l-ruwāndī, min ṭaraf ba'd al-quwwāt al-amniyya **əlli** kānat quddāma l-mal'ab; al-ḡam'a **'abrat** 'alā taḡāmun al-kāmil ma' ra'is al-Étoile **w-wṣfat** l-i'tidā bi-l-ḡarīb **w-ḡayr al-** ma'qūl **tamāman w-da'at al-ḡihāt** al-mas'ūla 'alā l-tadaḥḥul min aḡli ttiḥād **al-qarārāt** wa-l-iḡrā'āt al-**munāsba** ma' ḡarūrat radd al-**a'tibār** li-ra'is al-Naḡm w-l-**āyla** l-muwassa' l-Étoile **w-li-kurat** al-qadam al-tunisiyya.

The Ministry of the Interior also issued a statement on its official Facebook page, maintaining that investigations are ongoing with the authorisation of the public prosecutor and that the law is above everyone. Tonight, many communications have arrived and the Tunisian Football Federation sent a statement in which it strongly condemned the attack suffered by the president of *Nejma Maher el-Karoui*, in the match of *Nejma* with the Rwandan Patriotic Army, from some security forces who were in front of the Communal Stadium, and expressed its complete solidarity with the president

⁴¹ News of 23 October 2021: https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=424885375831337.

of Étoile. Moreover, it described the aggression as completely absurd and inconceivable, and called on the parties responsible for the aggression [to take] adequate decisions and measures with the need to reinstate the president of Nejma, a member of the extended family of Étoile and of Tunisian football.

The variety of Arabic used by the speaker has some dialectalisms at all levels of analysis. At a phonological level, to the phenomena already mentioned in the previous examples, it is possible to add a case of assimilation *mtāḥḥa* 'hers' derived from the assimilation of the /ʔ/ of the genitive particle *mtā*' and the /h/ of the feminine third person suffix pronoun *-ha*, a case of de-emphasis of /s/ that possibly lead to its sonorization $\text{ʃ} > \text{s} > \text{z}$ with implications for the adjacent vowels: *aṣḍarat* > *asdarat* > **azderet* 'she/it (f.) promulgated'. Once again, the masculine singular third person suffix pronoun is *-u* or *-h* in *l-u* 'to him' and *bi-h* lit. 'in it/it' and the noun pattern *fā'ila* is *fa'la*, i.e. *žam'a* 'federation'. Also in this example, we notice some dialectal pronunciation of the verbs, i.e. 'abrat 'she/it (f.) expressed', *wuṣfat* 'she/it (f.) described', and *tətamma* in the expression *qā'dat tətamma* 'are ongoing'. Regarding syntax, the speaker uses the relative pronoun *əlli*, the genitive particle *mtā*' and the complementisers *innu/annu* (Mejdell 2006, 90).⁴² The latter generally follow verbs of opinion, expressing emotions and feelings, desire and volition and possibility (Pennisi 2020, 127). Here the use of this particle does not reflect the Modern Standard Arabic norm since the pronoun *-hu* is a 'dummy pronoun',⁴³ which has no grammatical function. According to Pennisi:

Dans la production contemporaine [...], le pronom de rappel est utilisé assez fréquemment pour introduire des propositions nominales sans verbes, [...] mais aussi comme 'dummy pronoun' sans fonction grammaticale. À ce propos, Gully (1993) ajoute que lorsqu'il est utilisé, le pronom de rappel s'accorde rarement au féminin singulier en arabe moderne [...]. Il faut insister sur le fait que la présence et/ou absence du pronom de rappel, qui peut présenter des anomalies par rapport aux normes grammaticales traditionnelles, dépend des choix stylistiques de ses utilisateurs.⁴⁴

According to Youssi (1992, 279), there is an invariable particle *ennu*, used in Arabe Moderne Marocain. Also Mejdell (2006, 90-109) de-

⁴² See also Pennisi 2020, 125-7 who calls them "particules complétives pour indiquer les marqueurs syntaxiques qui introduisent les subordonnées complétives syndétiques".

⁴³ See also Peled 2006.

⁴⁴ See Pennisi 2020, 125-50 and particularly 134.

voted a study to the invariable complementiser *ənnu* in Egyptian Arabic that has not been in my corpus, at the moment.⁴⁵

Another syntactic feature attested in the passage analysed here is the lack of the article *al-* in the attribute referring to the substantive in *wa-l-žem'a tūnsiyya* 'the Tunisian Federation'.⁴⁶ The verb *qa'.d* + imperfect is used to indicate an ongoing action, i.e. *qā'dat tətamma* 'investigations are ongoing'.⁴⁷ Moreover, the subject + verb + object order is preferred, i.e. *Wazārat al-dāḥiliyya akkadat zāda fī balāğ* 'the Ministry of the Interior also issued', whereas in other passages it was the verb + subject + object order to be chosen. The latter is however present in this passage.⁴⁸ Finally, the expression *min ʔaraf*, translating the agent of an action, is a typical feature of Media Arabic (Holes 1995, 259-60, Effat, Versteegh 2008, 202).

Regarding lexis, some dialectal terms are used, i.e. *barša* 'much, many', and *zāda* 'also, too'. A hybrid element is the adverb *tamāman* 'completely', whose pronunciation is dialectal with raising of /a/ and /ā/.

7 Concluding Remarks

From this overview of the varieties of Arabic used in news broadcasts by some Tunisian Sahel radio stations, there emerges a substantial uniformity of linguistic usages among them. In fact, for the local or national news, announced in a specific programme devoted to flash news or information, the variety used is always *fušḥā*, which is very little influenced by *derja*, especially at the phonological level. If the news is given within information programmes containing diverse kind of news and topics, as in the case of *Nhārkum zīn*, then there is openness towards the use of a mixed or a dialectal variety. Regarding sports news, it is usually announced in a mixed standard-based language more characterised by dialectalisms at all levels.

Some phenomena attested in the texts are typical of the so-called Media Arabic, i.e. the use of *qāma bi-* + *mašdar*, of the conjunction

⁴⁵ Jairo Guerrero, in his paper given at the Study Day held in Aix-en-Provence on 9 November 2021, assumed that the particle *ənnu* in Maghribi Arabic may be a loanword from Mashriqi Arabic.

⁴⁶ The latter is an old syntactic feature already attested in Middle Arabic texts and still present in contemporary dialects. For Sicilian Arabic, which was a maghribi dialect sharing many features with Tunisian Arabic, see La Rosa 2019, 200.

⁴⁷ For the constructions used in Arabic dialects to express the notion of event in progress, and particularly for the use of *qā'id*, lit. 'sit', see Sellami 2020, available at https://voices.uchicago.edu/sellamize/files/2020/10/Handout_Arabic_Typ.pdf, and its bibliography.

⁴⁸ On this feature, see Pennisi 2020, 20-2 and its bibliography, and Effat, Versteegh 2008, 202.

wa- preferred to *fa-*, the redundant expression *wa-ǧālika* ‘and this’ (Ashtiany 1993, 29-32), and the use of *min ʔaraf* expressing the agent of a passive verb (Effat, Versteegh 2008, 202).

However, when the dialect ‘penetrates’ the radio programmes, it is strongly standardised towards the Arabic of the capital, Tunis, and no specific local features are attested in the speakers’ Arabic.⁴⁹ Indeed, some studies by Gibson (2002) and Mion (2018) on Tunisian Arabic, and La Rosa (2021) on the Arabic of Mahdia, have shown that there is an ongoing process of linguistic levelling and standardisation in Tunisia because of the influence of Tunis Arabic and the Arabic of the main coastal cities of Sahel, i.e. Sousse.

Some traits highlighted in the news presented are peculiar to Tunisian or Maghribi Arabic, i.e. the genitive particle *mtāʔ*, the *-āw* conjugation (i.e. *nabdāw/bqāw*, etc...), or the use of some terms such as *zāda* ‘too’ or *barša* ‘much/many’ and the loanwords from French, some others can also be attested in other Arab dialects, such as the cases of assimilation and de-emphasisation of some consonants or the relative *əlli* and many others.

The situation described here seems to be slightly different from that presented in Miller (2010) according to whom:

Dans les médias audio-visuels, le mixed-style ESA/vernaculaire dans ses variantes de plus en plus « nationales » semble avoir de beaux jours devant lui. De même que le MSA seul ne s’est jamais totalement imposé, il apparaît que l’usage du vernaculaire n’est jamais exclusif, y compris dans les radios ou TV qui en ont fait leur image de marque et y compris dans les pratiques plurilingues. Cette fluidité pose la question toujours non résolue, puisqu’aucune codification officielle n’a eu lieu dans aucun pays arabe, des frontières éventuelles entre « vernaculaire » et MSA. De fait, dans les pratiques quotidiennes des médias ce sont bien des quasi-langues nationales/régionales qui sont en train d’émerger.

In contemporary social, live, audio-visual radio, speakers know that they are watched and listened to on social media and that videos remain available in the ether. All these elements influence their linguistic choices. The internet and social media allow, to some extent, to combine the characteristics of radio with those of television and at the same time to go beyond the limits of ‘traditional’ media as they allow continuous and instantaneous interaction with the listeners also through the comments.

49 Many other studies have been devoted to the different varieties of Tunisian Arabic that cannot be mentioned here. See, among others, Saada 1984; Gibson 2009; Bouhlel 2009; Ritt-Benmimoun 2014a; 2014b.

Despite the fact that the contemporary radio broadcasting has changed, and that dialects have gained more and more space on the media, news is still considered as a formal issue to be announced in Modern Standard Arabic. Also Eid (2007, 405) in 2007 classified news as ‘formal’:

The media, particularly the broadcasting media, has a unique role to play in negotiating the relationship between the two varieties. Because of its dual role, to inform and entertain, the media serves as a bridge between the public and the private, the local and the global. It represents different forms of discourse: formal (speeches, lectures, news broadcasts) and informal (conversations, storytelling, joking) and creates in-between spaces that serve as excellent sites for the negotiation of identities.

As shown above, Van Mol (2003, 128) stated that news language represents the language used by a category of people, the radio speakers, in a certain historical and geographical context. Of course, in Tunisia too, different speakers may use Standard Arabic in different ways, such as in the case of *Nhārkum zīn*. According to Van Mol (2003, 128), the language of news would be similar to that of spoken *fushā*, in a semi-spontaneous context, but in the examples offered above, and especially those regarding sports news, it seems that the variety used by the speakers seeks to reproduce the formality of the written level, but is influenced, at the phonological level and sometimes at other levels, by the speakers’ oral language. Instead, a similar element to that highlighted by Van Mol (2003, 92) is that the ‘pure’ dialect, in Sahel radios, is only used by the public interviewed, while Modern Standard Arabic is the main variety used for announcing news.

Tarrier’s (1991, 11) statement seems to be valid for news languages presented in the sample of this paper, except for sports news:

Or, les communiqués d’informations sont préparés et rédigés à l’avance en arabe classique, ce qui a pour effet de fausser au départ l’analyse : le speaker ne fera que lire un texte, n’introduisant que ça et là au cours de sa lecture quelques réalisations phonétique de son dialecte et, donc, son intervention ne sera pas vraiment représentative d’un arabe parlé.

The journalists, in fact, use what Eid (2007, 411) calls a ‘reading style’, since they usually read news previously written in *fushā* and probably revised by more than one person, and which does not really leave room for the use of dialects or mixed varieties. As already mentioned, the use of dialects may also depend on the editorial line of the radio station or the structure of the news programmes. *Nhārkum zīn* is indeed the only case in which the choice of the variety to use is left to

the speaker and in fact four or five different speakers may use four or five different linguistic varieties in the course of the programme.

The mixed and/or standardising varieties that characterise the news are very different from the varieties used in other genre of radio programmes. In fact, the latter show many local dialectal features, such as the loss of interdentalals in Mahdia Arabic together with many other features, present at all levels of analysis that do not appear in news language (La Rosa 2021). In fact, all the radio programmes contained in the Sahel radio stations selected for this study, i.e. talk-shows, documentaries, interviews, entertainment programmes, etc., are all in a more or less 'educated' *derja*, according to the speaker's level of education, the subject, the listeners and the occasion and the context in which the interview is held. Thus, although nowadays *derja* is also used in some semi-official and official situations, it is less common for flash news and news reports, except for sports. It is evident, therefore, that bulletin news is the only domain in which Standard Arabic is still the protagonist, although it often contains mixed elements, whereas sports news is the only space devoted to news where mixed varieties and, seldom, dialects are considered more appropriate.

In sports news, it seems that *fushā* is used to open the programme to give it an aura of officiality, as if it were part of the formal opening style, but *fushā* immediately gives way to the everyday language of Tunisians, despite the speakers' intention to use *fushā*. When non-sporting news is read, instead, speakers almost always manage to maintain the use of *fushā* until the end of the bulletin. This linguistic attitude is mitigated in programmes discussing various topics or where the interaction between the speaker and the guest(s) generally leads them to the use of *derja*.

To conclude, the data collected in this paper suggest that, in an ideal continuum of varieties between Dialects and Standard Arabic, the varieties used in Sahel news broadcasting can be synthesised as follows:

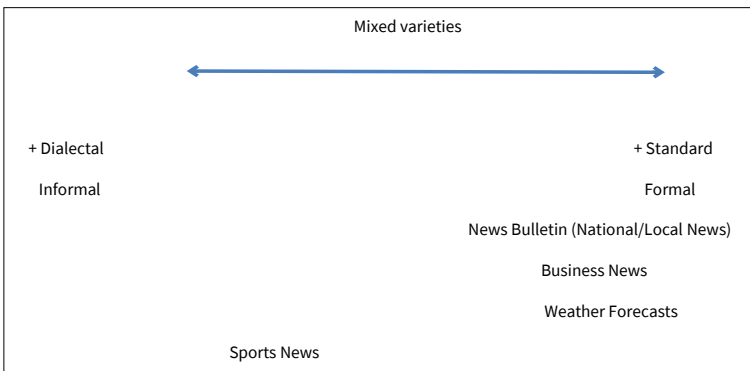


Image 1 Varieties of Arabic in Sahel Radio Programmes

Bibliography

- Achour Kallel, M. (2010-11). "Mixages de langues et représentations de la 'diversité'. Une approche anthropologique des pratiques linguistiques de la radio Mosaïque FM en Tunisie". *Communautés et Sociétés. Annales de sociologie et d'anthropologie*, 21-22, 127-49.
- Achour Kallel, M. (2011). "Choix langagiers sur la radio Mosaïque FM. Dispositifs d'invisibilité et de normalisation sociales". *Langage et société*, 138, 77-96. <https://doi.org/10.3917/l.s.138.0077>.
- Amin, H. (2001). "Mass Media in the Arab States Between Diversification and Stagnation: An Overview". Kai, H. (ed.), *Mass Media, Politics, and Society in the Middle East*. Cresskill (NJ): Hampton Press, 23-44.
- Ashtiany, J. (1993). *Media Arabic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Attia, A. (1969). "Le parler de Mahdia". Baccouche, T.; Skik, H.; Attia, A.; Ounali, M.E.H. (eds), *Travaux de phonologie. Parlers de: Djemmal, Gabes, Mahdia (Tunisie), Treviso (Italie)*. Tunis: Centre d'études économiques et sociales, 116-38.
- Al-Batal, M. (2002). "Identity and Language Tension in Lebanon: The Arabic of Local News at LBCI". Rouchdy, A. (ed.), *Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variation on a Sociolinguistic Theme*. London: Routledge, 91-115. <https://doi.org/10.4324/9780203037218-13>.
- Bassiouny, R. (ed.) (2010). *Arabic and the Media. Linguistic Analysis and Applications*. Leiden; Boston: Brill.
- Ben Salah, L. (2017). "Un parler jeune à Fes. Esquisse d'une approche linguistique". al-Hamad, M.F.F.; Ahmad, R.; Alaoui, H.I. (eds), *Lisan al-Arab. Studies in Arabic Dialects. Proceedings of the 10 International Conference of AIDA Qatar University 2013*. Zürich: Lit Verlag, 75-83.
- Blau, J. (1981). *The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic. Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages*. Berkeley; Los Angeles; London: California University Press. University of California Publications: Near Eastern Studies 18.
- Bouhleb, E. (2009). "Le Parler m'sakenien". *Synergies Tunisie*, 1, 125-34.

- Dallaji, I. (2017). "Grammatical and Lexical Notes on the Arabic Dialect of Na-beul (Northern Tunisia)". al-Hamad, M.F.F., Ahmad, R.; Alaoui, H.I. (eds), *Lisan al-Arab. Studies in Arabic Dialects. Proceedings of the 10 International Conference of AIDA Qatar University 2013*. Zürich: Lit Verlag, 151-62.
- D'Anna, L. (2020). "The Arabic dialect of Chebba: Preliminary Data and Historical Considerations". *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 72, 80-100. <https://doi.org/10.13173/zeitarabling.72.0080>.
- Diem, W. (1974). *Hochsprache und Dialekt im Arabischen. Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft - Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH.
- Doss, M. (1987). "Les variétés linguistiques en usage à la télévision égyptienne". *Bulletin du CEDEJ*, 21, 63-74.
- Doss, M. (2010). "Ḥāl id-dūniya: An Arabic News Bulletin in Colloquial (āmmiyya)". *Bassiouney* 2010, 123-40.
- Effat, R.M. (2008). "Media". Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 3. Leiden; Boston: Brill, 192-9.
- Effat, R.M.; Versteegh, K. (2008). "Media Arabic". Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 3. Leiden; Boston: Brill, 199-204.
- Eid, M. (2007). "Arabic on the Media: Hybridity and Styles". Ditters, E.; Motzki, H. (eds), *Approaches to Arabic Linguistics Presented to Kees Versteegh on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill, 403-34. *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 49. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160156.i-762.103>.
- Essoulami, S. (2006). "The Press in the Arab World: 100 Years of Suppressed Freedom". <https://al-bab.com/arab-media-historical-background>.
- Ferguson, D.; Greer, C. (2018). "Visualizing a Non-Visual Medium through Social Media: The Semiotics of Radio Station Posts on Instagram". *Journal of Radio & Audio Media*, 25, 126-41. <https://doi.org/10.1080/19376529.2017.1385617>.
- Gibson, M. (2002). "Dialect Levelling in Tunisian Arabic: Towards a New Spoken Standard". Aleya, R. (ed.), *Language Contact and Language Conflict in Arabic. Variations on a Sociolinguistic Theme*. Oxon; New York: Routledge, 24-40. <https://doi.org/10.4324/9780203037218-8>.
- Gibson, M. (2009). "Tunis Arabic". Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 4. Leiden; Boston: Brill, 563-71.
- Harrell, R.S. (1964). "A Linguistic Analysis of Egyptian Radio Arabic". Ferguson, C.A. (ed.), *Contributions to Arabic Linguistics*. Cambridge: Harvard University Press, 81-161.
- Holes, C. (1993). "The Use of Variation: A Study of the Political Speeches of Gamal Abd al-Nasir". Eid, M.; Holes, C. (eds), *Perspectives on Arabic Linguistics*, vol. 5. Amsterdam: John Benjamins, 13-45. <https://doi.org/10.1075/cilt.101.04hol>.
- Holes, C. (1995). *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*. 2nd ed. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Lahlali, E.M. (2011). *Contemporary Arab Broadcast Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.5937/comman1431123k>.
- La Rosa, C. (2019). *L'arabo di Sicilia nel contesto maghrebino: nuove prospettive di ricerca*. Roma: Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino. *La Sicilia Islamica* 1.

- La Rosa, C. (2021). "Mahdia Dialect: An Urban Vernacular in the Tunisian Sahel Context". *Languages*, 6(3), 145. <https://doi.org/10.3390/Languages6030145>.
- Marçais, W. (1950). "Les parlers arabes". Basset, A. (éd.), *Initiation à la Tunisie*. Paris: Maisonneuve, 195-219.
- Marçais, P. (1977). *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Mejdell, G. (2006). *Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt. Somewhere Between Order and Chaos*. Leiden; Boston: Brill.
- Miller, C. (2010). "Langues et Médias dans le monde arabe/arabophone. Entre idéologie et marché, convergences dans la globalisation". <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00578851>.
- Miller, C. (2012). "Évolution des usages linguistiques dans les nouvelles radios marocaines". Benitez-Fernandez, M.; Miller, C.; de Ruitter, J. J.; Tamer Y. (éds), *Évolution des pratiques et des représentations linguistiques dans le Maroc du XXIème siècle*. Paris: L'Harmanattan. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00904847>.
- Miller, C. (2016). "Évolution des pratiques, évolutions des représentations? Petit retour sur le débat autour de la valorisation de la darija au Maroc". *Études et documents berbères*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01471131>.
- Mion, G. (2015). "Réflexions sur la catégorie des 'parlers villageois' en arabe tunisien". *Romano-Arabica*, 15, 269-77.
- Mion, G. (2018). "Pré-hilalien, hilalien, zones de transition. Relire quelques classiques aujourd'hui". Mion, G. (ed.), *Mediterranean Contaminations. Middle East, North Africa, and Europe in Contact*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 102-25.
- Mitchell, T.F. (1979). "Educated Spoken Arabic in Egypt and the Levant, with Special Reference to Participle and Tense". *Journal of Linguistics*, 14(2), 227-59. <https://doi.org/10.1017/S0022226700005880>.
- Mitchell, T.F. (1986). "What is Educated Spoken Arabic?". *International Journal of the Sociology of Language*, 61, 7-32.
- Morsly, D. (1990). "En arabe classique le journal télévisé?". Pleines, J. (éd.), *La linguistique au Maghreb*. Rabat: Edition Okad, 163-74.
- Mzoughi, I. (2015). *Intégration des emprunts lexicaux au français en arabe dialectal tunisien* [PhD Dissertation]. Paris: Université de Cergy-Pontoise.
- OECD (2019). *Voix citoyenne en Tunisie: Le rôle de la communication et des médias pour un gouvernement plus ouvert*. Paris: OECD Publishing. Examens de l'OCDE sur la gouvernance publique. <https://doi.org/10.1787/9789264306622-fr>.
- Peled, Y. (2006). "Ḍamīr". Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 55-559.
- Pennisi, R. (2020). *Arabe Mixte 2.0: la variation syntaxique et stylistique dans les journaux numériques marocains (janvier-décembre 2016)* [PhD Dissertation]. Venice: Ca' Foscari University of Venice.
- Al-Rawi, A. (2016). "Understanding the Social Media Audiences of Radio Stations". *Journal of Radio & Audio Media*, 23(1), 50-67. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19376529.2016.1155298?journalCode=hjrs20>.
- Ritt-Benmimoun, V. (2014a). *Grammatik des arabischen Beduinendialekts der Region Douz (Südtunisien)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Ritt-Benmimoun, V. (2014b). "The Tunisian Hilāl and Sulaym Dialects. A Preliminary Comparative Study". Durand, O.; Langone, A.D.; Mion, G. (eds), *Alf lahġa wa lahġa. Proceedings of the 9th AIDA Conference*. Münster; Wien: Lit-Verlag, 351-60.
- Saada, L. (1984). *Éléments de description du parler arabe de Tozeur (Tunisie)*. Paris: Geuthner.
- Sayahi, L. (2014). *Diglossia and Language Contact: Language Variation and Change in North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoeler, G. (2006). *The Oral and the Written in Early Islam*. Transl. by U. Wagemann; ed. by J.E. Montgomery. London; New York: Routledge.
- Sellami, Z. (2020). "The Typology of Progressive Constructions in Arabic Dialects". Talk at the *Workshop on Arabic Dialects in a Typological Perspective: Descriptive and Comparative Issues*, INALCO Paris, 29 November 2019. https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/voices.uchicago.edu/dist/2/2933/files/2021/06/Sellami_Typology_Final_word.pdf.
- Skogseth, G.J. (2000). *Egyptian Radio Arabic. A Phonological Analysis of the Language in EBA News Broadcasts* [MA thesis]. University of Oslo.
- Tapiéro, N. (1976). *Pour une didactique de l'arabe moderne, langue de communication, problématique et solutions*, vol. 2. [PhD Dissertation]. Lille : Atelier Reproduction des thèses, Université Lille III.
- Tarrier, J.M. (1991). "À propos de sociolinguistique de l'arabe. Présentation de quelques difficultés". *Bulletin d'Études Orientales*, 43, 1-15.
- Thiry, J. (1985). "Arabe Moderne, Arabe Classique". *Rapport d'Activités de l'Institut de Phonétique*, 20, 95-126.
- Van Mol, M. (2003). *Variation in Modern Standard Arabic in Radio News Broadcasts: A Synchronic Descriptive Investigation into the Use of Complementary Particles*. Leuven: Peeters Publishers. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 117.
- Van Mol, M. (2010). "Arabic Oral Media and Corpus Linguistics: A First Methodological Outline". *Bassiouney* 2010, 63-79. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004182585.i-303.35>.
- Yoda, S. (2008). "On the Vowel System of the al-Mahdiyya Dialect of Central Tunisia". Procházka, S.; Ritt-Benmimoun, V. (eds), *Between the Atlantic and Indian Oceans. Studies on Contemporary Arabic Dialects = Proceedings of the 7th AIDA Conference* (Vienna, 5-9 September 2006). Münster; Wien: Lit-Verlag, 483-90.
- Yoda, S. (2019). "Texts from Mahdiyya". *Arabu isuramu kenkyū* (Journal of Arabic and Islamic Studies), 17, 55-70.
- Youssi, A. (1992). *Grammaire et Lexique de l'arabe marocain moderne*. Casablanca: Wallada.
- Ziani, A.; Elareshi, M.; Habes, M.; Tahat, K.; Ali, S. (2021). *Digital Media Usage among Arab Journalists during Covid-19 Outbreak. Paper presented at the European, Asian, Middle Eastern, North African Conference on Management & Information Systems (EAMMIS2021)* (Istanbul, Turkey, Medeniyet University, 19-20 March). <https://search.bvsalud.org/global-literature-on-novel-coronavirus-2019-ncov/resource/en/covidwho-1342930>.

L'altro al-Husayn: l'eroe di Karbalā' nella letteratura egiziana contemporanea

Arianna Tondi
Università del Salento, Italia

Abstract Al-Ḥusayn b. 'Alī is a hero of the Islamic history who stands against the oppressor for the sake of justice. His tragic death has been a major theme in Shi'i literature, but he is highly esteemed also in Sunni Islam, especially in Egypt. This paper aims to present the *other* – less known – al-Ḥusayn through the literary representations made by Egyptian writers of the 20th and 21st centuries, who have read this transhistorical figure according to the political and social environment that they lived in. The martyr has become eternal symbol of resistance and struggle and a narrative lens to talk freely about the political events that upset Republican Egypt.

Keywords al-Ḥusayn b. 'Alī. Karbalā'. Ahl al-bayt. Egyptian contemporary literature. Revolutionary martyr.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Storia, religione e la lente della letteratura. – 3 Panoramica storica e devozionale della figura di al-Ḥusayn nell'Egitto premoderno. – 3.1 Il martire: storia, leggenda e mito. – 3.2 «Karbalā' è in Iraq, ma in Egitto vi è un'altra Karbalā'». – 3.3 Sostenitori e detrattori di al-Ḥusayn nel sunnismo medievale. – 4 Per una rilettura letteraria contemporanea di al-Ḥusayn. – 4.1 Il revisionismo del XX secolo. – 4.2 Il simbolismo sufi di *ra's al-Ḥusayn*. – 4.3 L'idealista rivoluzionario nel contesto nasseriano. – 4.4 Simbolismo politico e sentimentalista. – 4.5 Eroe del 25 gennaio. – 5 Conclusioni.



Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-03-25
Published 2020-06-30

Open access

© 2022 Tondi | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Tondi, A. (2022). "L'altro al-Husayn: l'eroe di Karbalā' nella letteratura egiziana contemporanea". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-38] 113-150.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/005

Non cercate il maestro al-Ḥusayn nelle terre d'Oriente o d'Occidente
 Lasciate tutti e venite da me, perché il suo mausoleo è nel mio cuore.
 (Adagio sciita riportato da Ḡamāl al-Ġiṭānī,
Kitāb al-Taḡalliyāt, 1990)¹

1 Introduzione

«La storia di al-Ḥusayn è attualità permanente» (Scarcia Amoretti 1994, 68). È difficile trovare un altro personaggio della storia islamica, oltre al Profeta e 'Alī ibn Abī Ṭālib, che abbia ispirato storici, giuristi, letterati, intellettuali e scrittori dal VII secolo a oggi. Al-Ḥusayn, il coraggioso ribelle contro l'ingiustizia, è una figura facilmente atualizzabile. La sua lotta contro la corruzione è una lotta senza tempo. Ogni epoca ha il suo tiranno, ogni epoca ha il suo al-Ḥusayn.

Al-Ḥusayn b. 'Alī (626-680) è il celebre protagonista della battaglia di Karbalā', il nipote del Profeta nato dalla figlia prediletta Fāṭima e dal cugino 'Alī assassinato il 10 del mese di *muḥarram* dall'esercito omayyade per aver rifiutato di riconoscere la legittimità politica del califfo Yazīd b. Mu'āwiya. Lo scontro tra gli alidi e gli Omayyadi è uno degli eventi più importanti del periodo formativo della storia dell'Islam, uno degli scontri più sanguinosi scatenati dalle frizioni all'interno della comunità musulmana all'indomani della morte del Profeta. Il dramma di al-Ḥusayn, martire giusto e visionario, con la sua potenza semiotica e simbolica non ha esaurito il suo potenziale nell'area irachena del VII secolo, ma ha attraversato epoche e confini geografici. Non vi è storico che si rispetti che non abbia presentato la propria versione delle vicissitudini della seconda *fitna* (guerra civile), tema portante di tutte le Storie universali islamiche e chiave per capire gli eventi successivi. Considerando la centralità del tema della sofferenza e del martirio nella storia delle religioni, non sorprende affatto che la storia musulmana abbia concesso così ampio spazio alla morte del nipote prediletto del Profeta (Schimmel 1986, 28). In almeno sei località del mondo musulmano si rivendica a suon di prove presunte o fittizie la sepoltura della testa del martire, a testimonianza dell'importanza di tale reliquia anche nella pietà popolare. Estendendo quanto detto da William Chittick a proposito della presenza di al-Ḥusayn nella poesia di Ḡalāl al-Dīn Rūmī (Chittick 1986, 3), gli autori sunniti non hanno avuto bisogno di contestualizzare il martirio di al-Ḥusayn entro una cornice storica molto dettagliata, poiché la sua storia fa parte della cultura generale del pubblico musulmano. Una qualsiasi parola chiave della tragedia è sufficiente per suscitare un forte potere evocativo.

Al-Ḥusayn ha assunto un'importanza fondamentale nello sciismo, in cui è divenuto il simbolo dell'oppresso e del perseguitato per riven-

¹ Tutte le traduzioni sono dell'Autrice.

dicare i diritti della sua famiglia e salvare l'Islam dalla corruzione e dallo spirito materialista che ne stavano alterando l'essenza, tanto che addolorarsi per il suo tragico destino è uno dei pilastri della fede sciita, il mezzo privilegiato per ottenere la salvezza e la redenzione dei peccati. Uno degli attributi sciiti più famosi di al-Ḥusayn è *mazlūm*, l'oppresso che è tale non a causa della sua incapacità di farsi valere ma perché è così generoso da lasciarsi opprimere per il bene comunitario. È questa la sua principale virtù morale.

Un famoso proverbio egiziano recita *ana mazlūm zulm al-Ḥasan wa l-Ḥusayn* (sono oppresso come al-Ḥasan e al-Ḥusayn). Il fatto che la storia delle ingiustizie subite dai due fratelli sia penetrata così a fondo nella mentalità popolare tanto da ispirare una massima è indice di quanto il dramma di Karbalā' sia una storia a portata di tutti, di come abbia superato i confini della letteratura specialistica per divenire un mito. Questo contributo si propone di presentare un al-Ḥusayn altro rispetto al suo ruolo nella pietà sciita che ha avuto il sopravvento negli studi accademici² a causa della centralità assoluta del terzo *imām* nello sciismo.³ Non dimentichiamo, infatti, che il ruolo escatologico attribuito a al-Ḥusayn è uno dei principali fattori di differenza tra sunnismo e sciismo e che al dolorismo sciita fa da contraltare l'esultanza di gioia sunnita, tipica della venerazione sufi egiziana per i familiari del Profeta. Questo, tuttavia, non significa che la figura di al-Ḥusayn sia stata sottovalutata o marginalizzata al di fuori dello sciismo. Nel sufismo, ad esempio, incarna l'amante sofferente il quale, in virtù del suo infinito amore per Dio, è pronto a sacrificare qualsiasi cosa, persino la sua vita e le persone a lui più care (Schimmel 1986, 29). La grande devozione egiziana verso al-Ḥusayn - manifestazione della profonda reverenza verso gli *ahl al-bayt*⁴ (letteralmente 'gente della casa', famiglia del Profeta) - è nata in concomitanza con la costruzione del suo mausoleo nel cuore della città vecchia del Cairo. Il personaggio di al-Ḥusayn, essendo il parente più vicino al Profeta sepolto al Cairo⁵ e il protagonista di un culto che non ha conosciuto battute d'arresto dal XII secolo a oggi, si è sedimentato, dunque, anche nell'immaginario popolare egiziano.

² Alcuni titoli degli studi degli ultimi venti anni, a titolo di esempio: Sindawi 2002-03; Aghaie 2004; Kanazi 2005; Sindawi 2006. Altri studi saranno citati in questo contributo.

³ Il culto sciita di al-Ḥusayn è presente in Iran e in misura minore in Iraq, Libano, Yemen, Bahrein, Arabia Saudita e in altri Paesi asiatici.

⁴ Per una sintesi delle diverse interpretazioni del concetto di *ahl al-bayt* e di chi sia membro effettivo della famiglia del Profeta cf. Sharon 1986.

⁵ Secondo la tradizione, numerosi discendenti del Profeta sono sepolti al Cairo.

2 Storia, religione e la lente della letteratura

Per comprendere il peso dell'eroe di Karbalā' nell'Islam egiziano e capire perché diversi scrittori egiziani del Novecento ne hanno tratto ispirazione è necessario andare alle radici del suo culto e accennare al modo in cui eminenti dotti, soprattutto di provenienza egiziana, ne hanno interpretato l'eroismo nel corso delle epoche. Per questo motivo, la prima parte del presente contributo è dedicata a delineare un conciso quadro del culto di al-Ḥusayn in Egitto in prospettiva storica e una sintesi del dibattito premoderno sunnita intorno alla giustizia della sua missione. Questa presentazione è necessaria per comprendere lo sfondo storico, religioso e culturale della venerazione del martire di Karbalā' e i fattori che lo hanno reso così amato specificamente in Egitto. Ci concentreremo, in seguito, sulla rappresentazione letteraria che alcuni importanti autori egiziani - romanzieri, drammaturghi e poeti - ne hanno fatto a partire dagli anni Cinquanta fino agli anni Duemila, un periodo storico caratterizzato da eventi epocali che hanno scosso la storia dell'Egitto repubblicano, rappresentando un punto di non ritorno. I testi che saranno presi in considerazione, dunque, non rientrano nel filone del *adab al-islāmī* (letteratura islamica) - tematicamente ripetitivo ed esteticamente debole -, ma sono espressione di una produzione secolare che si appropria di un mito arabo-islamico radicato nella mentalità egiziana per farne un manifesto di lotta sociale e politica, e lo erge inoltre a simbolo di amore romantico e incondizionato. L'obiettivo è presentare un'immagine del celebre eroe alternativa a quella sciita che ha goduto di maggiore attenzione, sulla base dell'analisi della riscrittura letteraria contemporanea dell'eroe nel Paese del mondo sunnita in cui questo culto è più vivo. Gli autori che presenteremo sono spinti dalla volontà di prendere le distanze dalla narrazione sciita dell'eroe? Oppure al-Ḥusayn non viene costruito tenendo conto del suo doppio, privilegiando una visione *super partes*? Quali messaggi vengono trasmessi attraverso la storia personale e pubblica di al-Ḥusayn e in che modo il contesto storico del XX e XXI secolo ne ha influenzato la lettura?

Personaggi della storia religiosa, luoghi sacri, riferimenti al divino hanno ampio spazio nella letteratura egiziana contemporanea, ma sono filtrati attraverso la lente del secolare (Phillips 2019, 15). Analizzando testi secolari, si vuole andare al cuore della visione del personaggio, ovverosia come è stato interiorizzato dalla coscienza popolare, dal momento che questi testi, spesso, riflettono non solo il punto di vista di un determinato autore a proposito di vincitori e vinti della battaglia di Karbalā', ma anche il punto di vista dominante, risultato di un lungo processo di interpretazione delle vicende storiche e di venerazione del personaggio che ha finito per cristallizzarsi nella mente dei devoti. Emergerà che, nel manipolare la figura del martire, gli autori sono mossi dalla volontà di renderlo un simbolo eterno che trascende le epoche e le divisioni confessionali.

La rappresentazione letteraria di personalità appartenenti agli *ahl al-bayt* – alle quali è riservato consuetudinariamente spazio nelle fonti storiche o agiografico-devozionali – è un aspetto del rapporto tra religione e letteratura poco indagato nell'ambito degli studi di letteratura araba contemporanea.⁶ Un rapporto complesso se consideriamo che, in questo specifico caso, religione e letteratura si confrontano con un terzo elemento: la storia. Nelle cronache storiche più antiche a nostra disposizione, scritte a distanza di due o tre secoli dagli eventi narrati, i personaggi venivano filtrati in base all'affiliazione politica, ideologica, religiosa o geografica di un determinato annalista. Quello che conosciamo di al-Ḥusayn storico, dunque, è già abbondantemente marcato dal punto di vista ideologico e agiografico. Inoltre, la lente letteratura ha da sempre plasmato l'immagine di al-Ḥusayn dal momento che le Storie d'epoca classica hanno un carattere visibilmente letterario. Quello che ci interessa in questa sede, però, non è stabilire una verità storica, ma apprezzare il modo in cui l'interazione dinamica tra storia, religione e letteratura continui a rendere al-Ḥusayn ancora attuale.

Sin dall'inizio le religioni hanno fatto ricorso alla letteratura per raccontare i propri miti primordiali e diffondersi, tanto che religione e letteratura si occupano entrambe di una realtà non empirica e fanno ampio uso dell'immaginazione e della metafora per cercare di comprendere e rappresentare la condizione umana e i suoi bisogni. La relazione tra religione e letteratura, nel caso dell'Islam, è strutturale, poiché numerose sure riprendono lo stile e alcuni temi tipici della poesia preislamica. Allo stesso tempo, però, è un rapporto contraddittorio, dal momento che nel Corano la letteratura è oggetto di rifiuto, come dimostrato nella sura dei Poeti (Gafaifi 2009, 45-6). Nonostante una certa ostilità verso la letteratura, il Corano, testo che per i musulmani trascende la natura umana, è *il* testo per eccellenza con il quale tutta la letteratura araba, dall'epoca classica fino a quella moderna, si è confrontata, il testo più fine e quello che ha influenzato ogni aspetto di questa cultura (Allen 2005, 102). Secondo Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), l'Islam ha fatto sì che la letteratura araba moderna diventasse un'estensione diretta di quella classica, difatti molti testi pubblicati nel XX secolo aderiscono a una cornice islamica (Snir 2017, 116-17). In epoca moderna, la narrativa e la poesia araba hanno attinto temi e simboli dalle Scritture e dai miti sacri e hanno interagito con la religione per veicolare messaggi contemporanei (Phillips 2019, 4). Il grande ritorno sulla scena di al-Ḥusayn coincide con

⁶ Questo contributo si pone in continuità con uno studio sulle rappresentazioni di Zaynab bint 'Alī, la protagonista femminile di Karbalā', nella letteratura egiziana contemporanea, pubblicato dall'Autore (Tondi 2018). Il filo conduttore è la volontà di approfondire la reinterpretazione di rappresentanti degli *ahl al-bayt*, considerando l'importanza del loro culto nell'Islam egiziano, da parte di autori egiziani.

il rinnovato interesse verso l'eredità arabo-islamica che ha sostituito quello per il passato faraonico a partire dalla fine degli anni Trenta.

La *Trilogia* di Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), in cui il mausoleo di al-Ḥusayn fa – non a caso – da sfondo a tante scene di vivace realismo, permette di introdurre il nostro percorso. L'opera è allegoria nazionale per eccellenza: la storia della nazione e il viaggio dell'Egitto dalla religiosità al secolarismo nella prima metà del Novecento vengono raccontati attraverso la storia di una famiglia, con le crisi e i drammi vissuti dai suoi componenti. Il personaggio di Kamāl, il più piccolo di cinque figli, incarna il cambiamento del volto della nazione, ma con una riserva. Estremamente legato alla madre, grandissima devota di al-Ḥusayn il cui sogno è visitare la tomba sacra, proibita dal marito rigorista, ha ereditato da costei questo amore, tanto da immaginare – durante una visita al mausoleo nel primo volume *Bayna al-Qaṣrayn* (Tra i due palazzi, 1956) – di avere una conversazione intima con il santo, al quale sussurra i suoi desideri più reconditi e innocenti di bambino che non può osare rivelare al freddo e autoritario padre (Maḥfūz 2015, 197). Durante il percorso che porta il giovane Kamāl alla maturità, questa fede ingenua ma forte viene corrosa dal dubbio e il pensiero scettico si appropria di lui. Nel secondo volume della *Trilogia*, *Qaṣr al-Šawq* (Il palazzo del desiderio, 2013) troviamo la rivelazione della verità che segna l'inizio di una crisi e che riflette la crisi religiosa vissuta dallo stesso autore intorno ai diciotto anni (Somekh 1973, 39): a scuola Kamāl scopre che la tomba di al-Ḥusayn è vuota, «solo un simbolo, nient'altro» (Maḥfūz 2013, 90), e le credenze trasmessegli dalla madre pure superstizioni. Tuttavia, rispetto ad altre forme di religiosità come l'Islam ḥanbalita, la religione popolare⁷ e il culto di al-Ḥusayn vengono rappresentati in un'ottica positiva in tutta l'opera e al-Ḥusayn, inteso sia come luogo puro e dall'anima autentica sia come intermediario presso Dio, resta fino alla fine un potente simbolo del sacro intorno a cui ruota tutta la *Trilogia*, un catalizzatore per numerosi personaggi che esprimono la loro posizione modernista o tradizionale attraverso la loro opinione circa i poteri a lui attribuiti. La grande devozione egiziana per al-Ḥusayn è il principale motore del suo ritorno in auge secolare.

Attraverso le rappresentazioni letterarie di al-Ḥusayn, la storia dell'Egitto contemporaneo si sovrappone a un complesso sostrato di visioni e speculazioni sulla storia del primo secolo dell'egira e dei secoli successivi, interagendo con esso e divenendo figura transtorica di denuncia sociale.

⁷ Il culto dei parenti del Profeta è una forma di religiosità ritenuta popolare e contraria, secondo i suoi detrattori, allo spirito fortemente monoteistico che caratterizza l'Islam.

3 **Panoramica storica e devozionale della figura di al-Ḥusayn nell'Egitto premoderno**

3.1 **Il martire: storia, leggenda e mito**

Il motivo scatenante della seconda *fitna* è legato, come per la prima, a questioni di successione al potere (Robinson 2010, 215). Il primo califfo omayyade Mu'āwiya aveva nominato suo successore il figlio Yazīd, tradendo il patto stretto con al-Ḥasan e violando in tal modo le pretese sciite secondo cui il potere spettava al clan degli Ḥāšim, al quale il Profeta apparteneva. Su invito degli abitanti di Kūfa, città che era stata sede del califfato del padre, al-Ḥusayn, unico erede del Profeta ancora in vita, intraprende un viaggio con la sua famiglia e uno sparuto gruppo di sostenitori verso l'Iraq, dopo aver rifiutato pubblicamente di riconoscere la legittimità al potere degli Omayyadi. Prima di arrivare a Kūfa, trova le truppe omayyadi, superiori numericamente e militarmente, ad attenderlo e non riceve dai Kūfani il sostegno promesso. Sul campo di battaglia consola le donne, cerca di procurarsi acqua per abbeverare i suoi uomini messi a dura prova dal caldo asfissiante, prega per i figli caduti uno dopo l'altro. In un'eroica resistenza contro gli usurpatori dei diritti della famiglia del Profeta, al-Ḥusayn accetta l'uccisione dei suoi figli come un sacrificio a Dio e con dignità va incontro alla morte. Gli vengono inflitti trentatré colpi di spada e, una volta ammazzato, il corpo viene calpestato dai cavalli dei nemici e poi decapitato, e la testa portata come trofeo prima dal governatore di Kūfa, Ibn Ziyād, il quale disonora la purezza della famiglia del Profeta infilzando un bastoncino nella bocca del martire, e poi nella corte califfale a Damasco.⁸ Indipendentemente da chi narra la storia, sia esso a favore dei vincitori o degli sconfitti di Karbalā', l'eroismo di al-Ḥusayn non viene messo sostanzialmente in discussione.

Le fonti più antiche a nostra disposizione che narrano la seconda *fitna*, gli *Annali* di al-Balāḍurī (820-892) e di al-Ṭabarī (839-923), sono concordi nella rappresentazione eroica del giovane uomo e della sua pietà. Al-Ḥusayn appare come un uomo votato a Dio e alla sua volontà, nulla può scalfirne la sottomissione. Tuttavia la figura dell'oppressore, il califfo usurpatore, viene in qualche modo redenta, dal momento che gli vengono fatte pronunciare parole di condanna per l'uccisione del nipote del Profeta e attribuiti gesti umani e generosi

⁸ Per una narrazione dettagliata degli eventi di Karbalā', cf. il resoconto di al-Ṭabarī (Howard 1990), ritenuto uno dei più autorevoli dalla comunità degli storici. Per una sintesi delle vicissitudini di al-Ḥusayn a Karbalā', cf. l'articolo, ormai pietra miliare, di Laura Veccia Vaglieri (1986).

nei confronti delle donne sopravvissute alla battaglia, portate come prigioniere alla sua corte, tra cui la sorella di al-Ḥusayn, Zaynab, e la figlia Sukayna.⁹ Si percepisce, dunque, la volontà di dare una testimonianza delle sofferenze provocate alla famiglia del Profeta ma, allo stesso tempo, di non infliggere una condanna esemplare agli Omayyadi. Le fonti sciite più antiche, come Ibn A'tām al-Kūfī (?-926), sono invece unanimi nella condanna totale degli Omayyadi, colpevoli di aver sterminato la progenie del Profeta. Il tema, in origine sciita, della *fitna* è stato presto integrato nella prima tradizione storiografica sunnita; non è, dunque, restato un tema confessionale. Nel descrivere l'evoluzione della lotta al potere nella comunità islamica delle origini, la storiografia sunnita e sciita raccontano essenzialmente la stessa versione dei fatti; ciò che cambia è il giudizio morale sui personaggi (Donner 1998, 189-90). A partire dal XII secolo, con lo sviluppo del culto sciita dei dodici *imām*¹⁰ e di una letteratura agiografica apologetica sulle loro gesta, la condanna nei confronti degli Omayyadi è diventata più feroce e agli eroi della storia sono stati attribuiti attacchi verbali sempre più virulenti contro i nemici. Nel *maqtal* composto dallo storico iracheno Ibn Tāwūs (1193-1266) le differenze con le precedenti narrazioni storiche del martirio appaiono degne di nota: aggiunta di particolari romantici, scene corali di donne che si disperano per la morte del martire amplificando l'eco del dolore della perdita, orazioni lunghe e complesse pronunciate da personaggi femminili della famiglia di al-Ḥusayn, tradizioni sul significato cosmico del martirio. La letteratura sciita sul martirio si è specializzata in vari generi, tra cui la *ziyāra*, ovvero i meriti di visitare la tomba del martire, e la *ta'ziya*, la narrazione drammatica degli eventi che veniva letta o recitata in occasione delle commemorazioni del 10 di *muḥarram*.

I temi che dominano la storia del martirio di al-Ḥusayn sono il suo idealismo, la convinzione che il suo destino fosse predeterminato e la certezza di eseguire la volontà di Dio.¹¹ Pur condividendo una lunga serie di tradizioni che esaltano l'eccellenza dell'*imām*, nel sunnismo

⁹ Fred Donner (1998, 127-31) ha parlato di equilibrio tematico nella cronaca di al-Ṭabari: lo storico, pur dimostrando grande simpatia nei confronti degli alidi, cerca di riequilibrare la posizione omayyade mitigando la crudeltà di alcuni suoi rappresentanti.

¹⁰ Per capire la differenza tra sunnismo e sciismo bisogna soffermarsi sui concetti di califfato e imamato. Secondo lo sciismo, il diritto di successione al potere spetta a una serie di discendenti del Profeta, il primo dei quali è 'Alī. Gli *imām*, prescelti in virtù del legame di sangue, sono anche infallibili guide spirituali. Nel sunnismo, invece, i successori di Muḥammad sono i califfi, i quali vengono scelti mediante un processo politico, motivo per cui per gli sciiti i califfi hanno usurpato l'autorità degli *imām* (Aghaie 2005a, 42).

¹¹ Per questo al-Ḥusayn rifiutò i vari tentativi, come quello del cognato 'Abdallāh b. Ġa'far, di dissuaderlo dal partire per Kūfa, poiché un tale viaggio equivaleva a una morte sicura.

queste tradizioni hanno un carattere puramente pietistico, mentre nello sciismo sono la base di un complesso sistema teologico (Ayoub 1986, 55) e il martirio ha acquisito un carattere sacrale, prova dei soprusi omayyadi contro gli eredi del Profeta (Capezzone 2006, 57). L'orrore per il trattamento riservato a al-Ḥusayn colpisce qualsiasi musulmano. Tuttavia, nel sunnismo il martire è ritenuto una personalità vittoriosa e la commemorazione della sua morte è un'occasione di giubilo. Per gli sciiti, invece, suscita pianto e dolore, e la colpa per il suo sangue versato ingiustamente non potrà mai essere espia-ta. Secondo il sunnismo, questa grande attenzione nei confronti del sangue di al-Ḥusayn chiama alla memoria il sacrificio di Gesù, rifiutato dal Corano (Cook 2007, 58-9). È, di conseguenza, considerata eccessiva e inaccettabile.

Indipendentemente dalle molteplici interpretazioni date a questa morte, fin dall'inizio, la storia dell'uccisione di al-Ḥusayn è stata contornata da toni agiografici, anche nelle opere storiografiche sunnite, toni giustificati dal fatto che la vittima di tanta ferocia è stata colui che, secondo numerose tradizioni, era al pari di un figlio per il Profeta. Non si può dunque affermare che i resoconti storici siano privi di dettagli agiografici, o che le opere agiografiche non abbiano una base storica. Laura Veccia Vaglieri (1986, 612-15) dedica un paragrafo del suo celebre articolo alla «leggenda di al-Ḥusayn», in cui riporta i miracoli e i fatti straordinari che hanno accompagnato la nascita e la morte dell'eroe. Gli storici della prima ora non percepivano il confine tra storia e agiografia e non scrivevano come spettatori esterni, ma come membri di una comunità alla quale appartenevano (Ayoub 1978, 120); vi era, dunque, una partecipazione emotiva agli eventi narrati che rendeva impossibile una visione oggettiva. Al-Ḥusayn è il combattente valoroso che attua il *ḡihād* nel suo significato più nobile ed elevato. Gli istanti immediatamente precedenti alla sua morte vengono descritti con dettagli truculenti e drammatici che delineano una scena molto realistica agli occhi del lettore, anche contemporaneo: la sua uccisione si dipana lentamente, ferito da frecce poi da colpi di spada; disteso sulla sabbia, prima di esalare l'ultimo respiro, si riempie le mani del suo sangue e lo lancia verso il cielo. Dopo l'evento, dal cielo piove sangue e nei giorni a seguire alcuni abitanti di Kūfa e di Damasco vedono spaventose tracce di sangue sui muri delle loro abitazioni. Già le fonti più antiche non risparmiano i dettagli cruenti delle punizioni che saranno inflitte a coloro che hanno privato al-Ḥusayn dell'acqua nel clima arido del deserto, che hanno inferito sul suo cadavere ed esposto la nobile testa al pubblico ludibrio. Alcune di queste punizioni dal carattere leggendario sono narrate da al-Ṭabarī e consistono in vari tipi di malattie o di accidenti, tra cui il morire di sete.

L'obiettivo di questi particolari scenici ed emotivi è chiaro: l'indegno comportamento avuto contro il nipote del Profeta non può la-

sciare indifferente il lettore. Le narrazioni del martirio di al-Ḥusayn, dalle più antiche a quelle di epoca classica, hanno contribuito a fare di costui una leggenda, un eroe le cui gesta non cessano di essere passate al setaccio e commentate – spesso dando vita a visioni molto contrastanti –, una figura eterea nella sua purezza ereditaria e al contempo un valoroso combattente nell'immaginario popolare, un mito della storia musulmana. Nel sunnismo, questa morte viene accettata con trasporto emotivo, come una tragedia della storia islamica che insegna una lezione, come il risultato della follia umana. Nello sciismo, è un evento cosmico intorno al quale la storia universale ruota. Non solo il genere umano, ma l'intero creato deve partecipare al dolore per poterne ricevere i meriti della condivisione. Il culto che si è sviluppato intorno a questa figura e i rituali e le pratiche corporali delle commemorazioni hanno contribuito a creare e a fissare le specificità dell'identità sciita e a rendere la figura di al-Ḥusayn un mito che ha subito un processo di trasformazione passando da essere umano – seppur con caratteristiche che lo rendono superiore agli altri – a essere che trascende l'umano, processo avvenuto di pari passo all'evoluzione delle narrazioni del martirio e del suo significato. Per mito, in questa sede, si intende una narrazione che ha contribuito in maniera essenziale allo sviluppo di una visione del mondo e a plasmare l'identità di un gruppo di persone (Hylén 2018, 301-3). Nella teorizzazione del concetto di mito proposta da Mircea Eliade, lo storico delle religioni sostiene che nel mito non si ha la commemorazione di avvenimenti mitici, ma la loro ripetizione, per cui il protagonista del mito viene reso presente e chi partecipa diventa suo contemporaneo (Eliade 1966b, 41). In alcune tradizioni, la ripetizione costante di un rituale rende possibile la rivivificazione di un mito, proprio come nel caso della *ta'ziya*. Ne *Il mito dell'eterno ritorno*, Eliade sostiene che la ripetizione di archetipi, tipica della letteratura agiografica, è un elemento distintivo del mito. Una volta che un personaggio storico entra nella memoria popolare, la sua biografia viene riscritta secondo le norme del mito (Eliade 1966a, 61), e questo è quanto accaduto nel caso di al-Ḥusayn sunnita. Anche la definizione di mito proposta da Geoffrey Kirk ben si adatta al caso dell'elaborazione sunnita di al-Ḥusayn. Secondo lo studioso, il mito è un racconto che si trasmette di generazione in generazione e in questo passaggio, o nel passaggio da un sistema sociale all'altro, il suo contenuto subisce varie interpretazioni a seconda delle diverse usanze, bisogni e preoccupazioni. Da una parte, il mito cambia di continuo, dall'altra la sua struttura narrativa persiste (1984, 58). Spesso i miti conservano o riprendono elementi di miti o strati letterari precedenti; nel mito sunnita egiziano di al-Ḥusayn sono state rintracciate le tracce dell'antico mito egizio di Horus. In ambito sunnita, la storia di al-Ḥusayn non ha contribuito a plasmare l'identità di un gruppo, ma i suoi tratti leggendari lo hanno reso figura eterna di aspirazione

politica alla giustizia. Secondo Veccia Vaglieri (1986, 614), nell'esaltazione di al-Ḥusayn in quanto nipote del Profeta e nella convinzione che si è sacrificato per un alto ideale, non si può identificare una linea di demarcazione tra le opinioni dei sunniti e quelle degli sciiti. La grande simpatia sunnita per al-Ḥusayn sarebbe dovuta al fatto che le prime narrazioni della tragedia si basavano sul resoconto patetico sentimentale dello storico Abū Miḥnaf (709-774), imperniato su testimonianze dirette kūfane e su un forte sentimento pro aliide, fonte di tutte le versioni successive.

3.2 «Karbalā' è in Iraq, ma in Egitto vi è un'altra Karbalā'»

Con queste parole¹² il poeta al-Qāḍī al-Muhaddab piangeva, nel XII secolo, la morte del califfo fatimide al-Zāfir bi-dīn Allāh. Il dolore per la perdita del sovrano era tale che l'Egitto era diventato come Karbalā': terra di dolore, pianto, cordoglio. La dinastia sciita dei Fatimidi (969-1171) sosteneva di discendere da Fāṭima e 'Alī attraverso un discendente di Ismā'īl, figlio del sesto *imām* sciita Ġa'far al-Šādiq. Per legittimare il proprio potere politico e circondarsi di un'aura di sacralità, la dinastia si impegnò a promuovere il culto degli *ahl al-kisā'* (i cinque del mantello).¹³ Festeggiavano il *mawlid* (anniversario di nascita) del Profeta, di 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn e la festa di Ġadīr Ḥumm, in cui si commemorava la designazione di 'Alī come successore di Muḥammad (De Smet 1997, 188-90). Karbalā' e il ricordo doloroso del martirio del nipote prediletto del Profeta erano il fulcro della dottrina isma'ilita dei Fatimidi. Nel giorno di 'Āšūrā', in cui si commemora l'uccisione del martire, cortei di soldati attraversavano in processione le vie del Cairo, piangendo per al-Ḥusayn e maledicendo i responsabili del massacro (al-Maqrīzī 1987, 430-1). L'azione più eclatante fu la traslazione al Cairo della reliquia più ambita, la testa del martire. Nel 1091, il celebre ministro Badr al-Ġamālī, il quale aveva salvato l'Impero fatimide dalla rovina durante il califfato di al-Mustanṣir, sostenne di aver ritrovato la testa del nipote del Profeta nella città di 'Asqalān in Palestina, una delle città di frontiera che i Fatimidi erano riusciti a non perdere dopo che i Selgiuchidi avevano sottratto Siria e Palestina al loro controllo. Nel 1153 la reliquia fu poi portata al Cairo, dove fu fatto costruire in suo onore il celebre mausoleo ancora oggi meta del turismo religioso egiziano e internazionale. Il *mašhad* di al-Ḥusayn venne fatto costruire all'inter-

¹² Cit. in al-Āmīlī 1998, 27.

¹³ Secondo una tradizione alla quale è stato attribuito un significato politico in ambito sciita, un giorno il Profeta coprì con il suo mantello 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, invocando su di loro la purità e il perdono dei peccati (Tritton 1986, 264).

no del palazzo califfale, e non nel cimitero in cui si trovava la maggior parte delle tombe alidi. Il suo valore era immenso: era forse un ultimo tentativo di riportare in vigore il potere della dinastia, indebolitosi dal punto di vista politico e militare. Da qui deriva il potente significato simbolico del culto egiziano della testa di al-Ḥusayn (De Smet 1998, 52-3). Tuttavia, alcuni anni dopo la costruzione del mausoleo, l'ayyubide Salāḥ al-Dīn metterà fine al califfato fatimide e, ripristinando il sunnismo, stabilirà che il giorno di 'Āšūrā' sarebbe dovuto essere un giorno di gran festa, non di compianto.

All'epoca fatimide, dunque, risale il forte legame di al-Ḥusayn con l'Egitto, immortalato dalla costruzione del suo mausoleo e dei mausolei di numerosi altri alidi, alcuni dei quali legati alle vicende di Karbalā', in primis Zaynab e Sukayna. È interessante notare che la pietà popolare ha identificato in diverse località dell'Egitto tombe di presunti personaggi che sarebbero stati presenti alla battaglia rendendosi testimoni delle atrocità subite dalla famiglia del Profeta. Nonostante i Fatimidi non abbiano imposto lo sciismo come religione di stato, il legame con al-Ḥusayn si è mantenuto forte nel corso dei secoli, grazie all'alta considerazione di cui il personaggio gode: le varie dinastie che si sono susseguite al potere in Egitto hanno promosso il suo *mawlid* e hanno patrocinato lavori di restauro e ampliamento del *mašhad al-ra's* (mausoleo della testa).

Al di là di questo patrocinio dall'alto, la devozione popolare per al-Ḥusayn, espressione dell'amore per gli *ahl al-bayt*, si è diffusa nell'ambito del sufismo sulla base di alcune famose tradizioni profetiche che esprimono l'amore speciale che il Profeta nutriva per il nipote, figlio di una delle prime quattro donne a cui sarà concesso l'ingresso in Paradiso, e di 'Alī, uno dei primi convertiti all'Islam. Alcuni di questi detti sono stati riportati dallo storico e giurista meccano Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (1218-1295) in un'opera sui fasti della famiglia del Profeta che ha avuto una larga eco tra dotti egiziani che hanno esaltato i meriti della sacra famiglia. Se al-Ṭabarī presenta delle tradizioni sull'amore tenero e affettuoso che il Profeta nutriva per il nipote e il fratello al-Ḥasan e altre sulle previsioni dell'uccisione di al-Ḥusayn a Karbalā' (Bauden 2004, 1.20-1.21), lo storico egiziano Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (1364-1442) ne riporta alcune relative alla *'iṣma*, l'infalibilità degli *ahl al-bayt*, e alla salvezza dall'Inferno garantita ai figli di Fāṭima (1973, 50-1). L'Egitto ottomano (1517-1798) è stato caratterizzato da una grande diffusione del sufismo, e la venerazione per i parenti del Profeta era uno dei tratti principali. In uno dei più famosi trattati sulle virtù della sacra famiglia composto in epoca ottomana, *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf* (Il dono dell'amore per gli *ašrāf*), di 'Abdallāh al-Šubrāwī (1724-1758) - giurista, poeta e *imām* di al-Azhar -, ampio spazio viene dedicato ai meriti di al-Ḥusayn, titolare del mausoleo dove miracoli e guarigioni prodigiose attribuiti al *walī* avevano periodicamente luogo all'epoca dell'autore (1898, 203-5). Il

culto egiziano di al-Ḥusayn, dunque, ha una lunga storia, favorita da un insieme di fattori che hanno fatto sì che l'immagine dell'uomo puro e del martire giusto trovasse terreno fertile nel panorama della devozione religiosa.

3.3 Sostenitori e detrattori di al-Ḥusayn nel sunnismo medievale

La concezione sunnita della figura di al-Ḥusayn è il risultato di una confluenza di fattori - in primo luogo il grande attaccamento individuale e collettivo al Profeta - in cui rappresentazione storica, visione agiografica e devozione popolare si sono spesso intrecciate. Se nello sciismo al-Ḥusayn è sempre stato oggetto di esaltazione incondizionata, lo stesso non è avvenuto nel pensiero sunnita. In questo paragrafo presenteremo alcune voci di storici e giuristi d'epoca classica che hanno preso parte al dibattito sulla legittimità della sua ribellione, mostrando pregi e difetti delle sue decisioni e azioni.

Due linee di pensiero che vanno in direzioni diverse ma accomunate dall'atteggiamento critico sono rappresentate dal *qāḍī* (giudice) Ibn al-'Arabī (1076-1148) e dallo storico Ibn Ḥaldūn (1332-1406). Il primo attacca la rivolta di al-Ḥusayn poiché costui ha ignorato gli accorati appelli di alcuni illustri Compagni del Profeta e si è ribellato a Yazīd, uomo pio e irreprensibile. La reazione del califfo contro il rivoltoso, sottolinea il *qāḍī*, altro non è che l'applicazione della legge del Profeta, secondo la quale chi mette a repentaglio l'unità della *umma* (comunità dei credenti) deve essere punito. Il secondo non si sbilancia ed esprime riserve sia nei confronti di al-Ḥusayn sia di Yazīd. Al-Ḥusayn aveva giustificato la sua ribellione sostenendo che il califfo fosse malvagio, ma ha sbagliato le previsioni sopravvalutando le sue forze. Yazīd sosteneva - a torto - che la sua lotta contro al-Ḥusayn fosse doverosa perché così facendo combatteva il male e che una tale azione poteva essere intrapresa solo da un governatore giusto, ma lui non era tale (Enayat 1982, 185). Ibn Taymiyya (1263-1328) assume una posizione intermedia: nonostante non avesse ordinato di uccidere al-Ḥusayn, il califfo omayyade era un tiranno, e altri Compagni del Profeta avrebbero meritato di ricoprire la sua carica. Il giurista damasceno mette in evidenza che Yazīd fu profondamente addolorato dalla notizia dell'uccisione e trattò generosamente le donne superstiti, onorando in tal modo la famiglia del Profeta.

In Egitto, le voci che si sono alzate a favore di al-Ḥusayn sono numerose. Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī (767-820), fondatore della scuola giuridica šāfi'ita, fu un grande devoto della famiglia del Profeta e scrisse diversi componimenti in onore degli *ahl al-bayt*, tanto da essere più volte accusato di essere sciita, accusa dalla quale si difese sempre ma senza rinnegare la sua forte devozione. Al-Ḥusayn, am-

mazzato senza aver peccato, incarna l'apice dell'amore dell'*imām* al-Šāfi'ī per la famiglia del Profeta. «Se amare la famiglia di Muḥammad è il mio peccato, questo è un peccato del quale non mi pentirò mai. Essi saranno i miei intercessori nel Giorno del giudizio» (1996, 48). Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505), uno degli autori più prolifici della storia musulmana, nella sua opera *Tārīḥ al-Ḥulafā'* (Storia dei califfi) narra gli avvenimenti del califfato di Mu'āwiya e Yazīd secondo la prospettiva sunnita e includendo molti dettagli ed eventi soprannaturali. Il grande prestigio di questo autore e la fama di cui godeva rendono la sua testimonianza una preziosa e autorevole visione del martirio di al-Ḥusayn in ambito sunnita. La vicinanza affettiva di al-Suyūṭī nei confronti di al-Ḥusayn è eclatante; nelle sentite parole del poligrafo, nessuno potrebbe raccontare questa storia senza essere scosso da immensa tristezza (2013, 341).

4 Per una rilettura letteraria contemporanea di al-Ḥusayn

4.1 Il revisionismo del XX secolo

L'apripista della ripresa della figura di al-Ḥusayn in epoca contemporanea e in chiave secolare è verosimilmente lo scrittore Ibrāhīm al-Māzinī (1890-1949), rappresentante del romanzo di analisi psicologica nel periodo formativo della scrittura romanzesca in Egitto. In un articolo pubblicato nel 1936 nella rivista *al-Risāla*,¹⁴ lo scrittore narra di aver assistito, a casa di uno *šayḥ* iraniano, a una cerimonia di compianto per al-Ḥusayn. Lo *šayḥ* recitava elegie funebri e con una catena in ferro si batteva il petto e la schiena, finché svenne e cadde a terra, per poi riprendere i sensi. Cerimonie del genere non erano comuni in Egitto, anche se abbiamo altre testimonianze di celebrazioni in occasione della *ʿĀšūrā'* presso la moschea di al-Ḥusayn in quell'epoca. Alcuni giorni dopo l'evento, seguito da processioni con spade e autoflagellazioni per le strade del quartiere, al-Māzinī aveva letto un articolo scritto da un orientalista tedesco il quale sosteneva che al-Ḥusayn, scegliendo di partire per Kūfa, intendeva sacrificare sé stesso poiché, accompagnato solo da pochi sostenitori, era ben consapevole del destino a cui andava incontro. Riflettendo sui sentimenti passionali della commemorazione e sulle parole dell'orientalista, al-Māzinī interpreta l'eroismo di al-Ḥusayn come puro e sincero, l'uomo come un visionario consapevole della superiorità omayyade ma incapace di tacere di fronte all'immoralità di un potere sempre

¹⁴ Cit. in Enayat 1982, 186.

più temporale. La sua intenzione era far vacillare la credibilità del califfato. Provocando Yazīd a commettere immense atrocità nei confronti della famiglia del Profeta, al-Ḥusayn riuscì nell'intento di scuotere il regime nemico e di diffondere un sentimento anti-omayyade. Al-Ḥusayn, sottolinea al-Māzinī, continua a essere commemorato a 1300 anni dalla morte (1936, 613-15):

Non mi viene in mente una morte che abbia avuto un'influenza maggiore sulla vita delle persone, sul futuro delle nazioni e delle comunità. (1936, 615)

Nel 1931, pochi anni prima dell'articolo di al-Māzinī, il Principe dei poeti Aḥmad Ṣawqī (1869-1932) faceva diversi riferimenti alla tragedia di al-Ḥusayn nella sua opera teatrale *Maḡnūn Laylā* (Il pazzo d'amore per Laylā), riscrittura neoclassica della celebre storia dei due innamorati incapaci di vivere il loro amore. Il poeta fa dire a un suo personaggio che, nonostante il suo amore per al-Ḥusayn e il desiderio di tesserne le lodi, teme che la spada omayyade gli fenda la lingua. Gli Omayyadi sono il simbolo dell'oppressore che nell'epoca di Ṣawqī era rappresentato dagli Inglesi che gestivano indisturbati gli affari dell'Egitto. Nel componimento dal titolo *Muṣṭafā Kāmil Bāšā* (Il Bāšā Muṣṭafā Kāmil), Ṣawqī piange la morte di Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), celebre nazionalista egiziano oppositore del colonialismo britannico: l'Egitto, con i suoi venti rivoluzionari, dopo la perdita del suo eroe patriottico è paragonabile a Karbalā'.¹⁵ Nell'epoca in cui l'ideologia nazionalista andava sviluppandosi e il patrimonio arabo-islamico era oggetto di grande attenzione da parte dei letterati, la storia di al-Ḥusayn si prestava bene come simbolo della lotta contro l'ingerenza straniera.

Dopo una fase iniziale in cui sosteneva la necessità di modernizzare l'Egitto seguendo il modello europeo e di renderlo indipendente dal giogo straniero, e che la religione nutre l'animo ma non può essere la guida di una società moderna, Ṭāhā Ḥusayn affronta - sulla scia di alcuni contemporanei - la tematica religiosa in alcune sue opere in cui narra le biografie del Profeta e dei primi quattro califfi. Queste riscritture della storia sacra, sostiene Albert Hourani, non indicavano un cambio di pensiero dell'autore sul ruolo della religione nella società moderna, ma erano un tentativo di ri-raccontare la storia dell'Islam in un'ottica più appetibile per il lettore moderno. In *al-Fitna al-kubrā* (La grande *fitna*), i Califfi Ben Guidati sono presentati come i rivoluzionari della prima ora, giunti per ristabilire la giustizia sociale, il cui esperimento è fallito perché attuato troppo presto (Hourani 1983, 333-4). Ṭāhā Ḥusayn accenna brevemente al destino

¹⁵ Le due opere di Ṣawqī sono citate da al-Ṣaffār 2015.

di al-Ḥusayn, limitandosi a dire che Yazīd pensava di porre fine alla *fitna* attaccandolo, ma ha ottenuto l'effetto contrario. Al-Ḥusayn viene presentato *en passant* nella veste di vittima che subisce una tragedia, non di eroe protagonista (Ḥusayn 2012, 262).

Dopo secoli in cui al-Ḥusayn è stato oggetto di attenzione nell'ambito della letteratura religiosa, lo spirito riformista della *Nahḍa* (rinascita) segna il suo ingresso nella sfera della produzione letteraria e della riflessione secolare. La rappresentazione letteraria di al-Ḥusayn del Novecento è il risultato di una approfondita conoscenza dei materiali storiografici e agiografici sul martire, come dimostrato dal grande lavoro di ricerca sulle fonti fatto da alcuni nostri autori e dalle citazioni di queste inglobate nelle loro opere.

4.2 Il simbolismo sufi di *ra's al-Ḥusayn*

La presenza della testa di al-Ḥusayn nel mausoleo cairota è da secoli fonte di devozione popolare, tanto che uno dei più famosi scrittori egiziani del Novecento, grande devoto degli *ahl al-bayt* e profondamente interessato alla loro ricezione nella cultura popolare, la ha investita di un significato particolare nel suo monumentale romanzo autobiografico *Kitāb al-Taḡalliyāt* (Il libro delle rivelazioni, 1983-86), viaggio nel tempo e nello spazio che gli permette di rivivere la storia della sua famiglia e la storia dell'Egitto, consentendogli di superare - attraverso la scrittura della propria biografia e della storia del proprio Paese - il dolore per la morte del padre. Il romanzo si ispira all'omonima opera di Ibn 'Arabī (1165-1240),¹⁶ ma l'ipotesto è costituito anche da versi della poesia di Ḡalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) e altri celebri sufi (Elmarsafy 2012, 78). Ḡamāl al-Ġīṭānī (1945-2015) è stato uno dei più grandi interpreti contemporanei del patrimonio arabo islamico, un orafio dell'intertestualità e, a nostro avviso, il maggiore interprete contemporaneo di al-Ḥusayn e per questo abbiamo deciso di cominciare da lui. *Kitāb al-Taḡalliyāt* è, infatti, l'opera contemporanea in cui la storia del martirio di al-Ḥusayn, rivista in chiave mistica, occupa una centralità assoluta.¹⁷ Si tratta della rappre-

¹⁶ Nel *Kitāb al-Taḡalliyāt al-Ilāhiyya* (Il libro delle teofanie), Ibn 'Arabī immagina di dialogare con suoi predecessori sufi che gli appaiono attraverso l'esperienza del *taḡallī*, termine tecnico che indica la visione mistica o la rivelazione teofanica.

¹⁷ Un parallelo interessante della rivisitazione della figura di al-Ḥusayn in chiave sufi nei primi del Novecento è rappresentato dall'opera dell'intellettuale e poeta pakistano Muḥammad Iqbāl (1877-1938), il quale ha ripreso il tema di Karbalā' per sviluppare una teoria di riformismo panislamico che trascende le differenze confessionali. Per fare ciò, evita di riproporre interpretazioni settarie della storia musulmana, tralasciando volontariamente la questione della successione al potere e concentrandosi sulla lotta tra il bene e il male incarnata da al-Ḥusayn e Yazīd. Iqbāl colloca al-Ḥusayn nel con-

sentazione più visionaria, complessa e straordinaria degli eventi di Karbalā' attraverso un fitto incrocio di piani temporali e un intreccio di storia classica e contemporanea, sufismo e vissuto personale.

Il sufismo è l'ambito in cui il figlio di 'Alī è stato rivisitato in un'ottica romantica e anagogica: modello assoluto di virtù e amore per Dio pronto ad annullarsi in Dio (*fanā'*) per sussistere in Lui (*baqā'*) (Hyder 2001, 341). *Al-baqā'* (persistenza), sostiene Ziad Elmarsafy, è l'obiettivo che ha spinto al-Ġiṭānī a scrivere *Kitāb al-Taḡalliyāt*: sopravvivere al potere distruttivo del tempo (2012, 84). Nel pensiero sufi di Rūmī il principale attributo del vero amante è la prontezza a sacrificarsi per Dio; solo attraverso le sofferenze e le tribolazioni del viaggio spirituale l'amante raggiunge la gioia dell'unione con Dio, ragion per cui la morte di al-Ḥusayn è nel sunnismo motivo di vittoria spirituale (Chittick 1986, 9-10). Al-Ḥusayn è l'amante modello e Karbalā' il campo di battaglia tra la forma più alta del sé e l'infimo ego che è in ognuno di noi (Hyder 2001, 346). Secondo Annemarie Schimmel, i sufi hanno visto in al-Ḥusayn un paradigma dell'amore mistico, un esempio di tribolazione necessaria per la crescita spirituale dell'anima che aspira alla perfezione, spesso rappresentata, nella poesia sufi, attraverso immagini di amore e unione amorosa (1986, 28). Gli aggettivi che al-Ġiṭānī usa per descrivere al-Ḥusayn mettono in luce la tenerezza, la compassione, la dolcezza, la serenità sempre visibili sul volto del martire, tratti che mettono a frutto le rappresentazioni sufi. L'amore profondo e sincero che lo scrittore nutre verso il suo paladino emerge in tutta l'opera, basti pensare che tra i primissimi racconti dell'esordiente al-Ġiṭānī ve ne è uno dedicato a al-Ḥusayn.¹⁸ Nel romanzo, intriso di simbologia sufi come il titolo stesso suggerisce, *l'alter ego* dell'autore, che ha ricevuto il dono mistico di viaggiare nel tempo attraverso le 'illuminazioni', è accompagnato da tre guide d'eccezione: al-Ḥusayn, per il quale l'autore nutre una grande devozione che gli è stata trasmessa dal padre, Ibn 'Arabī, il sufi damasceno la cui opera ha consentito a al-Ġiṭānī di metabolizzare il rimorso per non essere stato accanto al padre in letto di morte, e infine Ġamāl 'Abd al-Nāṣir (1918-1970), il presidente egiziano responsabile dell'arresto e delle torture inflitte dell'autore in quanto dissidente politico ma allo stesso tempo ideatore di quel sogno arabo egiziano che ha dato una speranza dopo la caduta della monarchia. Accompagnato da queste guide celesti, l'autore assiste all'apparizione di eminenti personaggi vissuti in varie epoche storiche, incarna temporaneamente la loro personalità, vive esperienze soprannatura-

testo della filosofia sufi del *'išq* (amore totalizzante per Dio): al-Ḥusayn è il *leader* assoluto del regno dell'amore (Hyder 2001, 341-3).

18 *al-Bukā' al-ḥazin fī maṣhad al-Ḥusayn* (Il triste pianto nel mausoleo di al-Ḥusayn, 1969).

li e oniriche¹⁹ ed eventi storici risalenti a secoli prima, oltrepassa le barriere spazio-temporali (Osman 2005, 8). Le drammatiche vicissitudini del nipote del Profeta diventano metafora dell'esistenza umana e della situazione dell'Egitto all'epoca dell'autore. Al-Ġiṭānī è uno dei numerosi scrittori egiziani a essersi rifugiato nei significati allegorici nel sufismo in seguito al fallimento del progetto panarabo.

La morte del padre di al-Ġiṭānī avviene in concomitanza con la distruzione del sogno nasseriano: al-Sādāt (1918-1981) ha intrapreso la politica economica dell'*infitāḥ* (porta aperta) e nel 1978 ha siglato con Israele gli accordi di pace di Camp David. La coppia costituita da 'Abd al-Nāṣir e dal padre del protagonista acquisisce una dimensione mitologica attraverso l'accostamento a al-Ḥusayn; difatti, i tre appaiono per la prima volta insieme generando un raggio di luce che irradia santità talmente forte da accecare il protagonista. Uno dei viaggi più complessi e densi di significato vissuti dal protagonista attraverso il processo delle illuminazioni è quello a Karbalā', prima stazione del lungo viaggio che si dipana in tutta l'opera: al-Ġiṭānī, ricevuto anche il potere soprannaturale di provare sulla propria pelle il dolore fisico che ha dilaniato al-Ḥusayn, viene catapultato nell'anno 65 dell'egira, davanti alla landa arida che ospita l'accampamento della sua guida. Tra lo sparuto gruppo dei partigiani di al-Ḥusayn, gli sembra di riconoscere il padre e 'Abd al-Nāṣir vestiti secondo la foggia dell'epoca e brandire frecce e spade (al-Ġiṭānī 1990, 148). Comincia a provare una sete (*ẓama'*) atroce e un caldo asfissante (156),²⁰ sperimentando in prima persona le sofferenze vissute dai compagni del nipote del Profeta.²¹ È un dolore individuale, un condensato di male fisico, tormento dell'animo e dello spirito, ma anche un dolore corale, essendo la somma del dolore provato da tutti i compagni di al-Ḥusayn. *Ẓama'* è un termine tecnico del sufismo che indica l'aspirazione a scoprire la verità e le sue singolari manifestazioni. La sete lancinante è un vero e proprio supplizio che mette a dura prova la capacità di sopportazione umana: toccato l'apice di questo bisogno fisico, accadrà quello che consentirà all'autore di cogliere il vero significato dell'esperienza umana.

Portato nuovamente nella piana di Karbalā', l'alter ego di al-Ġiṭānī ha l'apparizione di Ibn 'Arabī, al quale chiede disperatamente di po-

19 Il tema del sogno è centrale nella costruzione del tema agiografico del martirio di al-Ḥusayn, dal momento che diversi personaggi del suo *entourage* hanno avuto sogni e visioni che ne hanno predetto la morte, presentandola come predeterminata e parte di un disegno voluto da Dio. Cf. Clohessy 2021.

20 Inoltre, ogni volta che una freccia colpisce uno dei familiari di al-Ḥusayn, il protagonista ha la sensazione di essere trafitto da una freccia (159).

21 Secondo le fonti storiografiche classiche, l'esercito omayyade impedì a al-Ḥusayn e ai suoi uomini di raggiungere le acque dell'Eufrate con l'obiettivo di farli morire di sete (Howard 1990, 107).

tersi 'unire' a al-Ḥusayn. Lo *šayḥ al-akbar* (grande maestro) esaudisce la richiesta in un modo inaspettato:

A quel punto, estrasse dalle pieghe del suo abito una lama bianca e tagliente, mi afferrò la testa per i capelli e, brandendo la lama sferrò un colpo, separando la testa dal corpo. Poi la raccolse con la mano e la sollevò da terra, cosicché potei vedere il mio corpo decapitato che stillava sangue dalle vene recise a livello del collo. Sentii la sua mano allentare la presa. Per un istante mi sembrò che tenesse ancora la mia testa con la mano ma presto mi resi conto che essa fluttuava, sospesa, nell'aria. Ero diventato una nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*). (al-Ġiṭānī 1990, 217)

Ecco l'apice del primo dei tre *safar* (viaggi) in cui è suddivisa l'opera: al colmo di una sete estenuante, il taglio della testa appare come un gesto iniziatico, tanto più che il responsabile del gesto non è un soldato dell'esercito omayyade - come accaduto a al-Ḥusayn - ma lo *šayḥ al-akbar*. Il gesto più vile che ha disonorato il fior fiore della progenie del Profeta diventa qui punto di accesso alla condizione di colui che cerca la verità e vuole renderla eterna. L'autore descrive la condizione di essere separato dal proprio io, frammentato e diviso, come trovarsi in uno stato di nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*), alludendo a uno dei temi portanti del pensiero di Ibn 'Arabī secondo cui l'universo è in uno stato di costante e perpetua creazione per cui non c'è ripetizione nell'esistenza, dal momento che tutto viene ricreato continuamente (Elmarsafy 2012, 103), e non c'è ripetizione nello svelamento di Dio. Di qui l'unicità dell'esperienza vissuta dall'autore - che ha anche un carattere purificatore - e i suoi tentativi di autorinnovamento che lo portano a riconoscersi in alcune figure per lui significative. Il poeta sufi persiano Sanā'ī (1080-1131) aveva citato il nome di al-Ḥusayn per esprimere il concetto che i veri *awliyā'* (amici di Dio) sono coloro che hanno sperimentato la morte del proprio ego. In un verso del suo *dīwān* (antologia poetica) si legge: «Sanā'ī, se non sei stato separato dal tuo io, come puoi raccontare storie su al-Ḥusayn?» (Chittick 1986, 3). Attraverso l'esperienza della decapitazione, al-Ġiṭānī viene legittimato a narrare il suo *imām*.

L'autore non è più in grado di controllare il suo corpo. Il cosmo che si ricrea continuamente *ex novo* mette in luce la precarietà costante della condizione umana:

la separazione delle mie membra incarnava la natura effimera dell'esistenza umana, che si basa sulla completezza e sull'unità. (al-Ġiṭānī 1990, 218)

La testa recisa comincia a volare²² e, salendo vertiginosamente d'altitudine, vede l'incedere della battaglia negli spazi tra Kūfa e Karbalā'.

Ho ricordato con dolore la terribile esperienza della sete, la mia pena nel vedere il mio amato maestro al-Ḥusayn accerchiato e privato dell'accesso alle acque dell'Eufrate. Ho guardato la scena attraverso il mio nuovo sguardo e ho potuto localizzare il punto in cui la testa del mio puro comandante fu tagliata, un luogo che solo a me, oggi, tra i mortali, è dato conoscere. (219)

A questo punto, la testa vede un punto di colore verde nel quale, avvicinandosi, identifica un uccello dalla testa umana: si tratta di Ḥālid al-Islāmbūli, l'uomo che assassinò al-Sādāt per punirlo per aver siglato la pace con Israele. La testa di al-Ġiṭānī sente una fame inaudita e la strana creatura antropomorfa inserisce il suo becco nella bocca della testa fluttuante, dandole tre gocce di miele puro dal gusto soave che il protagonista gusta lentamente (*taḍawwaqtu*), saziandosi immediatamente (221). I riferimenti sensoriali richiamano la filosofia di Ibn 'Arabī: il mistico considera l'antica triade del gustare (*taḍawwuq*) - bere - estinguere la sete come le tre fasi della ricognizione gnostica delle continue manifestazioni di Dio nell'universo in perpetua creazione. L'atto del gustare è l'inizio dello svelamento, l'atto del bere il suo proseguimento, il dissetarsi l'atto conclusivo. Tuttavia, una volta estinta la sete di conoscenza, essa si manifesta nuovamente, poiché la sete di chi cerca la conoscenza mistica non si estingue mai (Knysh 2020, 40-1).

Proseguendo questa esperienza mistica e onirica, la testa di al-Ġiṭānī torna a vedere la piana desertica di Karbalā', dove il padre e 'Abd al-Nāṣir si fanno strada tra le sabbie insidiose. La scena che si delinea ai suoi occhi vede i circa settanta sostenitori del presidente egiziano attaccati da una coalizione composta dall'esercito omayyade guidato da 'Umar ibn Sa'd, da truppe israeliane, agenti del Mossad, forze americane e mercenari di ogni sorta. La figura di 'Abd al-Nāṣir appare strettamente legata a quella di al-Ḥusayn:²³ gli eventi della seconda *fitna* si intrecciano a quelli vissuti dall'Egitto negli anni Settanta e Ottanta. Il ritorno in vita di 'Abd al-Nāṣir e la sua uccisio-

22 Il motivo della testa volante di al-Ġiṭānī potrebbe ispirarsi alla storia di Umm Gulām, un racconto popolare egiziano secondo cui dopo che al-Ḥusayn fu ammazzato a Karbalā', la testa volò per mari e per terre fino ad arrivare in Egitto. Qui una donna, venuta a sapere che l'esercito di Yazīd cercava ovunque la nobile testa, uccise il figlio e diede ai soldati del califfo la sua testa, salvando quella di al-Ḥusayn che restò così in Egitto e venne sepolta nel celebre mausoleo. Il tema della testa volante, dunque, dà anche un carattere egiziano a una storia universale.

23 Ġamāl 'Abd al-Nāṣir era noto per essere un grande devoto del nipote del Profeta. Ha patrocinato il progetto di restauro e ampliamento del suo mausoleo.

ne immaginaria vengono investiti di un nuovo significato, in quanto il fallimento dei progetti del presidente viene accostato alla sorte di al-Ḥusayn a Karbalā'. 'Abd al-Nāṣir resuscita per rispondere all'appello dei deboli e dei diseredati traditi, le schiere di nemici che attaccano lui e i suoi pochi difensori nel corso della battaglia - Stati Uniti, Israele e al-Sādāt - ricordano l'esercito omayyade. In un intreccio serrato tra storia e attualità, il passato diventa presente²⁴ e la storia dell'eroica e nobile resistenza di al-Ḥusayn, liberata dalle sue connotazioni confessionali, diventa una sorta di promemoria per ricordare agli uomini quali valori privilegiare nella propria esistenza. Al-Ḥusayn non è sunnita o sciita, come spesso è stato volutamente sottolineato; è un simbolo umano. Quando la battaglia a colpi di spade e frecce si fa sempre più incalzante, 'Abd al-Nāṣir cerca l'assassino del suo doppio al-Ḥusayn: è al-Sādāt. I sostenitori di 'Abd al-Nāṣir vengono ammazzati uno dopo l'altro finché il traditore della causa araba si avvicina al suo predecessore e gli taglia la testa. Ispirandosi a quanto narrato su al-Ḥusayn nelle cronache storiche d'epoca classica, i nemici si avvicinano al corpo martoriato per derubarlo dei vestiti. Nelle lunghe pagine che descrivono l'eroica resistenza di 'Abd al-Nāṣir, il taglio della sua testa assume un significato particolare. Andato incontro alla morte con onore, 'Abd al-Nāṣir ha perso valorosamente la battaglia, come al-Ḥusayn. Karbalā' è l'eterno richiamo alla lotta, non una morte tragica da commemorare (Khalifah 2017, 97-101). La testa volante dell'*alter ego* di al-Ġiṭānī assiste a tutta la scena,

decapitata una seconda volta dal dolore, dopo esser stato decapitato realmente. Vedevo e sentivo tutto, ma non potevo intervenire, non ne avevo la capacità. Il ciclo di uno di coloro che avevo amato era giunto al termine. Ho dovuto ingoiare il dolore fino in fondo, colpito da una sensazione di impotenza che annullava in me qualsiasi volontà di pianificazione, che mi immergeva nell'afflizione, paralizzava quel che rimaneva di me e mi gettava in quel sentimento di disperazione che accompagna la lontananza di una persona la cui assenza si prolungherà. (al-Ġiṭānī 1990, 235-6)

Mentre stava per abbandonarsi allo sconforto, un evento inaspettato, l'apparizione di al-Ḥusayn, rivela a al-Ġiṭānī il significato ultimo della sua esperienza.

24 Le figure eroiche della storia islamica sono state spesso fonte di ispirazione in momenti di crisi. Il passato è stato collegato al presente associando una figura contemporanea a un eroe religioso del passato, creando un legame tra la funzione religiosa dell'eroe e quella - più generica - sociale (Renard 1999, 11).

Il mio umore cambiò di colpo e provai il culmine della gioia umana. Desideravo che il nostro incontro durasse il più a lungo possibile, affinché la sua bellezza non si dissipasse troppo in fretta e non diventasse un passato lontano che non sarei riuscito a recuperare dai meandri della memoria. Lentamente, mi avvicinai a lui, ritardando il più possibile il momento dell'estasi e della felicità. La vista del suo volto mi fece dimenticare di colpo tutte le avversità a cui avevo assistito. Gli fluttuai intorno e, quando mi concesse il permesso, mi poggiai sulla sua spalla destra, macchiandogli la veste con il sangue che continuava a stillare dal mio collo reciso. Mi tranquillizzai e l'imbarazzo sparì al pensiero che anche lui, come me, era stato decapitato.

Non pensavo neppure lontanamente di interrogarmi sulla mia sorte o su quello che mi aspettava, o di sapere se il mio corpo e la mia testa si sarebbero riuniti, un giorno. Ero semplicemente felice di vederlo, al punto di sentirmi leggero come il velo che separa la ruvidità dalla morbidezza, il caldo dal freddo, la tristezza dalla gioia, l'oscurità dalla luce. Ero in movimento all'interno di me stesso e la mia testa tagliata era ormai così ampia da inglobare il mondo intero. All'improvviso, non riuscii più a controllarmi. Avevo capito il messaggio. Mi accoccolai sulla sua spalla come un bambino si accoccola tra le braccia del padre tornato dopo una lunga assenza. (237)

L'esperienza della decapitazione ha permesso all'autore di unirsi al suo maestro, condividendone il supremo dolore e compiendo una sorta di ascensione grazie alla quale ha compreso il significato del sacrificio. Per cogliere il perché di questa «separazione dal proprio io» (Elmarsafy 2012, 102), dobbiamo considerare il vissuto personale dell'autore, la filosofia sufi - verso la quale l'autore ha un grande debito -, e l'importanza della reliquia della testa di al-Ḥusayn per i fedeli egiziani, investita in quest'opera di significati mistici. Il senso di colpa per non aver partecipato ai funerali del padre spinge l'autore a voler provare un dolore ancora più grande, quello vissuto dalla sua prima guida. Vivere in prima persona questa esperienza rende possibile la sua sopravvivenza e gli consente di metabolizzare la disperazione dolorosa per la morte del padre. Allo stesso tempo, però, le sofferenze inflitte a al-Ġiṭānī sono un potente purificatore che gli permette di espiare le sue colpe e di non subire per l'eternità il calvario dell'estremo rimorso. Al-Ḥusayn, padre non biologico dell'autore, ha lottato fino alla fine contro la morte, così come al-Ġiṭānī, attraverso la scrittura, ha lottato con tutte le sue forze per restare in vita. Il passato viene così attualizzato, consentendogli di proteggere il suo diritto alla libertà di espressione denunciando l'ingiustizia che domina nel suo Paese. La relazione tra letteratura e potere è, dunque, molto forte. Al-Ġiṭānī usa l'espedito della visione mistica per pro-

teggere la memoria del passato dall'avanzare della storia ed evitare che sprofondi in abissi inaccessibili. Il fatto che la testa dell'autore guardi impotente tutto lo scenario della battaglia di Karbalā' suggerisce l'impotenza di cambiare la situazione dell'Egitto tradito dalle politiche distruttive dei suoi presidenti. Durante il suo peregrinare nel cielo, la testa dell'autore vorrebbe planare a terra per raccogliersi in dolore presso il luogo in cui al-Ḥusayn è stato ucciso, ma è incapace di compiere qualsiasi azione (al-Ġiṭānī 1990, 219).

4.3 L'idealista rivoluzionario nel contesto nasseriano

L'unica opera di cui al-Ḥusayn è il protagonista assoluto, come il titolo indica, è un dramma sulla passione dell'eroe scritto da 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī (1920-1987). La *ta'ziya*, cioè la rappresentazione scenica della passione di al-Ḥusayn, ha una lunga tradizione nello sciismo. La prima seduta di *ta'ziya* - nel senso di commemorazione - sarebbe stata tenuta da Zaynab bint 'Alī poco dopo il martirio, per diventare poi un rituale ufficiale e un genere letterario. Le cerimonie di commemorazione della tragedia di Karbalā' erano diffuse sia nella corte dell'Egitto fatimide che nell'Iran safavide (1501-1736). In quest'ultimo, in particolare, un'opera ha dato un forte impulso alla diffusione delle cerimonie: la *Rawḍat al-šuhadā'* (Il giardino dei martiri, XV secolo), prima di una serie di narrazioni pie che venivano lette durante i rituali commemorativi da lettori specializzati, con l'obiettivo di coinvolgere emotivamente gli ascoltatori (Aghaie 2005b, 5-6). Il genere della *ta'ziya*, dunque, si è sviluppato in ambito sciita e ha avuto come Paese rappresentativo l'Iran, per poi diffondersi in tutti i Paesi del Medio Oriente in cui vi sono comunità sciite. Il dramma di Karbalā' e il sacrificio di al-Ḥusayn, come si è visto, hanno da sempre costituito un tema molto caldo anche per i sunniti, data l'universalità del tema dell'uccisione del nipote del Profeta come simbolo della lotta per l'attuazione della giustizia. Secondo Peter Chelkowski, la principale differenza tra la *ta'ziya* iraniana - anche contemporanea - e i drammi arabi sunniti su al-Ḥusayn è la predominanza, nella prima, dei temi dell'intercessione del martire e della predeterminatezza del suo destino (1986, 244). L'attualizzazione del tema si consegue usando un linguaggio emotivo e ponendo l'accento sul potere redentivo della morte di al-Ḥusayn, facendo in modo che gli spettatori si sentano responsabili, proprio come nel 680, per aver abbandonato il giovane uomo al suo destino.

La resistenza al potere corrotto e il martirio per salvare la comunità dall'oppressione e per attuare una giustizia universale sono questioni che hanno colpito l'immaginario di al-Šarqāwī, autore di drammi in versi (Ruocco 2010, 108) famoso per la sua opposizione al regime nasseriano, per la sua critica all'allargarsi della forbi-

ce sociale e alla limitazione degli spazi di partecipazione e dissenso nell'Egitto repubblicano. La denuncia di al-Šarqāwī ha trovato voce in numerosi drammi in cui la storia islamica è diventata rifugio per criticare l'autoritarismo di 'Abd al-Nāṣir. L'autore, infatti, ha usato la letteratura come mezzo per criticare l'ingiustizia sociale e promuovere gli ideali di giustizia e libertà. Profondamente ispirato dall'eroismo di al-Ḥusayn, ha proposto una riscrittura teatrale del soggetto della *ta'ziya* in chiave marxista in un'opera composta nel 1969, *Ta'r Allāh* (La vendetta di Dio), divisa in due parti: *al-Ḥusayn tā'iran* (al-Ḥusayn, il rivoluzionario), e *al-Ḥusayn šahīdan* (al-Ḥusayn, il martire). Secondo al-Šarqāwī, al-Ḥusayn deve essere considerato un simbolo universale, non circoscritto a un contesto geografico o religioso. Il nipote del Profeta è un eroe della storia musulmana, un giovane dal cuore puro che ha lottato per una società più giusta e per servire Dio e il suo Profeta. Al-Ḥusayn, il quale incarna i più alti valori della *muruwwa* (ideali di virilità e cavalleria) e l'ideale classico di perfezione islamica, non ha combattuto per ambizione politica ma per gli ideali islamici di equità sociale e politica, per gli ultimi, i poveri e i diseredati. La sua battaglia è estremamente attuale, tanto che è molto semplice cogliere i riferimenti al contesto socio-politico in cui l'autore è vissuto, l'Egitto pre e post 1967. *Ta'r Allāh* è l'esempio più raffinato della figura di al-Ḥusayn utilizzata come incarnazione dello spirito rivoluzionario nel mondo arabo moderno (Chelkowski 1986, 243). Dietro la scelta di questo personaggio vi sono anche - come per al-Ġiṭānī - motivazioni di natura personale, in particolare 'l'amore triste' per il martire che la madre dell'autore ha trasmesso al figlio. *Ta'r Allāh* è una riscrittura del dramma di Karbalā' che si concentra sui pensieri e sulle emozioni dei suoi personaggi più che sugli eventi storici, che diventano funzionali alla rappresentazione dell'interiorità dei personaggi. La prima parte del dramma, *al-Ḥusayn tā'iran*, narra le vicende pre-Karbalā' e in particolare il lungo viaggio di al-Ḥusayn verso la morte: i tentativi di costringerlo a riconoscere il potere di Yazīd, i motivi della sua opposizione al califfo, il viaggio verso Kūfa, i tentativi di alcuni suoi compagni di dissuaderlo da una sconfitta annunciata, il tutto diluito dalla vastità dello spazio desertico. Al-Ḥusayn, però, non si fa distogliere dalla sua lotta: la seconda parte del dramma, *al-Ḥusayn šahīdan*, è dedicata allo scontro diretto del protagonista con l'esercito di Ibn Ziyād, all'eroica resistenza di al-Ḥusayn fino alla sua caduta da martire della rivoluzione.²⁵ Le fonti a cui al-Šarqāwī fa riferimento sono le opere storiografiche classiche

²⁵ Enayat sminuisce la portata rivoluzionaria del martire; gli obiettivi riformisti di al-Ḥusayn di al-Šarqāwī sono modesti: non intende sovvertire, ma semplicemente denunciare. L'uomo appare trascinato dalla foga dei Kūfani, non è egli ad avere in mano le redini della situazione (1982, 188).

come gli *Annali* di al-Ṭabarī e i *maqṭal* sciiti, che fungono da base di un lavoro di grande introspezione. *Ṭa'r Allāh* non è un dramma storico; gli eventi storici sono funzionali alla trasposizione di un messaggio dalla validità perenne: al-Ḥusayn è «il prototipo del rivoluzionario che sceglie il martirio per difendere la verità e la giustizia» (Badawi 1987, 219). Nella sua ideologia rivoluzionaria, non è spinto dal desiderio di potere, ma dalla volontà di garantire un'equa distribuzione della ricchezza, di spodestare gli usurpatori del potere e gli asserviti al potere temporale. Il tema islamico si intreccia a quello nazionalista e anticoloniale, dal momento che al-Ḥusayn lotta anche per liberare il regno dalle forze straniere che potrebbero costituire una minaccia per la fede islamica (Ballas 1984, 271). I riferimenti all'epoca nasseriana non si contano e sono sparsi in tutta l'opera. In un dialogo con la sorella Zaynab, la quale tenta di farlo desistere dall'acconsentire alla richiesta di aiuto dei Kūfani, al-Ḥusayn conferma che non lascerà mai che un sovrano empio si arricchisca con il denaro pubblico, causando un ulteriore impoverimento della classe operaia (al-Šarqāwī 2013a, 70-2). Dopo essere stato assassinato, la testa del martire diventa una palla infuocata che vola nei cieli per ricordare a Yazīd e agli altri responsabili dell'uccisione il loro destino nell'aldilà che sarà, appunto, *ṭa'r Allāh*. È la partecipazione alla battaglia, non il suo epilogo, a conferire nobiltà all'uomo. Pur sconfitto, il suo animo ne esce vittorioso (al-Ra'i 1992, 361).

Il messaggio portante dell'intero dramma è riassunto nel monologo di al-Ḥusayn²⁶ con il quale al-Šarqāwī chiude l'opera. Cinque anni dopo gli eventi di Karbalā', Yazīd è un uomo completamente solo. Abbandonato dai suoi uomini, persino dal suo cavallo e dalla sua scimmia, la potenza di un tempo è solo un ricordo sfuocato. Sotto il sole del deserto, per la legge del contrappasso muore di sete e ha visioni e miraggi che gli fanno vedere cosa è stato dei suoi fedelissimi. Si sente bruciare dalla sete finché, in preda al terrore, ha un'apparizione di al-Ḥusayn, il quale gli ricorda quanto sarà brutale il suo destino. Presentiamo di seguito una parte del monologo conclusivo che Chelkowski ha definito un «manifesto rivoluzionario» (1986, 244). Si basa sulla ripetizione anaforica del verbo *taḡakkarūni* che pone l'accento sul tema della memoria attiva e partecipata:

Ricordatemi non versando il sangue degli altri
 ma strappando la verità dagli artigli dell'aberrazione,
 lottando per far regnare la giustizia.
 Ricordatemi lottando.
 Ricordatemi quando la verità si ritroverà sola,

26 Una breve parte di questo monologo è stata tradotta da Mahmoud Ayoub nel suo studio sulla sofferenza redentiva sciita (1978, 233-4).

perplessa e afflitta.
 Quando le mura della città non proteggeranno le persone
 ma il principe, la sua famiglia e i suoi seguaci.
 Ricordatemi quando la virtù
 si ritroverà a essere un'estranea [...]
 Ricordatemi quando l'impostore si mischierà all'onesto,
 quando la verità sarà scambiata per immaginazione,
 quando la codardia diventerà il segno distintivo dell'uomo
 saggio,
 quando la calunnia, la falsità e la menzogna sonante
 diventeranno i segni distintivi del successo.
 Ricordatemi nelle lacrime. [...]
 Quando il povero si lamenterà e le tasche del ricco
 traboccheranno.
 Ricordatemi
 Quando l'ignorante emetterà sentenze,
 il dotto sarà messo alla berlina
 e il vile innalzato su un piedistallo. [...]
 Ricordatemi quando vedrete i vostri leader mentire,
 tradire e distruggere. [...]
 Ricordatemi quando tutto ciò accadrà e insorgete in nome della
 vita
 per ergere la bandiera della verità e della giustizia.
 Ricordate la mia grandiosa vendetta per vendicarvi dei
 tiranni;
 solo così la vita trionferà.
 Ma se tacerete di fronte all'inganno e accetterete
 l'umiliazione,
 io sarò ammazzato di nuovo,
 ucciso ancora una volta,
 e continuerò a essere ucciso mille volte ogni giorno. [...]
 Un Yazīd vi governerà e farà quel che vorrà,
 e i suoi seguaci, i peggiori sottomessi, vi asserviranno.
 (al-Šarqāwī 2013b, 157-60)

La memoria del martire va preservata non attraverso lo spargimento di sangue o riti commemorativi, ma portando avanti la sua lotta a favore dei grandi valori della vita. Sono state queste parole incitanti alla rivoluzione a scatenare l'opposizione di al-Azhar, che ha manifestato fin dall'inizio la sua riluttanza nei confronti di questa opera, considerata un invito a insorgere contro i governi e una minaccia alla pace sociale, e vietandone, fino a oggi, la rappresentazione teatrale con la motivazione ufficiale che la messa in scena di personalità appartenenti alla storia sacra è contraria alla legge religiosa.

4.4 Simbolismo politico e sentimentalista

Nella produzione poetica araba degli anni Cinquanta si assiste al frequente ricorso a figure mitologiche simbolo di fertilità. Questa tendenza era dovuta a uno spiraglio di fede nella possibilità di rinascita dopo la *Naksa* (ricaduta), portando nell'orizzonte una visione di speranza dopo il buio della sconfitta. Tuttavia, già prima del 1967, numerosi poeti avevano manifestato una perdita di speranza, in particolare dopo la dissoluzione, nel 1961, della Repubblica Araba Unita (RAU) che ha inflitto un duro colpo al sogno panarabo (Jayyusi 1997, 155). Così, figure simbolo di rinascita come Tammūz e Lazzaro vengono sostituite da altre come quella di al-Ḥusayn, simbolo della solitudine dell'essere umano e metafora dell'isolamento del mondo arabo dopo il crollo del progetto di 'Abd al-Nāṣir di unire Siria ed Egitto come primo passo verso un'unione panaraba. Nel componimento *'Awdat Fibrāyir* (Il ritorno di febbraio), il poeta Aḥmad 'Abd al-Muṭī Ḥiḡāzī (1935-) immagina, come in un sogno, che il colpo di stato da parte di ufficiali dell'esercito siriano che ha decretato la caduta della RAU non sia mai avvenuto e che si torni al febbraio del 1958, quando questo sogno vedeva la luce. Ḥiḡāzī ha espresso varie voci poetiche a seconda del periodo storico vissuto: voce del regime nasseriano, voce dell'opposizione durante la presidenza di al-Sādāt, voce indignata durante il governo Mubārak e voce a favore della primavera araba (Athamneh 2013, 394). Nelle raccolte pubblicate tra gli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta, la voce poetica di Ḥiḡāzī è nazionalista e ha un atteggiamento di venerazione nei confronti dell'eroe 'Abd al-Nāṣir. L'apice del sostegno al presidente si ha con la raccolta *Lam yabqa illā l-i'tirāf* (Non resta che confessare) del 1965, dalla quale è tratto il componimento *'Awdat Fibrāyir*: il poeta confessa ai cittadini arabi, più volte traditi e umiliati, che l'unico appiglio sicuro è affidarsi a 'Abd al-Nāṣir. Ḥiḡāzī, che nutriva una immensa fiducia nel progetto della RAU, tanto da comporre inni per l'Unione Socialista Araba (Badawi 1975, 218), non ne accettava la sconfitta, sentita come un tradimento da parte di un membro dell'Unione ma in realtà scatenata dall'egemonia totale dell'Egitto nel governo della Repubblica e dalla profonda eterogeneità tra le due componenti dell'Unione (Campanini 2005, 155-6).

È come se sentissi una voce simile a un gemito
innalzarsi dal silenzio delle case.

Febbraio, il martire (*ṣahīd*) sulla croce,
corre nel deserto, chiede aiuto alle tribù,
ma nessuno gli risponde!

È come se sentissi una voce simile a un pianto
È al-Ḥusayn, abbandonato a Karbalā'.

Da solo, continua a combattere

con il viso sudicio, implora un sorso d'acqua
mentre gli Omayyadi sono al fiume vicino!
(Ḥiġāzī 1982, 360)

Il mese di febbraio viene personificato come se fosse *il* martire: così come al-Ḥusayn combatte solo e gli viene impedito di bere l'acqua dell'Eufrate, nello stesso modo la speranza di ridare vita al progetto panarabo sta per spegnersi. Il termine *šahīd* e i suoi derivati ricorrono più volte nel componimento che dà voce alle aspettative deluse del poeta e al-Ḥusayn diventa figura di questa sconfitta, seppur dignitosa, che lascia presagire, dietro la sua amarezza, la disillusione nei confronti di 'Abd al-Nāṣir dopo la guerra del 1967.

Fārūq Guwayda (1945-) è un poeta molto amato in Egitto, famoso per i componimenti elegiaci amorosi di facile comprensione nei quali i lettori possono identificarsi. Di professione giornalista, Ġuwayda è l'intellettuale moderato e paternalista che si adatta alla morale dominante. La sua è una poetica dalla forma moderna ma dai contenuti tradizionali e d'occasione (Jacquemonod 2001, 197-8). *Fī riḥāb al-Ḥusayn* (Sotto l'egida di al-Ḥusayn) racconta la storia di un amore sofferto e ostacolato. Per rendere l'idea di questa sofferenza emotiva che si traduce anche in dolore fisico, il poeta utilizza analogie con l'uccisione di al-Ḥusayn, in particolare con la descrizione del corpo del martire privato della testa e gettato tra le sabbie: «il mio cuore palpita tra i resti mutilati del mio corpo (*ašlā'i*)» (Ġuwayda 1979, 49), o ancora «le mani del sogno sono state recise» (52), con riferimento alla testa di al-Ḥusayn e agli arti di membri della sua famiglia che sono stati tagliati sul campo di battaglia. «Tutto quel che desideriamo è una casa in cui poter raccogliere, dalla strada, le membra mutilate» (55): la casa a cui il poeta fa riferimento è la moschea di al-Ḥusayn, nota per essere un luogo che accoglie coloro che chiedono aiuto dalle intemperie della vita. Per il poeta e l'amata, la moschea di al-Ḥusayn è l'unico luogo dove potersi incontrare, rifugiare e denunciare le ingiuste difficoltà che stanno attraversando. Di seguito l'ultima strofa del componimento, in cui il tema noto al pubblico del destino di al-Ḥusayn, richiamato indirettamente nel testo attraverso alcune parole chiave afferenti al campo semantico dell'uccisione, diventa metafora del destino di molte giovani coppie, incapaci di sostenere le spese per il matrimonio in un periodo, quello dell'apertura economica promossa da al-Sādāt, che vedeva il progressivo impoverimento del ceto medio.

Una voce chiama da lontano
E la mia amata, illuminandosi di luce, sussulta per l'emozione:
Sarà una bella notizia?
Riuniremo le membra mutilate e l'amore scacciato via?

Nonostante la disperazione, continuo a sognare una nuova casa

La voce si alza nel mausoleo

È uno *ṣayḥ*... Grida:

L'ora delle visite è terminata!

La voce si alza nel mausoleo

L'ora delle visite alla tomba è terminata!

Il sogno, per me, è stato ammazzato (*dabīḥ*)

Il sogno, per me, è stato ammazzato!

(62-3)

4.5 Eroe del 25 gennaio

I sentimenti di protesta e di rifiuto di decenni di immobilismo politico che hanno ispirato la rivoluzione egiziana del 2011 (Ghabra 2015, 199) e le reazioni che quest'ultima ha provocato nei giovani egiziani hanno chiamato in causa, ancora una volta, i valori incarnati da al-Ḥusayn e dalla sua eterna lotta. Due componimenti, uno risalente agli anni Settanta e uno scritto nel 2013, forniscono una visione secolare dell'eroe di Karbalā', scelto non in quanto mito appartenente alla sfera religiosa ma per la sua dimensione universale. Gli ideali che hanno portato alla caduta del governo Mubārak hanno unito il popolo egiziano indipendentemente dall'appartenenza confessionale e i martiri non sono stati identificati in base alla fede musulmana o copta.

Amal Dunqul (1940-1983), poeta comunista e nazionalista impegnato (Jacquemond 2008, 207) noto per la sua opposizione all'*establishment*, ha fatto spesso ricorso a miti della storia arabo-islamica, greca ed ellenistica per criticare il fallimento della rivoluzione del 1952, la sconfitta del 1967 e le politiche di 'Abd al-Nāṣir e al-Sādāt, il tutto con una nota di pesante pessimismo. Grande oppositore dell'autorità, la poesia è stata per lui un mezzo per sfidare le atrocità commesse dai dittatori. L'obiettivo principale della scrittura è, per Dunqul, difendere i valori di giustizia e libertà. Egli non si limita a commentare gli eventi storici della sua epoca, ma fa attivismo politico attraverso la letteratura (Mohamed 2017, 5). Il grande impeto rivoluzionario della poesia di Amal Dunqul ha fatto sì che la sua voce tornasse alla ribalta durante la rivoluzione del 2011, quando la poesia impegnata di sinistra degli anni Sessanta e Settanta è tornata alla ribalta attraverso graffiti, citazioni sui social media, canzoni e slogan (Schielke 2016, 125). I concetti espressi da Dunqul, considerati di nicchia ed eccessivamente provocatori e anticonformisti dai suoi contemporanei, ben si sono adattati al nuovo contesto rivoluzionario e sono stati letti come una chiara critica al regime egiziano, raggiungendo una popolarità che il poeta, ritenuto troppo avanguardista nella sua epoca, non aveva conosciuto quando ancora in vita. Il *turāt* (patrimo-

nio letterario premoderno) è per Dunqul un mezzo per reclamare la sua identità e per creare un contatto con il pubblico arabo. La scelta di miti della storia religiosa e le allusioni o i riferimenti diretti alla Bibbia, al Corano e a personaggi noti della storia islamica danno alla sua poesia un tono profetico (Mohamed 2017, 14). Al-Ḥusayn è uno dei grandi personaggi della storia religiosa che Dunqul ha fatto rivivere in un lungo componimento dal titolo *Min awrāq Abī Nuwās* (Dai fogli di Abū Nuwās), nel quale affronta il tema del rapporto impari tra il potere della parola e quello del denaro e del potere. Il poeta abbaside Abū Nuwās (756-814), famoso per le sue poesie erotiche, bacchiche e anticonformiste, viene scelto da Dunqul in quanto simbolo dell'intellettuale che si oppone al potere. Nelle sette parti che compongono il poema vengono messe in scena sette situazioni della vita del poeta abbaside contenenti riferimenti diretti all'epoca dell'autore, come l'impoverimento di gran parte della popolazione, il regime marziale, il potere totalitario, la censura, il ruolo degli apparati di sicurezza. Nel settimo foglio, la parte conclusiva che contiene il messaggio portante dell'intero componimento, Abū Nuwās, *alias* Dunqul, rievoca un episodio che lo vede a Karbalā' e si interroga sul ruolo del poeta che deve cercare di salvare la verità con l'unico mezzo a sua disposizione, la parola.

Ero a Karbalā'.

L'anziano mi ha detto che al-Ḥusayn
è morto in nome di un sorso d'acqua!

Ho chiesto come è possibile
che le spade abbiano consentito l'uccisione della più nobile
famiglia la più nobile famiglia.

Colui al quale il cielo ha dato il dono della vista
ha risposto che è stato l'oro, che luccicava negli occhi di tutti.

Se le parole di al-Ḥusayn,

le spade di al-Ḥusayn,
la grandezza di al-Ḥusayn

sono cadute senza salvare la verità dall'oro dei principi,
potrà mai il chiacchiericcio dei poeti salvare la verità?

E l'Eufrate è una lingua di sangue che non trova le labbra!
(Dunqul 1987, 313-14)

Se una figura storica simbolo di grandiosità e coraggio come al-Ḥusayn, qui svincolato dalla sua missione religiosa,²⁷ non è riuscita

²⁷ Anche Nizār Qabbānī (1923-1998) ha ripreso la figura di al-Ḥusayn in un'elegia dedicata alla morte di al-Nāṣir (*Qatalnāka ya ākir al-anbiyā'*, Ti abbiamo ucciso, ultimo dei profeti), svincolando l'eroe dal significato religioso del suo operato. Qabbānī ha trasferito il presente nel passato, nonostante le sue costanti critiche verso il peso del-

a salvarsi di fronte alla cupidigia dei potenti, può l'intellettuale far prevalere la verità sulle loro menzogne? Si tratta di una domanda retorica attraverso la quale Dunqul/Abū Nuwās, poeta - quest'ultimo - perseguitato per la sua poesia, fa emergere l'amara consapevolezza delle difficoltà affrontate dagli intellettuali nell'Egitto della seconda metà del XX secolo, le stesse affrontate decenni dopo.

Nel 2013, due anni dopo gli eventi di Maydān Taḥrīr, l'uccisione dell'*imām* al-Ḥusayn ha ispirato un giovane poeta egiziano classe 1986, Muṣṭafā Ibrāhīm, una voce della rivoluzione le cui poesie in arabo colloquiale egiziano hanno ricevuto un ampio consenso da celebri voci della poesia dialettale come 'Abd al-Rahmān al-Abnūdī (1938-2015) e Aḥmad Fū'ād Niğm (1929-2013). Ibrāhīm si è fatto conoscere recitando i suoi componimenti in numerosi programmi televisivi e la sua produzione ha avuto larghissima diffusione anche attraverso il canale YouTube. Nella raccolta in colloquiale egiziano *al-Mānīfistū* (Il manifesto) il giovane poeta ha trasposto in versi la rivoluzione da lui vissuta. Uno dei componimenti più pregnanti racconta la tragica morte dei giovani manifestanti ammazzati dalle forze di polizia attraverso la lente narrativa del martirio di al-Ḥusayn, il quale viene consacrato come il rivoluzionario per eccellenza della storia araba. Ibrāhīm, consapevole della mancanza di una memoria collettiva che potrebbe fare da punto di riferimento per i rivoluzionari, sceglie di fare un collegamento con un trauma ben radicato nella memoria arabo-islamica. L'uccisione di al-Ḥusayn da parte del tiranno omayyade esce dalla sfera della narrazione religiosa per diventare racconto culturale della rivoluzione (Elmougy 2018, 104). *Innī rā'itu al-yawm* (Oggi ho visto)²⁸ è un racconto poetico cinematografico che, come suggerito dal titolo, ha valore di testimonianza oculare: attraverso le tecniche del montaggio, dello zoom e della dissolvenza, il giovane poeta fa confluire il passato nel presente, portando le terribili vicissitudini di al-Ḥusayn nel tempo attuale l'incarnazione di quest'ultimo nella persona del giovane martire Muḥammad Muṣṭafā, uno dei tanti al-Ḥusayn del 25 gennaio. La sconfitta di al-Ḥusayn per mano di Yazīd è circoscritta a un periodo storico, il primo secolo dell'Islam. La sua ribellione, invece, è eterna: l'eroe, fatto resuscitare tramite la parola poetica e la lotta dei giovani egiziani, continua a vivere nella memoria collettiva come simbolo di opposizione politica.

Con un linguaggio concreto e minimalista, con una immediatezza che solo il colloquiale può garantire, il poeta incrocia il passato con l'attualità oscillando di continuo tra le due dimensioni.

la tradizione nel pensiero arabo, e ha usato figure iconiche del passato per parlare della contemporaneità (Ouyang 2013, 19).

28 Il componimento è stato tradotto da Elena Chiti per *Internazionale*, Storie nr. 1083, 24 dicembre 2014-8 gennaio 2015, con il titolo «Ho visto il giorno».

Una freccia lo trafigge
 e lo uccide
 colpito, cade da cavallo.
 Al-Ḥusayn stringe la freccia tra le mani
 e il nastro del film gli sfilava davanti
 (Ibrāhīm 2013, 123-34)

Dall'ambientazione kūfana il lettore viene catapultato in un presente in cui al-Ḥusayn è simbolicamente riportato in vita in una scena descrittiva degli scontri di piazza. Mentre porta avanti la sua battaglia, viene ammazzato per l'ennesima volta, dimostrando come è, oggi, più attuale che mai.

Stringo Muḥammad Muṣṭafā steso a terra
 piango mentre lo giro per metterlo sulla schiena
 di corsa lo portiamo via, lo tengo da sotto le ascelle
 con le dita sento il cuore che batte
 le pulsazioni si fanno più leggere
 il sangue non stilla
 ma cola abbondante.
 I medici dopo hanno detto
 che un'arteria importante è stata recisa.
 (135)

5 Conclusioni

Se in epoca premoderna è stato l'amore per il Profeta e di conseguenza per i suoi discendenti ad aver alimentato un grande interesse verso l'approfondimento e l'interpretazione dei significati della missione del giovane rampollo della sacra famiglia dell'Islam e l'esaltazione della sua perfezione ereditaria, in epoca moderna e contemporanea la pesante eredità coloniale e le sconfitte subite dall'Egitto hanno portato numerosi scrittori a celebrare l'epoca d'oro della storia del primo Islam scegliendo un suo protagonista che ha un forte legame con l'Egitto. A partire dagli inizi del Novecento, le vicende di al-Ḥusayn b. 'Alī - esemplificative dell'eterna lotta tra il bene e il male che segna la storia umana - hanno subito una continua riscrittura e hanno costituito una fonte di forza e sopportazione in momenti di oppressione, persecuzione, disagio. La figura storica, agiografica e devozionale di al-Ḥusayn delineata in epoca premoderna è stata riportata in vita da scrittori egiziani da diverse prospettive ma con un denominatore comune, il considerare al-Ḥusayn un paradigma che permette di riflettere sulla complessa situazione politica e sociale dell'Egitto contemporaneo. L'Egitto è il Paese sunnita del mondo arabo in cui al-Ḥusayn ha conosciuto un maggiore revisionismo, motivato dal-

la presenza del famoso mausoleo della testa che dall'epoca fatimide ispira ossequio e ha istituito una solida tradizione di letteratura devozionale (ʿAlī e Fāṭima, ai quali non è dedicato un mausoleo in Egitto, non sono stati trattati nella letteratura secolare egiziana). Non a caso, il tema della testa del martire si ritrova nelle due opere del Novecento in cui al-Ḥusayn ha un ruolo maggiore. La reinterpretazione della decapitazione di al-Ḥusayn in chiave mistica proposta da Ġamāl al-Ġiṭānī è rappresentativa della tendenza molto diffusa nella seconda metà del Novecento a celarsi dietro le simbologie del lessico sufi per parlare liberamente delle esperienze di repressione: dietro le sofferenze fisiche provate dal martire si celano le torture visute dall'autore nelle carceri nasseriane.

Attraverso al-Ḥusayn, questi scrittori hanno commentato i maggiori eventi della storia egiziana, a volte celebrando il suo ruolo nella storia del primo islam, altre considerandolo come eterno modello di ribellione e lotta indipendentemente dalla sua affiliazione religiosa. Le tirannie e le politiche totalitarie dell'Egitto repubblicano hanno rappresentato un terreno fertile per ispirarsi a un personaggio come al-Ḥusayn: secondo gli intellettuali egiziani che lo hanno fatto rivivere nelle loro opere, le ingiustizie del primo secolo dell'islam si sono ripetute nell'epoca contemporanea. ʿAbd al-Raḥmān al-Šarqāwī e Muṣṭafā Ibrāhīm hanno scelto al-Ḥusayn per il suo valore politico, in quanto modello di rivoluzionario radicato nella memoria araba e musulmana, uno specchio narrativo per denunciare le oppressioni del Novecento e degli anni Duemila.

Riscrivere questa figura è una tendenza conservatrice che mira a privilegiare l'identità arabo-islamica in un'ottica nazionalista e post-coloniale, proseguendo quanto fatto a partire dalla *Nahḍa* con autori che, in poesia e in prosa, hanno fatto del *turāt* un mezzo per rivendicare la specificità dell'identità araba. I testi oggetto di analisi presentano un alto livello di intertestualità, caratteristica molto diffusa nella letteratura egiziana post 1967; si è visto come il lessico usato nelle fonti storiografiche normative per descrivere la tragedia costituisce l'ipotesto del componimento politico di ʿAḥmad Abd al-Muʿṭī Ḥiğāzī e di quello sentimentale di Fārūq Ġuwayda. Il motivo di fondo per cui gli autori hanno scelto al-Ḥusayn è sempre affettivo-emozionale, influenzato dall'amore tenero che caratterizza questa devozione tutta egiziana.

Al-Ḥusayn nelle sue traiettorie narrative egiziane si pone davvero come *altro* rispetto al mito sciita dominante? L'immagine d'insieme che emerge da questa panoramica è quella di una figura alla quale non si vogliono assegnare specifiche connotazioni confessionali. Al contrario, è una figura intorno alla quale riunirsi e la cui memoria continua a essere celebrata e a essere fonte di ispirazione. Alcuni dei nostri autori, come al-Ġiṭānī e al-Šarqāwī, mostrano una approfondita conoscenza delle fonti sciite del martirio, citandone passaggi

nelle loro opere. Come suggerisce al-Ġiṭānī attraverso l'adagio sciita citato in epigrafe, ciò che conta non è stabilire con esattezza qual è il luogo di sepoltura di al-Ḥusayn favorendo il sorgere di posizioni settarie, ma riconoscerne il messaggio panislamico e universale. È interessante notare un parallelismo tra il *revival* sunnita egiziano a partire dagli anni Sessanta e quello sciita avvenuto in concomitanza con la Rivoluzione iraniana del 1979: in entrambi i casi, il personaggio di al-Ḥusayn è stato mobilitato nell'ambito di un contesto politico di oppressione, rispettivamente contro il regime nasseriano e contro la monarchia filoccidentale dei Pahlavi che aveva marginalizzato i rituali di *muḥarram*, considerati degradanti e incompatibili con la modernità. Nel 1968, Nāḡāfābādī, un 'ālim (studioso) iraniano, ha scritto una versione del dramma di Karbalā' che sovvertiva le tradizionali narrazioni sciite negandone quelli che erano due incrollabili capisaldi: al-Ḥusayn non intendeva rovesciare il califfato di Yazīd ed era consapevole di andare incontro al martirio. Nāḡāfābādī poneva l'accento sul fatto che i musulmani dovevano seguire l'esempio del martire ribellandosi attivamente a governanti corrotti. Una grande ondata di critiche ha travolto lo studioso, ma gli veniva riconosciuto il merito di aver politicizzato il paradigma di Karbalā' (Aghaie 2004, 93-4). Sempre negli stessi anni, 'Alī Šarī'atī rileggeva la storia di Karbalā' in chiave marxista, senza però metterne in discussione la narrazione sciita standard e mantenendo la funzione soteriologica degli eventi. L'attivismo rivoluzionario e la lotta di classe sono, nell'ottica dell'ideologo della Rivoluzione iraniana, il cuore del messaggio che al-Ḥusayn ha lasciato ai posteri (102-5). Queste riletture sciite sono contemporanee a quelle proposte dai nostri autori egiziani, dimostrando come *l'altro* al-Ḥusayn sia una costruzione premoderna più che il frutto di una riflessione contemporanea. Come ribadisce il giovane Ibrāhīm in chiusura al suo componimento, al-Ḥusayn non smetterà mai di vivere e di essere raccontato finché l'oppressione e la repressione metteranno a repentaglio l'umanità dell'esistenza.

Oggi ho visto la scena a una certa distanza
 e mi son detto che al-Ḥusayn morirà ancora altre volte
 Oggi ho visto i rivoluzionari vedere
 al-Ḥusayn cadavere, attorniato da militari
 lo prendono a bastonate ogni volta che prova a rialzarsi
 la gente se ne sta ferma a piangere invece di impedirlo
 la bandiera è crivellata da pugnalate e proiettili,
 la strada un fiume di sangue, da cima a fondo
 Oggi ho visto
 sangue sulle divise
 Oggi ho saputo che al-Ḥusayn è tutti noi
 continua a essere ucciso, ma resta in vita.
 (Ibrāhīm 2013, 138)

Bibliografia

- Aghaie, K.S. (2004). *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle; London: University of Washington Press.
- Aghaie, K.S. (2005a). «The Origins of the Sunnite-Shi'ite Divide and the Emergence of the Ta'ziyeh Tradition». *TDR*, 49(4), 42-7. <https://doi.org/10.1162/105420405774763032>.
- Aghaie, K.S. (ed.) (2005b). *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islām*. Austin: University of Texas Press.
- Allen, R. (2005). *The Arabic Literary Heritage. The Development of its Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Āmili, Muḥsin al-Ḥusaynī (1998). *A'yān al-šī'a* (Personalità illustri dello sciismo), vol. 4. Bayrūt: Dār al-Ta'āruf.
- Athamneh, W. (2013). «The Poetic Voices of Ahmad Abd al-Mu'ti Hijazi: 1950-2011». *Arab Studies Quarterly*, 35(4), 394-414. <https://doi.org/10.13169/arabstudquar.35.4.0394>.
- Ayoub, M. (1978). *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Āšūrā in Twelver Šīsm*. The Hague: Mouton Publishers.
- Ayoub, M. (1986). «The Excellence of the Imam Ḥusayn in Sunnī Ḥadīth Tradition», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 55-68.
- Badawi, M.M. (1975). *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*. London; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- Badawi, M.M. (1987). *Modern Arabic Drama in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ballas, S. (1984). «Nationalist and Islamic Themes in the Dramatic Works of al-Sharqawi». *Asian and African Studies*, 18(3), 271-81.
- Bauden, F. (2004). *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Campanini, M. (2005). *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Capezone, L.; Salati, M. (2006). *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Chelkowski, P. (1986). «From Maqātil Literature to Drama», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 242-83.
- Chittick, W.C. (1986). «Rūmī's View of the Imam Husayn», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 3-12.
- Clohessy, C. (2021). *Angels Hastening. The Karbalā' Dreams*. New Jersey: Gorgias Press.
- Cook, D. (2007). *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Smet, D. (1997). «Les fêtes chiites en Égypte fatimide». Cannuyer, C.; Ries, J.; Von Tongerlo, A. (éds), *La fête dans les civilisations orientales*. Bruxelles: Acta Orientalia Belgica, 187-96.
- De Smet, D. (1998). «La translation du ra's al-Ḥusayn au Caire Fatimide». Vermeulen, U.; De Smet, D. (eds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, vol. 2. London: Peeters Publishers, 29-41.
- Donner, F. M. (1998). *Narratives Of Islamic Origins. The Beginnings Of Islamic Historical Writings*. Princeton: The Darwin Press.
- Dunqul, A. (1987). *al-A'māl al-šī'riyya al-kāmila*. al-Qāhira: Maktabat Madbūli.
- Eliade, M. (1966a). *Il mito dell'eterno ritorno*. Trad. di G. Cantoni. Torino: Boringhieri editore.

- Eliade, M. (1966b). *Mito e realtà*. Trad. e prefazione di G. Cantoni. Torino: Boria editore.
- Elmarsafy, Z. (2012). *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Elmougy, S. (2018). «Towards a New Master Narrative of Trauma: A Reading of Terrance Hayes's "American Sonnets for My Past and Future Assassin" and Mustafa Ibrahim's "I Have Seen Today"». *Middle East - Topics & Arguments*, 11, 99-107. <https://doi.org/10.17192/meta.2018.11.7788>.
- Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and the Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: MacMillan.
- Gafaīti, H. (2009). «Notes on Islam and Literature». *Religion & Literature*, 41(2), 45-52.
- Ghabra, S. (2015). «The Egyptian Revolution: Causes and Dynamics». Sadiki, L. (ed.), *Routledge Handbook of the Arab Spring. Rethinking Democratization*. London; New York: Routledge, 199-214.
- Ghitany, G. (2005). *Le livre des illuminations*. Trad. et présentation de Khaled Osman. Paris: Éditions du Seuil.
- al-Ġīṭānī, Ġamāl [1983-86] (1990). *Kitāb al-Taġalliyāt. al-Aṣfār al-ṭalāṭa* (Il libro delle illuminazioni. I tre viaggi). Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Ġuwayda, Fārūq (1979). *Fī 'aynayki 'unwānī* (Nei tuoi occhi c'è il mio nome). al-Qāhira: Dār Ġarīb li l-ṭībā'a wa l-našr wa l-tawzī'.
- Ĥiġāzī, Aḥmad Abd al-Mu'ṭī (1982). *Dīwān* (Antologia). Bayrūt: Dār al-'Awda.
- Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, I.K.A. (transl.) (1990). *History of al-Ṭabarī*. Vol. 19, *The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwīya*. Albany: State University Of New York Press.
- Ḥusayn, Ṭāhā [1961] (2012). *al-Fitna al-kubrā. 'Alī wa banuwḥu* (La fitna maggiore. 'Alī e i suoi figli). al-Qāhira: Hindāwī.
- Hyder, S.A. (2001). «Iqbal and Karbala. Re-Reading the Episteme of Martyrdom for a Poetic of Appropriation». *Cultural Dynamics*, 13(3), 339-62. <https://doi.org/10.1177%2F092137400101300305>.
- Hylén, T. (2018). «Myth, Ritual, and the Early Development of Shiite Identity». *Intellectual History of the Islamicate World*, 6, 300-31. <http://dx.doi.org/10.1163/2212943X-00603004>.
- Ibrāhīm, Muṣṭafā (2013). *al-Mānīfistū. Riwāya bi l-'ammiya al-miṣriyya* (Il manifesto. Racconto in dialetto egiziano). al-Dūḥa: Dār Blūmzburī.
- Jacquemond, R. (2001). «La poésie en Egypte aujourd'hui: état des lieux d'un champ 'en crise'». *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 21, 182-231. <https://doi.org/10.2307/1350028>.
- Jacquemond, R. (2008). *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo; New York: The American University in Cairo Press.
- Jayyusī, S.K. (1997). «Modernist poetry in Arabic». Badawī, M.M. (ed.), *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 132-79.
- Kanazi, G.J. (2005). «Notes on the Literary Output of Ḥusayn ibn 'Alī». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 155(5), 341-64.
- Khalifah, O. (2017). *Nasser in the Egyptian Imaginary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kirk, G.S. (1984). «On Defining Myths». Dundes, A. (ed.), *Sacred Narratives. Readings in the Theory of Myth*. London: University of California Press, 53-61.
- Knysh, A. (2020). «Tasting, Drinking and Quenching Thirst: From Mystical Experience to Mystical Gnoseology». *Manuscripta Orientalia*, 26(2), 37-43.

- Maḥfūz, Nağīb [1956] (2015). *Bayna al-Qaṣrayn* (Tra i due palazzi). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Maḥfūz, Nağīb [1956] (2013). *Qaṣr al-šawq* (Il palazzo del desiderio). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1973). *Ma'rifat mā yağibu li-āl al-bayt al-nabawī min al-ḥaqq 'alā man 'adāhum* (Conoscenza dei diritti che spettano agli ahl al-bayt del Profeta contro coloro che gli sono nemici). A cura di M.A. 'Āšūr. al-Qāhira: Dār al-l'tiṣām.
- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn (1987). *al-Mawā'iz wa l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa l-ātār* (Lezioni e ammonizioni a proposito dei quartieri e dei monumenti), vol. 1. al-Qāhira: Maktabat al-Ṭāqāfa al-Dīniyya.
- al-Mazīnī, Ibrāhīm (1936). «Mašra' al-Ḥusayn» (La tragedia di al-Ḥusayn). *al-Risāla*, 4, 146, 613-15.
- Mohamed, O.N. (2017). «The Egyptian Spartacus: The poetry of Amal Dunqul». *Mağallat al-baḥṭ al-'ilmī fi l-ādāb*, 18(5), 1-32. <https://dx.doi.org/10.21608/jssa.2017.11213>.
- Ouyang, W. (2013). *Poetics of Nostalgia in the Arabic Novel. Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Phillips, C. (2019). *Religion in the Egyptian Novel. Themes and Approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- al-Ra'ī, A. (1992). «Arabic Drama Since the Thirties». Badawi, M.M. (ed.), *Modern Arabic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 358-403.
- Renard, J. (1999). *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. Macon: Mercer University Press.
- Robinson, C.F. (2010). «The Rise of Islam». Robinson, C.F. (ed.), *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 1, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 171-225. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521838238.007>.
- Ruocco, M. (2010). *Storia del teatro arabo. Dalla nahḍa a oggi*. Roma: Carocci.
- al-Šaffār, Muḥammad (2015). «Al-Imām al-Ḥusayn fi l-šī'r al-miṣrī» (L'imām al-Ḥusayn nella poesia egiziana). *al-Āṭaba al-ḥusayniyya al-muqaddasa*. <https://imamhussain.org/arabic/6964>.
- Scarcia Amoretti, B. (1994). *Sciiti nel mondo*. Roma: Jouvence.
- Schielke, S. (2016). «Can Poetry Change the World? Reading Amal Dunqul in Egypt in 2011». Van Nieuwkerk, K.; LeVine, M.; Stokes, M. (eds), *Islam and Popular Culture*. Austin: University of Texas Press, 122-48. <https://doi.org/10.7560/308875-007>.
- Schimmel, A. (1986). «Karbalā' and the Imam Ḥusayn in Literature», in «Papers From the Imam Ḥusayn Conference (London, July 1984)», *Alserāt*, 12, 27-37.
- al-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs (1996). *Diwān al-Imām al-Šāfi'ī* (Antologia dell'imām al-Šāfi'ī). A cura di I.B. Ya'qūb. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Šarqāwī, 'Abd al-Raḥmān [1969] (2013a). *al-Ḥusayn tā'iran* (al-Ḥusayn, il rivoluzionario). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- al-Šarqāwī, 'Abd al-Raḥmān [1969] (2013b). *al-Ḥusayn šahīdan* (al-Ḥusayn, il martire). al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- Sharon, M. (1986). «Ahl al-Bayt-People of the House». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 169-84.
- Sindawi, K. (2002-03). «The Image of Ḥusayn ibn 'Alī in 'Maqātil' Literature». *Quaderni di Studi Arabi*, 20/21, 79-104. <https://doi.org/10.2307/25802958>.

- Sindawi, K. (2006). «Visit to the Tomb of Al-Husayn b. 'Alī in Shiite Poetry: First to Fifth Centuries AH (8th-11th Centuries CE)». *Journal of Arabic Literature*, 37(2), 230-58. <https://doi.org/10.1163/157006406778660313>.
- Snir, R. (2017). *Modern Arabic Literature. A Theoretical Framework*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somekh, S. (1973). *The Changing Rhythm. A Study of Najīb Maḥfūz's Novels*. Leiden: Brill.
- al-Šubrāwī, 'Abdallāh (1898). *al-Itḥāf bi-ḥubb al-Ašrāf* (Il dono dell'amore per gli Ašrāf). al-Qāhira: al-Maṭba'a al-adabiyya bi-Miṣr.
- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn (2013). *Tārīḥ al-Ḥulafā'* (Storia dei Califfi). A cura di M. Ġ. Nuṣūḥ. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa l-Šu'un al-Islāmiyya.
- Tondi, A. (2018). «La venerazione della famiglia del Profeta nella letteratura egiziana contemporanea: al-Sayyida Zaynab tra sacro e secolare». Di Rocco, E.; Spandri, E. (a cura di), *Mondi di fede e di invenzione: Intersezioni tra religione e letteratura*. Roma: Edizioni Studium, 203-31.
- Tritton, A.S. (1986). «Ahl al-kisā'» (I cinque del mantello). Bearman, P. et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1. 2nd ed. Leiden: Brill, 264. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_sim_0311.
- Veccia Vaglieri, L. (1986). «al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib». Bearman, P. et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3. 2nd ed. Leiden: Brill, 607-15. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_com_30572.

Writing Sexuality in the Autobiographical Form A Reflection of Mona Prince's Novel *So You May See*

Miral Mahgoub
Arizona State University, USA

Abstract This article explores the representation of the female body and sexuality in modern Arab women's writing in Egypt, focusing on the 1990s generation and the emergence of a new literary trend of explicit writing, or so-called *kitābath al-jasad*, which exposes bodily subjects using explicit sexual language, prohibited sensual themes, and erotic fantasies as tools of revolt against social and political taboos and as a means of challenging extremist Islamic religious rhetoric and the patriarchal authority. My representative example of this generation and this writing is Egyptian novelist Mona Prince. In her novel, *So You May See* (2011), experience connects to nakedness protest movements by using the body as a key vehicle to protest fundamentalist religious powers that oppose women's liberation. In both contexts of body protest (clothed or unclothed), female sexuality is the tool par excellence to combat religious extremist rhetoric that amplifies hostility towards women.

Keywords Female body. Women's writing. Sexual explicitness. Female sexuality. Mona Prince. Censorship. Taboos. Nakedness writing. Eroticism in Arab literature.

Summary 1 Introduction. – 2 Egyptian 1990s Generation. Female Writings and Sexuality. – 3 Writing Sexuality in Autobiographical Form. – 4 Mona Prince's Writing and Sexuality. – 5 Mona Prince. Writing as a Self-Baring.



Peer review

Submitted 2022-03-22
Accepted 2022-06-13
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Mahgoub | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Mahgoub, M. (2022). "Writing Sexuality in the Autobiographical Form. A Reflection of Mona Prince's Novel *So You May See*". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 151-182.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/006

1 Introduction

Female sexuality is a complex topic in modern Arab women's writing. Writing about the body does not only convey the gendered identity of these writings. It reflects the particularity of women's literary spaces, which are permeated by psychological, social, and cultural experiences that distinguish them from male experiences. Studying the female body and its numerous symbolic connotations within Arab cultures reveals a variety of literary depictions of the body in women's writings. Different generations, literary trends, and creative experiences have also portrayed it in a variety of ways. For this reason, the feminine body has constituted a rich topic, which has been narratively represented in diverse fashions.

Early modern women's writing, depicting female sexual desire in women's writing was taboo, perhaps only alluded to through thick layers of figurative language and repartee. With the exception of very few names in the history of Arab women novelists, revealing the inherent sensuality of the female self required gradual and cautious steps.

Several critics have observed two main approaches regarding the representation of female sexuality in modern Arab women's writing. First, there is a conservative approach, which Susan Naji labels as the "loss-of-self" phase. This characterises the era of early writing and derives from conventional and patriarchal attitudes towards women's sexuality (Naji 1989, 13; Booth 1991, 7-8; Zeidan 1995, 103).

In the second approach, women's writing tended to express female sexuality more explicitly and openly, and dared to deconstruct the classical image of women in society. A few examples include Nawal Al Saa'dawi (1931-2021), Ghada al-Samman (1942-), Alifa Rifaat (1930-1996), Layla Baalbaki (1936-), and Colette Khoury (1931-), among others. Some of them such as Layla Baalbaki and Colette Khoury, were subjected to social criticism, slander, lawsuits, and sequestration because they violated social taboos and dared to cross the red lines.

Regardless of the broad conclusions on the subject of the conservative attitude of early writings towards women's sexuality, the emergence of the awareness of the female body, or body consciousness, in modern Arab women's writings was not necessarily chronological. In fact, each generation embraced a number of bold voices, but the strength of body consciousness and the approach to the female body varied from one individual voice to another based on factors such as the writer's cultural background, personal experiences, and ability to resist the patriarchal assumptions of the established literary canon.

With the onset of the 1990s, critical exclusion of women's writings and the creative anxiety and apprehension towards body representation did not last long. This period witnessed a quantitative and qualitative transformation in Arab women's writing, particularly re-

garding women's sexuality. The body became a major focus of Arab women's writings, and titles which either contained the word 'body' (*al-jasad*) directly, or implied its connotations, became common. Examples of these include *Dhakhirat al-jasad* (Memory of the Flesh) by Ahlam Mustaghanami (1993), *Inahu jassadi* (It Is My Body) by Nabila Zubayr (2000), *Khārij al-jasad* (Out of the Body) by Afaf Batayinah (2004), *Wahshat al-jasad* (The Body's Forlornness) by Ni'mah Khālid (1997), and others. This is in addition to titles suggestive of the body's erotic contents, such as Ahlam Mustaghanami's *Ābir sarīr* (Passerby in the Sheets) (2003) and Faḍīlah Fārūq's *Iktishāf al-shahwah* (Uncovering Lust) (2005), among other titles which celebrate the body. These titles drew critical attention to the emergence of a new literary approach in women's writing which focuses on the sensual aspects of the body. As a result, the body and its visualisations gained widespread critical attention (Nour 2004; Zahi 2003; El-Wakil 2007).

It was not only the explicit writing of women's bodies and their sexual and emotional desires that were labelled "writing of the body" in that new genre. Several women writers did not merely limit themselves to using the term 'body' or its sexual connotations in the titles of their works to affirm the sensuality of the texts. These authors were bold enough to represent women's bodies through a number of somewhat taboo topics relating to sexuality.¹ This writing genre eventually took centre stage in women's writing, particularly through the advent of online publishing. This enabled women writers from conservative regions such as the Arab Gulf to use pseudonyms to avoid book banning and censorship. The online world has fostered the spread of public and private forums, encouraging the creation of a parallel literary market and a parallel literary audience. This resulted in the production of literary works that surpassed their predecessors in their portrayal of taboos.²

The new literary trend of explicit writing, or so-called *kitābat al-jasad*, utilises prohibited sensual themes, explicit sexual language, pornographic elements, and erotic fantasies to demonstrate a new feminist discourse, and reframes representations of the female body and sexuality. Critics also noted that the new writing uses themes of

1 Some examples of these include sexual harassment and assault, same-sex relationships, and incest, among others. Writers who have broached these topics include Salwā Nu'aymī in her novel *Burhān al-'asal* (*The Proof of Honey*), Faḍīlah Fārūq in *Tā' al-Khajal* (*The Ta'a of Shame*), Samar Yazbek in her novel *Rā'iḥat al-qirfa* (*Cinnamon*), focusing on same-sex relationships, and Amal Jarrah in her narrative *al-Riwāyah al-mal'ūnah* (*The Cursed Novel*), which revolves around incest.

2 A few examples include Ṣabā al-Ḥirz's novel *al-Ākḥarūn* (*The Others*), which examines lesbian relationships in Saudi Arabia, and Wardah 'Abd al-Malik's novel *al-Awdah* (*The Return*), which is a sexual diary of the female protagonist. All of these women writers have hidden behind pseudonyms.

body and sexuality in explicit and sensual narratives to shock readers and subvert their expectations of this writing. According to the critics, this new genre broke down social barriers and crossed red lines of what can and cannot be said. The new women's writing declared insubordination against a lengthy history of fear, reluctance, conservatism, and self-censorship. It was able to confront rigid traditions, address delicate topics and intimate experiences, and express sexual content explicitly. Several female authors displayed erotic scenes in their texts and explicitly conveyed intimate sexual details. The new genre was able to portray feminine feelings connected to the body's sensual and sexual desire without metaphorical coding or stylistic tricks.³

In her novel *So You May See* (*Innī uḥaddithuka li-tarā*), Mona Prince (2008) delivers a model for female writing in Egypt in the 1990s, and for *kitābat al-jasad*, par excellence. Prince provocatively mixes elements of individuality and sexuality and presents a model of how the sexualised body can revolt against the values of patriarchal Arab society and its imaginings of the female body. This has been achieved not merely in depictions of free sexual relationships, but also through her own personal experiences as a text narrator living in a society that remains characterised by its morally schizophrenic stereotyping of the female body and women's sexual freedom.

Mona Prince's novel represents in this sense a bold feminine text that stands on a par with other female writings in its confrontation of sexual taboos. Together they lay the foundation for a new vocabulary for nonconformist womanly writing that chooses to scandalise societal values rather than bend to them. Both, the FEMEN movement and Prince's discourses use the female body to channel this protest, and shock with its stark nakedness the conservatism of masculine society.

For the purpose of this study, I maintain that Prince's novel epitomises an extension of progressive techniques of protest in the discourse of new waves of writing, which in turn is a development in the techniques of women's protest writing as a whole. Through bodily and psychological self-baring, this confessional, individualistic writer mirrors the techniques used by the new feminist wave "to understand their own movement and to develop and deploy effective political strategies" (Borda 2009, 117).

The act of self-baring through writing, whether literal or figurative, was a technique used by Western women to rebel against social and/or political injustices such as the commodification of the female body or the economic abuse of women's rights, among others. The West's third-wave feminist activists have deployed the body as

3 See for example Najm 2004.

a sign for extreme protest. The technique was then used to the same effect by Eastern activists who found in it a strategy for confronting the violations to which women's bodies are subjected in their societies, especially following the Arab Spring revolutions (Pratt 2013).

Through an analysis of Prince's novel, this study attempts to prove how the female body is polarised between the woman - its owner - on the one hand, and religious and patriarchal powers that dictate its visibility, or otherwise, on the other. This historical struggle over the ownership of the female body has been reflected again and again in women's fictional writing in a variety of forms and techniques that sought to demand the alleviation of the injustices suffered by that body and to condemn society for enforcing them. In early feminist writers such as Nawal Al Saa'dawi, Ghada al-Samman, Alifa Rifaat, and Layla Baalbaki, this approach develops towards a stronger stage of rebelliousness. Women reclaimed ownership of their bodies; they discarded the masks of feigned righteousness and deliberately reached out to pick the forbidden fruit, a crime that history claims was their original sin in any case. In their stark nakedness, not only are the women's bodies laid bare, the whole society, the entire universe, is. The deliberate nakedness of the female body as a protest technique facilitates not just the exposure of deep-rooted societal double standards, but also their deconstruction. The shock of self-revelation in the literary work is the textual correlative of the act of baring the body in revolt against the social and political status quo.

2 Egyptian 1990s Generation. Female Writings and Sexuality

The discourse of sexuality in contemporary Egyptian literature flourished noticeably in the mid-nineties. Female writers from this generation chose the form of the novel to present a feminine body of fiction that was then generically labelled *kitābath al-banāt*, or 'girls' writing'. This new trend in writing was created with distinct features. It is lavish in its expression of the self and deeply occupied with the female body as a central theme for narration. It is a kind of writing that does not claim to endorse or subscribe to feminist principles or women's issues. As a literary trend, it maintains reservations about being labelled a 'new feminist writing', 'girl fiction', or *kitābat al-jasad*, 'body narrative'.⁴ The new body of writings has won

⁴ See Sabry Hafez's series of articles discussing women writers of the 1990s such as Nora Amin, May El Telmissany, and Miral al-Tahawy, *Majallat al-Muṣawwar* (al-Qāhirah, February-August 22, 1998). See also the following series by Ali al-Ra'ay, *al-Ahram* newspaper (al-Qāhirah, July 1996). See also Shoukri 'Ayyād, "Nisa'a'una al-saghirat yu'allimunana al-hubb" (Our Young Women Teach Us about Love). *Majallat al-Hilāl*

critical acclaim. The audacity of its content aroused the interest of translators, and foreign publishing houses. Many of these texts were translated and were savoured as a new addition to the tradition of 'Egyptian women's writing'. The new trend showed a new angle of artistic vision and aesthetic maturity and prompted a crucial inquiry into the relationship between this trend and preceding generations of literary writing: How it differs from, conforms to, or refines/redefines existing forms of women's writing? Alternatively, the emerging trend was viewed as a totally new experience in writing that completely severed connections with other literary forms. In his study of the nineties generation's creative writing, the critic Sabry Hafez described the generational experience of those women writers as "a radical departure from established traditions" (Hafez 2010) which, in its totality, represents a rebellion against previous writing traditions. For the writers who represent this new trend, their experience is an attitude that they vehemently communicate and desperately defend. Communicating their distinctive positions on occasion developed into verbal battles and declarations of the individuality of their experiences and the lack of any generational influence on them by older female writers. Many of these new women writers publicly announced that their writing is a form of self-generated and self-centred human creativity that does not reflect any interest in gender issues and consciously rejects being labelled 'feminist in nature'. In several interviews, many of these writers described the uniqueness and originality of their individual experiences and the irrelevance of their work to past writing. They publicly deplored the fact that critics tended to associate them with one literary category or another, whether generation or genre. Repeatedly, they denied any ideological connection between their writings and the ideas expressed by self-proclaimed feminist writers whose writing contexts and discourse showed ideological commitment to both social and political liberation movements, including feminist causes. The 1990s generation is eager to stress the lack of connection between their writings and any given feminist positioning and utterly rejects being categorised as proponents of the women's liberation movements. To the Arab mindset, the label of 'feminist literature' has come to be negatively associated with the connotations of contemptuous harem writing (al-Nağā 1998, 11). Add to this the influence of the conservative religious tide that swept over the region and branded all women's movements as destructive Westernised imports. In short, 'feminist' was a name held in disrepute.

al-Qāhirah, July-August, and September 1998). Cf. also a series of articles by Farouk Abdel El-Qader, "In the Scene of the New Egyptian Novel, Half the Novelists Are Women". *al-Safir Newspaper* (Beirut, July-August 2002).

The new women's writing trend formed out of rebellion against and rejection of this cultural reality. The new women writers denounced the history of receiving women's writing on such negative terms. Their deliberately rebellious writing came to be labelled as *kitābat al-jasad* or 'body writing'. This new trend of writing managed to cross all the red lines previously circumscribing female writing, thus challenging the traditional reader's taste with explicit, shocking texts that freely express female desires and sexual fantasies.

The new trend adopted by the young woman writers, labelled as an explicit and sensual narrative, challenge the reader's perceptions by violating many social taboos and crossing all the red lines that surround the expression of female sexuality. That audacious writing communicates a desire to lay bare what traditional Arab society previously deemed unspeakable. It seeks to touch upon sensitive topics and intimate experiences that expose otherwise hidden sexual content, depicting a variety of erotic scenes and detailing particulars of sexual encounters in explicit, unequivocal language. The new trend of Arab female writers disclosed their sexuality in a confessional technique, giving voice to feminine carnal needs and desires in their crudest forms - unlike the earlier approach, which tended to cover sexual feelings with language that figuratively or suggestively alluded to that desire.

Literary critics have been eager to define and document the features of this new, rebellious writing experience. 'Abd al-Raḥmān Abū 'Awf identified the centrality of the self, the female body, and female sexuality in this type of writing. Characterising this current of creative female writing as being absorbed in its own existential afflictions. Nonetheless, the self(ves) portrayed in these texts, as he explains, are in constant struggle with and mutiny against the worlds surrounding it/them. The defining feature of this new fiction lies in its keen interest in shocking and shaking into new consciousness societies that have long been ruled by the values of patriarchal traditions. It is also characterised by rejecting the male-dominated society through

the shining feminine presence of sensitively styled and individually patterned language forms, giving voice to the female body, feelings, emotions, and instincts. [...] The result has been a fiction that gives foundation for a female writing form that disregards the socially acceptable in favour of spreading a wholesome version of feminine wisdom, integral to which is the complementarity of the soul and the body. The aesthetic pattern of the form is thus built outside the boundaries of the patriarchal constraints which have long ruled over the fictional creativity of the Arab Egyptian women. ('Awf 1996)⁵

⁵ All Arabic quote has been translated by the Author.

This phenomenon of focusing on the body and sexuality, writing increasingly about its sexual needs, and condensing descriptions of intimate scenes verging sometimes on the pornographic – in other words, this tendency to articulate the body and to unequivocally expose its presence in a variety of ways – calls for an investigation into the motives prompting these choices. It has been confirmed again and again that women’s literature of this type revolves around glorifying the female body through celebrating its vicissitudes in spite of an overshadowing social culture that represses its freedom and demeans its integrity. It is difficult to theorise about a systematic frame of body depictions in such novels. Between instances of praising and glorification, on the one hand, and others of violation and degradation, on the other, lies a long chain of diverse images that have contributed to making the female body a fertile theme for a multitude of fictional works (Ibrāhīm 2011, 215).

According to ‘Abd Allāh Ibrāhīm, this new trend of writing is characterised by a celebration of the female body and its desires in a way that contradicts the reader’s habitual expectations as to what Arab women (should) write. It is a style that disregards traditions and shows brazen disloyalty to traditional Egyptian society as the reader knows it. In addition to its criticism of the pervading male-dominated culture and its delineation of an alternative feminine worldview, this development in female writing is intent on flouting the conventional tendencies to satisfy the receivers’ anticipations, gratify their needs, or conform to prevailing traditions (Ibrāhīm 2011, 7).

In an attempt to explain the growing interest in portraying body and sexuality in contemporary female writing, some critics have pointed to the financial profit involved in writing sensational fiction that is particularly tempting to a certain readership. Others have insinuated that these female writers are mainly looking for fame by attracting attention to their singing outside the flock, particularly if their novels were banned or confiscated by official or community censorship (Al-Abtah, Sharīf 2004).

Other critics maintain that the trend is part of a common phenomenon in Arabic writing that is not exclusive to female writers. They see it as symptomatic of the polarisation that results from the struggle between intellectual liberal discourse and extremist religious discourse. They also affirm that the exaggerated depiction of sexual scenes and explicit rhetoric is not a feature of the eroticism of the text as much as it is substantiation of the struggle between the author and an increasingly right-wing society (Allen, Kilpatrick, De Moor 1995, 129).

Writing the female body in contemporary Arab women’s fiction is particularly effectual as a method for deconstructing patriarchal structures, since its primary aims are to dismantle hierarchies, put an end to male tutelage in an inherently patriarchal society, and re-

gain a power that has been confiscated in the name of the sacred (al-Nağā 1998, 27).

3 Writing Sexuality in Autobiographical Form

Symbolically, bodily expression is multifaceted. For one, it affirms the writer's fearlessness in explicitly addressing and expressing the female self and conscience in a manner heedless of any imposed constraints. Simultaneously, it reveals a keen interest in protesting against a history of passive reception that framed the reader's expectations of female writings within a set of boundaries associating femininity with concepts of modesty and virtuousness. The new generation of female writers juxtaposes these known expectations with completely contradictory depictions of the undisclosed memory of the female body's experiences and desires, which have been historically repressed. Likewise, this is a writing style that rebels against oblique, stylistic choices, which the new writers see as being complicit with the expectations of a generally conservative readership. The voice(s) representing this current manifest themselves clearly in women's fiction and as a phenomenon call(s) for further investigation. Researcher Lanā 'Abd al-Raḥmān's doctoral dissertation, for instance, looks at the concomitance between manifestations of body writing and the autobiographical form in Lebanese women's fiction. She selects a number of texts to investigate instances of the relationship between autobiographical confessional writings and writing the body in fiction. She makes it clear that the connection is an affirmation of the writer's gendered identity, emphasising that the point of departure is that when women write about their bodies they tend to confide in their readers and expose their inner selves within the frame of the autobiographical structure in the narrated context (al-Raḥmān 2012).

It became evident that writing about the female body and its inherent sexuality is closely connected to the confessional and autobiographical forms. Female writers chose to make use of these forms to express their fictional experiments. Many reviewers of the new trend have been so amazed at the upsurge in autobiographical writings in women's fiction that they considered narrating the self a defining characteristic of these writings. Some went further, to encourage a critical evaluation of every woman-written text for latent biographical features.

Baring the self is the second characteristic distinguishing the feminine writing trend under study, as we explained above. It expresses the need to write the self within the framework of the joint apparatuses of giving voice to the body and its sexual impulses, on the one hand, and showcasing the self as it emerges in the process, on the other, all within the autobiographical narrative structure. The nov-

el thus promises to narrate the body in the form of diaries, personal anecdotes, and notations of its hidden sensual dimensions, hence the titles of some of these novels. The titles clearly express their confessional content of sensual sexuality through the fictional autobiographical structure that elaborates small details of childhood memories and private experiences.

The critic Khayrī Dūmah, who studies new autobiographical fiction in Egypt, chooses to focus on this personal dimension in this emerging trend and the extent to which it influences narrating the self in such texts. Dūmah refers to the choice made by several of the female writers in assigning their own full personal names to their heroines, a phenomenon that inextricably identifies the protagonist with the narrator. The implication here is that the text narrating the protagonist's life encompasses that of the narrator as well, who does not intend to hide behind the strict mask of the storyteller. According to Dūmah, there has always been an assumption on the part of the reader of fictional works written by women, especially in conservative societies such as Arabic societies, that the protagonist is but a fictional extension of the author; their interconnectedness is implicitly presupposed. As such, every feminine piece of writing intrigues the reader by virtue of presumably being a piece of personal writing. In fact, the new generation of female writers does not attempt to deny this direct projection of their own lives upon their art. On the contrary, they insist, instead, on including in their texts direct and explicit cues that help the reader identify them with their protagonists. Likewise, they are just as firm when they choose to signpost their novels with the body as a central theme that appeals to a readership long intrigued by the female body's invisibility (Dūmah 2003).

This use of the autobiographical form by female novelists aroused controversy regarding the originality of their literary experiences. Critics questioned their extensive use of self-narration, regarding it as a retreat centring on the self or as a personal desire for self-purging personal details from the author's life.

The autobiographical form became a typical fictional structure for most female-written texts. The novel usually revolves around a female character narrating her life story, which intersects with a given historical background, which in turn allows the reader enough guessing space to identify the author with her central character. Most of the time, the central character is an educated middle-class writer telling her personal experiences in one way or another. Even if the narrated autobiography does not precisely follow the author's own storyline, it remains a form of confessional revelation that goes beyond the received narrative conventions and allows the illusion of distancing the novelist from her protagonist (Tamārah, s.d.).

This trend in writing fiction confronts the world in a challenging and individualistic manner. Conceptualisations of received virtue

or moral balances that female writers have to maintain in order to conform to their societies mean very little to these female authors. Reconciling their literary taste with whatever is socially dominant or acceptable is characteristically irrelevant. Just the opposite, they systematically and consciously defy the historical notions of feminine compliance and abstinence by giving voice to unequivocal lust and sexualised characters who are ready to let out all their personal stories. Those characters are real women, contextualised within real social histories, not the ghost of some slave girl fleeing a harem to comfortably conform to what has socially been normalised as 'the obscenity of slave women'. There is no doubt that this openness in women's sexual self-expression has fiercely shocked the custodians of the patriarchal societies they live in as well as the upholders of the growing conservative religiosity with their male-dictated conceptualisations of womanhood and femininity.

The stylistic choice of the autobiographical form to deliver this trend in female-authored fiction is one of the principal questions researchers still need to address. Why are erotic depictions of the female body and sexuality best articulated within autobiographical or biographical patterns? And how suitable has this technical choice been in expressing the feminine identity it intends to divulge?

Autobiographical narration is certainly not a new technique in Arabic fiction. Styles of narration have generally drifted between traditional and modern techniques, on the one hand, and the experimental forms typical of contemporary literature, on the other. However, it is noteworthy that in this context autobiographical narration is loaded with connotations that extend beyond variation of style/genere towards a more symbolic function, aiming to place the focus on the central narrating Self the purposeful Self of the narrator within as well as the author without. The stylistic choice reflects the author's keen desire to disclose this self in the most radically non-compliant manner.

It was typical of the female novelists of the 1960s, for instance, to stress the separation between the fictional characters they wrote and their own identities by delineating a clearly drawn space between the two. Some stylistic tricks of the trade, such as using third-person pronouns and objective narrative techniques, are employed to encourage the reader to distinguish between the character and the author, even in cases where the personal background experience of the author is of genuine relevance to the text. However, the sixties' works used realistic techniques to examine many social issues facing women through the depiction of fictional characters representing the various social classes. That is to say, employing the techniques of the omniscient and neutral narrators, which established a gap between the female author and the fictional female character, has been in line with an aesthetic preference that helped those

writers to delve deeper into women's issues and to allow the reader to see beyond the individuality of the author's identity. As a technical tool, distancing author from character allowed for a more accurate depiction of women's realities and eliminated the possibility of the readers' projection of fictional texts onto the authors' private lives. However, it is fair to admit that voyeurism around female writers' personal lives is a habit of the Arab reader. This may be due to what Fatima Al Muhsin describes as the inclination of the Arab reader who "has dealt, and still very much does deal, with women writers' texts as their own diaries that they choose to share" (Muhsin 2003). This concern pushed some pioneering authors to preface their literary works with disclaimers denying any connection between their fictional worlds and their personal lives.

To cite an example, the Egyptian writer Su'ād Zuhayr introduced her collection of short stories, *Diaries of a Tomboy (I'tirāfāt imra'ah mustarjilah*, 1960), with a denial of this very connection:

These stories do not represent my life story [...] nor are they my personal experiences [...]. They are no more than the diaries of an anonymous woman that I received one day by mail with a short note written by their author allowing me to rewrite them for publication. (Zuhayr 2003)

Despite the clearly anticipated functionality of the text, the writer sensed the need to justify herself and to hide behind the identity of this unknown woman, a choice that a later generation of female writers of the same decade did not make. This marked the starting point for discussing the distinction between a fictional text and the character of its author: "fear prevents the female writer from showing herself as an entity with an articulate, self-reflecting conscience" (Ostriker 1983, 1).

This tendency on the reader's part to confuse the author's personality with that of her characters is picked up by the critic Yūsuf Shārūnī, who traces the phenomenon back to the reader's unwillingness to make the distinction, particularly when the writer is a female.

They [the readers] refuse to believe they are reading a work of literature [...]. They don't get to enjoy what's being read unless they see it as personal secrets being told by a woman. It's that sly kick they derive from being voyeurs watching a woman through a keyhole stripped down naked and dropping her social masks in a manner they especially covet. (Shārūnī 1975, 14-15)

Shārūnī explains the readers' reception or urge for voyeurism in relation to the author's own desire, or lack thereof, for self-baring (an act of *ta'riyat*, 'revealing; exposing; scandalising'). In addition to his

account of the reader's reception preferences, he points out that female writing techniques can in their own right contribute to consolidating the reader's reception habits:

most of our novelists make use of the confessional form, the first-person pronoun, to write down their stories, thus implying that they are retelling their own. The reader is not willing to accept otherwise. (Shārūnī 1975, 15)

Therefore, we can say that the use of the first-person pronoun, in addition to being a variation of a technical style in writing, imparts the intentional connotation that women writers wish to declare an identity bold enough to express the writer's own self, moving away from the omniscient narrator towards autobiographical techniques to tell their own experiences. Roger Allen sees this choice as a shock for an Arab reader, who remains influenced by the female writers of the sixties such as Layla Ba'labaki and Ghada al-Samman.

[T]hose women writers who wish to assert their individuality through a new kind of fictional voice have clearly had to seek different narrative modes of expression [...] shifts to direct first-person experiential montage. (Allen, Kilpatrick, De Moor 1995, 86)

The move to autobiographical writing has clearly been motivated by the writers' need to challenge the restraints of traditional reception habits and social censorship. The answer has been too loudly declaring this SELF to counteract insinuations of identification on the reader's part. The SELF, a defining feature of women's creative discourse, shows the new self-assuredness that women novelists have come to enjoy.

The monologic nature characteristic of these writings has come to indicate the end of dialogue with men as the other. It reveals an eagerness to expose and reclaim a world that continues to marginalize women's suffering and aspirations. (Najm 2004)

Focusing on the centrality of the self in new women's fiction prompted the accusation that this type of writing is self-interested, sentimental, inward-looking, and oblivious to reality.

The focus on narrating the self in new women's fiction developed from an inner monologue towards the autobiographical confessional writing that stresses the total correspondence between author and narrator. This phenomenon has expanded to the point that in some cases, the female novelist goes beyond using the first person to giving her own name to her main character, a turning point in the way women writers are willing to use their names freely even in works

that tackle socially taboo issues such as their relationships with their bodies and with men (Najm 2004). Stressing self-narration through the form of writing autobiographies, or assigning recognisable names to fictional characters, or writing suggestive dedications of the literary work, or even making a direct reference to the writing process itself, serves to create the impression of sameness between the author and her characters in a way that bewilders both reader and critic, leading them to question whether to classify the work as fiction or autobiography.

This self-baring technique has been employed by Mona Prince in *So You May See*, as well as by other female writers who showed no interest in creating the illusion that they were writing a fictional story, thus granting their readers the old gratification of prying through this open window onto their worlds. This intentional self-exposure constituted an essential part in the new trend, which insisted on confronting taboo topics and addressing the subject of the author's individuality at the same time. The female writer is no longer a superior narrator observing the lives of her characters. Instead, she is part of those lives, a part that is ready to reveal and purge itself. It is difficult to make sense of this transformation without acknowledging its dynamics as a radical protest against a long history of imposed invisibility suffered by female writers, as a symbolic equivalent to women's own nascent unveiling, bodily and spiritually, which has been historically denied, or as a counter-move that allows the female author's voice to take control over the text instead of being marginalised within it. It has also contributed to reframing the image of the exemplary model of femininity that the male-dominated society has established.

This confession discourse has developed into a full-blown phenomenon that can be seen in *So You May See*, as well as in other female-written fictional texts during the 1990s. Added to this are all the individualising elements and explicit signals that reveal beyond any doubt the writer's own involvement in the making of her text. We are faced by texts that challenge voyeurism by loudly declaring the absolute identicalness of the writer and her characters, thus allowing the readers the joy of nosiness into the novelist's personal life - or, more aptly, depriving them of this joy. The novelist chooses to strip herself bare of the restraints of illusion that the fictional mold allows her with explicit, careless signs, which confuse social values and erode long-held traditions of virtuousness. The style is graphic and uninhibited by the rhetoric of symbolism or projection; it is as undisguised as the naked female body it seeks to represent. The feminine being portrayed is so well defined that it can shock censors, social as well as official, and challenge ready-made accusations with even more impudence.

4 Mona Prince's Writing and Sexuality

Mona Prince embodies a unique experience in the 1990s generation.⁶ She is a writer who could single-handedly paddle against the current, clashing repeatedly with the conservatism of Egyptian society in social, political, and literary battles. She has been accused of holding religions, including Islam, in contempt, and she lost her job as a lecturer in English literature at Suez University due to her political stands. Her most recent controversial decision was to run for the presidency of Egypt. She participated in the protests that ousted the Muslim Brotherhood's rule (in 2013), and she was also part of the January 25 revolution (which ended Mubarak's 30-years rule of the country). Prince documented her eyewitness account of the 18-days sit-in at the illustrious Tahrir Square; the book was published under the title *Revolution Is My Name (Ismī thawrah, 2012)*. But Prince's history with revolution and social and political insurgency dates much further back. Her first novel, *So You May See*, is a model in contemporary Egyptian writing, not merely for its rebellious undertones and bold challenge of many taboos in Egyptian society, but also for its ability to revolutionise the female body and utilise it as a spearhead that shocks habitual reception tendencies. The novel *So You May See* was received by many critics as an example of newfangled female-written fiction where the novelist overtly expresses her body and its sexual needs and uses explicit language to do so. No figurative language or rhetorical embellishment has been used to euphemise the sexual details in the text. This is why the text is deservedly considered a nineties model. Despite the fact that the text's language is 'ordinary', showing none of the embellishment of expression traditionally found in fictional creativity, Prince's text still embodies features typical of, if not adding to, women's writings of the nineties (Farghali 2011).

From the first pages, Prince's novel champions the new current by proclaiming the identification between author and character. The novelist declares that her text is a personal experience and writing itself is a personal choice through which the protagonist/narrator/author tries to reclaim her lover. In the prologue, the narrator says, "I will write about you and me, about our love story" (Prince 2011, 5). Positioned from the outset as the writer of the text, she explains the reason behind her choice of narrative form: "Initially I wanted to write about this love affair, but found the subject to be inconsequential. A novel about love! Could I add anything fresh to a subject already treated by great writers and philosophers?" (Prince 2011, 6). She adds, addressing her reader,

⁶ She published her first novel in 1998: *Three Suitcases for Travelling (Thalāth ḥaqā'ib lil-safar)*.

So I decided to subsume it [love] in a travel narrative. In the end, the journey will be internal, a voyage of discovery or quest for some form of salvation through my physical transition from place to place; an exploration of the self and the other. Plus a fair amount of politics, sociology, psychology, and erotica, all of which are exciting features: a tried-and-tested recipe for fame and translation. (Prince 2011, 6)

Again, she discusses with the reader her wish to create a new form of writing that does not follow any established conventions: "After I had settled on the form, I had second thoughts. I found myself rejecting all the conventional forms I was familiar with" (Prince 2011, 6). This imaginary dialogue with which the writer prefaces her text tackles the writing process *per se* and the relevant objectives and techniques she considers using. She anticipates that, as a writer confronting all kinds of taboos, she is bound to provoke controversy. Some erotic writing in its own right can stir up controversy. But this controversy can bring her fame, which could lead to the book being translated. This authorial declaration breaks the image of the old, neutral, conservative narrator. Instead, the reader here is invited to be part of the writing process. The writer is eager to alert the reader to her personality and her presence, albeit behind the heroine mask. In the middle of the novel, she stops to say "I'm stuck! I don't know how to continue the narrative without falling into the trap of boredom. Because this novel is in essence a novel about feelings, not about characters" (Prince 2011, 26).

The writer is not satisfied with simply alluding to her identity within the narrative stream. She goes further to overturn any complicity that fiction writing might imply and declares that narrative structure and genre rules do not concern her any longer: "What concerns me now is to gamble at writing as I gambled at love: with even greater audacity, I will go wild with writing as I went wild with love" (Prince 2011, 26).

The writer confides in us, the readers, that she intends to tell her story in a fictional form and that she anticipates shock and confusion. In a journalistic interview, Prince responded to the claim that she feigned audacity for the sake of fame: "My intention has been to write something different, without pretending to be bold. The novel succeeded in injuring the male ego" (Atta 2012). Prince's text, therefore, challenges male authority and social censorship and does not fear their heavy hands. The boldness here is not merely in the depiction of explicit sexual content or the main character's multiple relationships, but in the method of narration that renders the narrative real, rather than imagined, with no need for self-censoring or fictional masks.

In addition to this declaration, the novel's protagonist, Ayn, is portrayed as being identical to the author in education and in the degree

to which both are open to foreign cultures. Prince, as Ayn, quotes from internationally famous authors such as Roland Barthes, Paulo Coelho, and Milan Kundera. Through her work as a sociologist, she travels to desert sites and works independently. She lives in Cairo with her grandmother, who is over eighty and does not exert any authority over her. Ayn is free to go in and out, drink alcohol, sleep over at her foreign friends' houses, and frequent classy restaurants. She and her friends inhabit a bubble secluded from Egyptian society. The liberated heroine moves freely, without social restraints. She spends her nights out and sleeps at the house of a man she does not know, simply because she is a free woman who owns her body.

Ayn meets a Moroccan diplomat who is in Cairo on a work trip. An educated, free woman from a generation that sees no fault in having a love affair or a sexual relationship, she has sex with her new lover with no scruples, no introductions, no conditions, and no strings attached. She is the one who asks him for the first kiss and decides to spend the night at his place. "I ask him to kiss me. It's three in the morning, in his car, in the Marriott Hotel parking lot. It is too late to go home, and I ask Ali if it's okay to stay with him" (Prince 2011, 17).

In contradiction to all traditional images of womanhood in Arab culture, which prescribe that men are the initiators of relationships while women remain at the receiving end, our heroine belongs to a different cohort. She consciously initiates the relationship and all she asks her lover is for their affair to remain free, truthful, and full.

Scenes of the sexual relationship between Ayn and Ali are depicted in all their details: "[he] touches my womb from the beginning and my longing slips away in spite of me. [...] I tremble the tremendum of a soul united with the Holy Spirit" (Prince 2011, 39). At other times she describes the scene erotically in a manner that leaves very little to the reader's imagination.

Their love affair goes on for a period of time and takes a turn when Ayn considers marrying Ali and awaits the moment he proposes to make her his wife. At the outset of their relationship, Ali asserts: "I don't like being tied down. But if it happened, I'll marry someone from my own country" (Prince 2011, 20). Ayn does not seem to be shocked at Ali's attitude, and she justifies his decision by citing the terms on which she chose to establish the relationship in the first place: "I make it clear to him that our sexual encounters are transient" (Prince 2011, 20). She accepts that the only alternatives are to maintain a free relationship or to end it, something that she frequently attempts but fails.

Ali, the male protagonist, is the traditional model of the male depicted in modern women's writing. Despite being cultured and well educated, Ali holds on to male double standards and superiority complexes over a liberated woman who gives him her body without conditions. While he enjoys their sexual affair, he evades any commit-

ment to her; he lets her live with him and treats her like a lover but hesitates to trust her conduct.

Their relationship gets more complicated when Ali starts suspecting Ayn is cheating on him. They go out to a bar together. He leaves for a few moments. When he returns, she is having a conversation with a stranger. Ali insults her for what he takes to be a flirtatious chat. Ayn questions his behaviour and asks if he is jealous. He angrily answers: "I'm not jealous, but I do have my self-respect. If you want to go off with him, be my guest" (Prince 2011, 63).

The narrative reveals a level of confusion that the male character feels towards his lover. As her lover, he celebrates her sexual liberation but distrusts it at the same time. It seems that loss of trust is what every liberated woman must pay for her liberation. For him, the implication of her giving him her body is that she can likewise give it to any passerby.

Their complicated relationship ends after they go through other similar situations. Ayn finds out by chance and after a long time that Ali has a fiancée in his hometown and that he has been hiding this information from her: "He hasn't been honest with me. I came to know from a mutual friend from his country. The news hit me like a hammer blow. But I didn't scream with pain" (Prince 2011, 68).

Ayn tries to restore her self-confidence by alleging that she never intended to marry him anyway. She allows herself a chance to recuperate from the psychological trauma by going on a wilderness trip to the oases (*wahat*) with a group of foreigners. During the trip, she makes up her mind to let go of all the painful memories of Ali and to use her body towards this end. Ayn has sex with almost all the men in the group, even those who are married, as if she is trying to fill the gap in her soul with sex. She describes her sexual encounters in detailed erotic scenes. In one such scene, where she has sex with a man on the road under a tree,

Michael embraced Ayn from behind and used his tongue to nuzzle her ear. "Don't you think it's an amazing sunset?". Before she could think of anything to say back, he had pulled her to his chest and started to strip off her clothes. He leaned her up against a tree and started to kiss her body from the tips of her toes to her ears. (Prince 2011, 106)

Ayn has sex with Michael several more times. She asks him if he has ever been in love. He answers that "he only needed a bottle of wine to seduce any woman" (Prince 2011, 111). Ayn feels disgusted; she falls silent. But she goes on with her sexual adventures, targeting another man as if she is taking revenge on her own body or on those men circling her orbit.

She had finished with Michael, which only left Georg. She hoped he would live up to her expectations, but she knew looks were deceiving. How many times had she come across a muscled hulk who couldn't keep up with her when it came to the crunch. (Prince 2011, 112)

The protagonist goes on to ask Georg if she can spend the night with him in his car, complaining of the cold. She is the one who seduces him: "Her expectations weren't disappointed. In fact, Georg got right into the role of the hunter, as personified by Hans, and ravished her mercilessly" (Prince 2011, 112).

The desert trip ends, but after all her sexual encounters, the protagonist is not sated. She returns to Cairo even hungrier for her lover, who seems to have dismissed her existence altogether. He receives her neutrally, even though she keeps provoking him by telling about her sexual escapades. He does not seem to be bothered; he tells her she is a free woman. The lover suddenly officially announces his engagement to another woman from his own country, in what may be a reiteration of the traditional, repeatedly told story of the Eastern man with double moral standards who would prefer a virgin over a woman who yielded herself to him. In a dramatic scene, Ayn dances with pride, ignoring, or at least pretending to ignore, what happened. The relationship sums up the dilemma of the Eastern male intellectual who stands paralysed on the rift that separates his belief in a woman's sexual freedom from his own sexual prejudices against that same belief.

In the second part of the novel, the protagonist again desires to run away from this failed love story in which she surrendered her body with no regret and with no social guarantees. Again, she decides to register her protest against this male-dominated social context by entering into more sexual relationships with no feeling of sin or disgrace. The transient encounters that Ayn indulges in seem to be devoid of aim or pleasure; they are just her way of rebelling against moral constraints imposed on her by the masculine world. She rebels by using her body, and goes on sex sprees that she describes in their tiniest particulars. After she finds out that Ali has left to go back to his wife-to-be, Ayn decides to travel to a small oasis, called Siwa, in Egypt's Western Desert. She makes up her mind to forget him and she engages in sexual adventures with every man she sets eyes on, up to and including a Bedouin adolescent.

Until she reached Siwa. There, she would let a Bedouin she has known since he was a prepubescent boy take her to Cleopatra's pool in the middle of a desert whose moon was full. She would undress bit by bit in front of him and enter the water. The Bedouin would strip, all in one go, and join her. At first she would gasp at

the size of his penis, but in the end she would savage him with the ferocity of a fatally injured animal. Then she would cry. (Prince 2011, 102)

Certainly, the novel confuses conservative reader, who finds him/herself face to face with a female character who does not shy away from discussing the size of men's male members and freely tells the details of her sexual encounters. A female character who seeks men out and savages them constitutes a bold flight of imagination in the context of Arab literary expression. In Arab culture in general, a female is expected to possess the 'virtue' of shyness; she is to be chased, not a chaser; a prey of men's savagery, not the predator.

Following each sex adventure, Ayn fails to be satiated. She expresses this by falling into deep crying fits and a sense of spiritual vacuity that deepens inside of her. She describes this state:

She was experiencing intense loneliness, profound emptiness, and a sadness exacerbated by having sex without any emotional involvement. Perhaps she should stop doing it. But surely anything was better than nothing at all. She asked herself whether a few minutes of pleasure was worth the spiritual hollowness that came after. The idea made her pause and ask whether everyone felt like her, whether everyone experienced what she called "the spiritual hollowness" when coming down from the pinnacle of pleasure in the absence of love. (Prince 2011, 115)

In her attempts to discard her painful memories of her relationship with Ali, Ayn engages in brief sexual relationships with total strangers. She does this with the utmost stubbornness a wounded woman can muster. She uses her body as a vehicle for revenge against a culture that sees that body as guilt-ridden, or perhaps to reassure herself that she owns this body. She recounts her escapades exhaustively and stresses that she is doing all of this willingly. When she tells about all her sex partners, that adolescent in the *wahat* and those foreigners she travelled with, she seems almost determined to abuse this body of hers in retaliation for her lover's rejection or for society's repression, or in search of an absolute state of freedom that can eventually unleash all her inhibitions. Whenever she stops to question her behaviour and the pain of hollowness reverberating through her being, she only senses her melancholic loneliness as if the body in this context is not as much a medium of pleasure as it is an instrument for that bitter revenge.

In the third part of the novel, the protagonist meets a bohemian young man named Apollo, a Corsican traveller who is obsessed with all forms of adventure. Ayn does not hesitate to throw herself again into the midst of a strange, complicated relationship with this man,

whom she meets by chance on a trip to the Sinai Peninsula. Despite a lack of social or intellectual parity between the two, Ayn develops a fascination with Apollo. She finds in their sex a release for the savage side of her. She is responsive to all his violent and deviant conduct; with him, she learns how to “recognize internal pain” (Prince 2011, 233). The author portrays the details of this sadomasochistic relationship, but it is striking that she does so with the utmost detachment, as if the body suffering the pain is no longer her own. In one of their scenes, while engaged in anal sex, Apollo ties a dildo around Ayn’s hips and guides her to use it on him and to follow on by fisting him (Prince 2011, 194-5). In another scene, they have a threesome with their Korean friend and then joke around at the size of his genitals (Prince 2011, 195). The author’s daring depiction of the sadism in these sex scenes can be said to be unprecedented in any Arab novel written by a woman.

Throughout these encounters, in spite of everything, the protagonist holds on to the memory of her lover. Her recollections of him after each incident of sex makes him the target of all her angry tirades. She tries hard to prove to herself that she owns her body and that this is her only way to get over her pain. Yet each time

She cried in spite of herself and cursed him privately. She hated him for getting married to her opposite in every respect. [...] She wished evil upon him. She decided to exact her revenge. She would hurt him as he had hurt her. She would give him a big plastic penis as a present and recommend he use it with his wife. She knew how Ali would feel then. She knew what a traditional Eastern man he was. (Prince 2011, 202)

In the end, she admits to him that the free life she has been leading since they parted did not grant her happiness, that her senseless behaviour has been her revenge on him and on society all at once: “I wanted to hurt you, Ali. I wanted to take revenge. I wanted to wound you like you wounded me” (Prince 2011, 216).

Although Ayn reaps with Apollo the fruits of the forbidden pleasure she hopes to find in a free, gratifying relationship, the hole in her heart remains and her search for internal peace is far from over. The dramatic end to their relationship seems to be divine punishment for seizing the forbidden fruit. On one of their trips through the desert, Ayn and Apollo have a car accident, which kills him, leaving her behind to ponder the concepts of love, sensuality, gratification, and also death.

In the entirety of the text, creating these parallels and implications between author and narrator as the protagonist is a form of autobiographical fiction that was celebrated by women’s writing during the 1990s as I pointed out above

The narration presents several rich undertones to create similarity, symmetry, and intended congruity between the narrator's voice and the voice of the heroine/author, and moreover creates congruity between novelistic (fictional) characters and real characters. The author dedicates the text to Ali who is also her male protagonist.

However, Mona Prince did not leave room for speculation as did other women writers. She extensively employs confessional autobiographical techniques which covertly challenge the values of conservative society, its expectations of women's writing, and its imaginings for females' roles in sexual relationships. Prince achieves this not only by depicting the liberated sexual relationship that the female protagonist craves but also by directly projecting this on her subjective experiences as the teller of the story.

The author/narrator/protagonist displays her free sexual life and explicitly shares intimate details of her sex life in a society that is still generally conservative towards the female body and her sexual freedom. But to what extent can we consider it an erotic novel? In the third part of the novel, we witness the main love story between Ali and Ayn with all its intimate details. Then, the novel explores a number of the protagonist's experiences and her free sexual exploits in detail while using candid language that the author does not attempt to camouflage with figurative language or repartee. However, and despite these sensual signs, we must ask to what extent we may consider this novel a sensual text which celebrates the body and glorifies pleasure.

In reality, those who observe the nature of the sexual scenes which flood the text and her casual flings with the boy at the oasis or other characters with whom Ayn the protagonist has her casual sexual flings, mostly appear to be Ayn's attempts to get revenge on her lover Ali who abandoned her to become engaged to a conservative woman who does not give her body without marriage. She did that by having multiple sexual affairs to make up for this loss.

Despite its sensitivity and boldness in narrating intimate sexual details, the intimate scenes do not reflect sexual pleasure or gratification as much as they reflect the protagonist's psychological trauma. These sexual adventures represent the protagonist's attempt to heal from her failure and disappointment with her lover Ali. These sexual exploits, even the one with Apollo, can be explained as her attempt to rid herself of her pain.

The sexual act carries within it a form of social rebellion against the values advocated by the lover: old-fashioned, archaic values on the concept of honour. The sexual affair with Apollo for example is accompanied with pain, as though it is sometimes an act of purgation, self-flagellation, rendering the body sinful, or to fill the void she feels. Therefore, the sexual exploits of the protagonist do not provide her with sexual fulfilment, peace, transcendence, or forgetting her lover; they rather heighten the protagonist's anxiety with herself.

We may claim that these sexual exploits represent the zenith of protest. The extremism and excess of expressing the body, its whims, desires, and sexual and emotional fulfilment within the novel are forms of rebellion and disobedience against conservative moulds and the values of the lover Ali and his society. They also rebel against readers' expectations. The novel assiduously challenges these values and violates patriarchal society. Through baring the self, it challenges common taste and ban laws. Within the text, the act of psychological baring creates symbolic connotations which convey a sense of challenge, rebellion, and estrangement together. It also intentionally shocks conservative readers and assiduously disrupts values related to women's sexual proclivities and sensuous experiences in the imagination of these receivers of the text.

In this framework, we can explicate the excessiveness of sex scenes, nudity, and writing about intimate relations with great detail, directly, with no repartee, and often with no textual aesthetic necessity. The excessiveness represents mere rebellion which uses the body to create shock. It can be considered a form of disobedience and challenge which echoes social eruption and a desire to rebel against historical taboos in expressing the female body. But this rebellion is carried out through the written and disclosed body in its physical and symbolic manifestations in the political and literary fields.

Finally, the novel raises many questions about to what extent can we classify this novel as a 1990s' text? How does this form of writing represent discontinuation from its predecessors and their feminist inclinations as the 1990s generation claimed? Did presenting the body in texts significantly represent a step in the evolution of feminist writing towards a feminine consciousness of the self and the body together?

In reality, although Mona Prince does belong to the 1990s generation, her experience remained remote from critical works penned on this generation, although her experience intersects with women writers of the 1990s in a number of general features of this writing which include personal and intimate style of writing, autobiographical narration, elevating personal experience, the absence of ideological dimensions, great causes, and celebrating emotional and bodily experiences, or the female body. These were the common features of the 1990s generation as I had pointed out previously, but in this novel, Mona Prince particularly stood out in terms of her boldness and ability for baring, exposure, and employing the body and all its powers to create the act of rebellion and protest.

The representation of the female body in Mona Prince's novel differs from other women writers of her generation. It also differs from the previous generation in the employment of the body. The body in the writings of Nawal al-Saa'dawi, Alifa Rifaat, and others which we discuss in the introduction, the 1960s generation to be exact, the

body in their writings was the subject of protest. The body was often presented as a victim of masculine practices and a tool of social dispossession. Whether or not gendered and feminist discourse are primary or secondary referents in these texts, this writing struggled to liberate the body from the dominance of masculine society subjectively and socially. This writing mainly focused on forms of repression and masculine oppression which women suffer in Arab society and social restrictions on the body practiced by masculine authority such as forced marriages, early marriages, honour crimes, virginity and its role in vilifying women's bodies and regulating the freedom of the body, polygamy, marriage of minors, marital chastity, and sexual harassment of young women's bodies by adult males. We can generally claim that the body and intimate relations in this context are not sources of pleasure or for sexual and emotional fulfilment, but oppressive and painful spaces. The body was written as a site of oppression as this writing portrayed intimate relationships as a tool to oppress and dominate the female body. Therefore, the association of the body with oppression, misery, and social devastation was a recurrent theme with many women writers of successive generations.

In Mona Prince's novel, the body is no longer the source of temptation in a lustful sense or the subject of pain or site of oppression but rather a source of disobedience within political and social meanings and a tool to disrupt patriarchal values. The novel not only expresses the oppressed female body, but it challenges society through the body which has become a tool to rebel against the values of patriarchal society. This is achieved either through baring sexual feelings, or by using explicit and graphic terms to express its existence as a sexual entity with its own innate desires and instincts which do not require concealing since they are part of its existence.

Prince's novel aroused great controversy because of the boldness of both the writer and the main character. Nonetheless, the novel was not officially confiscated in spite of its pornographic content. However, the reaction of the general public seems to represent a moral trial, rather than technical criticism, of the text. "I have never come across a novel this dirty in my entire life",⁷ one reader states.

Critical reviews of the novel were negligible. Their small number was the result of male astonishment at the writer's crossing of boundaries. The novel is considered entertaining because it gives the male reader the chance to enjoy the female act of self-baring. For example, Abd al-Ilāh Sālhī of Radio France 24 maintains in his review that Prince "discards all social and intellectual prohibitions" (Sālhī 2011). Another critic explains that the novel is entertaining inasmuch as it caters to the masculine society's lust for observing fe-

⁷ *Arabic Goodreads*: <http://www.goodreads.com/book/show/6082370>.

male bodily and spiritual nakedness. The novel's worth, according to some reviewers, is reduced to its ability to provide "a pleasure that we are not used to. Female writers have typically portrayed women as being coy, adored rather than adoring, immune to immorality and to committing the sin of falling in love with a man" (Al-Shāfī 2018).

Certainly, the novelist's frankness in portraying the female body, sexual relationships, and emotional disappointments cannot be reduced to her desire to cater to the pleasure of the Eastern male readership. Instead, the nakedness portrayed is to be read as the novelist's vehement need to rebel, to shatter taboos, and ultimately to shock her reader. The novel's translator writes:

When I first read the Arabic, I certainly got a shock when I read some of the sex scenes. This was out of surprise for such a radical effort in an Arabic novel – these scenes would be strong in any novel. There is nothing pornographic, which is not what is intended. The sex acts described have a strong symbolic purpose in the work. (Cohen 2011)

The novel manages to achieve what the author calls "injuring the male ego" (Atta 2012) and to debunk habitual reception forms. The shock that it engenders is part of the declared revolt of this generation against the old traditions of literary reception. The extreme reaction mirrors the social and political divisions that society is now experiencing and comes as a fitting response to a long tradition of criminalising the female body and considering it an object of seduction and moral depravity.

5 **Mona Prince. Writing as a Self-Baring**

Readers of the new female fiction are confronted with a style that uses elements of autobiographical narration to express protest, mixing in exhaustive depictions of the female body's impulses and caring very little about inviting projections onto the author's own life. This revealing style aims mainly to expose the unspoken and, in so doing, intersects with the literal act of laying the body bare. Arab female fiction authors writing in this style have moved from exposing the paradoxes of their societies to exposing their own bodies towards the same end: protesting injustices. The context and objectives make the new style in feminine writing an act of rebellion that makes use of the body to deliver its protest, rather than a choice for erotic writing *per se*.

In this writing, the body is the first and foremost personification of the self, its physical and mental representation. The body is portrayed as a vessel full of injustices perpetrated against it, imposed

in the first place by the authority invested in social institutions. It is oppressed, repressed, hidden, and historically marginalised, but it is also brimming with desires of its own, desires that can no longer be contained. The act of writing within this context is an act of boldness and revelation as well as a shock to receiver and society alike. This shockwave presented in written form parallels in intensity the shockwave engendered by women protesting naked. This has been the main aim of this type of writing: to convey that shudder which challenges social norms and preconceived perceptions of how women should be. The new writers show a lack of interest in investing in the erotic, Scheherazade-inspired fiction that would resonate positively with a male readership. Instead, they deploy erotica as a vehicle for their collective protest. Writing the body in women's new fiction announces that, unlike the old Arab erotic traditions – whether written by males or females – where the body is a tool for sensual pleasure, the body in its new form gives a perspective for human suffering created by the oppression of a social system that denigrates bodily expression and sets obstacles in the way of even the most innocent portrayals of sex, that beast, under the guise of slogans of modesty and propriety (Ramadān 1996, 112).

This explicit writing, the so-called *kitābath al-jasid*, as a new trend in female writing, can be viewed as part of an extended tradition and a genuine technique in the power struggle between Arab society and women's writing, a struggle that has been intensified in the nineties by the rise of conservative, fanatic religious discourse. As such, body writing has been an extreme reaction to the negation of the female self that is inherent to the conservative discourse. With the widespread donning of veils across social strata, women writers have resorted to investing in the body to voice protest, intentionally baring it to expose the debauchery of the patriarchal society that seeks to appropriate its presence.

In fact, it is difficult to account for using the body as a vehicle of protest in isolation from the history of feminist movements as a whole. To be able to read its implications, we have to consider the stages through which body baring has become a sign of staging opposition. Since their inception, women's liberation movements, especially in the Arab world, have focused their efforts on promoting social and political demands. Calls for sexual liberation have hardly surfaced, despite the extensive struggles that female writers endured to secure women's basic freedoms. Negotiations relevant to the female body remained focused solely on resisting oppressive practices such as female circumcision, rape, harassment, or sexual suppression within the bounds of marital relationships. Pioneering female authors in Egypt, such as Nawal al-Saa'dawi, Alifa Rifaat, and others, reflect in their early writings a realistic critique that addresses the body's social issues and exposes male exploitation of women, with

the body frequently cropping up as victim. In so doing, they share the concerns of feminist movements such as female genital mutilation, child marriages, and virginity. These are all socially sanctioned male forms of oppressive authority: an oppressive father, a cheating husband, a pedophile decriminalised by marriage, a male exercising power over his wife's body by circumcising it to ensure her decency or imposing the condition of virginity (the male conceptualisation of an unused body), or a man who cares nothing about gratifying his wife's body. These issues are just a few of the topics that female writers of the 1990s addressed, fixing their gaze on the female body as their site of oppression.

Mona Prince's writings encounter this early generation of female writings within the frame of deploying images of bodily oppression to reflect on the topic of expressing the sexual aspirations of their characters. Body portrayals for these writers exemplify the soul and essence of the female character and the means of achieving their unification into the whole that is the female entity.

Contrasting the experiences of early female writing and the new generation in Egypt in fictionalising the female body points to the transformation that women's writing has experienced, with the goal of ridding women of patriarchal structures of oppression, i.e., body-baring. Body-baring has likewise been the mechanism of choice for feminist activists in the post-Arab Spring era to protest against the violations of women's rights during the revolutions (Salime 2014). Both in fiction and in reality, it bears clear social and political implications.

Nakedness carries gendered connotations that are embedded in the history and cultural baggage of different societies and are intertwined with the ideologies of racism, sexism, classism, colonialism, homophobia, and other systems of oppression. (Sutton 2007, 142)

The emergence of that tendency in women's writing took place in the shadow of a parallel social and political background. The close-knit relationship between the rise of women's writing and the emergence of women's protest (by undressing) inspires contemplation of the three-way dynamic relationship between female writing that shocks the reader, protesting in the nude as a female political statement, and the rise of the conservative religious discourse that reviles women's bodies. This dynamic points to a belief that this literary phenomenon did not rise out of a vacuum, but is essentially a phenomenon of protest fuelled by political and social causes.

The rise of a new wave of the feminist movement, the so-called nude protest movement FEMEN, established the use of women's nakedness as a tool of protest. The international and Arab women's

protest movement witnessed previously unheard-of manifestations of protest, such as resorting to nudity to protest social or political conditions. This movement spread to the Arab world through a number of Arab women who undressed to protest political conditions, whether in the streets and public squares or on their personal social media pages.

Like nude protesting, this new trend of Arab women's writing and its rhetoric are not separate from the social and political context, just as they are not far removed from the cultural context in which women's bodies are exposed. Therefore, it is impossible to read this new tendency called 'body writing' and women's narratives as if they were an erotic trend, despite the sometimes extreme use of pornographic language and sensual and licentious imagery, because the written texts still contain a significant potential to challenge and rebel against the male world.

Furthermore, the emergence of this writing exposes the way in which the carnal body has actually and symbolically been presented and represented, not only as a motif for exposing and stripping bare (reveal/expose/scandalise/*fadeh*) the self and society's obsolete social mores, but also as an act of protest and challenge to extremist religious rhetoric, and employs the body as a metaphorical vehicle of revolt against social, political, and patriarchal authority. It is also an act of resistance against extremist religious rhetoric about the female body.

Prince's work reveals the unspoken-of life of the Arab female and her relationship with the desires of her body. It is a metaphorical body protest whose nakedness runs parallel to physical nakedness protest, or to protest at more than one level. The first level is that both explicit writing and nakedness protest dare to tread on taboos and forbidden areas, so as to shock and shake up the values imposed by society on women's bodies. The second level is that both of them use the body as a symbol to free the female identity from fear - fear of the dictator, fear of traditions, and fear of social shame.

This kind of protest uses the body not only as a natural biological component, but also as a cultural one, laden with symbolism within political, cultural, and social contexts. That body is no longer merely a source of lust, but a source of rebellion in the political and social sense. No longer are women's bodies only a means of satisfying the lust of the paternal society; they have become a means by which to disobey and rebel.

Prince's novel uses the body as a key vehicle of protest to stand up against fundamentalist religious powers that target women's liberation. In this context, the body (clothed or unclothed) is the tool of protest *par excellence* to protest against religious extremist rhetoric that exaggerates hostility against women.

Bibliography

- Al-Nağā, Š.A. (1998). *Ātsifat al-htilāf: qirā'a fī kitābāt niswīya* (The Sentiment of Difference: Readings in Feminist Writings). Cairo: al-Hay'ah al-Misrīyah al-Āmmah lil-Kitāb.
- Al-Abtah, S.; Sharif, S. (2004). "Al-adab al-Makshūf jur'at am ibtizāl" (Explicit Literature: Daring or Vulgarity? An Interview with Several Authors). *Al-Sharq al-awsaṭ Newspaper*, 9380, August 13. s.l. <https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=9165&article=248143#.YrPJ9m7MK3I>.
- Al-Rahmān, L.A. (2012). *Connotations of the Body in Autobiographical Lebanese Fiction* [PhD dissertation]. American University of Beirut, College of Literature and Human Science, Arab Language Department, Literature Studies Section.
- Al-Shāfi, A.A. (2018). "Mona Prence wal kitaba fi ishq albanat" (Prince's So You May See). s.l. <https://www.arabworldbooks.com/en>.
- Allen, R.; Kilpatrick, H.; De Moor, E. (1995). *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books.
- Atta, A. (2012). "Injuring the Male Ego: Interview with Mona Prince". *Al-Ahram Newspaper*, December 1. <https://www.arabworldbooks.com/authors/mona-prince>.
- 'Awf, A.A-R.A. (1996). "Qirā'ah Fi -al-kitābah.al-unthawīyah" (A Reading in Female Writing). *The Democracy Magazine. al-Qāhirah*, 5, 187-90. s.l. <https://search.mandumah.com/Record/334444>.
- Batayinah, A. (2004). *Khārij al-jasad* (Out of the Body). Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Booth, M. (1991). *My Grandmother's Cactus: Stories by Egyptian Women*. London: Quartet Books.
- Borda, J.L. (2009). "Negotiating Feminist Politics in the Third Wave: Labor Struggle and Solidarity in Live Nude Girls Unite". *Communication Quarterly Journal*, 57(2), 117-35. <https://doi.org/10.1080/01463370902880462>.
- Cohen, R. (2011). "A Discussion with Translator Raphael Cohen about Mona Prince's 'So You May See'". *ARABLIT & ARABLIT QUARTERLY. A Magazine of Arabic Literature in Translation*, July 27. <https://arablit.org/2011/07/27/a-discussion-with-translator-raphael-cohen-about-mona-princes-so-you-may-see/>.
- Dūmah, K. (2003). "New Autobiographical Fiction: A Reading in Women's Novels in 90s' Egypt". *Majmū'at Nizwaw*, 36, 58-77.
- El-Wakil, S. (2007). *Al-Jasad fi-al-hawīyah al-arabia* (The Body in the Contemporary Arabic Novel). Al-Qāhirah: [publisher not identified].
- Farghalī, I. (2011). "Mona Prence: Innī uhaddithuka li-tarā" (Mona Prince's: So You May See). S.l. http://ifarghali.blogspot.com/2010/01/blog-post_24.html.
- Farūq, F. (2005). *Iktishāfal-shahwah* (Uncovering Lust). Bayrūt: Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa-al-Nashr.
- Farūq, F. (2003). *Tā'a al-Khajal* (The Ta'a of Shame). Bayrūt: Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa-al-Nashr.
- Hafez, S. (2010). "The New Egyptian Novel: Transformation and Narrative Form". *New Left Review*, 64, July-August, 47-62.
- Ibrāhīm, 'A.A. (2011). *Fī al-sard al-niswi* (Feminist Writin). Bayrūt: al-Muassasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- Jarrāh, A. (2010). *Al-Riwāyah al-mal'ūnah* (The Cursed Novel). Bayrūt: Dār al-Sāqī.

- Khäälid, N. (1997). *Waḥshat al-jasad* (The Body's Forlornness). Al-Lādhiqiyah, Sūriyah: Dār al-Ḥiwār.
- Mosteghanemi, A. (1993). *Dhakirat al-jasad* (Memory of the Flesh). Bayrūt: Nawfal.
- Muḥsin, F. (2003). "al-anūthah wa al-rūmāns fī al-kitābah al-nisā'iyah" (Femininity and Romance in Women's writing). *Majmū'at Nizwa*, 33, 66-75. <http://nizwa.net/>.
- Mustaghanami, A. (2003). *ĀĀbir sariir* (Passerby in the Sheets). Bayrūt: Nawfal.
- Naji, S. (1989). *Al-Mar'ah fī al-mir'āh: dirāsah naqdīyah lil-riwāyah al-nisā'iyah fī Miṣr* (Women in Mirrors: A Critical Study of Women's Writings in Egypt). al-Qāhirah: al-'Arabī Lel-Nashr wa El-Tawzee'.
- Najm, M. (2004). "Markazīyat al-dhāt fī al-khiṭāb al-riwā'i al-nasawī" (The Centrality of the Self in Feminist Discourse). *al-Hiwār al-Mutamaddin*, 930, August 19. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aId=22218>.
- Nour, I.A. (2004). *Al-Kitābah al-nisā'iyah: ḥafriyah fī al-ansāq al-dāllah, al-unūthah, al-jasad, al-hawīyah* (Signifiers of the Female Body in Arab Women's Narratives). Miknās: Maktabat Wirāqat Sijilmāsah.
- Ostriker, A. (1983). *Writing Like a Woman*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pratt, N. (2013). "Egyptian Women: Between Revolution, Counter-Revolution, Orientalism, and 'Authenticity'". *Jadaliyya*. <https://bit.ly/3yNJz1u>.
- Prince, M. (2008). *Innī uhaddithuka li-tarā* (So You May See). al-Qāhirah: Dār Mīrīt.
- Prince, M. (2011). *So You May See*. Transl. by R. Cohen. Cairo: American University in Cairo Press.
- Prince, M. (2012). *Ismī thawrah* (Revolution Is My Name). al-Qāhirah.
- Prince, M. (1998). *Thalāāth ḥḥaqāā'ib lil-safar* (Three Suitcases for Travelling). al-Qāhirah: Markaz al-Hadarah al-'Arabiyah.
- Ramadān, S. (1996). "Rasā'il al-jasad inda Nora Amin wa Afaf El-Sayed" (Messages of the Body in Nora Amin and Afaf El-Sayed). *Majmū'at Ibdā*, October and November, 109-16.
- Sālhī, A.-I. (2011). Review of Prince's novel on France 24 (July), s.l. <https://bit.ly/3PunAST>.
- Salime, Z. (2014). "New Feminism as Personal Revolutions: Micro-rebellious Bodies Source". *Signs*, 40(1), 14-20. <https://doi.org/10.1086/676962>.
- Salwa Nu'aymi (2008). *Burhān al-'asal* (The Proof of Honey). Bayrūt: al-Kawkab, Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa-al-Nashr.
- Shārūnī, Y. (1975). *al-Lilāh al-thanīth ba'ad al-alf* (The One Thousand and Second Night). Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- Sutton, B. (2007). "Naked Protest: Memories of Bodies and Resistance at the World Social Forum". *Journal of International Women's Studies*, 8(3), 140-8. <https://vc.bridgew.edu/jjwsvol8/iss3/10>.
- Tamārah, 'A.A.-R. (s.d.). "al-Mar'ah al-'arabiyah wa-al-lidā'" (Arab Women and Creativity). s.l. [http://www.aljabriabed.net/n63_07tamara.\(2\).htm](http://www.aljabriabed.net/n63_07tamara.(2).htm).
- Yazbek, S. (2015). *Rā'iḥat al-qirfa* (Cinnamon). Bairūt: Dār al-Ādāb .
- Zahi, F. (2003). *al-Naṣṣ wa-al-jasad wa-al-ṭa'wil* (Body, Texts, and Interpretation). al-Dār al-Bayḍā': Afrīqiyyā al-Sharq.
- Zeidan, J.T. (1995). *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. Albany (USA): State University of New York Press.

- Zubayr, N. (2000). *Inahu jassadi* (It Is My Body). al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Āmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah.
- Zuhayr, S. [1960] (2003). *I'tirāfāt imra'ah mustarjilah* (Diaries of a Tomboy). Cairo: Hay'at al-Kitāb.

A Preliminary Study on the Verbal System of the Syrian Dialect of Ṭarṭūs

Emanuela De Blasio
Università degli Studi della Tuscia, Viterbo

Abstract The present study focuses on the analysis of the verbal system of Arabic spoken in Ṭarṭūs, a city located on the west coast of Syria. The research analyses the verb above all from the aspectual and modal point of view, with hints to some traits of the rural dialect imported into the city from the Alawite community. The variety of Ṭarṭūs and the surrounding areas falls within the subgroup of coastal dialects of Syria (Behnstedt 1997) and since, as Procházka (2013) points out, they are among the least studied yet, this research may constitute a starting point for further studies and insights into the variety of Ṭarṭūs and the dialects of this area.

Keywords Arabic dialectology. Syrian varieties. Ṭarṭūs dialect. Verbal system.

Summary 1 Introduction. – 2 Objectives and Methodology. – 3 Notes on the Transcription System. – 3.1 Vowels. – 3.2 Consonants. – 4 Verbal System. – 4.1 Perfective. – 4.2 Imperfective. – 4.3 Concomitant Present. – 4.4 Future. – 4.5 Imperative. – 4.6 Prohibitive. – 4.7 Negation of the Verb. – 4.8 Nominal Sentence Negation. – 4.9 Derived Stems. – 4.10 Pseudo-Verbs and Servile Verbs. – 4.11 Other Reflections Taken from the *corpus*. – 5 Conclusions.



Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-04-05
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 De Blasio | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation De Blasio, E. (2022). "A Preliminary Study on the Verbal System of the Syrian Dialect of Ṭarṭūs". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), [183-198].

1 Introduction

The Syrian-Lebanese-Palestinian area is probably among the most studied dialect areas of the Arabic-speaking world. To contextualise and frame the linguistic topic examined here, that is the verbal system of Arabic spoken in the coastal city of Țartūs (western Syria), a general and rapid overview on the studies carried out and the sources of the Syrian dialects will be made below.

We owe to Cantineau (1953, 1956), one of the most famous dialectologists, fundamental research for the classification of Syrian, Lebanese and Palestinian dialects. Taking a step back, a contribution to the knowledge of Syrian dialects was made by the collection of Damascene fairy tales by Østrup (1897). Apart from sporadic examples, the first studies on the varieties of this area appeared in the twentieth century; among this early research it is appropriate to mention Harfouch (1914), who wrote a practical guide to the Arabic spoken in Syria and Palestine and a collection of proverbs. The role of the Academy of the Arabic language of Damascus (established in 1919) was also important, in fact this Academy stimulated research on dialectisms in modern literary Arabic.

The first linguistic atlas of the Syrian-Palestinian area was written by Bergsträsser and dates back to 1915. Regarding the most recent geographical atlases, Behnstedt's (1997) on Syrian dialects is fundamental.

Among the various resources on the dialect of the Syro-Lebanese area some of the most famous dictionaries still in use today are worth mentioning: Barthélemy (1935-1969), a supplement, was published by Denizeau (1960) and the English-Syrian Arabic dictionary of Stowasser and Ani (1964). Regarding the most well-known grammars, we can mention that of Nakhla (1937) on the Lebanese-Syrian dialects, followed by many others including that of Grotzfeld (1965) on the Damascus dialect. Among the most recent manuals on Middle Eastern dialects are: Kassab (1987), Kallas (1995) specifically on the Lebanese dialect, Cowell (2005) and Durand, Ventura (2017).

Among the contemporary scholars who have devoted themselves to Syrian varieties are: Lentin (1994a; 1994b; 1996), Firănescu (2015; 2019), Dahmash (2005a; 2005b; 2010), Procházka (2013; 2020) and Berlinches (2016).

The dialect of Țartūs and the surrounding areas is part of the subgroup of coastal dialects of Syria,¹ which are among the least studied so far.

Concerning the studies on the dialects of the west coast, Procházka (2013) collected data and provided a linguistic analysis on the dialect of the island of Arwād. Behnstedt, in the *Encyclopedia of Arabic*

¹ Group C-9 on map 501 (Behnstedt 1997).

Language and Linguistics (2009), under the entry “Syria”, dedicates a section to the coastal dialects of Syria. Other sources on the *sāḥil* dialects are the dictionary *Mawsūʿat al-ʿāmmiyya s-sūriyya* written by ʿAbd ar-Raḥīm (2003) and the aforementioned work by Behnstedt *Sprachatlas von Syrien* (1997).

In order to fully illustrate the linguistic aspect, it is appropriate to explain the social and community composition of the city of ʤartūs. The population is made up of Sunni Muslims, Shiite Muslims, Ishmaelites, Christians and Alawites, the latter coming from the surrounding rural areas. It is possible to distinguish, in a general way, two dialectal variants, the urban and the rural ones, the latter imported from the Alawite communities. Within the urban dialect, as also reported by the informants interviewed for this study, there are presumably communal varieties, that is religious ones, on which however not enough information is available.

The city of ʤartūs was relatively unaffected by the civil war: this contributed to the influx of half a million immigrants from the rest of Syria, especially from Homs and Aleppo, complicating the linguistic situation, as well as the socio-demographic one.

2 Objectives and Methodology

The research aims at examining, in a preliminary way, some characteristics of the verbal system of the variety spoken in ʤartūs from the aspectual and modal point of view, with particular reference to preverbs and related constructions, with hints to some traits of the rural dialect imported into the city by the Alawite community.

The *corpus* of this research is mostly based on the lyrics of Abu Hajar, a rapper from ʤartūs, born in 1987. He attended high school in Latakia, later enrolled at University in Jordan, at the Faculty of Economics, and after obtaining his degree, he returned to Syria. In 2007 he was arrested for the socio-political content of some of his songs; after the outbreak of the civil war in Syria he was again incarcerated for two months because of his activities as a rapper and his political ideas. So the singer decided to escape from Syria and after long journeys he arrived in Italy and lived in Rome until 2016.

The collection of lyrics analysed in this study has been expanded over time and is made up of twenty texts, which mostly deal with political and social issues concerning Syria.²

Through the singer, I was able to meet other Arabic speakers from ʤartūs residing in Italy in 2014-15, who represented precious sources

² The first core of texts were used for research on language and rap. Then new texts were selected to have more material for the present study.

to integrate the present research. The other informants are mostly male, between twenty-five and thirty-five, and are educated.

The examples given below, which aim to shed light on some aspects of the verbal system of the dialect of ʤartūš, are therefore taken both from the lyrics of the songs and from the interviews carried out with the Arabic speakers originally from ʤartūš.

The linguistic observations reported may offer a starting point for a linguistic analysis of a little known Arabic variety, also thanks to the precious information provided by the informants themselves during the course of this research.

Although the interviews as oral sources can be considered privileged in this type of work, the numerous lyrics have greatly increased and enriched the data on the variety of ʤartūš, which is rather complicated to investigate since the difficult situation ongoing in Syria makes field research impossible.

3 Notes on the Transcription System

3.1 Vowels

The etymologically long vowels, in post-tonic open syllables, are transcribed only when they are pronounced as such (therefore according to a phonetic and non-phonemic transcription), so the final vowels, which are long in Standard Arabic, are here made short: for example *ana* 'I', *darasna* 'we studied', but if a suffix is added, this vowel recovers its etymological length, attracting the accent to itself such as *ħaku* 'they told', but *ħakū-li* 'they told me'.

Superscript vowels ^{ə i u} are used to indicate a support vowel, called epentetic or anaptyctic, and have the same duration as ə i u but play a different phonemic role. Such epentetic vowels can be found in the following cases: in rear position, as the majority of Eastern varieties do not tolerate a cluster of two consonants in the pausal context; in attack position, at the beginning of a sentence when there are themes starting with two consonants and in clusters of three or more consonants, not tolerated by Eastern dialects.

3.2 Consonants

- /q/ is transcribed ʔ to represent the voiceless laryngeal occlusive [ʔ]. In some cases, this phoneme is realized as a uvular [q] (as in Standard Arabic) and is transcribed q;
- the consonant ǧ *ǧīm* is transcribed ǰ and has a fricative-type realization such as the French j [ʒ];

- consonants *b*, *r*, *l*, *m* have emphatic variants, respectively transcribed as *ḅ* (for example *ḅāḅā* ‘dad’), *r* (*safaṛ* ‘trip’), *l̥* (*Allāh* ‘God’) and *m̥* (*māmā* ‘mom’);
- regarding the interdental consonants, in the dialect under consideration we can find: *t̥* > *t*, rarely *t̥* > *s*; *d̥* > *d*, rarely *d̥* > *z*; *d̥* > *z*, *d̥*.

4 Verbal System

On the typological level, the Syrian dialect of Ṭartūs, like other Arabic dialects, can be defined as having an SVO (subject-verb-object) structure.

We encounter the basic opposition perfective-imperfective as in the majority of Arabic dialects. The perfective uses suffixes to express a completed, finished action and therefore it renders the past tense. The imperfective, constituted by a conjugation with prefixes, expresses an action not yet completed, not finished.

Like the majority of sedentary varieties, the Arabic of Ṭartūs too uses preverbs to indicate temporal nuances in the imperfective.³

While Standard Arabic distinguishes three schemes (CaCaCa - yaCCu/a/iCu, CaCiCa - yaCCaCu, CaCuCa - yaCCuCu), the spoken Arabic of Ṭartūs, like the majority of Syrian and Eastern dialects in general, is based on two basic schemes:

- CaCaC - yəCCo/eC, e.g.: *daras*, *yədroṣ* (‘he studied’, ‘he studies’) - *ḥamal*, *yəḥmel* (‘he brought’, ‘he brings’)
- CəCeC - yəCCaC, e.g.: *šəreb*, *yəšrab* (‘he drank’, ‘he drinks’)

The former are action verbs, the latter are verbs of state in which the scheme absorbs both the CaCiCa and CaCuCa verbs of standard Arabic.

4.1 Perfective

The conjugation of the perfective in Pattern I of a regular triconsonantal root is as follows:

I Scheme		
	Singular	Plural
1	<i>darast</i>	<i>darasna</i>
2 (m.)	<i>darast</i>	<i>darastu</i>

³ For preverbs see Durand’s study (1991).

2 (f.)	<i>darasti</i>	
3 (m.)	<i>daras</i>	<i>darasu</i>
3 (f.)	<i>darset</i>	

II Scheme

	Singular	Plural
1	<i>šrəbt</i>	<i>šrəbna</i>
2 (m.)	<i>šrəbt</i>	<i>šrəbtu</i>
2 (f.)	<i>šrəbti</i>	
3 (m.)	<i>šəreb</i>	<i>šərbu</i>
3 (f.)	<i>šərbet</i>	

We note the absence of gender opposition in the 2nd p. pl. and in the 3rd p. pl., common to most of the sedentary varieties, while the Bedouin dialects and part of the rural ones retain the gender distinction in the plural.

- Geminate verbs undergo the typical treatment of dialectal Arabic: there is a lengthening before consonant suffixes, adapting to the conjugation of defective verbs, for example: *maddēt* 'I have stretched', *maddēna* 'we have stretched'.
- Regarding the defective verbs, the conjugation is as follows:

	Singular	Plural
1	<i>ḥkīt</i>	<i>ḥkīna</i>
2 (m.)	<i>ḥkīt</i>	<i>ḥkītu</i>
2 (f.)	<i>ḥkīti</i>	
3 (m.)	<i>ḥəki</i>	<i>ḥəkyu</i>
3 (f.)	<i>ḥəkyet</i>	

We observe that before the consonant suffixes we have *ī* and before the suffixes starting with a vowel the weak *-y-* returns.

The following examples are reported:

- *w-ḥatta iza ḥkīt* (And even if I speak).
- *ḥābeb əḥki ḥarbashāt ma ḥkīt* 'ann-a mən 'ab^ol (I would like to say scribbled words never said before).
- *btā'ref šū 'amm-o ḥallī-ni 'əll-ak kif rbīt* (You know, uncle, let me tell you how I grew up).

What has been illustrated differs from the Damascene Arabic and from other Syrian dialects in which there are two types of conjugation for final-weak verbs:

I Type		
	Singular	Plural
1	<i>ḥakēt</i>	<i>ḥakēna</i>
2 (m.)	<i>ḥakēt</i>	<i>ḥakētu</i>
2 (f.)	<i>ḥakēti</i>	
3 (m.)	<i>ḥaka</i>	<i>ḥaku</i>
3 (f.)	<i>ḥaket</i>	
II Type		
	Singular	Plural
1	<i>nsīt</i>	<i>nsīna</i>
2 (m.)	<i>nsīt</i>	<i>nsītu</i>
2 (f.)	<i>nsīti</i>	
3 (m.)	<i>nəsi</i>	<i>nəsyu</i>
3 (f.)	<i>nəsyet</i>	

From the data reported here it is evident that in the verbal system of ʿAṣṣur the verb *ḥaka*, belonging in theory to the first typology, refers in practice to the conjugation of the defective verbs of the CəCi scheme (*nəsi*), reducing the two typologies to a single one.⁴

4.2 Imperfective

As in all Syrian dialects (and Eastern varieties in general), the usual present is constructed with the imperfective preceded by the preverb *b-*. The absence of preverbs has a modal value of the subjunctive mood.

The following is the conjugation of the simple indicative present:

	Singular	Plural
1	<i>bədroš</i>	<i>mnədroš/bnədroš</i>
2 (m.)	<i>btədroš</i>	<i>btəd^orsu</i>
2 (f.)	<i>btəd^orsi</i>	
3 (m.)	<i>byədroš</i>	<i>byəd^orsu</i>
3 (f.)	<i>btədroš</i>	
1	<i>bəḥmel</i>	<i>mnəḥmel/bnəḥmel</i>
2 (m.)	<i>btəḥmel</i>	<i>btəḥ^omlu</i>
2 (f.)	<i>btəḥ^omli</i>	
3 (m.)	<i>byəḥmel</i>	<i>byəḥ^omlu</i>
3 (f.)	<i>btəḥmel</i>	
1	<i>bəšrab</i>	<i>mnəšrab/bnəšrab</i>
2 (m.)	<i>btəšrab</i>	<i>btəšrabu</i>

⁴ This phenomenon represents an isogloss of Beirutian Arabic.

2 (f.)	<i>btəšrabi</i>	
3 (m.)	<i>byəšrab</i>	<i>byəšrabu</i>
3 (f.)	<i>btəšrab</i>	

It is noted that the preverb *b-* is assimilated to *m-* in the 1st p. pl., but not always, in some cases it remains *bnə*.

Examples:

- *bukra mnəhtəfel sawa w-ḥaqq⁵-ak byərzaʿ* (Tomorrow we will celebrate together, your rights will return).
- *nurīd ḥurriyyet əl-žamīʿ w-ma mənḥīd* (We want everyone's freedom and we will not give up).
- *nəḥna bnəḥmī-k* (We protect you).
- *šū bnərtāḥ* (How we are relieved).

4.3 Concomitant Present

The preverb *ʿam-* is used for the concomitant present. From the collected *corpus* we observe that the preverb *ʿam-* is often followed by the preverbal theme of the present *b-*: this characteristic is in common with the Palestinian Arabic. In Syrian dialects *ʿam-* is more frequently followed by an imperfective, therefore by a non-preverb theme.

The following examples are given in the dialect of ʿAṣṣāṣ (the examples in the *corpus* are numerous, here only a few are reported):

- *bass kəlmāt-i ʿam-bəṭṭīr* (But the words are flying).
- *ʿam-bəfšal* (I am getting discouraged).
- *ʿamr-i ʿašar ʿənīn bass ʿam-bəḥki ḥaki r-ržāl* (I am ten, but I am talking like an adult).
- *w-ana ʿam bəğra ʿ bə-l-žəḥ⁶l* (I am drowning in ignorance).
- *w-ʿam-bīšīr* (What is happening?).

But there are also cases in which the preverb *ʿam-* is directly followed by the imperfective, such as:

- *kəlmāt-i ʿam tətbaḥḥar* (My words are evaporating).
- *ʿam-mūt mn əl-žūʿ* (And I am starving).
- *w-ʿam yəmsī bənāt-on* (He is walking among them).

A distinctive feature of the Alawite dialect of ʿAṣṣāṣ is the rendering of the preverb of the concomitant present that from *ʿam-* becomes *m-*. This characteristic can also be found in the dialect of the nearby island of Arwād, as evidenced by the study by Procházka (2013).

⁵ In this case the speaker renders the phoneme / q / as a uvular [q] in the same way as in classical Arabic, probably to emphasise the term.

Some examples taken from the *corpus*:

- *m-amzaḥ* (I am kidding).
- *m-anzil* (I am coming down).
- *m-ašrab* (I am drinking).

4.4 Future

A preverb with a future value is employed, a trend already present in Standard Arabic with *sa-* or *sawfa*. In many dialects of the Mashreq area, preverbs *raḥ* and *ḥa-* are used to mark the future; they derive from *rāyeh* (from Standard Arabic *rāʾih*, active participle of the verb *rāḥ* 'to go') (Durand 2009, 374).

In the case of the dialect of ʿAṣṣāṣ, to render the future, the preverb *raḥ-* is usually followed by the imperfective, as occurs in many Syrian varieties, but in some cases *raḥ-* is followed by the preverb *b-*.

Some examples are shown below:⁶

- *la-ṭūl əl-ʿəmər raḥ-bəḏḏall žuwwa bə-ʿalb-i* (Until the end of my life she will remain in my heart).
- *əṣ-ṣabiyye l-filastīniyye ma raḥ-bəḏḏayye ʿəl-hawiyye* (A Palestinian girl will not lose her identity).
- *ma raḥ-bətkaffi ši* (Nothing will be enough).
- *raḥ-bizīd ət-taʿtīr* (The misery will increase).
- *rūḥ-o raḥ-bəḏḏall ʿtnādi fal-təḥyā blād-i!* (His spirit will continue to cry: Long live the country!).

We find the preverb *b-* probably for phonetic reasons: whenever the verb begins with an emphatic consonant. This occurs, however, not in a systematic way, in fact, as we can see from the examples given, *b-* is not always followed by an emphatic consonant.⁷

In most cases, however, we observe *raḥ* followed by the imperfective, as in the following examples:

- *ma raḥ-kaffi fī-hon kəlmāt-i* (My words will not be enough for them).
- *raḥ-mūt* (I will die).
- *w-raḥ-nəḥlam* (And we will dream).
- *raḥ-yəbʿa l-ʿabd bə-ʿubūdiyyt-o* (The servant will remain in his bondage).
- *ma raḥ-yənsā-na* (He will not forget us).

⁶ In these cases it seems that the reason is a phonetic one: both verbs begin with an emphatic consonant. Furthermore, normally the assimilation that is produced by *bəḏḏayye* is *bəḏḏayye*.

⁷ This point certainly remains to be investigated and further analysed.

In some cases, in the *corpus*, we find the preverb *ḥa-* (in this case never followed by *b-*), as in the next examples:

- *ḥa-ətkərr* (He will roll).
- *ḥa-tkallim* (I will speak).
- *ḥa-ansa-kom* (I will not forget you).

4.5 Imperative

The imperative is used only in the 2nd p. sg. and pl. In Pattern I, the regular triradical verb has the following inflection, as in most of the Syrian sedentary varieties:

	Singular	Plural
2 (m.)	<i>drōs</i>	<i>drāsu</i>
2 (f.)	<i>drāsi</i>	
2 (m.)	<i>ḥmēl</i>	<i>ḥmālu</i>
2 (f.)	<i>ḥmāli</i>	
2 (m.)	<i>smāʿ</i>	<i>smāʿu</i>
2 (f.)	<i>smāʿi</i>	

Unlike Damascene Arabic, in which we have a vowel lengthening (*drōs*, *ḥmēl*, *smāʿ*), here the vowel is short.

For the 1st p. sg. and pl. a cohortative is obtained by prefixing *yallah*. It is possible to resort to *ḥalli*- lit. ‘let’ followed by a suffix pronoun or by the verb in the imperfective.

Examples:

- *ḥalli-ni ʿall-ak kif rbīt* (Let me tell you how I grew up).
- *ḥalli-ni ʿall-ak kəll-ši ḥalli-ni əḥki bə-ḥtiṣar* (Let me tell you everything, let me give you a summary).
- *Allāh iḥalli-ni ṣ-ṣaḥḥa* (May God let me be healthy).
- *ḥalli d-dənyə kəll-a taʿref ənn-o s-sawra lāzem təšʿal* (Let the whole world know that the revolution must ignite).
- *ʿnḥalli l-lēl əl-aswad aḥḍar* (Let the night turn green).

4.6 Prohibitive

The negative imperative is obtained by negating the imperfective with *ma* or *la*. To express the prohibitive it is also possible to resort to the adverb *balāš* and *ḥāž/ḥaže* lit. ‘enough!’ + imperfective, as in all Syrian dialects.

Examples:

- *ḥāž tətmaʿtaʿi bə-l-ʿāšeʿ* (Stop tearing your lover apart).
- *ḥāž dalʿ iza kān kəll hayda dalʿ* (Stop playing if this is all a game).

4.7 Negation of the Verb

The verbal sentence is negated using the negation *ma* followed by the verb. In the *corpus* there are examples of the Alawite dialect of ʤartūš which uses *a-* for the negation, as shown in the following sentences:

- *a-baʕref, wa-llahi a-baʕref* (I do not know, really, I do not know).
- *a-baʕref šū hayya* (I do not know what this is).

The auxiliary *baʕa* preceded by *ma* is also used for negation with the sense of ‘no more’. This negation is also used in the dialect of ʤartūš as reported in the following example:

- *a-baqa bašrab ʕašīr* (I do not drink juice anymore).

In this last example we note that in the Alawite dialect the phoneme /q/ is rendered as a uvular [q] (trait common to rural areas) and not as a voiceless laryngeal occlusive [ʔ] (as generally occurs in the urban speech of the Mashreq area).

4.8 Nominal Sentence Negation

- *mān-ek ḥabīb-t-i baʕd ha-l-laḥza ḥabīb-t-i mātit* (You are no longer my love, after that moment my love is dead).
- *Armīnāštīniyye haydi mān-a žīnsiyye haydi ʕḍiyye* (Armenastine, this is not a nationality, it is a cause).

In Syrian Arabic *māl-* + suffix pronoun is more frequent, e.g.: *māl-i* (I am not), while in Lebanese Arabic we find *man-ni* with the doubling of the phoneme /n/.

4.9 Derived Stems

Regarding the derived stems of the verb, as in dialectal Arabic as a whole, also in the dialect of ʤartūš we find the advanced decomposition of Pattern IV *ʕafʕal* with causative meaning, mostly replaced by Pattern II *faʕʕal*. As in other Arabic dialects, Pattern VII *nfaʕʕal* is normally used to express the passive.

4.10 Pseudo-Verbs and Servile Verbs

Pseudoverbs are not verbs at the morphological level but behave syntactically as verbs. In order to express the idea of possession, in the Arabic of ʤartūš too we find *ʕand-*, *maʕ-*, *il-* + suffix pronoun; *badd-* + suffix pronoun is used for ‘to want’ (etymologically *badd-i* derives

from *bi-widd-ī* ‘in my desire’). The pseudoverbs negate themselves through the negation *ma* typical of verbs.

In the variety of ʿAṣṣur, among the servile verbs we attest the following:

- *Lāzem* is an active participle used as servile with the imperfective. Because *lāzem* is an active participle, it is negated by *məš*.
- The servile *məmken* is properly an active participle (Pattern IV ‘[it is] possible’) used as servile with the imperfective; *məmken* is negated by *məš*.

The expression *ma fiyye* is also used for negation (in this case we use the preposition *fī* + pronoun suffix to express ‘to be able’), closer to Palestinian Arabic (instead of the more common *ma fī-ni*), as in the following example: *ma fiyye ṭḥammal aktar ʿamr-i ʿam-bəḥsar* (I cannot take any more, I am wasting my years).

4.11 Other reflections taken from the *corpus*

- Verbal scheme **faʿlā*⁸

It is possible to identify a pattern **faʿlā - yifaʿlī*, unattested in Standard Arabic, with essentially, but not limited to, denominative value. From the *corpus* we can detect: *ṭaʿma, yṭaʿmi* ‘to feed’, (< *ṭaʿām* ‘food’): *mʿallem-on bidarres-on w-ana biṭaʿmī-ni ʿatʿl* (Their teacher teaches and I get beaten up) (*biṭaʿmī-ni ʿatʿl* is a colloquial idiom, lit.: beatings feed me).

- Quadriconsonantal verbs of Pattern II

From the name *maqṭaʿ* ‘section’, ‘division’, the quadriconsonant verb of Pattern II *əṭmaʿtaʿ, yəṭmaʿtaʿ* ‘tear apart’⁹ is obtained as in the following example: *ḥāž tətmaʿtaʿi bə-l-āše* (Stop tearing your lover apart).

- Loans

As regards the verbs, in the *corpus* we find a loan of Aramaic origin: the verb *naṭar, byəṭtor* ‘to wait’ from Syriac *nəṭar*, now entered in the standard lexicon.

5 Conclusions

From what has been reported, it appears that the verbal system of the spoken Arabic of ʿAṣṣur has many features in common with the majority of Syrian sedentary dialects.

⁸ This kind of verbs differ from quadriconsonantal verbs in that they are derived from triconsonantal words such as *farsha yfarshi* ‘to brush’ (Durand 2009, 391).

⁹ Woidich (2006) reports the verb *itmanzar*, ‘to be admired’, deriving from the nominal theme *manzar* ‘panorama’.

To summarise the peculiarities of the variety of Ṭarṭūs, we highlight: defective verbs have only one type of conjugation (CəCi); the negative nominal proposition is mostly rendered through *mān-* + suffix pronoun; in the imperative the vowel is short, unlike in the dialect of Damascus; for the concomitant present the preverb *'am-* is sometimes followed by the preverb of the present *b-*; in the future tense we find the preverb *rah-* (usually followed by the imperfective, but in rare cases followed by the preverb *b-*) and the preverb *ħa-*.

Very interesting is the religious and social composition of Ṭarṭūs, of which the Alawites form a large part. In general it is possible to distinguish two dialectal variants, the urban and the rural ones, the latter imported from the Alawite communities. It is above all the Alawite variety that has distinctive features, such as the preverb of the concomitant present becoming *m-* (*m-ašrab* 'I am drinking') and the negation of the verbs rendered through *a-* (*a-ba'ref* 'I do not know').

Although this research has dealt with the verbal system of the vernacular of Ṭarṭūs outlining the tenses and modes of the verb and also providing information on preverbs and related constructions, the linguistic observations reported are not intended to provide a complete overview of the verbal system of Ṭarṭūs, whose examination should clearly be based on a larger sample of speakers, which is difficult to find because a field research is still not easy to carry out due to the complicated socio-political situation of the country.

This work represents a starting point to examine an aspect of the little-known vernacular of the Syrian coast which must be explored and investigated in a broader and more systematic way, and a first approach for further linguistic reflections on the verbal system in the Syrian variety of Ṭarṭūs.

Bibliography

- 'Abd ar-Raḥīm, Yāsīn (2003). *Mawsū'at al-āmmiyya s-sūriyya* (Vocabolario del dialetto siriano). 4 vols. Damascus: Editions of the Ministry of Culture.
- Barthélemy, A. (1935-69). *Dictionnaire Arabe-Français (Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem)*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Behnstedt, P. (1997). *Sprachatlas von Syrien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Behnstedt, P. (2009). "Syria". Versteegh K. (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 4. Leiden: Brill, 402-9.
- Bergsträsser, G. (1915). *Sprachatlas von Syrien und Palästina*. Leipzig: Hinrichs.
- Berlinches Ramos, C. (2016). *El dialecto árabe de Damasco (Siria): estudio gramatical y textos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Cantineau, J.; Helbaoui, Y. (1953). *Manuel élémentaire d'arabe orientale (parler de Damas)*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Cantineau, J. (1956). "The Phonemic System of Damascus Arabic". *Word*, 12, 116-24.

- Cowell, M.W. (2005). *A Reference Grammar of Syrian Arabic (Based on the Dialect of Damascus)*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Dahmash, A.W. (2005a). *Schede grammaticali di arabo damasceno*, vol. 1. Roma: Università di Roma “La Sapienza”, Facoltà di Studi Orientali, La Sapienza Orientale – Sussidi Didattici.
- Dahmash, A.W. (2005b). *Testi per lo studio del dialetto di Damasco*. Roma: Università di Roma “La Sapienza”.
- Dahmash, A.W. (2010). *Elementi di arabo damasceno*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- Denizeau, C. (1960). *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine. Supplément au dictionnaire arabe-français de A. Barthlemy*. Paris: Maisonneuve.
- Durand, O. (1991). “I preverbi dell'imperfetto in arabo dialettale”. *Rivista degli Studi Orientali*, 65(1-2), 1-11.
- Durand, O. (2009). *Dialettologia araba*. Roma: Carocci Editore.
- Durand, O.; Ventura, A. (2017). *Grammatica di arabo mediorientale*. Roma: Hoepli.
- Firănescu, D.R. (2015). “Hāshā-ki yā bintī! On Alethic and Deontic Modalities in Spoken Arabic from Syria”. *Arabic Varieties: Far and Wide. Proceedings of the 11th International Conference of AIDA*. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 251-8.
- Firănescu, D.R. (2019). “Zara'nā Law ʿAla'et Yā Rēt! On Wish, Hope, and other Bouletic Modalities in Spoken Arabic from Syria”. Miller, C.; Barontini, A.; Germanos, M.A.; Guerrero, J.; Pereira, C. (eds), *Studies on Arabic Dialectology and Sociolinguistics. Proceedings of the 12th International Conference of AIDA*. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 70-81. Livres de l'IEMAM. <https://books.open-edition.org/iremam/3978>.
- Grotzfeld, H. (1965). *Syrisch-arabische Grammatik (Dialekt von Damaskus)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Harfouch, J. (1914). *L'Arabe dialectal de Syrie*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Kallas, E. (1995). *Atabi Lebnaaniyyi. Un 'livello soglia' per l'apprendimento del neoarabo libanese*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Kassab, J. (1987). *Manuel du Parler Arabe Moderne au Moyen-Orient*. Vol. 1, *Course élémentaire*. Paris: Geuthner.
- Lentin, J. (1994a). “Classification et typologie des dialectes du Bilād al-Shām. Quelques suggestions pour un réexamen”. *Matériaux Arabes et Sudarabiques*, 6, 11-43.
- Lentin, J. (1994b). “Kān ya ma kān; sur quelques emplois de ma dans les dialectes arabes du Moyen-Orient”. *Dialectologia Arabica. A Collection of Articles in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Heikki Palva*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 151-61. *Studia Orientalia* 75.
- Lentin, J. (1996). “Al-Shām, les dialectes arabes”. *Encyclopédie de l'Islam*, 285-9. 2nd ed.
- Nakhla, R. (1937). *Grammaire du Dialecte Libano-Syrien. Première Partie: Exposé des Règles*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Østrup, J. (1897). *Contes de Damas: recueillis et traduits avec une introduction et une esquisse de grammaire*. Leiden: Brill.
- Procházka, S. (2013). “Traditional Boatbuilding. Two Texts in the Arabic dialect of the Island of Arwād (Syria)”. Kutý, R.; Seeger, U.; Talay, S. (eds), *Nicht nur mit Engelszungen: Beiträge zur semitischen Dialektologie. Festschrift für Werner Arnold zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 275-88.

- Procházka, S. (2020). "Arabic in Iraq, Syria, and southern Turkey". Lucas, C.; Manfredi, S. (eds), *Arabic and contact-induced change*. Berlin: Language Science Press, 83-114.
- Stowasser, K.; Ani, M. (1964). *A Dictionary of Syrian Arabic. English-Arabic*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Woidich, M. (2006). *Das Kairenisch-Arabische. Eine Grammatik*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Pittura e poesia negli scritti teorici e nella poesia ecfraistica del surrealista Ūrḥān Muyassar

Arturo Monaco
Università degli Studi di Catania, Italia

Abstract This contribution aims to explore the relation between painting and poetry in the thought and in the poetic production of the Syrian poet Ūrḥān Muyassar. The first part of the study offers an overview of the relationship between painting and poetry, with particular reference to the reflections both within the Arab-Islamic culture and within the surrealist movement. In the second part, the focus shifts to Muyassar. After a brief introduction on the poet, the analysis first takes into consideration his theoretical contribution on the relationship between painting and poetry, then the poetic one, through three examples of ekphrastic poems.

Keywords Surrealism. Ekphrasis. Arabic poetry. Art. Painting.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La relazione tra pittura e poesia nel contesto arabo-islamico. – 3 Pittura e poesia nei surrealismi arabi. – 4 Ūrḥān Muyassar tra arte e letteratura. – 5 Muyassar teorico del rapporto tra poesia e pittura. – 6 Muyassar poeta ecfraistico. – 7 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-05-09
Published

Open access

© 2022 Monaco | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Monaco, A. (2022). "Pittura e poesia negli scritti teorici e nella poesia ecfraistica del surrealista Ūrḥān Muyassar". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 199-230.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/008

1 Introduzione

In mezzo a queste correnti tumultuose, che trasportarono il pensiero umano dal quieto giaciglio su cui l'uomo si godeva il suo piacevole sogno, incarnazione del suo pensiero, lavoro e trionfo, verso campi pietrosi e spinosi, quest'uomo si fermò confuso e sbigottito a contemplare le ceneri delle sue pulsioni sollevate dal vento tra i suoi piedi e l'orizzonte lontano... Doveva dire qualcosa. E lo disse. E fu l'arte. (Muyassar 1979, 14)

Queste poche parole racchiudono l'essenza delle riflessioni teoriche del poeta siriano Ūrḥān Muyassar (1912/14-1965): la creazione artistica, per lui, è 'espressione necessaria', seguito di un processo attraverso cui l'uomo si libera delle comode illusioni del pensiero e contempla il suo Io e le sue pulsioni nascoste. Se è 'necessario' esprimere tale arte, indifferente è il mezzo con cui questo avviene. Sia che si tratti di parola che di pittura, il processo che porta alla creazione artistica è lo stesso.

Questo assunto vuole essere il punto di partenza del presente contributo, che rappresenta una linea di sviluppo degli studi sui surrealismi arabi condotti da chi scrive. In particolare, esso mira a esplorare il connubio tra pittura e poesia, che caratterizza molta produzione riconducibile a questa corrente, nell'elaborazione teorica e nella produzione poetica di Ūrḥān Muyassar, esponente di spicco quanto immeritabilmente marginalizzato del panorama culturale arabo della metà del secolo scorso. Pur nell'esiguità di pubblicazioni a noi giunte, il suo contributo è stato infatti significativo, non solo per l'indubbio merito di aver dato una voce araba al Surrealismo, ma anche per aver formato un'intera generazione di intellettuali nel campo delle arti e della letteratura mondiale contemporanea. Comprendere le sue posizioni rispetto all'affascinante relazione tra pittura e poesia comporta collocare il suo pensiero, da una parte, all'interno di un discorso più generale su tale connubio, con una particolare attenzione verso il mondo arabo; dall'altra parte, occorre metterlo in rapporto con la corrente che più di tutte lo entusiasmo, quella del Surrealismo, sia nella sua versione 'delle origini' che nelle sue trasposizioni arabe.

Pertanto, lo studio si apre con una panoramica sul rapporto tra pittura e poesia, con particolare riferimento alle riflessioni in seno alla cultura arabo-islamica e a quelle in seno al Surrealismo. Il focus si sposterà, quindi, sul modo in cui pittura e poesia furono messe in relazione da Ūrḥān Muyassar. Dopo una breve introduzione sul poeta, l'analisi prenderà in considerazione prima il suo contributo teorico sul tema, poi quello poetico, attraverso tre poesie emblematiche.

2 La relazione tra pittura e poesia nel contesto arabo-islamico

Fin dall'epoca greca classica, pittura e poesia si sono trovate spesso legate in una relazione artistica talmente forte da essere definite arti sorelle. Come afferma Mario Praz, commentando lo studio di Hagstrum (1958) sull'argomento, questo connubio ha trovato per secoli un sostegno in due assiomi: un frainteso *Ut pictura poesis*, contenuto nell'*Ars Poetica* di Orazio,¹ e un detto di Simonide di Ceo riferito da Plutarco, secondo cui «la pittura è poesia muta e la poesia è pittura parlante» (Praz 1971, 10). A partire dal Settecento, con Jean Baptiste Dubos, Denis Diderot e, soprattutto, Gotthold Ephraim Lessing, il principio delle arti sorelle cominciò a essere messo in discussione, studiato in modo più sistematico alla luce di nuove elaborazioni teoriche tanto nel campo della critica d'arte che letteraria.

D'altra parte - continua Praz - l'idea delle arti sorelle si è talmente radicata nella mente degli uomini fin dalla più remota antichità, che dev'esserci in essa qualcosa di più profondo d'un'oziosa speculazione, qualcosa che ritorna con insistenza e rifiuta d'esser messo alla porta in modo sbrigativo, come tutti i problemi relativi alle origini. Quasi che indagando quei misteriosi rapporti tra le varie arti si arrivasse più vicino alla radice del fenomeno dell'ispirazione artistica. (Praz 1971, 9-10)

In effetti, sterminato è il numero di studi che hanno contribuito al dibattito sulle arti sorelle,² come lo è anche quello degli ambiti in cui tale connubio si rivela, riassunto da Michele Cometa (2005) nei seguenti: l'ambito del doppio talento, ossia di autori che sono poeti e pittori insieme; l'ambito dell'ecfrasi; l'ambito delle forme miste (iconotesti e iconismi); l'ambito delle omologie strutturali tra le forme artistiche. A questi può inoltre aggiungersi la critica d'arte da parte di poeti (Balzan 1994).

L'incontro tra le due arti non è estraneo al contesto culturale arabo-islamico. In 'Uṣfūr (1992), l'autore affronta la questione, dimostrando quanto la volontà di mettere in relazione pittura e poesia fosse presente nei testi di illustri critici e retori arabi, nonché di filosofi, di epoca classica. Iniziando da al-Ġāhiz (m. 869), l'autore sot-

¹ Come afferma Praz, infatti, a queste parole fu data una portata normativa che esulava dagli scopi del poeta, «il quale altro non diceva se non che avveniva di certe poesie come di certi quadri, che alcune piacciono soltanto una volta sola, altre resistono a ripetute letture e indagini critiche» (Praz 1971, 10).

² Basti pensare agli ormai classici Hagstrum 1958; Lessing 1965; Praz 1971 e Mitchell 1994. Per un inquadramento complessivo di questi studi e per una ricca bibliografia sull'argomento si rimanda a Mazzara 2006.

tolinea come questi ebbe il merito di introdurre per la prima volta il concetto di percezione sensibile dell'immagine poetica. Nel *Kitāb al-ḥayawān* (Libro degli animali) scriveva:

Le parole sono messe a disposizione dello straniero come dell'arabo, del beduino come del paesano e del cittadino. La differenza sta semplicemente nell'utilizzo del metro, nella scelta della parola, nella semplicità della citazione, nell'abbondanza dell'acqua, nella correttezza della marchiatura e nella bontà dell'elaborazione. La poesia, infatti, è un'arte, una forma di intessitura, una specie di dipinto.³ (al-Ġāhiz 1948, III: 131-2, cit. in 'Uṣfūr 1992, 255)

Da queste parole e sulla base dell'uso che al-Ġāhiz fece del termine *taṣwīr* in altri suoi testi critici, Ġābir 'Uṣfūr ricava tre principi associati alla sua concezione dell'immagine poetica. In primo luogo, la poesia ha per lui un proprio modo di formulare pensieri e parole, fondato sulla capacità di suscitare nel fruitore una reazione. In secondo luogo, per molti versi la poesia mira a rappresentare il significato a livello sensibile. L'immagine (*taṣwīr*) diviene in tal modo sinonimo di materializzazione (*taḡsim*). In terzo luogo, questa rappresentazione sensibile rende la poesia simile alla pittura, sia dal punto di vista di produzione dell'opera d'arte che nella ricezione da parte del fruitore, pur nella diversità della materia con cui quest'opera si realizza. Il merito di al-Ġāhiz risiede proprio nell'aver colto questo aspetto tangibile dell'immagine poetica che si costruisce nella mente del fruitore e, d'altra parte, rappresenta il primo tentativo di mettere in relazione la poesia con la pittura e i suoi strumenti espressivi ('Uṣfūr 1992, 255-61).

Le suggestioni di al-Ġāhiz trovarono eco nei critici a lui successivi, a partire da al-Rummānī (m. 994), il quale, pur se non ricorse al termine specifico di *taṣwīr*, seguì lo stesso filo nell'interpretazione di alcuni versi e nell'elaborazione del concetto di inimitabilità del Corano ('Uṣfūr 1992, 261-71). A sua volta, il pensiero di al-Rummānī specialmente in relazione alle sue considerazioni sulla metafora e la similitudine fu accolto da altri critici e retori, primi fra tutti al-'Askarī (m. 1005), al-Marzūqī (m. 1030), Ibn Rašīq (m. 1064) e Ibn Sinān al-Ḥafāḡī (m. 1073).

Ma fu con i commentatori arabi di Aristotele, come al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (m. 1037), Ibn Rušd (m. 1198) e, soprattutto, con 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (m. 1078 o 1081), che si andò oltre la semplice ripetizione di concetti già elaborati. Opinione di quest'ultimo era, ad esempio, che la bellezza della rappresentazione (*tamṭīl*) in poesia andava ricondotta alla sua capacità immaginifica, la capacità cioè di

3 Qui e altrove, tutte le traduzioni dall'arabo sono a cura dell'Autore.

creare immagini tangibili che potessero essere colte dai sensi del fruitore. Questo concentrarsi sulla percezione sensibile dell'immagine poetica portò al-Ġurġānī a mettere a confronto il lavoro del poeta con quello del pittore. Sulla scia dei filosofi su menzionati, in *Asrār al-balāġah* (I segreti dell'eloquenza), infatti, scriveva:

Come questa [immagine] piace, affascina, incanta e genera nell'anima una strana condizione di innegabile attrazione che era assente prima della sua visione [...] allo stesso modo opera la poesia con le immagini che forgia, le creazioni che forma, le idee che fa scendere nell'anima e con cui riesce a immaginare l'essere inanimato silenzioso in forma di essere vivo e parlante. (al-Ġurġānī 1954, 317, cit. in 'Uṣfūr 1992, 281)

L'interesse per l'immaginario poetico è evidente in *Asrār al-balāġah*, dove tra l'altro al-Ġurġānī fa frequentemente riferimento a Ibn Mu'tazz (m. 908) e ai suoi brevi componimenti ecfraistici (Mejcher-Atassi 2012, 16).

In effetti, la produzione poetica classica presenta non pochi casi in cui poesia e pittura vennero in contatto. Basti pensare al ruolo del *waṣf* e ai tanti casi di ecfraresi nella *qaṣīdah* classica,⁴ dove poeti come Abū Nuwās (m. 814), al-Buḥturī (m. 897) e al-Mutanabbī (m. 965), obbedienti al principio d'imitazione (*al-muḥākāh*), trasposero in versi quanto osservato dai propri occhi, trasformandosi quindi in pittori della parola (Makkāwī 1987, 33-8).

Lungi dal voler fornire un resoconto esaustivo delle riflessioni teoriche ed esecuzioni pratiche dell'epoca fin qui considerata, quel che si vuole far emergere è il diffuso interesse già in epoca classica per la relazione tra poesia e pittura. Tale interesse ha prodotto riflessioni interessanti, come quelle di al-Ġāhiz e di al-Ġurġānī, in cui si vedono, *in nuce*, alcuni elementi delle elaborazioni teoriche più moderne. Tra questi, ad esempio, va annoverato il processo di percezione dell'opera d'arte da parte del fruitore, che, come si vedrà attraverso il caso di Muyassar, sarà un campo di ricerca artistica che troverà negli studi di psicanalisi nuovi stimoli a livello teorico.

Solo una mancanza di dati sufficienti sull'argomento ci fa astenere dal seguire gli sviluppi del rapporto tra le due arti nell'epoca premoderna. Decisamente più abbondanti sono, invece, le informazioni relative all'era moderna e contemporanea, dove troviamo, innanzitutto, una moltitudine di scrittori, novellieri e poeti, che si sono interessati di arte, spesso figurando come artisti loro stessi. Basti pensare ai poeti del *Mahġar* Amīn al-Riḥānī (1876-1940) e Ġibrān Ḥalīl

⁴ Importanti punti di riferimento rimangono Bürgel 1965 e Bauer 1992. L'interesse per l'argomento è testimoniato anche da studi più recenti, come Sumi 2004.

Ġibrān (1883-1931), quest'ultimo, in particolare, noto per il suo doppio talento, o anche allo stesso Naġīb Maḥfūz (1911-2006), coinvolto nella settima arte, il cinema, o ancora, tra gli altri, ad autori come Muḥammad Barrādah (1938), Edwar al-Ḥarrāṭ (1926-2015), 'Alī Aḥmad Sa'īd Isbir, noto come Adūnīs (Adonism 1930), Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (1920-95), 'Abd al-Raḥmān Munīf (1933-2004).⁵

A questi vanno aggiunti i casi di ecfraisi diffusi nella produzione poetica di numerosi poeti. Nell'introduzione a un suo lavoro dedicato al rapporto tra poesia e immagine nella produzione di alcuni poeti tedeschi, 'Abd al-Ġaffār Makkāwī offre un quadro di questa produzione tra i poeti arabi moderni. Sulla falsariga dei poeti d'epoca classica, e quindi sulla base di una certa tendenza alla semplice imitazione della realtà esterna, l'autore inizia con la menzione di Aḥmad Ṣawqī (1869-1932) e di due poesie, l'una sul Tempio di File e l'altra sulla Sfinge. Procedo poi con colui che più consapevolmente desiderò introdurre l'arte in poesia, Aḥmad Zakī Abū Ṣādī (1892?-1955), il quale nella rivista da lui fondata e diretta, *Abūllū* (Apollo 1932-34), creò una sezione che chiamò *al-šī'r al-taṣwīrī*, 'la poesia figurativa', dove furono pubblicate diciassette poesie che si riferivano a immagini inserite nella rivista o a opere d'arte esistenti. Gli unici contributori di questa rubrica furono Abū Ṣādī stesso e i due poeti Ismā'il Surrī al-Dahšān e Aḥmad Muḥaymir. Queste poesie, come fa notare Makkāwī, rimangono a livello descrittivo, con alcune riflessioni esistenziali dovuto alla vicinanza della rivista alle correnti romantiche.⁶

L'arte irruppe, invece, pienamente nella produzione dei poeti in verso libero. Con loro, la poesia riuscì a trasporre in versi l'opera d'arte visualizzata, per renderla adatta alla visione che il poeta aveva del mondo, dando voce altresì alla sua critica della società o alle riflessioni maturate sull'uomo o sull'esistenza. Variarono anche le forme che via via venivano ad assumere queste poesie. Il poeta poteva, ad esempio, ricorrere alla tecnica pittorica per costruire la sua composizione, come fecero Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr (1931-82) in *Taqrīr taškīlī 'an al-laylah al-māḍiyah* (Resoconto figurato della notte scorsa), 'Abd al-Waḥhāb al-Bayātī (1926-99) in *Talāṭat rusūm mā'iyah* (Tre disegni ad acqua) e Amal Dunqul (1940-83) in *Rusūm mu'allaqah fī bahū 'arabī* (Disegni appesi in un cortile arabo); oppure scegliere di prendere a oggetto della sua poesia un artista e il suo mondo artistico, senza la

⁵ Va segnalato in proposito il già citato studio di Mejcher-Atassi 2012, in cui l'autrice propone un'interessante e pionieristica analisi della letteratura araba moderna in relazione all'arte. Dopo un puntuale inquadramento metodologico e del contesto letterario di questa interrelazione, l'opera prende in esame tre casi studio eccellenti, Ġabrā, Munif e Itīl 'Adnān (1925).

⁶ Abū Ṣādī non era nuovo a questo tipo di composizioni. La sua raccolta *Ašī'ah wa-zīlā* (Raggi e ombre, 1931) contiene, infatti, componimenti in versi su pitture riprodotte nella raccolta stessa.

scelta di un'opera d'arte specifica. Questo è, ad esempio, il caso di 'Abd al-Mu'tī Ḥiḡāzī (1935) con *Āyyāt min sūrat al-lawṇ* (Versetti dalla sura del colore), composta da due parti, l'una dedicata all'artista Sayf Wānī e l'altra a 'Adlī Rizq Allāh; di al-Bayātī, autore di una poesia dedicata a Pablo Picasso; e di Ḥamīd Sa'īd (1941), che si dedicò invece a Salvador Dalì. Una terza possibilità era quella di ispirarsi a un quadro per dare vita a un'opera d'arte nuova, come fecero Ḥamīd Sa'īd con *Muḥāwalat i'ādat rasm al-Ġirnikā* (Tentativo di una nuova versione di *Guernica*), 'Abd al-Mu'tī Ḥiḡāzī con *Ġirnikā aw al-sā'ah al-ḥāmisah* (*Guernica* ovvero le cinque) e Sa'dī Yūsuf con *Taḥta ḡidāriyyat Fa'iq Ḥasan* (Sotto il murale di Fa'iq Ḥasan), quest'ultima considerata da Makkāwī l'esperienza più matura (Makkāwī 1987, 38-51).

Da questi esempi emerge quanto il fenomeno del connubio tra pittura e poesia sia estremamente vivace e variegato nella produzione letteraria e artistica araba, come lo è in ambito di elaborazione teorica.⁷ Questa rapida e sommaria panoramica vuole fornire lo sfondo su cui si staglia il contributo di Muyassar, capace di collocarsi quindi all'interno di una tendenza già presente nella cultura araba classica e moderna, ma capace altresì di fornire una nuova interpretazione del fenomeno. Tale novità si ricollega in prima istanza all'altro grande ambito che indirizzò il pensiero di Muyassar, quello del Surrealismo, cui ora si farà un breve accenno.

3 Pittura e poesia nei surrealismi arabi

La duplice vocazione poetica e artistica del Surrealismo emerse fin dai suoi albori. Essa è in qualche modo sottintesa già nella famosa definizione del Surrealismo contenuta nel Primo manifesto del 1924 di André Breton:

automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée (Breton 1972, 35)

dove si segnala indirettamente l'intrinseco legame che univa le diverse forme di espressione artistica, comprese pittura e poesia. Un legame che Breton avrebbe approfondito in *Le surréalisme et la peinture*, fondamentale saggio pubblicato prima sotto forma di articoli sulla rivista *La Révolution surréaliste* (Breton 1925, 1926a, 1926b, 1927), poi ampliati e raccolti in volume nel 1928 (Breton 1928), in cui

⁷ Ai già citati 'Uṣfūr 1992 e Makkāwī 1987, si pensi al contributo fornito dagli studi di teoria dell'arte visiva, come ad esempio, quelli di Na'im 'Aṭiyyah 1982 e di Šarbil Dāḡir 2018.

l'autore segnava ufficialmente l'inizio dell'avventura surrealista anche in pittura e poneva le basi di un dibattito interno al movimento circa il rapporto tra l'espressione visiva e quella verbale. Un dibattito che avrebbe visto una molteplicità di posizioni, tante quante le diverse anime del movimento.⁸

Che il Surrealismo contenesse in sé tale 'duplice vocazione espressiva', visiva e verbale, appare evidente anche nelle esperienze a esso riconducibili fuori dall'orbita francese delle origini. Una di queste esperienze riguarda i Paesi arabi che, seppur in varie modalità, si sono dimostrati un terreno fertile per la fioritura di una produzione letteraria e artistica di ispirazione surrealista.

Per dare un quadro complessivo dell'esperienza surrealista nel mondo arabo, si può dire che essa ebbe i suoi primi sviluppi in Egitto, nel corso degli anni Trenta, quando un gruppo misto di egiziani ed europei, guidato da Ğurġ Ḥunayn (Georges Henein, 1914-73), diede vita al primo nucleo surrealista nel mondo arabo. Tale gruppo, principalmente attraverso la figura del suo *leader*, intesse numerosi fili con gli esponenti francesi del movimento, inserendosi all'interno del quadro surrealista internazionale. Come questo, dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale anche il gruppo surrealista egiziano cominciò a sfaldarsi, lasciando spazio a residui di attività individuali e, infine, scomparire.⁹

Intanto, in Siria, Ūrḥān Muyassar elaborava una sua personale formula di Surrealismo, traducendola per la prima volta in poesia araba, laddove i surrealisti egiziani si contraddistinsero soprattutto per una produzione letteraria in francese. Attraverso Muyassar un'intera generazione di poeti arabi prese contatto con il modernismo europeo e con il Surrealismo in particolare. Presto i tempi divennero maturi perché a questo primo contatto si associassero la lettura e la traduzione degli originali, come evidenziato dal contributo dato dalla rivista *Ši'r* (Poesia, 1957-70), che segnò l'inizio di un nuovo capitolo del Surrealismo arabo. Gli scritti di Unsi al-Ḥāġġ (1937-2014), 'Iṣām Maḥfūz (1939-2006), Šawqī Abī Šaqrā (1935), Adonis, e di altri collaboratori della rivista, bastano per far capire quanto elementi surrealisti fossero penetrati nelle profondità dell'anima creativa di questi poeti. Il Libano, che già prima degli autori su menzionati aveva avuto nel francofono Ğūrġ Šaḥādah (Georges Schéhadé, 1907-89) un precursore surrealista, diede lo slancio per una maturazione del Surrealismo arabo, come del movimento poetico tutto.¹⁰

⁸ Per uno studio accurato del rapporto tra i surrealisti e la pittura si veda Russo 2007.

⁹ Per una storia del movimento surrealista egiziano, si rimanda, tra gli altri, a Bardaouil 2017.

¹⁰ Per approfondire la genesi e lo sviluppo del Surrealismo nella letteratura araba di Egitto, Siria e Libano tra gli anni Trenta e Sessanta si veda Monaco 2020. Si segnala,

Elementi surrealisti si insinuarono tra le trame della poesia araba successiva, come anche di altre manifestazioni letterarie e artistiche, pur se non dichiaratamente inglobate all'interno di un movimento specificamente surrealista. Un'importante eccezione è costituita da un gruppo di poeti arabi di diversa nazionalità in esilio in Francia, i quali, sotto la guida dell'iracheno 'Abd al-Qādir al-Ġanābī (1944), hanno fatto risuonare ancora una volta e in modo chiaro la propria appartenenza surrealista. Infine, negli ultimi anni anche l'Egitto ha assistito al ritorno di un gruppo surrealista, raccolto attorno al poeta Muḥsin al-Bilāsī (1982).

Ebbene, in ciascuna di tali esperienze poetiche si rilevano diversi casi in cui poesia e pittura entrano in relazione tra loro, quasi a confermare l'intrinseca natura duplice del Surrealismo. Tra i surrealisti egiziani, ad esempio, Georges Henein scrisse sugli artisti del gruppo di cui faceva parte e sulle loro opere, primi fra tutti Kāmīl al-Tilmisānī e Ramsīs Yūnān (1913-66).¹¹

In Siria, oltre a Muyassar, di cui parleremo a breve, val la pena fare accenno a Fātiḥ al-Mudarris (1922-99), il quale, accanto alla preponderante attività artistica, fu anche poeta. Nato e vissuto nella prima parte della sua vita in un villaggio contadino curdo, studiò ad Aley sotto la supervisione dell'insigne critico Mārūn 'Abbūd (1886-1962) e di un giovanissimo Yūsuf al-Ḥāl (1917-87). La sua passione per l'arte, la musica e la letteratura crebbe al punto che per il suo duplice talento in quest'ultima e nel disegno, il suo maestro Mārūn 'Abbūd lo appellò 'Ġibrān Ḥalab' (il Ġibrān di Aleppo), facendo riferimento alla nota predilezione del poeta del *Mahǧar* per le arti figurative (al-Aswad 1982). Fu un assiduo frequentatore della casa di Muyassar e fu lì che cominciò a dipingere le prime tele surrealiste. Il suo contributo all'arte siriana dell'epoca fu enorme. Ad esempio, grazie al suo *Mūǧiz tāriḥ al-funūn al-ǧamīlah* (Compendio di storia delle belle arti) del 1954 fece conoscere al pubblico siriano la storia dell'arte, dalle sue forme primitive alle espressioni delle scuole del XX secolo (al-Bunnī 1997, 53). All'arte avrebbe dedicato gran parte dei suoi sforzi ma non mancarono importanti contributi a livello letterario. Le sue prime poesie furono pubblicate sulle riviste *al-Qitārah* (La lira) e *al-Ḥadīṯ* (La conversazione) (al-Mudarris 1947a; 1947b; 1947c; 1947d; 1947e; 1948). Nel 1962 l'incontro con il drammaturgo Šarīf al-Ḥaznadār (Chérif Khaznadar, 1940) diede vita a una raccolta poetica a quattro mani bilingue in arabo e francese dal titolo *al-Qamar al-šarqī 'alā šāṭi' al-ǧarb/Lune orientale sur le rivage ouest*.¹²

inoltre, il recente studio di Ambra D'Antone (2022), che offre un'accurata analisi degli sviluppi letterari e artistici del Surrealismo nel Levante arabo e turco nel periodo compreso tra gli anni Venti e gli anni Sessanta.

11 Qualche esempio si ritrova in Ġarīb 1986, 140-4. Sul rapporto tra pittura e poesia all'interno del gruppo surrealista egiziano si veda anche Bardaoui 2017, 85-119, 198-202.

12 Per approfondire l'opera di Fātiḥ al-Mudarris, e in particolare il suo rapporto con il Surrealismo, si vedano Lenssen 2020, 159-210 e D'Antone 2022, 343-438.

Volgendo lo sguardo al Libano, tra i collaboratori della rivista *Šī'r* non si può non ricordare il celebre Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā. Poeta, traduttore, pittore, critico, rappresentante dell'esule palestinese per eccellenza, Ġabrā nel suo peregrinare dentro e fuori il mondo arabo dimostrò una capacità enorme di assimilare e rielaborare le diverse tendenze letterarie, artistiche e di pensiero in cui si imbatté, compreso il Surrealismo. La sua sterminata produzione critica, poetica e artistica lo rende, insieme a Ġibrān Ḥalil Ġibrān, il rappresentante più significativo della interferenza tra le arti nello stesso artista (Mehjer-Atassi 2012, 43-75).

Anche 'Abd al-Qādir al-Ġanābī non è del tutto estraneo all'arte e, nella fattispecie, l'arte della fotografia, come evidente nelle pagine della rivista surrealista in francese e arabo da lui fondata e diretta, *Le désir libertaire/al-Raġbah al-ibāḥiyyah*. Lo stesso si può dire di Muḥsin al-Bilāsī, il quale nel corposo primo numero della rivista del suo gruppo, *al-Ġurfah al-suryāliyyah* (2020), include un'enorme quantità di fotografie e immagini, isolate o in accostamento a componimenti poetici.

Il contributo di Ūrḥān Muyassar va necessariamente inserito in questo contesto per comprenderne la portata. In un'epoca antecedente alle esperienze arabe più mature, egli si dimostrò capace non solo di dare un vocabolario al Surrealismo arabo, cosa che i surrealisti egiziani che lo precedettero nel tempo riuscirono a fare solo parzialmente.¹³ Ma riuscì a elaborare anche una sua personale interpretazione che, come si vedrà, coinvolge le sue riflessioni sul rapporto tra pittura e poesia.

4 Ūrḥān Muyassar tra arte e letteratura

Intellettuale, critico e poeta dai molteplici ascendenti culturali, Muyassar nacque tra il 1912 e il 1914 a Istanbul e vi rimase fino al 1918, quando si trasferì con la famiglia ad Aleppo, dove completò i suoi studi elementari, per poi recarsi in Libano e proseguire gli studi superiori presso la Scuola statale di Aley. Ottenne il diploma di baccalaureato in letteratura e fisica presso l'Università americana di Beirut e poi un Master all'Università di Chicago. Tornato ad Aleppo per sovrintendere con il fratello 'Adnān (1921-79) all'amministrazione delle proprietà del padre appena defunto, collaborò al movimento indipendentista contro l'occupazione francese, come anche in difesa della Palestina (Šā'ib 1975, 174).

¹³ Nei fatti, il contributo in lingua araba dei surrealisti egiziani è limitato alla principale rivista araba del gruppo, *al-Taṭawwur*, e alla critica d'arte, come quella di Ramsīs Yūnān. Sulla rivista, si veda Monaco 2012. Per maggiori informazioni su Yūnān, si rimanda alla recente monografia che raccoglie saggi su di lui e suoi scritti *Ramsès Younan: la Part du sable* 2021.

Nel corso degli anni Cinquanta fu vicino al movimento nazionalista di Anṭūn Sa'ādah (1904-49) e per le sue idee politiche fu arrestato all'inizio degli anni Sessanta e, quindi, imprigionato (Adūnīs 2010, 172; Sa'īd 2012, 258). Nel 1964 gli fu diagnosticato un tumore maligno che lo avrebbe portato alla morte l'anno seguente.

Per quanto riguarda la sua attività intellettuale, Muyassar iniziò con la scrittura, sia in prosa che in poesia, molto precocemente attorno al 1929, quando era ancora studente ad Aley. La sua poetica fu largamente influenzata dai poeti del *Mahğar* e da quelli inglesi, specialmente T.S. Eliot (1888-1965) e Rupert Brooke (1887-1915). La sua abilità di critico risentì fortemente degli insegnamenti dei suoi principali ispiratori, quali il suo insegnante ad Aley Mārūn 'Abbūd e Salāmah Mūsà (1887-1958). Ma il suo pensiero si formò anche sulle idee di altri insigni intellettuali arabi progressisti, quali Ya'qūb Şarrūf (1852-1927), Ismā'il Mağhar (1891-1962), Fu'ād Şarrūf (1900?-1985), cui si aggiunse la conoscenza degli scritti del filosofo tedesco Ludwig Buchner (1824-99), Charles Darwin (1809-82), Sigmund Freud (1856-1939) e al critico inglese Herbert Read (1893-1968).¹⁴

Grazie a questa formazione culturale, Muyassar riuscì a entrare in contatto e ad approfondire le più recenti tendenze artistiche e letterarie, incluso il Surrealismo.¹⁵ E, più di questo, se ne fece portavoce nella cerchia di uomini e donne della cultura che frequentavano il suo salotto. Attorno a questa personalità affascinante e culturalmente raffinata si raccoglievano, infatti, numerosi artisti, oltre a poeti e intellettuali dell'epoca. La sua casa ad Aleppo e, poi, quella in cui si trasferì a Damasco erano la meta di chiunque volesse appren-

¹⁴ La ricezione di Herbert Read nel mondo arabo è un campo che richiederebbe un'adeguata esplorazione, in quanto potrebbe rivelare il grado di influenza del suo pensiero tanto nella critica quanto nella produzione artistica e letteraria araba, come anche potrebbe dare ulteriori indizi sulle vie di ingresso del Surrealismo nel mondo arabo. Dei primi spunti in questo senso si trovano in D'Antone 2022, 178.

¹⁵ Non si hanno dati circa eventuali contatti tra Muyassar e il Surrealismo internazionale, né con il gruppo surrealista egiziano *al-Fann wa-l-ḥurriyyah* (Arte e libertà), nonostante la relativa vicinanza temporale (il gruppo egiziano fu infatti attivo tra la fine degli anni Trenta e la fine degli anni Quaranta). Non sembra, però, privo di valore il fatto che Muyassar e i surrealisti egiziani condividessero una formazione simile, laica, progressista e modernista. Esemplare in tal senso è, per restare in ambito di intellettuali arabi, la comune vicinanza al pensiero di Salāmah Mūsà. Questi, infatti, condivise molte battaglie con i surrealisti egiziani, ai quali dal 1942 cedette la direzione della rivista da lui fondata, *al-Mağallah al-ğadidah* (La rivista nuova, 1929-44). Quanto a Muyassar, in più occasioni egli espresse il suo apprezzamento per il pensiero del giornalista egiziano e probabilmente furono alcuni suoi scritti ad avvicinarlo allo studio della psicanalisi, anticamera dell'approccio al Surrealismo stesso. Tra questi scritti, basti qui ricordare il saggio *Salāmah Mūsà: Dirāsāt sikulūğiyah* (Studi psicologici), contenuto nella raccolta *Ma'a qawāfil al-fikr* (Con le carovane del pensiero, 1974), in cui Muyassar analizza un'opera omonima del 1956 di Salāmah Mūsà sull'argomento (Muyassar 1974, 35-42). Per approfondire il pensiero di Salāmah Mūsà si vedano: Con-tu 1980; Egger 1986; Mūsà c.d.s.

dere qualcosa di nuovo. È interessante leggere le parole con cui l'amico Fātiḥ al-Mudarris descriveva lo svolgimento delle serate che lì si tenevano:

dall'inizio degli anni Quaranta incontrai in quella casa i grandi della letteratura di Aleppo, il poeta e eterno amico 'Umar Abū Riṣāh, il dottor 'Alī al-Nāṣir, il poeta al-Ġarā'ibī. In questa casa si tenevano giornalmente serate che iniziavano alle sette di sera per proseguire fino a tarda notte, in un'atmosfera puramente letteraria. 'Alī al-Nāṣir leggeva poesie nuove, e a volte Ūrhān lo accompagnava. Gli anni della guerra furono estremamente duri, ma in quell'atmosfera trovammo una consolazione, una scappatoia, che ci forniva una ricchezza intellettuale e spirituale enorme. Lì eravamo a contatto con quanto si muoveva nel mondo su libri e qualsivoglia produzione letteraria e artistica. Ūrhān era il padre spirituale, nonostante la sua giovane età e l'esiguità della sua produzione. (Sa'īd 2012, 251)

Le parole di Fātiḥ al-Mudarris sono una delle testimonianze giunteci dell'interesse di Muyassar per l'arte nelle sue svariate manifestazioni, compresa la pittura. In effetti, oltre allo stesso al-Mudarris, nell'orbita di Muyassar gravitarono molti artisti, primo fra tutti il fratello 'Adnān. Fin da giovanissimo appassionato d'arte in genere, questi si dedicò in principio alla musica, per poi passare alla fotografia, arte per cui sarebbe stato notato anche all'estero. La sua attività artistica in senso stretto prese avvio all'università, quando iniziò a disegnare caricature per la rivista di facoltà. Da allora avrebbe preso a partecipare a numerose mostre dentro e fuori i confini siriani, ponendosi, grazie alle sue tele surrealiste, nell'avanguardia artistica di un paese ancora fortemente ancorato ai canoni artistici tradizionali. Questo «artista silenzioso», come definito da Fātiḥ al-Mudarris, visse strettamente a contatto con Ūrhān e dall'ispirazione suggeritagli dai frammenti di *Suryāl* (Surreale, 1947), l'unica raccolta poetica di Ūrhān, avrebbe tratto cento quadretti (Sa'īd 2012, 251). Nel 1968 collaborò con i suoi quadri a una raccolta di 'Alī al-Nāṣir (1890-1970), proprio per questa collaborazione intitolata *Itnān fī wāḥid* (Due in uno).

Altri artisti dovevano frequentare abitualmente casa di Muyassar e Ulfat al-Idlibī (1912-2007) narra che essa funse talvolta da vero e proprio laboratorio (al-Idlibī 1975, 166-7).

Agli occhi di un visitatore, l'interesse per l'arte era evidente anche nella presenza nella casa di riproduzioni di opere d'arte di grande valore. Nel corso della sua prima visita insieme al marito e poeta Adonis, la critica Ḥālidah Sa'īd non poté fare a meno di notare diversi quadri di Salvador Dalì che decoravano le pareti della casa e che costituivano 'delle finestre per la libertà, delle sorgenti per l'immaginazione e l'interpretazione' (Sa'īd 2012, 249). Muyassar si perdeva allora ogni volta nell'aggiungere un commento a un nuovo dettaglio da lui notato.

Purtroppo, di queste sue considerazioni, come delle conversazioni che ebbero luogo in casa sua non rimane nulla, sia perché non esiste alcuna registrazione di quanto avveniva in quel vero e proprio salotto culturale, sia perché Muyassar stesso non fu un autore particolarmente prolifico. Al suo attivo c'è la sola raccolta poetica *Suryāl* (Muyassar, al-Nāṣir 1947), composta insieme a 'Alī al-Nāṣir,¹⁶ oltre ad alcuni articoli e saggi pubblicati nelle varie riviste dell'epoca, tra le quali spiccano le siriane *al-Ḥadīṭ* e *al-Ma'rīfah* (La conoscenza). Una selezione di questi articoli è stata pubblicata postuma (Muyassar 1975).

Esiste notizia di altre pubblicazioni, con le quali, tuttavia, non ci si è riusciti a confrontare data l'impossibilità di recarsi in Siria, dove questo materiale è conservato. Pertinente all'argomento di questo contributo è, infine, la notizia secondo la quale pare fosse nelle intenzioni di Muyassar, insieme al fratello 'Adnān e ad 'Alī al-Nāṣir, di pubblicare un volume che contenesse pittura, poesia e critica surrealista, del quale era prevista anche una traduzione in inglese e in francese. Dopo la morte se ne sarebbe preso carico 'Adnān, tuttavia non è stato rinvenuto nessun riferimento utile che possa far intendere il destino di quest'opera ("al-Faqīd al-adīb al-šā'ir Ūrhān Muyassar" 1965, 61).

Ulfat al-Idlibī sostiene che la responsabilità della relativamente limitata produzione di Muyassar sia probabilmente da attribuire agli amici che continuamente gli si rivolgevano, in cerca di supporto e consigli, sottraendogli gran parte del tempo che avrebbe potuto dedicare allo studio e alla scrittura (al-Idlibī 1975, 167). Ciononostante, quanto è stato reperito è sufficiente a dare un'idea della concezione del Surrealismo di Muyassar, come anche delle sue riflessioni sul rapporto tra poesia e pittura. Nelle pagine che seguono si rileveranno, quindi, i principi teorici su cui si basano tali riflessioni, a partire da quanto esposto nell'Introduzione e nella Postfazione della raccolta *Suryāl* del 1947 e poi in due articoli pubblicati sulla rivista *al-Ḥadīṭ*. In seguito, si osserverà come tali teorie trovarono un'applicazione in tre componimenti poetici di Muyassar.

5 **Muyassar teorico del rapporto tra poesia e pittura**

Il concetto fondamentale che sottende tutta la riflessione di Muyassar sul rapporto tra pittura e poesia è che le dinamiche delle tre principali fasi della creazione artistica – in special modo surrealista –, ossia il processo che porta alla formazione della materia prima fonte dell'ispirazione, l'espressione artistica e, infine, la ricezione, siano le medesime, sia nel caso della poesia che della pittura e della musica.

¹⁶ Su questo poeta si veda Monaco 2016.

Nella spiegazione di Muyassar, il processo che sta dietro l'ispirazione artistica trova la sua giustificazione nella psicanalisi,¹⁷ secondo cui ogni uomo vive dietro la spinta delle proprie pulsioni, il cui fine ultimo è la preservazione della sua esistenza. Tali pulsioni talvolta si scontrano con degli ostacoli esterni, generando una traccia che rimane all'interno dell'essere e va a confluire nel grande contenitore che è l'inconscio. Questo compie tutti i tentativi possibili per armonizzare gli elementi al suo interno, ma può capitare, continua Muyassar, che

uno di questi tentativi si distingua perché rappresenta una condizione umana universale che sgorga dall'individuo come se però in lui ci fossero le generazioni passate e venturose. E succede che l'inconscio faccia emergere questa condizione, esattamente com'è, a livello della coscienza cosicché anche l'individuo, così com'è, la registri. Questo è il Surrealismo. (Muyassar 1979, 18)

Già in questa spiegazione Muyassar riprende il significato intrinseco nella definizione contenuta nel Primo manifesto bretoniano, dove il riferimento all'automatismo segnalava il focus sul processo piuttosto che sul risultato. È nella Postfazione alla raccolta che Muyassar dà una descrizione ancora più dettagliata di questo processo che porta alla formazione della materia prima dell'ispirazione:

Ci sono altri aspetti che cogliamo attraverso tutti i mezzi che nel nostro essere ci mettono in comunicazione con la vita, con la varietà delle sue forme e nella diversità delle sue tappe. Aspetti in cui abbiamo visioni spogliate della loro gravità; aspetti dove vediamo l'abitudine retrocedere per l'afflusso di una corrente che non incontra alcuna resistenza nelle cellule nervose; aspetti dove vediamo il nostro più alto ideale, i nostri desideri magnifici, le nostre dolci speranze e le nostre ambizioni tra eccitazione e svuotamento; e dove vediamo la nostra lotta, la nostra dignità individuale e collettiva, i nostri bambini che siamo fieri di mettere al mondo. Vediamo tutto questo dopo essere diventato un'unica materia, che ci fa sentire in modo chiaro e preciso il nostro legame e la nostra armonia per forma, origine e materia con ogni essere che cresce, si riproduce, si distrugge e si trasforma su questo grande globo. E vediamo anche che, nonostante tutto questo, non riusciamo a eliminare dal profondo delle nostre cellule le linee del miraggio sparse nei loro angoli da questo insieme diventato un'unica materia.

17 Si è detto di come Salāmah Mūsā fosse probabilmente una delle fonti attraverso cui Muyassar si avvicinò alla psicoanalisi. Va comunque aggiunto che negli anni in cui scrisse, i fondamenti della disciplina erano già diffusi nel mondo arabo. Sulla ricezione di Freud e della psicanalisi nel mondo arabo si rimanda a El Shakry 2017.

A questo punto, lo strumento creatore si amalgama con l'embrione creato così da comporre un solo essere, un solo sguardo, un solo sentimento, una sola vita estesa per milioni di anni.

E tra le linee di questo miraggio e all'ombra della conoscenza estesa per milioni di anni, questo essere unificato si muove sparpendo qua e là linee oscure e ambigue che gli anni non hanno imbalsamato né lo sguardo individuale proteso ha incatenato. Queste linee oscure e ambigue sono quelle che costituiscono la vera materia della produzione artistica in poesia, pittura e musica. (Muyassar 1979, 39-40)

Qui è evidente come Muyassar identifichi la fonte d'ispirazione per ogni artista, poeta, pittore o musicista che sia, in uno stesso processo psichico, che deriva dalla contemplazione di queste visioni che si generano all'interno dell'artista senza nessun freno dettato dal decoro o dalla consuetudine. È in questo che, in definitiva, Muyassar riconosce il Surrealismo. Ma è nel momento in cui tale fonte d'ispirazione deve essere espressa che viene fuori l'originale interpretazione di Muyassar del Surrealismo stesso. Di fronte all'immagine, o condizione, come la chiama Muyassar, che affiora alla sua coscienza, l'artista non può che limitarsi a prenderne atto o a registrarne una traccia, ma mai l'immagine nella sua integrità.

Questo punto di vista doveva avere conseguenze importanti nella formulazione teorica di Muyassar, perché in tal modo veniva totalmente esclusa la possibilità di creare un'opera puramente surrealista. È per tale ragione che Muyassar elabora un nuovo concetto, quello di *šibh al-suryāliyyah*, ossia 'para-Surrealismo' o 'pseudo-Surrealismo'. Scrive in proposito:

Se chi possiede tale immagine cercasse di registrarla, col disegno, la scrittura o in qualunque altra maniera, non troverebbe per essa adeguate linee geometriche - di parole, forme o colori - nonostante la *traccia* e l'*impressione* lasciate sul sistema nervoso siano perfettamente chiare. A questo punto gli tocca trattare la faccenda in modo diverso. Prima di tutto punta alle *linee geometriche* rimaste - *parole, forme o colori* - che l'attenzione è riuscita a raccogliere e fissare nella *memoria*; poi ricorre alla creazione di linee nuove in cui versare l'impressione dell'immagine percepita con chiarezza dentro il suo Io. Se riesce a fare questo, l'immagine prende vita in una forma a metà tra Surrealismo e Simbolismo, perché la traccia della ragione è evidente nel ricorso al vocabolario tradizionale usato per interpretare, fare similitudini ed esprimere i dettagli!

Tuttavia, questo modo di registrare quel che genera l'inconscio con le sue espressioni surrealiste non è puro Surrealismo, come non è per niente legato al tempo stesso e in modo chiaro col Sim-

bolismo. La forma surrealista è quella che domina perché l'immagine è nata nel profondo in seguito all'interazione della più estrema conoscenza umana con la nostalgia che mai ha fine nella storia dell'uomo.

Quando tocca classificare quanto detto a proposito di scuole e tendenze, la scuola più vicina entro cui poter far rientrare questo "esperimento" è la scuola che in francese può essere chiamata "para-surréalisme" e sarebbe difficile tradurre questa espressione in arabo. Tuttavia l'espressione *šibh al-suryāliyyah* [lett. quasi Surrealismo] esprime molto del valore del termine francese. E spero che sia vicino il giorno in cui la nostra lingua araba diventerà una lingua scientifica completa e la necessità non ci spinga più a ricorrere a espressioni straniere quando scriviamo su qualunque tema riguardante il pensiero umano, in modo generico o specialistico. (Muyassar 1979, 19-20; corsivo aggiunto)

Al di là delle implicazioni di questa interpretazione per il Surrealismo, quel che preme sottolineare qui è, ancora una volta, la sostanziale equivalenza tra le arti anche nel campo dell'espressione. Se è vero che Muyassar fa riferimento a 'parole, forme o colori', suggerendo in tal modo l'utilizzo di strumenti differenti in poesia e pittura, tuttavia rimane identico il modo in cui tale espressione viene a formarsi. Ruolo centrale in questo senso è svolto dalle 'linee geometriche' che lasciano una 'traccia' e un'"impressione' nella 'memoria'.

Queste 'linee geometriche' sembrano in qualche modo ricordare gli *schemata* di cui parla Ernst H. Gombrich. Per quest'ultimo, essi rappresentano un supporto per l'artista per rappresentare le immagini nella sua memoria. In relazione al processo artistico, Gombrich parla quindi di *making* e *matching*, nel senso che l'azione dell'artista va al di là della mimesi di Lessing, ma consiste appunto nel ricorso a *schemata* interiori che l'artista fa corrispondere alle forme esterne che vede. Come scrive in *Art and Illusion*:

To read the artist's picture is to mobilize our memories and our experience of the visible world and to test his image through tentative projections. To read the visible world as art we must do the opposite. We must mobilize our memories and experience of pictures we have seen and test the motif again by projecting them tentatively onto a framed view. (Gombrich 1977, 264-5, cit. in Bilman 2013, 43)

Come fa notare Emily Bilman, questi *schemata* possono essere paragonati alle immagini scritte nella prima bozza di una poesia che non sono ancora state elaborate da un ragionamento critico (Bilman 2013, 44).

Anche per Howard Nemerov (1920-91) è dagli elementi astratti del linguaggio che il pittore inizia la sua opera. Nei primi versi della po-

esia «The Painter Dreaming in the Scholar's House», dedicata a Paul Klee, leggiamo infatti:

The painter's eye follows relation out.
 His work is not to paint the visible,
 He says, it is to render visible.
 Being a man, and not a god, he stands
 Already in a world of sense, from which
 He borrows, to begin with, mental things
 Chiefly, the abstract elements of language:
 The point, the line, the plane, the colors and
 The geometric shapes. Of these he spins
 Relation out, he weaves its fabric up
 So that it speaks darkly, as music does
 Singing the secret history of the mind.
 (Nemerov 1977, 432, cit. in Bilman 2013, 113)

Il ruolo dell'immagine conservata nella memoria ai fini della creazione artistica, piuttosto che dell'imitazione del mondo esterno, era già individuato nelle riflessioni di Breton.¹⁸ E sembra proprio in questo aspetto che la distinzione tra le arti si assottiglia quasi fino ad annullarsi. Riprendendo le parole di Antonio Russi in relazione all'esperienza estetica, Mario Praz riporta che «in ogni arte sono contenute, attraverso la memoria, tutte le altre arti» (Praz 1971, 64). Questo non vuol dire che un'arte contenga tutte le altre, ma che le sensazioni concomitanti suscitate da un'opera d'arte

si realizzano solo nella memoria, la quale “viene quindi ad assumere, nell'arte, non una funzione sussidiaria e di soccorso, come nella vita normale; ma addirittura ad essere, essa stessa, l'Arte, in cui tutte le arti si riuniscono senza residui. Come ben vide, a suo modo, il mito antico, quando diede Mnemosine come madre delle Muse”. (Praz 1971, 65)

Tale memoria estetica è irrealizzabile sul piano dei sensi e l'opera d'arte rimane solamente un oggetto allusivo. A seconda del mezzo espressivo utilizzato, essa

afferra direttamente un lato del nostro stato d'animo e suggerisce, attraverso la memoria, tutti gli altri aspetti di esso [...] ed è carat-

18 Ne *Il Surrealismo e la pittura*, Breton infatti scriveva: «L'opera plastica, per rispondere alla necessità di revisione assoluta dei valori reali sulla quale oggi tutti concordano, dovrà dunque riferirsi a un *modello esclusivamente interiore*, o non sarà. Resta da sapere che cosa s'intende per *modello interiore* [...]» (Breton 2010, 16).

teristica dell'esperienza estetica che la via d'una sola arte si puòingere ad esprimere tutta l'Arte. (Praz 1971, 65)

È in tal modo che i diversi mezzi espressivi quali la pittura e la poesia concorrono a comunicare lo stesso messaggio.

Tuttavia, in queste parole ci si rende conto che non si sta parlando più solo di espressione artistica ma a questa si è inevitabilmente intrecciata la ricezione del fruitore dell'opera d'arte, sia egli l'osservatore di un quadro o il lettore di una poesia.

Per Muyassar era ben chiaro che una produzione artistica frutto di un simile processo interiore – come erano i componimenti parassurrealisti di *Suryāl* – potesse destare grandi perplessità nella mente del fruitore, abituata alla chiarezza espressiva tradizionale. Le perplessità riguardavano due principali quesiti: dal momento che la produzione surrealista prevedeva l'accostamento di una serie di parole ed espressioni tratte dalla memoria dell'individuo, forse che chiunque era in grado di creare un'opera d'arte del genere? In secondo luogo, com'era possibile distinguere tra una vera opera surrealista e una falsa?

A entrambi i quesiti Muyassar risponde con due originali metafore. Al primo replica sostenendo che la scrittura, agli occhi di un analfabeta, non è altro che un insieme di linee allungate e inclinate che si assomigliano. E chiaramente egli non potrebbe distinguere la scrittura in arabo da quella in un'altra lingua, proprio perché ai suoi occhi non sono altro che 'linee geometriche' simili tra loro. Il desiderio inconscio potrebbe spingerlo a imitare quelle linee, disegnando parole scelte a caso pensandole perfettamente conformi all'originale. Un altro analfabeta non si accorgerebbe della differenza, ma un individuo che abbia invece sperimentato la lettura e la scrittura e abbia conservate nella memoria le immagini di quegli allungamenti e di quelle inclinazioni sarebbe perfettamente in grado di distinguere tra il vero e la falsa imitazione (Muyassar 1979, 38).

Vedere, udire, non è nulla. Riconoscere (o non riconoscere) è tutto. Tra ciò che riconosco e ciò che non riconosco ci sono io. Ciò che non riconosco continuerò a non riconoscerlo. (Breton 2010, 62)

Così scriveva André Breton, facendo emergere quanto l'osservazione di un quadro o la lettura di una poesia sia un processo cognitivo che richiede l'attenzione, la memoria e la concentrazione dell'osservatore/lettore, come anche le sue abilità e la sua capacità di ragionamento.¹⁹ E l'effettiva capacità di 'riconoscimento' di un'opera d'ar-

¹⁹ Per approfondire il rapporto tra percezione e processi cognitivi in pittura e poesia si veda Bilman 2013, 35-44.

te surrealista è strettamente legata all'abilità dell'artista di rendere quel riconoscimento possibile.²⁰

Da qui la metafora usata da Muyassar per rispondere al secondo quesito, che chiedeva come riconoscere, per l'appunto, una vera opera surrealista:

Il Surrealismo nella scrittura somiglia, sotto molti aspetti, a quel che provano a realizzare oggi gli scienziati quando sperimentano metodi per alimentare l'uomo. Provano [...] a far sì che una pastiglia grande quanto un cece possa fornire a un uomo normale il quantitativo di vitamina C che gli è necessario senza che il suo apparato digerente sia costretto a ingerire tre o quattro arance; e che possa inoltre fargli sentire lo stesso gusto che gli susciterebbe l'arancia tradizionale. Tuttavia, la differenza tra l'apprezzamento del Surrealismo da parte della mente, da un lato, e l'apprezzamento del senso del gusto e il rilassamento dei nervi e dei muscoli dello stomaco di fronte alle pastiglie piene [di vitamina C] è proprio come la differenza tra il cervello e lo stomaco! (Muyassar 1979, 39)

Riassumendo, quindi, per Muyassar la vera opera poetica surrealista – ma è evidente da quanto detto sopra che il discorso vale anche per la pittura – non solo è riconducibile a una concisione che mira dritto all'essenza del discorso, alla sua materia primordiale, ma è l'esito di un processo cognitivo tutto interno all'individuo che trova fondamento nella memoria, dove riconosce quelle linee geometriche che costituiscono la fonte primaria della creazione artistica.

Questo gioco di metafore e definizioni che viaggiano continuamente tra processo cognitivo, espressione e ricezione dell'opera surrealista verrà ripreso da Muyassar anche in un saggio successivo a *Suryāl*, pubblicato sulla rivista *al-Ḥadīṭ* nel gennaio del 1948 e intitolato *Bīkāssū 'abqārī l-qarn al-'iṣrīn* (Picasso genio del XX secolo), in cui a essere oggetto della trattazione è evidentemente l'opera di Picasso.

Quando una persona normale si trova davanti a un quadro del geniale Pablo Picasso e lo osserva per un po' – scriveva Muyassar – [...] scuote la testa con uno stupore dominato da un senso di confusione e disgusto. E questa reazione lo porta a concludere che: o il pittore delira, o gli piace scherzare turbando la gente con semplici linee strane e deformi. (Muyassar 1948, 32)

Così Muyassar metteva in luce ancora una volta l'impreparazione degli osservatori – in special modo i suoi concittadini – nel ricevere

²⁰ Celebre è l'espressione di Paul Klee al riguardo: «L'art ne reproduit pas le visible, il rend visible». Cf. Russo 2007, 50.

e riconoscere la nuova concezione dell'arte di cui si era fatto iniziatore Picasso. In arte, come in letteratura e in musica, si era, infatti, schiavi della chiarezza che tradizionalmente ci si aspettava dall'opera d'arte, e tutto ciò che risultava fuori dai cardini abituali risultava incomprensibile e pertanto ignorato. Se da una parte nomi noti del mondo dell'arte e della letteratura, quali Raffaello, Michelangelo o Shaw, erano ben presenti nella mente dei giovani intellettuali, lo stesso non avveniva con Bach, Wagner, Freud, Palmer e Dalì.

Questa percezione di ignoranza fu la molla che spinse Muyassar a presentare più nei dettagli la 'scuola', se tale poteva essere definita, cui Picasso poteva essere avvicinato e a cui Muyassar stesso si sentiva particolarmente legato: il Surrealismo, per l'appunto. Ne spiegava le origini, la filiazione da Dada e poi la definitiva affermazione come corrente autonoma, dotata di un suo universo di principi e visioni artistiche e del mondo. Nei fatti, quando chiariva tali principi, l'autore riproponeva in maniera più succinta quanto già esposto l'anno precedente nell'introduzione alla raccolta *Suryāl*, e a quegli stessi principi riconduceva l'opera di Picasso:²¹

La scuola di Picasso - scriveva - riconosce l'esistenza dell'inconscio e crede nell'estensione dei suoi orizzonti e nella sapienza dell'uomo che si fonde e vive ai margini di questo orizzonte. Tuttavia, vede anche che l'inconscio, nella sua atemporalità, non riesce a connettersi alle diverse manifestazioni che ci circondano e ci interessano in quanto esseri umani [...]. Per cui, [l'artista] ricorre alle reazioni mentali e psichiche scatenate da queste manifestazioni, per tornare poi al vocabolario dell'inconscio al fine di mostrare i 'risultati' con la terminologia e i mezzi espressivi di questo vocabolario. (Muyassar 1948, 36)

Se in questo articolo su Picasso e il Surrealismo Muyassar mette in luce le sue qualità di critico - d'arte e non solo, considerato l'ampio raggio di applicazione del Surrealismo - il terzo e ultimo articolo che qui consideriamo è un buon esempio del tentativo di stabilire un rapporto tra arti differenti.

L'articolo in questione, intitolato *al-Suryāliyyah taǧzū Hūliwūd* (Il Surrealismo invade Hollywood), in realtà, più che un vero saggio, è una breve considerazione sul rapporto del Surrealismo col cinema e dell'interazione di questo con pittura e poesia nella creazione dell'opera d'arte. Muyassar non intraprese alcun discorso teorico sull'argomento, ma passò subito a fornire un esempio di questa interazione.

21 È degno di nota il fatto che Muyassar scelga come personaggio esemplare per introdurre l'arte surrealista proprio Picasso, protagonista anche delle prime pagine di *Le surréalisme et la peinture*. Cf. Breton 2010, 17-24.

Rilevava infatti la tendenza di un filone della produzione cinematografica hollywoodiana a realizzare pellicole che rappresentassero stati mentali malati, come l'amnesia, la schizofrenia, la psicosi o la sindrome di Korsakoff. E per dare un'immagine a tali stati mentali, i registi fecero ricorso alle opere dei pittori surrealisti. Il regista Albert Lewin, ad esempio, indisse una competizione tra dodici artisti per la realizzazione di una tela sul tema della tentazione di Sant'Antonio in funzione del film in produzione *The Private Affairs of Bel Ami*, da cui uscì vincitore Max Ernst (Muyassar 1949a, 87).

Nonostante la sua brevità, il saggio rivelava una sua importanza quale espressione di un interesse di Muyassar verso il tema trattato. La raffigurazione della tentazione di Sant'Antonio doveva essere, infatti, particolarmente significativa per Muyassar, visto che in casa teneva la riproduzione del noto quadro di Dalì che la rappresentava (Sa'īd 2012, 250).²² Ma tale attenzione assume una connotazione che val la pena sottolineare in questa sede perché da essa scaturirono due componimenti ecfraistici che sembrano ispirati proprio da questo tema e dalle opere che lo rappresentano. Il primo di questi componimenti compare proprio in chiusura all'articolo appena citato, subito dopo la riproduzione della *Tentazione di Sant'Antonio* del pittore Oswald Louis Guglielmi, sua diretta fonte di ispirazione.

22 D'Antone 2022, 166-71 fornisce interessanti dettagli sulla relazione di Muyassar con il tema della tentazione di Sant'Antonio rappresentato da Dalì e Guglielmi in occasione della competizione.

6 Muyassar poeta efrastico

إغواء القديس
 الآهات والقهقهات والدموع
 التي تفجرت من باطن الأرض مع الأجيال
 تبلورت في حاجز أصم،
 قام فاصلا
 بين ضجة التاريخ
 وهبولى الزمن.
 وعند المنحنى الذي دق في صلابة ونعومة
 هي صلابة الزمن،
 ونعومة الحياة،
 تشنج «جسده» في رقدة هائنة
 امتدت فيها ساقاه
 اللتان ضميرهما الجري في الحلم،
 وارتمى فيها الرأس الذي خذره دوي قرع المسمار.
 في انحناءات،
 ارتد فيها لمسات ضارعة مشمعة هزيلة
 نحو صحراء
 تعانق ظلمتها
 جناحي الحاجز الأصم
 في ضمة
 تغيب فيها ضجة مع هبولى الزمن...
 وراحت ساق ضامرة
 مسخها الشوق
 تحلم بأجيال
 لن تتدفق للوجود.
 (Muyassar 1949b, 89-90)

La tentazione del santo

Sospiri e sghignazzi e lacrime
 esplosi dal ventre della terra con le generazioni
 cristallizzati in una sorda barriera,
 che ha posto una linea
 tra il frastuono della storia
 e i primordi del tempo.
 E in prossimità della curva che si insinua tra durezza e
 mollezza,
 durezza del tempo
 e mollezza della vita,
 è convulso il suo corpo in un sonno felice
 stese ha le gambe
 e contratte dalla corsa nel sogno,

e poggiato è il capo inebriato dal rombo di un chiodo
sbattuto.
In inchini,
in cui tornano indietro tocchi delicati incerati scarni
verso un deserto
la cui oscurità avvolge
le due ali della sorda barriera
in un abbraccio
in cui il frastuono scompare tra i primordi del tempo...

E procede la gamba contratta
dalla passione alterata
di generazioni sognante
che non affluiranno alla vita.

La poesia intitolata *Iḡwā' al-qiddīs* (La tentazione del santo), come anche le altre due che seguiranno, rientra nella categoria di ecfraisi, con cui si intende la rappresentazione verbale di un'opera d'arte.²³ Come ogni poesia ecfraistica, questa non è una descrizione letterale del quadro, ma piuttosto mostra come gli effetti del quadro sul poeta siano trascritti in un testo poetico (Bilman 2013, 153).

Se presa isolatamente, senza alcun riferimento al quadro di Guglielmi, la poesia sembra offrirci due prospettive di una stessa immagine, quella del santo dormiente. La prima, corrispondente ai versi 1-10, offre uno sguardo esterno di questa condizione, dove l'uomo è immerso in un «sonno felice», sospeso tra la storia e il tempo primordiale, sulla soglia in cui si affollano quei «sospiri e sghignazzi e lacrime» esplosi dalle profondità della terra. La seconda parte (versi 11-24) ci proietta, invece, all'interno dell'animo del santo sognante. Il ritmo procede incalzante, le immagini si sovrappongono, si oppongono: all'immobilismo assopito della prima parte corrisponde il movimento, la corsa della seconda. La barriera che prima separava la storia e il tempo primordiale è ora annullata in un abbraccio che risolve l'iniziale contraddizione.²⁴

Ma è quando la poesia viene connessa alla sua diretta fonte di ispirazione che emergono ulteriori dettagli e, soprattutto, si evidenziano le strategie del poeta per esprimere gli effetti che il quadro di Guglielmi ha avuto su di lui. Muyassar sceglie di iniziare il suo componimento focalizzandosi fin da subito sul volto del santo, che ritrae

²³ Per approfondire i fondamenti e lo sviluppo dell'analogia fra le arti pittorica e poetica nell'ecfrasi, soprattutto moderna, si veda il già citato studio di Bilman 2013.

²⁴ Questa doppia prospettiva troverebbe un parallelo nel fatto che la poesia sia stata ripubblicata nella seconda edizione di *Suryāl* in due parti, la prima sotto il titolo *al-Ġārī fī l-hulm* (La corsa nel sogno) e la seconda sotto il titolo *Raqdah hāni'ah* (Sogno felice). Cf. Muyassar 1979, 51-2.

in «sospiri e sghignazzi e lacrime», tre espressioni sapientemente inframmezzate dalla congiunzione *waw* che corrispondono alle cangianti e frammentate versioni del volto ritratte da Guglielmi.

Già questo incipit dà la possibilità di fare due brevi considerazioni. La prima riguarda la tradizionale antitesi spazio-tempo di Les-sing, che vede la pittura come rappresentazione di corpi nello spazio e la poesia come rappresentazione di azioni nel tempo. Questo è un tipico caso in cui, come sostiene Mitchell,

Painting expresses temporal action indirectly, by means of bodies; poetry represents bodily forms indirectly, by means of actions. (Mitchell 1986, 101, cit. in Bilman 2013, 28)

La seconda considerazione riguarda invece il concetto di sequenzialità nella lettura di un quadro e di una poesia. Come afferma Arnheim, infatti, è questo uno degli aspetti più significativi in cui le due arti si distinguono:

Sequential perception [...] characterizes experience in all aesthetic media, the spatial as well as the temporal ones. What distinguishes the media in this respect is that in music, literature, film, etc., the sequence is inherent in the presentation and is therefore imposed as a constraint upon the consumer. In the timeless arts of painting, sculpture, and architecture the sequence pertains to the process of apprehension only: it is subjective, arbitrary, and alien to the structure and character of the work. (Arnheim 1976, 9, cit. in Bilman 2013, 31)

Questo significa che la poesia di Muyassar si comporta come una sorta di guida alla lettura del quadro di Guglielmi, 'imponendo' in qualche modo la sua sequenzialità.

Una volta focalizzatosi sul volto, il poeta procede indicando una serie di simboli e immagini volti a stabilire la relazione ecfrastrica tra il suo testo e il quadro: il ventre della terra da cui sono esplose le espressioni del primo verso; la sorda barriera che separa la storia dal tempo primordiale; il deserto, a cui si abbandona il capo del santo; l'oscurità che abbraccia e annulla la barriera; la gamba del santo, prima distesa e poi contratta. La relazione ecfrastrica è poi accentuata dall'utilizzo di alcune preposizioni e complementi di luogo che ricostruiscono la spazialità, come *bayna*, '*inda l-munḥanà* e *naḥwa*.

Come si accennava sopra, però, una relazione ecfrastrica include le proiezioni personali del poeta. Mario Praz (1971, 33), riprendendo la terminologia paleografica, parla di *ductus*, o stile di scrittura. Emily Bilman specifica che

Even when the poet tries to render the reality of the painting as objectively as he can in his poem, he uses his personal projections, expressed by the idiosyncratic choice of his words, images, and metaphors, just as a painter projects his world-vision into his painted depiction. (Bilman 2013, 38)

Quel che si vuole far emergere da queste parole è che al di là dell'ispirazione artistica tratta dal quadro di Guglielmi, in questa poesia troviamo un vocabolario e delle immagini proprie di Muyassar. Non può infatti non sentirsi l'eco delle sue teorie sul Surrealismo, secondo cui nell'opera d'arte surrealista si incontrano l'immagine dell'inconscio individuale e di quello collettivo («di generazioni»). Come non sfuggono termini come *qahqahāt* (sghignazzi) o *hayūlā* (primordi, materia primordiale), e immagini come quella della fusione del tempo passato, presente e futuro, così diffusa nella sua produzione poetica.

La tentazione del santo non fu l'unica poesia di Muyassar che trasse ispirazione dal mondo dell'arte. Nella seconda edizione della sua raccolta poetica curata da Adonis troviamo, infatti, altri due esempi più brevi di poesia ecfraistica. Uno di essi reca il titolo di *Max Ernst*²⁵ e in effetti già a una prima lettura si colgono quei tratti tipici del pittore surrealista:

جسده الملفوف بالكفن الحجري يتلوى
فوق مياه البحيرة الهادئة، التي تتردد بين لفظه وإبتلاعه.
صرخات الرعب والهلع تختنق في رئتيه المتصلبتين وتتلاشى بين دفقات اللهاث.
المنجدة.

مسوخ شريفة جائعة، أجوافها ممتلئة،
أصداء قهقهات...

(Muyassar 1979, 58)

Il suo corpo avvolto da un sudario di pietra si contorce
sulle acque del lago calmo, che indugiano tra la sua parola e il
suo ingoiare.

Urla di terrore e sgomento che soffocano nei suoi polmoni
induriti e poi svaniscono tra fiotti di rantoli.

Aiuto.

Mostri malvagi affamati, dai ventri vuoti,
echi di sghignazzi...

La poesia non rimanda esplicitamente a un quadro dell'artista, ma, prendendo *La tentazione di Sant'Antonio* con cui Ernst vinse la competizione indetta da Lewin, non si può non notare una relazione ecfra-

²⁵ I titoli di questa seconda edizione della raccolta sono stati inseriti dal curatore Adonis.

stica che è in parte simile a quella vista nel componimento precedente. Anche qui troviamo analogie volte a stabilire la relazione con il dipinto, come il focus posto sulla figura del corpo che si contorce, il lago calmo, la presenza dei mostri, l'iconicità uditiva (cf. Bilman 2013, 103) data dalle parole *ṣarahāt* (urla) e *qahqahāt*; oltre a delle minime indicazioni spaziali date dall'utilizzo del nome circostanziale *fawqa*. Chiaro è anche il *ductus* di Muyassar, evidente nella ripetizione di certi vocaboli e immagini, come quella del corpo contratto, già visto nella poesia precedente, o quella dei mostri, che compaiono anche in altri componimenti della raccolta (Muyassar 1979, 58-60; Monaco 2020, 145-6).

L'ultimo esempio che qui consideriamo è tratto anch'esso dalla seconda edizione di *Suryāl* e reca il titolo di *Van Gogh*:

فان كوخ يحرق كوخه
 «هو» يلهب قصره
 وفي المدى الذي يتقوس حرقا والتهايا
 قمة تنتعل
 ونعل يجنح
 أما النشار
 فنيازك تستقر على عين
 عدستها فقاعة قهقهة.
 (Muyassar 1979, 55)

Van Gogh brucia il suo covone
 “lui” appicca il fuoco al suo castello
 e nel mentre che si arcua bruciandosi e infiammandosi
 una punta indossa i sandali
 un sandalo mette le ali
 quanto ai frammenti
 sono schegge che si fissano in un occhio
 la cui lente è una bolla di sghignazzi.

Qui è molto difficile cogliere la relazione efrastica in quanto non è immediatamente evidente il dipinto (o i dipinti) a cui Muyassar potrebbe essersi correlato. Le immagini presentate infatti non rimandano, nel loro insieme, a un'opera ben definita. Il covone del primo verso è una chiara eco della serie di dipinti che lo ritraggono. E non sfugge qui l'omografia della parola araba per covone, *kūḥ*, con la trascrizione araba del nome del pittore, *Kūḥ*. L'occhio del penultimo verso potrebbe invece rifarsi ai tanti autoritratti di Van Gogh. Ma sfuggono gli eventuali rimandi delle immagini centrali. Un'ipotesi potrebbe essere che la poesia sia un'originale rilettura dell'*Autoritratto con cappello giallo* del 1887, in cui campeggia una radiosa immagine del pittore, dove il dominante colore giallo suggerisce il legame sia col covone che con le schegge di fuoco. Ma la relazione efrastica che

sembra più evidenziarsi in questo caso emerge attraverso l'immagine dell'occhio. È come se, infatti, Muyassar registrasse quello che egli vede riflesso negli occhi di Van Gogh: quel bagliore giallo che si intravede, quelle «schegge che si fissano in un occhio», sono forse per il poeta il riflesso delle fiamme dei covoni che bruciano, anzi bruciatte dallo stesso pittore, quasi a voler indicare quel desiderio di liberazione in qualche modo suggerito dai sandali alati.

La (difficile) ricezione di una poesia ecfrastica come questa rivela quanto essa sia una realtà multistrato, in cui si sovrappongono sia la realtà filtrata dal pittore, che, soprattutto, quella filtrata dal poeta, dimostrando ancora una volta quanto in questo tipo di poesia ci sia molto di più della mimesi o della descrizione di un'opera d'arte. In essa si riversa la personale visione del poeta osservatore che, attraverso il suo sguardo, ci porta a vedere aspetti diversi e nuovi del quadro originale.

7 Conclusioni

Pur nella limitatezza della sua produzione, Ūrḥān Muyassar rappresenta una personalità estremamente interessante per la diversità dei campi di cui si è occupato, e l'arte è uno di questi. A ciò fu probabilmente spinto dalla sua formazione, per così dire, surrealista, laddove l'interdipendenza delle arti è quasi un canone. Nello stesso tempo, Muyassar si è posto in linea con una tradizione preesistente in cui le due arti sorelle, poesia e pittura, avevano già trovato importanti spazi di dialogo. Da questo dialogo erano nati non solo fruttosi e costruttivi dibattiti critici, ma anche prodotti poetici estremamente interessanti, affascinanti e nuovi. D'altronde, come affermava Eugène Fromentin,

Il y a des formes pour l'esprit, comme il y a des formes pour les yeux; la langue qui parle aux yeux n'est pas celle qui parle à l'esprit. Et le livre est là, non pour répéter l'œuvre du peintre, mais pour exprimer ce qu'elle ne dit pas. (Fromentin 1984, 7, cit. in Balzan 1994, 31)

Solo attraverso una lettura interdisciplinare di un'opera d'arte, attraverso cioè la lettura di un'opera d'arte in relazione all'opera d'arte sorella, è possibile cogliere aspetti di personalità e opere letterarie o artistiche altrimenti confinate entro un'interpretazione consueta, rassicurante, ma limitante; cogliere, usando le parole di Ḡabrā (2000, 119), quel 'sale della terra' generato dal 'connubio di parola e immagine'.

Il contributo di Muyassar emerge su diversi livelli. Innanzitutto, egli si fece assertore di un'originale interpretazione del Surrealismo, secondo la quale esso è un processo e non un risultato, sostenendo quindi la possibilità di creare solamente opere parasurrealiste. In

tema di pittura e poesia, Muyassar dimostrò, poi, una piena sintonia con le moderne teorie sul connubio tra le arti. Appoggiandosi sulla psicanalisi e le neuroscienze, egli sostenne quanto entrambe le arti condividessero lo stesso processo di formazione della materia primaria dell'ispirazione artistica, le stesse modalità di espressione che attingevano alla memoria dell'artista e le stesse strategie di ricezione da parte dell'osservatore/lettore.

Infine, è bene sottolineare quanto il contributo di Muyassar non si fermò sulla soglia della teoria, differenziandosi in questo da tanti suoi contemporanei. A fronte di tanti teorici moderni e raffinati, che non riuscirono a tradurre efficacemente il loro pensiero in poesia,²⁶ egli si sforzò tenacemente per elaborare in lingua araba una trasposizione poetica delle sue teorie. I suoi tentativi ecfraistici sono degli ottimi esempi in questo senso, e la proposta di analisi che se n'è data vuole essere uno stimolo all'esplorazione di tanta produzione poetica in arabo che ancora attende di essere (ri-)scoperta o, per dirla in termini bretoniani, riconosciuta.

Bibliografia

- Adūnis (2010). *al-Naṣṣ al-qur'ānī wa-āfāq al-kitābah* (Il testo coranico e gli orizzonti della scrittura). Bayrūt: Dār al-Ādāb.
- Arnheim, R. (1976). «The Unity of the Arts: Time, Space, and Distance». *Yearbook of Comparative and General Literature*, 25, 9.
- al-Aswad, Ġāk (1982). «Fidā' al-laḥzah al-qādimah. Ḥiwār ma'a Fātiḥ al-Mudarris» (Il riscatto del prossimo istante. Conversazione con Fātiḥ al-Mudarris). *al-Karmil*, 6, 248-78.
- ʿAṭīyyah, Na'im (1982). *al-Fann al-ḥadīṭ: muḥāwalat fahm* (L'arte moderna: tentativo di comprensione). al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif.
- Balzan, L. (1994). *Ardenti connubi. La critica d'arte dei poeti*. Roma: Crescenzi Allendorf.
- Bardaoui, S. (2017). *Surrealism in Egypt. Modernism and the Art and Liberty Group*. London: I.B. Tauris.
- Bauer, T. (1992). *Altarabische Dichtkunst: eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*. Wiesbaden: Harassowitz.
- Bilman, E. (2013). *Modern Ekphrasis*. Bern: Peter Lang.
- Breton, A. (1925). «Le surréalisme et la peinture». *La Révolution surréaliste*, 4, 26-30.
- Breton, A. (1926a). «Le surréalisme et la peinture». *La Révolution surréaliste*, 6, 30-2.
- Breton, A. (1926b). «Le surréalisme et la peinture». *La Révolution surréaliste*, 7, 3-6.
- Breton, A. (1927). «Le surréalisme et la peinture». *La Révolution surréaliste*, 9-10, 36-43.

²⁶ Viene in mente il noto caso dell'egiziano 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964).

- Breton, A. (1928). *Le surréalisme et la peinture*. Paris: Gallimard.
- Breton, A. (1972). *Manifestes du surréalisme. Éditions complètes*. Paris: Jean-Jacques Pauvert.
- Breton, A. (2010). *Il surrealismo e la pittura*. Trad. di E. Capriolo. Postfazione di A. Sanna. Milano: Abscondita. Trad. di: Breton, A. *Le surréalisme et la peinture*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Gallimard, 1965.
- al-Bunnī, Ṭāhir (1997). *al-Fann al-taškīlī fī Ḥalab. Dirāsāt fanniyyah* (L'arte figurativa ad Aleppo. Studi sull'arte). Dimašq: Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfah.
- Bürgel, J.C. (1965). *Die ekphrastischen Epigramme des Abū Ṭālib al-Ma'mūnī: Literaturkundliche Studie über einen arabischen Conceptisten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cometa, M. (2005). «Letteratura e arti figurative: un catalogo». *Contemporanea*, 3, 15-29. <https://doi.org/10.1400/20390>.
- Contu, G. (1980). *Gli aspetti positivi e i limiti del laicismo in Salāmāh Mūsā (1887-1958)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Dāğir, Šarbil (2018). *al-Fann al-'arabī al-ḥadīṭ: zuhūr al-lawḥah* (L'arte araba moderna: la manifestazione del quadro). Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.
- D'Antone, A. (2022). *Translating Modernity: Surrealism of the Levant* [PhD Dissertation]. London: The Courtauld, University of London-Tate.
- Egger, V. (1986). *A Fabian in Egypt. Salamah Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909-1939*. Lanham: University Press of America.
- El Shakry, O. (2017). *The Arabic Freud. Psychoanalysis and Islam in Modern Egypt*. Princeton; Oxford: Oxford University Press.
- «al-Faqīd al-adīb al-šā'ir Ūrhān Muyassar» (Il compianto letterato e poeta Ūrhān Muyassar.) (1965). *al-Adīb*, 24, 9, 61.
- Fromentin, E. (1984). «Préface a *Un été dans le Sahara*». *Œuvres complètes. Textes établis, présentés et annotés par G. Sagnes*. Paris: Gallimard.
- Ğabrā, Ğabrā Ibrāhīm (2000). *al-Fann wa-l-fannān* (L'arte e l'artista). 'Ammān: Dārat al-funūn; Mu'assasat 'Abd al-Ḥamīd Šūmān.
- al-Ġāhiz (1948). *al-Ḥayawān* (Gli animali). Ed. 'Abd al-Salām Hārūn. al-Qāhirah: Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ġarīb, Samīr (1986). *al-Suryāliyyah fī Mišr* (Il Surrealismo in Egitto). al-Qāhirah: al-Hay'ah al-miṣriyyah al-'āmmah li-l-kitāb.
- Gombrich, E.H. (1977). *Art and Illusion*. Oxford: Phaidon Press Limited.
- al-Ġurfah al-suryāliyyah* (2020). <http://re-platform.com/archives/narrative/العدد1-من-مجلة-الغرفة-السريالية/>.
- al-Ġurğānī, 'Abd al-Qāhir (1954). *Asrār al-balāğah* (I segreti dell'eloquenza). Ed. by H. Ritter. Istānbūl: Maṭba'at Wizārat al-Ma'ārif.
- Hagstrum, J.H. (1958). *The Sister Arts: The Tradition of Literary Pictorialism and English Poetry from Dryden to Gray*. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Idlibī, Ulfat (1975). «Ūrhān Muyassar. Lamḥah min ḥayātihi al-ḥāṣṣah» (Ūrhān Muyassar. Uno sguardo sulla sua vita privata). *al-Ma'rifa*, 160, 164-71.
- Lenssen, A. (2020). *Beautiful Agitation: Modern Painting and Politics in Syria*. Oakland: University of California Press.
- Lessing, G.E. (1965). *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*. Ed. by D. Reich. Oxford: Oxford University Press.
- Makkāwī, 'Abd al-Ġaffār (1987). *Qaṣīdah wa-šūrah. al-Ši'r wa-l-tašwīr 'abra l-ušūr* (Poesia e immagine. La poesia e la pittura attraverso i secoli). al-Kuwayt: al-Mağlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfah wa-l-funūn wa-l-ādāb.
- Mazzara, F. (2006). «Il dibattito anglo-americano del Novecento sull'ekphrasis». *Intermedialità ed Ekphrasis nel Preraffaellitismo: Il caso Rossetti* [tesi di

- dottorato]. Napoli: Università di Napoli, 1-70. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/4712/>.
- Mejcher-Atassi, S. (2012). *Reading across Modern Arabic Literature and Art*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Mitchell, W.J.T. (1986). *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mitchell, W.J.T. (1994). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Monaco, A. (2012). «Un contributo dimenticato al dibattito culturale nell'Egitto del 1940: la rivista *al-Taṭawwur*». *La rivista di Arablit*, 2(4), 19-32. <https://bit.ly/3L2AWTo>.
- Monaco, A. (2016). «Ispirazione romantica e sperimentalismo surrealista in due raccolte poetiche del siriano 'Alī al-Nāṣir (1890-1970): *al-Zamā'* (1931) e *Suryāl* (1947)». *La rivista di Arablit*, 6(12), 29-50. <https://bit.ly/3Fyd7BN>.
- Monaco, A. (2020). *Surrealismi arabi 1938-1970. Il Surrealismo e la letteratura araba in Egitto, Siria e Libano*. Roma: Istituto per l'Oriente «C.A. Nallino».
- al-Mudarris, Fātiḥ (1947a). «al-Waḡh al-ṣamī' (Il volto di cera). *al-Qiṭārah*, 1(7), 29.
- al-Mudarris, Fātiḥ (1947b). «Talāṣīn» (Annullamento). *al-Qiṭārah*, 1(8), 23-4.
- al-Mudarris, Fātiḥ (1947c). «Madīnat al-ṣayṭān» (La città di Satana). *al-Qiṭārah*, 1(9), 36-7.
- al-Mudarris, Fātiḥ (1947d). «Intiṣār» (Vittoria). *al-Qiṭārah*, 1(11), 27-8.
- al-Mudarris, Fātiḥ (1947e). «al-Amīrah» (La principessa). *al-Qiṭārah*, 1(12), 22-4.
- al-Mudarris, Fātiḥ (1948). «Waḡh 'alā l-ḡidār» (Un volto sul muro). *al-Ḥadīṭ*, aprile, 345.
- Mūsà, S. (in corso di stampa). *Che cosa è la rinascita?*. Traduzione e Introduzione di A. Barbaro. Roma: Istituto per l'Oriente «C.A. Nallino».
- Muyassar, Ūrhān (1948). «Bīkāssū 'abqarī l-qarn al-'iṣrīn» (Picasso genio del XX secolo). *al-Ḥadīṭ*, gennaio, 32-6.
- Muyassar, Ūrhān (1949a). «al-Suryāliyyah taḡzū Hūlīwūd» (Il surrealismo invade Hollywood). *al-Ḥadīṭ*, gennaio, 87-8.
- Muyassar, Ūrhān (1949b). «Iḡwā' al-qiddīs» (La tentazione del santo). *al-Ḥadīṭ*, gennaio, 89-90.
- Muyassar, Ūrhān (1974). *Ma'a qawāfil al-fikr* (Con le carovane del pensiero). Dimašq: Manšūrāt Ittiḥād al-kuttāb al-'arab.
- Muyassar, Ūrhān (1979). *Suryāl wa-qaṣā'id uḥrā*. 2a ed. Dimašq: Manšūrāt Ittiḥād al-kuttāb al-'arab.
- Muyassar, Ūrhān; al-Nāṣir, 'Alī (1947). *Suryāl* (Surreale). Ḥalab: Maṭba'at al-Salām.
- Nemerov, H. (1977). *The Collected Poems*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Praz, M. (1971). *Mnemosine*. Milano: Mondadori.
- Ramsès Younan: la Part du sable* (2021). Ed. par S. Younan. [Paris]: Zamān Books.
- Russo, A. (2007). *La peintre comme modèle du surréalisme à l'extrême contemporain*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Ṣā'ib, Sa'd (1975). «Ūrhān Muyassar. Adīb^{an} wa-nāqid^{an}» (Ūrhān Muyassar. Letterato e critico). *al-Ma'rīfah*, 160, 172-82.
- Sa'id, Ḥālidah (2012). *Yūtūbiyā al-madīnah al-muṭaqqafah* (Utopia la città acculturata). Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Sumi (2004). *Description in Classical Arabic Poetry: Waṣf, Ekphrasis, and Interpret Theory*. Leiden; Boston: Brill.

ʿUṣfūr, Ġābir (1992). *al-Ṣūrah al-fanniyyah fi l-turāṭ al-naqdī wa-l-balāġī 'inda l-'arab* (L'immagine artistica nella tradizione critica e retorica degli Arabi). 3a ed. Bayrūt: al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.

Au crépuscule de l'humanité : incommunicabilité, hospitalité et violence dans *Courrier de nuit* de Hoda Barakat

Annamaria Bianco

Aix-Marseille Université, CNRS, IREMAM, France; Università degli Studi di Napoli
«L'Orientale», Italia

Abstract Narratives bearing on the experiences of forced migration are increasingly numerous within contemporary Arab literary production. The present essay aims to analyse Hudā Barakāt's novel *Barīd al-layl* (2017) by setting it within this 30-year trend. By bringing several generations of Arab displaced onto the scene, this book is particularly representative of the paths that led to the current 'refugee crisis' and acts as a *trait-d'union* between past and present experiences of flight. By choosing to use the epistolary form, Barakāt gives back their agency to her 'subaltern characters' and grounds their exile back where it started: in the contexts of war and repression of their countries, but also in the loathing of their dysfunctional families. In this way, the experience of displacement is no longer romanticised as in the past, through the fictional tools of nostalgia and memory, but relocated in the harshness of its reality. Shelters provided by the West to these fleeing people ultimately prove to be spaces of nightmare and bestiality. Drawing on the Derridean concept of 'hostipitality', my analysis of the novel will show how Barakāt focuses on describing the side effects of 'bad welcoming' on both asylum seekers and the host society, unveiling mechanisms of bio-power and subterranean violence that make the whole world a dystopian representation of humanity in its twilight years.

Keywords Hoda Barakat. Hospitality. Derrida. Refugee writing. Arabic migration literature.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Lors que la Parole éclate : la « solitude farouche » des migrants. – 3 L'accueil manquée : le refuge comme *makān al-istiḥāṣ*. – 4 Pour en finir avec les idées de maison, de nostalgie, de mémoire. – 5 Conclusion : le Contemporain, une crise sans issue ?



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-21
Accepted 2022-03-25
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Bianco | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Bianco, A. (2022). "Au crépuscule de l'humanité : incommunicabilité, hospitalité et violence dans *Courrier de nuit* de Hoda Barakat". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 231-260.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/009

231

1 Introduction

Le 12 avril 2019, le jury de l'*International Prize for Arabic Fiction* (IPAF), annonce le titre du roman lauréat de sa douzième édition : *Courrier de nuit* (Barīd al-layl [2017] 2018), par la Libanaise Hoda Barakat (Hudā Barakāt).¹ Cette victoire ne fait que confirmer le prestige de l'auteure, déjà connue au niveau mondial,² en remettant le thème de la 'crise migratoire' au centre du débat culturel arabe contemporain.³

Or, l'utilisation de cette expression suscite plusieurs réserves. Bien que 2015 ait été indiquée comme l'année du plus grand afflux de demandeurs d'asile aux frontières méridionales de l'Europe (UNHCR 2021), les vagues d'émigration en provenance du monde arabe remontent au moins au début des années 1990. À ce moment, l'établissement de l'espace Schengen (1995) est contrebalancé par de brusques restrictions en matière de visas pour les pays tiers, qui rendent la mobilité des citoyens des anciennes colonies et protectorats occidentaux extrêmement compliquée. La fermeture de la part des États européens intervient à une époque d'agitation croissante, surtout dans le monde arabe, où d'innombrables conflits se succèdent depuis la fondation de l'État d'Israël en Palestine (1948). Ceux-ci poussent de plus en plus de personnes à quitter leurs maisons : quelques rescapés du Golfe et des réfugiés des guerres civiles libanaise (1975-1990) et algérienne (1991-2002) parviennent à trouver un abri, mais les autres font face à beaucoup d'empêchements.⁴ En l'absence de passages terrestres, la Méditerranée se transforme, depuis lors, dans la frontière la plus mortelle du continent.

1 Figurant parmi les grands noms de la littérature arabe contemporaine, l'auteure naît à Bcharré, un petit village situé dans la région du Mont Liban, en 1952. Diplômée en littérature française de l'université de Beyrouth, Barakat est à Paris pour commencer son doctorat au moment où la guerre civile libanaise éclate (1975-1990). Elle renonce donc à l'opportunité d'entamer une carrière académique pour rentrer au Liban, mais en 1989, désormais trop inquiète pour l'avenir de ses deux enfants, elle décide de faire retour en France, les emmenant avec lui. L'année suivante, bien que les députés libanais déclarent la réconciliation nationale, les conflits refoulés alimentent sans cesse les scénarios d'une reprise des affrontements : notre écrivaine fait alors le choix de rester à Paris, où elle habite maintenant depuis quarante ans. Le conflit la marquera à vie et servira de toile de fond à l'ensemble de ses œuvres.

2 En exil, Barakat publie six romans qui la rendent célèbre aux yeux des publics arabes et occidentaux : *La Pierre du rire* (Haġar al-dāhik [1990] 1996), *Les Illuminés* (Ahl al-hawā' [1993] 1999), *Le Laboureur des eaux* (Ĥārīṭ al-miyāh [1998] 2001), *Mon maître, mon amour* (Sayyidi wa-ḥabībi [2005] 2007), *Le Royaume de cette terre* (Malūkāt ḥaḍīhi al-arḍ [2012] 2012) et le déjà mentionné *Courrier de nuit*. Ces ouvrages ont remporté de nombreux prix, tant arabes qu'occidentaux, et sont traduits partout dans le monde.

3 Voir à ce sujet l'article al-Abṭāh, S. (2019). « Limāda istaḥaqat Huda Barakāt al-fawza bi-l-Būkar ? » (Pourquoi Hoda Barakat méritait-elle le Booker ?). *al-Šarq al-awsaṭ*, 24 April. <https://aawsat.com/home/article/1692141/> « لماذا استحققت هدى بركات الفوز بـ«البيوكن» ».

4 Pour plus de détails, voir la figure 7.2 en UNHCR 2000, 160.

Au fil du temps, plusieurs écrivains et écrivaines se sont retrouvés à leurs tours impliqués dans cet exode ou en sont devenus les témoins déconcertés. La littérature s'est donc progressivement chargée d'interroger et décrire ce phénomène, devenu de plus en plus massif sous les effets des 'printemps arabes' (2011) et de la détérioration de la situation en Syrie. Cela a mené à la production d'un corpus en pleine expansion que Johanna B. Sellman (2013) a regroupé sous le label de *adab al-tahǧīr* (littérature du déplacement forcé). Pour la chercheuse, l'ensemble de ces ouvrages a le mérite de restituer une image des expériences de mobilité très différente des traditions modernes de l'*adab al-mahǧar* (littérature d'émigration) et de l'*adab al-manfā* (littérature de l'exil), produites et étudiées jusqu'à présent.⁵ Ces textes sont en effet représentatifs d'une génération de migrants arabes 'à l'antithèse' de la précédente, où les intellectuels et étudiants autrefois protagonistes des romans ont laissé leur place à toute sorte de personnages en fuite, obligés à composer avec les défis posés par le système humanitaire international. Comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, la fictionnalisation de ces expériences reflète les changements de l'ordre mondial, où les inégalités et la violence à l'égard des catégories vulnérables ne font que s'exacerber (Bianco 2022). Cette démarche contribue à façonner une « poétique de la réfugiance » transversale aux productions littéraires contemporaines, avec ses propres tropes et *topoi* (Bianco 2022), qui nous amènent vers d'autres interprétations esthétiques du paradigme exilaire (Milich 2009).

Hoda Barakat, dont l'ensemble des œuvres tourne autour de différents personnages marginaux (homosexuels, fous, membres de minorités ethniques et religieuses, travailleurs domestiques et migrants) à la recherche d'un abri de la violence systémique de la société, s'inscrit parfaitement dans cette tendance. Dès son premier roman, *La Pierre du rire*, l'écrivaine s'attache à raconter des histoires d'exclusion et de marginalisation, où la mise en abyme du *taǧarrub* ('le processus d'aliénation' vécu par les personnages) sculpte l'ossature du récit.⁶ Le livre, qui retrace la guerre civile libanaise à travers l'évo-

⁵ *L'adab al-mahǧar* s'impose entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle et renvoie à une littérature arabe exercée en dans le Nouveau Continent par des auteurs libanais et syriens. Il s'agit d'une appellation désignant plus un mouvement de migration intellectuelle que des caractéristiques thématiques et/ou littéraires (Gharrafi 2016, 5). *L'adab al-manfā* est bien plus politisé : à partir de la fondation de l'État d'Israël et avec le rayonnement des régimes autoritaires dans les autres pays arabes, nombre d'intellectuels dissidents quittent leur pays poussant la thématique de l'exil au cœur de la production littéraire du siècle dernier (Barakāt 2011).

⁶ Le substantif vient de la même racine arabe que *ǧurba* ('G-R-B'), un mot clé dans toute la production littéraire arabe moderne et contemporaine portant sur l'exil et la migration. Ce terme indique un sentiment de désarroi, aliénation et solitude assimilable à la *saudade* portugaise dans ses déclinaisons les plus mélancoliques (Camera d'Al-

lution comportementale, psychologique et sexuelle du protagoniste Halil, « expose l'implosion inhérente aux êtres, aux espaces et aux valeurs en temps de guerre » (Sleiman 2015, 547) et illustre tous les principaux traits de la poétique de l'auteure. Son style ne fait que se radicaliser au fil du temps et des romans écrits, conduisant à une exacerbation progressive de ces thèmes et de leur transposition narrative. D'une œuvre à l'autre, les 'héros' prennent conscience de leur expérience d'abandon familial, sentimental et social et du désir de vengeance que celle-ci réveille en eux. La *ǧurba* qu'ils vivent dans leur propre patrie devient ainsi l'expression d'un 'exil intérieur' ; une 'séparation métaphorique' de la société d'origine que l'auteure a vécu de première main avant de décider de quitter le Liban. Tout comme dans le cas du bannissement de l'un des membres de la tribu à l'époque préislamique, cet éloignement symbolique de la civilisation (*tamaddun*) engendre la métamorphose du néo-paria en loup solitaire, le rendant un être sans attache sociale ou affective, démuné de sens moral. Cette sortie de la collectivité marque aux yeux de Tarek El Ariss une étape-clé dans la caractérisation des personnages de Barakat : le passage du *taǧarrub* au *tawaḥḥuṣ*, soit le retour à un « état de nature sauvage »⁷ (*waḥṣa*), généré par un sentiment de solitude féroce (El Ariss 2016, 64). Liant cette idée d'exil ontologique à l'émargination subie par les réfugiés dans leur société d'accueil, *Courrier de nuit* porte le processus illustré à son paroxysme. Le roman étend en fait ses mécanismes au monde entier, qui prend les caractéristiques d'un 'grand Liban' et devient l'expression du Beyrouth intérieur de l'écrivaine. Ceci renvoie l'image d'une 'double crise' : la crise de l'accueil d'un côté, et, de l'autre, celle de l'humanité au sens plus large, qui se meurt dans l'éclatement de la civilisation et de ses valeurs de solidarité. Et c'est précisément l'universalité de ce discours qui fait de *Courrier de nuit* un roman si singulier dans le panorama de la production littéraire portant sur le déplacement forcé.

Un tel scénario tragique frise la dystopie et tient presque comme un avertissement de la part de l'auteure. Dans ce roman en particulier, elle oppose aux récits des médias sur les migrants leurs propres mots et réflexions, s'inspirant de manière originale de la tradition française de la littérature épistolaire. Les missives des exilés et des proscrits des XIX^e et XX^e siècles cèdent leur place aux lettres des 'masses de déplacés communs' de notre époque, qui se montrent étrangers aux « sentiments nobles et raffinés » (Versini 1979, 170) du

flitto 2010, 292) ou encore, à la *xenitia* grecque. D'un point de vue plus sociologique, il peut être défini comme un type d'émigration accompagné d'une sensation d'étrangement qui résulte du sentiment ininterrompu d'appartenance à la société d'origine et de la nostalgie de celle-ci (Barakât 2011, 199).

⁷ Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'Auteur.

canon épistolaire romantique, dépourvus de tous idéaux politiques, ainsi que de la moindre forme de nostalgie pour leur patrie. Exposés à la précarité du déplacement contemporain, ils deviennent ainsi les symboles d'une précarité existentielle plus vaste et profonde, tout en offrant au lecteur les témoignages d'un monde à la dérive.

Cet article vise à analyser *Courrier de nuit* à partir d'une lecture critique d'extraits choisis du texte. Ceux-ci seront interprétés à la lumière des considérations formulées par Jacques Derrida autour des notions de langue et d'hospitalité dans ses écrits majeurs, afin d'investiguer les effets secondaires de l'accueil pointés du doigt par les narrateurs-migrants. La focalisation interne typique du genre épistolaire nous permettra d'examiner 'la prise de parole' de ces personnages subalternes vis-à-vis de l'incommunicabilité contemporaine, mais aussi d'étudier les processus d'aliénation et de déshumanisation auxquels les sujets déplacés sont soumis au sein de leur société d'accueil. Nous porterons notamment notre attention sur les mécanismes de biopouvoir et de domination mis en place à leur égard, dénoncés dans les épîtres comme la continuation du processus de *tawahhuš* déclenché par la répression propre à leurs communautés d'origine, à travers les outils stylistiques de l'allégorie, du grotesque et de l'absurde employés par l'écrivaine. Le ton de l'œuvre, comme nous le verrons, passe constamment du lyrisme à la dérision, recréant une réalité déformée et oxymorique, où les paradoxes du monde globalisé règnent en maîtres sur l'humanité entière, montrée à l'apogée de son crépuscule.

2 Lors que la Parole éclate : la 'solitude farouche' des migrants

Courrier de nuit est le premier roman de Hoda Barakat à se dérouler loin du Liban, ainsi que le premier à ne pas tourner autour d'un seul protagoniste bien identifiable. Il s'agit en effet d'une œuvre chorale tripartite, construite à partir de cinq lettres écrites par des différentes générations de migrants et réfugiés arabes, dont l'origine précise est délibérément tue par l'auteure, afin d'évoquer un contexte géographique moyen-orientale aussi neutre que possible.⁸ Ces correspondants appartiennent aux genres et aux générations de migrants les plus divers. L'auteur de la première lettre, adressée à la femme qu'il aime, est un réfugié aux abois poursuivi par un tueur qui cherche à gagner sa vie comme il peut, de façon plus ou moins légale, alors que l'autrice de la deuxième épître est une vieille im-

⁸ La seule 'exception' à cet égard réside dans le fait que l'auteur de la troisième lettre soupçonne que l'expéditeur de la deuxième pourrait être une femme libanaise.

migrée triste et seule qui écrit à son ancien amant, retrouvé par hasard, après des années, grâce à Facebook. Le troisième auteur est un ex-tortionnaire qui avoue un crime odieux à sa mère, en quête d'absolution. La quatrième est une jeune femme qui fuit le joug du patriarcat et raconte à son frère, condamné à une longue peine, les secrets les plus torrides de leur famille, tandis que le cinquième et dernier est un jeune homosexuel qui raconte à son père, qui n'avait jamais accepté sa nature, d'avoir enfin trouvé abri et raison d'être en France, où il travaille aux côtés des malades du sida.

Barakat a commencé à travailler à cet ouvrage en 2016, sollicitée par le boom médiatique éclaté autour de ladite 'crise des réfugiés', qui l'a incitée à réfléchir à sa propre expérience de l'exil et à celle des 'nouveaux déplacés'. Les réflexions contenues dans certaines lettres font écho à celles de *Rasā'il al-ġarība* (Lettres d'une étrangère, 2004) ; un recueil de textes autobiographiques qu'elle a rédigés au sujet du Liban et de l'émigration lors de son travail comme journaliste et publiés dans deux rubriques du quotidien *al-Hayāt*, « Min bu'd » (De loin) et « Fī-l-zill » (Dans l'ombre), entre 2001 et 2002.

Dans ce roman partiellement épistolaire, des voix narratives masculines et féminines alternent tout en restant anonymes, véhiculées par des courriers inhabituels, qui manquent à la fois d'expéditeur et destinataire. Le récit est basé sur des mécanismes récursifs qui rappellent le dispositif d'"histoire dans l'histoire" des *Mille et Une Nuits* : chaque lettre est liée à la suivante, puisqu'elle est retrouvée par un nouveau personnage qui fantasme sur son auteur et, poussé par ses mots, décide de se consacrer à son tour à l'écriture. L'un après l'autre, les cinq migrants prennent ainsi la parole pour raconter les détails de leur fuite vers l'Europe et de la vie aliénée qu'ils y mènent. Nous apprendrons plus tard que les événements relatés se produisent tous en même temps, mais de manière indépendante les uns des autres. Ce n'est pas une coïncidence si Paris est choisi par l'écrivaine comme le lieu-symbole rassemblant ces expériences de refuge échouées.

Outre le facteur biographique, il convient de rappeler que dans le dernier quart du XX^e siècle, un grand nombre d'Arabes sont venus chercher des asiles provisoires dans la capitale française de l'exil, qui s'était à l'époque transformée dans une véritable « Arabie-sur-Seine » (Leonhardt-Santini 2016, 15). Cependant, à l'heure actuelle, cette ville incarne parfaitement l'incapacité des anciennes métropoles postcoloniales à gérer la pression des flux migratoires massifs contemporains, et ne reste qu'à l'arrière-plan de ces missives, avec son atmosphère de cosmopolitisme décadent.⁹ Barakat fait alors de

⁹ Pour les lettrés arabes, la relation à Paris s'initie bien avant le milieu du XX^e siècle et remonte jusqu'à l'époque de la Nahda. Cette ville a ainsi été chargée d'un fort pouvoir symbolique et imaginatif, qui semble toutefois aujourd'hui davantage supplanté

la France une 'vitre' destinée à aiguïser notre regard sur le monde et ses misères, donnant à cette première partie du roman le titre allégorique de « Derrière la fenêtre » (*Ḥalf al-nāfiḍa*).

Les auteurs des épîtres s'adressent à des amants perdus, ou à des membres de leurs familles avec lesquels ils ne sont plus en contact depuis longtemps, retraçant les origines de leur *ḡurba* et sa persistance dans la société d'arrivée, où elle prend des traits tantôt de *waḥda* (voire de *'uzla*), tantôt de *waḥša*.¹⁰ Cependant, ces personnages n'ont pas le courage d'aller jusqu'au bout de leurs confessions, ni de poster réellement leurs lettres. À partir du moment même où ils posent le stylo sur le papier, ils savent déjà qu'il s'agit d'une 'correspondance imaginaire': leur acte communicatif n'aboutira pas, puisque la relation émetteur-récepteur est brisée ; ou mieux, embrouillée. Les lettres, inachevées, sont en fait abandonnées dans de lieux de passage où les gens « entrent et sortent d'un coup de vent, sans s'attarder » (Barakat 2018, 58) et seul le hasard leur permettra d'être retrouvées, un jour plus ou moins lointain, par des lecteurs collatéraux : elles sont cachées entre les pages d'un vieil annuaire téléphonique oublié dans le tiroir d'une chambre d'hôtel ; renfermées dans le casier d'un bar peu recommandable ; coincées entre les sièges d'un avion ; ou, encore, déchirées en mille morceaux et jetées dans la poubelle d'une salle d'attente...

Ces espaces de transit incarnent des 'non-lieux' où le temps se fige, se faisant suspendu (Augé 1992). Et pourtant, les personnages trouvent dans ces bulles spatio-temporelles une forme d'abri rassurante, en découvrant de l'insoupçonnable paix dans les endroits les plus bondés de la planète, qu'ils recherchent avec un désir quasi spasmodique. C'est en effet là, où les gens ne font pas attention aux autres, trop pris dans leur train-train quotidien, qu'ils peuvent vraiment se laisser aller au flux de leurs pensées, ou essayer d'imaginer une réalité différente de celle qu'ils vivent :

وإن كنت في مقهى، مثلاً، أغرق رأسي بين كتفي وأنزل في الكرسي وأضع حقيبتي على
بطني كمن يتلخف بغطاء، وأنا. ليس نومًا كذلك لليلي العميق، بل غفو إلى الداخل حيث
يختفي لنهار لخارجي تمامًا. أو كحال السكر الشديد... [...] قد تجد ذلك غريبًا لكنني صراحة
لم أعد أتسلى إلا حين أكون لوحدي. [...] شيئًا فشيئًا ويومًا بعد يوم صارت الوحدة بذخًا
كاملاً. ملكًا عظيمًا. الوحدة في هواء لا يتنفس فيه أحد سواي. حتى أنني صرت أتكهرب، كأن
أفعل لسعنتني، أكاد أصرخ ألمًا وغبضًا إذا ما لمسني أو دقر بي أو بأغراضي أحد من دون
قصد، في الشارع أو الباص أو المصعد. إذا تعثر شخص وهو يقع، مثلاً، وتمسك بذراعي
(Barakāt 2017, 34)

par de nouvelles réalités de l'Europe centrale et septentrionale, comme celle de Berlin en Allemagne (Ruocco 2020).

10 Ces trois mots renvoient tous au champ sémantique de la solitude, mais avec des significations différentes. La *'uzla* en particulier se distingue de la *waḥda* en ce qu'elle indique non seulement une idée d'isolement, mais de ségrégation, et donc de solitude imposée.

Si je suis, mettons, dans un café, je rentre ma tête dans mes épaules et commence à descendre, à m'enfoncer dans ma chaise ; je pose mon sac sur mon ventre et je m'endors. Pas du sommeil profond de la nuit, non, d'un assoupissement intérieur qui abolit complètement la lumière du jour, un peu comme dans un état de forte ébriété. [...] Tu trouveras peut-être ça bizarre mais, pour parler franchement, je n'éprouve plus de distraction que dans ma solitude. [...] Petit à petit, jour après jour, la solitude est devenue pour moi un luxe total. Une richesse considérable. La solitude dans un air que je suis seule à respirer. Au point que je suis tout électrisée, comme si une vipère m'avait mordue, hurlant presque de douleur et de colère, quand quelqu'un me touche ou se frotte contre moi ou mes affaires sans le faire exprès, dans la rue, l'autobus ou l'ascenseur ; quand par exemple quelqu'un trébuche, tombe et se relève en s'agrippant à mon bras. (Barakat 2018, 40-1)

L'invisibilité à laquelle les migrants sont d'habitude soumis semble avoir ici valeur de 'nid' ; ou 'coquille', pour le dire à la manière de Bachelard, qui voit dans ces exercices d'imagination « de la protection ajustée à notre corps » (Bachelard 1961, 128). Toutefois, la « rêverie de sécurité » (Bachelard 1961, 130) découlant de l'introspection des processus de réflexion et d'écriture, et qui constitue un véritable retrait du monde extérieur, est extrêmement précaire, ainsi que révélatrice de l'aliénation vécue par ces personnages dans leurs lieux de refuge : ici, ils sont malheureux et seuls ; marginalisés dans le présent, tout comme dans le passé qu'ils voulaient fuir. Ceux qui pensaient avoir commencé 'une nouvelle vie' (*ḥayāt ḡadīda*) (Barakāt 2017, 58) se découvrent en fait être des *personae non gratae* (*ḡayr maḡrūb*) (Barakāt 2017, 27) ; des individus jugés 'non dignes' de la protection de leur nouvel État, ni de faire partie de sa société, qui les garde délibérément à distance. Coincés dans 'le labyrinthe des papiers' (*nafaq al-awrāq*) (Barakāt 2017, 58) les demandeurs d'asile embrassent leur statut d'indésirables et semblent s'abandonner à l'inévitabilité de leur destin de 'fantômes', ce qui, pour Derrida, apparaît presque intrinsèque à leur statut d'« hôtes non invités » ; redoutés comme une « visitation spectrale » (Derrida, 1997a, 192). C'est alors par crainte du rejet et de ses conséquences néfastes que ces sujets marginaux fuient les autres, avec l'intention de ne pas réitérer l'expérience d'incompréhension, violence et déception vécue autrefois dans leur pays d'origine, même dans la sphère des affections les plus intimes. Se rapprocher trop près les uns des autres est risqué, car l'intimité est perçue comme un piège (*fa-l-ḥamimiyya warṭa*) (Barakāt 2017, 11) ; « [u]ne chausse-trappe au sens premier du terme » (Barakat 2018, 12). Les lettres deviennent donc un stratagème pour contourner ce danger et essayer de rétablir une connexion avec le monde.

L'écriture, basée sur l'absence de l'autre, mais aussi sur sa présence symbolique (Derrida 2018, 8137-895), semble en effet permettre la rencontre de ces solitudes, comblant les vides de l'interaction sociale ainsi que le fossé dans les relations humaines. Toutefois, comme nous l'avons dit, ces dialogues silencieux n'ont pas lieu avec les destinataires visés par ces messages, mais avec des inconnus, familiers et étrangers à la fois, dont les chemins ne croiseront jamais vraiment ceux des auteurs. Ces « damnés de la terre » (Fanon 2002) ne se retrouvent liés que pour quelques instants, grâce à un fil invisible tendu par le hasard, mais finissent par reconnaître mutuellement leur malheur :

لماذا أخبرك بكلّ هذا؟ لكي أتسلّى قليلاً وأنا أنتظر. ولأنّ وحشة ذلك لرجل، كاتب لرّسالة، تشبه وحشتي كثير... ولو أنّ حكايته لا تشبه حياتي في شيء. لكنّي أحسست بشكواه كأنّي صديقة قديمة، أو كأنّي أنا نفسي المرأة التي يتكلّم إليها، ربّما بسبب ما تمنيتّ قوله له، ورغبتني بأخذه بين ذراعي. كم هذا غريب. أنّي لم أحببها أبداً تلك المرأة، ولو التقيتها يوماً هذا مضحك طبعاً سأعاتبها بقسوة... [..]. (Barakāt 2017, 33)

Mais pourquoi je te raconte tout ça ? Pour me distraire un peu pendant que je poireaute. Et parce que la solitude de cet homme, l'auteur de la lettre, ressemble beaucoup à la mienne, même si son histoire n'a rien de commun avec ma vie. Je n'en ressens pas moins sa plainte comme si j'étais une vieille amie à lui ou comme si j'étais moi-même la femme à qui il s'adresse. À cause, probablement, de ce que j'aurais aimé lui dire et de mon envie de le prendre dans mes bras. Comme c'est étrange ! Car cette femme, vois-tu, elle ne me plaît pas du tout. Et si jamais je la rencontre un jour - amusante hypothèse, évidemment - je lui passerai un sacré savon [...]. (Barakat 2018, 38-9)

Néanmoins, l'extrait montre qu'il ne suffit pas de vivre dans la même détresse pour 'faire de la une communauté': les personnages de Barakat sont très différents d'autres déplacés, qui se serrent mutuellement les coudes et essaient de retrouver la familiarité du pays perdu, en s'accrochant à leur identité culturelle, religieuse ou linguistique. Les réfugiés de *Courrier de nuit* sont plutôt résignés à leur condition et ne recherchent aucune forme d'appartenance. Au contraire, partagés entre l'attraction et la répulsion envers leurs semblables, ceux-ci préfèrent l'indifférence et l'anonymat. Car, comme l'auteure l'écrivait il y a déjà 20 ans dans l'un des textes de *Rasā'il al-ġarība* qu'elle a récemment republié (Barakāt 2021), ils ne forment pas et n'ont jamais formé une communauté. Ils n'aiment pas se ressembler et ils n'aiment pas non plus les choses qui leur font remarquer leurs

similitudes.¹¹ En fait, il semble que ce soit exactement ce sens de solitude partagée qui sert de lien entre eux, en rapprochant ainsi, de quelque manière, leurs expériences d'invisibilité (Ahmed 1999). Ce choix spécifique d'oublier, de disparaître même, jaillit clairement de la deuxième partie du roman, « Dans l'aéroport » (*Fī-l-maṭār*), qui couronne l'échec de la communication entre ces déplacés à travers le récit d'une série de rencontres manquées. Cette courte section sert de contrepoint à la précédente, nous montrant des brefs aperçus des activités de quatre des destinataires originels des lettres ainsi que des connaissances des leurs auteurs. Leurs vies se déroulent sur des voies parallèles, qui ne mènent jamais au moment tant attendu de la confrontation. Chaque petit chapitre prend la forme d'un monologue intérieur ; à l'exception du dernier, qui se compose de la superposition d'une série de voix inconnues, évoquées par les phrases brisées suivantes :

هل وصلتكم برقية باسمي؟
- ... لا؟ شكراً
- هل هناك تذكرة سفر أرسلت باسمي؟
- ... لا؟ شكراً
- هل وصلت برقية باسمي؟ هل يُعقل أنها أرسلت إلى مكتب بريد آخر في المطار؟
- ... لا؟ شكراً
هل استلمتم تذكرة سفر باسمي؟ هل تكون قد أرسلت خطأ إلى مكتب للشركة خارج المطار؟
- ... لا؟ شكراً
(Barakāt 2017, 117)

« Auriez-vous reçu un télégramme à mon nom ?... Non ? Merci... » « Auriez-vous un billet d'avion envoyé à mon nom ?... Non ? Merci... »

« Un télégramme est-il arrivé à mon nom ?... Il n'aurait pas pu être envoyé à un autre bureau de poste dans l'aéroport ? Non ? Merci... »

« Auriez-vous un billet d'avion envoyé à mon nom ?... Est-ce qu'il n'aurait pas pu être envoyé par erreur dans une agence de la compagnie en ville ?... Non ? Merci... » (Barakat 2018, 136)

Ces dépêches non livrés et vainement attendus anticipent le véritable épilogue du roman : sa troisième partie, de manière emblématique intitulée « La mort du facteur » (*Mawt al-būṣṭāḡī*). Cette fois, il s'agit d'une seule longue lettre écrite par un vieux postier du Moyen-

¹¹ « كُنَّا وما زلنا لا نشكّل جماعة، فنحن لا نحبّ تشابهنا أو ما يذكر به. » (Barakāt 2004, 11-12). La phrase 'nous ne sommes pas une communauté' est d'ailleurs répétée six fois dans le texte, dans différentes variantes, en réitérant avec insistance ce qui, pour l'auteure, semble désormais être une certitude absolue.

Orient, qui raconte l'évolution de son travail au fil du temps et donc, métaphoriquement, les changements s'étant produit dans la communication humaine. Il identifie notamment le point de rupture des relations interpersonnelles dans la violence et la destruction qui ravagent sa région et s'étendront bientôt au monde entier, « en dépit du bon sens » : « [L]e vaincu d'aujourd'hui peut devenir plus méchant et destructeur demain et revenir à la charge au moment même où on le croyait vaincu et en fuite » (Barakat 2018, 142).

Lorsqu'il était jeune, le facteur adorait son métier : il se sentait important pour les personnes qui sortaient de chez eux et se plantaient sur le seuil de leur porte dès qu'ils entendaient le dring-dring de sa bicyclette, en l'appelant de loin avec des signes de la main. Les familles d'expatriés et les jeunes mariées, restées seules chez elles après le départ de leur époux pour le Golfe, étaient toujours les premiers à sortir, heureux de rester en contact avec leurs proches, dont le départ à l'époque ne constituait pas la même blessure incurable qu'aujourd'hui. Il avait autant de bonheur à leur apporter des lettres qu'ils en avaient à les recevoir, en raison du lien affective et communautaire qu'elles exprimaient. Internet et tout ce qui s'ensuit à l'ère de la globalisation ne remplaçaient pas ses tournées : il n'était pas facile de se procurer un ordinateur et la connexion était tout le temps coupée ou surveillée par le gouvernement, qui ignorait en revanche lettres et cassettes, considérées comme des outils d'arrière-méprisés par les terroristes potentiels, ainsi que par les autres ennemis de l'État. C'est plutôt la montée au pouvoir de Daech qui l'a mis au chômage, en coupant matériellement les liens entre les exilés et leurs familles, de plus en plus compromis par le choix des premiers de ne jamais vouloir rentrer au pays. La brutalité des envahisseurs a fini par vider la ville même de ceux qui ne pensaient pas la quitter, forçant un peuple entier à s'exiler, dans une diaspora sans fin. La porte du bureau de poste a été arrachée et le postier est depuis longtemps le seul employé encore en vie. Il s'y est même réfugié après la destruction de sa maison, mais ce lieu a désormais perdu sa fonction et les lettres qui ne parviennent plus à leur destinataire s'entassent comme des 'feuilles mortes' (*al-awraq al-mayyita*) au coin des rues (Barakat 2017, 125). La communication écrite ne semble plus avoir de valeur dans ce coin de monde dépourvu de tous points de repère et voué à l'oubli :

وربما باتو يحرقونها الآن، فالناس باتو يعرفون أن لا أمل في وصول رسائلهم... وربما ما عادت الناس تكتب أصلاً. فحين تختفي العناوين تماماً في المناطق لمدبرة وتتصحر قرانا من الناس لمن يكتب الوجد؟ وإلى أي عنوان؟! حين تنتهي الحروب سوف يبحثون طوي عن أسماء الشوارع، وقد يعطونها أسماء جديدة، بحسب من ينتصر ويسيطر عليها...
(Barakat 2017, 125)

Il se pourrait même qu'on les brûle à présent et que les gens sachent désormais qu'elles n'ont plus aucune chance d'arriver à

destination. Peut-être même qu'ils n'écrivent plus du tout ! Car quand les adresses disparaissent complètement des quartiers détruits et que nos villages vidés de leur population se désertifient, à qui pourrait-on bien écrire ? Et à quelle adresse ? Quand les guerres auront pris fin, on cherchera longtemps le nom des rues, ou on leur en donnera d'autres en fonction du vainqueur et de ceux qui en auront pris le contrôle.... (Barakat 2018, 141-2)

Face à un tel scénario désolant, l'homme envisage à son tour d'émigrer et de rejoindre son frère à l'étranger, mais il n'a plus de documents de voyages et, ironiquement, personne ne sera en mesure de les lui livrer. Coincé dans son bureau, le postier est rongé par l'ennui. Il a lu et classé toutes les lettres qu'il a trouvées, saisi d'un besoin de rangement qui semble presque un devoir de mémoire, d'archive pour la postérité, et qui rappelle l'obsession de nettoyage du héros de *La Pierre du rire*, toujours à ramasser les débris des vitres explo-sées de sa maison, dans un Beyrouth déchiré par la guerre civile :

صنعت منها ما يشبه الفهرس، وجمعتها في ملّفات بعناوين واضحة وبحسب تواريخها. فرّما عاد إلى هنا أناس أو موظفون يريدون توصيل الرّسائل إلى المرسل إليهم. كلّ رسالة مشبوكة إلى طرفها وفي عنون ملّفها درجة أهمّيّتها أو إلحاح توزيعها. حتّى أنّي عمدت إلى إضافة بعض التفاصيل على العناوين التي بدت لي مبهمّة أو غير دقيقة لمن لم يسبق له أن عمل بوسطجيّاً في هذه البقاع. الآن أكتب رسالتي لمن قد يأتي إلى هنا. وأضعها على بيّنة قرب فهرس الرسائل... فقد أموت قبل أن يصل أحد إلى هذ المركز. من يدري؟
(Barakāt 2017, 126)

J'en ai fait une sorte de registre et les ai rangées dans des dossiers rigoureusement étiquetés, selon la date à laquelle elles ont été écrites, en pensant que peut-être des gens ou des employés reviendront ici avec l'envie de les expédier aux intéressés. Chaque lettre est agrafée à son enveloppe, avec, sur l'intitulé de son dossier, son degré d'importance ou d'urgence de délai de distribution. J'ai même pris soin de compléter certaines adresses qui me paraissaient trop vagues ou imprécises pour qui n'aurait pas déjà travaillé comme postier dans le secteur. J'achève d'écrire ma lettre à tout visiteur éventuel. Je la pose bien en évidence à côté du registre. C'est que je pourrais bien mourir avant que quelqu'un vienne ici. Sait-on jamais ! (Barakat 2018, 142-3)

C'est avec ces derniers mots que le postier, le seul survivant du village, prend congé de son lecteur et lui confie son témoignage. Sa mort annoncée intervient ainsi pour symboliser l'éclatement irrévocable de la parole, décrétant la fin de l'humanité et le triomphe de la barbarie, dans un monde qui est désormais devenu bestial.

3 L'accueil manquée : le refuge comme *makān al-istihās*

Si, comme le dit Lévinas et le réaffirme à son tour Derrida, « le langage est hospitalité » (Derrida 1997b, 119), le manque de communication entre les êtres humains n'implique pas seulement de l'incompréhension entre pairs, mais aussi et surtout l'impossibilité d'accueillir l'Autre dans une société différente. Pour les migrants, la condition de marginalisation résultant de la défaillance de la parole entraîne des conséquences « horribles », « monstrueuses », comme le répètent à plusieurs reprises les personnages du roman, lorsqu'ils décrivent les faits dont ils sont à la fois protagonistes et témoins, en utilisant des mots arabes tels que *'amlāqa* (qui signifie littéralement 'géant', mais qui se traduit aussi par 'monstre' au sens large, *wahš* ; pareillement employé), *fazī'* et *murī'* (traduisant tous deux des adjectifs comme 'atroce', 'terrible', 'effrayant', 'effrayant', bien que le premier ait également des connotations liées au champ sémantique du dégoût). La racine de *fazī'*, FZ', qui est le terme le plus fréquemment utilisé dans le roman, est liée en particulier au concept d'une horreur qui dépasse les limites humaines ; qui viole les lois de la nature, résultant *'extra-ordinaire'* dans le pire des sens possibles.¹² Il donne donc une idée précise des caractéristiques de la transition de *tagarrub* à *tawahḥuṣ* mentionnée au début de cet article, à apprendre comme un véritable processus de 'bestialisation' des hommes et des femmes touchés par la *wahša*. Cette condition mélangée d'isolement, désolation et morosité est notamment engendrée par la brutalité de la société d'accueil, qui se manifeste à travers diverses micro-dynamiques de pouvoir. Ces dernières ne se limitent pas à de simples rapports binaires de domination ou de force, mais consistent plutôt en un ensemble de mécanismes relationnels extrêmement complexes et intriqués, puisqu'ils impliquent nombre d'acteurs différents et souvent insoupçonnés. Les pratiques de prise de contrôle sur l'autre, qui intègrent celles du biopouvoir exercé par l'État, sont souvent rampantes et inconscientes : la violence est un élément primordial, faisant partie d'un cycle ininterrompu, qui se déploie de la manière la plus abjecte lorsque l'être humain est acculé, ou se laisse dominer par ses propres impulsions et d'autres sentiments aveuglants tels que la peur. C'est la loi de la survie, mais aussi l'expression de l'individualisme débridé de l'ère néo-libérale. Le monde de *Courrier de nuit* est un endroit hostile, où la solidarité n'est pas envisagée, et ses habitants ont perdu tout point de repère. Dans un tel contexte, et comme dans d'autres romans arabes contemporains portant sur les expériences de réinstallation des demandeurs d'asile en Europe (Sellman 2013, 6-7), le refuge se trans-

¹² Voir notamment l'entrée « FZ' » dans les dictionnaires suivants : ibn Manẓūr 1997 et Kazimirski 1860.

forme de *mal'qa'* en *makān al-istihāš* ; à savoir, en site de sauvagerie et de barbarie, ou, encore, en espace cauchemardesque (*makan kābūs*) d'horreur et hallucinations (Camera d'Afflitto 2002). Au cœur de ces lieux, les déplacés de Barakat ne sont ni pleurés ni héroïsés. Ils se présentent plutôt comme des êtres brisés, dépourvus de leur innocence et marqués par l'expérience du départ forcé vers ce que l'elle appelle ailleurs, éloquemment, 'les pays des autres' (*buldān al-ahirīn*) (Barakāt 2004, 81):

أنا، يذبغي القول، خائف مرعوب وحيد مستوحش وعدائي مُدُّ تحرّك القطار. وعندني رغبة عميقة بإيذاء شخص لا أعرفه، حتّى لا أجد له أعداءً. شخص ليس لي أي نوع من الصلات به، لكي أطلق رغباتي دون استعمال عقلي. إذ يبدو لي أحياناً أنّ عقلي هو عدوّي الأول. مُدُّ تحرّك ذلك القطار. منذ تحرّك ذلك القطار هبطت عليّ ظلمة تشبه مغيب الشتات. [...] كُنّا ما زلنا في الصباح الباكر [...]. لكنّ القطار بقي يسير في ذلك المغيب كنه نفق طويل ولا ينتهي. وبقي ذلك المغيب في رأسي مهما كانت ساعات اليوم [...].
(Barakāt 2017, 9-10)

Or, il faut le dire, depuis que le train a démarré, j'ai peur, une peur panique ; je suis seul, farouche et agressif. Je ressens un profond besoin de faire du mal à quelqu'un, quelqu'un d'inconnu, pour ne pas avoir à lui trouver d'excuses, avec qui je n'aurais aucune espèce de lien pour pouvoir donner libre cours à mes pulsions sans en référer à ma raison. Car j'ai parfois l'impression qu'elle est mon principal ennemi, ma raison. Dès que le train s'est mis en marche ! Oui, dès que le train s'est mis en marche, une obscurité aussi noire qu'un crépuscule d'hiver s'est abattue sur moi. [...] C'était encore tôt le matin [...], mais le train a continué à rouler dans ce crépuscule comme dans un tunnel sans fin. Et ce crépuscule, il m'est resté dans la tête quelle que soit l'heure du jour [...].
(Barakat 2018, 9-10)

La « solitude farouche » citée dans l'extrait est tellement intériorisée par le déplacé que ce dernier la transforme en rage contre lui-même et les autres, se laissant engloutir par des « ténèbres » qui réveillent son monstre intérieur et le libèrent d'abord contre ses proches. Dans le roman, nous sommes donc confrontés à des hommes qui entretiennent des relations morbides et dysfonctionnelles avec leurs femmes et maîtresses, qui, battues et maltraitées, acceptent cette violence, ou, au contraire, la retournent, prêtes à tout pour retrouver leur liberté. Dépossédées de leur âme, elles vont jusqu'à tuer des membres de leur propre famille sans remords, pour recouvrir leur 'droit fondamental de respirer' (*lil-ḥaqq al-awwalī fī al-tanaffus*) (Barakat 2017, 38). « [L]a faiblesse peut devenir [en effet] une grande source de force » (Barakat 2018, 45), comme nous le dit l'auteure, qui nous montre à quel point les situations limites de violence et pauvreté peuvent transfigurer toutes sortes d'être humain, en les pous-

sant à commettre des actes extrêmes, comme le meurtre ou le suicide. Nous voyons ainsi quelles conséquences dramatiques le travail au noir a sur la vie des demandeurs d'asile, soumis au chantage de leurs employeurs dans l'attente d'un permis de séjour dont l'arrivée n'est pas connue, mais qui leur permettrait de bénéficier des garanties d'un contrat régulier. Dans le même ordre d'idées se placent les histoires de mères célibataires obligées de recourir à la prostitution pour trouver de quoi nourrir leurs enfants, ainsi que celles d'autres jeunes réfugiés, qui font recours à tous stratagèmes pour ne pas rester dans le *no man's land* qu'est la rue.

Ces âmes errantes et désemparées entrent et sortent des églises et des centres pour migrants, où « personne n'a honte de voir [leur] sexe » (Barakat 2018, 112), comme si leurs corps, qui est d'ailleurs « tout ce qui leur reste » (Sayyad 1999, 301), n'appartenaient pas vraiment à la race humaine : dans le régime du biopouvoir, « l'animal existant au-dedans » finit en fait par coïncider avec « l'animal vivant au-dehors » (Bichat 1994, 61), rompant l'équilibre de la séparation entre ces deux sphères qui régit la vie de l'homme (Agamben 2002, 31). La nudité ne met plus mal à l'aise les migrants, désormais accoutumés à l'humiliation des examens médicaux et des contrôles de sécurité qui leur sont imposés. La vue de ces corps sans défense n'offense pas non plus les travailleurs humanitaires de la Croix-Rouge, ni les volontaires religieux chrétiens ou musulmans qui s'occupent d'eux avec condescendance et paternalisme, en les infantilisant. Une attitude dont l'auteure se moque dans le passage suivant, empreint d'humour noir, qui bouleverse de manière extrêmement critique le langage de la communication philanthropique et des sermons ecclésiastiques, animés d'une confiance en Dieu et dans le monde qui n'a plus aucune raison d'être. La promesse de marcher sur l'eau comme Jésus dans les Évangiles et survivre aux tempêtes de la mer ne constitue plus 'un gage d'espoir', mais est au contraire exposée comme un mensonge dérisoire qui rabaisse les efforts qu'ils ont faits pour survivre à ce calvaire :

هذا رمز، الإنجيل رموز. هل تعرفون لماذا مشى المسيح على وجه الماء؟ قلنا لا، لا نعرف. قال لكي نحاول المستحيل. أعجبتني فكرة المشي على الماء. أنظر إلى المجموعة وكلهم من الناجين الذين تمّ انتشالهم من البحر، فقدوا أصدقاءهم وأهلهم في القوارب الغارقة. ربّما كان عليهم أن يحاولوا لم المشي على الماء. هذا نقص في إيمانهم أو في تربيتهم. لو كنّا من المؤمنين لمشيئنا بلا القوارب وتكلفتها. أنا كنت انتعلت صباطاً مريحاً ومشيت. على وجه الماء إلى أوروبا. وربّما إلى أبعد... هههه. أو جرّبتُ السكيت بورد لأنّه أسرع من المشي... وربّما توقّفتُ قليلاً من أجل بيكنيك الطيف على وجه الماء، تليه قيلولة تعزّز طاقتي على التزللق...

(Barakāt 2017, 92-3)

« C'est une parabole. L'Évangile n'est que paraboles. Vous savez pourquoi le Messie a marché sur les eaux ? » Nous lui avons ré-

pondu que non. Il a dit : « Pour que nous tentions l'impossible ! » Cette idée de marcher sur les eaux m'a plus. J'ai regardé la compagnie : tous des rescapés qu'on avait sortis de la mer, qui avaient peut-être dû essayer de marcher sur l'eau, que s'il ne l'avaient pas fait, c'était par manque de foi ou d'instruction, que si nous étions vraiment croyant, nous marcherions, sans ces foutus bateaux, avec tous leurs dangers et l'argent qu'ils nous coûtent, que moi-même j'aurais marché à la surface de l'eau, jusqu'en Europe et peut-être au-delà, ha, ha, ha ! ou que j'aurais essayé le skate-board qui va plus vite ; en marquant peut-être une courte halte pour faire un charmant pique-nique sur l'eau, suivi d'une bonne sieste pour récupérer ma force de glisse !... » (Barakat 2018, 111-12)

Dans ce roman, l'hypocrisie et l'angélisme fallacieux des personnes qui accueillent les migrants, qu'il s'agit de professionnels de l'hospitalité ou bien de simples membres de la société civile, sont en effet largement dénoncés par Barakat, par l'utilisation du paradoxe, du grotesque et du sarcasme. Ici, le triangle dramatique « victime-persécuteur-sauveur »¹³ saute, puisque les personnages changent constamment de rôle, en participant à des jeux relationnels particulièrement intriqués. Ce schéma narratif atteint son climax dans la troisième lettre, dont l'auteur, qui se dit avoir été poussé par quelques 'vents furieux' (*al-riyāḥ al-'ātiyya*) (Barakāt 2017, 54), confesse à sa mère une longue série de délits, subis et perpétrés, pour lesquels il s'estime indéfendable et essaie de quitter la France. Après avoir été arrêté par les milices de son pays d'origine, à un âge précoce et sans raison apparente, cet homme a en effet passé plusieurs mois en prison, subissant des tortures et des viols qui l'ont poussé à devenir un collaborateur du régime en place et à rejoindre à son tour les rangs des tortionnaires. « Plus nombreux que le sable dans le désert », ces individus n'étaient pas tous « des voleurs et des sadiques » (Barakat 2018, 67), mais des personnes façonnées par les circonstances, qui avaient choisi la vie au lieu de la mort, sans se mêler de politique : « [l]a cruauté était une question de survie » et « [p]enser ne servait à rien » (Barakat 2018, 68). Lorsque le peuple s'est rebellé et a pris d'assaut la caserne, l'homme s'est immédiatement enfui, se faisant passer pour un ancien détenu, et a intégré l'opposition. Grâce à ce milieu, il a découvert des réseaux de passeurs et a tout simple-

13 Le triangle dramatique, ou triangle de Karpman, est un modèle issu de l'analyse transactionnelle mis au point par Stephen Karpman, afin de déchiffrer les mécanismes de conflits, manipulations et malaises relationnels ainsi que les complexes psychologiques dérivant de ses derniers. Celui-ci permet de comprendre la façon dont une relation dysfonctionnelle se met en place, montrant comment chacun des interlocuteurs peut adopter une des trois postures du triangle : celle de victime, persécuteur ou sauveur (Karpman 2020).

ment quitté le pays. Arrivé en Europe en tant qu'aspirant réfugié, il est entré dans le tunnel des permis, mais au moment des entretiens d'asile sa demande a été gelée, car un de ses concitoyens l'a reconnu et a témoigné contre lui. Une enquête étant ouverte, il a fui le camp et a cherché à s'abriter dans des centres pour migrants et SDF, mais s'est aussitôt fait mettre à la porte pour abus d'alcool. Alors, il a commencé à vivre dans la rue, en mendiant en compagnie d'un Albanais à l'air louche et au passé tout aussi mystérieux. Un jour, une femme apparemment dans la soixantaine, qui les aidait avec une certaine régularité, s'est proposée de l'héberger, ayant pris pitié de son malheur. La vérité, cependant, était qu'il s'agissait d'une femme bien plus jeune, triste et seule, qui avait vieilli prématurément à cause de l'abandon de son ex-partenaire, dont les traces persistaient dans la maison, et qui cherchait désespérément de l'affection. Craignant que la femme ne le jette dehors à son retour, l'homme a décidé de la faire tomber amoureuse. Mais sa stratégie s'est retournée contre lui et il s'est retrouvé prisonnier de cette maison, ne pouvant pas sortir sans risquer d'être arrêté en tant que clandestin. De plus, il est devenu l'esclave sexuel de sa nouvelle maîtresse, passée à son tour de victime à bourreau :

كانت ليلة رهيبة. اغتصبتني فيها تلك المرأة اغتصاباً صريحاً وهمجياً. كلُّما حاولت الابتعاد عنها قليلاً أملاً أن تعود إلى رشدها، ضاعفت من قوّة تمسكها بتلابيبي وهجومها الوحشي عليّ. صدّقتُ ما متلّثه عليها وصارت تريد تخليصي من الإحراج والخجل. ارتمت عليّ وراحت تقول إنّها تشتتني جداً ومن زمان، وإني أنسيتها ذلك الرجل لذي ستلقي بثيابه صباح ليوم لتالي إلى الشارع. وهي سعيدة بمصارحتي لها لأنّها انتظرت بحرقه لكنّها لم تر منّي أيّة إشارة غولية أو شهوة أو غرام... [..] يا الهي. يا الهي ماذا فعلتُ بنفسي. أيّ جديم يومي ألقيت بنفسي في نيرانه، سررتُ إليه برجليّ. [..] هذه المرأة التي أصبحت امرأة أخرى راحت تجعلني أفكّر بالانتحار. تقريباً بالانتحار.

(Barakāt 2017, 65)

Ça a été une nuit terrible. Elle m'a violé. Ouvertement et sauvagement. Dès que j'essayais de me détacher un peu d'elle en espérant qu'elle reprenne ses esprits, elle me rattrapait par la peau du cou et me sautait dessus férocement. Elle avait cru à ma petite comédie et voulait me délivrer de ma honte et de ma gêne. Elle s'est jetée sur moi en commençant à me dire qu'elle me désirait follement et depuis longtemps, que je lui avais fait oublier cet homme dont elle jetterait les vêtements à la rue dès le lendemain matin, qu'elle était heureuse que je me sois confié à elle, après avoir attendu fiévreusement sans déceler en moi le moindre signe de séduction, de désir ou d'amour. [...] Ô Dieu, dans quel pétrin je m'étais fourré ! Dans quel enfer quotidien venais-je de sauter à pieds joints ! [...] Cette femme qui était devenue une autre femme me donnait des envies de suicide. Ou pas loin. (Barakat 2018, 77-8) [italiques ajoutées]

Dans le passage cité, notre personnage décrit les caractéristiques d'une véritable agression sexuelle, en parlant explicitement de viol (*igtiṣāb*) et utilisant des verbes (*igtaṣāba*, *irtamā*, *iṣṭahā*), des adverbes (*ṣariḥ^{an} wa-hamaḡiyy^{an}*, *min quwwa*, *bi-ḥurqat*) et des expressions (*min quwwat tamassukiha*, *huḡūmaha al-waḥṣi 'alayya*) liés tantôt au champ sémantique de la sauvagerie tantôt à celui de la folie pour décrire l'attitude obsessionnelle de son assaillante. Celle-ci devient de moins en moins humaine à ses yeux et l'entraîne dans un tourbillon infernal. Le changement soudain de la femme, que l'auteur de la lettre trompe économiquement et affectivement, montre comment ce ne sont pas que les migrants à être touchés par la *waḥṣa*, mais aussi ceux qui les 'accueillent', transfigurés à leur tour par le mauvais fonctionnement du système de réception occidental. Ce dernier provoque des déséquilibres de pouvoir qui privent l'hospitalité de son sens originel, montrant ainsi qu'il s'agit, dans les faits, d'une pratique conditionnelle et non d'un don sans calcul de retour, comme l'a postulé encore une fois Derrida, introduisant la notion de 'hostipitalité' (Derrida 1997b, 45). Ce néologisme, forgé par la fusion de deux mots latins quasi allomorphes, *hostis/hospes* (ennemi/hôte), indique que tant celui qui donne que celui qui reçoit le don de l'accueil peut se changer en menace. Les lois de l'hospitalité apparaissent ainsi marquées par l'ambivalence : si l'accueilli s'installe indûment et se sert sans demander, l'accueillant profite de sa faiblesse et fini par le 'phagocyter'. Ce dernier prend les traits symboliques d'un 'cannibale' ; tout comme la femme-vampire de ce roman, qui draine sexuellement ce jeune pour répondre à son propre désir insatiable. Cette conduite réveille chez le réfugié, transformé d'hôte en otage, toute une série de cauchemars récurrents de son passé de prisonnier. Le contenu des rêves insiste encore sur la sphère du corps et de ses instincts primordiaux, le présentant de nouveau comme un site de mortification et d'humiliation. À chaque fois, l'homme est pris par une pressante envie de satisfaire ses besoins physiologiques. Il cherche des toilettes, mais il n'arrive jamais à les trouver. Les endroits qu'il tente d'exploiter à leur place, à l'abri du regard d'autrui, sont dans un état si épouvantable qu'il ne réussit pas à soulager la pression de ses entrailles et y succombe, en se réveillant en panique. À ce moment, l'ironie de la plume de Barakat intervient pour se moquer du 'syndrome de la sauveuse blanche' de la femme qui essaye de le réconforter, ainsi que de la psychologie du traumatisme et des grands discours vides sur la puissance de l'amour contre la haine :

إنها ذكريات الحرب، سوف أتسبك كل ألم، وتعود إلى الشخير براحة ضمير الأبرياء الطيبين... [...] وفي المساء حين تعود تجدني منكباً على الكتابة، أخريش أي كلام بالعربية فأحرمها من لمسي قاتلاً إنني أولف كتاباً عن الحرب. صار الكتاب الذي أولفه ذريعة عظيمة، فأنا مشغول بالأفكار وبالذكريات والأسرار المهولة. وتشلني المشاهد العنيفة التي تعاودني غصبا عنّي عن ممارسة الجنس، لا بل هي تجعلني بعيداً تماماً عن عالم الرغبات كلها. هكذا

أردد لأبعدها.. لم يدم لهناء طويلاً. صارت تكرر بأن الكتابة عظيمة لكن الكلام هو الدو، وينصح به علم نفس الصدمة في علاج لمصدومين. يجب أن أقول وأتكلم حتى يرتفع عني هذا العذاب. يجب أن أكشف بواطني، وأسمي الألم والقلق كي أستريح. هكذا ظلت المرأة ذات الشارب تردد. إلى أن أعلنت أن لحب، والحب وحده، وليس سواء يشفي من كل الأمراض كعجائب القديسين. وهي ستحيني بلا حدود... الحب إذن. يا إلهي.
(Barakāt 2017, 66-7)

« Ce sont les souvenirs de la guerre. Je te ferai oublier toutes tes douleurs ! » Et elle se remet à ronfler avec la bonne conscience des innocents. [...] Le soir, quand elle rentre, elle me trouve occupé à écrire, à griffonner n'importe quoi en arabe. Je lui interdis de me toucher sous prétexte que je suis en train d'écrire un livre sur la guerre. Ce livre est devenu la grande excuse : je suis travaillé par des pensées, des souvenirs et des secrets terrifiants, des scènes violentes qui me reviennent malgré moi, m'empêchent de faire l'amour et m'éloignent complètement du monde des désirs. Voilà ce que je lui dis pour m'en débarrasser. Mais l'effet est de courte durée. Elle commence à me dire que l'écriture est une grande et belle chose mais que la parole est le remède, que la psychologie traumatique la recommande dans le traitement des personnes qui ont subi un choc. Je dois dire, me confier, parler pour exorciser cette souffrance, je dois livrer ce que j'ai au fond de moi, mettre des mots sur ma douleur et mon angoisse pour trouver le repos. Voilà ce que la femme moustachue n'arrête pas de me rabâcher ! Elle va même jusqu'à dire que l'amour, l'amour et lui seul, peut guérir toutes les maladies au même titre que les miracles des saints, et que c'est pour ça qu'elle m'aimera d'un amour sans limites. L'amour donc... Pitié ô mon Dieu ! (Barakat 2018, 80)

Les crimes de l'hostipitalité étant ainsi démasqués, Barakat semble s'en prendre à l'écriture, en la décrivant à travers la voix de son personnage comme une pratique inutile à des fins de catharsis thérapeutique. Le lecteur est donc à nouveau plongé dans l'atmosphère d'échec qui entoure le roman, notamment en ce qui concerne le thème de la communication avec l'autre. En fait, la femme n'aide pas du tout le migrant avec ses divagations ; au contraire. Bien qu'ils vivent ensemble, elle « [l]e méconnaît totalement » (Barakat 2018, 82); une assomption qui place cette liaison dans une longue lignée de relations amoureuses ratées entre étrangers et autochtones ; ou plutôt, entre 'malheureux' et 'privilegiés'. Ayant atteint la limite de sa tolérance à la situation infernale dans laquelle il se trouve, l'ancien tortionnaire décide de cambrioler la maison de sa tourmenteuse et de s'enfuir. Pour la détrouser, il demande de l'aide à son ami albanais, qui refuse, l'accusant d'être un réfugié ingrat. Ne sachant pas quoi faire d'autre, l'homme se met à boire et rentre chez lui complètement étourdi. Les conséquences de son état d'ivresse sont racontées par Barakat dans

un registre à nouveau hallucinatoire, proche du réalisme magique. Face aux reproches de la femme, 'un sang bleu empoisonné' (*damm azraq masmūn*) (Barakāt 2017, 70) agite le corps du migrant et lui obscurci la vue, le poussant à la tuer dans un accès de ravissement. Horrifié par ce qu'il a fait, il cache son cadavre et tente de s'enfuir à l'étranger, convaincu que personne ne croirait en l'innocence supposée d'un sans-papiers. Le narrateur raconte qu'il était conscient que 'cette femme était [s]on seul refuge' (*tilka al-mar'a, malġa'ī al-wahīd*) (Barakāt 2017, 69), et pourtant il l'a quand même tuée, « [d]ans un moment de terreur qui s'est emparé de [lui] » (Barakat 2018, 74). Par ces mots, l'homme rejette la responsabilité de ses propres actions sur une force extérieure, inconnue et primordiale, que nous pouvons à nouveau placer sous le sceau de la *wahṣa*. Cette dernière le met en effet en mesure d'inverser encore une fois les rôles de victime et de bourreau, en le laissant prendre sa revanche sur la femme, mais aussi sur le reste de la société parisienne qui n'a pas tenu ses promesses d'abri. Comme nombre d'autres personnes ayant fui leur pays, l'ancien tortionnaire était arrivé à Paris avec l'idée de pouvoir enfin recommencer sa vie à zéro, dans un endroit sûr, lui permettant de se libérer de son passé sanglant. Déterminé à soigner les blessures de la mémoire, il s'est néanmoins redécouvert 'malade'; « malade dans [s]on corps et dans [s]on âme »; « sans espoir de guérison » (Barakāt 2017, 64). *L'istihāš* englobant les personnages dans leur société d'accueil constitue en fait le point de dégradation ultime d'un malaise plus ancien, qui trouve ses racines dans les histoires d'abus et prévarication qu'ils avaient autrefois subis dans leurs pays d'origine. Des endroits pour lesquels ils n'éprouvent pas la moindre nostalgie et qu'ils n'ont jamais considérés comme des véritables 'chez eux'.

4 Pour en finir avec les idées de maison, de nostalgie, de mémoire

Les destins tragiques de ces personnages, entrelacés par le sort, semblent avoir été irrévocablement marqués par leur venue au monde. Le fait même d'être nés les a condamnés à la solitude, l'invisibilité, l'errance ; comme si l'expulsion du ventre maternel était une sorte d' 'exil originel' et que cette lacération ne pouvait jamais être comblée. Ceci est immédiatement mis en évidence par les auteurs des dernières lettres du roman, qui, en s'adressant à leur famille, semblent regretter le jour même de leur naissance :

هذه الرسالة، التي لم تصل، كأنها الصوت الذي لم يسمعه أحد منذ البداية. منذ ولدت هذه المرأة ضاع صوتها. شعرت وأنا أقرأ الرسالة بقرب قدر المرأة من قدرتي. وبتشابه أيضاً في مسار حياتنا. وتساءلت، كأن معها، عن جدوى أية مقاومة إن كانت مر سومة لنا أقدرنا منذ اللحظة الأولى لخروج أجسادنا الصغيرة من بطون الأمهات. كأنني أستطيع استرجاع انزلاقي

كتلة لحم بين يدي القابلة، بكثير من الشفقة، مضافة إلى ألم الرنتين المجبرتين على الهواء.
كأذني أحنني الآن فوق ذلك الرضيع، أتمنى أن أخذه بين ذراعي وأهرب به...
(Barakāt 2017, 87)

Cette lettre qui n'est pas parvenue à son destinataire est comme une voix étouffée dans l'œuf, comme si, depuis que cette femme est née, sa voix s'était perdue. J'ai ressenti en la lisant une proximité de destin entre elle et moi, une similitude dans le cours de nos deux vies. Je me suis demandé comme avec elle : À quoi bon résister si notre destin nous est tracé dès l'instant où notre petit corps jaillit du ventre de nos mères ? Comme s'il m'était possible de refaire le chemin à l'envers, de reprendre le petit bout de chair que j'étais d'entre les mains de la sage-femme, avec infiniment de pitié pour lui et ses poumons cinglés par le choc de l'air, comme si j'étais penché en ce moment sur ce nourrisson avec le désir de le prendre dans mes bras et de m'enfuir avec lui. (Barakat 2018, 104-5)

Une forte dose de fatalisme et l'absence de tout être surnaturel qui pourrait changer le cours dramatique des événements ressortent clairement de ces épîtres, qui décrivent la terre comme 'le vaste désert de Dieu' (*ṣaḥrā' allah al-wāsi'a*) (Barakāt 2017, 54), au milieu duquel eux, les auteurs, ne sont que des éternels 'vagabond[s]' (*mušar-rad[ūn]*) (Barakāt 2017, 94). Aucune volonté de changer cet état de choses ne se dégage de l'écriture ; seulement une profonde impression de défaite et de résignation. Ces individus, seuls au monde, ne ressentent aucun sentiment d'appartenance ; ni à leur pays d'origine, ni à leur famille, ni à leur nouvelle terre, qui n'a jamais été pour eux le refuge de la tyrannie et du non-amour qu'ils espéraient trouver. Malgré leurs meilleures intentions, ils se retrouvent constamment en guerre contre eux-mêmes et les autres, dans la tentative de ne pas succomber à la brutalité qui les entoure :

هذه في جيناتي، ولا أريد، في معركتي مع العالم أجمع، أن أحارب جيناتي أيضاً... لماذا أنا في معركة مع العالم أجمع؟ لا أدري، إسألني العالم. ربّما إحساسي بأنّي في معركة ولا أملك أي سلاح. وكلّما خرجت عدت مليئاً بالكدمات. لست مسالماً، لكنّي لم أجد مدراً يسلمني سلاحاً.
(Barakāt 2017, 22)

C'est dans mes gènes. Or je ne veux pas dans ma guerre contre le monde entier avoir à me battre aussi contre mes gènes ! Et d'abord, pourquoi suis-je en guerre contre le monde entier ? Je n'en sais rien. Tu n'as qu'à le lui demander. Peut-être parce que j'ai le sentiment d'être en guerre et que je n'ai rien pour me défendre. Dès que je sors de chez moi, je rentre couvert de bleus. Ça n'est pas que je sois pacifique, c'est que je n'ai pas trouvé le moyen de me procurer des armes. (Barakāt 2018, 26)

Or, la *waḥṣa* où les personnages versent n'est pas tout simplement issue d'un exil fondamental *inhérent* à la condition humaine, mais plutôt d'une *ḡurba* fondée sur des circonstances bien plus contingents : la 'répression' (*al-qam'*) (Barakāt 2017, 25) socio-politique propre à leurs contextes de naissance, ainsi que la violence et l'incompréhension vécues dans le cercle familial, qui ont généré en eux le besoin de partir « dans n'importe quel pays de Dieu », « quel que soit le prix et le danger », pour commencer une nouvelle vie en toute sécurité (Barakāt 2018, 69). De ce fait, l'état de siège permanent vécu par ces déplacés est symptomatique d'une blessure d'abandon qui n'a pas cicatrisée et se réactive tout au long de leur vie ; même une fois qu'ils ont quitté le lieu d'origine de leurs maux.

Les lettres montrent en fait que malgré le passage du temps les auteurs des lettres ont gardé des relations profondément conflictuelles avec leurs parents, qu'ils tiennent pour responsables de leur destin de malheur. Les mères, 'dernier cœur pour l'homme dans la vie' (*aḥir qalb li-l-insān fī l-ḥayāt*) (Barakāt 2017, 76) sont considérées comme les premières coupables, s'attirant la haine meurtrière de leurs enfants sans aucune distinction : elles sont totalement dissociées du symbolisme ancestral de soin, de protection et d'amour inconditionnel qui leur est universellement associé, ne montrant aucun attachement à leur progéniture. La première de ces figures dénaturée, sur laquelle s'ouvre d'ailleurs le roman, est accusée d'avoir aimé ses agneaux plus que son enfant, lequel, ne faisant « ni d'eau, ni de lait, ni de viande », « n'était qu'une bouche de plus à nourrir » (Barakat 2018, 21). Elle a préféré alors l'« expédi[er] ailleurs, quelque part, sans savoir où... », en le « balan[çant] dans un train de campagne comme un sac d'ordures » (Barakat 2018, 22). Ce refus ancestral ne cesse de peser sur les épaules du personnage, qui cherche freudiennement à remplacer sa figure par celles des femmes qu'il rencontre, avec des conséquences clairement malsaines pour sa vie sexuelle et émotive, ainsi que pour son intégration dans la société d'arrivée. La deuxième des mères concernées - la mère du tortionnaire - a également commis le crime d'indifférence, en ne défendant pas son fils contre les officiers du régime, venus l'arrêter bien qu'il n'ait commis aucun délit. Elle n'a pas cru à son innocence et lui a craché au visage, car, avec son mari, ils « étaient de bons citoyens qui avaient foi dans la parole des soldats » (Barakat 2018, 60). Et pourtant, alors que la vie de ce jeune homme est désormais détruite par les conséquences de cet événement qui a fini par « diminuer [sa] sensibilité à la douleur » et par faire de lui un meurtrier (Barakat 2018, 60), il semble la comprendre, mettant de côté son propre ressentiment et reconnaissant que sa mère n'était qu'une victime de la violence patriarcale endémique à leur société, pas assez forte pour se révolter à cet état de fait :

الآن فات وقت العتب، حَتَّى عليك، إذ لم تحمّني مرّة منه. لماذا؟ لأنّه سيضربك معي، أعرف، وسيضاعف ذلك من غضبه، أعرف. لكنّ أمّهات كثيرات كنّ يقفن أمام الأب، ينحنن فوق الولد للردّ عنه، وتصيبهنّ الضربات. إلا أنت. تغسلين رأسي وتردّدين: معه حقّ. معه حقّ، يريدك أن تكون رجلاً. رجلاً ذا أخلاق عالية ويفتخر بك.
(Barakāt 2017, 51)

Mais il est passé le temps des reproches, même vis-à-vis de toi, qui ne m'as pas protégé contre lui. Pourquoi ? Parce qu'il t'aurait battue toi aussi ? je sais. Parce que ça aurait redoublé sa colère ? je sais. Dieu sait s'il y en a pourtant, des mères qui se dressent contre leur mari, qui se penchent sur leur fils pour le protéger et essuyer les coups à sa place ! Mais toi non. Tu me lavais la tête en répétant : « il a raison. Il a raison. Il veut faire de toi un homme. Un homme de haute vertu dont il pourra être fier ! » (Barakat 2018, 60)

Ce destin de rédemption ne touche pas cependant la troisième et dernière des figures maternelles évoquées dans le roman. L'auteure de la lettre en question – la quatrième – écrit à son frère pour lui révéler la 'vraie nature' de leur défunte mère. Celle-ci l'avait forcée à un mariage précoce avec un homme plus âgé et violent. Après le divorce, sa mère ne lui a jamais pardonné la honte dans laquelle elle avait jeté leur famille. Ainsi, la femme a été obligée de fuir le pays, y laissant la fille qu'elle avait eue entre-temps. Elle envoyait régulièrement de l'argent pour pourvoir aux dépenses de ses proches. Or, ces revenus n'étaient jamais suffisants pour sa mère, qui la persécutait. Elle a alors dû se tourner vers la prostitution pour commencer à gagner davantage, mais a fini par se faire violer par un autre Arabe ; cet épisode symbolisant le passé qui était revenu la hanter. Grâce à l'un de ses anciens clients, elle a trouvé un emploi à l'aéroport, mais alors que les choses semblent enfin s'arranger, elle a découvert que sa mère a fait subir à sa fille le même sort : elle l'a également forcée à épouser un homme dépravé du Golfe. L'émigrée est alors partie pour récupérer son enfant et confronter sa mère malade, qu'elle a fini par laisser seule, à attendre la mort, dans son lit, sans appeler à l'aide. Les lettres ne permettent pas de savoir si la femme dit vraiment la vérité ou si elle l'a tué de ses propres mains. Ce qui est en revanche certain est la réponse à la question rhétorique suivante qu'elle se pose : « Si une mère n'aime pas sa fille, qui d'autre l'aimera sur cette terre ? » (Barakat 2018, 99).

La même interrogation pourrait aussi s'adresser aux figures paternelles évoquées dans le roman, principalement représentées par l'archétype du père-maître, qui exerce un contrôle total sur la famille. Son rôle est celui de corriger toute déviance et préparer ses enfants à la vie hors de la maison, en les frappant 'avec humeur et conviction' (*bi-mizāġ wa qinā'a*) (Barakāt 2017, 51), même au prix de les traîner dans les rues, devant les gens, pour prouver sa respec-

tabilité. La violence qu'il exerce n'est pas seulement physique, mais aussi psychologique. Cette dernière s'installe dans l'esprit de l'enfant et modifie silencieusement son équilibre psychique, semant les premières graines du *tawaḥḥuṣ*. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si le rôle du père est décrit comme complémentaire à celui de l'État, qui l'assiste et remplace lorsque ses fils atteignent l'âge adulte, tout en faisant un excellent travail (Barakāt 2017, 56).

Néanmoins, les sentiments exprimés par les auteurs des lettres à l'égard de cette figure parentale apparaissent encore une fois contradictoires. La femme qui rédige la deuxième épître raconte que, quand elle était jeune, « [s]on père était [s]on armure, qui protégeait [s]es membres des menaces extérieures » (Barakat 2018, 63). Pourtant, après son décès, elle se retrouve à admettre qu'elle se sent enfin soulagée et constate qu'elle a passé sa vie à rechercher l'approbation de personnes auxquelles elle n'était plus attachée, comme son père « bien-aimé ». L'auteur de la cinquième et dernière lettre exprime un clivage encore plus profond, alors qu'il s'adresse à son père mourant, qui n'a jamais accepté son homosexualité, pour la lui avouer sans détour. Il aborde le sujet en affirmant que ce que le vieil homme appelait autrefois 'la faiblesse de [sa] personnalité' (*da'f šaḥṣiyatī*) (Barakāt 2017, 86) est désormais sa force. Le jeune homme lui raconte même qu'il a trouvé un partenaire, mais que celui-ci est mort des suites du sida. Depuis, il vit dans la rue et s'occupe d'autres 'malades de la solitude' (*marḍā al-waḥda wa-l-waḥša*) (Barakāt 2017, 91) comme lui ; des 'lépreux' et des 'galeux' (*al-burṣ wa-l-maḡdūmīn*) (Barakāt 2017, 91) l'existence a condamnés à vivre dans un monde à part. Tout comme les réfugiés, qui habitent le même espace de marginalisation :

وهم كثيرون هؤلاء الذين قذفتهم الحياة بالقوة إلى هوامش العزلة، وسوّرتهم بالنفي الإلزامي في حظيرة اللامرئيين. لا يرون أحدًا، أحد يراهم. أيّ تسرّب إلى ما وراء السور ينتهي بكارثة التنافر العنيف. كما يحدث بين مادّنين لا تملكان ولو جزئية من قابلية مغناطيسية. عالمان منقطعان تمامًا، ولغات بشيفرات لا حلّ لقراءتها ولا بأيّ تّجاه.
(Barakāt 2017, 91)

Ils sont nombreux ceux que la vie jette de force dans les marges de l'isolement et qu'elle enferme, condamnés à la relégation obligatoire, dans l'enclos de l'invisibilité, là où ils ne voient personne et où personne ne les voit. Toute infiltration de l'autre côté de la barrière se solde par le désastre de la répulsion violente, comme entre deux masses magnétiques de même signe. Deux mondes totalement coupés l'un de l'autre, des langues codées, illisibles dans aucun sens. (Barakat 2018, 109-10)

Le narrateur souffre de causer cette douleur à son père, sachant « combien [il] [l]'aime, [lui] le fils qu'[il] [avait] tant attendu » (Barakat 2018, 109-10), et se laisse aller à des souvenirs d'enfance qui, ce-

pendant, ne font qu'aggraver sa peine : il se rappelle à quel point ce père avait voulu faire de lui un combattant et la trahison que sa masculinité fragile et ambiguë lui a en revanche fait subir, telle que 'une malédiction venue du ciel' (*la'na min al-samā'*) (Barakāt 2017, 88):

كان ألمك يؤلمني كثيرًا. وددت أن أختفي. تضرعتُ كثيرًا إلى الله ليصْحَنِي. إن كان هو من أخطأ في خلقي هكذا، فلِمَن أجا لنجدتي؟ صرْتُ أخاف منك، لا من السلاح الذي تحمله أو من ذلك الذي يحيطك به رجالك. أخاف من طقَّة مفتحك في الباب، من عريك خارجًا من الحمام، من ضحكك العالي، من معابثتك الفجَّة المولمة. من اضطهادك المقنَّع المريض لأُمِّي. من سطوتك علينا بداعي الدفاع عن الوطن من الأخطار... كلِّما مررت علينا في البيت خفق دمي رعْبًا وفرْحًا. كلِّما غادرتنا إلى الحروب تنقَّستُ الصعداء ورحت أبكي على موتك المحتمل في أوَّل معركة...
(Barakāt 2017, 88)

Ta douleur me faisait beaucoup mal. J'aurais voulu disparaître. Je suppliais Dieu intensément de me réparer. Si c'était Lui qui m'avait créé ainsi par erreur, à qui d'autre demander de me sauver ? J'ai commencé à avoir peur de toi, pas des armes que tu portais ou de celles dont tes hommes t'entouraient, non, ce dont j'avais peur, c'était du bruit de ta clé dans la serrure, de ta nudité au sortir du bain, de ton rire tonitruant, de tes plaisanteries grasses et blessantes, de ta persécution insidieuse et malsaine envers maman, de la tyrannie que tu exerçais sur nous au nom de la défense de la patrie contre les dangers. Chaque fois que tu passais nous voir à la maison, mon sang frémissait de peur et de joie. Et quand tu nous quittais pour repartir au combat, je poussais un soupir de soulagement tout en pleurant à l'idée de ta mort possible dès la première bataille. (Barakat 2018, 106)

La nostalgie lyrique typique de l'exil ne trouve donc pas de place dans le cœur de nos personnages déplacés, pour lesquels 'se souvenir' est un acte douloureux ou hallucinatoire, qui réitère des vieux traumatismes. Il leur rappelle qu'ils n'ont rien à « pleurer »: ils n'ont jamais eu un foyer digne de ce nom et ils n'ont jamais partagé des véritables moments de bonheur avec leurs proches. Et bien que le passage du temps atténue cette douleur, rendant moins pénible le travail de mémoire mis en pratique par l'écriture, ce même exercice semble demeurer « parfaitement inutile et dénué d'intérêt » (Barakat 2018, 39-40) pour leur quotidien. Le passé n'est pas un lieu de refuge, ni un confort pour l'identité diasporique des personnages ; mais, au contraire, il constitue une source de souffrance qui témoigne de la détérioration du rapport au temps social de la famille, ainsi que d'une dissociation de l'espace intime de la maison qui incarne normalement « le premier [petit] monde de l'être humain » (Bachelard 1961, 35). Le fait que les migrants n'arrivent pas à recréer ces réalités au sein de leurs pays d'accueil n'est donc pas anodin : ils ne les ont jamais

vraiment vécues, et c'est pourquoi ils se retrouvent à 'habiter' leur nouvelle société comme des êtres perdus et égarés, plus proches des spectres que des humains. La notion même de patrie leur est étrangère, tout comme les valeurs positives qui y sont associées. Dans leur imaginaire, elle ressemble à l'allégorie d'un 'tsar' assoiffé de sang, aidé dans l'exercice de son pouvoir absolu par ses hordes d'hommes de main (Barakat 2018, 107-8) : une sorte de 'grand Léviathan' qui a rompu tout pacte social avec ses citoyens, en les reléguant au rang de sujets à tyranniser.¹⁴ C'est donc à ce monstre métaphorique qu'ils ont essayé de s'échapper, finissant malheureusement dans les griffes d'un autre Système tout aussi déshumanisant.

Si dans la migration, ainsi que dans les œuvres littéraires portant autour d'elle, le rôle de la mémoire est normalement celui d'assurer une forme de continuité pour l'individu en reliant le présent au passé (Creet 2011, 3), dans ce livre, les auteurs des lettres semblent plutôt vouloir se débarrasser de l'héritage psycho-affectif qui les piège :

لا علاقة لهذه الحلاوة بفعل التذُّكُّر. ليست طَيِّبة بسبب أنَّها مرتبطة بالماضي وأيام الشباب حيث يجملُ الحنين الأشياء التي لا تُستعاد. لا في طفولتي ولا في شبابي ما يستدعي ذلك الحنين الذي يشبه السجن. وإذن لستُ هنا في هذه الغرفة لكي أعود إلى الوراء. ولا لكي أراك وأرى معك كيف كنتُ أنا صبيَّة، وكيف كان الربيع جميلاً وقويًّا في البلاد. البلاد التي انقضت. وقعت وتشطَّت كآنية كبيرة من زجاج.

(Barakât 2017, 41)

Aucun rapport entre cette suavité et l'action du souvenir. Ce n'est pas parce qu'elle est liée au passé et au temps de la jeunesse qu'elle est délicieuse, dans le sens où la nostalgie embellirait les choses qu'on ne peut pas faire revenir. Rien dans mon enfance ni dans ma jeunesse n'appelle cette nostalgie qui, pour moi, ressemble à une prison. Je ne suis pas là, dans cette chambre, pour revenir en arrière, ni pour te voir ou voir avec toi comment j'étais gamine ou combien le printemps était beau et puissant dans le pays. Ce pays qui n'est plus, qui est tombé et a volé en éclats comme une grosse bonbonne en verre. (Barakat 2018, 48-9)

L'absence d'un passé heureux auquel se raccrocher et qui puisse faire contrepoids au présent d'aliénation dans lequel ils vivent est donc ce qui fait de ces migrants des 'otages éternels' de la *wahṣa* entourant leurs lieux de refuge. Celle-ci les prive de toute stratégie possible de résistance à la même barbarie qui les poursuit depuis leur nais-

¹⁴ En utilisant cette métaphore, nous nous appuyons ici sur l'interprétation critique faite par Foucault du *Léviathan* de Hobbes, qui prive ce modèle de puissance étatique de toutes les connotations positives que lui avait attribuées l'auteur du XVII^e siècle ; notamment celles « sécuritaires » et d'« anti-révolte » (Foucault, 1967).

sance, et qui a fini par effacer les noms de leurs 'pays en morceaux' des cartes géographiques.

5 Conclusion : le Contemporain, une crise sans issue ?

Au vu des éléments analysés, il est finalement indéniable que *Courrier de nuit* dresse un tableau impitoyable de la contemporanéité. Nous sommes ici confrontés à une crise globale, sans issue apparente, que Hoda Barakat décrit dans les moindres détails, en nous montrant que ce ne sont pas seulement les migrants qui vivent dans le chaos et l'abandon, mais l'humanité dans son ensemble. En fait, il n'y a pas de pire *ǧurba* que l'incommunicabilité qui s'est emparée du monde contemporain, à travers l'horreur et la barbarie exercés par le Pouvoir dans ses différentes manifestations : des régimes politiques arabes et occidentaux à Daech, en passant par la répression familiale et sociale, sans compter le piège des autres relations interpersonnelles. Notre planète est devenue ainsi un site d'exil permanent, où l'Autre fait peur et aucun refuge réel du malheur ne peut être trouvé. Pour les demandeurs d'asile en particulier, leurs abris désignés semblent non seulement réitérer les traumatismes passés mais aussi en générer de nouveaux : l'errance n'incarne plus une fuite à tout prix du danger, mais un saut dans les mâchoires de la *waḥša*.

Cela vaut pour les nouvelles générations de déplacés arabes comme pour les plus anciennes, qui ont quitté leur pays pour des raisons très différentes mais se retrouvent toutes à Paris, la ville-symbole de l'émigration, dans les mêmes conditions d'isolement et d'aliénation. En ce sens, le roman de Barakat constitue à nos yeux un trait d'union parfait entre la littérature d'exil et migration du passé et les romans arabes contemporains qui abordent ces mêmes thèmes, en présentant la réalité dystopique, invisible et souterraine à laquelle les individus protagonistes des récits sont tous désormais relégués dans leurs sociétés d'arrivée. La question du « post-humanisme » constitue d'ailleurs un *topos* qui traverse les genres de la fiction arabe d'aujourd'hui, en les unissant (Guth, Pepe 2019).

Les flux de réfugiés récemment arrivés n'ont fait qu'éloigner encore plus les anciens émigrés de leur pays, les poussant à abandonner toute rêverie de retour, ainsi que toute forme de nostalgie pour une patrie qui ne leur a jamais été trop favorable. Dans ce scénario apocalyptique, qui se termine par la mort du dernier facteur du Moyen-Orient, il n'y a plus de place pour l'espoir. Les auteures des lettres eux-mêmes ne savent pas s'ils verront l'aube du lendemain ; d'où le sombre titre du roman, *Courrier de nuit*. Aucun personnage ne semble être épargné par le destin de solitude et d'incompréhension qu'il a tant essayé de vaincre, ou au moins de tromper, et se contente de vivre dans le ventre de 'sa pègre'. Confinés dans ce « monde sou-

terrain où tout dieu est absent » (Barakat 2018, 68), les migrants ne sont peints ni comme des anges ni comme des démons (Barakat 2018, 85), mais incarnent plutôt la variété des 'habitants-fantômes' du paysage du non-accueil, avec les mêmes forces et faiblesses des autres êtres humains. En effet, grâce à l'expédient des lettres-confessions, ces « individus subalternes » (Farrier 2013) finissent par raconter leurs propres histoires avec leurs propres mots, témoignant d'une longue série de souffrances et déceptions. À travers cette autoprésentation (Spivak 1988; Malkki 1996) ils arrivent ainsi à déconstruire le monolithisme des discours des médias et du pouvoir, se rebellant à la fois contre les violences structurelles de leurs pays d'origine, qui continuent de les hanter dans la mémoire, et contre le traitement subi dans leurs pays d'arrivée, déshumanisant et invisibilisant. En outre, la satire qu'ils font des milieux de la bienfaisance et du monde humanitaire est particulièrement efficace pour révéler les effets du dysfonctionnement de l'hospitalité au sein des sociétés d'accueil elles-mêmes.

Cette dernière caractéristique constitue l'un des points d'originalité non seulement de ce roman, mais, plus en général, de toute la nouvelle littérature arabe portant sur le déplacement forcé. La pitié hypocrite pour le sort de ces migrants est ce qui est le plus dénoncé dans *Courrier de nuit*, où le 'refuge' offert par l'Europe se révèle être un espace où ceux qui sont accueillis, tout comme ceux qui les accueillent, succombent à des 'forces monstrueuses' qui finissent par balayer ce qui reste d'une humanité périlée. Des idées telles que le cosmopolitisme, l'hybridité et le multiculturalisme sont très éloignées de l'image de désolation ici décrite : les personnages ayant perdu le contrôle de leur destin sont pris dans une spirale sans fin de bestialité, où les massacres, les guerres et l'horreur se répètent de façon cyclique, selon les rythmes de la dystopie critique (Miller 2008). La seule manière de casser la roue et de sortir de cette crise universelle semble être la mort, représentée par la disparition définitive du facteur moyen-oriental, qui scelle le récit sous le signe du pessimisme. La perte de la parole, seul élément qui distingue l'homme de l'animal, est donc la métaphore ultime absolue choisie par Barakat pour représenter la disparition de la civilisation humaine et de ses valeurs, englouties à jamais par la barbarie.

Bibliographie

Sources primaires

- Barakāt, H. (2017). *Barīd al-layl*. Beyrouth : Dār al-adāb.
Barakat, H. (2018). *Courrier de nuit*. Arles : Actes Sud-Sindbad.

Sources secondaires

- Ahmed, S. (1999). « Home and Away : Narratives of Migration and Estrangement ». *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 329-47. <https://doi.org/10.1177/136787799900200303>.
- Agamben, G. (2002). *L'ouvert. De l'homme à l'animal*. Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Bachelard, G. (1961). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses universitaires de France.
- Barakāt, H. (2004). *Rasā'il al-ġarība* (Lettres d'une étrangère). Beyrouth : Dār al-Nahār.
- Barakāt, H. (2011). *Ġurbat al-kātib al-'arabī* (La ġurba de l'écrivain arabe). Beyrouth : Dār al-Sāqī.
- Barakāt, H. (2021). « 'Awdat al-abnā' ġayr al-dāllīn » (Le retour des fils non-prodiges). *Asymptote Journal*, 15 juillet. <https://www.asymptotejournal.com/nonfiction/the-return-of-the-nonprodigal-sons-hoda-barakat/arabic/>.
- Bianco, A. (à paraître). « Les gardiens de l'air : une généalogie romanesque de l'exil en Syrie ». Dahdah, A. ; Lagarde, D. ; Norig, N. (éds), *Réseaux, trajectoires et représentations des migrations en Méditerranée. Une perspective moyen-orientale*. Beyrouth : Presses de l'IFPO et Open Edition Books.
- Bichat, X. (1994). *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris : Flammarion.
- Camera d'Afflitto, I. (2002). « Espace *kābūs* ». Hallaq, B. ; Robin, O. ; Stefan, W. (éds), *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*. Paris : Presse de la Sorbonne Nouvelle, 121-30.
- Camera d'Afflitto, I. (2010) *Letteratura araba contemporanea : dalla nahdah a oggi*. Rome : Carocci Editore.
- Creet, J. (2011). « Introduction : The Migration of Memory and Memories of Migration ». Creet, J. ; Kitzmann, A. (eds), *Memory and Migration : Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*. Toronto : University of Toronto Press, 3-28.
- Derrida, J. (1997a). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, J. (1997b). *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris : Calmann-Lévy.
- Derrida, J. (2018). « Signature, événement, contexte ». Derrida, J., *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit. Version Kindle, Emp., 8137-95.
- El-Ariss, T. (2016). « Return of the Beast : From Pre-Islamic Ode to Contemporary Novel ». *Journal of Arabic Literature*, 47(1/2), 62-90. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341317>.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

- Farrier, D. (2013). *Postcolonial Asylum: Seeking Sanctuary Before the Law*. Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.5949/UPO9781846317132.002>.
- Foucault, M. (1997). « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Le Seuil.
- Gharrafi, M. (2016). *La migration dans la littérature arabe contemporaine/al-Hiġra fī-l-adab al-'arabī al-mu'āṣira*. Oujda: Presses universitaires d'Oujda.
- Guth, S.; Pepe, T. (eds) (2020). *Arabic Literature in a Posthuman World = Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL)* (Oslo, May 2016). Wiesbaden: Harrassowitz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvrnfqmh>.
- Leonhardt-Santini, M. (2006). *Paris, librairie arabe*. Aix-en-Provence: Éditions Parenthèses.
- Malkki, L. (1996). « Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization ». *Cultural Anthropology*, 11(3), 377-404. <https://doi.org/10.1525/can.1996.11.3.02a00050>.
- ibn Manzūr, M. (1997). *Lisān al-'arab (1233-1312)*. Beyrouth: Dār Ṣādir.
- Milich, S. (2009). *Poetik Der Fremdheit: Palastinensische Und Irakische Lyrik Des Exils*. Wiesbaden: Verlag Reichert.
- Miller, T. (2008). « Eternity No More: Walter Benjamin on the Eternal Return ». Miller, T. (ed.), *Given World and Time: Temporalities in Context*. Budapest: CEU Press, 279-95.
- Karpman, S. (2020). *Le triangle dramatique: de la manipulation à la compassion*. Malakoff: InterÉditions.
- Kazimirski, A. De Birberstein (1860). *Dictionnaire arabe-français: contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. Paris: Maisonneuve et Cie.
- Ruocco, M. (2020). « I luoghi del racconto del Mediterraneo ». *Treccani - Istituto dell'enciclopedia italiana*. https://www.treccani.it/magazine/at-lante/cultura/luoghi_racconto_Mediterraneo.html.
- Sayyad, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Le Seuil.
- Sellman, J. B. (2013). *The Bio-Politics of Belonging Europe in Post-Cold War Arabic Literature of Migration* [PhD Dissertation]. Austin: The University of Texas. <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/21155/SELLMAN-DISSERTATION-2013.pdf?sequence=1>.
- Sleiman, R. (2015). « La figure de l'homosexuel dans 'Ḥaġar al-Ḍahik' de Hoda Barakat ». Feuillebois-Pierunek, È.; Ben Lagha, Z. (éds), *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*. Paris: Classiques Garnier, 547-65.
- Spivak, G.C. (1988). « Can the Subaltern Speak? ». Nelson, C.; Grossberg, L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press, 271-313.
- UNHCR (2000). *The State of the World's Refugees 2000: Fifty Years of Humanitarian Action*. Oxford: Oxford University Press. <https://www.unhcr.org/3ebf9bb10.html>.
- UNHCR (2021). « Refugee Situations: Demography of Mediterranean Sea Arrivals (2015) ». *UNHCR Data Portal*. <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>.
- Versini, L. (1979). *Le Roman épistolaire*. Paris: Presses universitaires de France.

The Use of the Body and the Representation of Elderly Parents' Care in the Visual Art from the Arab World Preliminary Remarks for a Comparative Approach

Sara Mondini
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper aims to present the first preliminary results of *The Changing Body and the Care Experience in Visual Arts in a Comparative and Cross-cultural Perspective Between Western and Mediterranean Art*, a research project focused on the perception and representation of care in the MENA region (i.e. the Middle East and North Africa). In modern and contemporary artistic productions from the area, a reflection on the perception and visual representation of care must necessarily set out from the depiction of the body and illness, which plays a crucial role in any discourse on caring. The purpose of this paper is therefore to offer an initial overview of the visual representation of caring, and of the way in which it is understood in North Africa and Middle East, through the comparative analysis of some case studies.

Keywords Care. Illness. Body. Contemporary art. MENA region.

Summary 1 Introduction. – 2 The Perception of Illness. – 3 Care and Its Representation. – 4 From Metaphorical to Explicit Representations. – 5 Conclusions.



Peer review

Submitted 2022-02-25
Accepted 2022-05-19
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Mondini | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Mondini, S. (2022). "The Use of the Body and the Representation of Elderly Parents' Care in the Visual Art from the Arab World". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 261-292.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/010

1 Introduction

When it comes to modern and contemporary artistic productions from the Arab and Islamic worlds,¹ a reflection on the perception and visual representation of care must necessarily set out from the perception of illness and from the representation of the body and of illness, which plays a crucial role in any discussion concerning the topic. The purpose of this contribution is therefore to offer an initial overview of the visual representation of caring, and of the way in which it is understood in the MENA region (i.e. the Middle East and North Africa), through a comparative approach and the analysis of literary sources and some case studies.

If we focus on care, and particularly on elderly care,² some premises are in order concerning, on the one hand, the perception of the elderly and their status in the Arab and Islamic world – especially as regards North Africa and the Middle and Near East³ – and, on the other hand, the current state of care services and policies in this region. As we shall see, a reference to the ‘Islamic culture’ present in

This paper aims to present the first preliminary results of *The Changing Body and the Care Experience in Visual Arts in a Comparative and Cross-Cultural Perspective Between Western and Mediterranean Art*, a research project focused on the perception and representation of care, body and illness in the regions along the southern and eastern shores of the Mediterranean Sea carried out within the PRIN (Research Project of National Interest) MeC (*Meanings of Care, an Interdisciplinary Investigation into the Changing and Varying Experience and Representations of Care in Contemporary Italy*), 2019-22.

1 A premise is necessary regarding the definition of ‘Islamic’ that will be adopted here. We should keep in mind that scholars generally consider Islamic art to have entered into decline during the colonial period and to have definitively ‘ceased’ in the first decades of the 20th century: see Flood 2014; Naef 2003; 2016. When it comes to modern and contemporary productions, scholars instead generally prefer to use the expression ‘art from the Arab world, Turkey and Iran’ – although sometimes this definition too does not appear exhaustive. While not restricting the scope of this survey to Muslim artists, emphasis will often be put on the importance of the ‘Islamic’ context in the analysis of modern and contemporary artistic productions: the present contribution will examine artists who, in terms of their origin or background, come from regions where the values of Islam are firmly rooted and certain perspectives and approaches are often shared by other religious communities as well.

2 A preliminary version of the present contribution was presented at the *5th Transforming Care Conference*, held in Venice and organised by prof. Barbara Da Roit, 24-26 June 2021.

3 A desire to generalise, reduce or simplify the complexity and variety of the Islamic world is quite foreign to the author’s intentions. In this article, as will be mentioned several times, reference is made exclusively to the regions of North Africa and the Middle and Near East (the MENA region). While the countries located in these regions are characterised by specific peculiarities, it is still possible to formulate a general discourse about the perception of the elderly there and, more specifically, about the perception of elderly parents at least in the context of the present contribution, which aims to offer an introductory approach to the topic. The author also believes that certain attitudes discussed here may be found in other regions that directly experienced the spread of ‘Islamic culture’.

this part of the globe is necessary,⁴ owing to the way in which even today the collective perception of care, disease and the body has been strongly conditioned by the centuries during which Islam spread in these regions, with its precepts and principles, which obviously left a tangible cultural imprint even in those countries that today declare to be secular.

The issue of elderly care in Arab and Islamic countries bordering the Mediterranean has so far received relatively little scholarly attention; better said, the attention paid to the subject is recent and due to the rapid and growing social changes that are affecting this region.⁵

The elderly, and particularly elderly parents, ideally enjoy a privileged status in Islamic societies. Great attention is shown toward them by Islamic prescriptions and Islam specifically requires children to take care of their elderly parents, assisting them if sick, ensuring a dignified life for them, and satisfying all their needs.⁶ However, it is important to bear in mind that many of the indications or prescriptions regarding the family and the care of one's parents are not only shared by the other faiths found in the region – let us think of the proximity between Muslims, Jews and Christians when it comes

4 The definition that Oleg Grabar provided of artistic productions from these regions in 1978 may be useful to define the idea of 'Islamic culture' that the author has in mind and the context within which the present analysis will be developed: "In its classical centuries, before the major impact of the West, Islamic art can be seen primarily as the art of a culture with any number of regional and temporal subcultures within it. What I mean by 'culture' in this context is a broader series of very varied impulses and needs – social, intellectual, ecological, climatic, political, and of course religious – which were sufficiently constant over the centuries to explain the relationship to each other of such diverse attributes of monuments [...]. All these creations, one can argue, must be seen and understood primarily as expressions of, so to speak, an anthropologically defined culture, tied together perhaps by the faith of Islam, but not any more so than, let us say, Versailles and a Russian icon are related by being products of a Christian world" (Grabar 1978, 1).

5 Several contributions have been published, especially in the last two decades, that analyse the care of the elderly in the MENA region. Although most of these studies examine the situation from a medical point of view, some have sought to trace those social changes that are also transforming the state of elderly care and its perception. Among these studies, the following certainly stand out: Elsaman, 'Arafa 2012 on elderly rights in the Arab Middle East; while Ward, Younis 2013; Al Shaali, Al Jaziri 2015; Khraif et al. 2015; 'Arafa 2015; Abdelmoneium, Alharahsheh 2016; Hussein, Ismail 2017; Khan, Hussein, Deane 2017; and Ramadan, Butt 2021 focus on policies for elderly care and the analysis of various Arab scenarios in this regard. Also worth mentioning are Al-Aoufi, Al-Zyoud, Shahminan 2012; Ghaly 2009; and Gharaibeh 2009, which focus on Islam, Arab societies and the idea of disability, as well as Fakhr el-Islam 2008 and Merhej 2019, which deal with mental health in Arab culture. In addition to these works, it may be useful to mention some recent publications that have begun to look at the issue of ageing or at the depiction and perception of the body and disease in literature and art, such as Hamdar 2014 and Aghacy 2020.

6 In addition to the need for parental care mentioned in the Quran (17: 23-24), to which we will return later, there are numerous *aḥādīth* (lit. 'narrative', 'talk', used for Tradition) where the issue is taken up. In this regard see also Elsaman, 'Arafa 2012.

to the perception of family – but have become an integral part of the dominant culture in the areas under examination.

By setting out from what we might define as the explicit influence of the religious and cultural sphere, which has shaped social life across the centuries, it is in the Islamic tradition that we certainly find the most explicit and emphatic indications regarding the care of the elderly. *Sharī'a* itself provides information on the role and consideration of the elderly in the Islamic society, and on the obligation for families – and for society as a whole – to meet their needs. By *sharī'a* (in Arabic litt. 'right path') we generally mean the entire system of laws and jurisprudence associated with the Islamic religion, which includes primary and secondary sources, as well as the necessary tools to interpret them.⁷ However, it is essential to bear in mind that different modern nations have different approaches to *sharī'a*, that its perception among individuals varies greatly and that obviously *sharī'a* has often been integrated with modern legislation, partly inspired by European models.⁸ Two of the main sources of *sharī'a* – the Quran, the sacred book for Muslims, and the *sunna*, the traditions and practices of the Prophet Muhammad – indeed uphold the importance of providing physical, mental and emotional care for the elderly. They establish a principle of obligation according to which such care is mandatory for elderly people's children – in the absence of any children, this duty is extended to the closest relatives and to society as a whole.⁹

The Quran puts special emphasis on the status of the elderly – particularly of elderly parents – and on the obligations toward them on the part of their children:

⁷ Islamic law is generally divided into rules regulating the relationship between the individual and the divine (*'ibāda*) and rules regulating the relationship between the individual and society (*mu'āmalāt*). The primary sources of the *sharī'a* include: the Quran, Muslims' sacred text, believed to have been revealed by God to the Prophet Muhammad; the *sunna* (lit. 'custom', 'habit'), a set of sayings and actions of the Prophet, considered essential for the interpretation of the Quran; the *ijmā'*, namely the unanimous consensus of Muslims, the approval of the community (*umma*) expressed by its most expert representatives; and, finally, *qiyās* or analogical deduction. Among the most important secondary sources we must certainly include the principle of *istiḥsān* (juristic discretion), followed by *al-maṣlaḥa al-mursala* (consideration of the public interest), *al-istiḥāb* (presumption of continuity), and *al-'urf* (custom and usage).

⁸ One might think here of the emblematic case of countries such as Iran, Saudi Arabia, and Pakistan, where the *sharī'a* is the only source of legislation and literally translates into laws and prescriptions. Other countries, like Bahrain, Egypt, and Morocco, instead officially adopt the *sharī'a* as the main source of authority in the formulation of their laws. Finally, in countries such as Turkey and Lebanon the *sharī'a* is not an official source for national laws. See, for example, WRR 2006, 109-52; or, for a more general history of *sharī'a*, Abdulla, Keshavjee 2018. Regarding the perception and care of the elderly, at the crossroads between traditional views and prescriptions and modern legislation, see again Mahmood 1989, 33-44.

⁹ See, among other contributions, the analysis proposed by Elsamani, 'Arafa 2012, esp. 19-23.

And your Lord has decreed that you should not worship any except Him (only) and (to show) fairest companionship to parents; in case ever one or both of them reaches old age (Literally: being great 'in years') in your presence, do not say to them, 'Fie!' nor scold them; and speak to them respectful words (Literally: say to them an honourable saying). (17: 23-4)¹⁰

Such prescriptions have been taken up and commented on by numerous authors. The remarks of Sayyid Qutb¹¹ in his commentary of the Quran emphasise the role of religious prescriptions in modern and contemporary societies across North Africa and the Near and Middle East. In his interpretation of Sura 17 he stresses the link between kindness to parents and the worship of God, noting its importance in God's sight:

As life goes on, its momentum carries the living and focuses our attention on what lies ahead, on our own children, the new generation. Rarely are we motivated to look back and attend to the former generation of parents, who represent a life that is already on the decline. Hence, as sons and daughters we need a strong charge of conscience so that we will look back and take care of our mothers and fathers.

[...] Hence, the divine command to take good care of parents comes in the form of a ruling from God, following immediately after the command to worship God alone.¹²

Yusuf al-Qaradawi¹³ holds similar views and in his commentary he emphasises the need to respect one's parents, especially once they

¹⁰ Transl. by Ghali 2008. As previously mentioned, these are often perceptions and indications also shared by Christians and Jews, and with regard to which in the Islamic context there is further speculation in the *ahādīth*, for example concerning: the excellence of kindness towards one's parents in God's sight (Muslim 2001, 32); the gravity of the sin of disobeying (Muslim 2001, 33; Bukhari 2004, 166 nr. 6273 and 254 nr. 6675) or cursing (Bukhari 2004, 96 nr. 5973) or mistreating (Muslim 2001, 33) one's parents; care of one's parents can even take precedence over the fulfilment of jihad duties (Bukhari 2004, 96 nr. 5972).

¹¹ Sayyid Qutb Ibrāhīm Ḥusayn al-Shādhilī (1906-1966) was an Egyptian author, Islamic scholar, theorist, revolutionary, poet, educator and a leading member of the Egyptian Muslim Brotherhood during the 1950s and 1960s. Famous in the West for his criticism of American society and culture, which he saw as materialistic and violent, he is best known in the Muslim world for his work on what he believed to be the social and political role of Islam.

¹² From Sayyid Qutb's monumental work *Fī ḡilāl al-Qur'ān* (في ظلال القرآن, lit. 'In the Shade of the *Qur'ān*') (2007, 119).

¹³ Yusuf al-Qaradawi (b. 1926) is an Egyptian Islamic scholar based in Doha (Qatar) and the chairman of the International Union of Muslim Scholars. al-Qaradawi, educated in al-Azhar, long played a prominent role within the intellectual leadership of the Muslim Brotherhood, but since he chose to step down from his position in the organization, he has repeatedly stated that he is no longer part of it. Although some of his views have been questioned and criticised in Europe, he is often described as a 'moderate Islamist'.

have become elderly, by showing them kindness and the necessary care.

It is the right of parents that their children should treat them with kindness, obedience and honour. Devotion to one's parents is a natural instinct which must be strengthened by deliberate actions.

[...] The Prophet (pbuh) declared disobedience to parents to be a major sin, second only to ascribing partners to Allah, as has been stated in the Quran.

[...] Moreover, Islam emphasises treating parents kindly, especially when they grow old. As their strength fails, they require more attention and care, more consideration of them, and even more sensitive feelings. (al-Qaradawi 2001, 227-9)¹⁴

Further speculation and remarks on the importance of this Quranic injunction for modern and contemporary societies and for the development of a system of care-giving have been proposed by contemporary scholars.¹⁵ The jurist and professor Tahir Mahmood notes:

The placement of parents at such a high pedestal [...] is aimed at providing a firm scriptural foundation for the formulation of detailed socio-legal principles in order to secure for the parents all possible material and emotional comfort that the children could afford to provide.¹⁶

Therefore it appears obvious that the Quran and *sunna* of the Prophet Muhammad (i.e. the established habits and customs) jointly contributed to laying the foundations for a system of moral and material protection that assigns the family a crucial role in terms of the emotional and physical care of elderly parents. This specific status is then extended by other sources to the elderly in general, while the responsibility to provide for their needs passes from their children to the extended family, or even - when the family is not present or unable to provide assistance - to the entire community and to the state,

¹⁴ In his commentary, al-Qaradawi quotes numerous *ahādīth*, most notably the one narrated both by al-Bukhari and Muslim in which it is said that "a man came to the Prophet (pbuh) and asked his permission to go to jihad. The Prophet (pbuh) asked: 'Are your parents alive?'. 'Yes', he replied. The Prophet (pbuh) then said: 'So strive in their service'" (al-Qaradawi 2001, 229).

¹⁵ Although Qutb and al-Qaradawi belong to specific currents of thought, their positions on the subject under investigation here are very similar to those taken by other thinkers belonging to different currents and different eras.

¹⁶ There are several works by Mahmood dedicated to the topic: see especially "Law and the Elderly in the Islamic Tradition - Classic Precepts and Modern Legislation" (1989), also quoted by Elsaman, 'Arafa 2012, 13.

which must take the necessary steps. In the MENA region, this 'sharing' of responsibilities as regards elderly care is strictly connected to the ideal of the traditional family: a numerous family and often an 'extended' one, as opposed to the nuclear family that has increasingly become the norm in Europe. Although society is undergoing profound changes even in the MENA region, family and neighbourhood bonds remain extremely strong and significant even today.

In this perspective, many Middle and Near Eastern states have taken steps to guarantee equal rights and special protection for the elderly, on the basis of international agreements that would allow the implementing of *shari'a* prescriptions, but also - and above all - through the adoption of various legislative measures at the national level.¹⁷ However, as studies have shown, much still needs to be done. In many Near and Middle Eastern countries, elderly care has rarely been an acutely felt problem, owing to the persistence of conflicts that have reduced the percentage of elderly people in certain areas. One revealing example is the Palestinian territories, where in 2009 elderly people (aged sixty and above) accounted for only 4.4% of the population.¹⁸ The Palestinian case may not seem representative, but the 2012 data show higher percentages only in countries such as Lebanon and Jordan, or in some North African countries such as Morocco and Tunisia, while for example the data from the Gulf regions are sometimes even lower.¹⁹ Usually this problem also takes a back seat to numerous other social and political problems that are perceived as more pressing by the public. This has also led to great differences in the response times and concrete actions undertaken by modern states. The great developments experienced by many of these countries over the past two or three decades have forced them to deal with the issue and face the ongoing transformation of the informal care provided by families. Various areas within this broad region have actually undergone radical transformation and, in some cases, have witnessed the 'Westernisation' of their idea of family, or a progressive change in the condition of women, who have always been considered to be the people most responsible for caring for elderly family members.²⁰ We have thus seen a substantial increase in nuclear families, with married women becoming part of the paid workforce and hence unable to assist elderly relatives within their

¹⁷ Emblematic in this sense was the promulgation of the Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR, 1981), The Cairo Declaration of Human Rights in Islam (CDHR, 1993) and the Arab Charter on Human Rights (2004); Elsaman, 'Arafa 2012, 29-30.

¹⁸ *Elderly People in the Palestinian Territory*, <https://www.middleeastmonitor.com/20140509-elderly-people-in-the-palestinian-territory/>.

¹⁹ For an exhaustive picture of the situation, see e.g. Khraif et al. 2015, 763-85.

²⁰ See, among others, Khan, Hussein, Deane 2017 and Azaiza, Brodsky 2003.

family. Although elderly care is still mainly entrusted to the family and is based on religious, cultural and social customs, the number of structures specifically dedicated to elderly care is growing along with laws designed to protect senior citizens' rights on the economic and labour market. More concrete institutional attempts are also being made to guarantee psychological and medical assistance.²¹

The religious prescriptions mentioned above and the way they have long influenced the public opinion and conditioned social customs, have in many regions led families to prefer informal care to specialised structures or professional caregivers for the care of their parents or relatives.²²

2 The Perception of Illness

After having introduced the status and importance assigned to elderly people within families, and society as a whole, from an emotional point of view - in light of the affection that unites them with their families - we should now return to the importance assigned to the elderly from a cultural point of view. A further element to take into account when analysing care and its visual representation lies in the definition and perception of illness, which in the MENA region certainly presents distinct traits compared to the Western world. An analysis of the representation of care and of the representation of the ill body must be carried out in conjunction with a reading of the visual depiction of the body in the regions under investigation.

Even in modern societies, elderly people are often still considered a source of wisdom and spiritual blessing, a perspective that in European society has often been lost.²³ Furthermore, the traditional perception of certain diseases or disabilities - such as, for example, mental illness or blindness - has led Islamic societies (including not just families but entire communities) to show great respect and special attention toward those who are affected by them.²⁴ For a long time in the past

²¹ In this sense, the experiments involving volunteering are also interesting - let us think of the case of Egypt and Tunisia, where universities and charities initially played an important role in providing basic health and care services, usually staffed by students and volunteers working with poorer elderly people (Hussein, Ismail 2017, 284).

²² This, however, often proves extremely expensive for families, since - generally speaking - social insurance systems, while covering nursing homes, do not provide additional economic support to help families caring for an elderly relative at home (Elsaman, 'Arafa 2012, 2; Al-Heeti 2007, 206).

²³ See, among others, Löckenhoff et al. 2009.

²⁴ They are mentioned in the Quran: "There is not upon the blind any guilt or upon the lame any guilt or upon the ill any guilt. And whoever obeys Allah and His messenger - He will admit him to gardens beneath which rivers flow: but whoever turns away - He will punish him with a painful punishment" (Quran, 48:17). To emphasise

this had - and in some cases still continues to have - great repercussions on care and its perception, leading families to consider the use of nursing homes for the elderly as shameful, as a violation of "the general social and religious feelings of commitment towards them" (Elsaman, 'Arafa 2012, 29). In this sense, therefore, once again a collective imagination shaped by tradition has conditioned the approach to care. As a consequence, many modern nations have chosen to adopt aid policies and subsidies for families rather than to invest in specialised facilities.

While specific investigations of the depiction of illness and care in MENA region still seem to be lacking, those conducted on literary texts can certainly help frame the context in which the present discourse must be developed. As effectively remarked by Herzlich and Augé (1995), as well as by Hamdar (2008; 2010; 2014), the central problem in any debate centred on illness is certainly of a semantic sort: the use of terms such as illness, sickness, malaise, etc., implies the involvement of a series of disciplines such as anthropology, medicine and sociology, social and political studies, and cultural and historical perspectives; and in order not to get lost in this complexity, it is necessary to establish what we mean by illness, and hence to define the idea of health in what we might call the 'Arab-Islamic' context.²⁵ Defining health - and illness - in the Arab world seems certainly more problematic than defining them in the West: for while the proliferation of definitions of health in the West has fuelled a major debate, in the Arab world it is the lack of any such definitions that complicates the analysis.²⁶

As also remarked by Hamdar, despite the many perspectives on illness that have been offered in the context of the Arab and Mediterranean world, what is felt is perhaps the very absence of a definition of the social and cultural dimension where disease "becomes illness and illness becomes sickness" (2014, 17). Some rare exceptions notwithstanding, studies on disability and disease primarily tend to focus on statistical data and medical findings, rather than on the social and cultural implications of disease. It is only in the last decade that a growing number of studies have tried to analyse the profound link between disease, care and the socio-cultural context. These studies are useful at least to outline the state of the art from which we may begin our investigation.²⁷

their 'special status', people with these conditions are commonly referred to as *ma-brūk* (lit. 'blessed'); see, among others, Al-Aoufi, Al-Zyoud, Shahminan 2012; and Ghaly 2009; Gharaibeh 2009.

25 See in particular Herzlich, Augé 1995, 1, and Hamdar 2014, 4.

26 For a concise but effective reflection on the meaning of illness and health in the Arab world and an overview of some of the available Arabic sources, see the aforementioned work by Hamdar 2014, 10-21.

27 Among others, see Abu-Habib 1997; Fakhr El-Islam 2008, 671-82; Goldblatt et al. 2013, 869-75; Merhej 2019.

A further element that must be taken into account is a sort of 'genderisation' of disease: the different perception of disease between men and women, and consequently the different need for treatment felt by subjects depending on their gender. Again, while studies on visual productions seem scarce or almost non-existent, if we turn to the history of the representation of female physical - and psychological - illness and disability in Arabic literature, we can identify a gradual transition from invisibility to visibility, from metaphorical and symbolical representation to corporeal and emotional concreteness, from textual silence to self-expression and narrative description (Hamdar 2014, 125-6). Women acquired the power to discuss their own bodies only recently, and, if we look at literary production between 1950 and 2000, generally the absence of female illness narratives in literary texts speaks volumes about the level of social, cultural and religious stigmatisation which afflicted the female body in pain.²⁸ This seems to depend primarily on the emphasis on women's health as a indicator of family health, which is part of the symbolic reading and representation of the body and disease predominant in the visual productions under consideration here and to which we will return later. This tendency seems to have somehow dissuaded artists and writers from describing the female disease, and to resort instead to representation strategies designed to evoke the need for a cure for the female body, where the female body incarnates the body of the family, and metonymically for the whole of society and the nation.

While perhaps also being the result of a social and cultural attitude, according to Hamdar the emphasis on women's - and especially wives and mothers' - patience and resignation, certainly derived from the patience prescribed for each believer in Islamic theology, "has, to some degree, wielded passive patients" (Hamdar 2014, 131). Although, as noted by Sholkamy, the Islamic health discourse in no way discourages the unwell from seeking treatment, the risk remains that pious sick subjects may search for "social and psycho-

28 Concerning the "state of exile including self-exile and self-censorship, outsider-ness, and un-belonging to itself within indigenous patriarchy" of the female body, see also Katrak 2006, 1-55. Concerning the disparity between the female body and the male one, see also Eisenstein 1988, 79-116. Hamdar, too, in her book (2014) presents a selection of texts that show this progressive emergence of the body and disease. More specifically, she examines texts produced after the 2000s which, while being the natural development of a previous production, offer a more sophisticated representation of illness and disability, as they are characterised by a more frequent use of the metaphor of the body as a nation. Even the use of a first-person narrative to describe illness and disability is perceived by Hamdar as a clear sign of the transition from a private and stigmatised dimension to a public dimension of disease. Among the most significant examples of this transition she mentions Hassan Daud's *Mākiyāj khafīf li-hādhīhi l-layla* (Light Makeup for Tonight) (Lebanon), Betool Khedairi's *Gā'ib* (The Absent One) (Iraq) and Haifa' Bitar's *Imra'a min hādha l-ʿaṣr* (A Woman of this Age) (Syria) (Hamdar 2014, 97-124).

logical relief from the suffering they encounter in God" (2004, 115).²⁹ In the case of women subjects, this Islamic spiritual quietism has often mistakenly been translated into a medical passivity and, in both literature and art, has been concretely rendered through the need to avoid discussing women's illness and their need for treatment. Nonetheless, this reading has often exacerbated the idea of a prevalent sense of silent stoicism on the part of women as the preferred response and possible cure for disease.

3 Care and Its Representation

When we come to the visual representation of care, the perception of the elderly and of their frailty must certainly be examined and discussed in the context of a broader discourse on the perception and representation of the body. It is well known that in Western art the representation of the body has only changed recently, particularly in the last few decades, when we have seen fragile, corrupt bodies replace the idealised bodies that exemplified beauty and perfection, or bodies subservient to the voyeuristic needs of the male viewer (O'Reilly 2011, 3-43). In modern artistic productions from the MENA region, following the introduction of portraiture and a representation of the body and nakedness influenced by European models and promoted by Western-style art schools, the body has become a metaphor for the representation of the nation and a key medium in processes of identity-building.³⁰

Many artists have resorted - and continue to resort - to the representation of the aged body, of mothers or of both parents in order to metaphorically represent their nation, roots or people. Likewise, disease has often become a symbol of their fragility, a way of denouncing the social and political problems afflicting the nation. In the literary field the phenomenon is extremely evident, to the point that the famous Syrian writer and translator Georges Tarabishi states that women in modern Arabic literature have always been used as representatives of the nation.³¹ The leading literary critic Sabry Hafez has delved into the change in the representation of the nation in relation to Arab female heroines before and after 1960, in the transition from the colonial to the post-colonial period. According to Hafez,

²⁹ Also quoted by Hamdar 2014, 131.

³⁰ See e.g. Boullata 2009, 161-2; Tamari, Johnson 1995, 163-71; or, more specifically, Baron 2005.

³¹ Tarabishi's analysis is essentially based on texts by Egyptian writers such as Tawfiq al-Hakim's *'Awdat ar-rūh* (The Return of the Spirit) (1932), Mahfouz's *Mirāmār* (1967), Fathi Ghanim's *Tilka l-ayyām* (Those Days) (1966), and Zaynab wa-l-'arsh (Zaynab and the throne) (1977). See Tarabishi 1981, also quoted by Hamdar 2014, 35.

the nation is often represented through the comforting and familiar image of a peasant girl with a gentle temperament. More rarely, the nation is embodied by a city girl, who is nonetheless still idealised: she comes from the poorest and most working-class neighbourhoods and is still strongly imbued with a 'rural ethos' or capable of expressing the most 'authentic' national character.³²

Visual art too seems to confirm the frequent use of this type of metaphor. In this sense, the analysis proposed by historian Beth Baron (2005) is extremely significant, as it shows how literary discourses and visual images of women – and the family – have helped to promote nationalism, making it at once familiar and appealing. Elite women themselves have been engaged in this process of feminising the nation, by resorting to their authority as 'Mothers of the Nation' and 'Mothers of the Egyptians' to address the British, as well as Egyptian politicians and compatriots. Baron uses iconography and photography above all to show how they have crucially contributed to creating and disseminating nationalist iconography and the idea of the nation as a family.

Khoury, Dana, Falah (2013) instead examine the case of Palestine from both a sociological and a geographical point of view. This study goes in a similar direction as Beth Baron's one: it looks at the significance of the representation of Palestinian women in popular literary works and how it reverberates in the symbols of Palestine, Beirut, and of the Palestinian Resistance and Uprising. These scholars set out their argument especially by focusing on the work of three Palestinian intellectuals: novelist Ghassan Kanafani (1936-1972), cartoonist Naji al-Ali (1938-1987), and poet Mahmoud Darwish (1941-2008). They observe how the metaphor of "Palestine as a woman and women as Palestine" was developed in these authors' works, confirming the degree to which literary and visual production are interlaced in the construction and the use of those metaphors and constructions that then return in contemporary visual productions.

While on the one hand we have witnessed the increasing spread of the metaphor of the nation as a woman, on the other we have observed how an increasingly explicit narrative about the body and female illness has emerged that is often charged with a symbolic value, thus evoking the disease or discomfort of the nation and society. Highly revealing, in this sense, is the value ascribed to the figure of the mother, or of parents (and family), to their becoming elderly and the need to care for them. Therefore, the representation of explicit

³² Let us think here of Mahfouz's *Mirāmār* (1967), of al-Sharqawi's *Al-Ard* (The Earth) (1954), or again of Saniyya, the heroine of *'Awdat ar-rūh*, who perfectly embodies the Egyptian nationalist – an 'image of modernity' in the 1930s (Hafez 1994, 94; also quoted by Hamdar 2014, 35).

or implicit care of the elderly or of ill women has become a call for action, a crucial moral obligation for everyone.

Numerous Arab and Middle Eastern artists provide a rather implicit, and essentially symbolic, depiction of care, intended to affirm the need to take actions that safeguard the nation. Among the examples that could be cited, the work of some Palestinian artists stands out, whose use of the body contributes to generating an implicit representation of care. Among them we could think of Nabil Anani: born in Latroun, Palestine, in 1943, he now lives and works in Ramallah and is one of the major exponents of the Palestinian art scene. After training in Egypt, where he studied Fine Art at Alexandria University, he returned to Palestine and began his career as an artist and art teacher, holding his first exhibition in Jerusalem in 1972. His works have been on display in numerous solo and group exhibitions in the Middle East, North Africa, Europe, the United States, and Japan.³³ Anani is a pioneer in the use of local materials such as henna, leather, wood, beads, copper, natural dyes, and papier-mâché.

Relevant to the purposes of the present inquiry are those works of Anani's in which he reflects on the everyday experience of Palestinians through the representations of the family, and especially of mothers. The artist addresses crucial issues such as exile, dislocation, conflicts, memory, and loss. In *A Mother's Embrace*, Palestine is personified as a mother, protecting the authenticity of her ancestors' traditions and roots - which, as previously discussed, are expected to be safeguarded by the family and particularly by parents - sheltering a whole generation with her loving embrace. The Palestinian struggle is shown to be more of an act of resilience: the Dome of the Rock, a symbol of the country and its identity, a contested sacred site, is close to the Mother's chest, which could also mean that the most prominent Palestinian cultural marker is safe and sound within her - reflecting the feeling of safety one can find in the delicate arms of one's mother.

Among other significant examples of this widespread trend we can also mention Inji Aflatoun (1924-1989), one of the most important Egyptian artists and a pioneer of Egyptian modernity: an activist and spokesperson for the Marxist-progressive-nationalist-feminist movement in the late 1940s and throughout the 1950s, she was arrested for her involvement in the communist struggle. Together with Gazbia Sirry (1925-2021), she was among the first modern Egyptian artists to transform the woman's body, by getting it out of that anonymity in which it had remained until that moment and which was the sym-

33 Anani is also the co-author of a number of books on Palestinian art and folklore. He was awarded the first Palestinian National Prize for Visual Art in 1997 by Yasser Arafat. He was the head of the League of Palestinian Artists and played a key role in the establishment of the first International Academy of Fine Art in Palestine. In 2006, Anani was awarded the prestigious King Abdallah II Arab World Prize for Fine Art.

bol of the marginalisation and silencing of the female voice in the Arab world (Seggerman 2019, 445-450). Like Gazbia Sirry, Aflatoun was deeply rooted in the Egyptian feminist movement and, from the 1940s, became an advocate for women's rights, health, and education. Through their art, these two artists firmly rejected the dominant female anonymity of earlier productions, where the female body was merely an object, by engaging in the definition and affirmation of female identity (Seggerman 2020).

In one of her most significant works, *Port Said*, Aflatoun represents a mother's wounded body, whose silhouette is outlined by a pool of her own blood, and the figure of a horrified child sitting next to the woman's lifeless body. In this case it is the wounded and tortured body, together with the absence and impossibility of care, that becomes a metaphor for society and the crisis of the nation.

Over the last decades, mainly owing to the restrictions imposed on individual freedom and to freedom of expression, the body has become a preferential field of struggle and denunciation for artists. We might think of the Arab Spring, a series of anti-government protests, uprisings, and armed rebellions that spread across much of the Arab world in the early 2010s;³⁴ or, again, of the struggles for women's rights that numerous artists have joined by resorting to the representation of the body and transforming it into a key element in modern and contemporary artistic productions.

The description and representation of illness – physical and mental illness, as well as illness as a metaphor, as the sign of a more intangible form of social malaise – and therefore of care often entails the representation of the body. As already mentioned, the body in Arabic visual and literary productions is often a subject and an object, a ground for resistance, and a place of resilience whose presence or absence, voices and silences have become a preferential and ideal means to convey political, social, and cultural identities. The representation of the body, its discovery, and its care have become indispensable ways of gaining knowledge of the body itself and – metonymically – of the self and of the society to which the self belongs.³⁵ There are numerous works that can be mentioned to illustrate this transformation in the use of the body: let us think of the works of

34 The Arab Spring began in response to oppressive regimes and a low standard of living, starting with protests in Tunisia. From Tunisia, the protests then spread to other countries like Libya, Egypt, Yemen, Syria, and Bahrain, where either the rulers were deposed or major uprisings and episodes of social violence occurred, including riots, civil wars, or insurgencies. For an analysis of the use of the corporeal body as a means of protest and the importance ascribed to the body in catalysing legal, social, and cultural change see Jallad 2016, 139-68.

35 Several works discuss this 'rediscovery' of the body (particularly the female body): see, among others, Antle 2019; Kraidy 2012; Esanu, Scheid 2016; Esanu 2018; Al-Abbas 2020.

many Iranian artists, such as Shirin Neshat (b. 1957), Shirin Aliabadi (1973-2018), and Parastou Forouhar (b. 1962), or those of Lalla Essaydi (b. 1956), a Moroccan-American photographer. It is therefore unsurprising that care increasingly seems to be the underlying theme of many artworks. This is shown for example by a video-work of the Lebanese artist Mona Hatoum (b. 1952), *Measures of Distance* (1988), in which letters written by Hatoum's mother in Beirut to her daughter in London appear as Arabic text moving across the screen and are read aloud in English by Hatoum herself. The text is accompanied by background images of Hatoum's mother in the shower, taken by the artist during a visit to Lebanon, along with recorded conversations in Arabic between mother and daughter, in which the elderly woman speaks about her feelings and sexuality. Hatoum was born in Beirut to Palestinian parents, but eventually moved to Britain as an exile. In this work, in addition to recounting the intimate relationship between a mother and her daughter, thereby breaking taboos surrounding the maternal body, she takes the opportunity to talk about displacement, exile, disorientation and the deep sense of loss brought about by separation as a consequence of war.³⁶

4 From Metaphorical to Explicit Representations

If we leave aside the more metaphorical representations of the body as a symbol of communities and societies, and focus more directly on the representation of elderly care, and specifically parental care, the object of our inquiry becomes the sense of responsibility toward one's parents: the frustration at not being able to take care of them after having abandoned one's homeland is a recurrent, albeit often implicit, theme in the works of artists from the MENA region. Many of them have been forced to abandon their country to flee from conflicts, oppression and social inequality; many others have moved in search of better study or work opportunities, or in some cases of greater freedom of expression. In contemporary productions, the increasing recurrence of this theme once again directs our attention toward the status assigned to parents and the obligation of elderly care, showing how the prescriptions and regulations from which we have set out are still strongly felt in contemporary societies. The inability to ensure adequate assistance for one's parents – often due to the splitting apart of families after children have migrated abroad – is becoming a growing problem, which is increasingly undermining traditional informal care and arousing anxieties and feelings of guilt, to which artists lend a voice through their work. The selection of artists that

³⁶ Archer, Brett, Zegher 1997, 140.

follows has been made precisely on the basis of their choice to focus on their parents, on the issue of their parents' being or becoming elderly, and on the need or impossibility to offer them adequate care, by exploring a deep sense of respect and devotion – the very feeling discussed in the first part of the work.

Arwa Abouon was a multimedia artist who was born in Tripoli, Libya in 1982 but lived and worked in Montreal, Quebec, where she died in 2020. Raised in a Muslim family, through her work she explored her origins, her identity in the socio-cultural context in which she became immersed after leaving her homeland, in an effort to find some possible mediation between the so-called Western culture and the traditions and culture transmitted to her by her family.³⁷ Through installations, videos, photographs and graphic art, she sets out from her personal gaze on the world to proceed further, beyond mere autobiography, by investigating human nature and trying to visually translate her research. In her own words, she aimed to “produce images that possess much wider social effects by collapsing racial, cultural and religious borders”.³⁸ While resorting to the use of micro-narratives, this artist succeeded in broadening the horizon, transcending the representation of subcultures by instead turning her attention to the individuals immersed in these subcultures and the articulation of their identities, so as to explore the construction of subjectivity in a given place and time.

From an analysis of Abouon's work it emerges that some of the recurrent themes she touched upon are knowledge, faith and the dynamics of knowledge transmission across different generations in order “to sculpt a finer appreciation of the Islamic culture by shifting the focus from political issues to a poetic celebration of the faith's foundations”.³⁹ It is here, in this attention to the transmission of faith and culture, that Abouon's work confirms the crucial role acquired by the family and parents. As in the work of many other artists from this region, the family is placed either directly or indirectly at the centre of much of Abouon's art, which assigns it an essential role in the transmission of culture and religion, and in the process of identity-construction of the artist herself; hence, the need to care for one's relatives.

This perspective is illustrated by the solo exhibition *Learning by Heart* held at The Third Line Gallery in Dubai in 2012. Here, through a new selection of artworks, the artist recounted her own private journey toward an understanding of spirituality and of each individ-

³⁷ From the artist's website, <http://arwaabouon.com/about>.

³⁸ From the artist's website, <http://arwaabouon.com/artist-statement>.

³⁹ A passage from the artist declarations on the occasion of her exhibition at the Sultan Gallery, South Sabhan, Kuwait, in 2014; <https://www.sultangallery.com/arwa-abouon-2014-1>.

ual's relationship with faith by featuring her own parents as the protagonists of this introspective pilgrimage. But we could also consider numerous other works by the same artist from 2004, such as *Abouon Baba*, *Abouon Mama* and *Abouon Family*, or *Celestial Sphere* (2005).

Sadik Kwaish Alfraji was born in Baghdad, Iraq in 1960 and grew up in one of the city's poorest districts. Today, he works and lives in the Netherlands. Alfraji began studying art shortly after Saddam Hussein's rise to power; he graduated from the Institute of Fine Arts in Baghdad and obtained a BA in Plastic Arts and Painting from the Academy of Fine Arts in Baghdad. He is a multi-media artist, animator, video-maker, installation artist and photographer, known for his works dominated by shadows and dark figures that tell about human frailty and explore human life from an existentialist perspective. Influenced by the propagandistic use of art and culture that characterised Saddam Hussein's politics, he believes in artists' freedom, in their ability to play with concepts and ideas in order to escape censorship. However, in his own life he has repeatedly faced the impossibility of expressing himself in a truly free way owing to restrictions on personal freedom,⁴⁰ including freedom of movement. This was most notably the case during the Iran-Iraq war, when he faced the difficulty of attempting to draw intellectual nourishment from a kind of art and culture whose circulation was extremely limited in his home country.

Alfraji has declared that he has been influenced by Expressionism,⁴¹ and introspection certainly seems to dominate his art. Alongside numerous works aimed at recounting Iraqi tragedies, a constant focus is put on feelings - both shared and individual ones - as the artist aims to understand and tell his own story. In *The House That My Father Built*, a work commissioned by the Arab Museum of Modern Art (MATHAF) as a part of the *Told, Untold, Retold* exhibition,⁴² the artist describes his return home after the death of his father [fig. 1].⁴³ Dating from 2010, this work consists of paintings, photographs, tra-

⁴⁰ Let us think of the artist's 1989 solo exhibition in Iraq, where he had planned to display *Biography of a Head*, a series of engravings created using the linocut technique, to tell the story of a head floating in water: the artist was prevented from exhibiting this work because it was clear "it talked about freedom" (Smith 2015).

⁴¹ Hewett 2011, <https://www.timeoutdubai.com/culture/art/28293-sadik-kwaish-alfrajis-art>.

⁴² This exhibition was held on the occasion of the opening of the MATHAF in 2010 and was curated by Sam Bardaouil and Till Fellrath.

⁴³ This is the statement by the artist that accompanies the work:

"The house that my father built, (Once upon a time)

In the family house, and in my father's room in particular, which was his guest room and daily sitting area, my feet shook as I entered the room after long years of expatriation. His clothes, which were hanging there in a corner, were the first things I laid eyes on. That was a very intense and emotional moment to me.

This is then what is left of my father...!?"

ditional clothes and an animation projected on a surface. It explores the void left by the artist's father, evoking the memories of happy moments they spent together [fig. 2].⁴⁴

In Alfraji's sketches, and in those dark silhouettes that fill his video animations, tragic events in individuals' lives, their family history and the loss of their father seem to intertwine with a nation's destiny [figs 3-4]. In his writing the artist himself mentions the "dignity, respect and sense of belonging" of his father, which inevitably brings us back to the cultural and religious assumptions from which we set out. But it is the reading and contextualisation of the work within Alfraji's overall production that makes the implications of the story about

His kufiyeh 'head cover', agal 'headband', praying beads, and traditional clothing. They were all deeply rooted in his identity and sentiment. They, with his big old collection of coffee pots made part of his dignity, respect and sense of belonging. They were hanging there, high, tidy and clean, as always, ready to be worn, exactly as he used to hang them himself. They were leveled upright on the wall surrounded by lost ghosts and floating shadows, restless and anxious, pacing the room, swaying on the beat of his strong, deep voice which filled the room, together with the smell of fresh roasted coffee and the tunes of old sad Mawaweels.

This is then what is left of my father...!

A few Objects,

Hundreds of memories,

A grieving love which still fills my mother's eyes,

And many unfinished tales.

A moment of confusion.

A world disappeared and a new one aroused, a more beautiful charming world.

Here in this room I used to sit next to him, sometimes on his lap or on my mother's were I felt warm and happy switching between the two. I used to put my arms around his neck or dangle my legs over his broad shoulders, loudly laugh and sing. Here I used to play, run, dance draw and dream, sheltered by their presence and love.

Oh Lord, where do memories come from?

Where do they go?

Where do they disappear and in which cupboard are they set?

How do they suddenly return, so strong and so intense, which makes the whole world vanish, and then they fade as an old tale which once was.

A tale where boundaries get lost and dissolve in an unlimited world of tales.

I shiver as I now see this before my eyes.

A shiver of consciousness.

Imagine that your body is stretched up, getting taller and higher; you slightly bend to see what's below you. You'll see yourself among the crowd, anxiously moving within masses of people, things, memories and emotions. For a while, you'll lose your balance as you realise that you are not but a little story or a lost tale in a universe of countless, endless tales. Then you know that you are both the story and the storyteller.

Wherever we go, however we change or grow old, 'Once upon a time...' would always be the words we carry within, long for and cherish. These words pull us towards memories and times, things and places, images and people that cannot be separated from us. 'Once upon a time' is another version of ourselves from within. 'Once upon a time' is me as I was born. It is me as a child. It is me a second ago, and will also be me as I die. 'Once upon a time' is our childhood, our school, our friends, family, dreams, needs and desires.... it is all our lives as we bear and are borne".

From the artist's website, <http://sadiq.nl/the-house-that-may-father-built>.

44 From the artist's website, <http://sadiq.nl/the-house-that-may-father-built>.

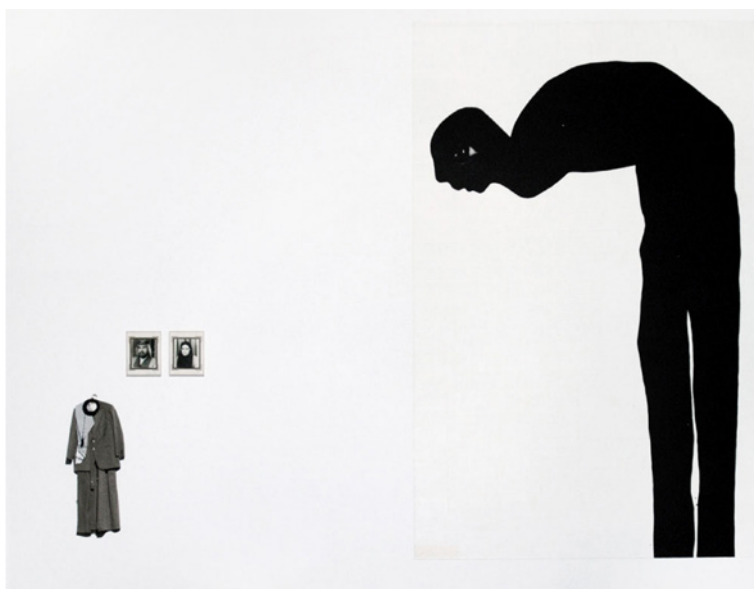


Figure 1 Sadik Kwaish Alfraji, photos of the artist's parents taken in Baghdad in 1982 at studio Adel, Al Thawra City. Reproduced by the artist in the Netherlands, 2010. Each 40 × 50 cm. Lambda-print. (Reproduced with the artist's permission)

Figure 2 Sadik Kwaish Alfraji, *The House that My Father Built*, 2010, consisting of a painting, photograph, tradition clothes and an animation film projected on surface. Image from MATHAF's installation. (Reproduced with the artist's permission)



Figure 3 Sadik Kwaish Alfraji, Clothes of the artist's father after his death in 2009 at the family house in Baghdad. (Reproduced with the artist's permission)

bereavement proposed by the artist clearer. The story of his own displacement and that of his family, and “the personal narratives, interlaced by a collective sense of solidarity with anyone who has experienced exodus”, are themes dear to the artist. They are also explored in the work proposed on the occasion of the group exhibition held at the Stedelijk Museum of Amsterdam in 2020 and 2021, an exhibition featuring a selection of artworks and design projects that challenged the idea of collective knowledge and public consciousness.⁴⁵ The works proposed by Alfraji, *The River That Was in the South* and *Sing Like the Southerners Do* (both from 2019-20), are divided into three chapters. The first depicts the migratory journey of Alfraji's grandfather's family, who left their home near the Erfaya - a river in the Mesopotamian Marshes - to flee the oppression of a feudal system and seek a decent life. The second chapter narrates the displacements of his father's generation within the Iraqi borders and in Baghdad, while the third and last chapter is autobiographical and illustrates the artist's choice to migrate to the Netherlands to flee from Saddam Hussein's autocracy.

For Alfraji, the death of his father - that room so empty yet filled with memories - unequivocally marks his distance and separation

⁴⁵ For the exhibition's details see the Museum's website, <https://www.stedelijk.nl/en/exhibitions/In-the-Presence-of-Absence-2>.

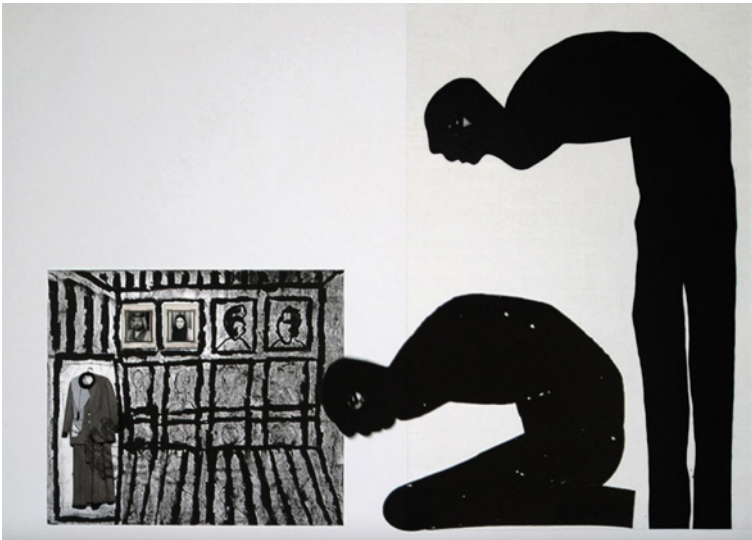


Figure 4 Sadik Kwaish Alfraji, *The House that My Father Built*, 2010, consisting of a painting, photograph, tradition clothes and an animation film projected on surface. Image from MATHAF's installation. (Reproduced with the artist's permission)

from his homeland and family, as a consequence of his choices. But, at the same, time echoes of the theme of care endure in the clothes once belonging to his father, which are ironed and arranged in an orderly way in his room, along with other objects, like when he was still alive [fig. 5]. Likewise, we catch a glimpse of care in what the artist describes as the “grieving love which still fills my mother’s eyes”.

Rahman Jaber, also simply known as Jab, is a young art director with experience in branding, graphic design and visual communication. But he is also a recognised photographer whose work has been exhibited in Yemen, the United Arab Emirates, the United States, the Netherlands and Spain. He is now based in Utrecht, (Netherlands), but has a BSc in Computer Science from the University of Science and Technology of Sana’a (2002), where he first started working as a designer in his college years. He then also worked as a visual communication consultant for many organisations and NGOs and in 2006 he founded Snono, a design and marketing agency, initially based in Sana’a and now in Utrecht, serving businesses around the globe.⁴⁶

Jaber’s background in computer science and design contributed to re-defining his profile, while his business venture reshaped his char-

⁴⁶ For more information concerning the artist’s agency see the agency website, <https://www.snono.com/about>.



Figure 5 Sadik Kwaish Alfraji, *The House that My Father Built*, 2010, consisting of a painting, photograph, tradition clothes and an animation film projected on surface. Image from MATHAF's installation. (Reproduced with the artist's permission)

acter as an entrepreneur in the following years. However, it is his work as a photographer that is of particular interest to us: his photographic production has received considerable attention from its inception and is appreciated above all for its simplicity, stylishness and evocative power. He has focused all his portraiture and documentary projects on his native country, Yemen, where over the years he has documented the social and political situation of the country, the 2011 revolution, the broken dreams of the younger generations, but also the violence of street clashes. With the start of the revolution, Jaber became one of the first local photographers to document the protests and people's mood in the main square in the country's capital, Sana'a, following the outbreak of armed clashes toward the end of the same year.

At the same time, Jaber's goal was to immortalise the strength and determination of Yemenis in trying to continue their lives despite all the bullets flying. His gaze reflects an interest in family relationships, in the private and 'human' dimension, which emerges most clearly from works such as *Situation* (2011) and *Wedding in Yemen*, a series still underway [figs 6-8]. Both series portray people's strong desire to continue their lives, despite the tragedy all around them.



Figures 6-8 Rahman Jaber (Jab), *Situation*, 2011, photograph, Yemen.
(Reproduced with the artist permission)

The work of Jaber's that most explicitly deals with the theme of care is certainly *My Father's Last Days*, from 2015. As the photographer himself informs on his website, "this is not a professional work, it is just sad personal memories of my dad's last days in life".⁴⁷ Here his camera leaves the Yemeni streets and squares to enter the privacy of his own family and domestic space, to explore the pain caused by his father's death.

In 2015, after having decided to leave the country following the outbreak of the war, Jaber had to face the loss of his father abroad. His artistic practice and passion for photography played a key role in his attempt to mitigate the deep sense of bereavement and helplessness he felt.

Jaber and his family discovered that his father had "kidney failure", meaning that "he had to start Peritoneal Dialysis - 3 times weekly. A year later, he had a stroke resulting in some memory loss and partial paralysis. Sadly, during a night, a few months following the stroke, he went to sleep but never woke up".⁴⁸ Jaber himself recounts that "due to the deteriorating security situation and the worsening health care services, it was extremely difficult to obtain the crucial medical assistance for my father, especially when he needed it the most" [fig. 9].⁴⁹ It is over the course of this illness, during home care and the increasingly frequent visits to the hospital, that Jaber decided to document his father's last days [figs 10-13]. He explains: "I created a journal of photographs of him while I was in Sana'a and when I left to go to Turkey, my brother, Suhaib, continued taking the photos. It was just a few weeks after I left that I received the devastating news that my father had passed away" [fig. 14]. All the photos were indeed taken either by Jaber himself or by his brother Suhaib. The photographer further states: "I had to share the photographs. I called the collection of his final images *My Father's Last Day*. While the pictures certainly say volumes about the harsh reality of life in Yemen, I think sharing these pictures is a way to celebrate the memory of my beloved father too".⁵⁰

While the series deals with the dramatic deterioration or even tragic absence of health services in a Yemen crushed by conflicts, it puts the family dimension of care and its importance back at the centre. *My Father's Last Day* expresses a sense of care which is representative of the dynamics previously described. It is a duty which has

⁴⁷ From the artist's website, <https://www.ajaber.com/photography/my-fathers-last-days>.

⁴⁸ From the artist's website, <https://www.ajaber.com/photography/my-fathers-last-days>.

⁴⁹ See Jaber's declarations reported by Nasser (2016), <https://www.middleeasteye.net/features/yemeni-photographers-fight-despair-and-trauma-war>.

⁵⁰ See Jaber's declarations reported by Nasser (2016), <https://www.middleeasteye.net/features/yemeni-photographers-fight-despair-and-trauma-war>.



Figures 9-14 Rahman Jaber (Jab), *My Father's Last Days*, 2015, documentary photography, Yemen.
(Reproduced with the artist permission)

become more and more difficult to fulfil in changing societies stifled by more serious and pressing problems, such as war, and where the migration of new generations often makes relationships within the family particularly complex and parental care impossible.

As we have seen, in the works of other artists from the same region, the difficulty or even absence of care is often an opportunity to talk about the nation: it is a typical symptom of crisis in countries which, due to complex political and social situations, are at risk of losing their own identity and traditions, embodied by the family and parents. By contrast, in Jaber's work the topic of care is approached through frank images designed to touch our consciousness and stir a wide range of emotions.

To conclude our inquiry, it is worth noting that television and film productions too appear to be extremely useful, since care and elderly

care – particularly, the care of parents – have been increasingly represented on screen. These depictions often abandon nuance and metaphorical aspects by discussing the issue in a direct and explicit way.⁵¹ The theme of illness and treatment first prominently emerged in TV series in the 1970s, together with a series of key social issues that nowadays are systematically touched upon and addressed. These TV and film productions thus explore themes ranging from the respect due to elderly parents and to the elderly in general, which can be defined as a *topos* in the construction of ‘Arabicity’ – think, for example, of the numerous recent series set in the colonial period – to the transformation of Arab societies, which is a common feature in more recent films. While TV series and soap operas remain an ideal litmus test for trends and perceptions that are widespread in Arab-Islamic societies, as they are the most widely consumed cultural products in the region, cinema too can help consolidate the proposed analysis.⁵²

An interesting example in this respect is *The Time That Remains*,⁵³ a 2009 film by the Palestinian director Elia Suleiman, who, besides being the author of the screenplay, stars in one of the leading roles. Parents and relationship with parents are among the recurring themes in Suleiman’s films,⁵⁴ including – most notably – *Divine Intervention* and *Chronicle*. In *The Time That Remains* the director’s parents sometimes play themselves, while at other times they are played by actors. Their recurring presence, like that of other central characters, builds an overarching meta-fictional world. This, together with the frequent appearance of Suleiman himself as an actor and the constant use of self-reflexive meta-narratives, contributes to the overlapping and blurring of reality and fiction. In this way the director builds a series of characters and places that soon become familiar to the viewer: we get to know his home and family, following their development over time. The director succeeds in constructing a collective memory rooted in the local dimension – in his own per-

⁵¹ For an analysis of the importance and power ascribed to the body in the Arab cinema see among others Laura 2020, 107-26.

⁵² The literature that investigates the role of soap operas is vast, both from the point of view of identity building and from a socio-linguistic perspective. See, among others, Daniëls 2016; Abu-Lughod 2005; Salamandra 2008; Zaatari 2015.

⁵³ Elia Sulaiman, *The Time That Remains*, 2009, produced by Hani Farsi and Michael Gentile. The movie competed in the 2009 Cannes Film Festival. Suleiman won the Black Pearl Award for Best Middle Eastern Narrative Film at the Middle Eastern Film Festival in Abu Dhabi on October 17, 2009 and the film also won the Critics’ Prize from the Argentinian Film Critics Association at Mar del Plata International Film Festival.

⁵⁴ One might mention here *Homage*, in which Suleiman, trapped in his New York apartment, tries to reach his parents in Nazareth. This film also serves as an introduction to his silent on-screen persona, which in his later films is referred to as ‘E. S.’ Suleiman considers *Homage* to be his departure point: “I owe everything to Homage, it was the mess that exploded - the Big Bang”; see Abu-Remaileh 2015, 78.

sonal experience.⁵⁵ The film *The Time That Remains*, a chronicle of a Palestinian family in Nazareth beginning in 1948, consists of four different episodes in an unbroken sequence. In the last one, set in the contemporary world, the film becomes more subtle and more impenetrably absurd, and directly address the theme of care. The director returns home to visit his mother in her apartment: aged and suffering from various health problems, due to the absence of her son she is being assisted by two unlikely caregivers [figs 15-16]. The director, who plays himself in the film, besides finding Nazareth greatly changed and feeling incapable (like his two friends) of understanding the younger generations, depicts his difficulties in assisting his elderly mother and in communicating with her: the only form of contact he seems capable of establishing is through songs and shared memories [fig. 17].

5 Conclusions

Although the area still requires further in-depth and systematic research, this selection was intended to provide a first examination of the representations of care for the elderly, and more specifically of parental care, in visual productions from the MENA region. By trying to outline the socio-cultural context that has consolidated a specific perception of the elderly, the body and disease, the analysis has followed the development of their representation and of the expression of the need for care. It has been observed that while this theme is not a dominant one among artists, it is hidden in the works of many of them. By also looking at literary production, which certainly constitutes an excellent point of comparison, and cinematic production - which, the author believes, will be extremely relevant in future studies - the present analysis has noted how artists seem to be moving from more implicit and metaphorical representations of the body to more eloquent and direct ones, in which the female body or the body of the family serves as a metaphor for the nation. The exile of many artists presupposes the abandonment of the nation, but often also that of the family, entities that emerge as intrinsically linked and united by the need for - or impossibility of - care. Therefore, while the importance of one's parents, their ageing, and the need to care for them had remained latent themes until recently, they are now increasingly emerging in more explicit and direct ways.

⁵⁵ "It is interesting to me when the memory becomes a collective one not only in a specific location but worldwide" (Abu-Remaileh 2015, 90, quoting Cutler 2011).



Figures 15-17 Elia Sulaiman, *The Time that Remains*, 2009, film frame

Bibliography

- Abdelmoneium, A.O.; Alharahsheh, S.T. (2016). "Family Home Caregivers for Old Persons in the Arab Region: Perceived Challenges and Policy Implications". *Open Journal of Social Sciences*, 4(1), 151-64. <https://doi.org/10.4236/jss.2016.41019>.
- Abdulla, R.S.; Keshavjee, M.M. (2018). *Understanding Sharia: Islamic Law in a Globalised World*. London: I.B. Tauris.
- Abu-Habib, L. (1997). *Gender and Disability: Women's Experiences in the Middle East*. Oxford: Oxfam.
- Abu-Lughod, L. (2005). *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Chicago: The Chicago University Press.
- Abu-Remaileh, R. (2015). "Elia Suleiman: Narrating Negative Space (Palestine)". Gugler, J. (ed.), *Ten Arab Filmmakers: Political Dissent and Social Critique*. Bloomington: Indiana University Press, 76-97.
- Aghacy, S. (2020). *Ageing in the Modern Arabic Novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Al-Abbas, M.B.M. (2020). "Conceptualising the Body in Contemporary Arab Art and the Dilemma of Feminine Identity". *Journal of Xi'an University of Architecture and Technology*, 12(5), 198-208.
- Al-Aoufi, H.; Al-Zyoud, N.; Shahminan, N. (2012). "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability". *International Journal of Adolescence and Youth* 17(4), 205-19. <https://doi.org/10.1080/02673843.2011.649565>.
- Al-Heeti, R.M. (2007). "Why Nursing Homes Will not Work: Caring for the Needs of the Aging Muslim American Population". *Elder LJ*, 15, 205-31.
- Al Shaali, A.; Al Jaziri, A. (2015). "Health Profile of Elderly Patients Registered in the Elderly Home Based Primary Care, Dubai, United Arab Emirates". *Middle East Journal of Age and Ageing*, 12(1), 13-19.
- Antle, M.N. (2019). "Women Challenging the Norms in the Arab Diaspora: Body Talks in Contemporary Art". *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East & North African Migration Studies*, 6(1), 85-108. <https://doi.org/10.24847/66i2019.222>.
- 'Arafa, M.A. (2015). "What's New in the Residential Care of the Elderly in the Arab and Islamic World? The Case". Meenan H.; Rees N.; Doron I. (eds), *Towards Human Rights in Residential Care for Older Persons: International Perspectives*. London: Routledge, 23-45. <https://doi.org/10.4324/9781315849720>.
- Archer, M; Brett, G.; De Zegher, C. (1997). *Mona Hatoum*. London; New York: Phaidon Press.
- Azaiza, F.; Brodsky, J. (2003). "The Aging of Israel's Arab Population: Needs, Existing Responses, and Dilemmas in the Development of Services for a Society in Transition". *The Israel Medical Association Journal*, 5(5), 383-6.
- Baron, B. (2005). *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Boullata, K. (2009). *Palestinian Art. From 1850 to the Present*. London: SAQI.
- Bukhārī (2004). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. al-Qāhira: Dār al-ḥadīth. https://doi.org/10.1163/2590-3004_echo_com_000053.
- Cutler, A. (2011). "Elia Suleiman". *Bomb*. <https://bombmagazine.org/articles/elia-suleiman/>.
- Daniëls, H. (2016). "The Soap War at Al-Jazeera: The Debate Concerning Arab Soaps and National Identity". *International Pragmatics Conference* (Antwerp, 26-31 July 2015).

- Eisenstein, Z.R. (1988). *The Female Body and the Law*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Elsaman, R.S.; Arafa, M.A. (2012). "The Rights of the Elderly in the Arab Middle East: Islamic Theory Versus Arabic Practice". *Marq. Elder's Adviser*, 14, 1-53.
- Esanu, O. (2018). *Art, Awakening, and Modernity in the Middle East. The Arab Nude*. New York; London: Routledge.
- Esanu, O.; Scheid, K. (2016). *The Arab Nude: The Artist as Awakener*. Beirut: AUB Art. <https://doi.org/10.4324/9781315121970>.
- Fakhr El-Islam, M. (2008). "Arab Culture and Mental Health Care". *Transcultural Psychiatry*, 45(4), 671-82. <https://doi.org/10.1177/1363461508100788>.
- Flood, F.B. (2014). "From the Prophet to Postmodernism? New World Orders and the End of Islamic Art". Mansfield, E. (ed.), *Making Art History: A Changing Discipline and Its Institutions*. London: Routledge, 43-65.
- Ghali, M.M. (2008). *Towards Understanding the Ever-Glorious Qu'ān*. Cairo: Publishing House for Universities.
- Ghaly, M. (2009). *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*. London: Routledge.
- Gharaibeh, N. (2009). "Disability in Arab Societies Is a Challenging Subject for Several Reasons". Marshall, C.A.; Kendall, E.; Banks M.E. (eds), *Disabilities: Insights from Across Fields and Around the World*. Westport (CT): Praeger Publishers, 63-80.
- Goldblatt, H.; Cohen, M.; Azaiza, F.; Manassa R. (2013). "Being Within or Being Between? The Cultural Context of Arab Women's Experience of Coping with Breast Cancer in Israel". *Psycho-Oncology*, 22(4), 869-75. <https://doi.org/10.1002/pon.3078>.
- Grabar, O (1978). "Islamic Art: Art of a Culture or Art of a Faith?" *Art and Archaeology Research Papers*, 11, 1-6.
- Hafez, S. (1994). "The Transformation of Reality and the Arabic Novel's Aesthetic Response". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57(1), 93-112. <https://doi.org/10.1017/s0041977x00028159>.
- Hamdar, A. (2008). *The Female Suffering Body: Representations of Illness and Disability in Modern Arabic Literature of the Levant and Egypt 1950-2005* [PhD Dissertation]. London: SOAS School of Oriental and African Studies.
- Hamdar, A. (2010). "Female Physical Illness and Disability in Arab Women's Writing". *Feminist Theory*, 11(2), 189-204. <https://doi.org/10.1177/1464700110366816>.
- Hamdar, A. (2014). *The Female Suffering Body: Illness and Disability in Modern Arabic Literature*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- Herzlich, C.; Augé, M. (1995). *The Meaning of Illness*. Luxembourg: Hardwood Academic Publishers.
- Hewett, J. (2011). "Sadik Kwaish Alfraji's Art. We Speak to Iraqi Artist Ahead of Ayyam Gallery Exhibition". *TimeOut*. <https://www.timeoutdubai.com/culture/art/28293-sadik-kwaish-alfrajis-art>.
- Hussein, S.; Ismail M. (2017). "Ageing and Elderly Care in the Arab Region: Policy Challenges and Opportunities". *Ageing International*, 42(3), 274-89. <https://doi.org/10.1007/s12126-016-9244-8>.
- Jallad, Z. (2016). "The Power of the Body: Analysing the Logic of Law and Social Change in the Arab Spring". *Columbia Journal of Race & Law*, 6(2), 139-68.
- Jeha, D. (2019). "Nudity in Lebanese Art in the Early 20th Century". *Revue des Lettres et de Traduction*, 19, 211-38.

- Katrak, K.H. (2006). *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Khan, H.T.A.; Hussein, S.; Deane, J. (2017). "Nexus Between Demographic Change and Elderly Care Need in the Gulf Cooperation Council (GCC) Countries: Some Policy Implications". *Ageing International*, 42(4), 466-87. <https://doi.org/10.1007/s12126-017-9303-9>.
- Khoury, L.; Dana S.; Falah G.-W. (2013). "Palestine as a Woman": Feminizing Resistance and Popular Literature". *The Arab World Geographer*, 16(2), 147-76.
- Khraiif, R.M. et al. (2015). "Changing Age Structures and Ageing Scenario of the Arab World". *Social Indicators Research*, 121(3), 763-85. <https://doi.org/10.1007/s11205-014-0664-0>.
- Kraidy, M.M. (2012). "The Revolutionary Body Politic: Preliminary Thoughts on a Neglected Medium in the Arab Uprisings". *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5(1), 66-74. <https://doi.org/10.1163/187398612x624382>.
- Laura, L. (2020). "What Can a Body Do? Answers from Arab Cinema". *Regards. Revue des arts du spectacle*, 23, 107-26.
- Löckenhoff, C.E. et al. (2009). "Perceptions of Aging Across 26 Cultures and Their Culture-Level Associates". *Psychology and Aging*, 24(4), 941-54.
- Mahmood, T. (1989). "Law and the Elderly in the Islamic Tradition—Classical Precepts and Modern Legislation". *IX ISLAMIC & COMP. LQ*, 33, 33-44.
- Merhej, R. (2019). "Stigma on Mental Illness in the Arab World: Beyond the Socio-cultural Barriers". *International Journal of Human Rights in Healthcare*, 285-98. <https://doi.org/10.1108/ijhrh-03-2019-0025>.
- Middle East Monitor (2009). "Elderly People in Palestinian Territory". *MEMO*. <https://www.middleeastmonitor.com/20140509-elderly-people-in-the-palestinian-territory/>.
- Muslim (2001). *Ṣaḥīḥ Muslim*. al-Qāhira: Dār al-Ḥayṭam.
- Naef, S. (2003). "Reexploring Islamic Art: Modern and Contemporary Creation in the Arab World and Its Relation to the Artistic Past". *Res: Anthropology and Aesthetics*, 43(1), 164-74.
- Naef, S. (2016). "Visual Modernity in the Arab World, Turkey and Iran: Reintroducing the 'Missing Modern'". *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, 70(4), 1005-18.
- Nasser, A. (2016). "Yemeni Photographers Fight Despair and Trauma of War". *Middle East Eye*. <https://www.middleeasteye.net/features/yemeni-photographers-fight-despair-and-trauma-war>.
- Netherlands Scientific Council for Government Policy (WRR) (2006). *Dynamism in Islamic Activism: Reference Points for Democratization and Human Rights* (2006). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ramadan, M.; Butt, A. (2021). "Health Systems for the Elderly in the Arabian Gulf Region". Fares, M.Y. et al. (eds), *Handbook of Healthcare in the Arab World*. Cham: Springer International Publishing, 1773-87. https://doi.org/10.1007/978-3-030-36811-1_159.
- O'Reilly, S. (2011). *Il corpo nell'arte contemporanea*. Torino: Einaudi.
- al-Qaradawi, S.Y. (2001). *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Cairo: Al-Falah Foundation.
- Qutb, S. [1999] (2007). *Fi ṣīlāl al-Qur'ān* (In the Shade of the Quran), vol. 11. Ed. and transl. by A. Salahi. Leicester: The Islamic Foundation.

- Salamandra, C. (2008). "Creative Compromise: Syrian Television Makers Between Secularism and Islamism". *Contemporary Islam*, 2, 177-89. <https://doi.org/10.1007/s11562-008-0060-0>.
- Scheid, K. (2010). "Necessary Nudes: Ḥadātha and Mu'āshira in the Lives of Modern Lebanese". *International Journal of Middle East Studies*, 42(2), 203-30. <https://doi.org/10.1017/S0020743810000024>.
- Scheid, K. (2021). "Looking At/As Nudes: A Study of a Space of Imagination". *Fashioning the Modern Middle East: Gender, Body, and Nation*, 113-33.
- Seggerman, A.D. (2019). *Modernism on the Nile: Art in Egypt Between the Islamic and the Contemporary*. Chapel Hill (NC): The University of North Carolina University Press.
- Seggerman, A.D. (2020). "Modern Art in Egypt and Constellational Modernism: A New Approach to Global Modern Art". *MAVCOR Journal*, 3(1). https://mavcor.yale.edu/sites/default/files/article_pdf/seggerman_aalex_updated_0.pdf.
- Shalem, A. (2012). "What Do We Mean When We Say Islamic Art? An Urgent Plea for a Critical Re-Writing of the History of the Arts of the Islam". *Journal of Art Historiography*, 6, 1-18.
- Sholkamy, H.; Ghannam, F. (eds) (2004). *Health and Identity in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Sholkamy, H. (2004). "Conclusion: the Medical Culture in Egypt". Sholkamy, H.; Ghannam, F. (eds), *Health and Identity in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Smith, A. (2015). "Creating Art Out of Iraq's Darkness". *MEMO*. <https://www.middleeastmonitor.com/20150528-creating-art-out-of-iraqs-darkness/>.
- Suad, J. (2000). *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tamari, V.; Johnson, P. (1995). "Loss and Vision: Representations of Women in Palestinian Art Under Occupation". Moors, A. (ed.), *Discourse and Palestine: Power, Text and Context*. Amsterdam: Het Spinhuis, 163-71.
- Tarabishi, G. (1981). *Ramziyyat al-mar'a fī r-riwāya l-'arabiyya wa-dirasāt ukhrā* (Woman as Symbol in the Arab Novel and Other Studies). Beirut: Dar al-Tali'a.
- Ward, W.B.; Younis, M.Z. (2013). *Steps Toward a Planning Framework for Elder Care in the Arab World*. New York: Springer.
- Zaatari, Z. (2015). "Desirable Masculinity/Femininity and Nostalgia of the 'Anti-Modern': Bab El-hara Television Series as a Site of Production". *Sexuality & Culture*, 19, 16-36. <https://doi.org/10.1007/s12119-014-9242-5>.

L'individuazione della rima nel *Muḡam fī ma'āyīr aš'ār* *al-'aḡam* di Šams al-Dīn Muḡammad b. Qays al-Rāzī

Alessia Dal Bianco
Sapienza Università di Roma, Italia

Paola Orsatti
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract The chapter on the *ravī* (the last 'letter' of the rhyme), from the work *al-Muḡam fī ma'āyīr aš'ār al-'aḡam* by Šams-i Qays (13th century), is deemed the earliest and more prestigious extant text describing the rules concerning the rhyme (*qāfiya*) in Persian verses. It focuses on the identification of the pivotal rhyming letter (*ravī*), that is the last segment of the rhyming word, around which the rhyme of a poem is built. In discussing this topic, Šams-i Qays touches on linguistic issues and gives a list of Persian suffixed morphemes for the first time. The present paper offers a new annotated translation of the section on the *ravī* from *al-Muḡam*; it aims to clarify difficult passages and examples, highlight text inconsistencies, and identify several lines of poetry occurring in the text.

Keywords Persian rhyme. Persian suffixed morphemes. *Qāfiya*. *Ravī*. Šams-i Qays. *al-Muḡam fī ma'āyīr aš'ār al-'aḡam*.

Summary 1 Introduzione. – 2 Traduzione. – 2.1 L'ultima lettera della rima: *ravī*. – 2.2 Lettera *alif*. – 2.3 Lettera *bā*. – 2.4 Lettera *tā*. – 2.5 Lettera *tā*. – 2.6 Lettera *ḡīm*. – 2.7 Lettera *hā*. – 2.8 Lettera *xā*. – 2.9 Lettera *dāl*. – 2.10 Lettera *dāl*. – 2.11 Lettera *rā*. – 2.12 Lettera *zā*. – 2.13 Lettera *sīn*. – 2.14 Lettera *šin*. – 2.15 Lettere *šād*, *zād*, *tā*, *zā*, *'ayn* e *qāf*. – 2.16 Lettere *ḡayn* e *fā*. – 2.17 Lettera *kāf*. – 2.18 Lettera *lām*. – 2.19 Lettera *mīm*. – 2.20 Lettera *nūn*. – 2.21 Lettera *vāv*. – 2.22 Lettera *hā*. – 2.23 Lettera *yā*.



Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-03-22
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Dal Bianco, Orsatti | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Dal Bianco, A.; Orsatti, P. (2022). "L'individuazione della rima nel *Muḡam fī ma'āyīr aš'ār al-'aḡam* di Šams al-Dīn Muḡammad b. Qays al-Rāzī". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 293-360.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/011

293

1 Introduzione

Presentiamo qui la sezione relativa al *ravī*, la lettera finale della rima (*qāfiya*), tratta dalla seconda parte, capitolo secondo *Sulle lettere della rima e i loro nomi*, del *Mu'ğam fī ma'āyir aš'ār al-'ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani) di Šams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī. L'opera, composta tra il 614/1217 e il 630/1223, rappresenta uno dei trattati più antichi e prestigiosi in persiano di metrica, scienza della rima e retorica. La teorizzazione di Šams ha principalmente per oggetto la poesia lirica, caratterizzata dalla ripetizione della stessa rima alla fine di tutti i versi di un poema; ma nel trattato sono offerti anche esempi di versi con rima tra i due emistichi del verso (*maṭnavī*), tratti da poemi lunghi di contenuto didattico o narrativo.

La sezione qui presentata in traduzione italiana concerne l'individuazione del *ravī*, l'ultima lettera (*ḥarf*) della rima, cioè l'individuazione del segmento linguistico che ne costituisce l'elemento portante e basilare.¹ Il segmento base della rima, quello che termina con il *ravī*, deve essere – dice Šams – parte integrante della parola in rima, con esclusione, dunque, di qualsiasi elemento 'aggiuntivo'. Per spiegare che cosa si intenda per 'aggiuntivo', Šams fornisce un elenco, nell'ordine alfabetico dell'ultima lettera, di suffissi, nominali o di derivazione, pronomi personali, desinenze verbali, forme enclitiche del verbo 'essere', insomma di tutti i morfemi che in persiano possono essere suffissi a un elemento lessicale (sia questo un sostantivo, un aggettivo, o un tema verbale), illustrandone l'uso e il significato. Tali elementi aggiuntivi possono seguire la rima vera e propria, ma non possono rappresentare il nucleo su cui si costruisce la rima del poema; essi possono rimare con il segmento base della rima solo in singole occorrenze all'interno di un poema. In tal modo egli offre uno dei primi studi sulla morfologia del persiano condotto – malgrado l'interferenza della terminologia araba – con una notevolissima capacità di analisi della propria lingua. Anche il costante riferimento alle

L'Introduzione, la premessa sul *ravī* e le sezioni relative alle lettere *alif, tā, dāl, qāl, šin, kāf, mīm, hā, yā* (§§ 1, 2.1, 2.2, 2.4, 2.9, 2.10, 2.14, 2.17, 2.19, 2.22, 2.23) sono a cura di Paola Orsatti; le sezioni relative alle lettere *bā, ṭā, ġīm, ḥā, xā, rā, zā, sīn, šād, zād, tā, zā, 'ayn, qāf, ġayn, fā, lām, nūn e vāv* (§§ 2.3, 2.5, 2.6, 2.7, 2.8, 2.11, 2.12, 2.13, 2.15, 2.16, 2.18, 2.20, 2.21), oltre all'identificazione della maggior parte dei brani poetici citati e al reperimento di buona parte del materiale bibliografico specialistico sulla scienza della rima e sulle scienze filologiche arabo-islamiche, sono a cura di Alessia Dal Bianco. Il lavoro di traduzione e annotazione dell'intero capitolo è comunque il frutto della costante collaborazione delle Autrici. Ringraziamo i due revisori anonimi per le loro utili osservazioni, e in particolare il secondo revisore per la sua attenta lettura e per aver contribuito all'individuazione di numerosi versi citati nel testo.

1 Nel caso più semplice si tratta della vocale che costituisce il nucleo, e l'eventuale coda consonantica dell'ultima sillaba della parola in rima.

'lettere', in un approccio ancorato al livello della scrittura, non impedisce a Šams di mostrare una fine intelligenza della distinzione tra il segno grafico e la sua referenza fonetica, come nella discussione relativa alle vocali brevi finali di parola in persiano, e al loro status come elementi della rima.

Una volta chiarito che cosa s'intenda per *ravī*, e affermata l'importanza di esso come perno della rima, Šams procede a esaminare, all'interno della trattazione di ciascuna lettera dell'alfabeto, gruppi di parole ammissibili o non ammissibili in rima tra loro all'interno di un singolo poema, o tra i due emistichi di un verso nel *maṭnavī*. I criteri che presiedono alla determinazione di ciò che può o non può rimare fanno capo a complessi fattori semantici e formali e coinvolgono la competenza linguistica del parlante, risultando in qualche caso oscuri per noi oggi. Per l'ammissibilità in rima è innanzi tutto rilevante la riconoscibilità o meno della forma 'composta' della parola, nel caso di derivati, di composti, e di qualsiasi unità lessicale seguita da un morfema suffisso. Unità lessicali la cui forma complessa non sia riconoscibile per il parlante, e suffissi che - per il loro uso frequente - siano sentiti come parte integrante della parola, possono essere ammessi a rimare con la sequenza di suoni contenente il *ravī* del poema (è il caso di parole quali *raṅḡūr* 'sofferente', o di *dānā* 'sapiente'). Inoltre, tra i criteri della rima vi è la riconoscibilità, come forma linguistica autonoma, di ciò che precede l'elemento in rima. Per esempio, l'imperativo *biyā* 'vieni' e il proibitivo *mayā* 'non venire!' possono essere tollerati in rima, mentre *raft* 'andò' e *naraft* 'non andò' non lo sono, perché il prefisso negativo *na* 'non, no' è considerato come una forma dotata di autonomia lessicale, a differenza dei prefissi verbali *bi-* dell'imperativo e *ma-* del proibitivo. *Dād* 'giustizia' e *bīdād* 'ingiusto' possono rimare, perché *bī* 'senza' in quest'ultima espressione ha un valore diverso (funge da prefisso di derivazione aggettivale) da quello che avrebbe in sintagmi del tipo *bī asb* 'senza (un) cavallo'. Forme quali *ma-rā* <mr> '(a) me' e *ki-rā* <kr> '(a) chi' possono essere ammesse in rima, a differenza di *mā-rā* '(a) noi' e *šumā-rā* '(a) voi', dato che i pronomi *mā* 'noi' e *šumā* 'voi' sono forme autonome della lingua, a differenza di *ma-* (da *man* 'io, me') e di *ki*, terminante con una vocale breve, non scritta davanti alla postposizione *-rā*. Ancora, tra i criteri presi in considerazione vi sono - per i prestiti arabi - la frequenza d'uso degli elementi lessicali in rima e il loro grado di assimilazione alla fonologia del persiano: un esempio sono le *-ā* finali del plurale fratto arabo o delle forme avverbiali originariamente in *-an* (come *'amdā* 'appositamente, di proposito').

Più in generale, le norme enunciate fanno appello al criterio fondamentale secondo il quale gli elementi lessicali contenenti la rima possono rimare tra loro solo se, pur essendo in tutto o in parte coincidenti dal punto di vista formale, compaiano alla fine dei versi di un poema (o all'interno di ogni singolo verso nel *maṭnavī*) in accezioni

semantiche o in funzioni grammaticali diverse. Dunque, mentre *ānğā* 'lì' e *īnğā* 'qui' non possono rimare tra loro, *kuğā* 'dove?' può rimare con *ānğā*, perché il primo ha valore interrogativo e l'altro deittico; così come possono trovarsi in rima, all'interno di un poema, identiche forme di uno stesso verbo, come ad esempio *rānad* dal verbo *rāndan*, a patto che siano usate in significati diversi come - per il verbo in questione - 'cavalcare' e 'scacciare'.

La traduzione è stata condotta sulla seconda edizione del *Mu'ğam* a cura di Širūs Šamīsā (2009),² che integra il testo della prima edizione Šamīsā (1995) - basata su un manoscritto antico datato 739H/1338 conservato presso la Biblioteca del Mağlis a Tehran³ - con il confronto con la classica edizione di Muḥammad Qazvīnī e Muḥammad Taqī Mudarris Rižavī (1959), che noi stesse abbiamo tenuto presente nella traduzione. Nella corpo della traduzione, il riferimento alle pagine del testo della seconda edizione di Šamīsā è dato tra parentesi quadre.

Del testo che abbiamo tradotto esiste una meritoria e pionieristica traduzione, corredata da ampie note, a cura di Natal'ja Čalisova (1997), che ha tradotto integralmente, dal *Mu'ğam* nell'edizione Qazvīnī e Mudarris Rižavī, la seconda parte dell'opera, dedicata alla scienza della rima e alla retorica. Diversamente dalla traduzione russa, in quel che segue abbiamo scelto di dare tutte le citazioni poetiche persiane nella trascrizione in caratteri latini, in modo da agevolare l'individuazione degli elementi linguistici oggetto della trattazione, svincolando il discorso dal riferimento alla grafia originale; inoltre abbiamo cercato - dove possibile - di individuare le fonti dei brani poetici citati, dando il rinvio alle edizioni.

Nell'apparato di note si è fornita l'interpretazione dei passi più difficili del testo e commenti di carattere linguistico e storico-linguistico. Parimenti sono stati segnalati gli esempi presenti nel testo che non parrebbero collimare con la teoria della rima espressa da Šams-i Qays e che, per questo motivo, potrebbero rivelarsi indizi di corruzione del testo pervenuto attraverso la tradizione manoscritta.⁴

2 La sezione sul *ravī* vi occupa le pagine da 229 a 273.

3 Questo manoscritto appare identificabile con Dirāyatī, *Fihristvāra*, 9: 852, nr. 262119: ms. 1418/1 della Biblioteca del Mağlis (*Fihrist-i nusxahā-yi xaṭṭī-yi kitābxāna-yi sinā*, 2: 250), copiato da Maḥmūd b. Ḥusayn b. Yūsuf b. Ḥasan, noto come Maḥmūd Tāğ al-Dīn.

4 Sulla rima nella poesia persiana cf. la nota bibliografica, datata ma ancora valida, fornita da Zipoli e Pellò (2004, 296); cf. inoltre Dal Bianco 2007, 23-7. Per uno studio del *Mu'ğam* da un punto di vista storico-letterario e un inquadramento critico degli studi sull'opera cf. Landau 2013. Riferimenti bibliografici specifici sono dati oltre, in nota.

2 Traduzione

2.1 L'ultima lettera della rima: *ravī*

[p. 229] Sappi che l'ultima lettera della parola in rima, qualora appartenga alla parola stessa (*az nafs-i kalima bāšad*), e non vi sia stata aggiunta per una modifica (*ba 'illat-ī*),⁵ è detta *ravī*.⁶ Ad esempio, nell'emistichio:

*zihī baqā'-i tu dawrān-i čarx-rā mafxar*⁷

Bravo! la tua saldezza (è) motivo di gloria per il volgere del firmamento,

poiché *-r* nella parola *mafxar* è parte integrante della parola (*ašlī*),⁸ il *ravī* del poema è <r>. E ancora, nell'emistichio:

ay nargis-i pur xumār-i tu mast

Oh, il tuo narciso assonnato (è) ebbro

[p. 230] siccome *-t* fa parte della parola, il *ravī* del poema è <t>.

Il termine *ravī* è derivato da *rivā*, che è una corda con la quale viene fissato il carico sul cammello. Perciò, dato che tutti i versi del poema sono basati su tale lettera, ed è come se – per così dire – tutti i versi fossero legati (tra loro) tramite questa lettera, essa è stata paragonata al *rivā* del cammello, e denominata per mezzo di un termine derivato da quel nome.⁹

⁵ Nel manoscritto base usato da Šamisā per la sua edizione (2009) quest'ultima frase, che non compare nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rižavī (1959, 204), è aggiunta in margine, contrassegnata dalla sigla <šh>, frutto della collazione del manoscritto con l'antigrafo o con un altro manoscritto (cf. Šamisā 2009a, 12, ristampa della *Prefazione* alla sua prima edizione del *Muġam*). In questo passo 'illat 'causa; affezione, malattia', «every deviation from the original form (*ašlī*)» (Versteegh 1978, 261), sembra indicare una modifica del significato della forma base (*ašlī*) dovuta alla presenza di elementi morfologici aggiuntivi. Sul concetto di 'illat nella scienza filologica araba cf. Versteegh 2007, e Ghersetti 2017, 882-4. Vedi anche oltre, nota 10.

⁶ Per una definizione del *ravī* nella poesia araba e persiana, tratta dal *Kaššāf-ištilāhāt al-funūn* di al-Tahānavī, cf. Dal Bianco 2007, 36-9.

⁷ Anvarī, *Dīvān*, 1: 218, *qašīda* 85, v. [92] (la numerazione dei versi del poema, non presente nell'edizione utilizzata, è introdotta da noi).

⁸ Si è deciso di tradurre *ašlī*, in riferimento alla lingua persiana, non come 'elemento/lettera) radicale', ma come 'costitutivo', o 'parte integrante della parola', o come 'originale', a seconda dei contesti.

⁹ Letteralmente: «hanno paragonato il *ravī* alla corda del cammello, e hanno posto [*nihād*] un nome derivato da essa». Nella forma verbale *nihād*, (terza persona singolare/tema del passato del verbo *nihādan* 'porre'), coordinata con la precedente *mānanda kardand* 'hanno paragonato', la desinenza di terza persona plurale è omessa. L'omissione al preterito della desinenza personale in forme verbali coordinate, e talvolta su-

Ora che è stato chiarito il significato di *ravī*, e che si è appreso che ogni lettera finale della parola in rima che faccia parte della parola stessa può essere *ravī* del verso, sappi che (viceversa) non può essere *ravī* una lettera finale della parola in rima che non faccia parte di essa, essendovi aggiunta per introdurre una modifica,¹⁰ (e) che¹¹ nella lingua *darī* corretta non sia pronunciata, come la *hā* (finale) di *xanda*, di *giryā*, di *nāma*, o di *xāma*, o la *yā* di *ki* o di *či*, o la *vāv* di *du* e di *tu*.¹² Se invece, al pari delle lettere costitutive della parola, (la lettera finale) venga pronunciata, non sia parte in maniera evidente di un'espressione composta,¹³ e – per il suo uso frequente – sembri appartenere alla parola stessa, come la *rā* (finale) di *raṅğūr* 'sofferente' o di *muzdūr* 'stipendiato', o la *dāl* di *dānišmand* 'sapiente' o di *xudāvand* 'signore', o la *alif* di *dānā* 'sapiente' o di *bīnā* 'vedente', tale tipo di lettera può fungere da *ravī*. Se invece (tale lettera) sia un elemento evidentemente aggiunto, come la *alif* di *šāh-ā* 'oh re' o di *xudāvand-ā* 'oh signore', o la *mīm* di *āmadam* 'sono venuto' o di *raftam* 'sono andato', o la *dāl* di *mīāyađ* 'viene' o di *mīravađ* 'va',¹⁴ o la *nūn* di

bordinate, è frequente nel *Mu'ğam* ed è caratteristica della lingua del periodo preclassico; cf. Lazard 1963, 270-2, §§ 343-7. Etimologie diverse per il termine *ravī* sono date da Murādābādī nel suo trattato *Mizān al-afkār* (cf. Pellò 2003, 38).

10 Nel testo di Šamīsā si legge: *ba 'illat-ī*, mentre l'edizione Qazvīnī, Mudarris Rižavī (1959, 205) ha: *va ba'd* 'in seguito': «e vi sia stata aggiunta in seguito». La lezione di Šamīsā appare preferibile, e riprende l'enunciazione già data all'inizio del capitolo (vedi nota 5).

11 Nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rižavī (1959, 205) si legge *agar 'se'*: «sappi che non può essere *ravī* ogni lettera [...] che non faccia parte della parola stessa, [...] se nella lingua *darī* (tale lettera) non sia pronunciata». Anche in questo caso la lezione di Šamīsā appare preferibile: per fungere da *ravī* una 'lettera' deve rispondere a due requisiti, fare parte della parola, ed essere 'pronunciata' (vedi oltre, § 2.22).

12 Tra le lettere che non possono fungere da *ravī*, come le lettere finali di suffissi – con valore morfologico o di derivazione – le desinenze verbali ecc., Šams-i Qays include anche le lettere che sono scritte ma non pronunciate: la *hā* finale, qualora rappresenti la vocale *-a* e non la consonante *h* (vedi oltre, § 2.22 Lettera *hā*); e la *yā* e la *vāv* finali nei monosillabi, quando tali lettere rappresentino le corrispondenti vocali brevi finali di parola. Il divieto di considerare come perno della rima (*ravī*) le vocali brevi finali di parola va forse considerato in riferimento alla teoria araba della rima, nella quale le vocali brevi finali non possono esserlo (cf. Zipoli 2003, 77); ma l'argomento richiederebbe uno studio specifico. Si noti che in questo passo Šams parla di *darī*, non di *pārsī* 'persiano' (vedi nota 16).

13 L'autore intende dire che le lettere finali di suffissi che non siano facilmente riconoscibili come tali, cioè di uso raro, o sentiti come parte integrante della parola, sono ammissibili come *ravī*. Cioè tali elementi, o il loro segmento finale, possono costituire l'elemento comune su cui si costruisce la rima del poema.

14 L'editore del testo, Šamīsā, nella ristampa della *Prefazione* alla sua prima edizione del *Mu'ğam* (2009a, 13), dice che il manoscritto antico su cui è basata l'edizione non rispetta la 'regola di *dāl* e *dāl*', tranne che nel capitolo sulle rime terminanti con la lettera *dāl* (per questa regola e la realtà linguistica ad essa sottostante cf. Orsatti 2019, 47-50). Dunque anche nelle trascrizioni, tranne che nei casi in cui – come in questo – è necessario distinguere le due lettere, sarà seguita l'ortografia data dall'edizione.

gulistān 'roseto' o di *nayistān* 'canneto', circa tale tipo (di lettera) vi sono delle questioni particolari (*tafsīl*) su cui torneremo più avanti.¹⁵

Dato che, circa le regole della lingua *darī* non vi è un criterio preciso al quale appellarsi nella conoscenza di ciò che è corretto e di ciò che non lo è, e nell'interpretazione di ciò che è sbagliato e di ciò che è esatto nella lingua persiana manca un principio affidabile cui rivolgersi in caso di necessità,¹⁶ gli incompetenti di quest'epoca, nella critica della poesia e di ciò che è lecito e illecito nelle rime, hanno commesso molti errori e hanno fatto una gran confusione, gettando la scienza poetica nello scompiglio e dandosi alla versificazione di espressioni scorrette. Sulla tecnica poetica si sono lasciati andare a meri vaneggiamenti; quanto al metodo della critica stilistica, hanno accolto attribuzioni erranee. [p. 231] Tra i più in vista di loro vi è chi della rima non conosce altro che il *ravī*, e anche in questo non distingue tra lettere aggiuntive (*zāyid*) e lettere costitutive (*ašlī*); e della scienza metrica capisce soltanto *mafā'ilun fā'ilātun*,¹⁷ mentre dei metri poetici non conosce altro che nomi senza significato; e (con tutto ciò) è talmente pieno di sé e convinto del proprio valore da non accettare Anvarī neanche come servo, né Xāqānī come guardiano. Perciò mi sembra utile enumerare in questo capitolo le lettere dell'alfabeto usate nella lingua *darī*¹⁸ secondo l'ordine <a>, , <t>, <ṭ>,¹⁹ e spiegarne gli elementi aggiuntivi semplici e composti (*zavāyid-i mufrad va murakkab*)²⁰ che possono essere suffissi alla fine delle parole, e che in questa lingua hanno valore di elementi di flessione (*tašrīf*) o di particelle (*advāt*).²¹ Spiegherò a suo luogo il significato e la fun-

15 Bisogna notare che l'autore parla sempre di 'lettere; particelle' (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*), quando noi faremmo riferimento ad elementi linguistici quali fonemi e morfemi. Così ad esempio egli parla di *nūn* intendendo la lettera finale del suffisso *-(i)stān*.

16 Qui come altrove in questo capitolo l'autore distingue tra 'lingua persiana' *tout court* e 'lingua *darī*', che all'epoca di Šams-i Qays era il termine con cui si designava la varietà letteraria nordorientale, sottoposta a norma, del persiano. Per una rassegna dei significati del glottonimo *darī* nei vari periodi cf. Maggi, Orsatti 2018, 26, § 2.11; 31, § 2.14.

17 Parole con valore mnemonico costruite sulla radice araba *fa'ala* 'fare', per rappresentare gli schemi ritmici di base (piedi) della metrica araba: *mafā'ilun* è l'elemento base del metro *hazaġ* e *fā'ilātun* del metro *ramal*, due dei metri più frequenti della poesia persiana.

18 La precisazione circa le «lettere dell'alfabeto usate nella lingua *darī*» fa riferimento al fatto che alcune di esse, quali la *ḡāl* 'persiana', si trovano usate secondo una norma definita solo nella lingua letteraria (vedi sopra, nota 16, e oltre, § 2.10 Lettera *ḡāl*).

19 Si tratta dell'ordine alfabetico normale, adottato nella tradizione lessicografica, e non dell'ordine originario, secondo il valore numerico delle lettere, che è quello cosiddetto *abjad* (cioè <a>, , <ġ>, <d> ecc.).

20 Si intendono gli elementi 'aggiuntivi' (suffissi, desinenze ecc.) formati da una sola (*mufrad*) o da più (*murakkab*) lettere.

21 L'autore intende enumerare i morfemi terminanti in ciascuna delle lettere della 'lingua' *darī*, secondo l'ordine alfabetico (dell'ultima lettera). Il termine *tašrīf* 'flessio-

zione dell'aggiunta di ciascuno, affinché le persone d'ingegno possano comprendere quali, tra queste lettere, siano permesse come *ravī*, e non resti possibilità di errore, *se Dio vuole*.

2.2 Lettera *alif*

Sappi che, nella sezione dell'*alif*, in fine di parola occorrono otto particelle (*ḥarf*) aggiuntive:

1. la particella dell'agente e dell'attributo (*ḥarf-i fā'il va šifat*) /-ā/: è una *alif* che alla fine della forma base dell'imperativo (*uṣūl-i avāmir*) serve ad esprimere l'agente.²² Esempi: *dānā* 'sapiente', *bīnā* 'vedente', *šinavā* 'udente', *gūyā* 'parlante'. E, alla fine di epiteti designanti qualità (*nu'ūt*), indica che quell'attributo (*šifat*) è provvisto di una qualità, come *zībā* 'bello', *šakībā* 'paziente';²³
2. la particella del vocativo e del precativo (*ḥarf-i nidā va du'ā*) /-ā/: è una *alif* che alla fine dei sostantivi rende il significato di vocativo, come: *xudāvand-ā* 'oh signore', *šāh-ā* 'oh re', *ġān-ā* 'oh anima'. E alla fine dei verbi rende il valore di preghiera, come: *biāyad-ā* 'che venga', *biravad-ā* 'che vada'. Ad esempio dice il poeta:

ne' è mutuato dalla tradizione grammaticale dell'arabo, che ha una morfologia nominale di tipo flessivo. In questo contesto, Šams-i Qays può aver usato il termine *tašrif* in riferimento agli elementi con valore morfologico del persiano, mentre *adavāt* 'strumenti' può essere usato in riferimento a qualsiasi particella o suffisso di derivazione (su questi termini, cf. Jeremiás 1997, 172). In questo capitolo, tuttavia, il termine generalmente usato è *ḥurūf* 'lettere; particelle', che fa riferimento a qualsiasi elemento morfologico che possa seguire la parola in rima. È dunque nell'ambito della teoria della rima, a partire da una disamina degli elementi grammaticali che possono trovarsi dopo la parola in rima e che non possono essi stessi rappresentare l'elemento base della rima di un poema, che scaturisce un primo abbozzo di riflessione grammaticale sulla lingua persiana (cf. Jeremiás 1997, 172, 180; Čalisova 1997, 353-4 nota 6).

22 Con *uṣūl-i avāmir* 'le forme base degli imperativi' l'autore fa riferimento all'imperativo senza il prefisso *bi-*, cioè al tema del presente del verbo.

23 Nel passo in questione *šakībā* e *zībā* sono considerati diversamente rispetto a nomi d'agente quali *dānā* o *bīnā*, derivati dal tema del presente del verbo. Infatti *šakīb* e *zīb*, oltre ad essere i temi del presente rispettivamente di *šakībīdan* e *zībīdan*, sono dei sostantivi indicanti una qualità ('pazienza; ornamento'). Sui termini *šifat* e *na't* (quest'ultimo apparentemente, nel passo in questione, una sottospecie del *šifat* 'attributo; aggettivo') nella tradizione grammaticale arabo-islamica cf. Čalisova 1997, 355 nota 14 e Versteegh 2009.

[p. 232] *manšinad-ā az nīkuvān ġuz tu kas-ī bar ġā-yi tu*
kam bīnad-ā ġuz man kas-ī ān rūy-i šahrārā-yi tu
Che nessuno dei nobili occupi il tuo rango, eccetto te!
che nessuno, se non me, scorga quel tuo volto ornamento del regno!

3. la particella di onore e meraviglia (*ḥarf-i ta'zīm va ta'ağğub*) /-ā/: è una *alif* che alla fine di alcune parole indicanti qualità (*nu'ūt*) serve per esprimere reverenza e meraviglia, come *pāk-ā* 'oh puro!', *āfarīdgār-ā* 'oh creatore!', *buzurg-ā* 'oh grande!', *pādšāh-ā* 'oh re!', *bas-ā māl ki fulān kas dārad* 'quanti beni possiede il tale!' Dice il poeta:²⁴

agar šāh-i ġāzī nakard-ī hunar *v-ar īzad mar ū-rā nadād-ī zafar*
tabāh-ā ki dīn-i Muḥammad šud-ī *siyāh-ā ki mihrāb u minbar bud-ī*
Se il re guerriero non avesse mostrato il suo valore
e se Dio non gli avesse dato la vittoria
rovinata sarebbe la fede di Muhammad!
neri sarebbero il *mīhrāb* e il pulpito;

4. la particella di relazione (*ḥarf-i nisbat*) /-ā, -nā/:²⁵ è una *alif* che, alla fine di alcuni attributi, serve ad esprimere relazione, come *farāxā* 'larghezza', *dirāzā* 'lunghezza', *pahnā* 'ampiezza', *tārikā* 'oscurità'. Può esservi aggiunta anche una *nūn*, come in: *farāxnā*, *dirāznā*. Il significato di tali parole è *farāxī* 'larghezza', *dirāzī* 'lunghezza'; se non che, queste ultime forme sono più comuni, quelle altre più rare;
5. la particella di specificazione (*ḥarf-i taxšīš*) /-rā/: è una lettera *rā* e una *alif* che alla fine dei sostantivi danno valore di specificazione, come: *ū-rā* '(a) lui', *šumā-rā* '(a) voi', *asb-rā* 'il cavallo', *ġāma-rā* 'la veste';²⁶
6. la particella di forma e aspetto (*ḥarf-i šakl va hay'at*) /-āsā/: è costituita dalla parola *āsā*, che alla fine dei sostantivi significa 'forma' e 'somiglianza', come *marḏāsā* 'umano, a forma di uomo', *pādšāhāsā* 'simile a re'. La gente del Corasan dice: *bā āsā-st*, cioè 'è dotato di dignità e di bell'aspetto' (*ruvā*);²⁷ [p. 233]

²⁴ In uno dei manoscritti usati per l'edizione Qazvīnī, Mudarris Rizavī questi versi sono attribuiti a 'Unšurī.

²⁵ Si tratta del suffisso *-āl-nā* che, a partire da aggettivi, serve a formare sostantivi con valore astratto.

²⁶ Si tratta della postposizione *-rā*. La definizione di 'particella di specificazione' ne mette in rilievo la funzione di indicare un referente specifico o individuato.

²⁷ Nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rizavī (1959, 208) il secondo sostantivo è vocalizzato con *u*: *ruvā* 'bell'aspetto'. In questo passo Šams nota che nella varietà di persia-

7. la particella del plurale (*ḥarf-i ḡam'*) /-hā/: è (rappresentata da) quella *hā* e *alif* che, alla fine di alcuni sostantivi, servono per il plurale, come *zarhā* 'ori, oggetti d'oro', *gawharhā* 'perle';
8. la particella di riempimento (*ḥarf-i išbā'*) /ā/: è una *alif* che i poeti antichi hanno preso dalla *alif* di liberazione (*iṭlāq*) della poesia araba. Infatti gli arabi, nella rima di (parole quali) *ḡamāl* e *kamāl*, quando il metro richieda una lettera in più, se la *lām* (finale) sia nel caso accusativo, vi aggiungono una *alif*, dicendo *ḡamālā*, *kamālā*; se nel caso nominativo, dicono *ḡamālū*, *kamālū*; se nel caso obliquo, dicono *ḡamālī*, *kamālī*. E queste *alif*, *vāv*, *yā* sono chiamate 'lettere di liberazione', perché esse tramite la vocale breve liberano la lettera del *ravī* togliendole il vincolo del *sukūn*.²⁸ Dato che in persiano (*pārsī*) la maggior parte delle parole termina in consonante,²⁹ se il metro richiedeva un *ravī* terminante in vocale si aggiungeva (all'ultima lettera della parola) una *alif*, come ad esempio nel verso:

dūš šab-ī būd xūb u ruxšān-ā *parvīn paydā vu māh tābān-ā*
leri era una notte bella e splendente, le Pleiadi visibili e la luna lucente.

E questa veniva chiamata *alif* di riempimento, perché la sua presenza non nasce altro che dal riempimento di una *a* breve (*fathā*) precedente. I poeti moderni considerano l'uso di questa *alif* come un grave difetto, e perciò non l'ammettono.³⁰

no parlata nel Corasan (Iran nord-orientale), *āsā* non è soltanto un suffisso di derivazione aggettivale, ma ha anche valore di sostantivo: 'gravità, ponderazione; ornamento; modo'. Una glossa nel manoscritto base usato da Šamisā riporta un verso attribuito a Bundār-i Rāzī, in cui *āsā* significa 'modo, forma' nel primo emistichio (*ba āsā*, 'per forma'), mentre ha valore di suffisso di derivazione aggettivale nel secondo emistichio (*daylamāsā* 'come quello dei Deilamiti').

28 Il *sukūn* è il segno che indica che la lettera su cui esso è posto non è vocalizzata. Dunque la *ḥarf-i išbā'* tramuta una finale consonantica in vocalica.

29 In questo contesto l'autore usa il glottonimo *pārsī*, perché il fatto che le parole terminino in consonante si riferisce in generale alla lingua persiana, e non soltanto alla varietà letteraria di essa.

30 L'autore nota che l'uso della *alif* di riempimento era frequente e ammesso solo presso i poeti antichi, ma evitato dai moderni. Sull'uso di tale *-ā* nella poesia più antica, cf. Lazard 1964, 1: 45: «La particule enclitique *-ā* est employée non seulement dans l'apostrophe [...], dans l'exclamation [...], dans le souhait [...], dans l'injonction et dans *guf-tā*, mais souvent aussi sans signification à la fin du vers». È da notare che nella trattazione grammaticale moderna si tende a considerare come un unico suffisso *-ā* quelle che Šams-i Qays considera 'particelle' diverse, in funzione del valore della parola cui si suffiggono (la *ḥarf-i nidā*, si suffigge a sostantivi; la *ḥarf-i du'ā*, si suffigge a verbi; la *ḥarf-i ta'zīm* va *ta'aḡḡub*, è suffissa a epiteti), e della loro funzione (valore di esclamazione, meraviglia ecc., o di semplice allungamento vocale). Su questo affisso cf. anche Lazard 1963, 451-4, §§ 757-64, che fornisce una spiegazione basata su fattori prosodici quali l'intonazione. Per gli usi poetici, prevalentemente in fine di emistichio, La-

Quando queste premesse siano diventate chiare, sappi che quelle che, tra tali particelle semplici (*hurūf-i mufrada*), siano di evidente composizione (*zāhir al-tarkīb*)³¹ – come la *alif* del vocativo e del precativo, o la *alif* di onore e meraviglia, o la *alif* di relazione – non possono essere *ravī* e costituire la base (sulla quale si costruisce) il poema, come invece ha fatto Bu 'l-Faraḡ, in una rima in *alif*:

bāghā rāj kunad ranġ-i quḏūm-i malikān

*rāghā bāḡ kunad yumni-i quḏūm-at malik-ā*³²

Il danno per l'arrivo dei re rende i giardini come prati;

la felicità del tuo arrivo, oh re, rende i prati come giardini.³³

Invece, l'*alif* dell'agente, come nelle parole *dānā* e *bīnā*, dalla maggior parte dei moderni è considerata come parte integrante della parola, perché essa non si unisce ad una parola di significato pieno (*tamām al-ma'nī*). Infatti, nella lingua *darī* corretta [p. 234] *bīn*, *dān*, *šinaw*, *gūy* non sono degli imperativi completi, a meno che non venga aggiunto qualcosa all'inizio di tali forme, come *bibīn* 'vedi', *bidān* 'sappi', *bišinaw* 'sappi', *bigūy* 'di', oppure *mībīn*, *mīdān*, *mīšinaw*.³⁴ E poiché il significato completo di queste parole, in tali forme, è racchiuso nell'*alif*, tale terminazione è considerata come parte integrante di esse (*az nafs-i īn kalimāt*), ed è considerato lecito che essa funga da *ravī*.³⁵ Anvarī ad esempio dice:

zard rinvia alla tecnica poetica sogdiana e – ancora in tempi recenti – tagica popolare. Sull'occorrenza di un ampliamento in *-ā* in fine di verso in un inno neopersiano in scrittura siriana, cf. Maggi, Orsatti 2011, in particolare 251-3.

31 Cioè, evidentemente estranee alla parola e aggiunte ad essa.

32 Abu 'l-Faraḡ Rūnī, *Dīvān*, 5, *qaṣīda* 2, v. [23].

33 Nel manoscritto base dell'edizione Šamisā in margine è aggiunta la seguente glossa: «Questo tipo di rima, in cui una particella che non costituisce parte integrante della parola è presa come *ravī*, è detto *šāyḡān*. Il significato di tale termine sarà spiegato a proposito (delle rime terminanti) nella lettera *nūn*».

34 Nella lingua classica e preclassica il prefisso *mī-* poteva precedere forme di imperativo, conferendo loro valore di durativo. Cf. Lazard 1963, 282-3, § 367; Lenepveu-Hotz 2014, 120-1.

35 È qui precisato uno dei criteri che presiedono all'individuazione dell'elemento base della rima: un elemento linguistico può essere ammesso come rima se ciò che lo precede non è una forma autonoma della lingua. Tale precisazione rinvia al criterio più generale della riconoscibilità o meno della forma complessa di un'unità lessicale.

kas-ī čī dānad k-īn gūžpušt-i minārang čīgūna mula'-i āzār-i mardum-i dānā-st
*na hič 'aql bar aškāl-i dawr-i ū vāqif na hič dāda bar asrār-i ħukm-i ū binā-st*³⁶

Chi può sapere questa volta incurvata color del cielo

in che modo voglia tormentare l'uomo sapiente?

Né alcun intelletto conosce le forme del suo ruotare

né alcun occhio può scrutare i misteri del suo decreto.

Le *alif* di *šaydā* 'folle, innamorato', di *paydā* 'visibile', di *huvaydā* 'manifesto', di *āškārā* 'evidente', di *pīšvā* 'guida', di *andarvā* 'sospeso (nell'aria)', e di *nānbā* 'panettiere' possono per opinione unanime essere addotte come *ravī*. La *alif* di *zībā* 'bello' e di *šakībā* 'paziente' viene con ragione considerata alla stregua della *alif* di *paydā* e di *šaydā*, perché entrambe quelle parole appartengono alle fattispecie (*šiyāğ*) degli epiteti indicanti qualità (*nu'ūt*), come pure *šaydā* e *paydā*. Sebbene *zībā* e *šakībā* siano di evidente composizione, si lascia correre, dal momento che di tale tipo non vi sono che queste due parole.³⁷

Quanto alla *alif* di *-āsā*, di *ma-rā* '(a) me', di *tu-rā* '(a) te', e di *šurbā* 'minestra', in ogni *qašīda* può essercene una sola. Se essa viene ripetuta anche negli altri versi rappresenta un difetto della rima chiamato *īṭā*, come si spiegherà a suo luogo. Alcuni poeti ammettono la compresenza di *ma-rā* '(a) me', *tu-rā* '(a) te', *ki-rā* '(a) chi?', e di *čirā* 'perché?', diversamente da *mā-rā* '(a) noi' e di *šumā-rā* '(a) voi', dal momento che *mā* e *šumā* sono parole complete (*tamām*), mentre *ma-* (di *ma-rā*) non lo è: la sua origine è dalla parola *man* 'io', da cui la *nūn* finale è caduta, e cui è stato aggiunto *-rā* (<mr'>). Perciò è come se, in questa parola, *-rā* facesse parte integrante della parola stessa, a differenza di quanto avviene in *mā-rā* e in *šumā-rā*. E dal momento che *tu-rā*, *ki-rā* e *čirā* vengono scritti attaccati, e rispettivamente la *vāv* e la *hā* nella scrittura cadono (<tr'>, <kr'>, <čr'>), *-rā* aggiunto a tali parole è considerato come nel caso di *ma-rā*.³⁸ Ad esempio Qāyini-yi Varrāq³⁹ ha detto:

[p. 235] *hama malāḥat u āhistagī u šarm tu-rā-st*

hama malāmat u dilxastagī u 'išq ma-rā-st

dil-i man u dil-i tu čūn du yār sāxta-and

ma-rā-st ān-i tu v-ān-i man ay nigār tu-rā-st

ma-rā našāṭ qarīn-ast tā tu yār-i man-ī

dil-ā bināz, qarīn-ī bih az našāṭ ki-rā-st?

³⁶ Anvarī, *Dīvān*, 1: 41, *qašīda* 18, vv. [10-11]. In questo componimento la rima è -ā.

³⁷ Come si è visto sopra (nota 23) *zīb* e *šakīb* non sono solo temi del presente di verbi, ma sono anche dei sostantivi autonomi della lingua.

³⁸ Vedi sopra, nota 35.

³⁹ Šamīsā 2009b, 584 identifica questo poeta con uno dei poeti del VI/XII secolo, attivo alla corte Ghaznavide d'India, sulla base di un riferimento di Sa'īd Nafīsī.

Ogni bellezza e quiete e pudore sono tuoi
ogni vergogna, sconforto e amore sono miei.
Il tuo cuore e il mio si sono accordati come due soci:
il tuo è mio, e quello mio, oh amato, è tuo.
A me la gioia è compagna, finché tu mi sei amico.
Inorgoglisci, oh cuore, chi ha miglior compagna della gioia?

Il criterio è il seguente: se (i poeti) non presentano (rime che coinvolgano parole quali *ma-rā*, *tu-rā*, etc.) così (come nell'esempio appena visto) una dopo l'altra, e nel corso della *qaṣīda* le rechino sparsamente, allora sono lecite. Però (la *alif*) del plurale, come ad esempio *zarhā* 'gli ori' e *gawharhā* 'le gemme', secondo la maggior parte dei poeti non può comparire come *ravī*, così come d'altra parte avviene anche per la *nūn* di *mardān* 'uomini' e di *zanān* 'donne' (nell'altro suffisso di plurale).

I sostantivi terminanti in *yā* (con valore di semivocale), come *nāy* 'flauto di canna', *pāy* 'piede', *ḡāy* 'luogo', e i verbi all'imperativo, come *dar āy* 'entra!' e *biguṣāy* 'apri!', possono essere addotti tra le rime in *alif*, una volta omessa la *yā* finale, affinché siano ampliate le possibilità della rima. Per esempio è stato detto (omettendo -y dopo *pāy*):

bā dil guftam ču dar balā uftādī *kam xwar ḡam-i 'išq-aš ki zi pā uftādī*⁴⁰
Dissi al mio cuore: se cadrai nel tormento
non ti affliggere troppo per l'amore di lei, ché soccomberai.

Le *-ā* finali seguite da *hamza* (*alifāt-i mamdūda*), che nella lingua persiana colloquiale sono pronunciate senza *hamza* (*maḡṣūra*), come in *ziyā* 'luce', *bahā* 'valore', *du'ā* 'preghiera', *riyā* 'ipocrisia', e le *alif* del plurale fratto, come in *a'dā* 'nemici', *a'zā* 'membra', *aḡṣā* 'intestini', e come *a'illā* 'cause', possono essere addotte tra le rime in *alif*, a patto che rientrino tra le forme di uso comune in persiano.

[p. 236] Le *alif* con nunazione, come ad esempio *ra'aytu raḡulan* 'ho visto un uomo' e *ištaraytu ḡamālan* 'ho comperato un cammello', non possono essere usate come *ravī*; d'altra parte, neanche nella poesia araba è bene che esse costituiscano la base della rima. Se proprio non se ne possa fare a meno, come per le *alif* del plurale (fratto) bisogna che rientrino tra le parole di uso comune tra i parlanti persiano, come ad esempio *ḡaqqā* 'in verità', *amdā* 'appositamente', *marḡabā* 'salve!', *qaṭ'ā* 'decisamente, affatto'.⁴¹ Quanto ha detto Xāqānī:

⁴⁰ In questo verso la rima è *-ā*, e *uftādī* è il *radīf* (sul *radīf* vedi oltre, nota 47).

⁴¹ In tali forme avverbiali arabe, derivate a partire dalla desinenza *-an*, la pronuncia persiana corrente in epoca arcaica sembra essere stata quella con *-ā* finale. La for-

xāqān-i a'zam k-az šaraf āmad salāṭin-rā kanaf

*bārān-i ġūd az abr-i kaf šarqā vu ġarbā rixta*⁴²

Il sovrano massimo, dalla (cui) gloria venne ai sultani protezione

a oriente e a occidente riversa dalla nuvola della sua mano pioggia di generosità,

sebbene (le forme *šarqā* e *ġarbā*) non siano tra quelle di uso comune in persiano, tuttavia non può incontrare eccessiva difficoltà.

Presso la generalità dei poeti, nessuna forma di imperativo può essere accoppiata in rima con la forma corrispondente del proibitivo; ad esempio *biyā* 'vieni!' e *mayā* 'non venire!', *bikun* 'fai!' e *makun* 'non fare!' E se qualcuno la ammette, in qualche modo (questo tipo di rima) può anche essere introdotto, all'opposto delle forme affermative e negative del verbo, come ad esempio *raft* 'andò' e *naraft* 'non andò', che assolutamente non possono essere ammesse. Infatti, in queste ultime la composizione è più evidente, poiché l'espressione *na* 'no, non' è una parola indipendente, e nella resa di un significato non ha bisogno di trovarsi in combinazione con qualcos'altro. Al contrario, nelle forme *makun* 'non fare!' e *magūy* 'non dire!' *ma-* al di fuori del (suo uso) nella composizione (del proibitivo) non significa nulla.⁴³ Dunque, *bikun* e *makun* in persiano sono come le forme *if'al* 'fa!' e *lā taf'al* 'non fare' in arabo, che sono diverse sia come forma, sia come significato, mentre *raft* e *naraft* sono come *dahaba* 'andò' e *mā dahaba* 'non andò', entrambe coincidenti come forma.

A tale riguardo (si possono citare dei versi di) Anvarī, (che) ha detto:

kuğā bimānd ki iqbāl-i tu ba dast-i qabūl

tarāyif-i suxan-i man hamī nagardānad...

čū pāy-i man buvad andar rikāb-i xidmat-i tu

'inān-i muddat-i man čarx bar nagardānad...

[p. 237] *ma-rā agar hunar-ī nīst in du xāšiyat ast*

*ki har ki-rā buvad az mardumān-š gardānad*⁴⁴

ma in *-ā* per gli avverbi in *-an* corrisponde alla forma che essi assumono in arabo in posizione di pausa; cf. Al-Ani 2007, 248, 252. Cf. anche Pellò 2003, 45: «*alif* che sostituisce il *tanwīn* in pausa».

42 Xāqānī, *Dīvān*, 378, *qašida* [113], 378. v. [27]. Nell'edizione Sağğādī i poemi non sono numerati. Per agevolare il riferimento ad essi, una numerazione è stata fornita nella *Appendix 2* in Beelaert 2020 (66-73).

43 Una forma verbale preceduta dalla particella del proibitivo *ma-*, consistente nella grafia arabo-persiana di una sola lettera e obbligatoriamente scritta unita al tema verbale seguente, può rimare con la forma corrispondente dell'imperativo (*makun* con *bikun*), perché *ma-* non è identificabile come parola autonoma della lingua. Diverso è lo status del prefisso negativo *na* 'non' che, pur essendo anch'esso scritto generalmente attaccato al tema verbale seguente, è anche una parola autonoma nell'avverbio negativo *na* 'no' scritto <nh> (vedi anche oltre, §§ 2.22-3).

44 Anvarī, *Dīvān*, 1: 143-4, *qašida* 63, vv. [9, 11, 13].

Come è possibile che la tua fortuna, con la tua approvazione,
non renda note (tra la gente) le rarità del mio eloquio? ...
Quando il mio piede è infilato nelle staffe del tuo servizio
neanche il firmamento può volgere le redini della mia vita ...
Se non avessi altra arte, ho queste due qualità
che trasformerebbero chiunque degli uomini le possedesse.

Il senso del primo *gardānad* è 'non (le) tramuta in meraviglia tra la gente';⁴⁵ quello del secondo è che 'il tempo non fa volgere le mie redini'; e il terzo *gardānad* indica 'trasformazione e cambiamento'.

E sempre Anvarī (nello stesso poema) dice:⁴⁶

xudāy ḡalla ḡalāluh zi man čunān dānad
ki har ki nām-i xudāvand bar zabān rānad...
magar ḡavā-yi tu aš-i ḡayāt šud ki qažā
barāt-i 'umr ba tawqī-i tū hamī rānad?...
'inān ba ablaq-i ayyām dīh ki rāyīz-i ū
sa'dat-ī-st ki dar mawkib-i tu mīrānad...
tu tā mudabbir-i mulk-ī šukuh-i tadbīr-at
zi bām-i ḡītī taqdīr-i bad hamī rānad...
xašāyiš-ī ki havā-'i tu-rā-st dar iqbāl
xīrad dar ān ba taḡayyur hamī furū mānad...
ču nām-i dawlat-i Akfā 'l-Kufāt burdam guft
ba kār dawlat-i Akfa 'l-Kufāt mīmānad...
zamāna muhra-yi tašvīš bāz čīd ču dīd
ki fitna bā tu bāzad u hamī mānad

Dio – è grande la sua gloria – questo sa di me
che chiunque nomini il nome del signore (*nām bar zabān rāndan*)...
Forse il tuo desiderio è divenuto l'origine della vita, ché il destino
solo con la firma di esso emette la cambiale (*barāt rāndan*) della vita?...
Affida le redini al destriero dei giorni, ché il suo domatore
è quel successo che cavalca (*rāndan*) al tuo seguito...
Finché tu sarai l'amministratore del regno, la grandezza del tuo giudizio
scaccerà (*rāndan*) il fato avverso dal tetto del mondo.
(Per) le caratteristiche dell'amore per te, nell'essere comprese,
l'intelletto resta interdetto (*furū māndan*) per lo stupore...

45 L'espressione è oscura (cf. anche Šamīsā 2009b, 584), ed è probabilmente indizio di una corruzione del testo. Nella traduzione si è ipotizzato che *kard* sia da leggersi piuttosto come *gird-i* 'intorno a'; ma il testo resta ugualmente insoddisfacente. Čalisova (1997, 90) interpreta: «non trasforma in cose meravigliose le opere degli uomini».

46 Anvarī, *Dīvān*, 1: 143-4, *qašīda* 63, vv. [1, 6, 19, 22] (terminanti con il verbo *rānad*), vv. [7, 16, 24] (terminanti con il verbo *mānad*). I versi sono estrapolati dal poema di Anvarī per mostrare che le forme verbali in rima, *gardānad*, *rānad* e *mānad*, ricorrono con significati diversi in punti diversi del poema, e dunque sono lecite.

(La mia mente) quando nominai il potere di Akfà 'l-Kufāt disse:

«Akfà 'l-Kufāt resta saldo (*māndan*) al potere»...

Il tempo ha posto fine alla confusione quando ha visto

che la ribellione con te soccombe e resterà impotente (*māndan*).

Nelle rime in *alif*, *kuḡā* 'dove?' e *ānḡā* 'lì' sono ammessi insieme, perché uno è interrogativo e l'altro dimostrativo, mentre *ānḡā* 'lì' e *īnḡā* 'qui' non possono occorrere insieme. *Pāy* 'piede' e *čahārpāy* 'quadrupe' sono ammessi insieme.

Se una *qaṣīda* sia dotata di un *radīf*⁴⁷ preceduto da *alif* aggiuntive, come in *dānā-i ū* 'il suo sapiente', *pahnā-i ū* 'la sua ampiezza', *ḡānā-i ū*, *zībā-i ū* 'la sua bellezza', *kaftā-i ū*,⁴⁸ la compresenza di queste *alif* è lecita, perché in queste rime la *alif* ha la funzione di *ḡarf-i ridf*,⁴⁹ come si illustrerà oltre, e il *ravī* in queste rime è la *hamza* seguita dalla vocale *i* (*hamza-yi mulayyana*)⁵⁰ della costruzione possessiva (*iẓāfa*).

2.3 Lettera *bā*

[p. 238] Non esiste nessuna particella aggiuntiva appartenente alla classe della *bā* che trovi posto in fine di parola. Fa eccezione la parola *āb* 'acqua' che si ripete in molte occorrenze come *gulāb* 'acqua di rose', *dūlāb* 'ruota idraulica' *kūḡāb* 'sciroppo d'uva', *saylāb* 'inondazione', *ḡarqāb* 'abisso', *girdāb* 'vortice, gorgo d'acqua', *zahāb* 'sorgente d'acqua', *sarāb* 'miraggio d'acqua', *bunāb* 'fondale', *šūrāb* 'acqua salata', *pāyāb* 'fondale', *tīzāb* 'acquaforte', *xalāb* 'pantano', *ḡūrāb* 'miraggio d'acqua; cupola tombale', *zardāb* 'bile gialla', *xūnāb* 'sangue e acqua; lacrime di sangue', *sīmāb* 'mercurio', *sapidāb* 'biacca', *xwašāb* 'composta di frutta, giulebbe', *dūšāb* 'sciroppo d'uva'. Certamente è ammessa la compresenza di *āb*, *girdāb*, *dūlāb*, *sīmāb*, *kūḡāb*, *sapidāb* e *dūšāb*. Non sono ammesse insieme *saylāb*, *xūnāb* e *zardāb*. Sono ammesse insieme *āb* e *ḡullāb* 'giulebbe'. Non sono ammesse insieme *āb*, *šūrāb*, *tīzāb*, *panīrāb* 'siero della lavorazione del formaggio', *sarāb*, *bunāb* e *zahāb*. Su *gulāb* esiste una divergenza di opinioni: la maggior parte dei moderni considerano lecita la compresenza di *āb* e *gulāb*, intendendo che l'acqua di rose è un liquido diverso dall'ac-

⁴⁷ Una o più parole autonome, necessarie per il senso del verso, che seguono la rima, impiegate - secondo Šams-i Qays - sempre nello stesso significato.

⁴⁸ Queste espressioni sono addotte a titolo di esempio, fuori contesto, e dunque non risultano tutte di significato chiaro. L'ultima, *kaftā-i ū*, sembrerebbe una lezione erronea.

⁴⁹ Vedi oltre, nota 70.

⁵⁰ *Hamza-yi mulayyana* 'hamza addolcita, ammorbidita', cioè palatalizzata. Con questa espressione s'intende una *hamza* (o la semivocale *y*), seguita da una vocale palatale; in trascrizione: 'i, yi. Vedi oltre, nota 129.

qua convenzionale alla stessa stregua dello sciroppo d'uva (*dūšāb*).⁵¹
Per questo motivo Anvarī dice:

dil zi bīm-i ānki bād-ī sard bar vay bugdarad
rūz u šab čunānki māhī-rā bar andāzī zi āb
ğūd u dast-at har du hamzād-and hamčūn rang u gul
*kay tavān kardan ğudā rang az gul u būy az gulāb?*⁵²

Il cuore, per timore che un vento freddo passasse sopra di lui,
stava notte e giorno ansante come pesce fuor d'acqua.
La tua generosità e la tua eccellenza, l'una e l'altra sono nate assieme
come il colore e la rosa.

Quando mai si può separare il colore dalla rosa o il profumo dall'acqua di rose?

[p. 239] Sono ammesse insieme *tāb* 'calore, fulgore, arricciatura, dolore' e *purtāb* 'sconvolto, infervorato, furioso'.⁵³ Sono ammesse insieme *āftāb* 'sole' e *māhtāb* 'chiaro di luna' per il fatto che *āftāb* non è composto di *āf* e *tāb*, come invece *māhtāb* il cui significato è *tāb-i māh* 'fulgore della luna'.⁵⁴

2.4 Lettera *tā*

Gli elementi aggiuntivi di questa classe sono (costituiti da) due particelle:

1. la particella dell'annessione (*izāfat*) e del pronome (*zāmīr*) /-at/.⁵⁵ questa è una *tā* che, alla fine dei sostantivi, rende il significa-

⁵¹ Sulla *ratio* che permette a taluni composti di *āb* di rimare, o non rimare, tra loro cf. Jeremiás 1999, 28; 2019, 212-13 e Čalisova 1997, 357. Secondo Čalisova, si intende che il poeta debba evitare di rimare tra loro i composti di *āb* che denotano liquidi. Secondo Jeremiás, l'eccezione data dalla coppia *āb/gulāb* si giustifica per il fatto che il significato di *āb* nelle due parole non può essere considerato identico; l'acqua di rose, materialmente, non è acqua e individua un referente diverso da *āb*. Ad ogni modo, la coppia *āb/gulāb* fa parte di quelle rime deboli che i teorici della scienza della rima definiscono col termine tecnico di *itā'-i xafī* (cf. Šamīsā 2009, 309).

⁵² Anvarī, *Dīvān*, 1: 26-7, *qašida* 12, vv. [13, 26].

⁵³ Poche righe sopra l'autore aveva limitato la presenza di elementi aggiuntivi terminanti in *bā* ai soli composti di *āb*. La menzione di alcuni derivati di *tāb* subito successiva, apparentemente contraddittoria, può essere meglio compresa se si considera che nelle poesie rimanti in *-āb* possono succedersi in rima derivati di *āb* e di *tāb*. Leggo qui *purtāb* in alternativa alla lettura *partāb* 'lancio (del giavellotto o di un dardo a lunga gittata)' preferita da Čalisova (1997, 92). Jeremiás (2019, 212) interpreta invece *bar tāb* 'volgi!'.

⁵⁴ La parola *āftāb* è ammessa in rima con forme terminanti in *-tāb* perché – per la competenza linguistica dei parlanti – la sua etimologia non era più evidente. Sull'etimologia di *āftāb* cf. Ḥasandūst 2014, 1: 88, nr. 54.

⁵⁵ Si parla qui del pronome personale suffisso nella doppia funzione di aggettivo possessivo (*ḥarf-i izāfat*), suffisso a un sostantivo, e di pronome personale (*zāmīr*), comple-

to di annessione alla seconda persona (*izāfat ba ḥāzīr*),⁵⁶ come ad esempio *asb-at* 'il tuo cavallo', e *ğulām-at* 'il tuo servo'. Alla fine delle forme verbali, rende il significato di pronomi (personale) di seconda persona, come ad esempio *mīdīham-at* 'ti do', o *mīgūyad-at* 'ti dice';

2. la particella della copula (*rābiṭa*) e della predicazione (*iṭbāt*) /ast/: è una forma che, alla fine delle parole, indica l'affermazione di una qualità (*ṣīfat*) in ciò che è predicato (*mawṣūf*),⁵⁷ e la connessione (*rabṭ*) di attributi (*ṣifāt*) ai (loro) termini di riferimento (*mawṣūfāt*), come ad esempio: *fulān kas āmada ast* 'la tale persona è venuta', e *nišasta ast* 'è seduto'.⁵⁸ Questa è una delle peculiarità della lingua persiana, e il discorso - senza tale forma - non è completo.⁵⁹ È ammesso che nel *vaṣl* la *hamza* di essa cada,⁶⁰ e si scriva: *fulān kas 'ālim-ast* (<'lmst>) 'la tale persona è sapiente', o *fulān kas tavāngar-ast* (<tw'ngrst>) 'la tale persona è ricca'.⁶¹

mento di un verbo. Le due funzioni sono tenute distinte nella terminologia grammaticale arabo-persiana. A sua volta, il termine *zamīr* può anche indicare le desinenze personali del verbo (vedi sotto, § 2.10, punto 2).

56 Nella terminologia grammaticale arabo-persiana, la prima persona è designata con il termine *mutakallim* 'colui che parla', la seconda con il termine *ḥāzīr* 'colui che è presente', e la terza come *ğāyib* 'l'assente'.

57 Jeremiás (2002, 560) traduce: «[ast ...] expresses the assertive meaning of the predicates (*fā'ida-i isbāt-i ṣifāt*) in reference to the subject (*dar mawṣūf*)». Sul concetto di 'copula' (*rābiṭa*), sull'influenza della logica sullo sviluppo della terminologia grammaticale arabo-persiana, e in particolare sulla sezione relativa alla copula *ast* in questo passo del *Mu'ğam* cf. Jeremiás 2002, 554-62.

58 L'autore fa riferimento alla forma *ast* nella doppia funzione di copula e di verbo ausiliare del perfetto.

59 L'autore nota che l'esistenza delle forme di presente del verbo 'essere' è una delle peculiarità che differenziano il persiano dall'arabo.

60 Nella teoria di Šams il termine *vaṣl* si riferisce al caso in cui, alla fine di una parola, vengano suffissi elementari 'aggiuntivi', per lo più iniziati per vocale: l'articolo indeterminativo, le desinenze verbali, il verbo 'essere' copula, i pronomi personali suffissi, il suffisso *ān* del plurale e quello del diminutivo, venendo così ad indicare un ampliamento alla fine della rima vera e propria (di cui il *ravī* rappresenta l'elemento finale) costituito appunto dalla presenza degli elementi aggiuntivi (*zavāyid*) elencati nel presente capitolo sul *ravī* (vedi sotto nota 126). Più in generale *zāyid* (o *vaṣlī*) 'aggiuntivo' è un concetto grammaticale, che indica i morfemi suffissi che possono trovarsi in fine di parola in persiano, mentre *vaṣl* è un concetto che fa capo alla scienza prosodica, che Šams nel *Mu'ğam* (Šamisā 2009, 284-6) tratta separatamente come una delle 'lettere' della rima (su *zāyid* e *aṣl* cf. gli studi di Jeremiás 1997; 2002, 558). Sul *vaṣl* nella teoria della rima araba cf. Zipoli 2003, 68. A proposito dell'adozione di tale termine da parte di Šams, e più in generale del suo atteggiamento nei confronti della teoria araba, Zipoli scrive: «Shams-i Qays opts for a solution bearing in mind the equivalent Arabic theory only as a formal model and terminological starting point» (2003, 69). Sul *vaṣl* nella poesia persiana cf. Dal Bianco 2007, 44-5 e nota 78.

61 Si intende qui la possibilità di scrivere la terza persona singolare del presente del verbo essere 'attaccata' alla parola che precede, senza la *alif* iniziale. Difficilmente il riferimento è alla pronuncia, come interpreta Čalisova nella sua traduzione (1997, 93);

La *tā* del pronome e dell'annessione non può essere *ravī*, mentre la *tā* della copula, dato che è parte di una parola autonoma (*mufrad* 'singola, non composta'),⁶² si considera lecito che in ogni *qašīda* ce ne sia una. Come ad esempio:

<i>guftand ki yār raxt bar bast</i>	<i>pas vāy dil-am agar čunīn ast</i>
Dicono che l'amico se ne è andato;	allora, povero il mio cuore, se così è!

E così come ha detto Sanā'ī:

[p. 240] *zaxm-i tīr-i balā siparšikan ast* *hič kas xwad zi zaxm-i ū nabirast*⁶³
Il colpo della freccia della sventura trapassa gli scudi
nessuno mai si salvò dalla sua ferita.

Venendo alla *tā* del femminile arabo,⁶⁴ che in pausa diventa *hā*,⁶⁵ come *ḥarakat*, *dawlat*, *ni'mat* ecc., la maggior parte dei poeti amanti del virtuosismo ha reso ciò che la precede vincolato (in rima) (*iltizām*). Esempio:

<i>xudāy 'azza wa ḡal čun zi banda tā'at xwāst</i>	<i>bikard avval arzāq-i bandagān qismat</i>
<i>rasūl ummat-i xwad-rā čū sunnat-ī farmūd</i>	<i>ham az nuxust zamān šud šafā'at-i ummat</i>

la pronuncia infatti non doveva essere diversa, allora come oggi, quale ne fosse la grafia. Anche in poesia la *alif* iniziale nelle forme enclitiche del verbo 'essere' non è mai considerata come 'hamzata'; cioè queste forme, anche se scritte con *alif* iniziale, sono sempre sentite come inizianti per vocale (Thiesen 1982, 20, § 47).

62 La grafia separata di *ast* fa sì che tale forma possa essere considerata come una parola autonoma, con la curiosa intrusione di un criterio ortografico nella teoria della rima. È questo il motivo per cui secondo Šams (Šamīsā 2009, 286) le forme del verbo 'essere' copula, e in particolare *ast*, possono anche fungere da *radīf*.

63 Sanā'ī, *Ḥadiqatu 'l-ḥaqīqa*, ed. Mudarris Rižavī, 167, v. 3. Stante la complessa vicenda testuale della *Ḥadiqatu 'l-ḥaqīqa* di Sanā'ī, in questo articolo ci appoggeremo a due diverse edizioni: l'edizione critica recente curata da Maryam Ḥusaynī (che accoglie il testo del *Faxrī-nāma*, versione breve dell'opera presente nel più antico manoscritto noto) e, in caso di necessità, l'edizione curata da Muḥammad Taqī Mudarris Rižavī. In questo caso il riferimento all'edizione Mudarris Rižavī è obbligato perché il verso non compare nell'edizione curata da Maryam Ḥusaynī.

64 Sulla teorizzazione offerta da Šams a proposito delle rime che coinvolgono il suffisso del femminile arabo *-at*, cf. Pellò 2001 (in particolare 123-4). Šams si dimostra flessibile circa l'uso della <-t> del suffisso *-at* come *ravī*, ponendo tuttavia come condizione la ripetizione in rima della consonante precedente (che - come dice lo stesso Šams-i Qays - non ha un nome nella teoria della rima), o la presenza di elementi aggiuntivi dopo la rima vera e propria.

65 Sul concetto di 'posizione pre-pausale' o di 'pausa' nella fonologia dell'arabo cf. Al-Ani 2007.

čū rāygān nabuvad xidmat-i xudā va rasūl
*tu rāygān maṭalab xidmat ay Vali-Ni'mat*⁶⁶
Dio, sia esaltato, quando chiese obbedienza ai suoi servi,
per prima cosa distribuì di che vivere tra i suoi fedeli.
Il Profeta, quando impose la legge alla sua comunità,
fin dall'inizio garantì di intercedere per il suo popolo.
Dato che non sono gratis né l'operato di Dio né quello del Profeta,
tu non pretendere di essere servito gratis, oh Vali-Ni'mat!

Un altro esempio è da Sayyid Ḥasan Ġaznavī:

čū dawlat raft bar taxt-i imārat *mah-i tāğ-aš pađiruft istidārat*
vazīr-ī ġust čust u rād u muqbil *ki bāšad dar hama kār-aš mahārat*⁶⁷
Quando il potere salì sul trono dell'emirato
(e) la luna della sua corona raggiunse la rotondità,
cercò un ministro abile, giusto e fortunato,
in tutte le azioni del quale vi fosse abilità.

Il poeta ha mantenuto lo stesso *ḥarf-i daxīl*.⁶⁸ Questo vincolo (*iltizām*) presso la maggioranza dei poeti non rientra nella figura detta *i'nāt* 'complicazione', anche chiamata *luzūm mā lā yalzam* (rendere necessario ciò che non lo è). Bensì, mantenere ciò che precede la *tā* del femminile è da considerarsi necessario, sebbene quella lettera non sia annoverata tra le lettere della rima e non possieda una sua denominazione.⁶⁹ Tale necessità nasce dal fatto che nelle rime persiane ciò che precede tutte le *tā* costitutive della parola è una lettera quiescente, cioè non vocalizzata, come in *dast*, *mast*, *rāst*, *xwāst*, *baxt*, *raxt*, *ruft*, *guft*. Le lettere quiescenti che si trovino prima del *ravī* nella poesia persiana sono vincolanti e devono essere mantenute, come

⁶⁶ L'ultimo verso, che non è dato nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rižavī (1959, 216), è scritto in margine nel manoscritto seguito da Šamīsā.

⁶⁷ Sayyid Ḥasan Ġaznavī, *Divān*, 7, *qašīda* 3, vv. [1-2].

⁶⁸ Per *ḥarf-i daxīl* s'intende una lettera mossa (cioè vocalizzata) che si trovi tra il *ta'sīs* e il *ravī*. Nelle parole in rima dell'ultimo brano addotto come esempio, il *ta'sīs* è *ā*, e la *ḥarf-i daxīl* - mantenuta sempre uguale - è *r*^o. Il significato di tali termini è trattato nel *Mu'ğam*, ed. Šamīsā (2009, 282-4).

⁶⁹ A proposito di questo passo Pellò (2001, 119) parla di «incongruente assimilazione delle parole arabe in *-at* a quelle persiane terminanti in *ḥarf* quiescente + *tā*». In effetti, nel caso di *qis-mat*, *um-mat* e *ni'-mat* si ha una rima ricca, includente cioè anche la testa della sillaba in rima. L'analisi di un campione di versi con <-t> del suffisso *-at* in funzione di *ravī*, condotta da Pellò (2001, 124-8), dimostra l'eccezionalità di questo tipo di rima.

si esporrà oltre, nella sezione sul *ridf*.⁷⁰ Dunque, dato che è usuale nella poesia persiana [p. 241] il rispetto di ciò che precede *tā*, anche per quanto riguarda le espressioni di origine araba si è cominciato a considerare ciò che precede *tā* come vincolante.

Questo è tanto più vero in quanto anche i poeti arabi hanno considerato da rispettarsi ciò che precede i pronomi personali suffissi, come in *šimmatī*, *'immatī*, *šāmatī*, *qāmatī*, *ṭawābuka*, *kitābuka*, *ḡālikā*, *hunālikā*; in tutte queste parole, ciò che precede il pronome è considerato vincolante, come abbiamo spiegato nell'opera *al-Mu'rab fī ma'āyir aš'ār al-'arab*.⁷¹

Alcuni moderni si sono presi delle libertà, e in queste *tā* si sono accontentati della lettera del *ravī*; nella maggior parte dei casi questo avviene nelle rime con ampliamento (*qavāfī-yi mawšūla*)⁷², come in un poema di Anvarī:

ay ḡahān-rā īmanī az ni'mat-i Ṭuḡrul-takīn
ḡāvdān maṣṣūr bād-ā rāyat-i Ṭuḡrul-takīn
nūr u zulmat az ḡuzūr u ḡaybat-i xwaršīd dān
*amn u tašvīš az ḡuzūr u ḡaybat-i Ṭuḡrul-takīn*⁷³

Oh, al mondo vi è sicurezza in grazia di Ṭuḡrul-takīn!

Per sempre vittorioso sia lo stendardo di Ṭuḡrul-takīn!

Luce e ombra, sai, dipendono dalla presenza o occultamento del sole;

sicurezza o confusione sono per la presenza o assenza di Ṭuḡrul-takīn.

E Rāzī al-Dīn Nīšābūrī⁷⁴ ha detto:

ān-ki z-ū har gardan-ī dar zīr-i bār-i minnat ast
sarvar-i ḡītī Muḡīr al-Dīn našīr-i millat ast
ḡāšīl-i dawr-i ḡahān Našr-i Muḡammad k-az kaf-aš
mar umīd-i munhazim-rā har dam-ī šad nušrat ast

⁷⁰ Per *ridf* s'intende una vocale lunga (*ā*, *ī*, *ū*) che si trovi prima del *ravī*. In caso di presenza del *ridf* si parla di 'rima *murdaḡ*'. Se tra la vocale lunga (detta *ridf-i ašlī*) e il *ravī* è inserita una delle dieci lettere/consonanti possibili in questa posizione (*b*, *x*, *r*, *z*, *s*, *š*, *ḡ*, *f*, *n*, *h*), queste ultime consonanti sono chiamate *ridf-i zāyid*. Per esempio, nella parola *sūxt*, *t* è il *ravī*, *x* è il *ridf-i zāyid*, e *ū* il *ridf-i ašlī*, e la rima è *-ūxt*. Per le sillabe con due consonanti nella coda cf. Alamolhoda 2000, 99-141 e la *Appendix 15*, 238.

⁷¹ Altra opera di Šams-i Qays, andata perduta.

⁷² Questa espressione sembra includere sia le rime seguite dal *radīf* (*qavāfī-yi murad-daf*), sia quelle seguite da ampliamenti dovuti a 'particelle aggiuntive' (*zavāyid*), comprese sotto il termine tecnico di *vašl* (vedi sopra, nota 60).

⁷³ Anvarī, *Dīvān*, 1: 388, *qašīda* 151, vv. [1, 3]. In questo poema la lettera che precede il *ravī* varia.

⁷⁴ Su questo poeta vissuto tra la fine del VI/XII secolo e l'inizio del VII/XIII secolo cf. Šafā 1987, 849-52. I due versi citati non sono reperibili nell'edizione del suo canzoniere a cura di Abu 'l-Faẓl Vazīr-niẓād (2003).

Colui per il quale su ogni nuca grava il peso della riconoscenza
è il signore del mondo, Muğīr al-Dīn, sostegno della nazione.
Frutto del volgere del firmamento, Naşr figlio di Muğammad, dalle cui mani
la speranza di chi è sconfitto ad ogni istante riceve cento vittorie.

E un altro ha detto:

dunyā sarā-yi āfat u ġā-yi maxāfat ast
ārāmgāh-i nakbat u ma'vā-yi miḥnat ast
[p. 242] *ganğ-i murād az ān suv-i 'ālam ṭalab čirā*
zīrā k-az-īn suv-aš hama ranğ u mašaqqaṭ ast
Il mondo è dimora di sventura e luogo di terrore,
mausoleo di sventura e asilo di tribolazione.
Il tesoro dei tuoi desideri cercali da quell'altra parte del mondo! Perché?
Perché da questa parte non vi è che dolore e sofferenza.

2.5 Lettera *tā*

Nel persiano *darī* non esiste.⁷⁵

2.6 Lettera *ğīm*

Con la *ğīm* originale non esiste alcuna particella aggiuntiva. Con la *ğīm* persiana, come la *ğīm* di *čirāğ* 'lampada' e *čākar* 'serva',⁷⁶ esiste la particella del diminutivo (*ḥarf-i taşğīr*) /-ča/.

Si tratta di una *ğīm* legata (*mawṣūl*) alla *hā'* che denota vocale breve (*hā'-i bayān-i ḥarakat*), come in *ğulāmča* 'servetto', *bādāmča* 'specie di mandorla (di piccole dimensioni)', *sarāča* 'palazzetto' e *bāğča* 'giardinetto'.

In rima non è ammesso mettere assieme la *ğīm* originale e la *ğīm* persiana, come *panğ* 'cinque' e *paxč* 'spianato, appiattito a terra', *xwāğa* 'signore' e *sarāča* 'palazzetto', perché cambierebbe il *ravī*.⁷⁷

⁷⁵ La lettera *tā* non esiste nei morfemi in fine di parola e non vi sono sufficienti parole terminanti in *t* per comporre un poema dove essa funga da *ravī* (cf. Čalisova 1997, 358).

⁷⁶ Con *ğīm* di tipo *aşlī* 'originale' si intende /ğ/ presente in parole arabe e persiane. Con *ğīm* di tipo *a'ğamī* 'persiana', si intende /č/.

⁷⁷ Un'eventuale coppia *panğ/paxč* in rima appare problematica per più di un motivo. Un primo difetto, come nota l'autore, consiste nella diversa referenza fonetica delle lettere in posizione di *ravī* data dall'alternanza tra *ğ* e *č*; si tratta di un difetto grave chiamato tecnicamente *ikfā'*. Il secondo difetto, per il quale non esiste un termine specifico, è la variazione delle lettere in posizione di *qayd*. I teorici della scienza della ri-

Sono ammesse insieme *kalīča* 'chiavetta (linea che apre i ceppi)', *darīča* 'finestrella, portella' e *bāzīča* 'giocattolo'.⁷⁸ Sono ammesse insieme *kafča* 'spatola', *čamča* 'mestolo' e *safča* 'zucca non matura'.⁷⁹ Sono ammesse insieme *labāča* 'mantello' e *sarāča*. Sono ammesse insieme *ālūča* 'amolo' e *sabūča* 'ampolla, anforetta'. Sono ammesse insieme *gulāmča* e *bādāmča*. Non sono ammesse insieme *bāğča* e *taqča* 'nicchia, mensola' per il fatto che la *ğim* in entrambi i casi è usata come diminutivo.⁸⁰

2.7 Lettera *hā*

[p. 243] In persiano non esiste.

2.8 Lettera *xā*

Con questa lettera non ho individuato altro che la particella di luogo /-lāx/, come *sanglāx* 'sasseto', nel senso di *sangistān* 'sassaia, luogo pieno di sassi', e *dīvlāx* nel senso di *ğā-yi dīvān* 'luogo dei demoni', che si dice di abitazioni in rovina e di luoghi foresti ricchi d'acqua e di vegetazione che si trovano tra sentieri di montagna e luoghi disabitati.

ma affermano che i poeti vi ricorrono solo in caso di necessità e, in caso, si premurano di garantire la vicinanza tra luoghi di articolazione delle lettere in posizione di *qayd*. Pertanto, restano solo due ipotesi: o l'autore, contrariamente al suo uso, ha voluto inserire una coppia di rimanti doppiamente impossibile; o, in alternativa, la lezione trasmessaci dai manoscritti non è corretta. Nel secondo caso, si potrebbe ipotizzare che la lettura *panğ* origini da una corruzione del testo per *paxğ* 'schiacciato'.

78 La traduzione segue la lettura *kalīča* indicata da Šamīsā (2009b, 584). Il senso della terna di rimanti proposta sembrerebbe indicare dei derivati apparenti. Pur presentando formalmente il suffisso del diminutivo, si tratta di parole di significato specializzato che indicano un concetto autonomo rispetto a quello delle forme da cui sono derivate.

79 Analogamente a quanto visto sopra a proposito della coppia *panğ/paxč* (vedi nota 77), la parola *čamča* non potrebbe rimare con *kafča* e *safča* perché ciò comporterebbe la compresenza di lettere *qayd* diverse, con un luogo di articolazione lontano.

80 Si intende la *ğim* persiana, č. Gli esempi lasciano intendere che la rima sia ammessa tra i diminutivi che abbiano assunto un significato proprio, si siano cioè lessicalizzati. Non sarebbe invece ammessa tra parole che abbiano mantenuto il senso di derivato. Gli esempi *bāğča/taqča*, diminutivi di *bāğ* 'giardino' e di *taq* 'elemento architettonico ad arco', rientrerebbero nella seconda fattispecie. Si segnala che la coppia *bāğča/taqča* non forma una rima corretta nemmeno ammettendo che č funga da *vašl*. La compresenza di *ravī* diversi, come *q* e *ğ* in questo caso, non è ammessa a meno di incappare nel difetto denominato *ikfā* (vedi sopra, nota 77). Rileviamo che l'edizione Qazvini, Mudarris Rižavī (1959, 218, nota 10) riporta, con un punto interrogativo, una possibile lettura alternativa *bāqča* 'borsello'.

2.9 Lettera *dāl*

Delle particelle aggiuntive di essa non ce ne sono che due:

1. la particella dell'epiteto indicante qualità (*ḥarf-i na't*) /-mand/, /-vand, āvand): è una *mīm*, una *nūn* e una *dāl* che, alla fine degli attributi (*ṣifāt*), conferiscono valore descrittivo (*na't*),⁸¹ come ad esempio *dānišmand* 'sapiente', *ḥāḡatmand* 'bisognoso', *hunarmand* 'abile, artista', *dardmand* 'povero, afflitto, malato'. Affine (al suffisso) di tale significato è (il suffisso che forma) *xudāvand* 'signore', *xwīšāvand* 'parente', *pāvand*, cioè un laccio (*band*) che viene messo alle zampe (degli animali), e *āvand*, cioè un recipiente per l'acqua. Infatti questo in origine era *ābvand*;
2. la particella della copula e del plurale (*ḥarf-i rābiṭa va ḡam*) /-and/: è una *nūn* e una *dāl* che, alla fine degli aggettivi (*ṣifāt*), rappresentano lo strumento della connessione (*rabṭ*) dell'attributo a una pluralità, come ad esempio *ālim and* 'sono sapienti', *tavānḡar and* 'sono potenti'. E al plurale (delle forme verbali) si dice *mīravand, raftand, āmadand*.⁸²

Nelle rime in *dāl*, *xudāvand* 'Signore' e *xwīšāvand* 'parente' insieme sono ammesse, perché non sono di composizione evidente (*mašhūr al-tarkīb*); [p. 244] inoltre, a causa della frequenza del loro uso (*kaṭrat-i isti'māl*) e della scarsità di parole simili, appaiono come parole semplici (*kalimāt-i mufrada*).⁸³ Invece *xiradmand* 'saggio' e *hunarmand* 'abile, capace' non sono ammesse insieme; così pure *mustmand* 'misero' e *dardmand* 'sofferente' non sono ammesse insieme, per via dell'evidenza della loro forma composta. *Dānišmand* 'sapiente' e *ḥāḡatmand* 'bisognoso', invece, insieme sono ammesse: anche se la composizione in *ḥāḡatmand* è piuttosto evidente, dato che *dānišmand* è diventato un nome individualizzante (*ism-i 'alam*)⁸⁴ in riferimento a una persona sapiente, (tale parola) è stata assimilata a un sostantivo semplice. Per questo motivo (le parole *ḥāḡatmand* e *dānišmand*) possono rimare insieme, come ha fatto Anvarī:

⁸¹ Il termina *na't* è stato qui variamente tradotto come 'parola indicante una qualità', o come 'epiteto descrittivo'. Nell'uso di Šams-i Qays sembra essere un termine solo parzialmente sinonimo rispetto a *ṣifat* 'attributo' (vedi sopra nota 23).

⁸² L'autore tratta insieme *and* 'essi sono', presente del verbo 'essere' in funzione di copula, e *-and*, desinenza verbale di terza persona plurale, sulla base della loro identità formale.

⁸³ Come si è già visto (vedi sopra nota 20) il termine *mufrad* può significare 'singolare', il contrario di *ḡam* 'plurale', ma anche 'semplice', il contrario di *murakkab* 'composto'.

⁸⁴ *Ism 'alam* è generalmente usato nel senso di 'nome proprio'. Šams-i Qays lo usa nel significato letterale e più ampio di 'etichetta', nome che individua o segnala un singolo *item*.

<i>ādāmī-zāda biḡunah nabvad</i>	<i>z-ān ba kaffārat ast ḥāḡatmand...</i>
<i>šaxš o dīn-at vadī'at-i īzad</i>	<i>bī niyāz az ṭabīb u dānišmand</i> ⁸⁵
L'essere umano non è senza peccato	perciò è bisognoso di ammenda...
La tua persona e la tua religione sono dono di Dio	senza bisogno di medico o sapiente.

2.10 Lettera *dāl*

Gli elementi aggiuntivi di essa sono tre:⁸⁶

1. la particella del presente (*ḥarf-i muzāri'*) /-aḡ/: questa è una *dāl* semplice che in fine di parola tramuta il verbo nella forma (*šīḡat*) del presente, come ad esempio *āyaḡ* 'viene', *ravaḡ* 'va', *mīšīnavaḡ* 'ascolta', *mīḡūyaḡ* 'dice';
2. la particella della desinenza verbale (*ḥarf-i zamīr*⁸⁷) /-īḡ/: è una *yā* e una *dāl* che, in fine di parola, sono la marca (*fāyida*) della desinenza (*zamīr*) per una pluralità di presenti, come ad esempio *mīāyīḡ* 'venite', *mīravīḡ* 'andate'; e rappresenta anche la copula (*rabṭ*), come ad esempio *ālim īḡ* 'siete sapienti', *tavāngar īḡ* 'siete potenti';
3. la particella della preghiera (*ḥarf-i du'ā*) /-āḡ/: è una *alif* e una *dāl* che, alla fine dei verbi, esprimono il significato di una preghiera, come *birasāḡ* 'che arrivi!', o *bidihāḡ* 'dia!'⁸⁸ Le forme precipue della preghiera sono *bāḡ* 'sia!' e *mabāḡ* 'non sia!', che in origine erano *bavāḡ* e *mabavāḡ*, con la caduta della *vav* di alleggerimento (*taxfīf*).⁸⁹

Nelle rime in *dāl*, *haftāḡ* 'settanta' e *haštāḡ* 'ottanta' sono ammessi insieme, mentre *uftāḡ* 'cadde' e *na uftāḡ* 'non cadde' non sono ammes-

⁸⁵ Anvarī, *Dīvān*, 2: 614-15, *qit'a* 204, vv. [8, 29].

⁸⁶ Vedi sopra, nota 14.

⁸⁷ Nella tradizione grammaticale araba il termine *zamīr* 'pronome' è esteso ad indicare i morfemi verbali che caratterizzano le persone del verbo; cioè, nella morfologia del persiano, le desinenze. Vedi anche sopra § 2.4, punto 1, e nota 55.

⁸⁸ Si tratta della desinenza, attestata in neopersiano arcaico e classico solo per la terza persona singolare, del cosiddetto 'precativo' (cf. Lazard 1963, 338-9, §§ 474-6), che rappresenta una sopravvivenza della desinenza dell'antico congiuntivo medio persiano con vocale tematica -ā-. Questa forma verbale è attestata per tutte le persone del verbo soltanto nella documentazione medio persiana più antica (medio persiano delle iscrizioni, medio persiano del 'Salterio pahlavi', e medio persiano manicheo). Già nel medio persiano zoroastriano (il cosiddetto 'Book Pahlavi'), più recente, solo le terze persone singolare e plurale del congiuntivo appaiono documentate, segno che già in epoca linguistica medio persiana l'antico congiuntivo stava cadendo in disuso.

⁸⁹ *Taxfīf* come termine tecnico linguistico significa 'alleggerire la pronuncia sopprimendo una lettera'. L'etimologia proposta da Sams-i Qays per queste forme di precativo del verbo 'essere' è corretta, trattandosi di forme contratte ('alleggerite' nella terminologia dell'autore) di congiuntivo, con desinenza -āḡ, dal tema *bav-*: *bavād* > *bād*.

si, così come [p. 245] non sono ammessi *gušād* 'apri' e *nagušād* 'non apri'. *Dād* 'giustizia' e *bīdād* 'ingiusto' sono ammessi insieme, perché *bīdād* è un nome che, relativamente all'ingiustizia, si riferisce a un singolo (*ism-i 'alam*),⁹⁰ diversamente da espressioni quali *bī asb* 'senza cavallo', *bī māl* 'senza ricchezze', e simili, in cui la composizione (*tarkīb*) è evidente e ben riconoscibile.⁹¹ *Sūd* 'vantaggio; strofinò' e *namaksūd* 'salato' sono ammessi in rima insieme, così come sono ammessi *pađīđ*⁹² e *nāpađīđ*.

Tutte le forme di preterito (*māzī*), come *raft* 'andò', *guft* 'disse', *āmađ* 'venne', *šud* 'andò, divenne', *dīđ* 'vide', *šunīđ* 'udì', *kard* 'fece', *āzurd* 'tormento' ecc. possono stare in rima, a differenza delle forme del presente (*mužārī*); infatti, le forme del preterito (alla terza persona singolare) sono parole semplici (*mufrad*), mentre le forme del presente/futuro (*mustaqbal*) sono composte (*murakkab*).

Sappi che nella lingua persiana (*darī*) corretta, davanti a una *dāl* senza punti (*muhmal*) non può esservi che una *rā* quiescente (*sākin*),⁹³ come in *dard* e in *mard*, o una *zāy* quiescente, come in *duzd* e *muzd*, oppure una *nūn* quiescente, come in *kamand*, *buland*, o *gazand*. Ogni *dāl* davanti alla quale vi sia una delle lettere di prolungamento (*hurūf-i madd va līn*),⁹⁴ come (in) *bāđ*, *šāđ*, *sūd*, *šunūd*, *dīđ*, *kilīđ*, o una delle lettere sane⁹⁵ vocalizzate (*mutaḥarrik*), come (in) *namađ*, *sabađ*, *dađ*, *āmađ*, sono tutte *đāl* puntate (*mu'ğam* 'fornito di punti diacritici; disambiguato').⁹⁶ Ma nella lingua della gente di Ghaznin, di Balx e della Transoxiana la *đāl* puntata non c'è, e tutte quante vengono pronunciate come *dāl* senza punti.⁹⁷ Per esempio:

90 Vedi sopra, nota 84.

91 Si tratta cioè di formazioni occasionali, non lessicalizzate. Per 'composizione' l'autore sembra intendere qualsiasi formazione lessicale di forma complessa.

92 Nell'edizione Šamīsā: *bidīd* 'vide'.

93 'Quiescente' significa che la lettera non è vocalizzata; il suo contrario è 'mossa' (*mutaḥarrik*), che indica una lettera seguita da una vocale.

94 Sono le lettere *alif*, *vāv*, e *yā*, le cosiddette 'lettere deboli' (secondo la terminologia araba), che servono ad allungare il suono vocalico precedente, e perciò sono chiamate *huruf-i madd va līn* 'lettere di prolungamento e debolezza'.

95 Per 'lettere sane (*ṣaḥīḥ*)' s'intendono le lettere diverse dalle 'lettere deboli': <y>, <y> e <w>; cioè una qualsiasi consonante.

96 Sono cioè delle *đāl*, pronunciate come <đ> dell'arabo. Qui Šams-i Qays enuncia la regola secondo la quale nella varietà letteraria (*darī*) l'occlusiva dentale sonora /d/ ha un allofono spirante [đ] dopo vocale e dopo dittongo all'interno della stessa sillaba, mentre resta occlusiva dopo consonante (cioè dopo /r/, /z/, e /n/, unici fonemi consonantici che possono precedere /d/). Per una discussione del significato linguistico di questa che nella tradizione filologica persiana è nota come 'regola di *dāl* e *đāl*', cf. Orsatti 2019, 47-50: essa trovava il suo ambito di applicazione principalmente a livello ortografico, e fu gradualmente abbandonata nell'uso manoscritto dopo la metà del XIII secolo.

97 Questa notazione dell'autore rappresenta un'importante testimonianza di carattere storico-dialettologico, spesso citata dagli studiosi. Sulla base di questo passo diversi studiosi hanno concluso - in modo non del tutto convincente - che il fenomeno di spi-

<i>az dūr ču bīnī ma-rā bidārī</i> <i>čūn rang-i šarāb az piyāla gardad</i> Quando di lontano mi vedi, tieni	<i>pīš-i rux-i raxšanda dast, 'amdā</i> <i>rang-i rux-at az pušt-i dast paydā</i> la mano davanti al tuo volto splendente, di proposito. Come il colore del vino da (dentro) la brocca, diventa il colore del tuo volto, da dietro la mano, evidente.
--	---

[p. 246] (In questo esempio) *dāl* e *dāl* sono addotte in rima insieme, perché essi (gli abitanti delle aree menzionate) tutte le *dāl* le pronunciano come occlusive (*muhmala*, 'senza punti diacritici').⁹⁸

2.11 Lettera *rā*

Gli elementi aggiuntivi di tale lettera sono dieci:

1. La particella dell'agente (*ḥarf-i fā'il*) /-kār-,gār/. Si tratta di *kāf*, *alif* e *rā* che alla fine dei verbi esprimono il significato di essere l'agente dell'azione (*fā'iliyyat*), come *kirdgār* 'Artefice', *āfarīdgār* 'Creatore' e *āmūzgār* 'istruttore'. Alla fine dei nomi che esprimono un attributo (*asmā'-i šifāt*) esprimono il significato di qualificativo (*na't*) come *sāzgār* 'concorde', *sitamkār* 'oppressivo, tiranno', *kāmkār* 'che ottiene ciò che desidera, potente, concludente', *āmūxtgār* 'dedito (al bere)'.⁹⁹ Hanno un significato vicino a questi anche *yādgār* 'ricordo' e *rūzgār* 'mondo, tempo, destino'.

rantizzazione dell'occlusiva dentale sonora in posizione post-vocalica, tipico della lingua 'dari' corretta', non si sarebbe prodotto nelle regioni nord-orientali dell'Iran (attuale Afghanistan e Transoxiana), che pure sono tra le regioni da cui il *darī* si era originato.

⁹⁸ Alla luce della teoria della rima presentata da Šams-i Qays, si pone la questione di come vada interpretata tale coppia di rimanti. Se si considera che il *ravī* sia *d*, come qui il testo lascerebbe supporre, la rima contiene un difetto dovuto al fatto che immediatamente prima del *ravī* compaiono due consonanti con luoghi di articolazione distanti tra di loro (*m* e *y*). Sebbene le infrazioni a tale prescrizione siano frequenti (cf. Pellò 2003, 67-8 per la trattazione del *qayd* in Murābādī), e sebbene Šams stesso, dopo aver raccomandato il rispetto di tale regola nel capitolo sul *qayd*, ammetta che tale norma è spesso ignorata dai poeti 'per necessità di rima' (Šamīsā 2009, 278-9), l'esempio addotto in questo passo risulta comunque scorretto. Se invece la rima è soltanto *-ā* - e Šams, nella sezione sulla Lettera *alif* (§ 2.2), aveva ammesso la possibilità che le /-ā/ finali di *'amdā* e di *paydā* potessero fungere da *ravī* - la rima tra *'amdā* e *paydā* è corretta indipendentemente dalla referenza fonetica delle lettere che precedono il *ravī*: non trattandosi di lettere che fanno parte della rima, la loro pronuncia spirante o occlusiva è irrilevante. Una rima *-dā* rappresenterebbe un caso - piuttosto infrequente nella poesia persiana - di rima ricca, estendentesi cioè alla testa della sillaba; e produrrebbe un espediente retorico del tipo *lužūm mā lā yalzam* (rendere necessario ciò che non lo è). Poste tali premesse, il passo non è del tutto chiaro e non si esclude una corruzione del testo pervenutoci.

⁹⁹ Nell'edizione Šamīsā: *āmūxtkār*.

2. La particella di arti e mestieri (*ḥarf-i ḥirfat va šinā'at*) /-gar/. Si tratta di *kāf*¹⁰⁰ e *rā* che alla fine dei nomi esprimono il significato di mestiere, come *zargar* 'orafo', *tīrgar* 'fabbricante di frecce' e *kāsagar* 'vasaio, stovigliaio'.
3. La particella del nome d'azione (*mašdar*) /-ār/.¹⁰¹ Si tratta di *alif* e *rā* che alla fine di alcuni verbi esprimono il significato di nome d'azione, come *raftār* 'condotta', *kirdār* 'comportamento', *guftār* 'discorso'. In alcune parole esprimono il significato di attributo (*šifat*), come *kuštār* 'uccisione, ucciso', *murdār* 'carogna, corpo morto', *xaridār* 'acquirente', *giriftār* 'prigioniero', *xwāstār* 'richiedente, chi chiede qualcosa', *furūšār* 'venditore'.¹⁰²
4. La particella di forma e somiglianza (*ḥarf-i šikl va šibh*) /-sār/. Si tratta di *šin*, *alif* e *rā* che alla fine dei nomi esprimono il significato di prendere la forma di qualcosa e assomigliare a qualcosa, come *šarmsār* 'imbarazzato', *nigūnsār* 'a capo chino (per la vergogna)', *gurz-i gāvsār* 'mazza a forma di testa di bue'. Assume anche il significato di luogo, come *kūhsār* 'luogo montuoso', *ruxsār* 'gote' e *šāxsār* 'zona alberata, area verde'.
5. La particella del comparativo (*ḥarf-i tafzīl*) /-tar/. Si tratta di *tā* e *rā* che alla fine degli attributi esprimono il significato di superiorità e comparazione, come *'ālimtar* 'più sapiente' e *tavāngartar* 'più ricco'.
6. La particella di adeguatezza (*ḥarf-i liyāqat*) /-vār/. Si tratta di *vāv*, *alif* e *rā* che alla fine di alcuni nomi esprimono il significato di risultare appropriato e adatto a qualche cosa, come *gūšvār* 'orecchino' e *šāhvār* 'degnò di un re'. Un significato vicino a questo hanno *ġāmvār* '(taglio di stoffa) sufficiente per un vestito', [p. 247] *nāmavār* '(ripiegato) come una missiva', *xānavār* '(grande) come una casa' che significano della misura di un vestito, di una casa e come si conviene (*lāyiq*) per una missiva. Assume anche il significato di similitudine, come *mardvār* 'virile' e *turkivār* 'turchesco' che significano 'simile agli uomini' e 'simile ai turchi'.

100 L'autore intende la *kāf* persiana, cioè /g/.

101 Ricorre qui per la prima volta il termine *mašdar*. Nella linguistica araba *mašdar* si riferisce a una categoria di parole caratterizzate dall'aver una natura ibrida, nominale e verbale. Nel testo di Šams-i Qays la parola *mašdar* viene usata in riferimento ai nomi d'azione, come in questo caso, e all'infinito del verbo, come si vedrà in seguito (vedi nota 124). È interessante notare che Šams-i Qays consideri ormai come funzione principale del suffisso /-ār/, in origine -tār dei nomi d'agente, quella - storicamente più tarda - legata alla produzione di nomi d'azione (cf. Horn 1898-1901, 184).

102 La traduzione segue l'interpretazione di Mudarris Rižavī (Qazvīnī, Mudarris Rižavī 1959, 515), il quale intese *furūšār* col significato di *furūšanda*. Secondo alcuni, il termine *furūšār* sarebbe un *hapax legomenon* attestato esclusivamente nel *Mu'ġam* (cf. Kūšīš 2012, 55). Šamisā (2009b, 585) suggerisce che l'autore intendesse invece *furūxtār*.

7. La particella del possesso (*ḥarf-i šaḥābat*) /-var,-ūr/.¹⁰³ Si tratta di *vāv* e *rā* che alla fine di alcuni nomi esprimono il significato di essere padroni di qualche cosa (*xudāvandī-yi čīz-ī*), come *pīšavar* 'artigiano', *hunarvar* 'artista', *tāḡvar* 'coronato, sovrano'. Lo stesso significato hanno *ranḡūr* 'sofferente', *muzdūr* 'mercenario, salariato', *dastūr* 'uomo di potere, ministro', che significano *xudāvand-i ranḡ* 'possessore di sofferenza', *mustaḥiqq-i muzd* '(persona) a cui è dovuto un compenso', *xudāvand-i dast va maṣṣab* '(persona) dotata di potere e di posizione di autorità'. E il motivo per il quale *iḡāzat* 'licenza, permesso' è anche detto *dastūrī* è questo: e cioè che esso rende la persona padrona di esercitare quell'ufficio (*ū-rā šāhib gardānīdan bar ān kār*).
8. La particella di simpatia e amore (*ḥarf-i mayl va šahvat*) /-bāra/. Si tratta di *bā*, *alif* e *rā* che, unite alla *hā* che indica vocale breve alla fine dei nomi, esprimono il significato di simpatia e inclinazione verso qualcosa, come *ḡulāmbāra* 'persona attratta dai giovinetti', *rūsibāra* 'persona attratta dalle prostitute', *suxanbāra* 'cultore della parola (o delle belle lettere), logofilo' e *ḡāmadbāra* 'appassionato di vestiario, benvestito', che significano *suxandūst* 'amante della parola (o delle belle lettere)' e *ḡāmadūst* 'amante del vestiario'.
9. La particella del luogo in cui crescono o si coltivano le specie vegetali (*ḥarf-i maḡras va manbat*) /-zār/. Si tratta di *zāl*, *alif* e *rā* che alla fine dei nomi di piante esprimono il significato di luogo caratterizzato in particolare da quella pianta, come *kištzār* 'campo seminato', *lālazār* 'campo di tulipani', *gulzār* 'roseto, giardino di rose'. Lo stesso senso (locativo) hanno *Hindbār* 'India', *Zangbār* 'Paese dei neri' e *Daryābār* 'Daryābār'.¹⁰⁴
10. La particella dell'attributo (*ḥarf-i šifat*) /-dār/. Si tratta di *dāl*, *alif* e *rā* che alla fine di alcuni nomi esprimono il significato di attributo (*šifat*), come *ābdār* 'lucente, acquoreo', *tābdār* 'fulgente' e *pāydār* 'fisso, eterno' e, parimenti, *pardadār* 'ciambellano', *ḡāndār* '(essere) animato, custode (di anime), boia' e *rāhdār* 'esattore del pedaggio, ladrone'.

Nelle rime in *rā*, non sono ammesse insieme *kirdḡār* e *āmurzgār* 'Miser ricordioso'. Non sono ammesse insieme *sitamkār* e *ziyānkār* 'distruttivo, distruttore'. Non sono ammesse *mardvār* e *dilīrvār* 'gagliardo, valoroso'. Non sono ammesse *ḡāmavār* e *nāmavār*. Non sono ammesse insieme *raftār*, *guftār* e *kirdār*.

Alcuni hanno ritenuto lecita la compresenza di *guftār* e *raftār* per il fatto che non ci sono altri nomi d'azione di questo genere e (il suf-

¹⁰³ Nella grafia arabo-persiana <wr> può rappresentare entrambe le forme -var e -ūr.

¹⁰⁴ Questi ultimi esempi rappresentano tre toponimi. Si noti che per il suffisso -bār l'autore non ha previsto un paragrafo autonomo.

fisso *-ār*) non ha tanto corso nelle altre parole; dunque, si direbbe che siano due o tre parole semplici con lo stesso schema metrico.

[p. 248] Sono ammesse insieme *rāhvār* 'palafreno, buon cavallo da passeggio' e *šāhvār* 'degnò di un re'. Sono ammesse insieme *dīdār* 'visione' e *xarīdār* 'acquirente'. Sono ammesse *kuhsār*, *ruxsār* e *šāxsār*. Sono ammesse *kištār* e *kārzār* 'campo di battaglia'. Sono ammesse *ustuvār* 'fermo, saldo' e *gūšvār*. Non sono ammesse insieme 'anbarbār' 'che piove ambra' e *gawharbār* 'che piove perle'. Non sono ammesse insieme *lālazār* e *panbazār* 'campo di cotone'. Sono ammesse insieme *Kūšyār* 'Kūšyār' e *hūšyār* 'intelligente'.¹⁰⁵ Sono ammesse insieme *murdār* 'carogna' e *kuštār* 'ucciso'. Alcuni hanno ritenuto lecite insieme *Hindbār* e *Zangbār*, nel senso che ciascuna di esse è il nome di un paese, ma per analogia (*qiyās*) non sarebbero lecite allo stesso modo di *lālazār* e *kištār*. Non sono ammesse insieme *hazār* 'mille' e *dah hazār* 'diecimila'. Sono ammesse insieme *ābdār* e *pāydār* quando il significato sia diverso, come ha detto Anvarī:

<i>čūn silk-i ma'ānī nizām dādam</i>	<i>z-ān tā suxan-am ābdār bāšad</i>
<i>xuršīd kusūf-i fanā nabīnad</i>	<i>tā qašr-i tu-rā pardadār bāšad</i>
<i>mulk-at ču ġahān pāydār yābī</i>	<i>xwad mulk čunīn pāydār bāšad</i> ¹⁰⁶

Da quando ho dato ordine al filo delle idee poetiche

in modo che le mie parole abbiano splendore...

Il Sole non vedrà l'eclissi dell'annullamento

fintanto che resterà ciambellano del tuo palazzo.

Il tuo regno, come il mondo, lo troverai stabile:

il regno stesso sarà così in eterno,

dove *ābdār* significa 'freschezza e splendore', *pāydār* 'stabile ed eterno'.

Non sono ammesse insieme *bihtar* 'migliore' e *badtar* 'peggiore'. Sono ammesse insieme *rāhbar* 'guida' e *payğambar* 'profeta'. Sono ammesse insieme *pār*¹⁰⁷ 'lo scorso anno' e *pīrār* 'due anni fa'. Non sono ammesse *parīr* 'due giorni fa' e *pasparīr* 'tre giorni fa'. Sono ammesse insieme *bigīr* 'prendi!', *kafgīr* 'mestolo forato' e *šabgīr* 'insonne'. Sono ammesse insieme *anġīr* 'fico' e *bīdanġīr* 'ricino'. Sono ammesse insieme *zargar* e *xunyāgar* 'musicò'. Non sono ammesse insieme *hunarvar* e *suxanvar* 'eloquente'. Non sono ammesse insieme *guzīr* 'rimedio' e

¹⁰⁵ Il nome proprio *Gūšyār*, arabizzato in *Kūšiyār*, rimanda per antonomasia a *Kūšiyār* b. Labān, astronomo e matematico persiano che raggiunse l'apice della sua carriera a Baġdād attorno all'anno 1000; il suo nome figura talora in letteratura a rappresentare l'astronomo per eccellenza.

¹⁰⁶ Anvarī, *Dīvān*, 1: 131-3, *qašīda* 59, vv. [17, 54, 38].

¹⁰⁷ Accolgo qui la lezione *pār* dell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rizāvī (1959, 225), al posto di *pārū* dell'edizione Šamisā. La parola *pārū*, forse un refuso, va scartata perché non rimerebbe con la successiva *pīrār*.

nāguzīr 'irrimediabilmente'. Sono ammesse insieme *raṅḡūr* e *muzdūr*, per il fatto che non è evidente che si tratti di formazioni composte. Sono ammesse insieme *bipaḡīr* 'gradisci!' e *dilpaḡīr* 'piacevole, gradito al cuore'. Sono ammesse insieme *rāhdār* e *ḡāndār*. Non sono ammesse insieme *rikābdār* 'staffiere, palafreniere' e *silāḡdār* 'armigero, scudiero che porta la spada'. Sono ammesse insieme *bigustar* 'effondi!' e *dādgustar* 'il Giusto'. Sono ammesse insieme *dilbar* 'rubacuori' e *rahbar*. Non sono ammesse insieme *kihtar* 'minore' e *mihtar* 'maggiore' tranne nel caso in cui una delle due sia usata come sostantivo.

2.12 Lettera zā

[p. 249] Non esiste alcun elemento aggiuntivo appartenente a questa classe a esclusione di:

1. La particella di gioco (*ḡarf-i la'b*) /-bāz/, come *ḡuqqabāz* 'trecarista, prestigiatore, imbrogliatore' o 'amūdbāz' 'chi armeggia con la mazza', *zangbāz* 'chi fa suonare i campanellini' e *čāmaḡbāz* 'poetaastro'.¹⁰⁸

Nelle rime in zā sono ammesse insieme *sāz* 'strumento musicale' e *nāsāz* 'stonato'. Sono ammesse insieme *kārsāz* 'abile' e *bisāz* 'costruisci!'. Sono ammesse insieme *bibāz* 'gioca!', *dīr bāz* 'ancora a lungo', *bāz* 'di nuovo' e *ḡuqqabāz*. Sono ammesse insieme *har rūz* 'ogni giorno' e *imrūz* 'oggi'. Alcuni poeti hanno ritenuto permesse insieme *rūz* 'giorno' e *nawrūz* 'Nawrūz, Capodanno', intendendo cioè che Nawrūz è il nome di un giorno specifico, e non nel senso di *rūz-i naw* 'giorno nuovo'. Sono ammesse insieme *hunarvarz* 'artista' e *kišāvarz* 'coltivatore'. Non sono ammesse insieme *suxanvarz* 'eloquente, che si dedica alla poesia' e *hunarvarz*. Sono ammesse insieme *āmad bāz* 'tor-nò indietro' e *az dī bāz* 'da ieri in poi'.¹⁰⁹

2.13 Lettera sīn

Non esiste alcun elemento aggiuntivo appartenente a questa classe ad esclusione di:

108 Nell'edizione Šamīsā: *ḡāmaḡbāz*. I termini 'amūdbāz', *zangbāz* e *ḡāmaḡbāz* non sono registrati in Dihxudā, *Luḡatnāma*. Per quest'ultimo sono attestati altri composti con *čāma* 'poesia' come primo membro (*čāmazan* e *čāmadān*).

109 Si tratta di uno di quei casi in cui una stessa parola in rima (omografa e omofona) si ripete con accezioni diverse; in questo caso la ripetizione sarebbe ammessa in ragione del diverso contenuto semantico della parola in rima *bāz*. Non sembrerebbe necessario ravvedere qui una lettura *azadībāz* 'sarta' (da *azadan* 'infilare l'ago') per la quale opta, con qualche riserva, Čalisova (1997, 103).

2.14 Lettera šīn

Gli elementi aggiuntivi di essa sono due:

1. la particella della somiglianza (*ḥarf-i mušābahat*) /-vaš/: è una *vāv* e una *šīn* che, alla fine dei sostantivi, indicano la somiglianza, come: *māhvaš* 'simile a luna', *hūrvaš* 'simile alle Huri', *pādšāhvaš* 'simile a re';
2. la particella del nome d'azione (*mašdar*) e del pronome (*zamīr*) /-iš,-aš/: è una *šīn* semplice (*mufrad*) che, alla fine dell'imperativo,¹¹⁶ rende il valore di nome d'azione, come *raviš* 'l'andare, andazzo', *dihīš* 'il dare, dazione', *parvariš* 'allevamento, educazione'. Alla fine dei verbi rappresenta il pronome (*zamīr*) di terza persona (*gāyib*),¹¹⁷ come (in) *dād-aš* 'gli diede', *guft-aš* 'gli disse', *mībarad-aš* 'lo porta via', *mīdihad-aš* 'gli dà'. E alla fine dei sostantivi significa l'annessione (*izāfat*) alla terza persona, come (in) *asb-aš* 'il suo cavallo', *gulām-aš* 'il suo schiavo', *māl-aš* 'le sue ricchezze'.¹¹⁸

Nelle rime in *šīn*, *māhvaš* 'simile a luna' e *hūrvaš* 'simile a huri' non possono stare insieme; e (invece) *xwaš* 'buono' e *nāxwaš* 'malato', *hūš* 'intelletto' e *bīhūš* 'fuori di sé, svenuto' possono, a patto che il primo (termine di quest'ultima coppia) occorra nel senso di '*aql* 'intelletto', e l'altro nel senso di *muğmā* '*alayh* 'svenuto'. E *xwīš* '(se) stesso' e *az ān-i xwīš* '(uno) dei suoi; parente' possono rimare, a patto che uno sia nel senso di *xwīšāvand* 'parente', e l'altro nel senso di *xwad* '(se) stesso'. E *kaš* 'attraente; fianco' e *kašākaš* 'confusione, papiglia' possono rimare insieme, ma *bīš* 'più' e *kamābīš* 'più o meno' non possono. E *kīš* 'dottrina religiosa, religione' e *badkīš* 'seguace di una dottrina contraria all'Islam; empio' non possono, a meno che (la parola *kīš*) non ricorra (nelle due occorrenze) con significati diversi.¹¹⁹ Così ad esempio *gūš* 'bollire' e *sarḡūš* 'assaggio (di una mi-

¹¹⁶ In realtà -iš si suffigge al tema del presente; ma Šams-i Qays parla di 'imperativo' per la coincidenza formale di quest'ultimo con il tema del presente.

¹¹⁷ Si tratta del pronome personale suffisso di terza persona (singolare), in funzione di complemento di un verbo.

¹¹⁸ È il pronome personale suffisso di terza persona singolare, in funzione di aggettivo possessivo.

¹¹⁹ Pur introdotto in più occasioni nel corso del capitolo sul *ravī*, viene qui enunciato in forma chiara uno dei criteri importanti che presiedono all'individuazione delle parole che possono o non possono stare in rima: due elementi lessicali possono rimare tra loro soltanto se, pur essendo di identica forma, hanno significato diverso, sia che si tratti della stessa 'parola' usata in due accezioni diverse (o - in una delle due occorrenze - come secondo membro di una parola composta), sia che si tratti di due omonimi. Come si è già visto, il capitolo sul *ravī* rappresenta in tal modo un'interessante testimonianza della riflessione che l'autore ha compiuto sulle caratteristiche lessicali e grammaticali del neopersiano.

nestra); scrematura' possono rimare, e *xurūš* 'ribellati!' e *maxurūš* 'non ribellarti!' anche possono rimare;¹²⁰ e ancora, *dar pūš* 'copriti!', [p. 251] *sarpūš* 'coperchio', e *šabpūš* 'coperte', possono rimare. Così pure *bitarāš* 'raschia!' e *qalamtarāš* 'temperino' possono rimare. Invece *parvariš* e *dihīš*¹²¹ non possono rimare,¹²² come invece ha fatto Kamāl al-Dīn Ismā'īl:

ay zi rāy-at mulk u dīn dar nāziš u dar parvariš
ay šahanšāh-i Faridūn-farr-i Iskandar-maniš
tīg-i ḥukm-at āftāb-i garmraw-rā pay kunad
tāb-i 'azm-at āvarad xāk-i zamīn-rā dar raviš
muqtabas az šu'la-yi rāy-at šūā'-i āftāb
mustā'ār az nafḥa-yi xulq-at nasīm-i xwašdamiš
bar sar āmad gawhar-i tīg-i tu dar rūz-i nabard
*bar sar āyad har ki-rā z-ān dast bāšad parvariš*¹²³

Oh tu! Grazie al tuo intelletto il regno e la religione (sono) accuditi e fatti crescere!
Oh sovrano dalla gloria di Faridun e dalla mente di Alessandro!
La spada del tuo comando insegue il sole che corre veloce,
l'entusiasmo per ciò che decidi mette la polvere della terra in movimento.
I raggi del sole sono presi a prestito dalla fiamma della tua mente,
la brezza profumata è metafora del profumo della tua natura.
Nel giorno della battaglia la perla della tua spada eccelse:
otterrà successo chiunque sia nutrito da quella mano!

120 Come si è visto sopra, la forma dell'imperativo e quella del proibitivo possono rimare tra loro perché il prefisso del proibitivo *ma-* non è una parola autonoma della lingua, che possa ricorrere autonomamente. Il prefisso *ma-*, essendo nella scrittura arabo-persiana rappresentato da una sola *mīm* scritta necessariamente unita alla forma verbale che segue, non è dotato neanche di autonomia dal punto di vista grafico.

121 Altra possibile lettura, supportata in particolare dalla parola in rima nel penultimo verso del brano di Kamāl citato sotto, è *damiš*.

122 Nel manoscritto usato da Šamisā, in corrispondenza di questo punto è aggiunto in margine: «perché di elementi aggiuntivi non può essercene più d'uno che funga da *ravī* insieme a lettere che facciano parte integrante della parola» (2009, 251 nota 2).

123 Kamāl al-Dīn Ismā'īl Iṣfahānī, *Divān-i Xallāq al-Ma'ānī*, 33, vv. 502-5.

Nella maggior parte dei versi di questo poema, il *ravī* è costituito dalla *šīn* del nome d'azione (*mašdar*). Ma se questo viene ammesso, bisogna allora ammettere (come *ravī*) anche la *nūn* dell'infinito (*mašdar*),¹²⁴ come per esempio in *kardan* 'fare', *guftan* 'dire', *nimūdan* 'mostrare', *āvardan* 'portare', *māndan* 'rimanere', e simili; mentre invece vi è accordo che queste *nūn* non possano fungere da *ravī*. Se proprio ve ne sia necessità, in ogni *qašīda* ne è ammessa non più d'una, così come ha fatto Anvarī:

<i>ay nihān gašta dar buzurgī-yi xwiš</i>	<i>v-az buzurgī zi āsmān dar piš</i>
<i>āftāb īnčunīn buvad ki tu-yī</i>	<i>āškār u nihān zi tābiš-i xwiš</i>
<i>ay tavāngar zi tu basīṭ-i zamīn</i>	<i>v-az nažīr-i tu āsmān darviš</i>
<i>šād bāš ay ba mu'ǧizāt-i karam</i>	<i>Maryam-ī az hazār 'Isā biš</i>
<i>tā naḡūyī ki šī'r muxtašar ast</i>	<i>muxtašar nīst tā tu-yī ma'nī-š</i> ¹²⁵

O tu che sei nascosta nella tua stessa grandezza

e per grandezza sopravanzi il cielo,

il sole è, così come tu sei,

visibile e nascosto dal suo stesso splendore.

Oh, è potente grazie a te la superficie della terra

e in confronto a te il cielo è un derviscio!

Sii felice per i miracoli della generosità divina

tu, una Maria che è più di mille Gesù.

Che tu non dica che il poema è breve

non è breve finché tu ne sei il tema.

Se in un poema sorga la necessità di usare (in rima) una delle particelle aggiuntive, allora [p. 252] bisogna rendere *ravī* ciò che la precede, e considerare tale elemento aggiuntivo come *vašl*,¹²⁶ come nell'esempio che segue:

<i>ay dil našudī dušman-i sawdā-š hanūz</i>	<i>ham mī bixarī 'išva-yi fardā-š hanūz</i>
<i>ham sir nayāmadī zi ḡamhā-š hanūz</i>	<i>tā az tu ba man čihā rasad bāš hanūz</i>

¹²⁴ L'autore si riferisce alla desinenza *-an* dell'infinito. Sul termine *mašdar*, letteralmente 'fonte, luogo da cui qualcosa si origina', vedi nota 101.

¹²⁵ Anvarī, *Dīvān*, 1: 268-9, *qašīda* 105, vv. [1-2, 6, 14-15]. Riportando alcuni versi di questo breve componimento (in tutto 16 versi) in lode di una donna della famiglia Selgiuchide, Šafvat al-Dīn Maryam, Šams-i Qays mostra che una sola rima che coinvolga un elemento estraneo alla parola (un suffisso o una desinenza) è ammessa. Nel caso del poema in questione si tratta dell'ultimo verso citato, in cui il pronome personale suffisso della parola in rima (*ma'nī-š*) viene ammesso tra le rime in *-iš*.

¹²⁶ Come l'autore spiega più avanti, a proposito dei vari elementi costituenti la rima, e come si è già accennato sopra (note 60 e 72), il *vašl* è un elemento aggiuntivo, cioè una delle particelle *zāyid*: pronomi personali suffissi, suffissi di plurale, desinenza dell'infinito e del nome d'azione, suffisso del diminutivo, desinenze verbali, ecc. Tali elementi aggiuntivi possono seguire il *ravī*, cioè (l'ultima lettera del)la rima vera e propria.

Oh cuore, non sei nemico del suo amore, ancora?

E ti assoggetterai ai suoi capricci di domani, ancora?

Ancora non sei sazio di soffrire per lei, ancora?

Nell'attesa di vedere che altro mi riservi, pazienta, ancora.

In questa poesia, poiché (il poeta) ha voluto recare (in rima) la *šīn* dell'aggettivo possessivo (*šīn-i izāfat*), ha reso *ravī* del poema ciò che la precede,¹²⁷ e la *šīn* di *bāš*, sebbene sia parte della parola (*ašlī*), l'ha fatta diventare *vašl* al pari delle *šīn* aggiuntive. Quando il poeta usa una lettera che fa parte della parola insieme a particelle aggiuntive, (ne consegue che) la lettera che fa parte della parola venga equiparata a quelle aggiuntive, così come sarà mostrato più avanti.¹²⁸

2.15 Lettere *šād, zād, ṭā, zā, 'ayn e qāf*

In persiano non esistono.

2.16 Lettere *ḡayn e fā*

Non esiste alcuna particella aggiuntiva appartenente alla classe di *ḡayn* e *fā* che sia attaccata alla fine delle parole.

2.17 Lettera *kāf*

Gli elementi aggiuntivi di essa sono tre:

1. la particella del diminutivo (*ḥarf-i tašḡīr*) /-ak/: come ad esempio *mardak* 'ometto', *pisarak* 'ragazzino', e simili;
2. [p. 253] la particella di sostituzione (*ḥarf-i badal*) /-g/: è una *kāf* persiana (*qāf*) che nell'unione (*vašl*, scil. con 'particelle' che seguono) sostituisce nella pronuncia la *hamza mulayyana*,¹²⁹ come (in) *bandagak* 'schiavetto', *ahistagak* 'pianino', *dāyagak* '(piccola) nutrice', *dāyagi* 'fare da balia (a qualcuno)', *dāyagān* 'nutrici';

¹²⁷ Cioè, nella quartina (*rubā'ī*) citata, la *-ā* di *sawdā-š*, di *pardā-š*, e di *ḡamhā-š*. Nel secondo semiverso della quartina, la lettura *bixarī* (anziché *naxarī* dell'ed. Šamisā) è presa dall'ed. Qazvinī, Mudarris Rižavī (1959, 228).

¹²⁸ Qui l'editore del testo, Šamisā, segue la lettura *āyad* data nell'edizione Qazvinī, Mudarris Rižavī (1959, 228); il manoscritto base dell'edizione di Šamisā legge, invece, *āmad*: 'come è stato mostrato'.

¹²⁹ *Hamza-yi mulayyana* 'hamza addolcita, ammorbidita', indica il glide ('o y) che si sviluppa nell'incontro tra due vocali. Qui il riferimento è alla presenza di *g* al posto della *hamza-yi mulayyana*: *dāya'an* ~ *dāyagān*. Vedi anche note 50 e 190.

3. la particella dell'aggettivo (*ḥarf-i šifat*) /-nāk/: è una *nūn*, una *alif* e una *kāf* che, alla fine dei sostantivi, danno (al derivato) valore di epiteto descrittivo (*na't*),¹³⁰ come *ğamnāk* 'doloroso', *sahmnāk* 'spaventoso'. E si dice: *in ġāma-yi purznāk-ast* 'questa è una veste ruvida', e *xāk-ī rīgnāk-ast* 'è una terra sabbiosa'.

Nelle rime in *kāf* non si possono unire delle *kāf* originali (*ašlī*) con delle *kāf* persiane,¹³¹ in modo tale che (in rima) si dica (una volta) *falak* e *samak*, e un'altra volta *rag* e *tag*. Inoltre, *ābnāk* 'acquoso' e *xāknāk* 'terroso' insieme non possono stare, mentre *purznāk* 'ruvido' e *mušk-i nāk*, nel significato di *mušk-i dağal* 'muschio adulterato' possono. Muğīr come esempio (dell'ultima accezione) ha detto:

*ba šām-i nākdiḥ u āftāb-i rāhnišin*¹³²

(Giuro) sulla sera che vende muschio adulterato e sul sole girovago...

2.18 Lettera *lām*

Nelle rime in *lām* sono ammesse insieme *sāl* 'anno' e *imsāl* 'quest'anno'. Non sono ammesse insieme *sāl* 'anno' e *har sāl* 'ogni anno'. Sono ammesse *bimāl* 'strofina' e *gūšmāl* 'tirata d'orecchi'. Sono ammesse *kūpāl* 'mazza di ferro' e *pālāpāl* 'sottoposto a forte tensione'. Sono ammesse insieme *dāl* 'lettera *dāl*' e *ḡāl* 'lettera *ḡāl*'. Sono ammesse insieme *mīmūl* 'prendi ancora tempo!'¹³³ e *mūlāmūl* 'procrastinazio-

¹³⁰ In questo passo *na't* e *šifat* sembrano piuttosto usati come sinonimi. Per il termine *na't*, vedi sopra, nota 81.

¹³¹ L'autore intende nel primo caso la *kāf* 'araba', cioè /k/, nel secondo - come si è già visto - /g/.

¹³² Muğīr al-Dīn Baylaqānī, *Divān*, 18, *qašida* 4, v. [62]. Nell'emistichio citato il composto *nākdiḥ* 'venditore di muschio adulterato' serve unicamente come attestazione del significato di *nāk* 'muschio adulterato'. Cf. Dihxudā, *Luğatnāma*, s.v. «nākdiḥ», dove il verso di Muğīr è citato per esteso: *ba šām-i nākdiḥ u āftāb-i rāhnišin/ ba šubḥ-i āyinakirdār u māh-i mārafsā*. Ringrazio Alessia Dal Bianco, che mi ha fatto notare la citazione del verso sotto la voce *nākdiḥ*. Il secondo revisore segnala che nell'edizione del *Divān* di Muğīr al-Dīn Baylaqānī a cura di Muḥammad Ābādī il verso in questione, parte di un *sawgand-nāma* 'poema di giuramento', è dato nella seguente lettura: *ba šām-i pākdiḥ u āftāb-i rāhnišin/ ba šubḥ-i āyinağardān u māh-i mārafsā*: «(Giuro) sulla sera *pākdiḥ* (?) e sul sole girovago, sulla mattina che gioca di specchi e sulla luna incantatrice di serpenti...». Šams-i Qays offre dunque per questo verso una lezione migliore.

¹³³ L'edizione Qazvīnī, Mudarris Rīzavī (1959, 229) legge qui *bī mūl*, riportando in nota una varietà di lezioni date nei manoscritti e altrettante possibili interpretazioni. Il manoscritto base dell'edizione Šamīsā legge *mīmūl*. L'editore Šamīsā (2009b, 585) non si sbilancia circa il significato di *mīmūl*. In traduzione lo si è inteso come un imperativo durativo con prefisso *mī* + verbo *mūlidan* (vedi nota 34). Sappiamo che i termini *mūl* e *mūlāmūl* erano oggetto di studio da parte dei primi lessicografi per la presenza di voci loro dedicate nel *Luğat-i furs* di Asadī Tūsī, il più antico dizionario neopersiano pervenutoci (V/XI secolo). Evidentemente si trattava di termini non facilmente com-

ne, lungo indugio'. Non sono ammesse *māl* 'averi' e *bīmāl* 'povero, privo di averi'. Sono ammesse insieme *māl* 'ricchezza' e *amvāl* 'ricchezze', *hāl* 'stato' e *aḥvāl* 'stati'.¹³⁴ Sono ammesse insieme *dil* 'cuore' e *purdil* 'coraggioso'. Sono ammesse insieme *pul* 'ponte' e *Sarpul* laddove *Sarpul* è una cittadina rivierasca vicino a Samarcanda, sulla riva dell'acqua, così come *gul* 'rosa' con *Vaygul* che fa parte della provincia di Kāšān. Sono ammesse insieme [p. 254] *čāl* 'pernice, fosa' e *asb-i čāl* 'cavallo dal mantello ubero'.¹³⁵

2.19 Lettera *mīm*

Gli elementi aggiuntivi di essa sono tre:

1. la particella dell'annessione (*ižāfat*) e del pronome/desinenza (*zāmīr*) /-am/: è una *mīm* semplice (*mufrad*) che, alla fine dei sostantivi, rappresenta la marca dell'annessione alla prima persona (*ba nafs-i mutakallim*), come ad esempio: *ġulām-am* 'il mio schiavo', *asb-am* 'il mio cavallo', *barādar-am* 'mio fratello'. E alla fine dei verbi, ha il valore di desinenza per la prima persona (*mutakallim*), come ad esempio *āmadam* 'venni', *raftam* 'andai', *māyām* 'vengo', *mīravam* 'vado'. Inoltre, alla fine degli attributi esprime la connessione (*rabṭ*) dell'aggettivo a se stesso (*nafs*), come ad esempio *ālim-am* 'sono (un) sapiente', *tavāngar-am* 'sono ricco'.¹³⁶ E al plurale /-īm/: *ālim-īm* 'siamo sapienti', *tavāngar-īm* 'siamo ricchi';
2. la particella del numerale (*ḥarf-i 'adad*) /-um/: è una *mīm* semplice che, alla fine dei numeri, ha il valore di completamento del numero che precede, come ad esempio *du'um* 'secondo', *siyum* 'terzo', *čahārum* 'quarto'. In lingua araba, le forme *ṭālīt* 'terzo', *rābī* 'quarto', *ḥāmis* 'quinto' sono dette 'completamento (*mutam-*

prensibili, che necessitavano di qualche spiegazione. Asadi Ṭūsī riporta *mamūl* col significato di *dirang makun* 'non attardarti' (*Luġat-i furs*, 129, s.v. «mūl»). La varietà delle lezioni offerte dai manoscritti potrebbe forse evidenziare la difficoltà dei copisti nel comprendere la lezione *mamūl*.

134 Si tratta di prestiti dall'arabo il cui plurale è entrato in persiano con la forma del plurale fratto arabo. Sembra di capire che il singolare e il relativo plurale fratto possono rimare tra loro nei casi in cui vi sia coincidenza formale degli elementi in rima in fine di parola.

135 Nel manoscritto base dell'edizione Šamīsā in margine è aggiunta la seguente glossa: «Alla classe della *lām* non appartiene nessuna particella aggiuntiva» (2009, 254 nota 1).

136 La 'particella' *-am* ricopre, nella spiegazione di Šams-i Qays, tre funzioni: 1) di pronome personale suffisso di prima persona singolare con valore possessivo (*ižāfat*), che si suffigge a sostantivi; 2) di desinenza verbale di prima persona singolare - che la tradizione grammaticale arabo-persiana considera alla stregua di un pronome (*zāmīr*) - che si suffigge a forme verbali; 3) di verbo 'essere' in funzione di copula (*rābiṭa*) per la prima persona singolare (e plurale *-īm*).

- mim*) del numero che precede'. Infatti, quando dici 'secondo', l'uno che precede con questo numero diventa due; e quando dici 'terzo', il numero 'due' che viene prima di questo, grazie ad esso diventa 'tre'. Per tale motivo non si dovrebbe dire 'primo', perché prima di 'uno' non vi è nulla di cui quell'uno sia il completamento; senonché, poiché esso ('uno') è la specificazione assoluta di un numero (*muxaššis-i muṭlaq-i 'adad ast*), l'attribuzione (*iṭlāq*) (della 'particella' *-um*) ad esso è stata considerata lecita;¹³⁷
3. la particella della modificazione del colore (*ḥarf-i talavvun*) /-bām,-fām/: è una *bā*, una *alif* e una *mīm* che, alla fine dei (nomi di) colore, danno valore di modificazione di esso, [p. 255] come *surxbām* 'rossastro', *siyāhbām* 'nerastro'. E alcuni pronunciano con la *fā* persiana, e dicono *surxβām*, *siyāhβām*.¹³⁸

Nelle rime in *mīm*, (le parole) *nām* 'nome' e *dušnām* 'insulto' sono ammesse insieme, come pure sono ammesse *nām* e *niknām* 'di buona fama', *dam* 'istante' e *damādam* 'di seguito, continuamente'. *Kām* 'desiderio' e *nākām* 'infelice, sfortunato' sono ammesse, sempre che (*kām*) vi compaia con significati diversi. Anche *bā ham* 'insieme' e *marham* 'balsamo' sono ammesse insieme.

Delle *mīm* aggiuntive (*zāyida*), in una *qašīda* rimante in *mīm* può essercene una sola, come (avviene anche) per le altre lettere aggiuntive. Rūdakī (nel seguente *rubā'ī*) ha detto:

vāḡib nabvad ba kas bar ifzāl u karam *vāḡib bāšad har āyina šukr-i ni'am*
taqšīr nakard Khwāḡa dar nāvāḡib *man dar vāḡib čiguna taqšīr kunam*¹³⁹

Elargizioni e generosità non sono un obbligo per nessuno,

ciò che è obbligatorio è mostrare riconoscenza per il bene ricevuto.

Il Khwāḡa è stato generoso con ciò che non è un obbligo.

Come potrei io essere in difetto con ciò che lo è?

¹³⁷ Čalisova (1997, 366, nota 108) avanza l'ipotesi che *muxaššas/ muxaššis-i muṭlaq* indichi lo zero, e traduce: «tuttavia, poiché lo zero è un numero, [...]». La resa come 'zero', tuttavia, non appare supportata dalla tradizione lessicografica. Inoltre, ciò che segue lascia intendere che *muxaššis-i muṭlaq-i 'adad* (specificazione, o referente assoluto di un numero, cioè 'numerale cardinale?') si riferisca al numerale per 'uno': dato che quest'ultimo è un nome di numero, l'estensione analogica del suffisso *-um* anche a 'uno' (*bar vay*) è giustificata.

¹³⁸ Per '*fā* persiana' s'intende una *fā* con tre punti sopra, una lettera che appare usata nei manoscritti più antichi in riferimento al suono di spirante bilabiale sonora [β] (cf. Lazard 1963, 137-8, §§ 1-4). Il suffisso *-fām/βām* sarebbe di origine sogdiana (Lazard 1963, 138, § 3).

¹³⁹ Rūdakī, *Stihi*, 134.

2.20 Lettera *nūn*

Gli elementi aggiuntivi di tale lettera sono otto:

1. La particella dell'attributo (*ṣifat*), del plurale (*ḡam'*), della transitività (*ta'diyat*), dell'annessione (*iżāfat*) e dell'indicazione temporale (*tawqiyat*) /-ān/. Si tratta di una *alif* e una *nūn* che alla fine dei verbi esprimono il significato di fornire un valore descrittivo (*ittiṣāf*) a quegli attributi (*ṣifāt*) equiparabili a forme verbali (*mānanda-yi af'āl*), come *xandān* 'ridente', *giryān* 'piangente', *uftān* 'cadente' e *xīzān* 'ergentesi'. Alla fine dei nomi esprimono il valore di plurale, come *mardān* 'uomini', *zanān* 'donne', *asbān* 'cavalli' e *diraxtān* 'alberi'. Alla fine degli imperativi completi (*avāmīr-i ṣaḥīḥa*) esprimono il valore di transitivo, come *bigiryān* 'fa' piangere (qualcuno)!', *bixandān* 'fa' ridere (qualcuno)!', *bar xīzān* 'fa' alzare (qualcuno)!', *birasān* 'fa' arrivare!'.¹⁴⁰ Nelle forme di annessione esprimono il valore di plurale,¹⁴¹ come tra *asb-am* 'il mio cavallo' e *asb-imān* 'i nostri cavalli', *asb-at* 'il tuo cavallo' e *asb-itān* 'i vostri cavalli', *asb-aš* 'il suo cavallo' e *asb-išān* 'i loro cavalli'. Alla fine delle notazioni di tempo esprimono il significato di dare un'indicazione temporale, come *saḥargahān* 'poco prima dell'alba', *bāmdādān* 'all'alba', [p. 256] *nāgāhān* 'a un tratto' e *biḡāhān* 'alla sera, fuori orario'.

La particella del plurale, quando legata alla *hā* che denota vocale breve in /-āna/, esprime il significato di legame e somiglianza, come *mardāna* 'da uomo, maschile, virile', *zanāna* 'da donna, femminile', *buzurgāna* 'degno di persone grandiose, magnifico' e *pādšāhāna* 'degno di un re, regale'.

2. La particella del contenitore (*ḥarf-i zarf*) /-dān/. Si tratta di *dāl*, *alif* e *nūn* che alla fine di alcuni nomi esprimono il valore di capacità di contenere (*zarfiyyat*), come *qalamdān* 'portapenne', *namakdān* 'saliera', *surmadān* 'contenitore del kaja' e *ābdān* 'recipiente per l'acqua'.

¹⁴⁰ Nella terminologia linguistica tradizionale araba *ta'diyat* definisce la transitività del verbo. Letteralmente significa 'andare oltre, oltrepassare (i limiti), eccedere, trasgredire', a sottolineare come l'azione nei verbi transitivi ecceda il soggetto e abbia effetto sul complemento oggetto. Qui l'autore fa riferimento al valore transitivo che il suffisso del causativo *-ān* conferisce a verbi intransitivi.

¹⁴¹ Con forme di annessione intende il pronome personale suffisso con valore possessivo, come già visto in precedenza (vedi nota 136). Qui l'autore si focalizza sui plurali di prima persona *-imān*, di seconda persona *-itān* e di terza *-išan*, che egli riconduce all'aggiunta di un *-ān* del plurale ai rispettivi singolari *-am*, *-at*, *-aš*.

3. La particella di relazione (*nisbat*) e del numerale distributivo (*ḥarf-i nisbat va takrīr-i a'dād*)¹⁴² /-gān/. Si tratta di *kāf*,¹⁴³ *alif* e *nūn* che alla fine di alcuni nomi esprimono il significato di relazione, come *diramgān* 'ciò che ha valor di dramma, a peso di moneta d'argento' e *girawgān* 'cosa o persona data in pegno, ostaggio', nel senso di ciò che è considerato di valore (*māl*) e ciò che è ammesso in pegno (*giraw*); *mādagān* 'patrimonio (avuto in eredità o per donazione materna)' e *pidargān* 'patrimonio (avuto in eredità o per donazione paterna)', nel senso di ciò che è giunto al figlio dalla madre e dal padre; e, ancora, *xudāygān* 'sovrano' nel senso di incaricato dal Signore (*xudāy*) di comandare sulla gente. In origine *rāygān* 'gratuito' era *rāhgān* 'da strada': la lettera *hā* è stata sostituita (*badal*) con la *hamza* addolcita (*hamza-yi mulayyana*) e viene scritta sotto forma di *yā*.¹⁴⁴ Il significato rimanda a ciò che si trova per strada senza dare nulla in cambio e senza farsi carico della fatica di guadagnarselo. Allo stesso modo *šāygān* 'forzato' in origine era *šāhgān* 'servizio dovuto al re', cioè qualcosa che si fa per ordine del re senza pagamento e senza ricompensa, come ha detto il poeta Šahīd:

*mafarmāy darviš-rā šāygān*¹⁴⁵

Non comandare al povero di prestare servizio a titolo di regalo.

Si dice *bīgār* 'impiego senza compenso' e *šāgār* 'corvée', cioè cosa fatta per ordine, con la forza e senza pagamento; e *ganġ-i šāygān* 'tesoro regale', cioè il tesoro che i re hanno accumulato, oppure il tesoro che è degno dei re. Quanto detto da Rašīd:

142 La parola *takrīr* letteralmente significa 'ripetizione, iterazione'. In traduzione si è preferito distribuzione/distributivo per evitare di generare un'involontaria confusione tra numerali iterativi (es. una volta, due volte, tre volte...) e numerali distributivi (es. a due a due, a tre a tre...).

143 L'autore intende la *kāf* persiana, cioè /g/.

144 Sulla *hamza mulayyana*, il glide *y*, vedi sopra, note 50, 129 e 190.

145 Šahīd-i Balxī (m. 325/935) poeta. Il verso compare in *Mudabbirī, Šarḥ-i aḥvāl*, 34 e in Lazard 1964, 2: 31, v. 57.

*aš'ār-i pur badāyi'-i dūšiza-yi man ast bī šāygān valīk bih az ganğ-i šāygān*¹⁴⁶
Le mie poesie piene di figure novelle come fanciulle sono
prive di rime forzate (*šāygān*), eppur migliori del tesoro regale (*šāygān*)!

significa prive di rime scorrette nelle quali la lettera che funge da *ravī* non sia parte della parola (*ašlī nabāšad*).

Quelle rime vengono dette *šāygān* 'rime forzate' dato che il poeta non dimostra impegno, riflessione e attenta considerazione mentre usa in luogo della lettera *ravī* le lettere della particella del plurale (*hurūf-i ġam'*), come in *mardān* e *zanān*, [p. 257] – o le altre lettere di elementi aggiuntivi (*hurūf-i zavāyid*), come l'*alif* di *malik-ā*, *šarqā*, *ğarbā*, la *rā* di *raftār* e *guftār*, la *nūn* di *āmadan* e *raftan* e similari. Ed è (nozione) consolidata che, in tutte le rime, la cosa corretta è che la lettera *ravī* faccia parte integrante della parola (*az ašl-i kalima*). Come ha detto Azraqī:

ān Humām-i Dawlat-i 'ālī Ğamāl-ud-Dīn-i ħaqq
*ān faxār-i ġam'-i šāhān mafxar-i salğūqiyān*¹⁴⁷
Quell'eccelso Humām al-Dawlat, il giusto Ğamāl al-Dīn,
quell'orgoglio di tutti (*ğam'*) i re, vanto dei Selgiuchidi....

Xāqānī ha detto:

*bārān-i ġūd az abr-i kaf šarqā vu ġarbā rīxta*¹⁴⁸
A oriente e a occidente riversa dalla nuvola della sua mano pioggia di generosità.

Come ha detto Abu 'l-Farağ:

*rāğhā bāğ kunad yumn-i qudūm-at malik-ā*¹⁴⁹
La felicità del tuo arrivo, oh re, rende i prati come giardini.

146 Rašīd al-Dīn Vaṭvāt, *Dīvān*, 388, v. 5346.

147 Azraqī, *Dīvān*, 79, *qasīda* 54, v. 1966. Il dedicatario della *qasīda* in questione è il principe Selgiuchide Mīrānšāh b. Qāvurd b. Čağrī, detto Humām al-Dawlat. Il secondo revisore segnala che una lettura *ān humāyūn dawlat-i 'ālī...*, probabilmente erronea, viene data sia nell'edizione del canzoniere consultata, sia nell'edizione a cura di Mas'ūd Rāstipūr e Muḥammad Taqī Xulūšī (Tehran 1398/2019, 158, v. 1328) (*non vidi*). La versione del verso data da Šams-i Qays appare da preferire perché coerente col nome del dedicatario. Si noti il gioco tra la parola *ğam'* 'pluralità, plurale' e la presenza di un plurale grammaticale nel nome della dinastia Selgiuchide *salğūqī* + suffisso del plurale *ān*. Il poeta con questo accorgimento cerca di mitigare una rima debole: non potendola evitare, la sottolinea.

148 In questo verso, già citato in precedenza (vedi nota 42), il *ravī* è *ā* e *rīxta* è *radif*.

149 In questo verso, già citato in precedenza (vedi nota 32) il *ravī* è *ā*.

Kamāl-i Ismā'īl ha detto:

*ay zi rāy-at mulk u dīn dar nāziš u dar parvariš*¹⁵⁰

Oh tu, grazie al tuo intelletto il regno e la religione sono accuditi e fatti crescere!

Anvarī ha detto:

tā nagūyī ki šī'r muxtašar ast

Che tu non dica che il poema è breve

*muxtašar nī-st čūn tu-yī mā'nī-š*¹⁵¹

non è breve finché tu ne sei il tema.

Kāf, *alif* e *nūn* quando compaiono alla fine dei numerali (*a'dād*) esprimono il valore di distribuzione (*takrīr*)¹⁵² del numero, come *dugān*, *sigān* e *čahārgān* che significano *du-du* 'a gruppi di due, a due a due', *si-si* 'a gruppi di tre, a tre a tre' e *čahār-čahār* 'a gruppi di quattro, a quattro a quattro'. Ed è questo il senso delle Parole di Dio l'Altissimo: *mu'tannā wa tulāta wa rubā'a* 'a due, a tre e a quattro'.¹⁵³

4. La particella di custodia e guardiania (*ḥarf-i ḥifz va ḥirāsāt*) /-bān/. Si tratta di *bā*, *alif* e *nūn* che alla fine dei nomi esprimono il significato di sorvegliare qualcosa, come *galabān* 'guardiano del gregge, pastore' *bāgbān* 'custode del giardino, giardiniere' *darbān* 'portiere, custode, usciere'.
5. La particella dell'infinito (*ḥarf-i mašdar*) /-an/. Si tratta di una *nūn* semplice che alla fine dei verbi al preterito apporta il significato di infinito [p. 258] come *ruftan* 'spazzare' e *guftan* 'dire'.¹⁵⁴
6. La particella di luogo (*ḥarf-i mawzi'*) /-(i)stān/. Si tratta di una *sīn*, *tā*, *alif* e *nūn* che alla fine dei nomi esprimono il significato di luogo contraddistinto (*taxšīs*) da quella cosa, come *kūhistān* 'area montuosa', *gulistān* 'area caratterizzata dalle rose, roseto', *lālastān* 'area caratterizzata dai tulipani, giardino di tulipani'; analogamente, *Turkistān* 'luogo dei turchi, Turkestan', *šāhristān* 'area attorno alla città, città fortificata' e *bīmāristān* 'luogo dedicato al malato, ospedale'.
7. La particella di somiglianza (*ḥarf-i mušābahat*) /-sān/. Si tratta di una *sīn*, *alif* e *nūn* che alla fine dei nomi esprimono il valore di somiglianza, come *mardumsān* 'simile agli uomini', *dīgarsān*

¹⁵⁰ In questo verso, già citato in precedenza (vedi nota 123), il *ravī* è š.

¹⁵¹ In questo verso, già citato in precedenza (vedi nota 125), il *ravī* è š.

¹⁵² Vedi sopra, nota 142.

¹⁵³ In arabo nel testo. Si tratta di una citazione da *Corano* 4, 3 e *Corano* 35, 1.

¹⁵⁴ È possibile in alternativa leggere qui *raftan* 'andare' al posto di *ruftan* 'spazzare'. Preferiamo tuttavia leggere *ruftan* perché quest'ultima forma, a differenza di *raftan*, può rimare con *guftan* 'dire'.

- 'simile ad altro, diverso'. Hanno lo stesso senso anche *dīgargūn* 'di altro tipo, diverso' e *gandumgūn* 'del colore del frumento'.
8. La particella di specificazione (*ḥarf-i taxšiš*) /-in/. Si tratta di *yā* e *nūn* che alla fine delle parole esprimono il significato di specificare l'essenza di una cosa in base a un qualche attributo come *zarrīn* 'd'oro', *simīn* 'd'argento', *imsālīn* 'di quest'anno', *pārīn* 'dell'anno scorso', *pañūmīn* 'quinto', *haftumīn* 'settimo'. In alcune forme si aggiunge una *kāf*¹⁵⁵ come *ğamgīn* 'rattristato, addolorato', *sahmgīn* 'spaventoso', *gargīn* 'rognoso' e *šūxgīn* 'sudicio, calloso'.

Nelle rime in *nūn* sono ammesse insieme *sāyabān* 'parasole', *pāsbān* 'guardia, pastore' e *mīhrbān* 'gentile, affettuoso'. Sono ammesse insieme *xandān* e *giryān*. Non sono ammesse insieme *bāğbān* e *daštān* 'guardiano dei campi'. Sono ammesse insieme *ābdān*, *nāvdān* 'grondaia' e *zanaxdān* 'mento'. Per quanto riguarda quanto ha detto Abu 'l-'Abbās Imāmī:¹⁵⁶

du čašmak pur zi band-i čašmbandān *du yāqūtak hamīša xand xandān*
yak-ī mar tandurustān-rā ġam u dard *yak-ī-rā bū-yi dard-i dardmandān*
Due occhietti pieni d'inganni da ammaliatori.

Due cornaline sempre a ridere sonoramente.

Gli uni, nei sani, sono patimento e dolore;

le altre sono speranza per la sofferenza degli ammalati.

la lettera *ravī* è *dāl*, mentre *alif* e *nūn* sono *vašl* e plurale.¹⁵⁷ Se avesse costruito la rima attorno alla *nūn*, si sarebbe trattato di *šāyğān*.

Non sono ammesse insieme *bixandān* e *bigiryān* per il fatto che la particella del transitivo (*ḥarf-i ta'diyat*) è stata aggiunta a parole di senso compiuto (*tāmm al-ma'nī*). [p. 259] Ciò significa che prima deve esserci un verbo intransitivo (*lāzim*); diventa un verbo transitivo (*muta'addī*) quando vi si legano *alif* e *nūn*, come tra *bixand* 'ri-

¹⁵⁵ L'autore intende la *kāf* persiana, cioè /g/.

¹⁵⁶ Questo autore è apparentemente sconosciuto, se non per questa menzione.

¹⁵⁷ L'autore intende dire che l'ultima lettera del segmento base della rima è <d>, mentre -ān è un elemento aggiuntivo, sia questo la desinenza del participio presente/gerundio, o il suffisso del plurale (vedi § 2.20, punto 1). Nel *Mu'ğam* ed. Šamīsā (2009, 258) si segnala che *ğam* 'plurale' compare solo in alcuni manoscritti. In effetti, la lettura data nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rižavī (1959, 235), appare preferibile: *ğam* 'plurale' appare come una glossa, intesa a spiegare il termine *vašl* come elemento aggiuntivo che, nel verso citato, concorre alla formazione del plurale nei sostantivi *čašmbandān* 'ammaliatori' e *dardmandān* 'ammalati'.

di!' e *bixandān* 'fa' ridere!', *biras* 'arriva!' e *birasān* 'fa' arrivare!',¹⁵⁸ *bar xīz* 'alzati!' e *bar xizān* 'fa' alzare!'. Diverso è il caso di *xandān* e *giryān*, dove *alif* e *nūn* non sono state annesse a nessuna parola di senso compiuto. Esistono alcune forme verbali a partire da verbi transitivi nelle quali *alif* e *nūn* fanno parte della parola stessa, come *bisatān* 'prendi', *birān* 'guida!', *binišān* 'mostra!' e *bixwābān* 'addormenta!'. Dal momento che in quelle parole la particella del transitivo (-ān) non è stata suffissa a un verbo intransitivo, di conseguenza per analogia è ammesso che queste *nūn* fungano da *ravī* come avviene per *giryān* e *xandān*.

Nelle rime col *vašl* si considera lecito che la lettera (*nūn*) del transitivo funga da *ravī*, come ha detto Aṭīr:

*man xāk-i čunān bād-am k-ū zulf-i tu ḡunbānad*¹⁵⁹

lo sono la polvere di quel tal vento che fa ondeggiare la tua ciocca.

E come ha detto Anvarī:

na dar višāl-i tu baxt-am ba-kām-i dil birasānad

*na dar firāq-i tu čarx-am zi xwīštan birahānad*¹⁶⁰

Né accanto a te la sorte mi permette di realizzare i miei desideri,

né lontano da te la fortuna mi permette di sfuggirne.

Analogamente, ha anche detto:

hamīša tā ki ba ta'ṭīr-i čarx u giryā-yi abr

dahān-i ḡunča-yi gul-rā šabā bixandānad

lab-i murād-i tu az xanda hič basta mabād

*ki xašm-rā ba-sazā xanda-yi tu giryānad*¹⁶¹

Sempre, fino a che per influsso del cielo e pianto di nube

lo Zefiro farà sorridere la bocca del bocciolo di rosa,

158 L'edizione Šamīsā riporta qui la lettura *purs* 'domanda!' e *pursān* 'fa' domandare!'. Tuttavia, <prs> e <prs'n> appaiono letture erronee per le forme date dai manoscritti, <brs> *biras* e <brs'n> *birasān*, tanto più che, secondo quanto esposto in precedenza da Šams-i Qays, nella lingua *darī* corretta gli imperativi privi di prefisso non sono degli 'imperativi completi' (Šamīsā 2009, 234). Ringraziamo il secondo revisore per averci suggerito la lettura corretta.

159 Aṭīr al-Dīn Axsikatī, *Dīvān*, 338. In questo verso il suffisso del causativo -ān terminante con la *n* contiene il *ravī*, mentre la desinenza -ad è l'elemento aggiuntivo.

160 Anvarī, *Dīvān*, 2: 826, *ḡazal* 112, v. [1]. Per l'analisi del segmento finale della rima vedi nota 159.

161 Anvarī, *Dīvān*, 1: 144, *qašīda* 63, vv. [26-7]. Per l'analisi del segmento finale della rima vedi nota 159.

non siano mai chiuse al riso le labbra di ciò che desideri,
ma, piuttosto, che faccia piangere il nemico come merita, il tuo riso!

Perciò, nelle rime con *ravī* quiescente (*qavāfī-yi muqayyad*)¹⁶² non si ritiene lecito che la lettera quiescente sia debole. Dato che il *ravī* è la lettera su cui si basa tutto il verso e la struttura della poesia dipende dal *ravī*, non è auspicabile che nel *ravī* vi siano due debolezze: l'una, la quiescenza e assenza di vocalizzazione; l'altra, il fatto di essere una lettera estranea alla parola che contiene la rima.

Invece, quando il *ravī* è vocalizzato e seguito da una quiescente in posizione pausale (*maḥall-i vaqf*),¹⁶³ trovandosi pertanto più vicino al centro della rima, si ritiene possa occupare il posto di una lettera costitutiva.

[p. 260] Nelle rime, in forza del *vaşl*, sono tollerabili alcune cose che non lo sarebbero senza *vaşl*:

a) una è l'uso di lettere aggiuntive (*hurūf-i zavāyid*) in luogo di lettere costitutive della parola (*aşlī*), come ad esempio già vedemmo nella particella del transitivo (*-ān*). Per chiarire ulteriormente, un altro esempio è l'uso delle particelle del plurale come *mardān* e *zanān*, che nelle rime con *ravī* quiescente (*qavāfī-yi muqayyad*) si considera un difetto e quella rima si chiama *şāyğān*. Quando la *nūn* del plurale si lega (*mawşūl*) alla *hā'* che denota vocale breve, è corretto costruirvi il *ravī*, come ha detto Anvarī:¹⁶⁴

ayā pāy az ān xiṭṭa bartar kaşīda

Oh tu che hai oltrepassato quel territorio

*ki bāşad zabardast-i işān zamāna*¹⁶⁵

sui cui (abitanti?) domina solo il destino...

In questa *qiṭ'a* ha detto:

162 Si definiscono *muqayyad* le rime in cui il *ravī* è quiescente, *muṭlaq* quelle in cui esso è seguito da vocale.

163 Si tratta della posizione occupata dalla lettera con cui un suono si interrompe e si produce una pausa. Vedi sopra, nota 65.

164 La spiegazione fornita da Šams-i Qays circa l'ammissibilità delle rime in *-āna* è condizionata dalla 'segmentazione' del suffisso *-āna* come formato da *-ān* del plurale + <h> che rappresenta una vocale breve finale.

165 Questo verso, e i successivi del medesimo frammento, non sono presenti nell'edizione del canzoniere di Anvarī consultata (Anvarī, *Divān*, ed. Mudarris Rižavī).

ki tā rūz-i rawšan niyūšī u nūšī *samā'-i muğannī šarāb-i muğāna*
ču andar utāğ āmadī nānišasta *furū rīxtī xurda-yi šūfiyāna*
ki aḥvāl-i 'ālam navā-yī nadārad *dil-ā čand īn ḥālat-i ablahāna*

Che tu possa fino al pieno giorno udire e bere

il canto del musico e il vino dei Magi...

Appena entrato in casa, prima ancora di esserti seduto,

hai versato il viatico dei sufi...

Perché gli stati del mondo non accordano prosperità,

oh cuore, per quanto resterai in questo stato da ignorante?

b) un'altra consiste nell'aver vocali brevi diverse a fungere da *tawğīh*,¹⁶⁶ cosa che nelle rime con *ravī* quiescente (*qavāfī-yi muqayyad*), come *čākar* 'serva', *lamtur* 'grossolano', *nāšir* 'Colui che dà la vittoria', non è considerato corretto. È ammesso nelle rime in cui il *ravī* è vocalizzato (*qavāfī-yi muṭlaq*),¹⁶⁷ come ha detto Anvarī:

ay musulmānān fiğān az dawr-i čarx-i čanbarī
*v-az nifāq-i tīr u qašd-i māh u sayr-i muštārī*¹⁶⁸

O musulmani! Ahi al volgere della ruota celeste!

E pure all'ipocrisia di Mercurio, alle mire della luna e al moto di Giove!

Poi in questa *qašīda* ha detto:

man namīdānam ki īn naw' az suxan-rā nām čīst
*nay nubuvvat mītavānam guft[an]-aš nay sāḥirī*¹⁶⁹

Io non so come si chiama questo genere di discorso:

non posso dirlo profezia, ma nemmeno sortilegio.

¹⁶⁶ Si definisce *tawğīh* la vocale breve che precede immediatamente il *ravī* quando questo non è vocalizzato.

¹⁶⁷ Sul significato di *muṭlaq* in rapporto al *ravī* nel *Muğam* cf. Zipoli 2003, 68, nota 182. Vedi anche sopra nota 162.

¹⁶⁸ Anvarī, *Divān*, 1: 469, *qašīda* 190, v. [1].

¹⁶⁹ Anvarī, *Divān*, 1: 471, *qašīda* 190, v. [34]. Si è ritenuto di correggere la lettura *guft-aš* data nell'edizione Šamisā con la lettura *guftan-aš* data nell'edizione del canzoniere di Anvarī consultata (Anvarī, *Divān*, ed. Mudarris Rižavī), che appare l'unica possibile, dato il metro del poema.

Non sono ammesse insieme *gulistān* e *nayistān* 'canneto'. Sono ammesse insieme *gulistān* e *būstān* 'verziere', benché in origine quest'ultima fosse *būy istān* 'luogo degli aromi', per il fatto che si direbbe che si tratti di una parola semplice (*mufrad*); questo perché tale parola ha subito un'elisione¹⁷⁵ ed è diventata il nome emblematico (*ism-i 'alam*) che designa i terreni dove si piantano gli alberi e crescono le piante aromatiche. Alcuni hanno considerato lecite insieme *Turkistān* e *Hindustān*, come già dicemmo a proposito di *Hindbār* e *Zangbār*.

Non sono ammesse insieme *čūn* 'come' e *bīčūn* 'senza come, Incomparabile', a meno che non siano usati con un significato diverso. Non sono ammesse insieme *dugān* e *sigān*. Non sono ammesse insieme *ġamġin* 'rattristato, addolorato' e *andūhgīn* 'angustiato, addolorato'. Sono ammesse insieme *rāyġān*, *šāyġān* e *xudāyġān*. Non sono ammesse insieme *mādarġān* e *pidarġān*. Sono ammesse insieme *girawġān* e *diramġān* perché *girawġān*, per la frequenza d'uso (*kaṭrat-i isti'māl*), è diventato il sostantivo per *marhūn* 'cauzione, ciò che è dato in pegno', e ha perso la nozione di relazione (*šifat-i nisbat az vay uftāda*).

Sono ammesse insieme *marzbān* 'custode di una marca di confine, marchese', *mīzbān* 'custode della tavola, padrone di casa' e *zabān* 'lingua'. Sono ammesse insieme *mīhrbān* e *pāsbān*. Sono ammesse insieme *xūn* 'sangue' e *ṭabarxūn* 'salice rosso del Ṭabaristān'. Sono ammesse insieme *išān* 'essi' e *fidā-šān* 'il loro sacrificio'. Non sono ammesse insieme *nāġāhān* e *bīġāhān*. Sono ammesse insieme *īn* 'questo' e *čunīn* 'tale, come questo'. Sono ammesse insieme *āstīn* 'manica', *rāstīn* 'giusto' e *pūstīn* 'pelliccia', come ha detto Anvarī:

kū Āṣaf-i Ćam gū biyā bibīn

Dov'è Āṣaf, il ministro del re? Vieni a vedere:

*bar taxt Sulaymān-i rāstīn*¹⁷⁶

sul trono c'è Salomone il Giusto!

E ha detto [p. 262]:

bā kūšīš-i ū šīr-i āsmān

pāy-i malax-i bīš na ba qadr

dar mulk-i zamīn-aš zi mulk 'ār

In confronto al suo valore, il Leone del cielo

šīr-ī-st muzavvar zi pūstīn

bā himmat-i ū mulk-i ān ū īn

*bārī ču malik bāšīy īn čunīn*¹⁷⁷

è un leone finto di pelliccia.

Una zampa di locusta, e non di più,

sono, in confronto alla sua liberalità, questo regno e l'altro.

¹⁷⁵ Si intende cioè la caduta della *y* di *būy* prima della particella di luogo (vedi sopra § 2.20, numero 6).

¹⁷⁶ Anvarī, *Dīvān*, 1: 374, *qašīda* 146, v. [1].

¹⁷⁷ Anvarī, *Dīvān*, 1: 374-5, *qašīda* 146, vv. [26, 6, 28]. La parola *āstīn* 'manica' cui Šams fa riferimento poche righe sopra non compare nei versi citati, ma è attestata come parola rima al verso [27] della medesima *qašīda*.

E un altro ha detto:

dil zi dast-i ḡam-at ba-ḡān āmad *bā ḡam-at bar namītavān āmad*
Il cuore rese l'anima soffrendo d'amore per te.
A soffrire per il tuo amore non si può avere scampo.

Quindi, se il poeta nella propria *qaṣīda* nelle rime in *nūn* sentisse il bisogno di utilizzare la particella dell'infinito, [p. 263] dovrebbe astenersi dal ricorrere a queste forme (pleonastiche). Dovrebbe (invece) introdurre una *nūn* che sia davvero necessaria dal punto di vista della completezza del concetto che intende esprimere (*dar tamām-i ma'nī*).

2.21 Lettera *vāv*

Gli elementi aggiuntivi di tale lettera sono due:

1. La particella del diminutivo (*ḥarf-i taṣḡīr*) /-ū/. Si tratta di una *vāv* che viene usata al posto della *kāf* del diminutivo /-ak/, come ha detto il poeta:

čašm-i xwaš-i tu ki āfarīn bād bar-ū *bā mā naẓar-ī namīkunad ay pīsarū*
I tuoi begli occhi – lode a loro! – non mi degnano di uno sguardo, oh ragazzetto!

dove *ay pīsarū* 'oh ragazzetto!' significa *ay pīsarak* 'oh ragazzino!'.

2. La *vāv* che denota la *-u* (*vāv-i bayān-i ḡamma*) /-u/. Si tratta della *vāv* di *du* e *tu*, che nella varietà (*luḡa*) *darī* corretta non viene pronunciata¹⁸⁰ e nella scrittura viene riportata per indicare la *-u* (*ḡamma*) che la precede. Non è ammesso costruirvi sopra il *ravī*, tranne quando la rima sia dotata di *vaṣl*, come ha detto il poeta:

bīravad hūš u dil aḡar bīravī *hūš u dil rafta ḡīr aḡar tu tuv-ī*
bā tu illā ba dūstī naravam *bā man illā ba dušmanī naravī*
ba dil u ḡān u dīda mīkūšam *tā ki bar xīzad az miyāna dūvī*¹⁸¹

Se ne vanno ragione e cuore se te ne vai.

Considera perduti la ragione e il cuore, se tu sei tu.

Io non mi accosto a te che per amicizia.

Tu non ti accosti a me che con ostilità.

Mi sforzo con cuore, anima e occhi,

perché (tra noi) scompaia ogni dualità.

¹⁸⁰ Da notare che la lettera *vāv*, nella funzione di rappresentare la vocale finale *-u*, non è definita *ḥarf* dall'autore.

¹⁸¹ L'alternanza della vocale breve che precede il *ravī* è possibile grazie alla presenza di *ī* in funzione di *vaṣl*.

[p. 264] Ma'rūfī ha detto:

siyah čašm-i mašūq v-ān abruvān *biburdand ḡān u dil-am harduvān*¹⁸²
Gli occhi neri dell'amato, e quelle sopracciglia,
mi portarono via l'anima e il cuore, tutti e due.

Il poeta Āḡāḡī ha detto:

agar šab az dar-i šādī-st u bāda xusravī-ā *ma-rā našāṭ za'if ast u dard-i dil qaviy-ā*
šab-ā padīd nayāyad hamī karāna-yi tu *barādar-i ḡam u tīmār-i man magar tuviy-ā*
tanāy-i hurrān nīkū ba sar tavānam burd *har ān gah-ī ki tu tašbīb-i šī'r-i man buviy-ā*¹⁸³
Se la notte è all'apice del divertimento e il vino è degno di un re
io provo debole gioia, e intensamente soffre il mio cuore!
O notte, non si vede la fine tua
solo tu mi sarai compagna nella pena e nel dispiacere!
Posso portare degnamente a termine l'encomio di nobiluomini
laddove il preludio amoroso della mia poesia sei tu!

Nelle rime in *vāv* come *ḡādū* 'magia' e *bāzū* 'braccio' è ammesso inserire *mū* 'capello', *rū* 'volto' e *šū* 'marito' facendo cadere la lettera *yā* di queste parole per ampliare la possibilità di formare delle rime.¹⁸⁴

2.22 Lettera *hā*

Uno dei maestri fra i poeti persiani, a proposito della classificazione delle *hā ašlī* e *vašlī*,¹⁸⁵ dice: «La *hā* è *ašlī* quando la parola senza di

¹⁸² Abū 'Abd-Allāh Muḡammad b. Ḥasan Ma'rūfī Balxī panegirista attivo sotto il Samanide Amīr Rašīd 'Abd al-Malik b. Nūḡ Sāmānī (IV/X secolo). Il verso compare in Mudabbirī, *Šarḥ-i aḡvāl*, 143 e in Lazard 1964, 2: 135, v. 25.

¹⁸³ Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Iliyās Āḡāḡī (Āḡāḡī) Būxārāyī, poeta di epoca Samanide (IV/X secolo). I versi compaiono in Mudabbirī, *Šarḥ-i aḡvāl*, 190.

¹⁸⁴ Cioè al posto delle forme complete *mūy* (*mōy*), *rūy* (*rōy*) e *šūy* (*šūy/šōy*) (cf. Ḥasandūst 2014, s.vv.), si possono utilizzare le forme *mū*, *rū* e *šū*, con caduta della *yā* finale. In tal caso la funzione di *ravī* è assolta dalla *vāv* finale. Questo passo mostra come Šams-i Qays, mentre distingue chiaramente *ē* da *ī* (vedi oltre, § 2.23), abbia invece un atteggiamento meno rigoroso circa la distinzione tra *ō* e *ū*. Il diverso atteggiamento di Šams è considerato come uno degli indizi del fatto che la confluenza di *ō* in *ū* sia avvenuta prima della confluenza di *ē* in *ī* (cf. Meier 1981, 96-7).

¹⁸⁵ In questa sezione Šams sviluppa un discorso di grande complessità: partendo dal secondo requisito enunciato fin dall'inizio per l'individuazione del *ravī* di un poema (vedi sopra, e note 10 e 11), cioè che l'ultima lettera dell'elemento in rima sia 'pronunciata', egli stabilisce che - in fine di parola - <-h> è *ašlī* se rappresenta la consonante -h (che 'è pronunciata' in ogni caso), ed è *vašlī* se invece rappresenta la vocale -a breve finale (che 'non è pronunciata' nel senso che serve a notare una vocale /-a/, e non /h/). Le *hā vašlī*, poi, vengono suddivise in due gruppi: nel primo, più ampio, gruppo - ricondot-

essa non rende il suo significato, ed è invece *vašlī* quando la parola non ha bisogno di essa per il suo significato».

Questa analisi sembra verosimile; però, la sua interpretazione offre il fianco a critiche. Infatti quell'autore dice: «La *hā* di *šāna* 'spalla' e di *bahāna* 'pretesto' è *ašlī*; infatti, se si toglie la *hā*, restano *šan* e *bahān*, che non significano niente. Ugualmente la *hā* di *ḡāma* 'veste' e *nāma* 'libro, lettera' è *ašlī*, perché se si toglie la *hā* restano *ḡām* 'coppa' e *nām* 'nome, fama', che significano una cosa diversa rispetto a *ḡāma* e *nāma*. Invece la *hā* di *karāna* 'confine, limite', *miyāna* 'mezzo, parte centrale' e *nišāna* 'bersaglio; indicazione' non è *ašlī* perché, se si toglie la *hā*, restano *karān*, *miyān* e *nišān*, che hanno lo stesso significato del primo gruppo di parole».

[p. 265] Questo è sbagliato. Infatti tali parole terminano in *-a* (*fath*); in tutti questi casi la lettera *hā* non è pronunciata, e non ha nulla a che vedere con il significato della parola, dal momento che essa indica soltanto la presenza di una vocale breve (*ḥarakat*) che precede (la lettera *hā*). La differenza nei significati delle parole (del primo gruppo) sorge dalla vocalizzazione della lettera (che precede la *hā*), non dalla caduta della *hā ḡayr-i malfūz* (*hā* non pronunciata) nella grafia.¹⁸⁶ Se un principiante che non conoscesse la scienza dell'ortografia si accingesse a scrivere parole come queste, ignorando che nella scrittura del persiano ad ogni parola terminante in *-a* si deve aggiungere una *hā*, di certo le scriverebbe senza la *hā* (finale), e le leggerebbe ugualmente in maniera corretta; nel Corano avrà letto le parole *subḥānahu* 'sia lodato', *wa-inna* 'e invero', *ka-anna* 'come', alla fine delle quali non è aggiunta alcuna lettera.¹⁸⁷

Quanto al fatto che (quel maestro dei poeti persiani) dica che *karān*, *miyān* e *nišān* abbiano lo stesso significato di *karāna*, *miyāna* e *nišāna*, anche questo è sbagliato, perché *nišāna* 'bersaglio' è una cosa, e altra cosa è *nišān* 'segno, segnale', così come *dandāna* 'dentellatura' è una cosa e *dandān* 'dente' un'altra; e *zabāna* 'lingua (di fuoco); ago della bilancia' è diverso da *zabān* 'lingua'.

to, con qualche cautela, alla *hā sakt* dell'arabo (vedi oltre) - <h> non ha altra funzione che quella di rappresentare la vocale breve precedente; dunque la *hā sakt* viene in qualche modo a coincidere con la definizione di *hā vašlī*. Nel secondo gruppo la *hā* rappresenta un elemento aggiuntivo: sono i vari suffissi di forma /-a/.

186 Šams-i Qays si riferisce al fatto che la differenza tra *nām* e *nāma* consiste nella presenza di una vocale breve dopo la *m*-, cioè rispettivamente nella mancanza di vocalizzazione (*taskīn*) nella prima parola, e nella vocalizzazione con *-a* nella seconda.

187 Qui l'autore nota una peculiarità importante dell'ortografia del persiano in scrittura araba: in persiano - a differenza che in arabo - le vocali brevi finali *-a* e, sebbene in un numero limitato di occorrenze, *-i* e *-u*, sono notate per mezzo del segno consonantico corrispondente: <'>, <y> e <w> rispettivamente.

Diremo dunque che la *hā ašlī* è quella che è pronunciata in tutte le condizioni,¹⁸⁸ in particolare (quando la parola) si trovi nelle costruzioni di *izāfa*, o seguita dal plurale, dal (suffisso del) diminutivo, o dal (suffisso di) relazione; per esempio *zirih-i man* 'la mia corazza', *zirihhā* 'corazze', *zirihak* 'piccola corazza'. La *hā vašlī*, invece, è quella che non si pronuncia, se non per necessità di rima (*ḡuz žarūrat-i qāfiyat-rā*), e che nella scansione metrica (*taqṭī'*) non è considerata come una lettera;¹⁸⁹ inoltre, nelle costruzioni possessive (*izāfa*) si muta nella *hamza-yi mulayyana*,¹⁹⁰ nel plurale (in *-hā*) non viene scritta,¹⁹¹ e nel diminutivo e nell'(aggettivo di) relazione si muta nella *gāf* persiana. Quanto alla poesia e alla scansione metrica, per esempio in *xasta dāram dīda dar hiḡrat hamīša* 'nella separazione (da te) affatico i miei occhi (cercandoti), sempre', la *hā* di *xasta* e di *dīda* nella scansione metrica non si considera, e la *hā* di *hamīša* per necessità di pausa è invece pronunciata ed è considerata come una lettera.¹⁹²

(Gli esempi per i quattro casi specificati) sono dunque:

- per le costruzioni di *izāfa*: *dāya-yi man* 'la mia balia' e *banda-yi tu* 'il tuo servo';
- per il plurale: *šānahā* <š'nh'> 'spalle' e *bahānahā* <bah'nh'> 'pretesti';¹⁹³
- [p. 266] per il diminutivo: *bandagak* 'schiavetto' e *dāyagak* '(piccola) balia';
- per la relazione: *bandagī* 'da schiavo' e *dāyagī* 'da balia'.

Ora che la spiegazione delle *hā ašlī* e *vašlī* è stata impostata nel modo corretto, sappi che le *hā vašlī* sono di due tipi:

a) il primo si ha quando, alla fine di una parola, (la *hā*) non ha altra funzione che quella di indicare la vocale breve precedente. In questo caso (la *hā*) è chiamata *hā-yi sakt*, 'hā non vocalizzata, silente',

188 Cioè: quando <-h> rappresenti la consonante /h/ in fine di parola.

189 Cioè, quando la lettera *hā* rappresenti la vocale /-a/ breve finale, per la cui scrittura la lettera <h> ha mero valore ortografico.

190 Cioè, foneticamente, dà luogo alle forme *-a-'i/ -a-yi*; ad esempio: *dāya-'i man* 'la mia balia', *banda-'i tu* 'il tuo schiavo'. Sulla *hamza mulayyana* vedi anche sopra, note 50 e 129.

191 L'ortografia moderna differisce da quella classica nel fatto che, quando il suffisso di plurale *-hā* segua una parola terminante in *-a*, la lettera <h> finale di parola non veniva scritta. Si vedano gli esempi adottati più oltre nel testo.

192 L'affermazione di Šams-i Qays, tradotta in termini linguistici, significa che la *-a* finale di *xasta* e di *dīda* vale metricamente come breve, mentre la *-a* finale di *hamīša* vale come lunga. Sul concetto di 'pausa' nella fonologia dell'arabo vedi nota 65.

193 Vedi nota 191. Šamsiā, nella sua edizione, offre le grafie moderne <š'nh h'> e <bah'nh h'>. Queste grafie, però, appaiono in contraddizione con il discorso svolto dall'autore, secondo il quale la *hā vašlī* cade, cioè non viene scritta, davanti alla desinenza *-hā* del plurale. L'edizione Qazvinī, Mudarris Rižavī (1959, 244), invece, dà le letture <š'nh'> e <bah'nh'>.

con la quale cioè il parlante, in pausa (*dar vaqf*), tace.¹⁹⁴ Questa *hā* in arabo viene pronunciata chiaramente (*-ah*), come in *mā aḡnā 'annī māliyah halaka 'annī sultāniyah*, 'A che mai mi giovò la mia ricchezza? Ogni mia potenza or m'è distrutta'.¹⁹⁵ In persiano (invece) le *hā* aggiuntive (*zāyida*) non sono mai pronunciate, a meno che non siano in rima (*maḡar ki qāfiyat bāšad*),¹⁹⁶ e per necessità di poesia non vengano considerate alla stregua di una lettera quiescente, essendo pronunciate sommessamente.¹⁹⁷ Per esempio:

*ay šam'-i rux-at-rā dil-i man parvāna va-z 'išq-i tu-am ba-xwištan parvā na*¹⁹⁸
oh, della candela del tuo volto il mio cuore (è) falena
e a causa dell'amore per te non nutro interesse per me.

Esempi di *hā sakt* in persiano sono le *hā* di *šāna*, di *bahāna*, di *ḡāma*, di *nāma*, di *xāma*,¹⁹⁹ di *sirka*, di *sīna*, di *sufra*, di *xanda*, di *giryā*, eccetera. In base a tale spiegazione, tutte le *hā vašlī* sono *hā sakt*; tuttavia, siccome in questo (primo gruppo di) parole (la *hā*) non svolge altra funzione che quella di indicare una vocale breve precedente, la abbiamo designata con questo nome (*hā-yi sakt*), per mantenere la corrispondenza con la terminologia araba.

b) Il secondo tipo si ha quando, oltre a designare la vocale breve precedente, essa implichi (anche) un significato particolare, aggiuntivo (*zāyid*) rispetto a quello originale della parola. Quest'ultimo tipo si suddivide in quattro gruppi:

194 Sulla *hā' al-sakt* in Šams-i Qays cf. Zipoli 2003, 76-9. Sulla posizione di pausa vedi sopra, note 65 e 192.

195 *Corano* 69, 29.

196 Sia in questo passo, sia poco sopra («La *hā vašlī*, invece, è quella che non si pronuncia, se non per necessità di rima») l'autore distingue l'allungamento di *-a* finale in rima, cioè in posizione di pausa, dall'allungamento di *-a* finale all'interno di un verso: una distinzione difficilmente giustificata dal punto di vista linguistico, se non come un'interferenza della fonologia dell'arabo. Šams-i Qays dà conto più oltre dell'allungamento di vocali brevi finali di parola all'interno del verso, o dell'allungamento della particella di *izāfa*, attraverso il raddoppiamento della consonante seguente (cf. Šamsiā 2009, 318-23).

197 Non c'è motivo di ritenere che, dopo *hamiša*, la <h> finale fosse davvero pronunciata, anche se in modo somnesso (*pūšīda* 'nascosto'). L'autore - prendendo le mosse, nella sua spiegazione, dalla scrittura - intende probabilmente dire che in quel caso <h> finale è come se fosse pronunciata (enfasi aggiunta), per dar conto dell'allungamento della sillaba finale della parola. L'allungamento della vocale *-a* finale può in realtà spiegarsi su base etimologica, dato che in molti casi *-a* finale viene da un più antico *-ag* (neopersiano *hamiša* < medio persiano *hamēšag*). Lo stesso può dirsi della scansione metrica della particella di *izāfa* *-i* < medio persiano *i*, che in poesia può valere come breve o come lunga, in quest'ultimo caso con una conservazione della vocale lunga etimologica.

198 In questo verso, la vocale *-a* finale di entrambi gli emistichi vale metricamente come lunga.

199 Nell'edizione Qazvinī, Mudarris Rižavi (1959, 244): *xāna*.

1. la *hā* di specificazione (*hā-yi taxšīs*) /-a/: questa è una *hā* che alla fine di alcuni sostantivi distingue il tipo dal genere, ed è definita *taxšīs al-naw' min al-ġins*, come in *dandāna* 'dentellatura' da *dandān* 'dente'; [p. 267] *čašma* 'fonte' da *čašm* 'occhio'; *zabāna* 'lingua (di fuoco)' da *zabān* 'lingua'; *pāya* 'base' da *pāy* 'piede'; *gūša* 'angolo' da *gūš* 'orecchio'; *dasta* 'mazzo' da *dast* 'mano'; *nāxuna* 'pterigio dell'occhio; plettro', da *nāxun* 'unghia'; *pušta* 'dosso, collina' da *pušt* 'schiena'; *tana* 'fusto' da *tan* 'corpo'; e inoltre *zarrina*, *sīmīna*, *čūbīna*, *āvāza*, *čihilla*, *daha*, *hafta*, *turša*, *taḫa*, *banafša*, *siyāha*, *sapīda*, *sabza*, *zarda*, *nišāna*, *kirāna*, *miyāna*, *āsmāna*: in tutti questi casi la <h> con la vocale breve precedente distingue il singolo tipo dal suo genere;
2. la *hā* dell'attributo (*hā-yi šifat*) /-a/: questa è una *hā* che alla fine del tema del passato (*šiyāġ-i māzī*) (del verbo) conferisce valore descrittivo (*ittišāf*) ad esso, come in *āmada* 'venuto', *rafta*, 'andato', *nišasta* 'seduto', *xufta* 'addormentato', *karda* 'fatto', *gufta* 'detto'. Non lontano da questo valore è (il valore di -a) in: *yakrūza* 'di un giorno', *yaksāla* 'di un anno', *zinda* 'vivo', *kušta* 'ucciso', *murda* 'morto', *uftāda* 'caduto';²⁰⁰
3. la *hā* dell'agente (*hā-yi fā'il*) /-a/: è una *hā* che alla fine del plurale dei verbi rende il significato di agente come in *dānanda* 'sapiente', *gūyanda* 'parlante', *kunanda* 'facente';²⁰¹
4. la *hā* della adeguatezza e della relazione (*hā-yi liyāqat va nisbat*) /-a/: è una *hā* che alla fine del plurale dei sostantivi rende il significato di adeguatezza e relazione, come in *šāhāna* 'da re, regale', *zirakāna* 'furbamente', *mardāna* 'virile', *zanāna* 'da donna'.²⁰²

Nessuna di queste *hā* può figurare come *ravī*. Tuttavia Sanā'ī ha fatto diventare *ravī* delle *hā* aggiuntive (*zāyida*), per esempio in:

nīk-i nādān dar ašl nīkū ni(h)

*bad-i dānā zi nīk-i nādān bih*²⁰³

Non c'è nulla di buono in una persona buona (ma) ignorante;

un malvagio sapiente è preferibile a un buono ignorante,

200 La forma neopersiana del participio passato, derivata dal participio passato antico (corrispondente al tema del passato in neopersiano) tramite ampliamento in -a(g), ha in origine valore aggettivale.

201 Con un approccio formalistico, l'autore interpreta il participio presente del neopersiano come formato dalla terza plurale del verbo (*gūyand*) seguito dal suffisso -a.

202 Anche in questo caso, il riferimento al plurale dei sostantivi come base dei derivati in -āna nasce da un approccio del tutto formale all'analisi della lingua.

203 Sanā'ī, *Ḥadīqatu 'l-ḥaqīqa*, ed. M. Ḥusaynī, 102, v. 1808.

in cui la *hā* di *bih* è *ašlī* (cioè pronunciata), e la *hā* di *na* (*nih*) è *zāyid*.²⁰⁴

Lo stesso autore dice:

har ki bišnīd bax bax ū-rā bih *v-ān ki našnīd xīra mā-rā čī(h)*
Chi ascolta (se) approva, buon per lui chi non ascolta (se resta) confuso, che c'importa (di lui)?

Sempre lo stesso autore ha usato in rima due *hā* aggiuntive (nel verso seguente):

bar zabān sawt u ḥarf u dawq-ī ni(h) *ḡāfil az ma'niy-aš ki az pay-i čī(h)*
(Se) la lingua ha suoni e parole, ma non ha il (senso del) gusto priva della sua funzione, a che cosa serve?

Sempre lo stesso autore ha detto [p. 268]:

har kuḡā ḡīkr-i ū buvad tu ki(h) ī *ḡumla taslīm kun bad-ū tu čī(h) ī*
Ovunque Eglī sia menzionato tu chi sei? Affidati in tutto a Lui, tu che cosa sei?²⁰⁵

In quest'ultimo verso, ciò che della rima è pronunciato (*malfūz*) sono la *kāf* e la *ḡīm*,²⁰⁶ mentre *ī* '(tu) sei' è il *radīf*.²⁰⁷ Imitando (questo tipo di rima) Mahsatī Dabīr ha detto:

bā rūy ču nawbahār u bā xūy day ī *bā mā ču xumār u bā digar kas ču may ī*
baxt-i bad-i mā hamī kunad sustpay ī *v-ar nī tu čunān saxtkamān nīz na(y) ī²⁰⁸*
Hai un volto come una primavera ma un carattere da inverno,
con noi sei come sbornia, con gli altri sei il vino.

La nostra cattiva stella ci avversa:

perché, altrimenti, tu non sei così spietato.

²⁰⁴ Per una possibile lettura *nih* dell'avverbio di negazione *nē* (*ni*, *na*), cf. Meier 1981, 131.

²⁰⁵ Sanā'ī, *Hadīqatu 'l-ḥaqīqa*, ed. Mudarris Riḡavī, 741, v. 6.; 172, v. 16; 164, v. 11. I tre versi citati non compaiono nell'edizione Ḥusaynī (vedi nota 63).

²⁰⁶ Nella grafia del manoscritto, e in generale nei manoscritti antichi, <ḡ> rappresenta anche la lettera persiana <č>. L'autore probabilmente vuole dire che né la <h> finale della parola *ki* 'chi?' né quella finale di *čī* 'che cosa?' sono pronunciate; e dunque non possono fungere da *ravī* del poema. Tuttavia, nei versi di Sanā'ī citati sembrerebbe che *na* e *čī* fossero pronunciate *nih* e *čih*, dato che rimano con *bih* 'bene, meglio'.

²⁰⁷ Sul *radīf* vedi nota 47.

²⁰⁸ Mahsatī Ganḡavī, *Rubā'iyyāt*, 96, *rubā'ī* 191.

La rima è in *yā*, e il *ravī* in *day*, *may* e *pay* è corretto, ma la rima *na ī* 'non sei' è scorretta.

Nelle rime in *hā*, *gāh* 'tempo, luogo', *āngāh* 'allora', *xargāh* 'tenda' e *dargāh* 'corte' sono ammesse insieme, come pure sono ammesse *āgāh* 'consapevole' e *nāgāh* 'all'improvviso'. *Yāzdah* 'undici', *davāzdah* 'dieci' e *dah* 'dieci' sono anche ammesse, mentre *saḡargāh* 'all'alba' e *šabgāh* 'la sera' insieme non sono ammesse, così come non sono ammesse *xarmangāh* 'aia' e *manzilgāh* 'tappa, luogo di sosta'; né sono ammesse *šāh* 're' e *šāhanšāh* 're dei re', a meno che una (delle due parole) non sia usata come un nome (proprio).

La generalità dei poeti non considera permesso (usare) insieme *ba-gāh* e *bī-gāh*, ma se qualcuno lo ammette, per la sua ammissibilità si può addurre un motivo; infatti, *ba-gāh* e *bī-gāh* sono usati nel senso di 'presto' e 'tardi', non nel significato di 'al momento opportuno' e 'al momento sbagliato'. Per esempio, se qualcuno indirizza una richiesta a un grande e (la sua richiesta) viene accolta, non gli viene detto «questo discorso l'hai detto *ba-gāh*», ma gli dicono «l'hai detto al momento giusto (*ba-vaqt* o *ba-hingām*)». Se dicessero: «l'hai detto *ba-gāh*» si capirebbe che «l'hai detto presto, si sarebbe dovuto dire più tardi». E se vi è un ritardo e (la richiesta) non ottiene accoglimento, non dicono «questo discorso l'hai detto *bī-gāh*», ma dicono «l'hai detto fuori tempo (*bī-vaqt*, o *bī-hingām*)». Se dicono «l'hai detto *bī-gāh*», ciò che si capisce è «l'hai detto tardi, avresti dovuto dirlo prima». Dunque è evidente che *ba-gāh* e *bī-gāh* significano 'presto' e 'tardi', non 'al momento giusto' e 'al momento sbagliato'. Dato che (la parola *gāh*) vi è usata in un significato diverso (da quello usuale di 'tempo'), ne discende che se qualcuno voglia usare entrambe queste espressioni in rima insieme non è sbagliato.

[p. 269] Alcuni poeti alla fine di *burnā* 'giovane', *yak-tā* 'singolo', *dībā* 'broccato', *qabā* 'mantello' e *du-tā* '(piegato) in due', aggiungono la lettera <h>²⁰⁹ e usano (tali parole) nelle rime in *hā*, come ha fatto Anvarī:

šū'la-yi šubḡ az āftāb du-rang

dar zad ātaš ba āsmān-i du-tāh²¹⁰

La fiamma del mattino per il sole (è) di due colori: essa ha dato fuoco al cielo ricurvo.

Un altro ha detto:

²⁰⁹ Per l'alternanza *-ā* ~ *-āh* in testi antichi cf. Lazard 1963, 169-73, §§ 97-101.

²¹⁰ Anvarī, *Divān*, 1: 423, *qašīda* 169 (168), v. [2]. Nel manoscritto base dell'edizione Šamīsā, prima del verso in questione, è dato in margine anche il primo verso della *qašīda*: *ay sarāparda-yi sapīd u siyāh / ay buland āftāb [u] vālā māh* «Oh regio padiglione bianco e nero, oh alto sole e luna sublime» (2009, 269 nota 2); la congiunzione *u* è integrata sulla base della lezione offerta dal *Divān* di Anvarī, ed. Mudarris Rižavī.

māh ast but-am aḡar niḡad māh kulāh sarv ast aḡar zibad bar sarv qabāh
Luna è il mio idolo, se la luna portasse il cappello,
sarebbe un cipresso, se a un cipresso si addicesse un mantello.

E un altro:

pīš-am āmad piḡāh dar rāh-ī naḡz mard-ī šīḡarf burnāh-ī
Mi è venuto incontro all'alba su una via un bell'uomo, un meraviglioso giovane.

2.23 Lettera *yā*

Le particelle aggiuntive di essa sono:

1. la particella del pronome e della copula (*ḡarf-i zāmīr va rābiṡa*) /-ī/: è una *yā* che alla fine del (tema) dei verbi esprime la desinenza di seconda persona singolare (*zāmīr-i muxāṡab*), come ad esempio: *raftī* 'andasti', *mīravī* 'vai', *ḡuftī* 'dicesti', *mīḡūyī* 'dici'; e alla fine degli aggettivi è la copula, come in: *tu 'ālim ī* 'tu sei sapiente', *tu tavāḡar ī* 'tu sei potente';
2. la particella dell'indeterminazione (*ḡarf-i nakira*) /-ē/: è una *yā mulayyana* 'addolcita'²¹¹ che, alla fine dei sostantivi, è il segno dell'indeterminazione, come: *asb-ī xarīdam* 'ho comperato un cavallo', *ḡulām-ī furūxtam* 'ho venduto uno schiavo';
3. la particella della condizione e della risposta alla condizione (*ḡarf-i šarṡ va ḡazā*) /-ē/: è una *yā mulayyana* che, alla fine delle forme verbali, dà valore di azione irreali, come: *aḡar bixwāst-ī bidādam-ī* 'se me l'avesse chiesto, gliel'avrei dato', e *aḡar bifurūxt-ī bixarīdam-ī* 'se l'avesse venduto, l'avrei comperato'. [p. 270] Inoltre compare nelle forme di ottativo (*šīḡat-i tamannī*) come in: *kāš nayāmad-ī* 'magari non fosse venuto', o *kāš-ki čunān būd-ī* 'magari fosse (stato) così!';²¹²
4. la particella di relazione (*ḡarf-i nisbat*) /-ī/: è una *yā* che, alla fine dei sostantivi, esprime significato di relazione, come in: '*irāqī* 'iracheno', *xurāsānī* 'corasanico', *ābī* 'acquatico, color dell'acqua', *ātašī* 'di fuoco'; e ancora: *rūstāyī* 'campagnolo', *mardumī* 'umano', *āhistaḡī* 'lentamente', *hamrāhī* 'insieme', *hamšahrī* 'concittadino';

²¹¹ Con articolazione intermedia: si tratta di una delle due vocali cosiddette *maḡhūl* 'sconosciute' (agli arabi), -ē e -ō (cf. Meier 1981, in particolare 86-103). Per i suffissi e desinenze terminanti rispettivamente in -ī o in -ē nella lingua arcaica e classica cf. Meier 1981, 134-56.

²¹² Sul suffisso verbale -ē cf. Lazard 1963, 327-38, §§ 449-70, e Lenepveu-Hotz 2014, 139-62. Sui modi dell'eventualità in partico e medio persiano cf. Lazard 1984. Sul nuovo ottativo neopersiano cf. Maggi, Orsatti 2018, 38-9, § 2.17.4.

5. la particella di adeguatezza e necessità (*ḥarf-i liyāqat va luzūm*) /-ī/: è una *yā* che, alla fine dell'infinito, esprime il significato di adeguatezza e necessità, come in: *ū dūstdāstanī ast* 'egli è amabile', *īn kār kardānī ast* 'questo lavoro è da farsi', cioè: 'egli è meritevole di essere amato', e 'questo lavoro è necessario sia fatto'. Inoltre, *xwardanī* 'cibo' è detto così perché è adatto ad essere mangiato; e *būdanī* 'evento; destino' viene detto di ciò la cui evenienza o esistenza è necessaria.

Nelle rime in *yā*, (parole) come *may* 'vino', *day* 'mese invernale', *hay* 'grido', *pay* 'base' e *payāpay* 'continuamente' sono lecite; e *daryāy* 'mare', *ḡāy* 'posto', *dāy* 'fondamenta di un edificio', *rāy* 'giudizio, mente' sono (anche) lecite, così come sono lecite forme d'imperativo quali *bigušāy* 'apri!' e *binimāy* 'mostra!'. Invece *ni*, *či* e *ki*, qualora siano scritte con la *hā* (<nh>, <čh>, <kh>) non è lecito che vengano usate nelle rime in *hā*; ugualmente, se sono scritte con la *yā* (finale) (<ny>, <čy>, <ky>), non possono essere usate nelle rime in *yā*. Infatti la lettera *hā* in <sh> *si* 'tre', <nh> *ni* 'no', <kh> *ki* 'che', e <čh> *či* 'che cosa; poiché', e la lettera *yā* in <ny> *ni*, <ky> *ki* e <čy> *či* vengono scritte per indicare la vocale *i* breve (*kasra*) che precede.²¹³

Il (pronomo) *ki*, quando sia riferito a persone, viene scritto con la *hā*: *ki* (<kh>) *mīḡūyad* '(colui) che dice'; *har ki* (<kh>) *biāyad gū biyā* 'chiunque venga, digli di venire'; a meno che non sia un interrogativo di valore astratto (*muḡarrad*) come *ū kīst* <kyst> 'lui chi è?'; nel qual caso viene scritto con la *yā*, e questa lettera appare manifesta nella pronuncia.²¹⁴

[p. 271] E quando sia nel valore esplicativo (*tafsīr*) e di accertamento (di una verità) (*taḥqīq*) viene scritto con *yā*, come: *guftam ki* <ky> *biraw* 'ho detto: vai!'; *tu ki* <ky> *fulān-ī* 'tu che sei il tale'.²¹⁵

(Per quanto riguarda) *či*, quando abbia valore interrogativo si scrive con *hā* <ch>, come in: *či* <ch> *mīḡūyī?* 'che cosa dici?'. Se invece

²¹³ Dunque, quale che ne fosse la grafia, i monosillabi elencati dall'autore sarebbero stati pronunciati con una *i* breve finale, e le lettere *yā* o *hā* sono da considerarsi soltanto come degli espedienti grafici per rendere la *i* finale; per questo motivo tali monosillabi non possono comparire né tra le rime in *yā*, né in quelle in *hā*. L'affermazione dell'autore, tuttavia, va precisata nel caso di <nh> e <ny>, la cui realtà fonetica viene generalmente ricostruita rispettivamente come *na*, e come *nī* [*nē*, *nay*] (cf. Lazard 1963, 439-41, §§ 724-7); sebbene le parole di Šams-i Qays, e alcuni esempi di rima dati sopra, facciano pensare all'esistenza di varianti *nīh* per <nh> e *čīh* per <čh>. Per 'chi' pronomo interrogativo la forma <ky> (ma nei testi antichi si trova anche <kh>) poteva essere pronunciata con una *ī* o con una *ē* lunga.

²¹⁴ Cioè in questo caso l'interrogativo è scritto con <y> finale e pronunciato con una vocale lunga.

²¹⁵ Seguono una serie di regole ortografiche che dovrebbero normare l'uso delle forme con <y> o con <h> finale nei monosillabi, che appaiono come regole astratte, dato che non tutte sembrano trovare riscontro nell'uso manoscritto.

abbia valore di (congiunzione) causale (*ta'līl*) o di esprimere un'equivalenza (*musāvāt*), viene scritta con *yā* <cy>, come in: *xudāy yak-ī bāšād čī* <cy> *agar du būd-ī fasād-i 'ālam lāzim būd-ī* 'Dio è uno, *ché* se vi fossero due (principi) ne conseguirebbe necessariamente la rovina del mondo', cioè: 'per il fatto che'. Ugualmente (viene scritta con *yā* per esprimere equivalenza), per esempio in: *ma-rā čī* <čy> *īn čī* <čy> *ān musāvī ast* 'per me sia questo sia quello è equivalente'.

Quando invece *ki* e *či* abbiano valore deittico (*išārat*), si scrivono (uniti al pronome dimostrativo) e con un'unica lettera (*mufrad*), con omissione di *hā* o di *yā*. Per esempio *ān-ki* <'nk> *mīguftī āmad* 'colui di cui parlavi è venuto'; *ān-či* <'nč> *āvardī dīdam* 'ho visto ciò che hai portato'. Invece nel valore interrogativo astratto di forma unita (*istifhām-i muḡarrad-i mawšūl*) si scrive con *yā* e si pronuncia *-ī*, come in *ān čīst?* 'che cosa è quello?'. Infine *na/ni* nell'interrogazione si scrive con *hā* <nh>, come in:

na <nh> *guftī az īn pas kunam dūstdārī?* *ba-nām-īzad al-ḥaqq nikūqawl yār ī*
Non dicesti: d'ora in poi sarò ben disposto (verso di te)?

In nome di Dio! davvero sei un amico che onora le promesse!

Nella negazione assoluta (*nafy-i muṭlaq*), qualora *na* occorra all'inizio di una parola, si scrive come una *nūn* singola unita (alla parola). Per esempio: *man nāguftam* <ngftm>. Se invece occorra alla fine (della parola), si scrive con *yā*, come in: *ma-rā az īn xabar nīst* 'di questo non ho notizia'. E alcuni omettono la copula, dicendo: *ma-rā xabar nī*. Šākīr Buxārī ha detto:

sard-ast rūzgār u dil az mihr sard nī *may sālward bāyad u mā sālward nī*
az šad hazār dūst yak-ī dūst dūst nī *v-az šad hazār mard yak-ī mard mard nī*²¹⁶

Il tempo è freddo, ma il mio cuore non è freddo d'amore;

il vino deve essere vecchio, eppure noi vecchi non siamo.

Tra centomila amici, un amico che sia amico non c'è,

di centomila uomini, un uomo che sia uomo non c'è.

Diversi poeti hanno usato *nī* nelle rime con *imāla* (*qavāfi-yi mumāla*),²¹⁷ come (nelle parole) *ṭūbī*, *da'vī*, e *ma'nī*. Adīb-i Šābir per esempio ha detto:

²¹⁶ I versi compaiono in Mudabbirī, *Šarḥ-i aḥvāl*, 50, con il *Muḡam* come unica fonte. Nell'edizione Qazvīnī, Mudarris Rizavī (1959, 250): *may sālwarda*.

²¹⁷ Per *imāla* si intende la pronuncia palatale (arabo *-ā* > persiano *-ē*) di *-ā* lunga (cf. Meier 1981, 150-2). Si tratta di un concetto linguistico poco chiaro, mutuato dalla filologia araba. Tra i casi di *imāla* è generalmente annoverato il passaggio *farbīh* 'grasso' > *farbē* che compare nel brano citato, in cui invece la *-ē* finale può essere più facilmente spiegata come esito di un allungamento di compenso seguito alla caduta di *-h* finale (cf. Meier 1981, 131).

zi rāy-i rawšan-i ū mānda axtarān xīra
[p. 272] *rafi' rāy-i tu bar man tağayyur-ī dārad*
zi kill-i lāğar-i ū gašta kīśahā farbī
*ba tuhmat-ī ki ma-rā andar-ān ġināyat-ī nī*²¹⁸
Di fronte al suo illuminato giudizio le stelle sono confuse,
grazie al suo calamo sottile i sacchi sono diventati panciuti.
Ma il tuo alto giudizio verso di me ha dell'astio,
per un'accusa della quale io non ho colpa.

E (al proposito) Mu'izzī ha detto:

humāy-i kill-i tu murğ-ī-st lāğar
har-ān kas k-ū tu-rā bīnad bipursad
La fenice del tuo calamo è un uccello sottile
grazie al cui becco divenne il regno opulento.
Chiunque ti veda chiede:
questo è sole splendente, oppure no?

Alcuni poeti antichi, nelle rime con vocale *u* (*qavāfī-yi marfū'*)²²⁰ quali *ğū(y)* 'ruscello' e *bū(y)* 'profumo', hanno aggiunto alla parola *ū* 'egli, esso' una *yā*, e hanno reso quest'ultima lettera *ravī*, come in:

Rūdakī raft u mānd ħikmat-i ūy
šā'ir-at kū kunūn ki šā'ir raft
gašt xūn āb-i čašm az ġam-i ūy
nāla-yi man nigar šigift madār
čand ġūyī ču tu nayābī bāz
Rūdakī se ne andò ma la sua saggezza rimase,
il vino si versa ma ne resta il profumo.
Il tuo poeta dov'è ora, ché il poeta se n'è andato;
né in eterno ci sarà alcuno pari a lui.

²¹⁸ Adīb-i Šābir, *Dīvān*, 263, vv. 4 e 9.

²¹⁹ Mu'izzī, *Dīvān*, 797, vv. 18117-18.

²²⁰ Nella terminologia grammaticale araba *raf'* indica il caso nominativo, caratterizzato (per i sostantivi maschili) dalla terminazione *-u*. Nel brano in questione, per *qavāfī-yi marfū'* s'intendono le parole terminanti in *-ū* o, in questo caso, in *-ō*, la vocale che nella terminologia tradizionale è detta *vāv-i mağhūl* 'vāv sconosciuta (agli arabi)'. Su questo fonema del sistema vocalico del neopersiano arcaico e classico vedi nota 211 sopra. Le parole in rima nel brano citato terminano – secondo la pronuncia antica – in *-ōy*: *bōy*, *rōy*, *bišōy*, *ōy*.

²²¹ *šaw* è una forma arcaica e dialettale per *šab* 'notte'.

Divenne sangue il pianto dal dolore per lui,
la pena per lui trasformò ferro e bronzo in cera.
Guarda il mio lamento, e non ti stupire:
di notte in notte piangi e singhiozza per lui.
Quanto a lungo cercherai? Non (lo) ritroverai;
rinuncia nel (tuo) tempo a uno come lui.

Oltre alla sgradevolezza della poesia, (il poeta) è anche incorso nel (difetto chiamato) *īṭā*, ripetendo – in *čun ūy* e *bar ūy* – una medesima parola in rima nello stesso poema.²²²

Diversi poeti in *qabā* ‘mantello’ hanno aggiunto una *yā*, usando tale parola nelle rime in *yā*, come ha fatto Daylamī.²²³

hamrang-i may labān-aš u hamrang-i gul qabāy
bar dast may nihāda vu bar gul nihāda pāy
būy-i bahār yāfta az dast-i ū nabīd
būy-i bihišt yāfta az nūr-i ū sarāy
āmad be sān-i māh u may āvard čūn Suhayl
dīdī Suhayl dar qadah u māh dar qabāy
[p. 273] *ay čūn xirad badī va līkin xirad-sitān*
v-ay čūn ravān laṭīf u lākin ravān-rubāy
kabk-i ḥarīr-sīna vu gūr-i saman-surīn
sarv-i šarāb-xwāra u māh-i ḡazal-sarāy
ḡuzv-ī u kull-ī az du²²⁴ burūn nīst har-či hast
ḡuzv-ī hama tu baxšī u kull-ī hama xudāy
man az xudā vu az tu bixwāham hamī kunūn
tā ū tu-rā baqā dihad u tu ma-rā qabāy

Del colore del vino le sue labbra, e del colore della rosa il mantello,
lui che ha preso in mano (la coppa del) vino e posto sulla rosa i piedi.
Il profumo della primavera ha ricevuto, il vino, dalla sua mano,
il profumo del paradiso ha ricevuto, dalla sua luce, il palazzo.
È venuto come luna, e ha portato vino (splendente) come Canopo:
hai visto Canopo nella coppa, e la luna avvolta nel mantello?!
Oh tu raro come l'intelletto, e tuttavia porti via l'intelletto!
Oh tu sottile come l'anima, e tuttavia rubi l'anima!

222 Sul difetto denominato *īṭā*, consistente nella ripetizione di una medesima parola in rima nello stesso poema, vedi sopra nota 51.

223 Abu 'l-Ḥasan Miḥyār b. Marzūya Daylamī, poeta in arabo e in persiano (m. 428/1037).

224 Accolgo la lezione dell'edizione Qazvīnī, Mudarris Riḏāvi (1959, 251), al posto di *tu 'tu'* dell'edizione Šamisā 2009.

Oh pernice dal petto di seta, onagro dalle natiche di gelsomino!
Cipresso che beve vino, luna che intona canti d'amore!
Una parte, e un tutto: al di fuori di questi due non c'è nient'altro;
una parte, tutta, sei tu che la doni, e il tutto lo dona Dio.
Io ora da Dio e da te di questo faccio richiesta:
che Egli a te dia lunga vita, e che tu a me dia un mantello.²²⁵

Bibliografia

Fonti primarie

- Abu 'l-Faraḡ Rūnī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Maḥmūd Maḥdavi Dāmḡānī. Mašhad: Bāstān, 1347/1968-69.
- Adīb-i Šābir Tirmidī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad 'Alī Nāših. Tih-rān: 'Ilmī, 1343/1954.
- Anvarī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad Taqī Mudarris Rižavi. 2 voll. 4a ed. Tih-rān: Bungāh-i Tarḡuma va Našr-i Kitāb, 1337-40/1959-61.
- Asadī Tūsī. *Luḡat-i furs* (La lingua dei persiani). Ed. Muḥammad Dabīr Siyāqī. Tih-rān: Ṭahūrī, 1336/1957.
- Aṭīr al-Dīn Axsikatī, *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Rukn al-Dīn Humāyūn Farrux. Tih-rān: Rūdakī, 1337/1958.
- Azraqī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Sa'īd Nafīsī. Tih-rān: Zavvār, 1336/1957.
- Daqīqī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad ḡavād Šarī'at. Tih-rān: Asāṭīr, 1348/1969-70 (2a ed. 1373/1994-95).
- Dihxudā, 'Alī Akbar. *Luḡatnāma* (Dizionario). Ed. Mu'in, M.; Šahīdī, ḡ. Tih-rān: Dānišḡāh-i Tih-rān, 1324-59/1946-81.
- Dirāyatī, Muṣṭafā. *Fihristvāra-yi dastnivišthā-yi irānī* (Catalogo dei manoscritti iraniani). 12 vols. Mašhad: Mu'assisa-yi farhangī-pažūhišī-yi al-ḡavād, 1389/2010.
- Farruxī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad Dabīr Siyāqī. Tih-rān: Zavvār, 1371/1992.
- Kamāl al-Dīn Ismā'īl Iṣfahānī, Abu 'l-Faẓl. *Dīvān-i Xallāq al-Ma'ānī* (Canzoniere di Xallāq al-Ma'ānī). Ed. Ḥusayn Baḡr al-'Ulūmī. Tih-rān: Kitābforūšī-yi Dihxudā, 1348/1969.
- Mahsatī Gangāvī. *Rubā'īyyāt* (Quartine). Ed. Muḥammad Āqa Sulṭānzāda. Bākū: Yāzīčī, 1985.
- Mudabbirī, Maḥmūd. *Šarḡ-i aḡvāl va aš'ār-i šā'irān-i bīdīvān dar qarṇhā-yi 3/4/5-i hiḡrī-yi qamarī* (Commentario alle vite e poesie dei poeti privi di canzoniere dei secoli III/IV/V dell'egira lunare). Ed. Maḥmūd Mudabbirī. Tih-rān: Pānūs, 1370/1991.
- Muḡīr al-Dīn Baylaqānī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad Ābādī. Tabrīz: Dānišḡāh-i Tabrīz, 1358/1979.

²²⁵ Secondo Šamīsā (2009b, 588) gli ultimi due versi sono citati da Rādūyānī nel *Tarḡumān al-balāḡat* e attribuiti a 'Unšurī.

- Mu'izzī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. 'Abbās Iqbāl. Tihṛān: Kitābfurūšī-yi Islāmiyya, 1318/1939.
- Rašīd al-Dīn Vaṭvāt. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Sa'īd Nafīsī. Tihṛān: Kitābxāna-yi Bārānī, 1339/1960.
- Rāzī al-Dīn Nišābūrī, Muḥammad. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Abu 'l-Faẓl Vazīr-niẓād. Mašhad: Muḥaqqiq, 1382/2003.
- Rūdakī. *Stihi. Redakcija i komentarii I.S. Braginskogo* (Versi. Edizione e commento di I.S. Braginskij). Moskva: Nauk, 1964.
- Šams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī. *Al-Muğam fi mā'ayir aš'ār al-ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani). Ed. Muḥammad Qazvīnī; Muḥammad Taqī Mudarris Riẓavī. Tihṛān: Intiṣārāt-i Kitābfurūšī-yi Tihṛān, 1338/1959.
- Šams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī. *Al-Muğam fi mā'ayir aš'ār al-ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani). Ed. Sīrūs Šamisā. 1a ed. Tihṛān: Intiṣārāt-i Firdaws, 1373/1995.
- Šams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī. *Al-Muğam fi mā'ayir aš'ār al-ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani). Ed. Sīrūs Šamisā. 2a ed. Tihṛān: 'Ilm, 1388/2009.
- Sanā'ī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad Taqī Mudarris Riẓavī. 2a ed. Tihṛān: Ibn-i Sīnā, 1341/1962.
- Sanā'ī. *Ḥadīqatu 'l-ḥaqīqa va šarī'atu 'l-ṭarīqa* (Il giardino della verità e la legge della via). Ed. Muḥammad Taqī Mudarris Riẓavī. 2a ed. Tihṛān: Dānišgāh-i Tihṛān, 1368/1989.
- Sanā'ī. *Ḥadīqatu 'l-ḥaqīqa va šarī'atu 'l-ṭarīqa* (Il giardino della verità e la legge della via). Ed. Maryam Ḥusaynī. Tihṛān: Markaz-i našr-i dānišgāhī, 1382/2003.
- Sayyid Ḥasan Ġaznavī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Muḥammad Taqī Mudarris Riẓavī. Tihṛān: Dānišgāh-i Tihṛān, 1328/1949.
- Xāqānī-yi Šīrāzī. *Dīvān* (Canzoniere). Ed. Žiyā al-Dīn Sağğādī. Tihṛān: Intiṣārāt-i Zavvār, 1338/1959.

Fonti secondarie

- Alamolhoda, M. (2000). *Phonostatistics and Phonotactics of the Syllable in Modern Persian*. Helsinki: The Finnish Oriental Society. *Studia Orientalia* 89.
- Al-Ani, S.H. (2007). «The Linguistic Analysis and Rules of Pause in Arabic». Motzki, H.; Ditters, E. (eds), *Approaches to Arabic Linguistics. Presented to Kees Versteegh on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill, 245-54. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160156.i-762.67>.
- Beelaert, A.L. (2020). «Additional Poems in Manuscript C 1424 of Khāqānī's *Dīvān* at the Academy of Sciences in Saint Petersburg». Ashtiani, M.; Maggī, M. (eds), *A Turquoise Coronet. Studies in Persian Language and Literature in Honour of Paola Orsatti*. Wiesbaden: Reichert, 15-77. *Beiträge zur Iranistik* 45. <https://doi.org/10.29091/9783752005080>.
- Čalisova, N. (trad.) (1997). *Šams al-Dīn Muḥammad Ibn Qays al-Rāzī. Svod pravil Persidskoj poézii (Al-Muğam fi mā'ayir aš'ār al-ağam). Pervod c persidskoj, issledovanije i komentarii N. Ju. Čalisovoj* (Le regole della poesia persiana. Traduzione dal persiano, studio e commento di N. Ju. Čalisova). Mosca: Firma. *Pamjatniki pis'mennosti Vostoka* 106.

- Dal Bianco, A. (2007). *La qāfiya nel Kaššāf ištīlāḡāt al-funūn*. Venezia: Cafoscarina. *Eurasiatica* 77.
- Ghersetti, A. (2017). «Systematizing the Description of Arabic. The Case of Ibn al-Sarrāj». *Asia*, 71(3), 879-906. <https://doi.org/10.1515/asia-2017-0020>.
- Ḥasandūst, M. (2014). *Farhang-i riša-šināxtī-yi zabān-i fārsī* (Dizionario etimologico della lingua persiana). 5 voll. Tih-rān: Farhangistān-i Zabān va Adab-i Fārsī, 1393.
- Horn, P. (1898-1901). «Neupersische Schriftsprache». *Grundriss der iranischen Philologie*. 1. Band; 2. Abteilung; 2. Bde. Strassburg: Karl J. Trübner, 1-199.
- Jeremiás, É.M. (1997). «Zā'id and ašl in Early Persian Prosody». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21, 167-86.
- Jeremiás, É.M. (1999). «Grammar and Linguistic Consciousness in Persian». Melville, C. (ed.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies* (Cambridge, 11-15 September 1995). Part 2, *Mediaeval and Modern Persian*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 19-31.
- Jeremiás, É.M. (2002). «Rābiṭa in the Classical Persian Literary Tradition. The Impact of Arabic Logic on Persian». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27, 550-74.
- Jeremiás, É.M. (2019). «The Technical Term *tarkīb* 'Compound' in the Indigenous Persian 'Scientific' Literature». Hintze, A.; Durkin-Meisterernst, D.; Naumann, C. (eds), *A Thousand Judgements. Festschrift for Maria Macuch*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 209-24.
- Kūšiš [Kooshesh], R. (2012). «Ārā'-i luḡavī-yi Šams-i Qays-i Rāzi» (Morphological Ideas of Shams Gheys-e Razi). *Pažūhišhā-yi zabān va adabiyāt-i fārsī* (Textual Criticism of Persian Literature), 6(2), 1390, 53-70.
- Landau, J. (2013). *De Rythme et de Raison. Lecture croisée de deux traités de poétique persans du XIII^e siècle*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.
- Lazard, G. (1963). *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris: Klincksieck.
- Lazard, G. (1964). *Les premiers poètes persans (IX^e-X^e siècles). Fragments rassemblés, édités et traduits*. 2 vols. Téhéran: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien.
- Lazard, G. (1984). «Les modes de la virtualité en moyen-iranien occidental». Skalmowski, W.; Van Tongerloo, A. (eds), *Middle Iranian Studies = Proceedings of the International Symposium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*. Leuven: Peeters, 1-13.
- Lenepveu-Hotz, A. (2014). *L'évolution du système verbal persan. Xe-XVI^e siècles*. Leuven: Peeters.
- Maggi, M.; Orsatti, P. (2011). «Two Syro-Persian Hymns for Palm Sunday and Maundy Thursday». Maggi, M.; Orsatti, P. (eds), *The Persian Language in History*. Wiesbaden: Reichert, 247-86. <https://doi.org/10.29091/9783752005318>.
- Maggi, M.; Orsatti, P. (2018). «From Old to New Persian». Sedighi, A.; Shabani-Jadidi, P. (eds), *The Oxford Handbook of Persian Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 7-51. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198736745.013.2>.
- Meier, F. (1981). «Aussprachefragen des älteren Neupersisch». *Oriens*, 27-8, 70-176. <https://doi.org/10.2307/1580565>.
- Orsatti, P. (2019). «Persian Language in Arabic Script. The Formation of the Orthographic Standard and the Different Graphic Traditions of Iran in the First

- Centuries of the Islamic Era». Bondarev, D.; Gori, A.; Souag, L. (eds), *Creating Standards. Interactions with Arabic Script in 12 Manuscript Cultures*. Berlin: de Gruyter, 39-72. <https://doi.org/10.1515/9783110639063-002>.
- Pellò, S. (2001). «La terminazione -āt nella teoria della qāfiya di Shams-i Qays». *Annali di Ca' Foscari*, 40(3), *Serie Orientale*, 32, 111-30.
- Pellò, S. (2003). *La teoria della qāfiya nel Mīzān al-afkār di Muḥammad Sa'd Allāh-i Murdābādī*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina. Eurasistica 70.
- Şafā, D. (1987). *Tāriḫ-i adabīyāt dar Īrān* (Storia della letteratura in Iran), vol. 2. 7a ed. Tihṙān: Firdaws, 1366.
- Şamisā, S. (2009a). «Pişguftār-i ĉāp-i avval» (Prefazione alla prima edizione) Şams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī, *Al-Muğam fī mā'āyir aš'ār al-'ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani). Ed. Sīrūs Şamisā. 2a ed. Tihṙān: 'Ilm, 11-21.
- Şamisā, S. (2009b). «Ta'līqāt-i qāfiya» (Commenti sulla rima). Şams al-Dīn Muḥammad b. Qays al-Rāzī, *Al-Muğam fī mā'āyir aš'ār al-'ağam* (Puntualizzazione dei criteri della poesia dei Persiani). Ed. Sīrūs Şamisā. 2a ed. Tihṙān: 'Ilm, 581-604.
- Thiesen, F. (1982). *A Manual of Classical Persian Prosody, with Chapters on Urdu, Karakhanid and Ottoman Prosody*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Versteegh, K. (1978). «The Arabic Terminology of Syntactic Position». *Arabi-ca*, 25(3), 261-81.
- Versteegh, K. (2007). «'Ilm». Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. 2, *Eg-Lan*. Leiden; Boston: Brill, 308-11. http://dx.doi.org/10.1163/1570-6699_eall_EALL_SIM_vol2_0021.
- Versteegh, K. (2009). «Şifa». Versteegh, K. et al. (eds), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol. 4, *Q-Z*. Leiden; Boston: Brill, 219-22. http://dx.doi.org/10.1163/1570-6699_eall_EALL_SIM_0123.
- Zipoli, R. (2003). *Naşir al-Dīn-i Ṭūsī's Contribution to the Arabic-Persian Theory of Qāfiya*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina. Eurasistica 71.
- Zipoli, R.; Pellò, S. (2004). «La teoria della qāfiya araba e persiana in Naşir al-Dīn-i Ṭūsī e in Muḥammad-i Āmulī». *Annali di Ca' Foscari*, 43(3), *Serie Orientale*, 35, 293-376.

La parola e le sue rappresentazioni: nota sul *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi

Daniela Meneghini
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract In the light of several previous studies, this contribution aims to introduce the study of Neẓāmi's poetics through the reading of his poems but specifically through the verses dedicated to his reflection on the *soḳan*. In this first essay, we start from the reading and analysis of two chapters from *Maḳzan al-asrār* explicitly dedicated to this subject. The paper proposes a brief introduction to place the two chapters in their more general context, the translation of the 93 verses and a brief thematic and rhetorical analysis of their development, which represents the theoretical-aesthetic premise for all his later works.

Keywords Word. Speech. Poetry. *Maḳzan al-asrār*. Neẓāmi Ganjavi.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il *Maḳzan al-asrār*. – 3 Capitolo XIII. L'eccellenza della Parola. – 4 Capitolo XIV. Dedicarsi alla Parola. – 5 Alcune osservazioni. – 6 L'eccellenza del poeta.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-03-07
Accepted 2022-04-26
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Meneghini | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Meneghini, D. (2022). "La parola e le sue rappresentazioni: nota sul *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 361-382.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/012

361

[O Dio], guarda con favore a quella sposa che è la poesia e che io, in questo mondo, ho allevato con tutta l'anima: declamandola il pensiero è felice, come se essa spargesse un profumo che rallegra ogni luogo. È portatrice di un sapere che illumina gli occhi, di una melodia che illanguidisce e commuove la mente: la leggono come opera che allietta i cuori ed è conosciuta come chiave che scioglie le difficoltà. Concedi dunque a questo poema di esprimere significati elevati, dipingi attraverso questi versi il disegno della felicità rendendo dolce e piacevole agli occhi del re questo racconto il cui titolo è già soave auspicio.

Khosrow e Širin, vv. 6-11¹

1 Introduzione

Dowlatšāh Samarqandi, il grande biografo e antologista del XV secolo (842/1438-900/1494 o 913/1507), afferma nella sua *Taḍkerat al-šo'arā'* (Dowlatshāh 1901, 11), che la Parola (*soḡan/saḡon*)² è un dono unico di Dio agli uomini, qualcosa che li distingue dagli altri esseri viventi. Aggiunge inoltre che la Poesia (parola ordinata da metro e rima, *naẓm*) ha una relazione speciale con il dono della parola: scrivere poesia è infatti uno dei più elevati atti umani, un mettere a frutto al massimo grado il dono della parola. Malgrado l'apparente anatema coranico contro i poeti, di fatto il rango e l'eccellenza della Poesia mantennero nella Persia medievale un prestigio assoluto.³

Tale prestigio, nel caso di alcuni autori, si è concretizzato in passaggi contenuti nelle loro opere dove l'autore riflette su questo tema. Nella Persia medievale, all'interno del canonico insieme di generi a disposizione di un poeta,⁴ sicuramente *qeṭ'e* e *maṭnavi* rappresentavano i tipi di composizione più favorevoli ad esporre questo genere di considerazioni con un certo respiro.⁵ Soprattutto nei *maṭnavi* (poemi lunghi formati da distici a rime bacciate, dai contenuti prevalentemen-

1 Neẓāmi 2017, 3.

2 Le fonti non sono concordi sulla vocalizzazione di questa parola di origine medio persiana la cui pronuncia più arcaica è attestata in *saḡon/soḡon* mentre poi si attesta in *soḡan*. Cf. Dehḡodā 1946-73, s.v.

3 Fra i molti contributi sul tema si veda l'ottima sintesi in de Bruijn 2009, 38-42.

4 Il nostro approccio mantiene il proprio focus sui testi poetici, ben sapendo che in molta letteratura in prosa (in particolare nelle parti introduttive delle *taẓkere* - antiche antologie/biografie dei poeti -, ma anche in opere storiche e di retorica) il tema del 'significato' della poesia viene diffusamente trattato.

5 Il *maṭnavi* è un genere poetico privilegiato per digressioni teoriche e sapienziali, cionondimeno la *qeṭ'e*, per il suo carattere tematicamente libero da vincoli di genere, si prestava bene anche a questo tema, magari partendo da pretesti occasionali; cf. Meneghini 2006, 37-78. Anche il genere *ghazal* accoglierà riflessioni in tal senso, ma in versi meno discorsive, più frammentarie e più allusive. Cf. Bürgel 1978.

te didattici e narrativi), e in particolare nei capitoli iniziali convenzionalmente dedicati a Dio, al profeta, al mecenate e alla descrizione delle circostanze, più o meno arricchite di elementi di fantasia, che avevano portato alla composizione di quei testi, i poeti persiani ci hanno lasciato le loro riflessioni sulla Parola e sulla Poesia, ovvero sulla Parola poetica. Della ricchezza di passi dedicati a questo tema in opere di varia ispirazione, vorremmo nel presente contributo soffermarci su un testo di Neẓāmi Ganjavi (535-605/1141-1209, d'ora in poi N.), il *Maḳzan al-asrār* (d'ora in poi MA),⁶ il primo dei cinque poemi del suo *Panj ganj* (Cinque tesori), o *Ḳamsa* (Quintetto o Pentalogia). Questo *maṭnavi* contiene infatti due interi capitoli dedicati alla riflessione dell'autore sulla Parola e sulla superiorità della parola poetica sulla parola in prosa.⁷

È necessario notare che negli altri poemi di N. sono presenti diversi passaggi che riportano osservazioni o brevi digressioni sulla poesia, ma che solo nel MA abbiamo un *continuum* di novantatré distici dedicati a questo tema.⁸ Oltre all'affermazione della Parola come origine dell'universo, alla descrizione della genesi del Discorso 'umano' e al tributo alla sua dignità in quanto entità metafisica e trascendente, in questi versi c'è la visione che il nostro autore propone sullo scrivere e sul comporre poesia accompagnata da un vero e proprio intento elogiativo del ruolo del poeta nel mondo e di se stesso in quanto poeta. Quanto esposto in quei versi ci sembra attraversi e poi oltrepassi il confine della convenzione letteraria per rappresentare una solida testimonianza della percezione che N. aveva della scrittura, della relazione fra poeta e destinatario e della dimensione etica del lavoro del poeta.⁹

6 Per il testo utilizziamo Neẓāmi 1389/2010. Vi è a tutt'oggi una sola traduzione integrale di questo poema, in inglese, Darab 1945, mentre la traduzione in italiano è in preparazione da parte dell'autrice.

7 MA: *Fażilat-e soḳan*, cap. 13, Neẓāmi 1389/2010, 68-9; *Soḳanparvari*, cap. 14, Neẓāmi 1389/2010, 70-3. Come previsto dal canone letterario, tutti i maggiori imitatori della *Ḳamse nezamiana* si misureranno con lo stesso tema nei prologhi 'in risposta' al MA.

8 Nel poema *Haft Peykar* è presente un capitolo intitolato: *Setāyeš-e soḳan o ḥekmat o andarz* (cap. 6); negli altri tre poemi (*Ḳosrow e Širin*, *Leyla e Majnun* e *Eskandarnāme*) non abbiamo capitoli dedicati esplicitamente al tema, ma numerosi e interessanti versi sparsi che vi fanno riferimento soprattutto nei prologhi sul motivo della composizione del libro ai quali riserviamo uno studio successivo. Si veda anche Dabāshi 1370/1991, 728-9).

9 In Bürgel 1974 troviamo introduzione e traduzione di questa parte del MA, più il capitolo precedente dedicato al motivo della composizione del libro. Si tratta di un lavoro basato su una edizione ormai superata del MA, particolarmente attento ad alcuni specifici temi presenti nel testo, quali le metafore naturali, l'alchimia, l'angelologia, gli elementi gnostici, ecc. rispetto ai quali lo studioso si diffonde sulle tradizioni araba e anche indiana. È un contributo molto denso che purtroppo non poteva avvalersi di una serie di commentari pubblicati successivamente. Il presente lavoro si differenzia per le fonti utilizzate e per l'impostazione metodologica, e si configura, inoltre, co-

2 Il *Maḳzan al-asrār*

Una premessa importante a questa ricerca è la relazione che intercorre, dichiarata da N. stesso, fra *MA* e *Ḥadiqat al-ḥaqiqa* (composto nel 525/1131) di Sanā'ī Gaznavi (n. 437/1045-6 m. 525/1131). È risaputo infatti che N. si pone come epigono del grande poeta di Ghazna¹⁰ secondo la consuetudine, già ben consolidata nel XII secolo, di legittimare la propria opera rifacendosi a un modello entrato nel canone letterario e dunque di fama riconosciuta.¹¹ Malgrado tale discendenza dichiarata, le due opere sono però radicalmente diverse e la loro difformità, oltre che significativamente nella scelta nel metro, è immediatamente evidente già nella struttura dei testi: il primo non sembra infatti seguire un chiaro disegno della materia trattata,¹² mentre il secondo appare metodicamente e puntualmente organizzato. Cionondimeno, al di là del diverso ordine dei contenuti, è innegabile l'influenza che *Ḥadiqat* ebbe su *MA*, come osservato peraltro da diversi studi¹³ e come dichiarato da N. stesso. Egli, infatti, si riferisce esplicitamente a Sanā'ī con l'intento di superarlo, di scrivere un poema di maggior valore sia rispetto ai temi trattati che rispetto allo stile. Scrive N.: «Due libri vennero da due luoghi famosi¹⁴ e ognuno fu dedicato a un Bahrām Šāh:¹⁵ uno ha coniato oro dalla vecchia miniera, e l'altro ha estratto perle dal nuovo mare;¹⁶ uno ha innalzato il

me la prima parte di una serie di contributi che coinvolgeranno tutti i poemi di N. sul tema della Parola poetica. Si veda anche Würsch 2005, 203-7 che rimanda a Bürgel. Ringrazio A.L. Beelaert per l'indicazione dell'articolo di Bürgel e per la discussione sul tema, e la collega P. Orsatti per le preziose suggestioni sull'interpretazione del testo.

10 Il richiamo all'illustre predecessore si trova nel cap. 12 del *MA*, *Sabab-e nazm-e ketāb* (motivo della composizione del libro), capitolo i cui versi oscillano fra la lode all'atabek cui l'opera è dedicata (*madh*), e l'esaltazione della propria arte (*fakriye*).

11 Anche per gli altri suoi poemi N. afferma di essersi ispirato a testi precedenti: al *Vis e Rāmin* di Gorgāni per *Kosrow e Širin* e allo *Šāhnāme* di Ferdowsi sia per *Kosrow e Širin* che per *Haft Peykar* e per l'*Eskandarnāme*; per *Leyla e Majnun* Neẓāmī non cita testi precedenti, ma la leggenda dei due giovani era nota e diffusa in tutto il mondo islamico.

12 Tale aspetto trova una parziale spiegazione nella complessa storia della trasmissione di quel testo, storia cui viene dedicato un approfondito studio in De Bruijn 1983.

13 De Bruijn 1983; De Bruijn 1997; De Fouchécour 1986. La monografia più completa su *MA* è Würsch 2005, nella quale si tratta diffusamente della relazione fra le due opere, 15-20.

14 Il riferimento è ovviamente alle città di Ghazna e di Ganja, rispettivi luoghi di residenza dei due poeti.

15 Il poema di Sanā'ī era infatti stato dedicato a Bahrām Šāh Ġaznavi, mentre quello di N. è dedicato a Bahrām Šāh Seljuḡi.

16 Sanā'ī è il poeta che segue l'antico modello poetico, quello della corte Ghaznavide, mentre N. estrae dal mare della poesia nuove 'perle', ovvero versi nuovi nella forma e nel significato. 'Miniera' e 'mare' rappresentano due metafore classiche per la poesia.

vessillo di Ghazna, e l'altro ha battuto la moneta di Rum¹⁷ e anche se le parole su quella moneta sono [preziose] come l'oro, la mia moneta e il mio oro sono migliori! Anche se il mio carico e i miei beni fosse inferiori ai suoi, io ho un acquirente migliore!».¹⁸

Anche in riferimento al tema della Parola e della Poesia, la differenza strutturale delle due opere è evidente: N. fa precedere il centro del poema da due interi capitoli dedicati a questo tema, mentre Sanā'i lo affronta in versi sparsi lungo la *Ḥadiqat*.¹⁹

Un altro punto importante per meglio contestualizzare il presente lavoro, è ricordare che essendo il *MA* il primo dei cinque poemi di N., ed essendo un poema dichiaratamente d'ispirazione didattica, la riflessione sulla poesia che presenta mette da subito in evidenza i principi che guideranno il lavoro dell'autore. Tali principi – una sorta di manifesto poetico – precedono, sia dal punto di vista formale che dal punto di vista concettuale, non solo il fulcro narrativo-sapientiale dei venti *maqāle* che compongono il *MA*, ma anche le ricche storie dei poemi successivi. I contenuti dei venti *maqāle* hanno lo stesso valore e lo stesso ruolo che ha la premessa sulla Parola, ovvero di porsi come garanzia dell'etica professionale di N., etica che domina il *MA* così come le sue opere successive. Nel *MA*, infatti, oltre al tema della scrittura poetica si affrontano concetti come l'amore, la giustizia, l'amicizia, l'educazione del sovrano, ecc., costituendosi quest'opera come lo 'scricigno' delle idee fondamentali che animeranno i poemi successivi.²⁰ In riferimento a questo aspetto, i capitoli di cui ci occuperemo assumono un particolare rilievo, benché nella sua produzione successiva N. abbia rivisto alcune convinzioni espresse nel *MA*.²¹

Nel *MA*, poema spesso collocato nel genere 'specchi per i principi',²² N. individua due protagonisti principali attraverso i quali si di-

17 Un poeta ha lavorato a Est e l'altro a Ovest. Rum indica letteralmente Bisanzio ma qui è menzionata solo per contrapporsi geograficamente all'Est di Ghazna.

18 Neẓāmi 1389/2010, 66. N., lodando la propria abilità di poeta, loda nel contempo il proprio mecenate: come vedremo più sotto, se un poeta non trova un mecenate in grado di cogliere il valore dei suoi versi, al di là del mancato riconoscimento materiale, il suo comporre versi non sarà adeguatamente valorizzato. Nell'ultimo verso abbiamo un accenno di rispetto nei confronti del grande predecessore e un segno di umiltà, anche questa una convenzione poetica che sottintende che il nostro supererà il modello acquisendo ancora maggior fama.

19 Per un confronto fra i passaggi dei due poeti che mette ben in risalto tale differenza strutturale, cf. *infra* nota 110.

20 Lo stesso N. riconosce questa funzione di sintesi che tutto contiene del suo primo poema. Nel *Ḳosrow e Širin* si esprime con queste parole: «Per me, il *Maḳẓan al-asrār* è già un tesoro, perché allora dovrei conoscere altre fatiche inseguendo l'ambizione?». Neẓāmi 2017, 29.

21 In alcuni versi del *Leyla e Majnun*, per esempio, invita il figlio a non dedicarsi alla poesia, ma l'evoluzione del suo pensiero sarà discussa in un prossimo contributo.

22 De Fouchécour 1986, 275-83.

pana il suo discorso didascalico, il re e il derviscio,²³ ed anche questa dualità ha una parte significativa nella descrizione della Parola. Rispetto ai due ruoli, N. si colloca ovviamente dalla parte del derviscio, i cui valori sono l'ascesi e una vita ritirata, e afferma che il suo 'monastero' è la 'parola'. Ci dice, come vedremo più sotto: «la poesia, per me, si è fondata su un convento e il comporre poesia si è liberato della taverna». Rispetto dunque alla figura simbolica del 're', destinatario della poesia, la funzione del discorso poetico è intimamente permeata da finalità di educazione morale e, come vedremo, religiosa e spirituale.

Presentiamo di seguito la traduzione dei due capitoli - il primo è quello sull'eccellenza della Parola (cap. 13)²⁴ e il secondo quello sul coltivare la Poesia (cap. 14)²⁵ - seguita da un commento e da alcune considerazioni finali.²⁶

3 Capitolo XIII. L'eccellenza della Parola²⁷

1 - Quando il Calamo impresse il movimento primevo, fu dalla Parola che scaturì la prima lettera²⁸

2 - e quando la cortina del non-essere fu scostata, la prima cosa resa manifesta fu la Parola.

²³ Ciò viene esplicitato già nel cap. 12 (Motivo della composizione del libro) dove N. scrive: *Māye-ye darviši va šāhi dar u | maḳzan- e asrār-e elāhi dar u* (in esso [il libro] l'essenza della regalità e della asceti | in esso lo scrigno dei segreti divini). Per un inquadramento dell'opera nel contesto della poesia mistica si veda de Bruijn 1997, 97-8.

²⁴ Neẓāmi 1389/2010, 68-9.

²⁵ Neẓāmi 1389/2010, 70-3. In altre edizioni di MA questo capitolo si intitola: *Bartari-ye soḳan-e manẓum az maṅsur* (superiorità della poesia sulla prosa).

²⁶ Il MA ha avuto diversi commenti che ci sono stati utili nella comprensione e nella traduzione; li citiamo in ordine cronologico: Āyati 1367/1988; Tervatiyān 1373/1994; Māḥuzi 1392/2003; Neẓāmi 1386/2007; Zanjāni 1387/2008; Neẓāmi 1397/2018. Si noti che in tutti i volumi di passi scelti dal MA sono presenti i due capitoli oggetto del presente studio, a riprova dell'importanza riconosciuta che rivestono nel poema.

²⁷ Per una più agevole comprensione del testo, anticipiamo che Neẓāmi considera la *Soḳan*/Parola/*Logos* divino come ciò che ha messo in moto la creazione. *Soḳan* è un'entità superiore e trascendente, che informa qualsiasi manifestazione materiale e immateriale. Bürgel 1974, 10 sottolinea in questi versi la connotazione metafisica della Parola, per come essa si manifesta soprattutto attraverso la poesia (cf. *infra*).

²⁸ Il poeta allude al fatto che il presupposto della creazione di qualsiasi elemento fu nella parola '*Kūn*', Sia! È da subito evidente l'affinità fra il significato che in questo testo viene dato al nome *soḳan* e la definizione del *lògos* greco nella loro intersezione di pensiero, espressione verbale e ragione, come prima potenza espressa da Dio. E dunque come verità. I riferimenti sono alla sura 68.1 e alla sura 96.1-5 (Bausani 1978). Su questo verso e i tre versi successivi, si veda il denso contributo di Dabāshi 1370/1991 con l'ampia premessa semantico-lessicale, l'indicazione dei riferimenti coranici e la dotta interpretazione filosofica.

- 3 - Finché la Parola non ebbe dato voce al cuore, l'anima non sottomise il suo libero sé alla terra²⁹
- 4 - [ma] quando il Calamo iniziò a muoversi, con la Parola dischiuse l'occhio del mondo.³⁰
- 5 - Senza la Parola il mondo non avrebbe avuto voce [e] tutto questo è stato detto senza che ciò diminuisse la Parola.
- 6 - Nel lessico dell'*amore* la Parola è la nostra anima,³¹ noi siamo Parola e queste rovine³² sono la nostra dimora.
- 7 - Il tracciato di ogni pensiero che fu scritto, fu consegnato all'ala degli uccelli della Parola.³³
- 8 - Non c'è in questa foresta [il mondo] che fa sorgere cose sempre nuove una sottigliezza più fine della Parola.³⁴
- 9 - L'inizio del pensiero e poi il conto finale: questo è la Parola e tu tieni a mente questo discorso!³⁵
- 10 - I re l'hanno ritenuta [la Parola] degna di corona mentre altri l'hanno chiamata in altro modo:
- 11 - a volte la issano con quella bandiera che è la voce, a volte ne tracciano il segno col calamo,³⁶
- 12 - essa esprime meglio di un vessillo la vittoria, conquista meglio i territori rispetto a quanto vergato dal calamo.³⁷
- 13 - Benché la Parola, di per sé, non manifesti bellezza presso coloro che idolatrano una manciata di fantasie,
- 14 - noi [poeti], che abbiamo posto il nostro sguardo su di Essa, per Essa siamo disposti a morire [giacché] grazie a Essa siamo in vita!

29 La Parola è legata all'anima e fino a quando la Parola non ha cominciato a esistere, l'anima non ha dato vita alla terra, non ha dato vita al corpo e al primo uomo. *Corano*, sura 6.2; sura 15.26, 28.

30 Con la Parola l'atto creativo ha messo al mondo il mondo, l'ha reso conoscibile e poi descrivibile. Nessuna verità dell'esistenza è attingibile se non per mezzo della parola. *Corano*, sura 2.31.

31 Qui N. allude anche ai poeti per i quali la Parola è sia anima che vita (il termine utilizzato *jān* ha entrambi i significati).

32 Col termine *ṭalal*, N. allude alla materialità del corpo che è destinato a deteriorarsi.

33 Nel senso che fu trasmesso agli altri per mezzo della Parola. Ogni conoscenza e ogni atto di comprensione dell'esistenza presuppone la Parola.

34 Dabāshi 1370/1991, 731.

35 La Parola è l'inizio di tutto, precede il pensiero che si esprime in parole, ed è la fine di tutto nel Giorno del Giudizio quando il decreto finale si esprimerà ancora attraverso la parola.

36 La Parola può essere orale oppure scritta: nel verso si può leggere anche un'allusione al canto (*navāyi*) e alla pittura (*negāri*), che sono espressioni diverse della Parola.

37 Il potere militare, rappresentato dalla bandiera, e quello amministrativo, rappresentato dalla scrittura, restano inferiori alla Parola in quanto a efficacia.

- 15 - Con la Parola quelli dal passo lento si sono accesi un fuoco, quelli dal passo veloce con Essa si sono dissetati.³⁸
- 16 - In questo mondo, Essa è il più prospero dei villaggi, più nuova dell'antica ruota [celeste] e pur nata prima di quella.
- 17 - Essa non è definita da nessun segno esistente, non è adeguata a nessuna lingua esistente:
- 18 - rispetto alla Parola, non appena Essa solleva il suo stendardo, la lettera è di troppo e anche la lingua.³⁹
- 19 - Infatti, se non fosse stata la Parola a tessere la trama dell'anima, quando mai l'anima avrebbe trovato il capo di questo filo?⁴⁰
- 20 - Il regno della natura è stato conquistato grazie alla Parola, con la Parola hanno posto il sigillo alla Legge.
- 21 - La miniera⁴¹ teneva la nostra parola accanto al proprio oro ed entrambi furono messi davanti all'esperto sagggiatore:
- 22 - dicendogli: "della parola nuova e dell'oro antico, che cosa è migliore?" Rispose: "La parola è migliore, la parola!"
- 23 - Il messaggero della Parola⁴² ha portato a termine il suo viaggio [e] nessuno ottenne tanto quanto ha ottenuto la Parola.⁴³
- 24 - Tu conia l'argento della Parola giacché le monete non sono che terra! Che cane [spregevole] è l'oro, la sua preda è l'imperfezione!⁴⁴
- 25 - Nulla ha seggio più elevato della Parola: è la Parola retta, la Verità, l'unica fortuna di questo regno.
- 26 - Soltanto il cuore è consapevole della Parola, giacché la spiegazione della Parola va oltre la Parola stessa.
- 27 - Finché c'è la Parola ci sia la voce che la declama! Sempre si rinnovano con la Parola la fama di Nezāmi!

38 La Parola soddisfa le esigenze di tutti e ha il potere di riportare in equilibrio gli eccessi. Un'allusione più libera può essere qui al potere di suggestione emotiva del discorso, sulla base dell'anfibologia di *garmravān* come plurale di *garmraw* [che è la nostra lettura in analogia con *sardpāyān* del primo emistichio] o come sostantivo nel senso di anima, spirito: si veda su questo Orsatti 1997.

39 La Parola non può essere espressa in modo adeguato, né con la scrittura, né con la lingua parlata, è un'entità che precede e trascende le sue espressioni.

40 La Parola ha predisposto l'esistenza della vita, l'ha resa possibile, le ha dato inizio.

41 N. personifica la miniera che qui pone il proprio oro a confronto con la parola/poesia di N. uscendo sconfitta dal confronto.

42 Ovvero la penna e la lingua.

43 Nulla può offrire maggiori frutti e vantaggi dell'uso adeguato della parola e, per estensione, della poesia.

44 Sembra plausibile che qui N. giochi con l'anfibologia del termine *āhuy* che può significare sia gazzella (tipica preda del cacciatore) che difetto.

4 Capitolo XIV. Dedicarsi alla Parola⁴⁵

- 1 - Poiché già la Parola senza misura⁴⁶ ed elaborazione è una perla presso gli esperti di perle,⁴⁷
- 2 - tu considera e osserva questo punto, ovvero che valore ha l'espressione misurata e ritmata.⁴⁸
- 3 - Coloro che misurano la rima [i poeti], quando tratteggiano un discorso, trascinano il tesoro dei due mondi nella Parola [Poesia].
- 4 - La chiave adatta alla porta del tesoro sta proprio sotto la lingua dell'uomo che sa misurare la Parola.
- 5 - Colui che ha tarato la bilancia della Parola, fu con la Parola che ebbe la meglio sui fortunati.⁴⁹
- 6 - Coloro che si dedicano alla Parola sono gli usignoli del trono divino: c'è forse qualcosa con cui paragonarli agli altri?
- 7 - Quando [i poeti] vengono sconvolti dal fuoco del pensiero, essi finiscono per entrare nella confraternita degli angeli.⁵⁰
- 8 - Il velo del mistero della Parola è un'ombra che giunge dal velo della profezia:⁵¹
- 9 - la fila del sublime aveva un davanti e un dietro,⁵² prima c'erano i profeti e dietro a loro i poeti.
- 10 - Questi due sguardi [dei profeti e dei poeti] sono intimi dello stesso Amico [Dio], essi sono come la polpa e tutti gli altri [uomini] sono come la buccia.

⁴⁵ Il termine qui tradotto con 'dedicarsi alla parola' è *soḳanparvari* nell'edizione da noi utilizzata (ma cf. nota 25). *Sokanparvar* è definito nei dizionari come colui che conosce il discorso, che conosce la poesia (*soḳandān*) ma letteralmente il verbo *parvardan* richiama l'idea di far crescere, educare, allevare, avere cura. Da qui la nostra traduzione che implica il senso che la poesia è il risultato di un atto di dedizione.

⁴⁶ Il concetto fondamentale di tutta l'idea elaborata da N. sulla superiorità della poesia sulla prosa ruota intorno al principio della 'misura', nel senso di armonia ed equilibrio.

⁴⁷ La Parola in quanto tale, pur senza rima e metro è preziosa presso coloro che s'intendono del discorso.

⁴⁸ Visto che la parola in quanto tale è di per sé preziosissima, N. invita il lettore/ascoltatore a considerare il valore straordinario della Poesia, una parola misurata, ritmata, rimata ed eloquente.

⁴⁹ Nessuno, neppure i più dotati dalla fortuna (i potenti), può competere con coloro che hanno avuto da Dio (il costruttore di quella bilancia che è Parola) il dono della poesia.

⁵⁰ Se il poeta, oltre all'abilità nel 'misurare' parole, rime e metri mostra la capacità di un vero 'pensare' allora raggiunge il rango elevato degli angeli.

⁵¹ L'ispirazione (rivelazione) dei poeti è l'ombra e il segno (esempio) dell'ispirazione dei profeti. I poeti hanno lo stesso dono dei profeti.

⁵² Coloro che possiedono grandezza spirituale furono disposti su due file, quella dei profeti prima e quella dei poeti poi, entrambi aprono l'accesso al mondo Altro con diversi strumenti.

- 11 - Ogni dattero fresco⁵³ che proviene da questa mensa⁵⁴ non è solo un dattero, è esso stesso una parte dell'anima:
 12 - anima scolpita col becco di fango,⁵⁵ pensiero masticato coi denti del cuore.⁵⁶
 13 - Quella sorgente di sapienza che è il parlare eloquente, ha perso la propria lucentezza⁵⁷ per via di quei due o tre che mendicano un pezzo di pane!⁵⁸
 14 - Colui che intona una melodia su queste note possiede un palazzo più bello di questa stanzetta [che è il mondo]
 15 - e poiché si dedica al massimo sapere,⁵⁹ non si prostra sul limitare di qualsiasi soglia!
 16 - Quando [il poeta] porta il passo del cuore sul ginocchio [della meditazione], egli si mette nella bandoliera i due mondi [se ne appropriava].⁶⁰
 17 - La sua scriminatura si piega a salutare il piede e il suo corpo si fa cerchio fra la testa e i piedi:⁶¹
 18 - nella curva di quel cerchio che gli imprime velocità, fa a pezzi l'anima e poi la ricompone.
 19 - A volte, con quel cerchio saldo al ginocchio pone all'orecchio del cielo mille anelli [di schiavitù];⁶²
 20 - a volte da questa scatola turchese [il cielo] da una pietra ne ottiene dieci!

53 Il dattero nuovo/fresco è metafora della parola poetica che è dolce e turgida, piacevole nella forma (*lafz*) e densa di significato (*ma'ni*).

54 Mensa è qui metafora per la natura poetica (*ṭab'*), l'ispirazione, l'attitudine, il dono della poesia che Dio concede ad alcuni eletti.

55 Il becco di fango è qui metafora per la lingua intesa proprio come parte materiale del corpo umano che pronuncia la poesia.

56 Questa immagine richiama un concetto fondamentale di tutta la poesia mistica persiana classica ovvero che solo il cuore può accedere alla conoscenza delle verità spirituali: il pensiero intellettuale non è sufficiente se non attraversa e se non viene elaborato (masticato) dall'intuito del cuore che ha accesso alle verità superiori; MA 15-18.

57 *Āb šodan*, letteralmente 'sciogliersi, diventare acqua'. Il poeta gioca con il doppio significato di *āb* come acqua/lucentezza e come onore, producendo anche un *morā'āt-e nazīr* con *čašme* (fonte). Per una disamina del tema dell'acqua cf. Meneghini 1994.

58 Qui N. si riferisce ai poeti adulatori e senza valore che vendono le loro parole per una misera ricompensa.

59 Letteralmente il testo dice: ha la testa sul ginocchio della conquista del massimo sapere. La testa appoggiata al ginocchio è un'immagine ricorrente che richiama la riflessione e la meditazione; cf. *infra*.

60 Il poeta non ha bisogno di chiedere accesso al mondo dei significati, il dono che possiede glieli fornisce col semplice gesto della riflessione.

61 N. insiste sull'immagine del poeta che nel silenzio del suo ritiro non deve chiedere nulla che sia al di fuori delle sue risorse, si chiude in se stesso come un cerchio che contiene tutto.

62 Ovvero la meditazione permette al poeta di avere a sua disposizione i segreti spirituali del mondo dei significati.

- 21 - Quando la sua cavalcatura si eccita con l'eloquenza della Parola, l'anima giunge alle labbra per baciare le sue labbra.⁶³
- 22 - Cercando il rubino da estrarre dalla miniera, egli produce una fessura nella sfera dei sette cieli.⁶⁴
- 23 - La relazione filiale dei versi sottili è giustamente ricondotta a quel padre che è la natura [poetica].⁶⁵
- 24 - È il cielo rotondo che si mette al suo servizio [così] egli si libera dalla calamità del mettersi a servizio.
- 25 - Il suo respiro diventa attimo di sollievo per le anime e le sue parole diventano sigillo sulle lingue [degli altri],⁶⁶
- 26 - e di fronte a chiunque dipinga questa effigie,⁶⁷ tu ascolta il suo discorso giacché è lui che sa allevare la Parola!
- 27 - Io lo chiamerò Giove dalla magica parola,⁶⁸ lo considererò Venere, la Zohre che sconfigge Harut.⁶⁹
- 28 - Quel fondamento che [è la Poesia la quale] si pone alle altezze più elevate ha basi fragili a causa dei poeti spregevoli.
- 29 - Tale discorso mi ha reso irrequieto, visto che colui che adorna la parola [il poeta] ha sottratto onore alla Parola stessa.

63 Quando il poeta è infiammato dalla propria eloquenza, l'espressione del suo pensiero e della sua ispirazione che hanno origine nella sua anima giungono al suo labbro e da lì scorrono in forma di parole.

64 Rubino è ancora metafora per la parola poetica che viene estratta dalla miniera dei significati: per ottenere quel rubino il poeta accede alle altezze dei sette cieli e vi penetra attraverso una fessura che lui solo può produrre e da cui attinge alla fonte dei significati più elevati.

65 Qui la poesia è vista come un figlio il cui padre è rappresentato dal talento naturale (*tab'*) del poeta.

66 La parola del vero poeta è perfetta e rispetto ad essa non c'è nulla da aggiungere, ogni altra lingua non può che tacere.

67 Chiunque scriva in forma poetica.

68 Giove, pianeta del sesto cielo, era considerato avere un'influenza favorevole; il riferimento qui è alla poesia come magia lecita (*sehr-e ḥalāl*).

69 Secondo una leggenda, Zohre, donna bellissima, un giorno cerca di corrompere due angeli, Harut e Marut, per farsi rivelare il modo di ascendere al cielo. Dopo molte resistenze, i due angeli cedono alle lusinghe della donna e le rivelano il segreto, ma Zohre viene punita per la sua presunzione, trasformata e imprigionata nel cielo sotto forma del pianeta Venere. In qualità di pianeta, sarà poi definita la 'musicista del cielo' e in tale veste la ritroviamo spesso citata nella poesia lirica persiana. Si veda anche *Corano*, sura 2.102: «i dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia e quel che fu rivelato ai due angeli, Hārūt e Mārūt, a Babilonia» (Bausani 1978, 13). La tradizione ci parla di Harut e Marut come di due angeli che schernivano gli uomini per la loro debolezza e che furono messi alla prova da Dio. Inviati sulla terra, cedettero al desiderio carnale e furono condannati ad espiare la loro colpa, appesi per i piedi dentro a un pozzo, a Babilonia.

30 - Il frutto del cuore [la Poesia] che viene concesso in cambio della vita⁷⁰ come può mantenere il suo onore se viene scambiato per del pane?⁷¹

31 - O cielo, come ha potuto sfuggire dalle tue mani questa gentuola che ha accettato la schiavitù?⁷²

32 - [O cielo], la faccenda ti è sfuggita di mano ed è finita fra le dita dei piedi,⁷³ sciogli questo nodo dai piedi della Parola!⁷⁴

33 - Gli avidi che sono morti perseguendo l'accumulo d'oro, la moneta di questo lavoro l'hanno scambiata con l'oro.⁷⁵

34 - Chiunque abbia scambiato la sottigliezza luminosa come il giorno [il verso poetico] per dell'oro è come avesse gettato sassi contro le perle che illuminano la notte!⁷⁶

35 - Perciò, inevitabilmente, questa accolta che è tanto sapiente, in realtà è d'infimo rango benché si ponga in alto.

36 - Chiunque si sia messo a tessere oro al servizio del re,⁷⁷ alla fine come boccone assaggerà il ferro.

37 - Colui invece che, come il mercurio, non si farà avido d'oro diventerà egli stesso argento e non subirà il ferro di Sanjar!⁷⁸

70 Ovvero che ha il valore della vita stessa, dell'anima.

71 Quando la poesia viene venduta per un pezzo di pane, cioè scritta per la misera ricompensa da parte di chi non ne è degno, perde il suo valore e la sua dignità. Continua l'invettiva di N. contro i poeti adulatori mendicanti di ricompense, che umiliano il rango della poesia.

72 Il commentatore Nāṣer Nikubaḳt (Neẓāmi 1386/2007) propone un'interpretazione leggermente diversa dagli altri, poiché legge *gereh* (nodo) invece di *goroh* (gruppo): «O cielo, questi poeti miseri e senza valore che continuamente indossano la cintura del declino della poesia (i loro versi non sono degni) e che l'hanno trascinata nel disonore e nella rovina, come sarà che si pentiranno e smetteranno un tale comportamento?».

73 È la mano che sa sciogliere i nodi, le dita dei piedi sono incapaci di un'azione del genere.

74 N. chiede al cielo di impedire a chi non è moralmente degno di comporre poesia.

75 Gli avidi hanno fatto perdere dignità a questo lavoro (comporre poesia) perseguendo il guadagno di denaro.

76 Chi strumentalizza la poesia per guadagnare vile denaro non ne ha riconosciuto il valore: i versi sono perle che illuminano la notte dell'ignoranza.

77 Ovvero il poeta che si sia accontentato anche solo di una veste donata dal mecenate, di qualcosa cioè di infimo valore rispetto alla poesia, anche se intessuto d'oro, alla fine arriverà alla morte con la spada, dirà qualcosa di improprio suscitando l'ira del mecenate e verrà decapitato.

78 Colui che non si attacca all'oro, come il mercurio che è instabile e sfuggente, diventerà pregiato come l'argento e dunque i forgiatori di monete d'oro di Sanjar non lo maltratteranno. N. insiste sulla necessità che il vero poeta sia libero da vincoli di dipendenza da un mecenate. In questo verso si può forse leggere un'allusione alla fine di Adib Ṣāber e di Raṣīdoddin Vaṭvaṭ, poeti del XII secolo, per mano del loro mecenate.

38 - Quando la tua Parola sarà diventata dolce come miele, non venderla per poco, non usare il miele della parola per le mosche!⁷⁹

39 - Se non ti viene dato, tu non chiedere se non fedeltà; se non ti ascoltano,⁸⁰ tu non dire nulla, se non preghiere benauguranti!⁸¹

40 - Fino a quando non ti sarai fatto un nome rispetto alla legge religiosa, attento a non legarti alla Poesia!⁸²

41 - Grazie alla religione la tua poesia raggiungerà un'altezza tale che l'ombra della tua cintura si poggerà sulla costellazione dei Gemelli,⁸³

42 - così la Poesia ti conferirà rango e fama, ti darà potere sulla terra dei significati,

43- darà al tuo nome la forza del comando (*amiri*), giacché i poeti sono i comandanti del discorso (*kalām*).⁸⁴

44 - Non fermarti mai dal tuo impegno, come il cielo che non smette di ruotare, sarà così che otterrai una poesia degna della volta celeste!⁸⁵

45 - Sii sempre pronto e umile, a mo' di candela dalla testa mozzata, morto di giorno e vivo di notte!⁸⁶

⁷⁹ N. continua a riferirsi ai poetucoli di corte che svendono i loro versi per lodare mecenati indegni.

⁸⁰ In altre edizioni al posto del verbo *niyušidan* (ascoltare) abbiamo il verbo *pořsidan* (chiedere per sapere), ma il senso del verso non cambia di molto.

⁸¹ N. dice al poeta di non curarsi di chi non apprezza la sua arte e la sua virtù, e lo invita a non chiedergli nulla e a non pronunciare invettive contro di lui.

⁸² Il poeta deve essere inattaccabile sul piano della fede, solo avendo compiuto una formazione perfetta sulla religione e sulla legge islamica potrà cominciare a scrivere poesia. Su questo tema si era già diffuso Sanā'i in un capitolo della sua *Ḥadiqat* intitolato *dar ša'r va še'r* (Sulla Legge e sulla poesia). Lì il poeta riflette sulla vanità della poesia rispetto agli obblighi dell'uomo religioso. Per un'attenta lettura di quel passo cf. De Bruijn 1983, 139.

⁸³ La costellazione dei gemelli è rappresentata da un uomo con la cintura e la spada. N. intende che se i contenuti della poesia rispetteranno la cornice dei principi religiosi e della ricerca spirituale, al poeta verrà riconosciuto un rango più elevato di quello delle stelle (farà ombra alle stelle).

⁸⁴ N. richiama nel secondo emistichio un diffuso proverbio arabo *الشعراء أمراء الكلام* (*al-šū'arā' umarā' al-kalām*, i poeti sono i comandanti del discorso).

⁸⁵ Secondo le credenze dell'epoca, la terra era ferma e il cielo ruotava attorno ad essa; dice N. nel *Kosrow e Širin* riferendosi ovviamente al Creatore: «In nome di Colui da cui l'esistenza ha preso nome | dal Quale la terra ha preso stabilità e il cielo movimento» (Neẓāmi 2017, 4). Quindi il movimento che è associato al cielo è visto come l'azione più elevata e qui corrisponde alla continua ricerca del poeta di forme e contenuti più nobili e sottili.

⁸⁶ N. in diversi passaggi dei suoi poemi ci dice che l'immaginazione poetica di notte, nel silenzio e nel raccoglimento, è più potente. La comparazione con la candela dalla testa mozzata (*sar afkande* con lo stoppino tagliato) richiama anche l'idea di essere sempre pronto a fare luce sull'arcano.

- 46 - Quando la corsa del pensiero avrà raggiunto grande intensità, l'andatura rapida del cielo si farà morbida,⁸⁷
- 47 - a quel punto, qualunque nome menzionerai, te ne concederanno il segno, e se non ne sarai soddisfatto, te ne verrà concesso un segno migliore.⁸⁸
- 48 - Dunque non gonfiare il petto d'orgoglio se ottieni una perla, cerca qualcosa di meglio che senz'altro hai nel petto!
- 49 - Meglio dunque che tu sia lento nel comporre i tuoi versi, sarà così che condurrà la tua poesia alle massime altezze.⁸⁹
- 50 - Chiunque abbia portato lo stendardo alla fine di questa via,⁹⁰ questi avrà rubato la palla al Sole e avrà superato la Luna,⁹¹
- 51 - e se anche la sua ispirazione non sarà stata veloce [nel comporre], egli non dovrà smettere neppure un attimo di perseguire [il suo scopo],⁹²
- 52 - [giacché] nell'intensità della riflessione che scorreva impetuosa egli avrà la meglio sul cielo ma ne avrà provato vergogna.⁹³
- 53 - [Un tale poeta] fece della penna reale⁹⁴ di Jebrail la propria cavalcatura, delle ali di Esrāfil⁹⁵ il proprio strumento di volo.

87 In questo verso il pensiero è di nuovo paragonato a un cavallo veloce che una volta spronato all'attacco sottomette anche il cielo, attingendo così alle rivelazioni spirituali e alla sorgente dei significati. Nel testo c'è l'immagine del calore intenso dell'attacco (*garmi*) che rende morbida (*narm*) la materia, il cielo stesso.

88 Qui N. fa da guida al poeta suggerendogli che nel momento del ritiro, della riflessione e della preghiera gli verranno concesse le espressioni adeguate e se egli non le riterrà tali, potrà attingere a espressioni migliori.

89 Quanto più la poesia sarà frutto di riflessione e concentrazione, tanto più sarà di qualità sublime ed elevata. N. invita il poeta a non accontentarsi di quanto gli viene facilmente da scrivere (o declamare), a non avere fretta perché potrà trovare sempre qualcosa di meglio.

90 Ovvero della strada indicata da N., quella della pazienza, della ponderatezza, della riflessione e della ricerca inesausta dei significati più elevati e delle forme migliori.

91 Il poeta che seguirà la strada indicata da N. diventerà più luminoso del sole e si metterà alla testa della luna.

92 Il poeta riflessivo e immerso nella serietà e intensità del suo compito, se anche non dovesse comporre versi con velocità e in abbondanza, tuttavia neppure per un attimo deve sospendere il proprio sforzo e il proprio impegno nella ricerca.

93 L'artista trionfante, nell'intensità del pensare ha superato i nove cieli ma per essi mantiene rispetto e si vergogna di questa sua vittoria. N. continua a ricordare al poeta che deve mantenere umiltà e rispetto anche quando sa attingere con successo ai significati più elevati per la sua poesia.

94 *Šāhpar* letteralmente 'penna reale' indica la coda degli uccelli che nel nostro lessico viene chiamata 'timoniere'. *Bāl* invece, qui tradotto con 'ali', è un termine generico.

95 Esrāfil è l'angelo che nella tradizione islamica suonerà la tromba nel giorno del giudizio ed ha come caratteristica quattro enormi ali. Il poeta degno di questo nome raggiungerà i cieli più elevati sostenuto dai due angeli.

- 54 - Non consegnare a chiunque ciò che hai coltivato [la poesia], e ancora, non consegnare a chiunque il capo di questo filo!⁹⁶
- 55 - La mensa del fico si sarebbe svuotata, se tutti gli uccelli fossero beccafichi.⁹⁷
- 56 - Io che in questa arte ho raggiunto la realizzazione, son degno di essere letto [e ascoltato] giacché sono qualcosa di nuovo e raro:
- 57 - la poesia, per me, ha le fondamenta di un convento e il comporre poesia si è liberato della taverna.⁹⁸
- 58 - Il sufi e il monaco mi sono venuti incontro, rinunciando per me alla veste da asceta e alla cintura della cristianità!⁹⁹
- 59 - Assomiglio ancora a un bocciolo di rosa rossa, sono ancora in attesa del vento del nord,¹⁰⁰
- 60 - ed ecco, se esprimo una Parola nuova e fresca, la mia voce è la tromba del giorno della resurrezione!
- 61 - Qualunque cosa esista, dalle più antiche alle nuove, è turbata¹⁰¹ da me che sono mago della parola.
- 62 - La mia arte poetica ha rubato la pazienza ai maghi, i miei incantesimi sono prodigi che ingannano gli angeli.
- 63 - La mia Babilonia è la città di Ganja che brucia Harut, la mia Zohre è una natura¹⁰² che accende le stelle:¹⁰³

96 N. richiama il poeta all'attenzione rispetto ai destinatari della propria poesia qui paragonata al raccolto di una coltivazione, tornando al significato originale del verbo *parvaridan* (cf. nota 45).

97 Attraverso questa immagine, N. vuole dire che non tutti possono comporre poesia di alto livello altrimenti la poesia stessa sarebbe priva di valore (se tutti gli uccelli avessero il becco adatto a cibarsi di fichi, i fichi scomparirebbero, non vi sarebbe più mercato).

98 N. afferma di aver dato alla propria poesia il colore della religione e dell'ascesi, e di averla liberata dai temi frequenti nei loro *nasib*, in particolare quello del vino e della taverna. Il termine qui tradotto con 'taverna' corrisponde al persiano *maṣṭaba* che significa anche negozio e dunque richiama il tema del commercio fra poeti e mecenate da cui N. si dichiara libero.

99 N. considera la propria poesia di così alto livello, dai contenuti spirituali di una tale levatura da far uscire monaci e sufi dai loro ritiri e spingerli ad abbandonare i segni superficiali ed esteriori della loro devozione, la veste di lana dei sufi e lo *zonnār*, la cintura che indicava nelle comunità musulmane l'appartenenza alla fede cristiana.

100 In questo verso N. afferma che la propria maturità non si è ancora compiuta e si paragona ad un bocciolo in attesa di aprirsi all'arrivo del vento primaverile. Il verso è del genere *ḥasb-e ḥāl*, una sorta di resoconto su se stesso.

101 Il termine *fetne*, usato qui da N., ha diversi significati difficili da rendere in traduzione con un unico aggettivo, poiché condensano l'idea di sconvolgimento, eccitazione, turbamento, confusione, irrequietezza.

102 Nel testo *kāter* che qui assume il significato di cuore, intelletto, ispirazione, ma anche di elaborazione intellettuale.

103 N. compara la propria arte poetica a Zohre, la donna che secondo la leggenda sedusse Harut e Marut, e compara Ganja a Babele dove i due angeli per punizione vennero appesi a testa in giù in un pozzo (cf. nota 69): i poeti incantatori di Ganja allo stesso modo di Harut sono tronfi di superbia, ma bruciano nell'invidia dell'arte di N.

64 - la Venere di questi territori [Nezāmi] sta sotto il segno della Bilancia e dunque possiede il Verbo dello Spirito.¹⁰⁴

65 - La mia magia lecita [Poesia] è divenuta il cibo dell'alba,¹⁰⁵ è divenuta ciò che cancella lo scritto di Harut.¹⁰⁶

66 - La figura di Neẓāmi, quella che io immagino, è viva per sempre grazie alla mia lecita magia.¹⁰⁷

5 Alcune osservazioni

I due capitoli tradotti, con i quali di fatto inizia il poema vero e proprio dopo le introduzioni di rito, offrono molti spunti che testimoniano la profondità della riflessione sulla scrittura svolta da N. Sono presenti immagini che possono essere ricondotte a un canone ereditato dalla tradizione (*qalam, parde-ye kalvat, kān, seḥr...*), ma su questo tema N. offre una prova ancora attuale della densità del suo pensiero e della creatività della forma che lo esprime.

Nel capitolo 13, si nota immediatamente l'artificio dell'*eltezām*, per cui il poeta si impone di usare la parola chiave del capitolo (*soḡan*) in ogni verso almeno una volta, in alcuni casi arriva a inserirne due occorrenze (v. 9), a volte tre (v. 27); in qualche verso è presente attraverso un pronome (*u* vv. 15-16) e nel complesso il numero di occorrenze supera il numero dei versi.

Al fine di conferire autorità ai concetti con i versi che essi veicolano, N. parte dal movimento da cui tutto ebbe origine, dalla Creazione ovvero dal passaggio dal non essere all'essere. La Parola è ricondotta al movimento del venire in essere del mondo e poi individuata come unico strumento per parlare (e scrivere) della Creazione stessa, ovvero della realtà di questo mondo e dell'altro, del creato e del mistero. È proprio la sua origine che rende la Parola all'altezza del compito elevatissimo di 'esprimersi' sulla dimensione spiritua-

104 La Bilancia, l'ottavo dei dodici segni dello Zodiaco, è una delle due case di Venere; astrologi e sapienti la mettevano in relazione al pensiero, all'erudizione, alla giustizia umana e all'eloquenza. La Bilancia era pertanto il segno dei ministri, degli scribi e dei nobili. Dunque, diversamente da Venere che è la stella della debolezza, effeminatezza e degrado, la Venere di Ganja (che è N. stesso le cui parole seducono) è nel segno della Bilancia e dunque possiede eloquenza e pensiero elevato.

105 Il cibo dell'alba è una metafora della rivelazione dei misteri cui si accede solo nel momento del chiarore dell'aurora.

106 Harut e Marut secondo la tradizione furono i due angeli che insegnarono la magia (illecita) agli uomini e i loro scritti sono appunto indicati come formule magiche (cf. nota 69).

107 La figura intellettuale e religiosa di N. è viva grazie alla sua poesia e se si vuole seguire l'esempio della sua arte e della sua fede bisogna leggere i suoi versi eloquenti e armoniosi. Finché ci sarà questo mondo, la poesia di N. rimarrà presente a mostrare la creatività e la potenza intellettuale del suo autore.

le dell'uomo. La Parola è immediatamente connessa al soffio vitale e quindi all'anima dell'uomo e all'amore di Dio: il corpo è solo un involucro d'argilla, amore e parola sono ciò che dà valore all'essere umano. Esaurita la dimensione che potremmo chiamare 'ontologica' (vv. 1-7), N. prosegue rimarcando la superiorità della parola rispetto al pensiero: se di fatto il pensiero deve sempre precedere la parola, tuttavia il pensiero senza la parola che lo esprima adeguatamente e che lo comunichi agli altri è inutile e vuoto. La parola scritta è permanente e potente, superiore a quella detta, e da questa progressiva esaltazione deriva che la parola non è per tutti, non tutti possono accedere alla sua potenza e alla sua bellezza. La visione 'elettiva' dell'uso della parola non toglie l'evidenza che essa sia uno strumento che permette all'uomo di soddisfare i propri bisogni, ma questo aspetto non nega la sua sacralità, il suo rimanere prima e all'origine di tutto, a maggior ragione per il fatto che attraverso di essa è stata codificata anche la Legge religiosa (vv. 8-20). L'impostazione che N. imprime al suo discorso sfocia nella conseguente lode per coloro che sanno fare uso 'retto' di questo strumento, secondo una morale che condanna l'avidità di beni materiali, riconoscendo il valore spirituale dell'atto verbale (vv. 21-7). Il capitolo si chiude, in modo non insolito per N., con il *taḳalloṣ* del poeta a sigillo del climax dei versi precedenti nei quali veniva delineandosi il profilo ideale di colui che usa la Parola attraverso il cuore.¹⁰⁸

Dopo e grazie alla Parola, il poeta e la poesia sono i protagonisti del capitolo 14: se la perla (*gowhar*) della Parola ha lo straordinario valore descritto da N., la parola poetica, ovvero ordinata dal metro (*mowzun*) e impreziosita dalla rima (*qāfiye*), rappresenta l'espressione più elevata di questa possibilità che Dio ha concesso all'uomo. Da qui, con immagini che attingono a diverse aree semantiche, N. esalta la bellezza e il potere della 'parola in poesia' continuando a sottolinearne il valore trascendente (*ganj-e do 'ālam, kelid-i dar-e ganj, parde-ye rāz...*) e l'impossibilità di darne una definizione che possa esprimerne interamente il significato (già in 13.17-18) e il pregio incommensurabile.

Per esaltare la parola poetica e di conseguenza il ruolo del poeta, definito con un crescendo di valore, *qāfiyesanj, sokaṅparvar, soḳansanj, bolbol-e 'arš, sāye-ye peyḡambar*, ecc., N. attinge a una serie di immagini - astrologiche, cosmogoniche, alchimistiche, celesti, ecc. - che sono già in questo suo primo poema, una testimonian-

108 N. ribadisce infatti che solo il cuore è in grado di conoscere la Parola, anticipando quella che sarà, nei capitoli XV e XVI, una lunga dissertazione sulla potenza conoscitiva del cuore, appunto. Il tema era già stato anticipato nel cap. XIII, vv. 3 e 26, e nel cap. XIV, vv. 12, 16, 30. Cf. Würsch 2005, 207-44.

za del suo repertorio di poeta dotto (*hakim*).¹⁰⁹ Il capitolo XIV appare suddiviso in quattro parti: la prima (vv. 1-12) è un panegirico sulla Poesia e sul comporre poesia (*madḥ*) a cui segue qualche verso (v. 13, e poi vv. 28b-37) di invettiva (*hājv*) contro i falsi poeti; la seconda (vv. 14-28a) è dedicata alla descrizione del lavoro e del carattere del (vero) poeta: consapevole della responsabilità e dignità del proprio compito (vv. 14-15), ritirato e riflessivo (vv. 16-18), potente (vv. 19-22) perché connesso alle forze celesti (vv. 22b-26) e sostenuto dagli astri (v. 27); la terza parte è dedicata ai consigli (*andarz*) per gli aspiranti poeti (vv. 38-55), consigli che vanno dall'aspetto etico a quello pratico sottolineando continuamente la potenza e il valore della poesia e dell'umiltà necessaria per possedere, o conquistare e raffinare, tale arte in eterno perfezionamento; la quarta ed ultima parte (vv. 56-66) è una lode a se stesso e alle proprie qualità di poeta (*fakriye*) sottolineate dalla novità (*now*), freschezza (*tāze*) e ricercatezza (*ḡarib*) dei suoi versi. Le iperboli che chiudono il cap. 14 (vv. 60-6) sono la degna conclusione delle due parti e sono dominate dal campo semantico della magia una delle metafore convenzionali relative alla poesia (*sehr-e ḥalāl, hārut, zohre, jādu-soḡan, afsun, malāyek-farib*), che Neẓāmi sviluppa con dense allusioni (Harut e Marut, Babele, il pianeta Venere, la costellazione della Bilancia, ecc.).

Nel complesso, i due capitoli presentati sfoggiano un repertorio di metafore e iperboli di grande ricchezza, nel quale risulta non sempre facile distinguere parola e poesia che progressivamente si confondono. Fra le metafore più efficaci abbiamo la Parola come voce del cuore (*āvāze-ye del*), come prospero villaggio (*deh ze deh ābādtar*), come chiave del tesoro dei due mondi (*kāše kelid-i dar-e ganj*), sorgente di sapienza (*češme-ye ḥekmat*) per non citarne che alcune. Per contro, i versi di poeti avidi e spregevoli, profanatori dell'eccellenza della parola, sono lacci ai piedi (*gereh az pāy-e soḡan*), sono sassi lanciati contro le stelle (*har ke be zar nokte-ye čun ruz dād | sang setad la'l-e šab-afruz dād*).

6 L'eccellenza del poeta

Per tornare alle premesse, in particolare alla questione del modello cui N. si riferisce componendo il *MA*, le affinità e le differenze di quanto espresso da Sanā'i e dal nostro rispetto al concetto di poesia, di poeta e di destinatario della poesia, come anticipato, sono descritte in uno studio di 'Alī Reza Nabilu.¹¹⁰ Dal suo lavoro, che necessita

¹⁰⁹ Anche il suo predecessore Sanā'i aveva goduto dello stesso epiteto.

¹¹⁰ Nabilu 1386/2007, 43-76. Nel suo studio, in sintesi, viene sottolineata la forte somiglianza fra le idee di Sanā'i e quelle di N., fra i quali sono maggiori i punti di contat-

tuttavia maggiori approfondimenti, emerge come la visione di N. sia di maggior respiro rispetto a quella del suo predecessore: il suo discorso parte dall'attimo in cui ha inizio la creazione e si sviluppa con passaggi progressivi fino alla concretezza del ruolo del poeta nella vita della corte e della città, sottolineando di quest'arte la nobiltà e la funzione etica, estetica ed educativa. Una poesia con tali caratteristiche sarà eterna, e per questo a propria volta il vero poeta farà tesoro del lavoro degli autori passati. Infine proprio in virtù dell'elevatezza del discorso poetico, esso non sarà accessibile a chiunque ma solo ad interlocutori degni d'intenderla.

N., abbiamo visto, ha un'enorme considerazione della propria funzione di poeta, e tale atteggiamento ha la sua radice proprio nel fatto che il mondo ebbe inizio dalla parola creatrice di Dio: la parola elaborata dal poeta dà accesso alla comprensione dei significati (*ma'āni*) più elevati e in virtù di ciò il poeta può trattare con il re quasi da pari. Il vero poeta pretende di essere ascoltato e di dare senso al proprio lavoro attraverso tale ascolto e per questo si rivolge ai principi, perché solo il loro rango è adeguato all'altezza della sua parola. Infatti N. è convinto che quanto più è elevato il livello sociale dell'ascoltatore/lettore, tanto più il poeta troverà condizioni favorevoli alla recezione dei suoi versi. Sulla base di questa concezione troviamo nei capitoli presentati delle associazioni potenti: il poeta è usignolo dell'Empireo (*bolbol-e 'arš*), ha un rango pari (14.7) e superiore a quello degli angeli (14.62), il suo rango segue immediatamente quello dei profeti (14.9-10), è padrone del cielo (14.19), sapiente (14.13) e superiore alla luna e al sole (14.50), protetto dall'influenza favorevole di Giove (14.27).

Tale alta opinione della poesia, espressa da un autore che non fu mai poeta di corte in senso stretto, dimostra la forte tensione, se non il conflitto, fra il ruolo del panegirista e la poesia intesa come espres-

to che le divergenze. In una prospettiva ampia, N. si inserisce quindi nel solco tracciato dal suo predecessore. Sulla qualità della poesia entrambi concordano sulla necessità che sia nuova (*now* نو) e fresca (*tāze* تازه) e che debba evitare di essere ripetitiva: per realizzare questo dovrà destare stupore (*'ajib* عجيب) e accompagnarsi a una certa difficoltà (*dirpasand* ديرپسند) che sarà la dimostrazione della potenza creativa del poeta. Entrambi condividono l'idea che la poesia emerga da una dimensione profonda e nascosta dell'anima e che essa debba accompagnarsi alla fede, alla religione, alla conoscenza e alla saggezza. Un altro aspetto comune è l'indicibilità della creazione poetica, l'impossibilità di definirla: per questo si attinge all'area semantica della 'magia' definendo la poesia una magia lecita (*sehr-e ḡalāl* سحر حلال), formula che conoscerà enorme fortuna fra i poeti persiani fino al Novecento. La premessa di ogni creazione poetica resta per entrambi la riflessione (*fekrat* فکرت), il pensiero (*andiše* اندیشه) e il raccoglimento (*xalvat* خلوت) soprattutto notturno, che consente alla mente di far emergere una parola pura, un equilibrio cristallino fra significato (*ma'ni* معنی) e significante (*lafz* لفظ). Il potere della parola può, d'altro canto, essere male utilizzato, essere messo a servizio dell'avidità e dell'opportunismo: dunque è necessario riconoscere i falsi poeti, comparati a maghi incantatori (*sāher* ساحر) e illusionisti (*jādugar* جادوگر) con una accezione negativa.

sione della ricerca spirituale, interpretazione che troverà già nei successivi poemi di N., e poi nelle opere dei grandi mistici del XIII secolo, la sua massima espressione.

Bibliografia

- Āyati, A. (1367/1988). *Gozide-ye Maḳzan al-asrār* (Passi scelti dal *Maḳzan al-asrār*). Tehran: Šerkat-e entešārāt-e ‘elmi va farhangi.
- Bausani, A. (1978). *Il corano*. Introduzione, traduzione e commento. Firenze.
- Bürgel, J.C. (1974). «Nizami über Sprache und Dichtung. Ein Abschnitt aus der “Schatzkammer der Geheimnisse”, eingeleitet, übersetzt und erläutert». Gramlich, R. (Hrsg.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Wiesbaden, 9-28.
- Bürgel, J.C. (1978). «Le poète et la poésie dans l’oeuvre de Hāfez». *Convegno internazionale sulla poesia di Hāfez* (Roma, 30-31 marzo 1976). Roma: Accademia dei Lincei, 73-98.
- Browne, E.G. (ed.) (1901). *Dowlatshāh Samarqandi: Tadhkerat al sho‘arā* (Dowlatshāh Samarqandi: biografie dei poeti). Leiden; London: Luzac.
- Dabāshi, H. (1370/1991). «Ḥarf-e noḳostin: mafhum-e ‘soḳan’ nazd-e Ḥakim Neẓāmi Ganjavi» (La prima parola: il concetto di ‘soḳan’ in Ḥakim Neẓāmi Ganjavi). *Majalle-ye Irānšenāsi, sāl-e sevvom, šomāre-ye čahorrom*, 3(4), 723-39.
- Darab, G.H. (1945). *Treasury of Mysteries*. London: Arthur Probsthain.
- De Bruijn, J.T.P. (1983). *Of Piety and Poetry*. Leiden: Brill.
- De Bruijn, J.T.P. (1997). *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*. Richmond: Curzon.
- De Bruijn, J.T.P. (ed.) (2009). *A History of Persian Literature*. Vol. 1, *General Introduction to Persian Literature*. London: I.B. Tauris. <http://doi.org/10.5040/9780755610396.0002>.
- De Fouchécour, C.-H. (1986). *Moralia*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations.
- Dehḳodā, A. A.; Mo’in, M. (1946-73). *Loḡatnāme*, 36 vols. Tehran: Danešgāh-e Tehrān.
- Māḥuzi, M. (1392/2013). *Šarḥ-e Maḳzan al-asrār-e Neẓāmi Ganjavi* (Commentario al *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi). Tehran: Zavvār.
- Meneghini, D. (1994). *The Handling of Āb/water*. Venezia: Il Cardo. Lirica Persica 10.
- Meneghini, D. (2006). «Anvari Speaking of Poetry in His qeṭ‘es». Meneghini, D. (ed.), *Studies on the Poetry of Anvari*. Venezia: Cafoscarina, 37-78.
- Nabilu, A. (1386/2007). «Barrasi va moqāyese-ye didgāhhā-ye Sanā’i va Neẓāmi dar bāre-ye šēr, šā’er va moḳāṭeb» (Analisi e studio comparativo della prospettiva di Sanā’i e di Neẓāmi sulla poesia, il poeta e destinatario). *Kāvešnāme*, 8/14, 43-76.
- Neẓāmi Ganjavi (1372/1993). *Kolliyāt-e Neẓāmi Ganjavi* (Opere complete di Neẓāmi Ganjavi), vol. 1. Ed. by V. Dastgardi. Tehran: Negāh.
- Neẓāmi Ganjavi (1386/2007). *Maṭnavi-ye Maḳzan al-asrār-e Neẓāmi Ganjavi* (Il poema *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi). Ed. by N. Nikubakt. Tehran: Čašme.

- Neẓāmi Ganjavi (1389/2010). *Maḳzan al asrār* (Lo scrigno dei segreti). Ed. by B. Tervatīyān. Tehran: Tus.
- Neẓāmi Ganjavi (2017). *Neẓāmi Ganjavi: Khosrow e Širin. Amore e saggezza nella Persia antica*. Introduzione e traduzione a cura di D. Meneghini. Milano: Ariele.
- Neẓāmi Ganjavi (1397/2018). *Neẓāmi Ganjavi: Maḳzan al-asrār*. Ed. by K. Aḥmadneẓād. Tehran: Aḳtarān.
- Orsatti, P. (1997). «L'innamoramento di Husraw e Širin nel poema di Nizāmi e il potere psicagogico della parola». *Rivista degli studi orientali*, 71, suppl. 2, *In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996)*, 129-45.
- Tervatīyān, B. (1373/1994). *Gozide-ye Maḳzan al-asrār* (Passi scelti dal *Maḳzan al-asrār*). Tehran: Tus.
- Soleymani, Š. (1389/2010). «Ta'amoli dar mowẓū'-e 'soḳān'-e *Maḳzan al-asrār*-e Neẓāmi Ganjavi» (Riflessioni sul tema della 'parola' nel *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi). *Nāme-ye pārsi*, 55, 83-94.
- Würsch, R. (2005). *Nizamis Schatzkammer Der Geheimnisse: Eine Untersuchung Zu Mahzan Ul-asrar* (Il Tesoro dei segreti di Nizami: uno studio sul *Mahzan Ul-asrar*). Wiesbaden: Reichert.
- Zanjāni, B. (1387/2008). *Aḥvāl va ātār va šarḥ-e ḥāl-e Maḳzan al-asrār-e Neẓāmi Ganjavi* (Scrittura, contesto e commentario del *Maḳzan al-asrār* di Neẓāmi Ganjavi). Tehran: Dānešgāh-e Tehrān.

Gli Alani a nord del Caucaso

Paolo Ognibene

Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

Abstract The Alans, an Iranian-speaking people attested in the chronicles of the ancient world from the first century AD, played an important role in the Caucasian region until the Mongol invasion. They lived in the plains north of the mountain ridge, but after the Mongol invasion and the emergence of the Kabardian power in the region, they moved more and more towards the high mountains and began to live in the gorges of the Central Caucasus. But the memory of the Alan power persisted for long time and deriving from the Alans is still considered prestigious. For this reason, the Alan cultural heritage in this region is disputed up to the present day. This directly affects also the epos of the Narts, known in several languages of the region, which, although it was put in written form only from the nineteenth century, undoubtedly dates back to a very ancient period.

Keywords Alans. Sasanians. Caucasus. Iranian languages. Narts.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-04-20
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Ognibene | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Ognibene, P. (2022). "Gli Alani a nord del Caucaso". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 383-396.

Nel 1995 Gherardo Gnoli in un intervento alla XLIII Settimana di studi del CISAM affrontava le questioni della presenza del nome degli Alani nelle iscrizioni sasanidi e dell'appartenenza di questo popolo all'Iran Esterno (Gnoli 1996, 831-61). Il problema si poneva per la frequente confusione fra il nome degli Alani e degli Albani. Anche nelle fonti armene, in particolare nell'*Ašxarhac'oyc' Էջիսափայոյց* di Ananias Širakac'i (Hewsen 1992) e nel *Patmowt'yown Hayoc' Պատմութիւն Հայոց* di Movsēs Xorenac'i (*MX Hist*; *MX Pat*), troviamo, per i primi, il termine *Alank' Ալանք*, mentre il termine per i secondi, molto simile, è *Ałowank' Աղուանք*. Nel suo lavoro Gnoli sosteneva che il termine presente nelle iscrizioni di Šābuhr I alla *Ka'be-ye Zardošt* زرتشت كعبه e nelle iscrizioni di Kerdīr del III secolo indicava gli Alani, ma che essi non comparivano fra i popoli dell'Ērān-šahr e nemmeno fra quelli dell'Anērān-šahr.¹ Non sarebbero quindi mai stati, in ogni caso, sotto il controllo diretto dei Sasanidi.

Nel 2010, quindici anni dopo, il problema veniva affrontato nuovamente da un altro punto di vista in una giornata di studio dedicata al Trattato della Lazica:² alla fine della guerra di Lazica, nei termini dell'accordo bizantino-sasanide si parlava esplicitamente di impedire le incursioni da nord a sud della dorsale caucasica ad alcuni popoli.³ Non vi sono dubbi che fra questi popoli vi fossero soprattutto gli Alani. Gli Alani erano ben noti ai Sasanidi, i quali li avevano conosciuti nel momento della loro massima pericolosità e poi in un secondo tempo quando erano già stati indeboliti dal transito unno attraverso la loro regione nel 380.⁴ Gli Unni, infatti, avevano inglobato e trascinato a occidente, verso l'impero romano, una grande quantità di Alani, i quali nei secoli successivi si insediarono in numerose regioni dell'Europa occidentale per poi finire assieme ai Vandali nell'Africa settentrionale (Bachrach 1973; Ognibene 2018, 1-7; Gaggero 1996, 1637-42). La parte di Alani che rimase a nord della dorsale del Caucaso non aveva più la forza d'impatto precedente al transito unno: sempre più diluita nel fondo iranico già presente da secoli

¹ Gnoli 1996, 861: «Si è sottolineato il fatto che gli Alani non solo non furono mai inclusi nell'Ērān-šahr ma neppure nell'Anērān-šahr, a cui invece appartennero, sia pure tra alterne vicende, le altre regioni caucasiche, e con esse l'Armenia, menzionata nelle iscrizioni sassanidi».

² Gli Atti sono stati pubblicati su *Bizantinistica*, 11, 2009, 205-335.

³ Stritter 1779, II, 20: «[e conditionibus, quibus pax romanos inter persas in quinquaginti annos conuenit, prima haec fuit:] ne per angustias introitus, qui coruthson appellatur, et portas caspias persae aut hunnos, aut alanos, aut alios barbaros in romanorum ditonis terras transire sinant, neque romani in ea loca exercitum contra persas mittant»; si veda anche Ognibene 2010, 269-70 e nota 43.

⁴ Amm. Marc. 31.3: «Igitur Huni pervasis Halanorum regionibus, quos Greuthungis confines Tanaitas consuetudo cognominavit, interfectisque multis et spoliatis, reliquos sibi concordandi fide pacta iunxerunt, eisq[ue] adhibitibus confidentius Ermenrichi late patientes et ubers pagos repentino impetus perruperunt».

nella regione, ne costituiva con probabilità ancora l'*élite* dominante, ma subì un forte condizionamento che si riflette anche nel nome medievale del popolo: As, Assi, Jasi, Ossi (Alemany 2000, 5-7; Ognibene 2012, 16-36). Nei secoli successivi furono soprattutto i Chazari a dominare la regione a nord della dorsale caucasica (Shapira 2020). La lunga guerra arabo-chazara fermò l'avanzata araba a nord della dorsale impedendo in tal modo la manovra araba a tenaglia verso l'Europa. Mentre gli Arabi venivano fermati ad occidente sui Pirenei, i Chazari li fermavano sul Caucaso, ma la guerra indebolì consistentemente i Chazari e l'entrata in scena di un nuovo attore sulla scena geopolitica della regione, la Rus', segnò la fine dell'egemonia chazara a nord del Caucaso. Nel X secolo Svjatoslav marciò contro Sarkel e la distrusse nel 965.⁵ Qualche anno dopo, però, Svjatoslav fu assalito e sconfitto dai Peceneghi che fecero del suo cranio una coppa.⁶ Ciò testimonia che lo scenario geopolitico nella regione a nord del mar Nero si era ulteriormente complicato con la presenza, oltre agli Slavi, di popolazioni turciche che secondo alcuni in realtà sarebbero da sempre state lì assieme a quelle ugro-finniche, ora spostatesi più a nord.

I secoli successivi rappresentano un nuovo momento di splendore per gli Alani del Caucaso. Grazie all'indebolimento dei Chazari, essi formarono quella che gli studiosi sovietici chiamano «Alania medievale» (Vaneev 1959). Fu un periodo di forti contatti, soprattutto con i Georgiani, con i Bizantini, ma anche con i Russi, e fu proprio in questo periodo che il nome degli Alani comparve per la prima volta nelle cronache russe (Ognibene 2001, 27-38). Nel X secolo gli Alani si convertirono al cristianesimo: fu la seconda delle tre grandi conversioni che allargarono lo spazio della cristianità in Europa (Ognibene 2006). La conversione alana seguì di poco quella bulgara e precedette di alcuni decenni quella russa. La conversione bulgara e quella alana subirono presto alcuni seri incidenti di percorso che portarono i primi a «deragliare» verso l'eresia bogomila (Detkova 2009, 62-9) e i secondi verso una forma di sincretismo che caratterizzò tutta la vita

5 *Povest' vremennyx let*, 6473: «В лѣто 6473 иде Святославъ на козары слышавше же козары изидоша противъ съ княземъ своимъ Каганомъ и съступишася битися и бывши брани одолѣ Святославъ козаромъ и градъ ихъ Бѣлу Вежю взя и ясы побѣди и касогы» («Nell'anno 6473 Svjatoslav andò contro i Chazari. Essi si schierarono sotto il comando del loro kagan e ci fu un combattimento nel quale Svjatoslav vinse, conquistò la loro città Bělaja Veža e sconfisse anche gli Jasi e i Circassi»). Tutte le traduzioni sono dell'Autore.

6 *Povest' vremennyx let*, 6480: «Въ лѣто 6480, поиде Святославъ въ пороги, и нападе на нь Кура, князь печенѣжскій, и убиша Святослава. Взаша главу его и во льѣ его съдѣлаша чашю, оковавше лощь его, и пьяху по немъ» («Nell'anno 6480 Svjatoslav andò verso le cateratte, e Kurja, capo dei Peceneghi, lo assalì e l'uccise. Fece una tazza con la parte superiore del suo cranio tagliandola e beveva da essa»).

religiosa alana dai tempi di Teodoro alnico⁷ fino alla riconversione nel XIX secolo a seguito della penetrazione della Russia zarista nella regione. Nell’XI-XII secolo la regione mostrava già segni di frammentazione politica e l’arrivo dei Mongoli agli inizi del XIII secolo cancellò definitivamente ogni velleità di uno stato alano nel Caucaso centrale (Ognibene 2003, 163-86; 2011a, 77-89; 2013a, 154-75).⁸ Parte degli Alani venne deportata dai Mongoli in oriente, dove entrò nella guardia imperiale mongola nella Cina della dinastia Yuán 元. Montecorvino incontrò proprio lì un gruppo di Alani, i quali ormai non parlavano più la propria lingua, ma ricordavano le proprie origini:⁹ essi scrissero una lettera al papa che è giunta fino a noi (Wyngaert 1929, LXXXIII; Wadding 1733, 209-14; Golubovich 1923, 250-1). La dominazione mongola segnò profondamente la regione e l’influenza mongola penetrò profondamente nella cultura di molti popoli del Caucaso: i suoi riflessi sono ampiamente testimoniati nell’epos dei Narti, dove buona parte degli eroi porta nomi mongolici (Abaev 1979, 139). Dal XIV secolo fino all’arrivo russo nella regione non sappiamo di fatto quasi niente di ciò che accadde a nord della dorsale del Caucaso (Ognibene 2016, 119-20).¹⁰ Gli Alani rimasti si ritirarono sempre più verso l’alta montagna circondati da popolazioni più agguerrite che controllavano le regioni ricche a valle. Il ricordo della potenza alana si è però mantenuto a lungo ed è testimoniato da molte delle lingue del Caucaso settentrionale (Gnoli 1996, 845-6), dalla toponomastica (Miller 1887, 7-9) e dal nome di un’intera regione e popolo che si è conservato in osseto anche quando la popolazione è cambiata (Abaev 1958, 79-80).¹¹ Proprio questa situazione ha dato vita a forti contese legate all’eredità culturale alana in una regione dove molti popoli cercano di trovare un’identità prestigiosa da opporre a quella dei vicini, una forma di superiorità per origine che a noi può sembrare abbastanza ingenua, ma che qui al contrario è presa molto seriamente. Non si tratta semplicemente della ricerca di identità etniche alternative, come nel caso di certi fenomeni ricorrenti che si posso-

7 Teodoro alnico scrisse degli Alani: «χριστιανοί δε μόνον ονόματι Αλανοί» (Theod., SE, 409).

8 NPS 1950, 62: «Въ лѣто 6732. Слышомъ бо, яко многы страны поплѣниша, Ясы, Обезы, Касогы, и Половчъ безбожьныхъ множество избиша» («Abbiamo sentito che hanno conquistato molti popoli: gli Jasy, gli Abchazi i Circassi e hanno ucciso una quantità sterminata di Cumani senza Dio»).

9 Come ricorda Peregrino da Castello, si veda: Wyngaert 1929, 366: «Item quidam christiani boni qui dicuntur Alani xxx milibus a Rege maximo stipendia accipientes ipsi et familie eorum ad Fr. Iohannem recurrunt. Et ipse eos confortat et predicat».

10 L’ultima menzione nelle cronache russe è del 6827 (1319): *Voskresenskaja letopis’*: «приступиша русстии князя ко яскому городу ко славному Дедакову» («I principi russi giunsero alla gloriosa città degli Jasi, Ded’jakov»).

11 Si tratta della Balkarjia chiamata in osseto Asy | Asi, Assi.

no rinvenire in Croazia (ipotesi iranica: Koščak 1995, 110-21), Serbia (ipotesi iranica: Milanović 2008) e Bulgaria,¹² oppure di strati della società come avviene in Polonia (Sulimirski 1964, 13-66; 1962), ma di una volontà di dimostrare che chi è stato importante nel bene o nel male, sia esso un personaggio del passato remoto o della storia prossima, appartiene alla propria etnia. Sebbene non sia un fenomeno solamente caucasico e si possa rinvenire anche in altre regioni con protagonisti Zoroastro e Gilgamesh, è proprio nel Caucaso, ad esempio, che Stalin è conteso da Georgiani e Osseti (Tomelleri 2014, 209-19). Il più delle volte questa azione è accompagnata dalla rimozione di tutto ciò che è 'altro': nel Nachičevan, ad esempio, si distruggono tutti i segni della presenza armena.¹³ L'azione sul patrimonio culturale come la distruzione dei monumenti,¹⁴ delle biblioteche,¹⁵ la volontà di eliminare le lingue che non sono quelle dell'etnia dominante sono fenomeni quotidiani nella regione caucasica, ma sono ben attestati nel presente e nel passato anche al di fuori di essa. In molti casi sono associati a vere e proprie pulizie etniche che sembrano essere un fenomeno ben diffuso in tutti i continenti: dal Ruanda, alla Jugoslavia, alla Birmania per limitarci alle vicende a noi più prossime nel tempo.

Gli Alani compaiono nella regione a nord del Caucaso nel I secolo d.C. (Alemany 2000). Non sono stati sempre lì: se così fosse stato avremmo infatti menzione di loro nelle fonti del mondo classico che in quel periodo aveva già una conoscenza discreta della regione prossima al mar Nero. Non abbiamo invece alcuna informazione su di loro da tali fonti fino agli inizi della nostra era. Una situazione quindi molto più chiara rispetto a quella degli Sciti, per i quali è possibile pensare, anche se è abbastanza improbabile, che fossero da tempo immemorabile nella regione a nord del mar Nero e siano divenuti a noi familiari solo dopo essere stati fissati nella storiografia greca del V secolo a.C. Gli Alani arrivarono con molta probabilità da oriente seguendo la via a nord del mar Caspio: ci induce a pensare questo da un lato l'ipotesi di Vsevolod Miller, che notava la presenza di numerosi termini di provenienza ugro-finnica nei nomi dei metalli in osseto (*ændon* /

12 In Bulgaria si ricerca una provenienza iranica per i Bulgari (di lingua turca) che hanno dato nome al Paese: in questo caso la ricerca di un'identità alternativa riflette in parte il desiderio di un paese di lingua slava meridionale di non essere collegato alle origini ai popoli di lingua turca dopo essere stato a lungo sotto il dominio ottomano. http://bolgari.org/doc__aleksandyr_iliev:_bylgarite_sa_s_dokazan_indoevropski_proizhod-h-682.html.

13 Ad esempio, il cimitero armeno di Julfa distrutto nel 2005.

14 Ad esempio lo Stari most di Mostar (9 novembre 1993): <https://www.youtube.com/watch?v=WRLjJVllHrk>.

15 Ad esempio la biblioteca di Sarajevo, bombardata nell'agosto del 1992, e la biblioteca di Lovanio, distrutta durante la prima guerra mondiale.

αἰνδοῖν, ævzīst / ævzīst, ærxwy / ærxwy ...),¹⁶ dall'altro la presenza vicino alla penisola di Mangyşlak di una fortezza chiamata Alanan dež (الانان دنز), come ci testimonia Ferdūsi (LR 1838, 192, v. 940), e l'esistenza di una tribù chiamata Alan nel Turkmenistan: questa tribù, ora di lingua turcica, si differenzia profondamente da tutte quelle circostanti per tradizioni e abbigliamento e tramanda, sotto forma di leggenda, il ricordo di uno spostamento dall'area di Mangyşlak (Harmatta 1970, 65). Accanto a tutto questo, gli annali cinesi del primo periodo Hàn 汉 (Qián Hàn 前汉), parlando delle regioni occidentali, ci informano di un popolo chiamato Yǎncài 奄蔡 che modifica il suo nome in Ālán-liáo 阿蘭聊, letto anche Ālán-ná (Ognibene 2020b, 384-7). Questo popolo sarebbe stato stanziato nel II secolo a.C a nord della Sogdiana. Questa menzione delle cronache cinesi non è la sola che ha attirato l'attenzione degli studiosi che prendono seriamente in considerazione anche l'identificazione degli Alani con i Wūsūn 烏孫 (Ognibene 2020b, 384-7). In ogni caso, indipendentemente da quale delle identificazioni sia effettivamente quella corretta, se almeno una lo è, gli annali cinesi ci attestano uno stanziamento alano in Asia Centrale. Da qui un primo spostamento avrebbe portato gli Alani verso il Caspio e successivamente verso il Caucaso. Dunque dal primo secolo gli Alani sono a nord della dorsale del Caucaso. Quando sono arrivati non hanno trovato una terra deserta, come fra l'altro era già capitato agli Sciti, indipendentemente da quanto affermano le leggende scite sulla loro provenienza filtrate attraverso il mondo greco.¹⁷ Da secoli nella regione a nord del mar Nero vivevano popolazioni di lingua iranica con molta probabilità accanto ad altri popoli parlanti lingue caucasiche, ugro-finniche, forse anche turciche e altro ancora. Riflesso di tutto ciò si trova nei nomi barbarici delle iscrizioni delle città greche del Ponto nelle quali, con forte differenza a seconda della datazione dell'iscrizione e del sito di rinvenimento, troviamo circa un 75% di nomi di provenienza iranica e un 25% che al momento non è ancora stato chiaramente identificato (Ognibene 2019, 587-601). Una parte di questo 25% si spiega con la natura commerciale degli insediamenti greci, presso i quali ovviamente dovevano giungere per scambi navi da svariati Paesi e dove probabilmente vi erano diverse rappresentanze commerciali fisse di altri Paesi, una parte invece con l'utilizzo di nomi stranieri da parte di persone del posto, fenomeno però non così diffuso nel mondo antico contrariamente a quanto accade oggi. La percentuale è comunque

16 Miller 1887, 11: «Из металлов два - золото и железо - носят чисто иранские имена и поэтому были известны предкам осетин еще в те отдаленные времена, когда они жили в непосредственном общении и соседстве с другими народами иранской группы» («Due dei metalli, oro e ferro, portano nomi iranici e dunque dovevano essere noti agli antenati degli Osseti fin dai tempi in cui vivevano a contatto con gli altri popoli del gruppo iranico»). Si veda anche: Ognibene 2020a, 196-215.

17 Hdt. 4.5: «ἐν τῇ γῆ ταύτῃ ἐούση ἑρήμω».

piuttosto alta e fa pensare che attorno alle città greche vivessero popolazioni non uniformi dal punto di vista linguistico, cosa fra l'altro attestata anche da Erodoto (Hdt. 4.24). Gli Alani si comportano esattamente come gli Sciti e come in seguito faranno tanti altri popoli. Divengono l'*élite* militare dominante fra le popolazioni presenti che, secondo quanto attesta anche Ammiano Marcellino, prendono il loro nome.¹⁸ Casi molto più vicini a noi nel tempo ci mostrano che questo fenomeno è frequente e lo è particolarmente nelle società nomadiche. Quando i Bulgari, una popolazione di lingua turcica, si spostano dalla regione caucasica verso la penisola balcanica e si stanziano nel territorio che ora porta il loro nome, diventano l'*élite* dominante su una popolazione principalmente costituita da Slavi. La stessa cosa fanno gli Unni e tutti i popoli che costituiranno i cosiddetti imperi delle steppe. I Mongoli, ad esempio, annettono nel loro impero decine di popolazioni diverse e quando di spostano verso occidente nelle file del loro esercito sono presenti numerosi popoli: è per questo motivo che i Mongoli divengono noti in Europa con il nome di Tartari, popolo ostile ai Mongoli, conquistato e arruolato nelle prime linee dell'esercito mongolo.¹⁹ Nessuno dei popoli appena menzionati ha intenzione di fare pulizia etnica: quando i Mongoli stermineranno l'intera popolazione di Nishapur non sarà per fare pulizia etnica, ma solo per vendicare la morte di un loro generale, Tuyačar, che era stato ucciso con una freccia lanciata dalla città.²⁰ Gli Alani si trovano quindi a essere i signori su un fondo di popolazione, stratificato da secoli, principalmente di lingua iranica. Le differenze fra le parlate iraniche in quel periodo dal punto di vista linguistico, anche se esistenti, dovevano essere minime. Le incursioni alane a sud del Caucaso fecero conoscere presto gli Alani ad altri popoli. I Sasanidi li incontrano nel momento di maggior forza e li fissano nelle loro iscrizioni con il nome di Alani (Alemany 2000, 338-44). Lo stesso avviene per gli Armeni che devono a più riprese confrontarsi con loro (Alemany 2000, 278-98). I Romani imparano a conoscerli in questa regione al confine con l'impero persiano e li chiamano Halani (Alemany 2000, 11-75). Il popolo più vicino a loro

18 Amm. Marc. XXXI, 2,17: «Hi biperti per utramque mundi plagam Halani, quorum gentes varias nunc recensere non refert, licet dirempti spatiis longis, per pagos ut nomades vagantur immensos, aevi tamen progressu, ad unum concessere vocabulum, et summatim Halani cognominantur, ob mores et modum efferatum vivendi, eandemque armaturam».

19 Il nome dei Tartari si associava facilmente al «tartaro» del mondo classico. MGH 1874, 548: «videte ergo si tartarorum nome covenerit hiis, qui abunt, vel quia ad tartara pertrahunt, vel quia tartareis satellitibus in omnibus concordant, vel a tatarsin, quod in greco sonat tremere vel horrere».

20 Juvaini, GK, 204: «Poi spinsero tutti i sopravvissuti, uomini e donne sulla pianura e per vendicare Toghachar, si ordinò che la città fosse rasa al suolo in modo tale che il luogo potesse venire arato e che nell'esecuzione della vendetta non venissero lasciati in vita nemmeno cani e gatti».

territorialmente, i Georgiani, li chiama invece Ossi ოსი (Alemany 2000, 308-23). Questo doppio nome associato agli Alani è uno dei misteri più affascinanti legato alla diffusione di questo popolo alla periferia dell'Europa. Il nome Ossi si ripresenterà successivamente e diverrà il nome medievale degli Alani. Quando la Rus' di Kiev si affaccerà sulla regione nel X secolo incontrerà gli Jasi/Яси, prima gli Arabi parleranno invece di al-Alan اللان e di al-As الاس come due realtà distinte (Alemany 2000, 253). La geografia di Ananias Širakac'i parla di Ałank' Ալանք, ma anche di Aš-Tigor Աշտիգոր.² Nel frattempo però era avvenuto un cambiamento profondo. Il transito unno per la regione aveva trascinato ad occidente una grande quantità di Alani che furono incorporati nell'esercito di Attila per poi proseguire la marcia verso occidente una volta svanito l'impero unno. Questi Alani che giungono in Europa e la disseminano di toponimi (Italia compresa) chiamano sé stessi Alani, non Ossi, e così divengono noti alle popolazioni europee che non conoscono mai gli As.²² Gli Alani mostrano però da subito la propensione ad assimilarsi molto rapidamente²³ e per questo si contano sulle dita delle mani le parole alane passate nelle lingue europee.²⁴ Riusciranno comunque a lasciare tracce profonde nell'epos e nei racconti cavallereschi medievali, in particolare nel ciclo arturiano (Littleton, Malcor 2000; Littleton, Thomas 1978, 512-27). Nel frattempo nel Caucaso la percentuale di Alani cala drasticamente rispetto al fondo iranico esistente da secoli, la forza di impatto cala in modo proporzionale e progressivamente, ma ciò richiederà alcuni secoli, l'élite militare alana non è più in grado di dominare sulla regione e finisce sotto il dominio chazaro. Dal 380, anno in cui gli Unni transitano per il Caucaso settentrionale, fino al VI secolo questa élite militare è ancora in grado di rappresentare una minaccia per le popolazioni circostanti come ben attestano il trattato della Lazica e le fonti armene. Poi cade sotto controllo chazaro e vi rimarrà fino all'arrivo dei Russi che ne ridurranno sensibilmente il potere. La Chazaria era infatti stata indebolita notevolmente dalla lunga guerra condotta con gli Arabi. La caduta della Chazaria apre un nuovo periodo di fioritura per gli Alani/As nel Caucaso Centrale. Nasce quella formazione che la storiografia sovietica chiama Alania medievale. Su impulso bizantino penetra nel-

2 *Ašxarhac'oyc'*: «Եւ են 'ի Սարմատիոյ հասարեայ, այսպէս, սկսեալ 'ի մոյից յերկոյս. նախ ազգ Աղուանաց, Աշտիգոր որ ըստ հարաւոյ» («There are many [peoples] in Sarmatia beginning from east to west thus: first the nation of Aš-Tigor Alans on the south», Hewsen 1992, 55).

22 Per i toponimi alani in Europa si vedano: Ognibene 2011, 97-110; 2015, 51-8; Bachrach 1973, 133-40; Thordarson 1998, 483-98.

23 Claud. *Carm.* 8.487: «in Latios ritus transistis Alani».

24 Come esempio di prestito dall'alanico in una lingua europea in genere si cita l'ungherese *hid* (MOSz 1987, 303), cf. osseto *хид* (IWyDz 1962, 435; Abaev 1989, 199) «ponte».

la regione il cristianesimo, probabilmente dalla Georgia tenendo conto delle caratteristiche del lessico religioso cristiano in osseto (Ognibene 2020c, 79-106); vi è un forte interscambio con la Georgia e una politica matrimoniale ben attestata che unisce i due versanti del Caucaso. Chi incontra gli Alani dopo la dominazione chazara non fisserà più il termine Alani, ma solo il termine As. I Russi nelle loro cronache non parlano di Alani, ma di Jasi Яси. I Mongoli combatteranno non con gli Alani, ma con gli Asud, dove *-ud* è un marcatore di plurale in mongolo (Kozin 1973, 231).²⁵ Barbaro e Contarini nel loro viaggio a Tana parlano degli Assi (BKR 1971) e la popolazione che scappa dal Caucaso durante la campagna mongola e trova rifugio in Ungheria si stabilisce nella regione che prende nome da loro, *Jászság* (Németh 1959). Alla vigilia dell'arrivo dei Mongoli l'Alania medievale non è più una potenza e, sebbene anche secondo le testimonianze di Giovanni di Pian di Carpine vi sia una forte resistenza, tutta la regione cade presto sotto il completo controllo mongolo.²⁶ Il dominio mongolo si estende presto alla Rus' di Kiev dopo lo scontro sul fiume Kalka e la successiva presa di Kiev (Ognibene 2013b, 691-711; 2017, 30-8). È attraverso le cronache russe che abbiamo le ultime testimonianze degli Jasi nella regione, quando i principi russi si recano presso accampamenti dei *qan* mongoli nel Caucaso. Poi sulla regione e sugli Alani/As cala il silenzio più totale. Quando i Russi si avvicinano nuovamente al Caucaso nessuno sa più niente degli Alani e solo agli inizi dell'Ottocento dal confronto di passi delle cronache armene e di quelle georgiane si arriva ad identificare negli Osseti i discendenti degli Alani (Klaproth 1822). Nel frattempo però gli Osseti non chiamano più sé stessi né Alani, né As, ma *Ir Ир* (Abaev 1958, 545-6), termine sul quale si è discusso a lungo: secondo Abaev l'esito di *aryana-* in osseto sarebbe *allon* (Abaev 1958, 47-8); egli ritiene quindi che il termine sia di origine caucasica. Non tutti però sono d'accordo su questa interpretazione che si basa sulle leggi di sviluppo dell'osseto, ma che non tiene conto di altre possibilità prese invece in esame da Harmatta (Harmatta 1952).

Sembra difficile immaginare che As sia 'solo' il nome medievale degli Alani: mi sembra, invece, che sia 'anche' il nome medievale degli Alani rimasti nella regione caucasica. Se i Georgiani, che sono il popolo territorialmente più vicino alla dorsale caucasica e che ha avuto più rapporti con ciò che stava al di là, ci fornisce il termine Alani per il periodo più antico e poi il termine Ossi per quello più recente sarebbe tutto chiaro: As sarebbe in effetti il nome medievale degli Alani. Ma i Georgiani hanno sempre chiamato i loro vicini a nord del Caucaso Ossi. Il che induce a pensare che Ossi fosse il nome ge-

25 Pelliot 1949, 108: «Basa Sübä'ätäi-ba'atur-ī ümākši [...] Asut».

26 *Hist. Mong.* 8.12: «sicut fit hodierna die in terra Alanorum de quodam monte quem, ut credimus, iam obsederunt per duodecim annos».

nerico della popolazione iranica variegata che abitava la regione a nord del Caucaso prima dell'arrivo degli Alani. Cambia l'*élite* dominante, ma non il nome del popolo e dunque all'arrivo alano presso i Georgiani chi vive a nord della dorsale continua a portare il nome di Ossi, così come i Balkari che andranno a occupare il territorio degli As verranno chiamati dagli Osseti Asi. Chi invece si trova a dovere affrontare per la prima volta le incursioni dei popoli da nord, che ora si spingono con impeto verso le regioni ricche della transcaucasia, conosce gli invasori come Alani. Lo stesso avviene per il mondo romano e poi greco-bizantino che conoscerà solo gli Alani e continuerà a chiamare così ciò che resta a nord della dorsale anche dopo il transito unno. Dunque chi viene dal mondo romano e in seguito dall'Europa occidentale continua a vedere nel fondo iranico della regione gli Alani: Giovanni di Pian di Carpine parla della resistenza alana nel Caucaso mentre contemporaneamente le fonti mongole parlano di lotta contro gli Asud. Chi arriverà nel Caucaso alcuni secoli dopo il transito unno, gli Arabi, ci lascerà il doppio nome al-Lan (اللان) e al-As (الاس). La questione è estremamente complessa e richiede ancora l'analisi di molto materiale e testimonianze.

Inoltre il nome degli Alani è associato nel Caucaso settentrionale al valore dei combattenti e all'unica popolazione che è riuscita a creare una potenza militare in grado di giocare un ruolo politico nelle alleanze con gli imperi a sud della dorsale. Il termine *alan* è quindi penetrato nelle lingue caucasiche settentrionali per indicare in ceceo e ingușeto il 'nobile', in bacb la persona di alto rango nella società, mentre indica in mengrelino e karačaj la 'persona di valore' (Gnoli 1996, 845). Nell'ultimo secolo si è insaprita notevolmente la contesa per l'eredità alana nel Caucaso: più popoli si sentono discendenti degli Alani. Questa disputa ha investito principalmente l'epos dei Narti diffuso presso la maggior parte dei popoli a nord della dorsale. Quanto antico sia l'epos è difficile da dirsi dal momento che è stato tramandato oralmente in una regione dove la scrittura è arrivata di fatto solo con la conquista zarista fra fine Settecento e Ottocento. Ciò che si può notare è una forte impronta che è stata impressa nel periodo di dominazione mongolica, ma la presenza di un'eroina come Satana che gioca un ruolo di primo piano in tutto l'epos e che è di fatto l'unico personaggio femminile rimasto fa pensare che l'epos risalga a un periodo precedente all'arrivo dei Mongoli. Nessuno è in grado di dire se sia alano o se sia ancora più antico. Va comunque tenuto presente che in un'area complessa come il Caucaso ogni tentativo di fare propria un'eredità culturale del passato è immancabilmente legato a motivazioni di carattere politico. Ciò si riflette anche in alcune scelte recenti, ad esempio in Ossezia del Nord, che adesso viene chiamata ufficialmente Repubblica dell'Ossezia del Nord - Alania. La contesa attuale non ha dunque niente a che vedere con la letteratura o con la storia, ma è solo dettata da ragioni di prestigio in

un confronto fra popoli che pur facendo parte della stessa formazione statale complessa, la Federazione Russa, custodiscono gelosamente la loro identità etnico/linguistica in opposizione a quella dei vicini, in una regione dove mediamente ogni trenta chilometri la lingua cambia radicalmente rappresentando una barriera superabile solo con il plurilinguismo tipico della regione.

Bibliografia

- Abaev, V.I. (1958). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* Историко-этимологический словарь осетинского языка (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). Vol. 1, a-k'. Moskva; Leningrad: AN SSSR.
- Abaev, V.I. (1979). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* Историко-этимологический словарь осетинского языка (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). Vol. 3, s-t. Leningrad: Nauka.
- Abaev, V.I. (1989). *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* Историко-этимологический словарь осетинского языка (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). Vol. 4, u-z. Leningrad: Nauka.
- Aleman, A. (2000). *Sources on the Alans. A Critical Compilation*. Leiden; Boston; Köln: Brill. Handbook of Oriental Studies. Section 8 Central Asia 5.
- Bachrach, B.S. (1973). *A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BKR 1971 = Barbaro i Kontarini o Rossii. *K istorii italo-russkich svjazej v XV veke* Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV веке (Barbaro e Kontarini sulla Russia. Sulla storia dei rapporti italo-russi nel XV secolo). Moskva: Nauka.
- Detkova, I. (2009). *Bogomilismo e dualismo iranico: il 'neomanicheismo'* [tesi di dottorato]. Bologna: Alma Mater Studiorum Università di Bologna.
- Gaggero, G. (1996). «Gli Alani nel Nord Africa». Khanoussi, M.; Ruggeri, P.; Vismara, C. (a cura di), *L'Africa romana: atti dell'XI convegno di studio* (Cartagine, 15-18 dicembre 1994). Ozieri: il Torchietto, 1637-42. Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari 28.
- Gnoli, G. (1996). «Il nome degli Alani nelle iscrizioni sassanidi: considerazioni linguistiche e storiche sul tema dell'opposizione tra Iran Esterno e Iran Interno». *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, vol. 2. Spoleto: CISAM, 831-61. Settimane di studio del CISAM XLIII.
- Golubovich, G. (1923). *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. IV. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura.
- Harmatta, J. (1952). «Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1, 261-314.
- Harmatta, J. (1970). *Studies in the History and Language of the Sarmatians*. Szeged: s.n. Acta Universitatis de Attila József Nominatae. Acta antiqua et archaeologica 13.
- Hewsen, R.H. (1992). *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oy'c). The Long and Short Recensions*. Introduction, transl. and commentary by R.H. Hewsen. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients 77.

- IWyDz 1962 = *Iron-wyryssag зырдат* Ирон-урыссаг дзырддат (Dizionario osseto-russo). Ordžonikidze: Cægat Irystony čingwyty rawağdad.
- Juvaini, GK = [Juwayni, 'Aṭā Malik] (1991). *Gengis Khan*. Milano: Mondadori.
- Kambolov, T.T. (2006). *Očerk istorii osetinskogo jazyka* Очерк истории осетинского языка (Trattato di storia della lingua osseta). Vladikavkaz: Ir.
- Klaproth, J. (1822). *Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Ossetès peuplade du Caucase avec les Alains du Moyen age*. Paris: J. Smith.
- Košćak, V. (1995). «Iranska teorija o podrijetlu Hrvata» (La teoria iranica sull'origine dei Croati). Budak, N. (a cura di), *Etnogeneza Hrvata* (L'etnogenesi dei Croati). Zagreb: Matica hrvatska, 134-8.
- Kozin, S. (a cura di) (1973). *Storia segreta dei Mongoli*. Milano: Longanesi.
- Littleton, C.S.; Malcor, L.A. (2000). *From Scythia to Camelot. A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail*. New York: Routledge.
- Littleton, C.S.; Thomas, A.C. (1978). «The Sarmatian Connection: New Light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends». *Journal of American Folklore*, 91, 512-27.
- LR = Ferdūsī, Abū'l-Qāsem Maṣṣūr b. Ḥasan (1838). *Le livre des rois*, vol. 1. Ed. and French transl. by J. Mohl. Paris: Imprimerie nationale.
- MGH = *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, vol. 23. Hannover. (Emonis et Menkonis Werumensum Chronica, 454-561).
- Milanović, M. (2008). *Srpski stari vek* Српски стари век (Antichità serba). Beograd: Vandalija.
- Miller, V.F. (1887). *Osetinskie ètjudy* Осетинские этюды (Studi osseti). Vol. 3, *Issledovanija* (Ricerche). Moskva: Tipografija E.G. Potapova. Učene zapiski Imperatorskogo moskovskogo universiteta. Otdel istoriko-filologičeskij 8.
- MOSz 1987 = *Magyar-orosz szótár* (Dizionario ungherese-russo). Budapest; Moszkva: Akadémiai Kiadó; Russzskij jazik.
- MX, *Geogr.* = Movsēs Xorenac'i (1881). *Géographie de Moise de Corene d'après Ptolemee*. Venezia: San Lazzaro.
- MX, *Hist.* = Moses Khorenats'i [Movsēs Xorenac'i] (1978). *History of the Armenians*. Translation and commentary on the literary sources by R.W. Thomson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
- MX, *Pat.* = Moses Khorenats'i [Movsēs Xorenac'i] (1913). *Patmowt' yown Hayoc'*. A Facsimile Reproduction of the 1913 Tiflis Edition with an Introduction by R.W. Thompson. Delmar; New York: Caravan Books.
- Németh, J. (1959). *Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen*. Berlin: Akademie-Verlag. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrg. 1958/4.
- NPS 1950 = *Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov* Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (Prima cronaca di Novgorod nelle redazioni antica e recente). Moskva; Leningrad: AN SSSR.
- Ognibene, P. (2001). «Gli Alani nelle cronache russe». *Slavia*, 3, 27-38.
- Ognibene, P. (2003). «Jäbä and Sübä'ätäi's Military Expedition to the West». *Nar-tamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology and Language*, 2, 163-86.
- Ognibene, P. (2006). *L'Alania medioevale: una cristianizzazione imperfetta* [tesi di dottorato]. Bologna: Alma Mater Studiorum Università di Bologna.
- Ognibene, P. (2009). «Gli Alani tra la Persia e Bisanzio». *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, s. 2, 11, 261-72.

- Ognibene, P. (2011a). «Pochod Džebe i Subedeja na Kavkaz: arabskie istočniki Поход Джэбэ и Субэдея на Кавказ: арабские источники» (La spedizione di Jebe e Subedei nel Caucaso: fonti arabe). Tomelleri, V.S.; Topadze, M.; Lukianowicz, A. (eds), *Languages and Cultures in the Caucasus = Papers from the International Conference Current Advances in Caucasian Studies* (Macerata, 21-23 January 2010). With the collaboration of O. Rumjancev. Munich; Berlin: Sagner, 77-89. *Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe* 16.
- Ognibene, P. (2011b). «Gli Alani nei toponimi italiani». Panaino, A.; Piras, A. (a cura di), *Studi iranici ravennati*, vol. 1. Milano: Mimesis, 97-110. *Indo-Iranica et Orientalia. Serie Lazur* 1.
- Ognibene, P. (2012). *Alani*. Vol. 1, *La riscoperta, il nome, l'Alania medioevale*. Milano: Mimesis. *Indo-Iranica et Orientalia. Serie Lazur* 5.
- Ognibene, P. (2013a). «Il primo scontro alano-mongolo nel Caucaso». *Slavia*, 3, 154-75.
- Ognibene, P. (2013b). «La battaglia sul fiume Kalka». *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*. Spoleto: CISAM, 691-711.
- Ognibene, P. (2015). «Alan Place-Names in Western Europe». Krasnowolska, A.; Rusek-Kowalska, R. (eds), *Studies on the Iranian World*. Vol. 1, *Before Islam*. Kraków: Jagiellonian University Press, 51-8.
- Ognibene, P. (2016). «Antiche città alane». Ferrari, A.; Ianiri, E. (a cura di), *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2016*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 117-34. *Eurasiatica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale* 6. <http://doi.org/10.14277/6969-093-8/EUR-6-4>.
- Ognibene, P. (2017). «Кипчаки в сражениях против татар (I Qipčaq negli scontri contro i Tartari). *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5, 30-8.
- Ognibene, P. (2018). «Gli Alani in Occidente». *Quaderni di Meykhane*, 8, 1-7. http://meykhane.altervista.org/QMEY-8_Ognibene.pdf.
- Ognibene, P. (2019). «Incontri e scontri di culture a nord del Mar Nero. Sui cosiddetti nomi 'barbarici' nelle iscrizioni del Ponto». Badalkhan, S.; Basello, G.P.; De Chiara, M. (eds), *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, vol. 2. Naples: IUO, 587-601. *Series Minor* 87.
- Ognibene, P. (2020a). «A Matter of Metals: Finno-Ugric and Northern Iranian». *Iran and the Caucasus*, 24, 196-215. <https://doi.org/10.1163/1573384X-20200205>.
- Ognibene, P. (2020b). «Gli Alani e la Cina». Nissan, E. (ed.), *For the Centennial of Berthold Laufer's Classic Sino-Iranica (1919)*. Milano: Mimesis, 381-93. *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 12.
- Ognibene, P. (2020c). «Religione e sfera del sacro nel lessico osseto». *Lumina*, 4, 79-106.
- Pelliot, P. (1949). *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I a VI*. Paris: Maisonneuve.
- Shapira, D. (2020). «Khazars». *Encyclopaedia Iranica Online*. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/*-COM_12395.
- Šnirel'man, V.A. (2006). *Byt'alanami: Intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке (Essere Alani: gli intellettuali e la politica nel Caucaso Settentrionale nel XX secolo). Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Stritter, J.G. (1779). *Memoriae populorum, olim ad Danubium, Pontum Euxinum, Paludem Maeotidem, Caucasum, Mare Caspium et inde magis ad septentriones incolentium e scriptoribus historiae Byzantinae erutae et digestae a Iohanne Gotthilf Strittero*, vol. 4. Petropoli: Impensis Academiae Scientiarum.
- Sulimirski, T. (1962). «Sarmaci w Polsce» (I Sarmati in Polonia). *XII Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie*. Londyn.
- Sulimirski, T. (1964). «Sarmatians in the Polish Past». *The Polish Review*, 9(1), 13-66.
- Thordarson, F. (1998). «Gallia alantica». *Studia iranica et alantica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday*. Roma: ISIAO, 483-98. Serie Orientale Roma 82.
- Thordarson, F. (2009). *Ossetic Grammatical Studies*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 788. Veröffentlichungen zur Iranistik 48.
- Tomelleri, V.S. (2014). «Ma Stalin era georgiano o osseto?». *Limes*, 2, 209-19.
- Van den Wyngaert, A. (1929). *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura..
- Vaneev, Z.N. (1959). *Srednevekovaja Alanija* Средневековая Алания (L'Alania medievale). Stalinir: Gosizdat Južnoj Osetii.
- Wadding, L. (1733). *Annales Minorum Seu Trium Ordinum a S. Francisco Institutorum auctore A.R.P. Luca Waddingo*. Vol. VII. Editio secunda. Romae: Typis Rochi Bernabò.

La mente, l'energia e la leggerezza: una comparazione tra buddhismo indiano e *tàijíquán* 太極拳

Bryan De Notariis

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper presents a text-based comparison between some elements of Indian Buddhism that are extant in Pāli, Sanskrit, and Chinese sources with some *Tàijíquán* 太極拳 principles drawn from the *Tàijíquán jīng* 太極拳經 'Classics of Tàijíquán' in addition to some similar textual materials from both *Tàijíquán* 太極拳 and *Qìgōng* 氣功 traditions. Buddhist accounts in which body and mind's interactions generate a perception of lightness (Pāli: *lahu*; Sanskrit: *laghu/raghu*; Chinese: *qīng* 輕) will be compared with descriptive and prescriptive *Tàijíquán* 太極拳 accounts in which the movement of the energy (*qì* 氣) in the body similarly produces a state of lightness (*qīng* 輕). The paper will also discuss some theoretical presuppositions to the act of comparison, starting with the reflections expressed by Jonathan Z. Smith.

Keywords Buddhism. Tàijíquán. Qìgōng. Qì. Manomaya-kāya. Iddhi. Lightness. Comparison. Jonathan Z. Smith.

Sommario 1 La dimensione energetica tra l'universo fisico e mentale. – 2 Atto della comparazione e comparazione in atto. – 3 L'incipit di un classico del *tàijíquán*. – 4 In corso d'opera: testimonianze dalle fonti buddhiste. – 5 Atto conclusivo: dirimere le ultime questioni e tirare le fila. – 6 Comparazione in limine: tra conosciuto, sconosciuto e inconoscibile. – 7 Di 'mostrami' e io dimostrerò.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-28
Accepted 2022-06-20
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 De Notariis | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation De Notariis, B. (2022). «La mente, l'energia e la leggerezza: una comparazione tra buddhismo indiano e *tàijíquán* 太極拳». *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 397-428.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/015

397

1 La dimensione energetica tra l'universo fisico e mentale

Sembra esserci, in talune tradizioni, una dimensione dell'uomo che è dinamica e che funge da incontro tra la parte materiale, fisica, più grossolana e la parte mentale più intangibile, ma altrettanto reale. Questo concetto è conosciuto in cinese come *qì* 氣 e in giapponese come *ki* 氣, spesso messo in relazione al *prāna* indiano, e può essere tradotto come 'energia', 'energia vitale'.¹ Un riferimento sfuggibile ma esplicito a questo concetto appare anche nell'*Ittōsai sensei kenpōsho* 一刀齋先生劍法書 'Trattato della spada del maestro *Ittōsai*', tradotto in italiano da Aldo Tollini, in cui, nonostante il tema centrale risulti essere il rapporto corpo/mente, è riportato che «[il] corpo è mosso dallo spirito [*ki* 氣], e lo spirito si dirige dove vanno i movimenti della mente. Quindi, se la mente si muove, anche lo spirito si muove, e se lo spirito si muove anche il corpo si muove». ² In questo caso, il *ki* 氣, l'energia o, come traduce Tollini, lo 'spirito', ³ sembra fungere da intermediario tra la mente, che lo muove e lo dirige, e il corpo, che ne è mosso. Tale concetto sembra richiamare l'idea certamente trans-culturale di 'corpo sottile' che accomuna svariate culture e

1 I miei ringraziamenti vanno a Emma Lavinia Bon per aver letto e commentato una prima versione del presente scritto e ai due revisori per gli utili consigli. Eventuali errori sono da imputare a me solo. Traduzioni dalle fonti in pāli, sanscrito e cinese sono, ove non diversamente specificato, a cura dell'Autore. Per le fonti cinesi sul *tàijiquán* 太極拳 si è preferito procedere con maggiore cautela e, pertanto, sono state fornite anche le traduzioni di altri studiosi. Segnalo anche che sono giunto a conoscenza, in una fase oramai avanzata di pubblicazione, del recente articolo di Anālayo et al. (2022), sicuramente da tenere in considerazione per studi futuri.

La nozione di *qì* 氣 è tanto pervasiva nella cultura cinese quanto in ultima istanza indefinibile in maniera univoca per via dei differenti contesti in cui essa ricorre - i quali spaziano dall'ambito cosmologico a quello fisiologico - e di varie interpretazioni e sviluppi diacronici a cui è stata soggetta. A tal proposito, scrive Attilio Andreini: «Seguendo la tendenza che caratterizza gli studi oggi più avanzati sulla cultura cinese antica, è preferibile intendere *qì* come una nozione intraducibile, in quanto ogni resa ne lede il senso più intimo [...] 'energia vitale psicofisica', 'vapore' risultano traduzioni tutto sommato efficaci, poiché rispettano la natura di un elemento che, pur nella sua volatilità ed eterea pervasività, mantiene comunque una irriducibile componente fisica e materiale» (2011, 74). Andreini si riferisce qui al contesto della Cina pre-buddhista, benché alcuni elementi, si potrebbe sostenere, abbiano decisamente una certa continuità nella storia del pensiero cinese e proprio il concetto di *qì* 氣, seguendo Stanley-Baker (2022), ha funto e funge da elemento che infonde coerenza e mette in comunicazione vari ambiti del sapere o forse, potremmo dire, fa da medium tra diverse realtà e finite province di senso (Tambiah 1990, 101-5).

2 Tollini 2020, 31; parentesi quadre aggiunte da me sulla base della nota 51 nel testo. Tollini riporta questo passo tra parentesi, poiché, scrive in nota 52, esso appare in piccolo nell'opera in originale. Stando così le cose, sembrerebbe quasi di essere di fronte a una glossa.

3 Vi è qui da notare che nel contesto cinese il termine 'spirito' risulterebbe più appropriato per tradurre realtà energetiche più sottili come lo *shén* 神, un approfondimento del quale è fornito sotto in nota 19.

che è trasversale a diversi ambiti del sapere. Qui l'abbiamo trovato in relazione alle arti marziali, ma questa è similmente un'idea diffusa all'interno di molteplici religioni, filosofie, pratiche alternative di guarigione e così via.⁴ La problematicità di tale concetto emerge all'interno di uno scritto di Salvatore Giammusso, in cui viene presentato un problema interpretativo non da poco:

La parola *qi* significa «energia», ma con alcune significative differenze rispetto al concetto occidentale moderno. Quest'ultimo si riferisce alla capacità di svolgere un lavoro oggettivamente misurabile sul piano fisico ed esprimibile in termini matematici; invece il *qi* è una nozione molto ricca di implicazioni filosofiche, psicologiche e cosmologiche e non può essere ridotta a una formulazione fisico-matematica nel senso della scienza moderna. Ad esempio, il *qi* può essere facilmente sentito, specie nei palmi delle mani, e manipolato, ossia usato consapevolmente per fini marziali o terapeutici [...] Si intende che fenomeni di questo genere, quando anche possano essere misurati, sono soprattutto modalità qualitative dell'esperienza, si riferiscono cioè ai processi energetici per come vengono vissuti su un piano esperienziale. (Giammusso 2020, 103)

Da un lato, l'autore pone il problema della rilevabilità scientifica, la quale, d'altro canto, si oppone alla personale e intima percezione del fenomeno da parte del praticante. L'esperienza personale sembrerebbe essere la reale dimensione conoscitiva entro la quale la nozione di energia (*qi* 氣) riesce a manifestarsi. Questa sorta di *impasse* ermeneutico è comune anche al mondo della medicina quando si trova a fronteggiare discipline come il *tàijíquán* 太極拳⁵ e il *qigōng* 氣功⁶ che, se da una parte sembrano apportare dei reali benefici sia per la

⁴ Sul 'corpo sottile' si vedano i contributi all'interno del volume edito da Samuel e Johnston (2013) e per un approfondimento sul corpo energetico nella tradizione cinese si veda, in particolare, Kohn 2013.

⁵ Il *tàijíquán*, traducibile come 'pugno della polarità suprema', è un'arte marziale interna cinese la cui origine è altamente controversa benché alcuni prodromi siano stati rintracciati già a partire dal XVI sec., mentre forme e sistematizzazioni moderne praticate tutt'ora risalgono a cavallo tra Ottocento e Novecento (si veda per una breve disamina Wile 1996, XV-XVIII e per una più completa tutta l'opera).

⁶ Il termine *qigōng*, traducibile come 'pratica (o lavoro) sull'energia vitale', inizia a essere usato sistematicamente in Cina a partire dal 1949. Con esso si intende un insieme di tecniche psicofisiche (che vanno da esercizi ginnici e di respirazione più fisici a vere e proprie pratiche introspettive di meditazione e visualizzazione) che nella Cina del XX sec. sono state estrapolate da vari contesti tradizionali (per es.: religioso, terapeutico, marziale) ed epurate da quegli elementi esoterici o afferenti all'ambito della superstizione per essere messe al servizio e a rafforzamento di uno stato secolare e moderno. Tale tecnologia corporea (e per molti versi spirituale) è pertanto declinata secondo gli interessi statali in ambito di salute e benessere, sport e ricerca scientifica. Per una panoramica sugli albori del *qigōng* in Cina, si veda Palmer 2007, 1-45.

salute fisica che mentale,⁷ cionondimeno pongono una seria sfida alla scienza moderna in quanto invocano l'esistenza di una dimensione energetica non definitivamente comprovata e difficilmente rilevabile coi mezzi odierni.⁸ I praticanti sostengono di sentire lo scorrere dell'energia⁹ e alcuni studi rilevano effettivamente delle manifestazioni fisiche come l'aumento di calore dovuto all'incremento della microcircolazione laddove il *qi* 氣 è percepito circolare¹⁰ o variazioni significative del potenziale elettrico in punti rilevanti per la fisiologia energetica cinese (Matos et al. 2019). L'esistenza di comprovati benefici psicofisici e alterazioni fisiche misurabili suggerisce un forte grado di realtà oggettiva alle esperienze altrimenti solamente intime del praticante. Benché questo non potrebbe in alcun modo indicare che vi sia necessariamente una coincidenza tra l'impianto teoretico tradizionale e le manifestazioni fisiche rilevate, va da sé che, psicologicamente parlando, un riscontro concreto degli effetti di una determinata pratica difficilmente non costituirebbe un'esperienza significativa per l'individuo che la esperisce. Similmente, un'esperienza, ancorché plausibilmente di tipologia e intensità diversa, soggiace all'ambito della religione. Infatti, alla base di molti movimenti religiosi ritroviamo un qualche tipo di contatto, di esperienza, che rafforza e giustifica determinate decisioni di vita. Prendendo le religioni abramitiche come esempio, Mosè ha ricevuto i dieci comandamenti direttamente da Dio sul monte Sinai, Gesù era addirittura figlio di Dio e Maometto ricevette l'incarico di messaggero e profeta da un angelo di Dio, Gabriele.¹¹ Passando a un campo che mi è più affine, il Buddha stesso iniziò la sua predicazione in seguito al raggiungimento e, quindi, all'esperienza dell'illuminazione.¹² Ora, discostandoci dagli esempi superficialmente sopraccitati a titolo esemplificativo - i quali, se accettati anche solo in parte, descriverebbero una tipologia di esperienza dal forte potere trasformativo -, passiamo a episodi esperien-

7 A questo proposito si possono considerare i risultati di alcune recensioni critiche della letteratura scientifica come, per esempio, Jahnke et al. 2010; Cheng 2015; Wang et al. 2015; Kong et al. 2016 e Davis 2018. Ha qui rilevanza anche la seguente affermazione di Douglas Wile: «[o]f the hundreds of thousands of articles on the health benefits of taijiquan, one would be hard pressed to find a single negative review, but a few that warn against exaggerated cure-all claims» (2020, 32).

8 La problematica è trattata dal punto di vista teorico da Bao (2020).

9 A questo proposito si leggano, per esempio, le interviste trascritte da Posadzki (2010).

10 Matos et al. 2012. Un significativo aumento della temperatura corporea è stato riscontrato anche per la meditazione tibetana *gTum-mo*, a questo proposito si veda Benson et al. 1982.

11 A questo proposito, si veda James [1902] 2002, 29.

12 Tema trattato da Shulman (2014). La rilevanza dell'esperienza per lo studio del buddhismo, in particolare della corrente *mahāyāna*, è stata sostenuta anche da Osto (2018, 180-1).

ziali di più modesta portata e, forse, proprio per questo dotati di un maggiore valore comparativo.

Sui rischi della comparazione siamo stati messi in guardia dal grande studioso di religioni Jonathan Z. Smith (2000), in quanto operazione che rischia di sfociare in un grossolano accostamento di fenomeni, sulla base delle caratteristiche di un fenomeno che, una volta impattata la nostra mente, vengono successivamente riconosciute in un altro fenomeno.¹³ Questo processo, tuttavia, funzionerebbe su una base psicologica piuttosto che storica, essendo fondamentalmente basato sulla nostra memoria.¹⁴ A un primo livello preliminare mi sembra quasi inevitabile un simile approccio, si può dire che abbia un suo intrinseco valore euristico, ma è altrettanto vero che non può fungere da culmine di un'indagine. Le somiglianze rintracciate su base preliminare devono essere poste al vaglio di un'accurata analisi volta, innanzitutto, a stabilire che esse siano effettivamente significative e, per essere tali, dovrebbero partecipare, in un qualche modo, a una dimensione comune, essere di una stessa categoria e non correlate tra loro solo su base psicologica, bensì sostenute da correlazioni oggettive. I due fenomeni potrebbero essere in connessione tra loro perché uno deriva dall'altro, oppure potrebbero esistere delle relazioni di prestito culturale o influenze dell'uno sull'altro; in altre parole, una sorta di connessione diretta. Altre volte due fenomeni potrebbero essere il risultato di una convergenza evolutiva, ossia, due diverse culture in alcun modo in contatto tra loro potrebbero produrre due fenomeni culturali simili in risposta alle stesse necessità o pressioni esterne. Similmente, animali di differenti specie in natura producono analoghi adattamenti quando devono avere a che fare con lo stesso ambiente. Questo è il caso dei pesci e dei delfini (questi ultimi, benché animali acquatici, sono mammiferi e non pesci) o degli uccelli (ovipari) e pipistrelli (mammiferi). In questo caso si può notare che l'ambiente comune funge da causa oggettiva, da sostrato accomunante, per fenomeni percepiti come simili. Questa breve disamina risulta necessaria a giustificare la comparazione che mi appresto a instaurare poiché essa coinvolgerà fenomeni lontani sia geograficamente che storicamente, rendendo una diretta correlazione causale pressoché improbabile, ma, come si vedrà, i due fenomeni condividono cionondimeno una dimensione comune.

13 L'opinione di Jonathan Z. Smith sulla comparazione e le sue critiche su alcuni approcci metodologici a essa inerenti sono discussi da Gill (2020, 23-76).

14 A questo proposito, si veda Smith 2000, 26 ss.

2 Atto della comparazione e comparazione in atto

Come si è detto, una comparazione può scaturire dalla memoria, ossia: caratteristiche precipue di un dato fenomeno quando percepite vengono accostate mentalmente a caratteristiche di un altro fenomeno precedentemente incontrato. Vi è come la sensazione di percepire similarità e, per certi versi, un certo grado di uguaglianza. Tuttavia, qui si potrebbe riprendere il paradosso sollevato da Wittgenstein:

Sembra che per l'eguaglianza abbiamo un paradigma infallibile: l'eguaglianza di una cosa con se stessa. Direi: «Qui, certamente non possono darsi interpretazioni diverse. Se vede una cosa davanti a sé, vede anche un'eguaglianza».

Dunque due cose eguali, quando lo sono, sono come *una* cosa? E come dovrò applicare, al caso di due cose, ciò che *una* cosa mi mostra? (Wittgenstein [1953] 2014, 99)¹⁵

Qui si dice che una cosa è sicuramente uguale a se stessa, ma il problema sorge quando diciamo che due cose, benché distinte, sono uguali, poiché non sono chiaramente la stessa cosa. Due fenomeni, a discapito di una percepita uguaglianza (se non totale almeno parziale) rimangono comunque separati, non saranno mai uguali a come un fenomeno lo è con se stesso, pertanto nella loro uguaglianza vi è un'intrinseca differenza. Tale differenza è quanto mai evidente nel caso che ci si appresta ad analizzare poiché i fenomeni in oggetto sono lontani sia nello spazio che nel tempo e, pertanto, risulterà necessario trovare dei 'ponti' di congiunzione, delle basi d'appoggio, per sostenere delle uguaglianze, delle correlazioni, che vadano oltre il *déjà vu* mentale che ci ha fatto, di primo acchito, sostenere: «Questo l'ho già visto!».

3 L'incipit di un classico del *tàijíquán*

Il *tàijíquán* è un'arte marziale con una peculiare e notevole tradizione letteraria. A partire dal 1912 con la pubblicazione dei *Tàijíquán jīng* 太極拳經 'Classici del *tàijíquán*' alcuni testi iniziarono ad acquisire lo status canonico di 'classico' (*jīng* 經).¹⁶ La nostra comparazione parte dal *Tàijíquán lùn* 太極拳論 'Trattato sul *tàijíquán*', a volte

¹⁵ Questo passo è citato in una sua traduzione inglese anche da Smith (2000, 40-1), il quale sostiene che la risposta al quesito posto da Wittgenstein è a fondamento stesso della possibilità di studiare la religione.

¹⁶ Cf. Wile 1996, 33; 2016, 18.

attribuito al leggendario Zhāng Sānfēng 張三豐,¹⁷ che esordisce col seguente insegnamento:

一舉動。周身俱要輕靈。尤須貫串。氣宜鼓盪。神宜內斂。¹⁸

A ogni movimento, l'intero corpo dovrebbe essere leggero e agile e soprattutto completamente connesso. L'energia va espansa e fatta vibrare, lo spirito si ritrae all'interno.

Le informazioni utili per la comparazione che possiamo estrarre da questo brano sono le seguenti: la sensazione di leggerezza (*qīng* 輕) del corpo, l'energia (*qì* 氣) che si dovrebbe (*yí* 宜) far accrescere o espandere (*gǔ* 鼓), scuotere o vibrare (*dàng* 盪). In generale sembra che *gǔ dàng* 鼓盪 veicolino il significato di 'mobilitare' attraverso un moto di espansione, il quale si contrappone al moto astringente dello spirito (*shén* 神)¹⁹ verso l'interno (*nèi* 內), presumibilmente, del

¹⁷ Attribuzione conclamata dalla tradizione letteraria della famiglia Yang (cf. Wile 1983, 102), benché la paternità di quest'opera, così come degli altri testi classici, sia oggetto di dibattito (cf. Wile 1996, 95-102). Vi è da notare come questa attribuzione sia così sentita da essere addirittura confluita nel titolo di un'opera quale quella di Stuart Olson (2014): *Tai Ji Quan Treatise: Attributed to the Song Dynasty Daoist Priest Zhang Sanfeng*. Infine, bisogna specificare che esistono varie versioni e recensioni di questi testi, le quali spesso differiscono in alcuni dettagli, nella paternità dell'opera e nella combinazione delle varie sezioni testuali: non è inusuale che un testo inglobi un altro testo o parti di esso. Una trattazione esaustiva della storia letteraria del *tàijíquán* andrebbe ben oltre i limiti del presente contributo. Basti qui solo considerare che il passo che verrà a breve analizzato fa parte di un nucleo ricorrente in varie versioni e presentato in molteplici opere moderne sul *tàijíquán*.

¹⁸ Il testo in cinese è tratto da Davis (2004, 154). Altre traduzioni moderne di questo passo sono fornite in Wile 1983, 102; Jou 1986, 121; Liao 1996, 91-2; Davis 2004, 75. Ho optato per una traduzione asciutta e concisa, mentre altri autori hanno preferito esplicitare meglio il linguaggio metaforico veicolato dai termini cinesi scritti in forma logografica. Per esempio, Liao traduce *dàng* 盪, che indica l'azione di 'far vibrare' l'energia (氣) nel corpo, con una perifrasi: «farla vibrare come il battito di un tamburo» (1996, 92). Liao (1996, 55-7; 92) sostiene che l'analogia di far vibrare l'energia come un tamburo è atta a evidenziare delle istruzioni tecniche di pratica.

¹⁹ Al pari di *qì* 氣, anche *shén* 神 elude sommarie definizioni benché qualche generale indicazione potrebbe essere rilevante in questo contesto. Riporta Andreini: «Appare evidente dall'uso nei testi come *shen* esprima sia le divinità che l'insieme dei poteri numinosi che le contraddistinguono [...] da una parte, *shen* indica quegli spiriti che esercitano una decisa influenza sui fenomeni naturali, dall'altra una condizione fulgida, limpida del *qi* umano» (2011, 83). La seconda definizione di *shén* 神 come indicante una forma più raffinata del *qì* 氣 è quella che meglio si adatta al contesto del *tàijíquán* in cui *shén* 神, *qì* 氣 e *jīng* 精 (una specie di 'essenza') sono una sorta di costituente del corpo fisico: «*Jīng* 精 *qì* 氣 *shén* 神 sono le sostanze del corpo» (精氣神為身之體; testo in cinese tratto da Wile 1996, 138, che traduce: «*ching*, *ch'i*, and spirit are the essence of the body» 1996, 60). *Jīng* 精, *qì* 氣 e *shén* 神 sono anche conosciuti come i 'tre tesori' (*sānbǎo* 三寶) e nelle pratiche di alchimia interna vi è la raffinazione del *jīng* in *qì*, del *qì* in *shén* e, infine, lo *shén* viene raffinato per tornare al vuoto (*xū* 虛), a questo proposito si vedano Despeux 2008 e Pregadio 2021, 115-17. Continua Andreini: «*Shen* rappresenta, infatti, una facoltà extra-umana - ma di cui gli umani possono beneficiare o,

corpo.²⁰ In quella che è la mia lettura del passo in questione, il testo sta narrando in maniera descrittiva e prescrittiva il corretto modo di muoversi: tale gesto marziale dovrà, pertanto, vedere attuate tali prescrizioni, le quali continuamente reiterate andranno a caratterizzare il movimento interagendo tra loro in maniera sinergica.²¹ Tale moto dinamico sarà caratterizzato da certe qualità non presenti all'interno della modalità ordinaria di muoversi.

4 In corso d'opera: testimonianze dalle fonti buddhiste

A questo brano tratto dal *Tàijíquán lùn* 太極拳論 possiamo contrapporre un resoconto in lingua pāli pervenutoci all'interno del *Samyuttanikāya* 'La raccolta dei [discorsi] connessi', un testo che è parte della collezione canonica della scuola buddhista Theravāda.²² Il resoconto in questione appare all'interno di un capitolo intitolato *Iddhipāda-samyutta* 'I [discorsi] connessi con le basi del potere psicofisico', è ambientato nella città di Sāvattthī e vede come protagonista il discepolo del Buddha chiamato Ānanda:

*yasmim Ānanda samaye Tathāgato kāyam pi citte samādahati
cittam pi kāye samādahati sukhasaññañ ca lahusaññañ ca kāye*

meglio, che gli umani possono esercitare - che determina perspicacia, acutezza percettiva ed è riflessa in una straordinaria forma fisica» (2011, 83). Quest'ultima affermazione, congiuntamente al sopracitato riferimento ai 'poteri numinosi', pone un'interessante possibilità di comparazione con i 'poteri psicofisici' (*iddhi*) e le 'conoscenze superiori' (*abhiññā*) buddhiste. Infatti, *shén* 神 è, per esempio, usato dal **Vimuttimagga* in cinese (*Jiètuō dào lùn* 解脫道論; T 1648) nella formulazione *shéntōng rén* 神通人 (T1648.32.0442c29-a01) per tradurre il termine pāli *iddhimant* 'possessore di potere psichico' e in *wū shéntōng* 五神通 (T1648.32.0441a27) per tradurre *pañca-abhiññā* 'le cinque conoscenze superiori'. Le *iddhi* e le *abhiññā* sono delle tipologie di capacità prodigiose svilupparli grazie alla meditazione e sono spesso descritte come *uttari-manussa-dhamma* (Vin, III, 87), alla lettera traducibile come 'cose sovrumane', ma che a una più attenta analisi risulterebbero essere delle 'qualità al di là [dell'ordinario] essere umano', poiché da quest'ultimo, seppur non con poco sforzo, possono essere ottenute.

20 A questo proposito si consideri Gill (2020, 203-7) che, in accordo con altri studiosi, considera il corpo semovente come l'origine di alcuni concetti astratti di base come interno/esterno, davanti/dietro, sopra/sotto e così via.

21 Tale situazione può assomigliare ad alcune dinamiche meditative. Poniamo - senza entrare nel dettaglio di nessuna tecnica in particolare - che per accedere a uno stato meditativo bisogna rilassare il corpo e svuotare la mente. Effettuate queste basilari istruzioni, il praticante ad un certo punto entrerà in uno stato meditativo caratterizzato da un profondo rilassamento e dalla totale assenza di pensieri. Ciò che è prescrittivo ad un certo punto diventerà anche descrittivo con la possibilità che le accortezze assunte in maniera preliminare si ripresentino potenziate.

22 La scuola buddhista che va sotto il nome di Theravāda 'La dottrina (*vāda*) degli anziani (*thera*)' ha preservato l'unico canone testuale scritto in una lingua indiana, la pāli per l'appunto, giunto fino a noi nella sua interezza. Va da sé che tale fatto renda questa tradizione una delle principali fonti per lo studio del buddhismo antico.

okkamitvā viharati tasmim Ānanda samaye Tathāgatassa kāyo ap-pakasireneva pathaviyā vehāsam abbhuggacchati so anekavहितam iddhiividham paccanubhoti. (S, V, 283)

O Ānanda, quando il Tathāgata²³ concentra il corpo nella mente e la mente nel corpo dimora avendo raggiunto percezioni di piacevolezza e leggerezza; in quel momento, Ānanda, il corpo del Tathāgata senza difficoltà dalla terra ascende al cielo. Egli esperisce una varietà di poteri psicofisici in molteplici modi.

In questo passo ritroviamo una percezione di leggerezza (*lahu-saññā*)²⁴ che sembra essere dovuta a un lavoro di unificazione di mente e corpo, ossia concentrando (*samādahati*) il corpo (*kāya*) nella mente (*citta*) e, viceversa, la mente nel corpo. A questo punto, il corpo sembra effettivamente alleggerirsi, divenendo in grado di librarsi in cielo.²⁵ Questo, all'interno della narrazione, fa da preludio alla possibilità di esperire vari poteri psicofisici (*iddhi*).²⁶

Il primo elemento utile alla comparazione è la 'leggerezza', che traduce il cinese *qīng* 輕 e il termine pāli *lahu* (= sanscrito: *laghu* e *raghu*). Tuttavia, sulla base degli elementi finora esposti, non sarebbe irragionevole argomentare che potrebbe essere solo per un accidente del caso che le traduzioni coincidano in italiano, mentre il concetto veicolato nelle due diverse lingue e culture potrebbe essere differente. Per risolvere la presente problematica e instaurare una più salda base per la comparazione è utile considerare l'evidenza fornita dal testo di origine indiana sopravvissuto nella sua interezza solo in traduzione cinese e conosciuto come **Vimuttimaggā* 'Il sentiero della liberazione' (*Jiètuō dào lùn* 解脱道論; T 1648).²⁷ La sua

23 Epiteto del Buddha potenzialmente traducibile e interpretabile in molteplici modi, uno dei più diffusi è 'Così (*tathā*) andato (*gata*)'.

24 Per un approfondimento sul termine *saññā* e sul suo utilizzo in questo contesto, si veda l'Appendice 1.

25 È stato suggerito da Johansson (1979, 38) che la mente potrebbe essere dotata di un'intrinseca leggerezza in grado di 'diluire' la pesantezza della fisicità corporea. Riguardo all'interpretazione di questo passo si veda anche De Notariis 2018, 186-7.

26 Sulle *iddhi* nel buddhismo segnalo, in maniera non esaustiva, i contributi di French (1977), Gethin (2001, 97-103; 2011), Fiordalis (2008; [2010] 2011), Clough ([2010] 2011; 2012); Anālayo (2017), De Notariis (2019a; 2021a, 119-61; 2021b). In alcuni contributi segnalati si parla specificatamente delle *iddhi*, mentre in altri la loro trattazione è intrecciata con quella delle *abhiññā*, le cosiddette 'conoscenze superiori', essendo spesso le *iddhi* considerate in qualità di primo elemento in liste di cinque o sei *abhiññā* (a questo proposito, si veda De Notariis 2019a, 228).

27 Vi è da specificare che la traduzione letterale del titolo in cinese sembrerebbe corrispondere al sanscrito *Vimuktimārga-sāstra* o *Vimuktimārga-nirdeśa* (cf. Anālayo 2009, 2, n. 3), ma la resa **Vimuttimaggā* è ampiamente usata probabilmente, da un lato, sulla base dell'assonanza e similarità nella struttura con il famoso *Visuddhimaggā* 'Il sentiero della purificazione' e, forse più incisivamente, per via della sua sporadica occorrenza in

traduzione in cinese risale al VI secolo d.C., più precisamente 515 d.C.,²⁸ benché la sua composizione originaria sembrerebbe essere più antica,²⁹ e come affiliazione settaria è riconducibile al macrogruppo del buddhismo Theravāda.³⁰ Il **Vimuttimaggā*, similmente al ben più famoso *Visuddhimaggā* 'Il sentiero della purificazione', presenta una sorta di razionalizzazione sistematica degli insegnamenti buddhisti, attingendo dal più antico materiale canonico - e spesso espandendolo. Proprio nel trattare e commentare il potere psicofisico (*iddhi*) di librarsi in aria come un uccello alato,³¹ il **Vimuttimaggā* utilizza la terminologia e fraseologia abbastanza idiosincratca dell'*Iddhipāda-samyutta*, fornendone così una traduzione in cinese. Di nostro interesse è la frase «egli dimora avendo raggiunto percezioni di piacevolezza e leggerezza» (*sukhasaññañ ca lahusaññañ ca kāye okkamitvā viharati*), che trova il seguente riscontro in cinese:

或樂想或輕想。以著身身己輕 (T1648.32.0442b23)³²

Percezioni di piacere e leggerezza (輕) permeano il corpo ed esso si alleggerì (己輕).

In questo caso, possiamo notare, il testo traduce il termine pāli *lahu* tramite il cinese *qīng* 輕 permettendoci di ipotizzare, seppur in maniera approssimativa, che su base linguistica *lahu* e *qīng* 輕 veicolino un simile significato, vale a dire in parte fenomenologicamente equiparabile, inerente all'ambito della 'leggerezza'.³³

Questo primo elemento comparativo analizzato concerne un 'effetto' ottenuto, ossia una percezione di leggerezza. Come secondo ele-

tardi sub-commentari in lingua pāli (cf. i risultati della ricerca tramite la parola chiave 'vimuttimagg*' in CST 4.0.). A titolo di completezza, vi è da specificare che alcune parti del **Vimuttimaggā* ci sono pervenute in tibetano, per cui si rimanda alle edizioni di Sasaki (1958) e Bapat (1964), in aggiunta agli estratti rintracciati da Skilling (1987, 7).

28 Si veda Skilling 1994, 173 e anche nota 1.

29 Una delle motivazioni è che il *Visuddhimaggā*, testo del V secolo d.C. sembra essere consapevole dell'esistenza del **Vimuttimaggā*. A questo proposito, si vedano Norman 1983, 120; von Hinüber 1996, 124; Anālayo 2009.

30 A voler essere più precisi, il **Vimuttimaggā* sembrerebbe essere un prodotto del sottogruppo Abhayagiri, sviluppatosi in seno alla tradizione Theravāda; a questo proposito si veda Cousins 2012.

31 Tradizionalmente espresso dalla frase «egli percorre l'etere a gambe incrociate come se fosse un uccello alato» (*ākāse pi pallañkena kamati seyyathā pi pakkhī sakuṇo*; D, I, 78).

32 È stato dimostrato, sulla base di ulteriori esempi, che chiaramente il **Vimuttimaggā*, in questo frangente, sta attingendo dal materiale canonico dell'*Iddhipāda-samyutta*; si veda De Notariis 2021a, 150.

33 Per qualche approfondimento in più sul concetto di 'leggerezza' in ambito buddhista, si veda l'Appendice 2.

mento utile alla comparazione dei due fenomeni si andrà ad analizzare la 'causa' dell'effetto, ossia la procedura tramite la quale si può esperire questo stato di leggerezza. Nel resoconto buddhista presente all'interno dell'*Iddhipāda-saṃyutta* si parla di una sorta di unificazione corporea tramite l'espressione: «egli concentra il corpo nella mente e la mente nel corpo» (*kāyam pi citte samādahati cittam pi kāye samādahati*). Questo passo va contestualizzato all'interno della narrazione canonica, la quale racconta della possibilità da parte del Buddha di raggiungere il mondo di Brahmā, una sorta di reame celeste, sia con il corpo fisico (*cātumahābhūtikena kāyena*, lett. 'con il corpo composto dai quattro grandi elementi') sia con un corpo fatto di mente (*manomayena kāyena*).³⁴ Il viaggio verso reami celesti tramite il corpo fisico è descritto all'interno del successivo testo esegetico, seppur canonico, *Paṭisambhidāmagga* (Il sentiero della discriminazione) come una modalità di locomozione che avviene tramite un 'corpo visibile' (*dissamānena kāyena*):

sace so iddhimā cetovasippatto dissamānena kāyena Brahmaloḥaṃ gantukāmo hoti, kāyavasena cittaṃ pariṇāmeti, kāyavasena cittaṃ adhiṭṭhāti; kāyavasena cittaṃ pariṇāmetvā kāyavasena cittaṃ adhiṭṭhahitvā sukhasāññaṃ ca lahusāññaṃ ca okkamitvā dissamānena kāyena Brahmaloḥaṃ gacchati. (Paṭis, II, 209)

Se il possessore di potere psichico, il quale ha ottenuto maestria sulla [propria] mente, desidera andare al mondo di Brahmā con un corpo visibile, declina la mente in relazione al dominio fisico, stabilisce la mente in relazione al dominio fisico; ciò fatto perviene a percezioni di piacevolezza e leggerezza e va al mondo di Brahmā con un corpo visibile.

La terminologia in pāli usata è leggermente differente rispetto alla fraseologia presente nell'*Iddhipāda-saṃyutta*; tuttavia, questo passo può giustificare l'interpretazione che vedrebbe l'atto di viaggiare con il corpo fisico come eseguito tramite una sorta di riversamento della mente all'interno del corpo. A legittimare tale interpretazione vi sarebbe la testimonianza del commentario al *Paṭisambhidāmagga* che equipara la frase del *Paṭisambhidāmagga* «declina la mente in relazione al dominio fisico» (*kāyavasena cittaṃ pariṇāmeti*) con quella dell'*Iddhipāda-saṃyutta* «egli concentra la mente nel corpo» (*cittam pi kāye samādahati*):

³⁴ *abhijānāti nu kho bhante Bhagavā iddhiyā manomayena kāyena Brahmaloḥaṃ upasaṅkamitā [...] abhijānāti kho pana bhante Bhagavā iminā cātumahābhūtikena kāyena iddhiyā Brahmaloḥaṃ upasaṅkamitā* (S, V, 282). Sul corpo fatto di mente (*manomaya-kāya*) segnalo i miei precedenti studi in De Notariis 2018; 2019a, 240-5; 2019b; 2021a, 57-117; 2021b.

kāyavasena cittam pariṇāmetī ti pādakajjhānaccittam gahetvā karajakāye āropeti, kāyānugatikam karoti. idaṃ cittam kāye samodahanassa vevacanaṃ. (Paṭis-a, I, 345)

«Egli declina la mente in relazione al dominio fisico» [significa che] prende l'istante mentale dell'assorbimento meditativo che funge da fondamento e lo pone nel corpo fisico (*karajakāyo*, lett. 'il corpo nato dall'azione [viz. dal *kamma*; = sanscrito: *karman*']'), lo adatta al corpo fisico. Questa è la mente sinonimo dell'unificazione (*samodahana*) nel corpo.

Questo passo aggiunge anche un altro significativo dettaglio, ossia il fatto che la mente coinvolta non sia una mente nel suo stato ordinario, ma è una mente originatasi dall'assorbimento meditativo che funge da fondamento, vale a dire il quarto *jhāna*.³⁵ Inoltre, il commentario equipara il verbo usato nell'*Iddhipāda-samyutta* con quelli del *Paṭisambhidāmagga*:

samodahatī ti mūlapadam; pariṇāmeti, adhiṭṭhātī ti tassa atthaniddesapadāni. (Paṭis-a, I, 345)

'*samodahati*' è il termine radice; '*pariṇāmeti*' e '*adhiṭṭhātī*' sono termini volti all'interpretazione del suo significato.

Pertanto, si può dire che l'atto di recarsi al mondo di Brahmā per mezzo del corpo fisico equivale all'andarci con un corpo visibile e tale impresa è possibile tramite un estremo riversamento della mente nel corpo. È stata usata l'espressione 'estremo riversamento' non a caso. Infatti, l'atto di concentrare il corpo nella mente e la mente nel corpo è descritto nel *Paṭisambhidāmagga* come l'atto di riduzione a un'unità (*ekavavattānā*; Paṭis, I, 111). Questa unificazione già di per sé provoca un alleggerimento fisico, come ci suggerisce lo *Śrāvakabhūmi* (Il fondamento [del percorso spirituale] dei discepoli), un testo buddhista in sanscrito del nord dell'India databile attorno al III secolo d.C. (Deleanu 2012, 8), che ci fornisce un'ulteriore testimonianza e interpretazione di questa dinamica di unificazione:

tatra cittakāyasamavadhānasamjñā yayā cittam vā kāye samavadadhātī, kāyaṃ vā citte, yenāsyā kāyo laghutaras ca bhavati, mṛdutaras ca karmaṇyataras ca prabhāsvarataras ca, cittānvayas

³⁵ I *jhāna* (= sanscrito: *dhyāna*) sono stati raggiungibili tramite la pratica della meditazione caratterizzati da ben determinate tipologie di esperienza a seconda del livello di assorbimento raggiunto e, in particolare, la padronanza del quarto *jhāna* sembrerebbe essere alla base di ottenimenti extra-ordinari. Una recente trattazione sui *jhāna* è fornita da Gethin (2019).

cittapratibandhas cittam nisritya vartate. (ŚrBh 3.28.5.2.5 in Deleau 2006, 347)

La percezione della concentrazione di mente e corpo è quella per mezzo della quale egli concentra la mente nel corpo o il corpo nella mente; con ciò il corpo diventa più leggero (*laghutara*), più malleabile, più lavorabile, più luminescente, obbediente alla mente, connesso alla mente, agisce facendo affidamento sulla mente.

Sulla base di questa evidenza, sembrerebbe necessario sottoscrivere il pensiero di Rune Johansson (1979, 38), secondo cui la mente nel buddhismo sarebbe dotata di un'intrinseca leggerezza capace di diluire la pesantezza del corpo. Tuttavia, la testimonianza fornita dai testi, oltre a rivelare una possibile unificazione di corpo e mente, indica anche la possibilità di una diversa gradazione tra le due, quasi fossero due sostanze da bilanciare a seconda dell'effetto desiderato. Conferendo preminenza all'uno sull'altro e viceversa si può viaggiare con un corpo visibile o con uno invisibile (Paṭis, II, 209), con un corpo fisico o con uno mentale (S, V, 283). Quello che ci interessa in questo contesto comparativo è il fatto che per viaggiare con un corpo visibile, ossia fisico, è la mente che viene riversata nel corpo, alleggerendolo a un punto tale da sollevarsi, levitando fino a raggiungere il mondo di Brahmā.³⁶

³⁶ A questo proposito si può notare che anche il commentario al *Samyuttanikāya* (Spk, III, 261) riporta che la concentrazione della mente nel corpo permette di viaggiare con il corpo fisico e specifica che questa tipologia di viaggio è lenta (*dandha*), in contrapposizione all'altra tipologia di viaggio che è veloce (*lahuka*). Seguendo la testimonianza del *Milindapañha* 'Le domande di Milinda', la modalità veloce sembrerebbe essere istantanea. In questo testo appare un resoconto (Mil, 82) secondo cui il ricordo di certi avvenimenti passati è equiparato a un monaco dotato di potere psichico che viaggia fino al mondo di Brahmā molto velocemente: «Come un uomo forzuto che stendesse il braccio piegato o piegasse il braccio steso, proprio così il monaco dotato di potere psichico, che ha ottenuto maestria sulla [propria] mente, scomparirebbe nel Jambudīpa (i.e. il subcontinente indiano) e si manifesterebbe nel mondo di Brahmā» (*seyyathā pi balavā puriso sammāñjitaṃ vā bāhaṃ pasāreyya pasāritaṃ vā bāhaṃ sammāñjeyya evameva iddhimā bhikkhu cetovasippatto Jambudīpe antarahito brahmaloke pātubhaveyya*; Mil, 82). Tale prodezza è abbastanza ricorrente nei testi canonici e viene compiuta tanto dal Buddha (M, I, 327) e da alcuni discepoli maggiori come Mahā-Moggallāna (M, I, 252), quanto da vari esseri non-umani (per es. Brahmā Sahampati in M, I, 168; Sakka in M, II, 79; e generiche *devatā* 'divinità' in S, I, 26). Ritornando al resoconto del *Milindapañha*, quando il re Milinda ricorda degli eventi avvenuti nella lontana e distante città di Alasanda (probabilmente: Alessandria), il monaco Nāgasena si congratula con lui per aver viaggiato per una lunga distanza (Mil, 82). L'implicito sembra essere che il viaggio mentale è istantaneo, come quando si viaggia con la mente durante il ricordo di un evento passato, mentre quello con il corpo fisico richiede tempo, come un qualunque viaggio normale.

5 Atto conclusivo: dirimere le ultime questioni e tirare le fila

Ritornando ora al sopracitato passo del *Tàijíquán lùn* 太極拳論, si può notare che non vi è menzione della mente, ma vi è solo la raccomandazione di espandere l'energia (*qì* 氣) all'interno del corpo. A questo proposito è utile considerare una frase che appare in apertura del *Shísān shì xíng gōng xīn jiě* 十三勢行功心解 'Elucidazione mentale della pratica delle tredici posture':

以心行氣。³⁷

Per mezzo della mente (心) si muove l'energia (氣).

Questo significa che il movimento di espansione dell'energia all'interno del corpo è prodotto tramite l'azione mentale. L'idea che l'energia sia mossa dall'azione mentale è un leitmotiv del *tàijíquán* ed è presente anche in altri testi con formulazioni leggermente differenti, come, per esempio, quella presente nel *Tàijí fǎshuō* 太極法說 'Esplicazione del metodo *Tàijí*' attribuito a Yáng Bānhóu 楊班侯, che recita: «questa energia (氣) è il fluire dell'intenzione (意)» (其氣意之流行).³⁸ In quest'ultimo passo è presente *yì* 意, piuttosto che *xīn* 心 a designare l'azione mentale e questo non ci deve far desistere dalla nostra linea interpretativa, poiché altre volte essi appaiono in concomitanza, come negli scritti di Lǐ yìyú 李亦畬: «l'intenzione mentale (心意) guida il funzionamento dell'energia» (心意導氣力).³⁹

Constatata la stretta correlazione esistente tra mente (*xīn* 心)/intenzione (*yì* 意) ed energia (*qì* 氣) vi è da appurare se la leggerezza (*qīng* 輕) possa effettivamente essere un effetto causato dall'espandersi dell'energia nel corpo, piuttosto che una sua preconditione o un evento indipendente e a esso non necessariamente correlato per via causale. Infatti, queste possibilità non possono essere totalmente escluse a priori e pertanto è utile considerare un commento scritto da Chén Wēimíng 陳微明 al passo in questione:

不用後天之拙力。則週身自然輕靈。⁴⁰

³⁷ Testo in cinese tratto da Davis (2004, 164), che così lo traduce: «By using the *xin* to move the *qi* [...]» (Davis 2004, 79).

³⁸ Testo in cinese tratto da Wile (1996, 139), che così lo traduce: «This *ch'i* is the circulation of consciousness» (Wile 1996, 70).

³⁹ Testo in cinese tratto da Wile (1996, 133), che così lo traduce: «The mind leads the *ch'i*» (Wile 1996, 55).

⁴⁰ Testo in cinese tratto da Davis (2004, 154), che lei traduce: «The entire body will be light and lively in a natural manner if post-heavenly clumsy force (*houtian zhi zhuo li*) is not used» (Davis 2004, 89).

Non utilizzando questa forza bruta del cielo posteriore (ossia: acquisita), l'intero corpo diverrà spontaneamente leggero e agile.

In questo caso, la leggerezza (*qīng* 輕) sembra essere il risultato della mancata applicazione della forza (*lì* 力). La forza (*lì* 力) del cielo posteriore (*hòutiān* 後天) è descritta come una forza bruta (*zhuō* 拙), essa è la mera forza muscolare che, nell'impianto teoretico del *tàijíquán*, sembrerebbe essere d'impedimento alla corretta circolazione dell'energia. In altri testi autoritativi della tradizione vi è riportata la famosa ingiunzione «usa l'intenzione (意), non utilizzare la forza (力)» (用意不用力)⁴¹ e, forse ancor più esplicitamente, si dice che «quando c'è l'energia (氣), la forza (力) è assente; quando l'energia è assente vi è pura rigidità» (有氣者無力。無氣者純剛).⁴² Il *qì* 氣 mobilitato dall'azione mentale pare, pertanto, conferire effettivamente certe qualità al corpo fisico. La messa in atto della mobilitazione energetica sembrerebbe essere una modalità di interagire col corpo semovente ben diversa dalla più ordinaria e grossolana modalità ipostatizzata dal termine *lì* 力, una modalità motoria eseguita – forse per contrasto con la precedente – più forzosamente. Evidentemente, è coinvolto uno sforzo rozzo, un utilizzo superfluo di forza, per questo descritta col termine *zhuō* 拙, da ciò la traduzione di 'forza bruta' (*zhuō lì* 拙力). Un altro passo testuale ci riconferma il collegamento tra energia, azione mentale e mancanza di forza bruta: «quando l'energia arriva nel corpo, ci sono delle proprie manifestazioni | tutto questo concerne la mente e l'intenzione | non riguarda la forza bruta (拙力)» (氣到體自顯。此全是心意，莫當拙力言).⁴³ Queste affermazioni sono precedute dalla descrizione di come, attraverso un corpo perfettamente allineato, l'energia salga dalla pianta dei piedi, passi attraverso la colonna, percorra le braccia provocando, infine, un rigonfiamento delle dita (Wile 1996, 50). Infatti, è riportato che al passaggio dell'energia nel corpo quest'ultimo risponda con delle 'manifestazioni'. A questo proposito, è utile prendere in considerazione l'insegnamento del *qìgōng* 氣功,⁴⁴ di probabile origine buddhista, secondo cui duran-

⁴¹ Testo in cinese tratto da Wile (1996, 130), che lui traduce «Use the mind and not strength» (Wile 1996, 50).

⁴² Testo in cinese tratto da Davis (2004, 169), che lei traduce «When one has *qi*, then one will not have *li* (strength). If one has no *qi* (*wu qi*), then there is pure hardness» (Davis 2004, 140).

⁴³ Testo in cinese tratto da Wile (1996, 130), che lui traduce «For wherever the *ch'i* goes there is a manifestation in the body. | All of this is a function of the mind, | And has nothing to do with brute force» (Wile 1996, 51).

⁴⁴ Tale approccio metodologico è supportato dalla stretta connessione che intercorre tra il *qìgōng* e i 'Classici del *tàijíquán*': «The classics closely document the marriage of meditation, medicine, and movement to form a *ch'i-kung* and the overlay of *ch'i-kung* on the body mechanics of a martial art» (Wile 1996, 38).

te una pratica di lavoro energetico possono insorgere otto tipologie di sensazioni chiamate gli 'otto contatti' (*bā chù* 八觸), queste sono: dolore (*tòng* 痛), prurito (*yǎng* 癢), freddo (*lěng* 冷), caldo (*nuǎn* 暖), leggerezza (*qīng* 輕), pesantezza (*zhòng* 重), ruvidità (*sé* 澀), morbidezza (*huá* 滑).⁴⁵ Anche in questo caso, si può notare, la leggerezza che scaturisce dal movimento del *qì* 氣 nel corpo è detta *qīng* 輕⁴⁶ e questo ci permette di chiudere con maggior sicurezza la concatenazione causale secondo cui in assenza di bruta forza fisica la mente mobilita l'energia nel corpo che, come risultato, provoca delle sensazioni tra cui un senso di leggerezza.

45 Gli 'otto contatti' (*bā chù* 八觸) appaiono citati nell'articolo scientifico di Matos et al. (2019, 714) e in manuali di *qìgōng* 氣功 come quello di Yang (1997, 190), che presenta due liste leggermente differenti, e quello di Liu e Chen (2010, 606). Questi due manuali di *qìgōng* non forniscono la fonte di questa informazione, ma una ricerca più accurata mi ha condotto al lavoro di Enqin (1990, 76), un manuale di *qìgōng* in inglese col testo a fronte in cinese. Al suo interno è riportata come fonte per gli 'otto contatti' un testo tradotto in inglese come «Acme of Children Enlightenment» che equivarrebbe al cinese *Tóng méng zhǐ guān* 童蒙止觀, che, come possiamo vedere in Buswell e Lopez 2014, 1013, è un nome alternativo per il componimento buddhista anche conosciuto come *Xiūxí zhǐ guān zuòchán fǎyào* 修習止觀坐禪法要 (T 1915), opera di Zhiyi 智顛 vissuto nel VI sec. d.C. e considerato fondatore effettivo della scuola cinese Tiāntái 天台 (su Zhiyi si veda Bowring 2019). Tale testo presenta i medesimi 'otto contatti' (*bā chù* 八觸) dei manuali di *qìgōng*, ma in esso sono descritti come delle 'percezioni' o 'consapevolezze' (*jiào* 覺) che sorgono durante la meditazione e sono dovute a una mobilitazione e, forse, interazione di mente e corpo: «Allora, nel bel mezzo della meditazione, improvvisamente, si percepiscono corpo e mente muoversi e, contemporaneamente, sorgono otto contatti (八觸), questi sono detti percezioni corporee di: dolore (痛), prurito (癢), freddo (冷), caldo (暖), leggerezza (輕), pesantezza (重), ruvidità (澀) o anche morbidezza (滑)» (即於定中忽覺身心運動八觸而發者。所謂覺身痛癢冷煖輕重澀滑等; T1915.46.0469b16-17). È evidente come questa testimonianza sollevi più di una questione. Innanzitutto, mostra come potrebbe essere possibile rintracciare l'origine di insegnamenti presenti in moderni manuali di *qìgōng* e forniti spesso senza alcun riferimento sulla fonte originale, permettendo così una ricontestualizzazione di quegli elementi decontestualizzati e secolarizzati nella Cina del Novecento (mi sto qui riferendo al processo di formazione del *qìgōng* così come descritto, per esempio, in Palmer 2007; ugualmente significativo in questo contesto è il problema delle fonti nello studio delle arti marziali rilevato in De Notariis 2021c, 319-22). In secondo luogo, si può notare che i medesimi effetti fisici possono sussistere all'interno di due sistemi di pensiero che concepiscono la fisiologia umana in modo leggermente differente (mente e corpo in contrapposizione a mente, energia e corpo), permettendoci di ipotizzare che essi abbiano un fondamento biologico piuttosto che essere meri pronunciamenti culturali.

46 Da notare che in questa lista la 'leggerezza' (*qīng* 輕) è seguita dalla sua antitesi, la pesantezza (*zhòng* 重).

6 Comparazione in limine: tra conosciuto, sconosciuto e inconoscibile

In estrema sintesi, e con tutta l'approssimazione del caso, possiamo dire che entrambe le tradizioni ci mostrano un similare modello di interazione. L'unificazione mentale prospettata all'interno dei testi del buddhismo indiano ci presenta l'ottenimento di percezioni di leggerezza corporea come risultato di un preponderante riversamento della mente nel corpo. Un simile risultato è riscontrabile nella pratica del *tàijíquán*, in cui viene espansa e fatta circolare l'energia all'interno del corpo e, al contempo, il praticante esperisce uno stato di leggerezza. Questa energia, si è dimostrato, è mossa dalla mente/intenzione e, pertanto, sembrerebbe rappresentare il luogo d'incontro tra la grossolana fisicità e la più eterea dimensione mentale. Va da sé che a dispetto delle similarità vi siano anche delle intrinseche differenze su cui non si può completamente glissare ma che, anzi, fanno da sfondo alla comparazione, ricontestualizzando i fenomeni in precedenza decontestualizzati. Infatti, non si può non ricordare che la leggerezza esperita nel resoconto buddhista ha un'intensità tale da sollevare il corpo fisico, facendolo levitare fin su al cielo di Brahmā. Inoltre, il resoconto buddhista presenta anche la peculiare possibilità di concentrare il corpo nella mente, un fatto che sembrerebbe dare luogo a una sorta di modalità mentale di viaggio che avverrebbe tramite un corpo invisibile, un corpo mentale (*manomaya-kāya*). Nel *tàijíquán*, invece, la leggerezza è connessa con un movimento dai risvolti marziali, non ha un'intensità tale da far levitare il corpo, ma cionondimeno conferisce qualità dinamiche di agilità e reattività che, comprensibilmente, non si addicono a un corpo goffo e appesantito.⁴⁷ Vi è pertanto la suggestione che, al di là del travestimento narrativo e/o delle diverse finalità applicative, la tradizione del buddhismo indiano e quella del *tàijíquán* cinese descrivano, nel caso in oggetto, similari dinamiche di interazione tra mente e corpo e che queste si disvelino tramite la produzione di un effetto analogo, ossia la percezione di un senso di leggerezza. Sul fatto che le due tradizioni derivino da differenti contesti storici e filosofici vi è poco dubbio. Il paradigma buddhista che coinvolge una leggerezza derivante da una pratica meditativa e che sfocia finanche in un atto di levitazione, e quindi in una formale rottura delle leggi della fisica classica, potrebbe appa-

⁴⁷ Da notare che anche *lahu* ha per certi versi caratteristiche di dinamicità, come ci dimostra per esempio un passo dell'*Āṅguttaranikāya*: «O monaci, io non vedo nessun altro fenomeno che cambi così rapidamente (*lahu-parivatta*) come la mente» (*nāhaṃ bhikkhave aññaṃ ekadhammā pi samanupassāmi yaṃ evaṃ lahuparivattaṃ yathayidaṃ cittaṃ*; A I 10). Altri usi di *lahu/laghu* sono presenti in Appendice 2. Sembrerebbe, pertanto, esserci una stretta correlazione tra leggerezza, velocità e adattabilità anche nelle fonti buddhiste.

rire di un orizzonte di pensiero diverso rispetto alla leggerezza, per alcuni connessa esclusivamente con l'agilità, del *tàijíquán*.⁴⁸ Tuttavia, se assumiamo che una sorta di leggerezza sia in qualche modo esperibile tramite determinate pratiche psicofisiche, allora la lettura di questi resoconti lontani nello spazio e nel tempo potrebbero acquisire un senso che vada oltre la mera narrativa, fornendoci degli scorci su alcune dinamiche mente/corpo sperimentabili. L'esperibilità di certi fenomeni non solo pretende considerazione per il futuro – poiché il mero fatto che a un resoconto possa sottendere un'esperienza, ci obbliga a guardarlo da un'altra angolazione e, forse, l'averla esperita ne fornirebbe un ulteriore scorcio –⁴⁹ ma funge anche da ponte per la nostra comparazione.

La comparazione ci permette di mettere in relazione parte del conosciuto con un'altra parte di un altro conosciuto, fornendoci scorci di ciò che prima era sconosciuto. In quanto campo d'incontro, la comparazione fornisce nuovo terreno fertile, nuove vie da percorrere col pensiero, nuove domande a cui rispondere e, quindi, nuovo propellente per la ricerca. In questo caso, assumendo che tali resoconti rappresentino almeno in una certa misura delle testimonianze esperienziali, le simili interazioni tra mente e corpo riscontrate inducono a chiedersi a quali meccanismi psicologici e fisiologici siamo di fronte. Allo stesso tempo ci esortano a chiederci quanti altri esempi simili sarebbero riscontrabili nelle fonti a nostra disposizione e quale potrebbe essere stato il loro contributo nella costruzione teoretica della realtà esterna e dell'uomo all'interno delle specifiche tradizioni.⁵⁰ Il fatto tanto lapalissiano per gli studiosi quanto pronunciato in sordina nella vita quotidiana secondo cui la cultura è nient'altro che un *artefatto* umano suggerisce che è nell'uomo che bisogna trovare

48 Questa è, infatti, l'interpretazione che Barbara Davis dà per *qīng* 輕 nel nostro contesto: «*Qing* (meaning light, light-weighted, easily, or gently) in this context clearly does not mean 'light' in a floating sense, but rather a sensitivity in both touching and in response to being touched» (2004, 89). Sarà ormai chiaro che la mia interpretazione è meno circoscritta e lascia spazio a una maggior complessità esperienziale.

49 «The effects of *qigong* practice were powerful. I entered mental states I had never previously imagined. The limits of my body and of my world seemed to dissolve. I felt imbued with a powerful energy that could make anything possible. I no longer thought in words, but in forms and symbols which seemed to leap out of my head, my hands and my abdomen. I could see my thoughts like visible and living objects, as real and palpable as the material things in the outside world. The boundary between the real and the imaginary was vanishing. I read classical Chinese texts with a new perspective, and plunged into ancient Chinese mysticism» (Palmer 2007, 2; enfasi aggiunte).

50 Ad esempio, una sorta di leggerezza sembra essere un esito atteso anche della pratica yogica, così come espressa nella *Svetāśvatara-upaniṣad*: «Essi dicono che il primo risvolto della pratica dello yoga sia la leggerezza (*laghutva*), la salute, l'assenza di bramosie, un colorito brillante, un piacevole timbro vocale, un buon odore, poche urine e feci» (*laghutvam ārogyam alolupatvam varṇaprasādaḥ svarasauṣṭhavam ca | gandhaḥ śubho mūtrapurīṣam alpam yogapravṛttiṃ prathamam vadanti* ||; SU 2.13).

la fonte dei pronunciamenti culturali, ma a questo punto perché non direttamente nella sua biologia, nella sua naturale capacità esperienziale? Se nell'esplorazione dell'universo uomo l'individuo si imbatte in un'esperienza, quantunque essa sia sincera e reale, non sarà forse la sua spiegazione *fatta ad arte*? Pertanto, non sarà forse questa stessa esperienza portatrice di alcune istanze espresse benché inesprimibili? Vi è, infatti, una connaturata inconoscibilità in taluni resoconti e quella leggerezza, sia essa *lahu/laghu* o *qīng* 輕, ci rimane in ultima analisi parzialmente estranea. Se da una parte è vero che uno studioso potrebbe immedesimarsi in prima persona nell'esercizio della meditazione buddhista o potrebbe iniziare a praticare il *tàijíquán*, è altresì vero che sarà solo per un tentativo di inferenza che potrà dire che quello che ha lui esperito è il medesimo fenomeno riportato nei testi. Possiamo avere diretto accesso solo alle esperienze personali, ma rimaniamo sempre un po' estranei a quelle altrui, anche se ciò non esclude, ovviamente, che si possa raggiungere un buon grado di approssimazione. Pertanto, con la comparazione dei fenomeni, in parte, procediamo con l'incertezza, proprio come nel camminare procediamo tramite cadute controllate, sempre in bilico e sorretti da un equilibrio dinamico.

7 Dì 'mostrami' e io dimostrerò

Riprendendo la questione sollevata da Wittgenstein: «come dovrò applicare, al caso di due cose, ciò che una cosa mi mostra?» Un primo passo è mostrare agli altri quello che quella cosa ha mostrato a me. Così facendo, esco dalla soggettività di quella prima esperienza personale e intima che ha portato la mia mente a identificare delle caratteristiche di un fenomeno come eguali a quelle di un altro fenomeno precedentemente osservato. Si passa dal *mostrare* al *dimostrare*. Quello che una cosa ha *mostrato* a me, io la *dimostrò* a voi, o perlomeno ci provo. Quest'atto di condivisione non è più sostenuto da un moto interno, da quella sorta di fiducia psicologica che ci ha fatto muovere i primi passi verso l'indagine, ma richiede dei sostegni esterni, dati più oggettivi che forniscano una base di sostegno all'impalcatura teorica che tiene in relazione i vari pezzi. Nel nostro caso, sono emerse analoghe interazioni tra mente e corpo, le quali suggeriscono di ricercare il sostrato accomunante per il fenomeno della leggerezza nella biologia umana, ossia nella connaturata capacità esperienziale degli individui che condividono un similare apparato psicofisico. L'atto comparativo trova, pertanto, fondamento nei processi fisiologici e psicologici, traslando così la nostra soggettiva impressione iniziale di similarità in una più oggettiva ipotesi di causa-effetto. La comparazione, così espressa, è un contributo dell'individuo alla società, che tenta di dimostrare ciò che gli è stato mo-

strato dalla propria memoria e che, nello sforzo della condivisione, opera un superamento delle limitazioni individuali. La comparazione è viva e vegeta e lotta insieme a noi, in un senso quasi letterale di tale espressione. Essa è *viva* in quanto azione dinamica e sempre cangiante, *vegeta* in quanto gode di buona salute nonostante sia stata oggetto di molti dibattiti e *lotta insieme a noi*, poiché a noi è vincolata e come noi deve combattere per rimanere in vita. Parafrasando Albert Schweitzer: 'noi siamo vita che vuol vivere, in mezzo a vita che vuol vivere'⁵¹ e la comparazione cos'è se non il conosciuto che altro vuol conoscere, una volontà di conoscere che si erge oltre i limiti del conosciuto?

Appendice 1

Il termine *saññā* è di difficile traduzione e interpretazione dati gli innumerevoli e diversi utilizzi ricorrenti nel canone pāli. Tra le rese più comuni vi potrebbero figurare quelle di 'appercezione' o 'percezione' e in questo caso potrebbe sembrare appropriato anche 'sensazione', benché quest'ultimo termine nei testi buddhisti sia spesso traducendo di *vedanā*. Lo stato di leggerezza veicolato da *lahu* potrebbe aver determinato l'adozione di *saññā* piuttosto che *vedanā* in questo contesto. Nel processo percettivo la funzione di *vedanā* è quella di fornire un'impressione molto semplice sul dato sensoriale acquisito, ossia indica nella sua formulazione come triplice *vedanā* (*tisso vedanā*) se esso è sentito come piacevole (*sukha*), spiacevole (*dukkha*) o neutro (*adukkhamasukha*) (si veda, per es., S, II, 53). Ciò che è percepito e descritto tramite il termine *lahu* sembrerebbe invece essere di natura più sofisticata rispetto a una semplice impressione di apprezzamento, rigetto o indifferenza. Per una disamina su *saññā*, si considerino i contributi di Johansson (1979, 92-8), Hamilton (1996, 53-65) Kuan (2008, 13-40) e Del Toso (2015). Vi è da notare che Peter Harvey critica la traduzione di *saññā* come 'percezione':

'*Saññā*' is often translated as 'perception', but this is inappropriate, both because it is only part of the perceptual process and because one can have a *saññā* of a mental object but cannot, in English, be said to 'perceive' such an object. (1995, 141)

Questa critica, con argomentazioni diverse, è sostenuta anche da Seyfort Ruegg (1998, 138). Tuttavia, il nostro contesto sembra differire da quello solitamente analizzato in cui *saññā* gioca un suo ruolo specifico all'interno di concettualizzazioni del processo percettivo

⁵¹ Si veda Marchignoli 1997, X.

in senso più classico, ossia quelle in cui le varie fasi di acquisizione e interpretazione del dato sensoriale sono classificate e descritte sulla base del differente apporto al processo nel suo insieme. Il passo sopracitato sembra invece solo voler comunicare il sopraggiungere di un'appercezione, percezione o sensazione che dir si voglia a seguito di una ben determinata pratica. In un contesto simile al nostro, ossia quello dello *Śrāvakahūmi*, Deleanu (2006, 481) propone di tradurre *saṃjñā*, corrispettivo sanscrito del termine pāli *saññā*, come 'idea-zione' (ideation). Quest'ultimo traduttore sembrerebbe enfatizzare, principalmente, la sfera mentale e, da un lato, l'esegesi commentariale al nostro passo dell'*Iddhipāda-saṃyutta* ci dice effettivamente che «si chiama 'lahu-saññā' a causa dell'assenza della lentezza causata dagli inquinanti [mentali]» (*kilesa-dandhāyitattassa ca abhāvā lahu-saññā nāma*; Spk III 261). Data la presenza, in questo passo, degli inquinanti mentali chiamati *kilesa*, si potrebbe quasi pensare che la loro mancanza sia volta a indicare una sorta di prontezza mentale, quasi fossero considerati dei 'rallentamenti'. Benché questa interpretazione possa avere una sua validità, tuttavia non è esaustiva. Infatti, seguendo un'ulteriore esegesi, si può notare come la reattività mentale non sia l'unico ambito d'appartenenza del *lahu-saññā* che, invece, sembrerebbe essere una sorta di appercezione psicofisica nel senso di uno stato mentale che ha anche forti ricadute sul piano materiale del corpo fisico. A questo proposito si può considerare l'esegesi ai seguenti versi delle *Theragāthā*, tradizionalmente attribuiti al venerabile Khitaka:

*lahuko vata me kāyo phutṭho ca pītisukhena vipulena,
tūlam iva eritaṃ mālutena pilavati va me kāyo.* (Th, 104)

Il mio corpo è veramente leggero (*lahuka*), toccato da grande gioia e piacere,
come cotone mosso dal vento, il mio corpo invero fluttua.

Il commentario conosciuto come *Paramatthadīpanī* (o anche come *Theragāthā-aṭṭhakathā*) commenta questi versi strofa per strofa attingendo, ideologicamente, allo stesso contesto dell'*Iddhipāda-saṃyutta*:

tattha lahuko vata me kāyo ti nīvaraṇādivikkhambhanena cud-dasavidhena cittaparidamanena caturiddhipādakabhāvanāya suṭṭhu ciṇṇavasibhāvena ca me rūpakāyo sallahuko vata, yena dandhaṃ mahābhūtapaccayam pi nāma imaṃ karajakāyaṃ cittavasena pariṇāmemi ti adhippāyo. phutṭho ca pītisukhena vipulenā ti sabb' atthakam eva pharantena mahatā ulārena pītisahitena sukkena phutṭho ca me kāyo ti yojanā. idaṃ ca yathā kāyo lahuko ahosi, taṃ dassan' atthaṃ vuttaṃ. sukha-saññokkamanena hi saddhiṃ yeva lahusaññokkamaṇaṃ hoti.

[...] *kathaṃ pana catutthajjhānasamaṅgino pītisukhapharaṇaṃ, samatikkantapītisukhañ hi tan ti? saccam etaṃ, idaṃ pana na catutthajjhānalakkhaṇavasena vuttaṃ, atha kho pubbabhāgavasena [...] tathā c' āha aṭṭhakathāyaṃ* (Vism, 404): *'sukhasaññā nāma upekkhāsampayuttā saññā; upekkhā hi santamaṃ sukhān ti vuttaṃ. sā yeva saññā nīvaraṇehi c' eva vitakkādīpaccaṇikehi ca vimuttattā lahusaññā ti pi vedītabbā. taṃ okkantassa pan' assa karajakāyo pi tūlapicu viya sallahuko hoti. so evaṃ vātakkhittatūlapicuno viya sallahukena [adissamanena]⁵² dissamānena kāyena brahmalokaṃ gacchatī ti. ten' āha tūlam iva eritaṃ mālutena, pilavatī va me kāyo ti. tass' attho: yadāhaṃ brahmalokaṃ aññaṃ vā iddhiyā gantukāmo homi, tadā mālutena vāyuna eritaṃ khittaṃ tūlapicu viya ākāsaṃ laṅghanto yeva me kāyo hotī ti.* (Th-a, I, 222-3)

In questo contesto, «**Il mio corpo è veramente leggero**» [significa che] il corpo fisico è veramente dotato di leggerezza per via della condizione di colui che ha padroneggiato bene la coltivazione mentale delle quattro basi per il potere psicofisico attraverso un completo addomesticamento della mente che consiste di quattordici modalità che interrompono gli ostacoli (*nīvaraṇa*) ecc. L'intento è quello di: «Io piego il corpo fisico al potere della mente, poiché esso a causa dei quattro grandi elementi è lento».⁵³ «**Toccato da grande gioia e piacere**», la spiegazione è che «Il mio corpo è toccato da grande e sublime piacere e gioia assieme, che pervadono tutto». Cosicché si dice che questo corpo si alleggerì per mostrare ciò. Invero, col sopraggiungere di percezioni di piacevolezza sopraggiungono congiuntamente proprio le percezioni di leggerezza. [...] Ma come è possibile invero per uno dotato del quarto *jhāna* (*catutthajjhāna*) essere pervaso da gioia e piacere quando gioia e piacere li ha superati? Ciò è vero, ma questo [resoconto] non è stato raccontato attraverso le caratteristiche [descrittive] del quarto *jhāna*; perciò [è stato raccontato] nel modo precedente. [...] Così si dice nel commentario (Vism, 404): «La percezione (*saññā*) connessa con l'equanimità (*upekkhā*) è chiamata percezione di piacevolezza (*sukhasaññā*)». Quando c'è l'equanimità si dice ci sia la piacevolezza, questa percezione (*saññā*) soltanto è da considerarsi anche una percezione di leggerezza (*lahusaññā*) per via del fatto di esse-

52 Questo termine è assente nella versione di Vism, 404 e anche nella versione birmana in CST 4.0. Questa variante potrebbe essere connessa/dovuta alla problematica formulazione che si discute sotto in nota 53.

53 La formulazione *karajakāyaṃ cittavasena parināmemi* (Th-a, I, 223) è problematica poiché si presenta costruita in maniera grammaticalmente opposta rispetto a *kāyavasena cittaṃ parināmeti* (Paṭis, II, 209), benché entrambi i passi si riferiscano al corpo visibile (*dissamāna*) e quindi veicolino, almeno in teoria, una simile metodologia di esecuzione.

re libera da impedimenti quali l'applicazione del pensiero (*vitakka*) ecc., e da ostacoli (*nīvaraṇa*). Per colui che sopraggiunge a ciò, anche il corpo nato dall'azione (*karajakāya*) si alleggerisce come un batuffolo di cotone. Proprio così «Egli va al mondo di Brahmā con un corpo visibile e dotato di leggerezza come un batuffolo di cotone sospinto dal vento». Perciò si dice: «**Come cotone mosso dal vento, il mio corpo invero fluttua**». Ciò significa: «Quando io sono desideroso di andare al mondo di Brahmā o altrove tramite il potere psicofisico, allora il mio corpo viene sbalzato nell'etere come il cotone sospinto, mosso dal vento, dal libeccio».

Alcuni termini tecnici quali *nīvaraṇa*, *vitakka*, *upekkhā* sono effettivamente indice del fatto che i versi esposti dal monaco Khitaka nelle *Theragāthā* vengono ricondotti dall'esegesi ai resoconti tradizionali degli stati psicofisici di cui si ha esperienza quando si è immersi negli assorbimenti meditativi conosciuti come *jhāna*⁵⁴ e, in particolare, il brano sembra riferirsi al quarto *jhāna* (*catutthajjhāna*). È posto, infatti, il dilemma di come il testo possa riferirsi al quarto *jhāna*, poiché vi compaiono i termini *pīti* (gioia) e *sukha* (piacere), realtà esperienziali di cui il quarto *jhāna* è privo e che caratterizzano gli assorbimenti meditativi precedenti. La risposta che viene data indica che i versi canonici, in questo caso, non stavano utilizzando il linguaggio tecnico che normalmente caratterizza le descrizioni dei *jhāna*. Il commentario sembrerebbe così mostrare come vi sia la necessità di far convergere due registri linguistici, ossia uno più tecnico e scolastico connesso all'analisi di vari stadi psicofisici esperienziali connessi coi *jhāna* con un registro, se vogliamo, più generico presente nei versi delle *Theragāthā* e nel resoconto dell'*Iddhipāda-saṃyutta* adottato dall'esegesi. Similmente, a mio avviso, per *saññā* possiamo sospettare un eguale utilizzo generico, ossia meno scolastico rispetto a quello riscontrabile in altri contesti nei testi buddhisti.

Appendice 2

Ai fini del presente scritto, sono stati privilegiati i testi buddhisti che ci descrivono lo stesso contesto, in modo tale che l'utilizzo di *qīng* 輕 come traduce per il termine pāli *lahu* (= sanscrito: *laghu/raghu*) sia il più significativo possibile ai fini della nostra comparazione. Vi è tuttavia da notare che anche in altri contesti attestati in pāli, san-

⁵⁴ I *nīvaraṇa* (ostacoli) devono essere superati per poter accedere ai *jhāna* (D, I, 71-3), *vitakka* (applicazione dell'attenzione) insieme a *vicāra* (mantenimento dell'attenzione) caratterizzano il primo *jhāna* e sono abbandonati nel secondo (D, I, 74), *upekkhā* (equanimità) emerge solitamente nelle descrizioni del terzo e quarto *jhāna* (D, I, 75), benché a volte è riportato che essa sia presente fin dal primo *jhāna* (M, III, 25).

scritto e cinese il termine *qīng* 輕 traduce *lahu/laghu* in maniera altrettanto rilevante, evidenziando come l'ampiezza semantica di *lahu* connessa con la leggerezza, ma indicante anche una certa prontezza e capacità di cambiamento o un generale senso di libertà, sia particolarmente ben riflessa da questa sua resa in cinese. Per esempio, una leggerezza volta a indicare un buon grado di adattabilità e dinamicità è presente nel *Dhammapada*:

*dunniggahassa lahuṇo,
yatthakāmanipātino |
cittassa damatho sādhu,
cittaṃ dantaṃ sukhāvahaṃ ||* (Dhp, 35)

È difficile da afferrare, repentina (*lahu*),
si posa laddove desidera:
è bene domare la mente.
La mente domata porta alla felicità.

Gli stessi versi ricorrono nello *Yogācārabhūmi* con la fonetica tipica del sanscrito (*durnigrahasya laghuṇo* [...]; Enomoto 1989, 33) e la sua traduzione in cinese conosciuta come *Yúqié shīdì lùn* 瑜伽師地論 testimonia l'uso di *qīng* 輕 (難調伏輕躁 [...]; T1579.30.0385b14). Versi, invece, in cui la leggerezza sta a indicare una sorta di libertà si trovano negli *Udāna*:

*asippajīvī lahu atthakāmo yatindriyo sabbadhivippamutto |
anokasārī amamo nirāso hatvā māraṃ ekacaro sa bhikkhū ti ||* (Ud 3.9)

Colui che vive senza un mestiere, leggero (*lahu*), volto all'obiettivo, con le facoltà controllate, completamente libero da tutto, che più non dimora nell'attaccamento, privo del concetto di 'mio', libero dal desiderio, sconfitta la morte egli è un monaco solitario.

Stessi versi con qualche variante ricorrono nello *Yogācārabhūmi* in sanscrito (*asīlpajīvī laghur* [...]; Enomoto 1989, 34) e nella sua traduzione in cinese è riconfermato l'uso di *qīng* 輕 per tradurre *lahu/laghu* (無工巧活輕 [...]; T1579.30.0385c21). Per altre occorrenze di questi versi si veda il lavoro comparativo di Lee (2017, 191-2).

Vi è infine da notare che un altro testo buddhista in sanscrito, l'*Abhidharmakośabhāṣya*, caratterizza la leggerezza (*laghu*) in termini significativi per il nostro contesto. Il commento (*bhāṣya*) a un verso dell'*Abhidharmakośa* (1.10) riporta che

gurutvaṃ yena bhāvāstulyante | laghutvaṃ viparyayāt. (Pradhan 1967, 7)

La gravosità è ciò per cui le cose si appesantiscono, dal [suo] contrario [si definisce] la leggerezza (*laghutva*).

Il commento a un altro passo (1.12) mette in relazione la leggerezza con l'elemento del vento e con una sorta di dinamicità:

vāyudhātuḥ katamo laghusamudīraṇatvam. (Pradhan 1967, 8)

Com'è l'elemento del vento? Ha la qualità di mobilitare grazie alla leggerezza (*laghu*).

Tale fatto è in relazione all'esposizione presente nell'*Iddhipāda-saṃyutta* che, nella descrizione dell'atto della levitazione, riporta una similitudine che chiama in causa proprio l'elemento del vento:

seyyathāpi Ānanda tūlapicu vā kappāsapicu vā lahuko vātupādāno appakasireneva pathaviyā vehāsam abbhuggacchati. (S, V, 284)

Così come, Ānanda, un batuffolo di cotone (*tūlapicu*) o d'ovatta, che è leggero (*lahuka*), supportato dal vento senza sforzo dalla terra ascende al cielo.

Idee simili si ritrovano anche negli *Yogasūtra* di Patañjali, mostrandoci come esse facessero parte di un vasto milieu culturale:

kāyākāśayoḥ saṃbandhasaṃyamāl laghutūlasamāpattes cākāśagamanam. (YS 3.42)

Grazie alla concentrazione sull'unione tra il corpo e l'etere e dall'assorbimento [meditativo] nella leggerezza del cotone (*laghutūla*) è possibile il movimento nell'etere.

Gli *Yogasūtra* sembrano qui descrivere la metodologia per eseguire l'impresa straordinaria di librarsi in aria. Similmente, i testi esegetici della tradizione buddhista Theravāda riportano varie metodologie per eseguire imprese extra-ordinarie di vario genere e un resoconto in particolare sembra evidenziare come l'elemento del vento sia connesso alla levitazione:

sace icchati vāyokasiṇavasena vāyuṃ adhiṭṭhahitvā tūlapicu viya vāyunā gacchati. (Vism, 404)

Se egli desidera, dopo aver [mentalmente] determinato [che ci sia] vento (*vāyu*) attraverso il potere dell'elemento meditativo del vento (*vāyokasiṇa*), si muove attraverso l'aria come un batuffolo di cotone (*tūlapicu*).

Tornando all'*Abhidharmakośabhāṣya*, possiamo notare un simile coinvolgimento della leggerezza nel processo di sviluppo dei poteri psicofisici (*rddhi*):

rddhyādīnām tu laghutvaśabdālokamanasikaraṇaṃ prayogaḥ.
(Pradhan 1967, 422)

La preparazione per [ottenimenti quali] i poteri psicofisici (*rddhi*) ecc. è l'osservazione della leggerezza (*laghutva*), del suono (*śabda*) e della luce (*āloka*).

Suono e luce sembrerebbero qui riferirsi alla preparazione per lo sviluppo, rispettivamente, dell'orecchio divino (*divyaśrotra*) e dell'occhio divino (*divyacakṣu*), seguendo l'interpretazione del sub-commentario scritto da Yaśomitra chiamato *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*:

laghutvamanasikaraṇaṃ rddheḥ prayogaḥ śabdamanasikaraṇaṃ divyaśrotrasya ālokamanasikaraṇaṃ divyacakṣuṣaḥ. (Dwarikadas 1987, 1110)

L'osservazione della leggerezza è la preparazione per il potere psicofisico (*rddhi*), l'osservazione del suono per l'orecchio divino, l'osservazione della luce per l'occhio divino.

Tutto ciò non solo ci mostra l'esistenza di un pensiero di fondo molto coerente, ma anche come aspetti legati a sensazioni di leggerezza nel buddhismo indiano siano comuni a più tradizioni buddhiste e, più in generale, a un più vasto contesto yogico indiano. Le dinamiche esistenti tra corpo e mente ci impongono, per il futuro, di rileggere anche attraverso prospettive corporee i resoconti tradizionali in modo da far emergere queste componenti, diciamo, più materiali e riassegnare il posto legittimo agli aspetti dottrinali più connessi alla sfera fisica.⁵⁵

⁵⁵ A questo proposito segnalo che recenti lavori sono stati intrapresi in questa direzione come, per esempio, quelli di Shulman (2021) e Anālayo (2021).

Bibliografia

Fonti primarie e abbreviazioni

I testi pāli utilizzati sono tratti dalle edizioni della Pali Text Society (PTS). Per i 'Classici del *tàijíquán*' ci si è basati su Davis (2004) che riporta la versione edita e commentata da Chén Wēimíng 陳微明, mentre altri materiali testuali sul *tàijíquán* pubblicati in tempi più recenti sono tratti da Wile (1996).

A = *Aṅguttaranikāya* (PTS).

Abhidharmakośabhāṣya. Pradhan, P. (ed.) (1967). *Abhidharm-koshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

CST 4.0. = *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* 4.0. Vipassana Research Institute 1995, Version 4.0.0.15.

D = *Dīghanikāya* (PTS).

Dhp = *Dhammapada* (PTS).

M = *Majjhimanikāya* (PTS)

Mil = *Milindapañha* (PTS).

Paṭis = *Paṭisambhidāmagga* (PTS).

Paṭis-a = *Saddhammappakāsinī (Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā)* (PTS).

S = *Samyuttanikāya* (PTS).

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. Dwārikādās, Ś. (ed.) (1987). *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Varanasi: Bauddha Bharati.

Spk = *Sāratthappakāsinī (Samyuttanikāya-aṭṭhakathā)* (PTS).

ŚrBh = *Śrāvabhūmi*. Deleanu, F. (2006). *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*, vols 1-2. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

SU = *Śvetāśvatara-upaniṣad*. Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Oxford; New York: Oxford University Press.

T = *Taishō shinshū daizōkyō* (大正新修大藏經). Digital Edition. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>. Database Version 2015.

Th = *Theragāthā* (PTS).

Th-a = *Paramatthadipani (Theragāthā-aṭṭhakathā)* (PTS).

Ud = *Udāna* (PTS).

Vin = *Vinaya* (PTS).

Vism = *Visuddhimagga* (PTS).

Yogācārabhūmi. Enomoto, F. (1989). «Śarīrārthagāthā: A Collection of Canonical Verses in the Yogācārabhūmi, Part 1: Text». Enomoto, F. et al. (eds), *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 17-35. Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 2.

YS = *Yogasūtra*. Āgāṣe K.Ś. (ed.) (1904). *Vācaspatimīśraviracitāṭikāsamva litavyāśabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi tathā Bhojadevavira citaRājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni Pātañjalayogasūtrāṇi*. Pune: Ānandāśramamudraṅālaya. Ānandāśrama Sanskrit Series 47.

Fonti secondarie

- Anālayo, B. (2009). «The Treatise on the Path to Liberation (解脱道論) and the *Visuddhimaggā*». *Fuyan Buddhist Studies*, 4, 1-15.
- Anālayo, B. (2017). «*Iddhi*». Sarao, K.T.S.; Long, J.D. (eds), *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, 573-5. Encyclopedia of Indian Religions.
- Anālayo, B. (2021). «Dimensions of the 'Body' in Tranquility Meditation». *Mindfulness*, 12, 2388-93. <https://doi.org/10.1007/s12671-021-01659-9>.
- Anālayo, B.; Steffens-Dhaussy, C.; Gallo, F.; Scott, D. (2022). «Energy Practices and Mindfulness Meditation». *Mindfulness*. <https://doi.org/10.1007/s12671-022-01923-6>.
- Andreini, A. (2011). «Categorie dello 'spirito' nella Cina pre-buddhista». Pagano, M. (ed.), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Milano; Udine: Mimesis, 71-107.
- Bao, G.C. (2020). «The Idealist and Pragmatist View of Qi in Tai Chi and Qigong: A Narrative Commentary and Review». *Journal of Integrative Medicine*, 18, 363-8. <https://doi.org/10.1016/j.joim.2020.06.004>.
- Bapat, P.V. (1964). *Vimuktimārga dhutagaṇa-nirdeśa: A Tibetan Text Critically Edited and Translated into English*. London: Asia Publishing House.
- Benson, H.; Lehmann, J.W.; Malhotra, M.S.; Goldman, R.F.; Hopkins, J.; Epstein, M.D. (1982). «Body Temperature Changes During the Practice of g Tum-mo Yoga». *Nature*, 295, 234-6.
- Bowring, R. (2019). «Zhiyi». Silk, J.A.; Bowring, R.; Eltschinger, V.; Radich, M. (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2. Leiden: Brill, 833-8.
- Buswell, R.E. Jr.; Lopez, D.S. Jr. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Cheng, F.K. (2015). «Effects of Baduanjin on Mental Health: A Comprehensive Review». *Journal of Bodywork & Movement Therapies*, 19, 138-49. <https://doi.org/10.1016/j.jbmt.2014.11.001>
- Clough, B.S. [2010] (2011). «The Higher Knowledges in the Pāli Nikāyas and Vinaya». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33(1-2), 409-33. 10.2143/JIABS.33.1.3144328.
- Clough, B.S. (2012). «The Cultivation of Yogic Powers in the Pāli Path Manuals of Theravāda Buddhism». Jacobsen, K.A. (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Leiden; Boston: Brill, 77-95. https://doi.org/10.1163/9789004214316_005.
- Cousins, L.S. (2012). «The Teachings of the Abhayagiri School». Skilling, P.; Carbine, J.A.; Cicuzza, C.; Pakdeekham, S. (eds), *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*. Chiang Mai: Silkworm Books, 67-127.
- Davis, B. (2004). *The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. Including a Commentary by Chen Weiming*. Berkeley: Blue Snake Books.
- Davis, D.D. (2018). «Meditation, Taijiquan and Qigong: Evidence for Their Impact on Health and Longevity». *Journal of Daoist Studies*, 11, 207-30. <http://doi.org/10.1353/dao.2018.0010>.
- Deleanu, F. (2006). *The Chapter on the Mundane Path ("Laukikamārga") in the "Śrāvākabhūmi": A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*, vols 1-2. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Deleanu, F. (2012). «Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the *Śrāvākabhūmi*». *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, 16, 1-38.

- Del Toso, K. (2015). «The Function of *Saññā* in the Perceptual Process According to the *Suttapīṭaka*: An Appraisal». *Philosophy East and West*, 65(3), 690-716. <https://www.jstor.org/stable/43831169>.
- De Notariis, B. (2018). «Osservazioni sull'esposizione della creazione del corpo fatto di mente (*manomaya-kāya*) all'interno del *Sāmaññaphala-sutta*». *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, 54, 177-204. <http://doi.org/10.30687/AnnOr/2385-3042/2018/01/009>.
- De Notariis, B. (2019a). «The Vedic Background of the Buddhist Notions of *Iddhi* and *Abhiññā*. Three Case Studies with Particular Reference to the Pāli Literature». *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 55, 227-64. <http://doi.org/10.30687/AnnOr/2385-3042/2019/01/008>.
- De Notariis, B. (2019b). «The Concept of *Manomaya* in Early Buddhism and Upaniṣads: A Study with Particular Reference to the Pāli *Silakkhandhavagga*». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 42, 47-81. 10.2143/JIABS.42.0.3287477.
- De Notariis, B. (2021a). *A Study of the Buddhist Path of Liberation: Manomayakāya, Iddhividhā, and other Abhiññās from the Silakkhandhavagga to the Commentaries* [tesi di dottorato]. Torino: Università degli studi di Torino.
- De Notariis, B. (2021b). «Rejoinder to Ven. Anālayo and a Short List of Corrigenda». *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, 57, 9-16. <http://doi.org/10.30687/AnnOr/2385-3042/2021/01/001>.
- De Notariis, B. (2021c). «Per un appropriato studio accademico delle arti marziali. Recensione e riflessioni su: Marcello Ghilardi (a cura di). 2020. *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*». *Kervan - International Journal of Afro-Asiatic Studies*, 25(1), 311-23. <https://doi.org/10.13135/1825-263X/5893>.
- Despeux, C. (2008). «*Jing, Qi, Shen*: 精 氣 (炁) 神: Essence, Pneuma (Breath, Energy, Vital Force), Spirit». Pregadio, F. (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, London; New York: Routledge, 562-5.
- Enqin, Z. (ed.) (1990). *Chinese Qigong: A Practical English-Chinese Library of Traditional Chinese Medicine*. Shanghai: Publishing House of Shanghai College of Traditional Chinese Medicine.
- Fiordalis, D.V. (2008). *Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature* [PhD dissertation]. Ann Arbor: University of Michigan.
- Fiordalis, D.V. [2010] (2011). «Miracles in Indian Buddhist Narratives and Doctrine». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33(1-2), 381-408. <https://doi.org/10.2143/JIABS.33.1.3144327>.
- French, H.W. (1977). «The Concept of *Iddhi* in Early Buddhist Thought». *Pali Buddhist Review*, 2(1), 42-54.
- Gethin, R.M.L. (2001). *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: Oneworld.
- Gethin, R.M.L. (2011). «Tales of Miraculous Teachings: Miracles in Early Indian Buddhism». Twelftree, G.H. (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 216-34. <https://doi.org/10.1017/ccol9780521899864.013>.
- Gethin, R.M.L. (2019). «The *Jhānas* in the Buddhist Path to Liberation: The Theravāda Perspective». Fermín, S.F.J. (ed.), *Meditación y contemplación: Caminos hacia la paz (Budismo Theravada y mística teresiana). Meditation and contemplation: Pathways to peace (Theravada Buddhism and Teresian Mysticism)*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 177-206.
- Giammusso, S. (2020). «Il corpo animoso. Vitalità e disciplina del corpo nel taijiquan». Ghilardi 2020, 99-131.

- Gill, S. (2020). *The Proper Study of Religion: Building on Jonathan Z. Smith*. New York: Oxford University Press.
- Ghilardi, M. (a cura di) (2020). *Filosofia delle arti marziali: Percorsi tra forme e discipline del combattimento*. Milano; Udine: Mimesis.
- Hamilton, S. (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental.
- Harvey, P. (1995). *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London; New York: Routledge Curzon.
- von Hinüber, O. (1996). *A Handbook of Pali Literature*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Jahnke, R.; Larkey, L.; Rogers, C.; Etnier, J.; Lin, F. (2010). «A Comprehensive Review of Health Benefits of Qigong and Tai Chi». *American Journal of Health Promotion*, 24(6), e1-e25. <https://doi.org/10.4278%2Fajhp.081013-LIT-248>.
- James, W. [1902] (2002). *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London; New York: Routledge.
- Johansson, R.E.A. (1979). *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London: Curzon Press. Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series 37.
- Jou, T.H. (1986). *Il tao del tai-chi chuan*. Roma: Ubaldini editore.
- Kohn, L. (2013). «The Daoist Body of Qi». Samuel, G.; Johnston, J. (eds), *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*. London; New York: Routledge, 16-32.
- Kong, L.J.; Lauche, R.; Klose, P.; Bu, J.H.; Yang, X.C.; Guo, C.Q.; Dobos, G.; Cheng, Y.W. (2016). «Tai Chi for Chronic Pain Conditions: A Systematic Review and Meta-analysis of Randomized Controlled Trials». *Scientific Reports*, 6(25325), 1-9. <https://doi.org/10.1038/srep25325>.
- Kuan, T. (2008). *Mindfulness in Early Buddhism: New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*. London; New York: Routledge.
- Lee, H.F. (2017). *A Study of the “Śarīrārthagāthā” in the “Yogācārabhūmi”* [PhD dissertation]. Sydney: University of Sydney.
- Liao, W. (1996). *I classici del t'ai chi*. Roma: Ubaldini editore.
- Liu, T.; Chen, K.W. (2010). *Chinese Medical Qigong*. London; Philadelphia: Singing Dragon.
- Marchignoli, S. (1997). «Schweitzer 'filosofo della civiltà' e il pensiero indiano». Schweitzer, A., *I grandi pensatori dell'India: Mistica ed etica*. A cura di S. Marchignoli; trad. di A. Olivoni. Roma: Donzelli editore, VII-XVII.
- Matos, L.C.; Goncalves, M.J.; Silva, A.R.; Mendes, J.G.; Machado, J.P.; Greten, H.J. (2012). «Assessment of Qigong-Related Effects by Infrared Thermography: A Case Study». *Journal of Chinese Integrative Medicine*, 10(6), 663-6. <https://doi.org/10.3736/jcim20120610>.
- Matos, L.C.; Machado, J.; Greten, H.J.; Monteiro, F.J. (2019). «Changes of Skin Electrical Potential in Acupoints from *Ren Mai* and *Du Mai* Conduits During Qigong Practice: Documentation of a Clinical Phenomenon». *Journal of Bodywork & Movement Therapies*, 23, 713-20. <https://doi.org/10.1016/j.jbmt.2019.02.021>.
- Norman, K.R. (1983). *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Olson, S.A. (2014). *Tai Ji Quan Treatise: Attributed to the Song Dynasty Daoist Priest Zhang Sanfeng*. Phoenix (AZ): Valley Spirit Arts [edizione Kindle].

- Osto, D. (2018). «Altered States and the Origins of Mahāyāna». Harrison, P. (ed.), *Setting Out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism*. Sheffield: Equinox, 177-205.
- Palmer, D.A. (2007). *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China*. New York: Columbia University Press.
- Posadzki, P. (2010). «The Psychology of Qi Gong: A Qualitative Study». *Complementary Health Practice Review*, 15(2), 84-97. <https://doi.org/10.1177/1533210110387019>.
- Pregadio, F. (2021). «The Alchemical Body in Daoism». *Journal of Daoist Studies*, 14, 99-127. <https://doi.org/10.1353/dao.2021.0003>.
- Samuel, G.; Johnston, J. (eds) (2013). *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*. London; New York: Routledge.
- Sasaki, G.H. (1958). *Vimuktīmārga Dhutangānirdeśa: Tibetan Text with Japanese Translation and Notes*. Kyoto: Hozokan.
- Seyfart Ruegg, D. (1998). «Sanskrit-Tibetan and Tibetan-Sanskrit Dictionaries and Some Problems in Indo-tibetan Philosophical Lexicography». Oguibénine, B. (ed.), *Lexicography in the Indian and Buddhist Cultural Field*. München: Kommission für zentralasiatische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 115-42.
- Shulman, E. (2014). *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shulman, E. (2021). «Embodied Transcendence: The Buddha's Body in the Pāli Nikāyas». *Religions*, 12(179), 1-17. <https://doi.org/10.3390/rel12030179>.
- Skilling, P. (1987). «The *Saṃskṛtāsāṃskṛta-viniścaya* of Daśabalaśrīmitra». *Buddhist Studies Review*, 4(1), 3-23.
- Skilling, P. (1994). «*Vimuttimaggā* and Abhayagiri: The Form-Aggregate According to the *Saṃskṛtāsāṃskṛta-viniścaya*». *Journal of the Pali Text Society*, 20, 171-210.
- Smith, J.Z. (2000). «In Comparison a Magic Dwells». Patton, K.C.; Ray, B.C. (eds), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 23-44.
- Stanley-Baker, M. (2022). «Qi 氣: A Means for Cohering Natural Knowledge». Lo, V.; Stanley-Baker, M.; Yang, D. (eds), *Routledge Handbook of Chinese Medicine*. London; New York: Routledge, 23-50.
- Tambiah, S.J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollini, A. (2020). «Lo zen nell'arte della spada: traduzione dell'*Ittōsai sensei kenpōsho*». Ghilardi 2020, 21-46.
- Wang, X.; Pi, Y.; Chen, B.; Chen, P.; Liu, Y.; Wang, R.; Li, X.; Zhu, Y.; Yang, Y.; Niu, Z. (2015). «Effect of Traditional Chinese Exercise on the Quality of Life and Depression for Chronic Diseases: A Meta-Analysis of Randomised Trials». *Scientific Reports*, 5(15913), 1-16. <https://doi.org/10.1038%2Fsrep15913>.
- Wile, D. (1983). *T'ai-chi Touchstone: Yang Family Secret Transmissions*. New York: Sweet Ch'i Press.
- Wile, D. (1996). *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty*. Albany: State University of New York Press.
- Wile, D. (2016). «Fighting Words: Four New Document Finds Reignite Old Debates in Taijiquan Historiography». *Martial Arts Studies*, 4, 17-35. <http://doi.org/10.18573/j.2017.10184>.

- Wile, D. (2020). «Marx, Myth and Metaphysics: China Debates the Essence of Taijiquan». *Martial Arts Studies*, 10, 23-39. <http://doi.org/10.18573/mas.118>.
- Wittgenstein, L. [1953] (2014). *Ricerche Filosofiche*. Edizione italiana a cura di M. Trinchero. Torino: Einaudi. Ed. or.: *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Yang, J.M. (1997). *The Root of Chinese Qigong: Secrets for Health, Longevity, & Enlightenment*. Wolfeboro: YMAA Publication Center.

«Dimostrare al di fuori» e «ravvivare al di dentro». La Scuola Orientale di Roma e il riordinamento degli studi orientali in Italia

Alice Crisanti

Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract This paper aims to retrace a piece of the history of Oriental Studies in Rome and, more broadly, in Italy in the first years of the 20th century. Starting from unpublished documents, it chronicles the events related to the establishment of the Oriental School at the University of Rome (1904) and the subsequent reorganisation effort its professors – directed by I. Guidi – had hoped for. This attempt was the occasion for F.L. Pullé, in his role of member of the High Council for Public Education, to draw up a detailed report on Italian Oriental Studies which put forth a series of concrete proposals for a more general renewal of this field. In addition to allowing a better understanding of the history of Roman – and, more generally, Italian – Oriental Studies, the events recounted herein are emblematic of a broader effort, sustained by the same Orientalists since the mid-nineteenth century, to give a recognisable identity and a unitary orientation to a diverse group of disciplines.

Keywords History of Oriental Studies in Italy. Oriental School at University of Rome. Francesco Lorenzo Pullé. Ignazio Guidi. History of Italian Culture. Post-Unification Italy. Graziadio Isaia Ascoli. Angelo De Gubernatis. Celestino Schiaparelli. Lodovico Nocentini.

Sommario 1 Introduzione. Altri materiali per la ricostruzione della storia degli studi orientali in Italia. – 2 Alle origini della Scuola Orientale. La nascita dell'istituzione (1904) e la relazione di Francesco Lorenzo Pullé. – 3 La proposta di riorganizzare la Scuola Orientale (1911) tra avvicendamenti e nuove aggregazioni. – 4 Il parere del Consigliere Pullé e il progetto di «un più generale riordinamento» degli studi orientali in Italia (1913). – 5 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-21
Accepted 2022-04-05
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Crisanti | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Crisanti, A. (2022). «Dimostrare al di fuori» e «ravvivare al di dentro». La Scuola Orientale di Roma e il riordinamento degli studi orientali in Italia». *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 429-496.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/016

429

1 Introduzione. Altri materiali per la ricostruzione della storia degli studi orientali in Italia

All'indomani dell'Unità, 'fare gli italiani' implicò naturalmente volgere lo sguardo e le attenzioni a quel mondo della scuola e dell'università che più di altri assumeva un'importanza decisiva e strategica per la formazione della coscienza nazionale, e dare avvio a un confronto sugli indirizzi e le misure che meglio potessero contribuire alla costruzione di quell'auspicata identità storico-culturale. Nel campo degli studi orientali, l'accelerazione impressa dal processo unitario ebbe un impatto di notevole rilievo sull'avanzamento di tali discipline e nel contempo concorse a dare, a sua volta, nuovi impulsi a quei tentativi di costruzione di una peculiare identità accademica - tesi al rafforzamento in senso unitario di quell'ampia e ramificata materia rappresentata dall'orientalistica - intrapresi a partire dalla metà del secolo da alcuni degli studiosi che si sarebbero poi resi protagonisti di quegli studi.

Lo sviluppo e il progressivo peso acquisito dalle discipline orientali in ambito accademico - ancorché circoscritto alle vicende e alle dinamiche interne alle singole Facoltà di Filosofia e Lettere - furono difatti resi possibili proprio dall'istituzione di diverse cattedre e insegnamenti, in precedenza marginali o inesistenti, per la cui concretizzazione ebbero una parte rilevante i primi ministri della Pubblica Istruzione.¹ Tra questi non si possono non menzionare, in particolare, Francesco De Sanctis (1817-1883), che ancora nel 1878, in occasione del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti, avrebbe pronunciato un discorso intessuto di lodi per questi ultimi, tratteggiati nientemeno che quali «precursori di una scienza che [avrebbe] rinnov[ato] la cultura» (De Sanctis 1879, 526),² e Michele Amari (1806-1889), uno dei pionieri dell'arabistica italiana, cui si deve pure la chiamata a Roma di Celestino Schiaparelli (1841-1919), sulla cattedra di Arabo (1875), e di Ignazio Guidi (1844-1935) per l'incarico di Ebraico e lingue semitiche comparate (1876), che consentì all'Università romana importanti acquisizioni nell'ambito della semiti-

1 Si veda, a questo proposito, il saggio di Sebastiano Timpanaro dedicato a Giacomo Lignana nel quale sono ricostruite le vicende che portarono al progressivo emergere della linguistica e alla sua istituzionalizzazione, resa possibile dalla politica culturale avviata dalla classe dirigente del nuovo Stato unitario (Timpanaro 1979); cf. inoltre, per l'approfondimento di singole questioni, Raicich 1970-1974; Raicich 1982 e Lucchini 2008.

2 Sul discorso tenuto da De Sanctis al IV Congresso Internazionale degli Orientalisti (Firenze 1878) si veda a ogni modo quanto scrive Timpanaro, il quale ritiene che «nell'entusiasmo del momento» il Ministro fosse andato «oltre il suo pensiero» (Timpanaro 1979, 418). Il discorso tenuto al Congresso venne aggiunto all'edizione dei *Nuovi saggi critici* del 1879 «all'insaputa del De Sanctis, il quale assai se ne dolse», cf. Russo 1952, 69-70.

stica e un primato che sarebbe durato alcuni decenni. L'avallo istituzionale che l'interessamento della nuova classe dirigente accordò agli studi orientali assunse del resto le forme di una netta entrata in campo, nella contrapposizione che opponeva la filologia classica alla linguistica indoeuropea, a favore di quest'ultima, che si configurò come un patteggiamento con valenze a un tempo politiche e culturali. Il carattere autonomo che distingueva la linguistica e materie, come il sanscrito, che ne erano naturale portato, unito ad alcune concezioni peculiari che ne alimentavano il contrasto con l'arretratezza che gravava sulla filologia – tra queste l'asserzione della comune origine indoeuropea che smontava i paradigmi tradizionali, l'idea romantica della lingua come espressione della nazionalità e, decisiva per la messa al bando da parte clericale, la tesi della poligenesi del linguaggio – persuasero infatti le forze intellettuali critiche verso il passato a caricare tali discipline di una funzione di rottura e, investendo su di esse mediante il riordinamento e l'apertura di nuove cattedre, consentirono a questi studi di avere un ruolo non indifferente nella politica culturale unitaria e dar vita a una nuova e fiorente stagione di ricerche.³

Accanto alla legittimazione istituzionale degli studi orientali che ne rese possibile l'effettivo avanzamento e un confronto più costante con quanto si andava pubblicando in Europa, occorre parimenti fermare l'attenzione sull'impatto e gli esiti di quell'impulso identitario che accompagnò il processo unitario permeando capillarmente vaste ed eterogenee aree della cultura, un aspetto in genere trascurato quando si considera la storia di queste discipline ma che ebbe senza dubbio un valore propulsivo e, per alcuni versi, condizionò lo sviluppo dell'orientalistica, finanche dal punto di vista teorico. A fronte della frammentarietà e della dispersione degli studi orientali italiani nei primi decenni dell'Ottocento, rimasti esclusi dal rinnova-

3 Sul contrasto tra filologia e linguistica si veda il paragrafo del saggio di Timpanaro intitolato «Ostilità contro la linguistica indeuropea e vittoria della nuova scienza» (Timpanaro 1979, 412-19); sulle ostilità nei confronti della linguistica si leggano inoltre le pagine della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* di Croce menzionate da Timpanaro (Croce 1947, 52 ss.). Sulla nascita dell'orientalismo italiano nel più ampio contesto europeo si veda il recente volume di Fabrizio De Donno, *Italian Orientalism. Nationhood, Cosmopolitanism and the Cultural Politics of Identity* (De Donno 2019; cf. anche De Donno 2010). Sull'idea di 'Oriente' che condusse alla nascita dell'orientalistica, concepita come entità accademica a sé stante, è imprescindibile il riferimento al libro *Orientalism. Western Concepts of the Orient* di Edward Said (1978), in particolare il primo capitolo, «The Scope of Orientalism», che si sofferma sulla costruzione accademica dell'«Oriente» e sulla genealogia intellettuale delle sue caratteristiche precipue. Pur tenendo conto dell'analisi di Said e della critica successiva, oltre che della problematicità di tali termini, in questo scritto – dato il tema oggetto di analisi e il periodo storico preso in considerazione – si adopereranno i termini 'orientalistica', 'orientalismo', 'orientalista', nelle accezioni entrate nell'uso comune, così come compaiono nelle fonti adoperate.

mento che aveva investito, a livello europeo, tale ambito d'indagine e caratterizzati dalla presenza di studiosi per lo più isolati ed estranei a qualsiasi discorso comune, attorno alla metà del secolo emergero difatti, e si fecero progressivamente più incalzanti nei decenni successivi, i tentativi condotti da una nuova generazione di studiosi non estranea agli ideali risorgimentali - alcuni di questi ne furono anzi attivi sostenitori⁴ - di riannodare i fili delle diverse specializzazioni orientalistiche in un'immagine unitaria, che fosse percepibile come tale e avesse dunque una sua collocazione anzitutto nel mondo accademico. Il proposito di dare un'identità riconoscibile e una coerenza unitaria agli studi orientali al fine di consentirne l'affermazione sul piano scientifico e una migliore organizzazione contribuì del resto a rafforzare la percezione di far parte di un tutto organico, per quanto ramificato tra differenti discipline.⁵ Ciò si tradusse in forme di autorappresentazione che agirono nella costruzione di un 'noi' il quale, nel porsi come alcunché di autonomo - per essere recepito tale -, andava inevitabilmente a contrapporsi a un 'loro', duplice, con cui instaurare un confronto paritario: agli studi orientali italiani, affrancati dall'arretratezza e dalla soggezione che li aveva vincolati ai progressi compiuti negli altri paesi, si opponevano da una parte l'orientalistica europea, francese e tedesca in particolare, per cui sovente si richiamava il presunto primato secolare dell'Italia in tale campo di ricerca;⁶ dall'altra, il mondo orientale, un 'altro da sé' che avrebbe poi in diversi casi assunto connotazioni di segno politico con l'intrapresa dell'espansione coloniale dell'Italia, destinata a traghettare alcune preclusioni e distorsioni sin dentro l'Italia fascista.

Tra i momenti più significativi e di indubbio spessore di quel processo di costruzione identitaria e, per certi versi, di autorappresentazione degli studi orientali - sarebbe da indagare sino a che punto e in quali termini l'immagine fornita dagli orientalisti abbia dato un contributo reale al formarsi di parte dell'identità culturale italiana o non si sia piuttosto limitata ad agire da incentivo nell'ottenimento di cattedre e riconoscimenti - è da annoverare, fra i primi, il tentativo del giovane Graziadio Isaia Ascoli (1829-1907) di «radunar le forze sparse» e dar vita a una «pubblicazione di studj orientali e lin-

⁴ Si pensi, per esempio, alle biografie degli indianisti Giuseppe Turrini (1826-1899) e Francesco Lorenzo Pullé (1850-1934): il primo partecipò ai moti del '48 in Veneto (cf. Libera 1939; 1948), il secondo, pur giovanissimo, prese parte alla Terza guerra d'indipendenza (cf. Armocida, Rigo 2009; Mastrangelo 2016).

⁵ Interessanti riflessioni sulla nascita e gli sviluppi dell'orientalismo accademico, come pure sulla nozione di 'lingue orientali' sono svolte da Daniel Stolzenberg il quale, con tale «enquête préliminaire» si propone di superare Said (1978) che, scrive, «semble de moins en moins convaincant» (Stolzenberg 2015, 425-6).

⁶ Sul richiamo al primato culturale dell'Italia nel campo degli studi orientali cf. *infra*, nota 125.

guistici per tentare d'incoraggiarli soccorrerli e divulgarli in Italia» (Ascoli 1959, 187, 185).⁷ Dopo le delusioni della reazione del '49, il giovane goriziano aveva difatti intrapreso, nel 1852, un viaggio nell'Italia settentrionale con l'intento non soltanto di prendere contatto con i maggiori orientalisti e linguisti dell'epoca allo scopo di coinvolgerli nella collaborazione a una rivista che andava progettando, ma altresì con la ferma intenzione di rivolgersi non più primariamente al mondo intellettuale austriaco e tedesco⁸ ma di guardare all'Italia verso la quale era mosso da quella «passione risorgimentale» (Timpanaro 1972, 151)⁹ che lo avrebbe condotto ad avvertire la necessità e l'urgenza di dare una qualche organicità e unità agli studi linguistici e orientalistici italiani, connettendoli con i progressi acquisiti nella prima metà dell'Ottocento dalla linguistica comparata, da cui questi erano rimasti sostanzialmente esclusi. Il primo fascicolo degli «Studj orientali e linguistici» vide la luce nel 1854 e pur non ottenendo l'esito auspicato - scarsa fu la collaborazione da parte degli studiosi italiani¹⁰ - costituì un momento di notevole importanza per l'influsso che avrebbe esercitato, sia pure in alcuni casi indirettamente, su analoghe iniziative di qualche decennio più tardi,¹¹ oltre a rappresentare in un certo senso - per la spinta ideale che ne è alla

7 Così Ascoli scriveva, il 20 giugno 1852, nella minuta di una lettera all'amico Filosseno Luzzato nella quale - come riporta Timpanaro - il giovane goriziano in parte riassemeva e in parte integrava quanto aveva annotato fino a quel momento nel proprio diario di viaggio (Ascoli 1959, 184 nota 5).

8 Già da alcuni anni Ascoli era entrato in contatto e intratteneva una corrispondenza con alcuni dei più importanti studiosi di area tedesca - ben inseriti nel quadro della robusta tradizione di studi linguistici che l'Italia all'epoca non poteva al contrario annoverare - con i quali avrebbe a ogni modo continuato ad avere fondamentali relazioni anche nei decenni a venire e dai quali era stato senz'altro influenzato; cf., a questo proposito, quanto scrive Timpanaro in Ascoli 1959, 153-4 nota 5.

9 Si veda inoltre il capitolo su «G. Isaia Ascoli, Gorizia e il 1848» in Brambilla 2017, in particolare le pp. 25-38.

10 Uscito nel novembre del 1854, il primo fascicolo degli *Studj orientali e linguistici* (cf. Studj 1854) sarebbe stato compilato, come i successivi, quasi esclusivamente dal solo Ascoli (fatta eccezione per il saggio di Gabriele Rosa); il secondo fascicolo sarebbe uscito nel 1855 e l'ultimo nel 1861. Sull'iniziativa di Ascoli si tornerà in un saggio dal titolo «Per 'radunar le forze sparse'. L'indianistica italiana tra costruzione della nazione, aperture transnazionali e creazione di una propria identità accademica» (di prossima pubblicazione nell'*Archivio Glottologico Italiano*).

11 Tra queste quelle avviate da Angelo De Gubernatis (1840-1913), su cui si tornerà a breve. Sui rapporti tra Ascoli e De Gubernatis si vedano, in particolare, le numerose lettere conservate nell'Archivio Graziadio Isaia Ascoli depositato presso l'Accademia Nazionale dei Lincei che danno conto, assieme alla grande stima del giovane indianista per lo studioso goriziano, anche di una piccola polemica tra i due risalente al 1864, su cui cf. Benedetti 2014, 308-10. Si veda inoltre l'utilissimo inventario curato da Susanna Panetta (Panetta 2014), che ringrazio per la grande disponibilità e l'aiuto nelle ricerche nei fondi archivistici dell'Accademia dei Lincei. Le altrettanto numerose lettere di Ascoli a De Gubernatis sono conservate presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Fondo De Gubernatis, Carteggi, Mittente Ascoli, Graziadio Isaia, Casset-

base - una sorta di prodomo del celebre e ben più maturo *Proemio dell'Archivio Glottologico Italiano* del 1873, condotto su altre basi e che ebbe ben altra risonanza.

Più avanti negli anni è il piemontese Angelo De Gubernatis (1840-1913) a spiccare tra i contemporanei per la molteplicità e la varietà di iniziative culturali ed editoriali da lui promosse, tese a incoraggiare gli studi orientali italiani e a modellarne un'immagine riconoscibile e di un certo rilievo all'estero,¹² dando prova di inserirsi pienamente nella temperie postunitaria e di aver fatto propria quella spinta a procurare all'Italia una collocazione intellettuale in Europa.¹³ Oltre a essere uno dei più vulcanici organizzatori di cultura nell'Italia del secondo Ottocento, De Gubernatis fu difatti tra i primi a storicizzare l'orientalismo italiano¹⁴ costruendo, in particolare, una storia dell'indianistica in Italia - suo campo d'indagine precipuo - che prendendo le mosse dai viaggiatori italiani in Oriente e risalendo indietro sino alle notizie dell'India date da Plinio si declinava poi a descrivere i progressi compiuti nei secoli successivi e culminati con gli studiosi che lo avevano preceduto nel corso del XIX secolo e con gli «indianisti viventi», suoi contemporanei, di cui illustrava le opere in-

ta 6. Si veda inoltre il rilievo che De Gubernatis dà all'opera di Ascoli nei *Cenni sopra alcuni indianisti viventi* (De Gubernatis 1872, *passim*).

12 Una testimonianza della ricezione e dell'influenza esercitata dall'immagine dell'orientalistica italiana promossa da De Gubernatis è la parte che ai lavori di quest'ultimo riserva Ernst Windisch nei due volumi della sua *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, in particolare nel capitolo LXIII del secondo volume intitolato «Die Sanskritstudien in Italien. A. De Gubernatis» (Windisch 1920, 439-52).

13 Si veda a questo proposito, a titolo d'esempio, quanto De Gubernatis scriveva nel «Proemio autobiografico» del *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei* del 1879, un'opera che, sebbene non legata agli interessi orientalistici dello studioso quanto piuttosto a quelli letterari, rappresenta un momento significativo per quanto riguarda la diffusione di una certa immagine dell'Italia e dei suoi intellettuali: «Sono ben dieci anni che mi tenta il desiderio di metter fra le mani de' miei concittadini il libro, che ora prendo finalmente coraggio a pubblicare. Quantunque il primo e spontaneo, anzi l'unico pensiero che mi muoveva, fosse quello assai legittimo di avvicinare quanto più mi fosse possibile l'Italia che scrive e che pensa alla parte più colta delle nazioni straniere» (De Gubernatis 1879, VII). Un indubbio merito di De Gubernatis fu senz'altro quello di promuovere uno scambio assiduo e reciproco, a livello intellettuale, tra l'Italia e l'Europa, come pure il costante tentativo di dare un'apertura internazionale agli studi italiani. Su questi aspetti si veda inoltre quanto scrive Filipa Lowndes Vicente nel paragrafo «L'unificazione italiana e il ruolo di Angelo De Gubernatis», nel quale sostiene che l'eterogeneo gruppo di studiosi riunitosi a Firenze, tra cui per l'appunto l'indianista, «si trovò al centro di una prima fase dell'unità italiana nella quale la costruzione di un'identità comune passava anche attraverso la ricerca di contatti con l'Europa intellettuale, rispetto alla quale l'Italia si trovava emarginata» (Lowndes Vicente 2012, 41-2).

14 Precedente all'opera di De Gubernatis è la memoria di Francesco Predari, *Origine e progresso dello studio delle lingue orientali in Italia* (Predari 1842), per lo più tenuta in scarsa considerazione dalla critica, su cui invece riflette Francesco Solitario con spunti di approfondimento interessanti anche per quanto concerne il rapporto di De Gubernatis con questo lavoro (Solitario 2001, 502-9; 513-16).

trecciandole ai profili biografici, collocando implicitamente sé stesso dentro quella genealogia.¹⁵ Tra i lavori in tal senso più significativi e che ebbero un'ampia ricezione oltralpe, anche in virtù della larga diffusione favorita dall'autore, vi sono i «Cenni sopra alcuni indiani viventi (1872), dati alle stampe in una delle tante riviste da lui fondate¹⁶ e i «Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie» (1876), che De Gubernatis presentò al III Congresso Internazionale degli Orientalisti di San Pietroburgo in qualità di delegato del governo italiano, nei quali è evidente l'intenzione di tratteggiare un'immagine degli studi orientali italiani - non più ristretta alla sola indianistica ma allargata ai vari rami dell'orientalistica - che riuscisse finanche a procurare l'ottenimento all'Italia del Congresso successivo.¹⁷ Di una ventina d'anni più tardi sono *Gli studii indiani in Italia* (1891), scritti in occasione del trasferimento dalla cattedra fiorentina a quella romana, nei quali l'autore tornava sulla storia dell'indianistica soffermandosi sui viaggiatori italiani in Asia che precedettero gli sviluppi più recenti della disciplina.¹⁸ L'orientalistica italiana degli ultimi decenni dell'Ottocento deve senza dubbio a De Gubernatis larga parte della risonanza acquisita, in quegli anni, a livello internazionale - che permise uno scambio reciproco e costante tra gli studiosi oltre le già esistenti e consolidate relazioni intessute dai singoli -, come pure una innumerevole serie di iniziative che contribuirono a diffondere, presso un pubblico ampio e sempre più incline alle aperture 'esotiche', una certa immagine dell'Oriente ma anche

15 Sul De Gubernatis storico dell'orientalismo italiano si veda Solitario 2001; Lowndes Vicente 2012, 42 nota 5 e 52; cf. inoltre Solitario 1996. Va da sé che De Gubernatis non contribuì unicamente a diffondere una certa immagine degli studi orientali italiani ma fu anche tra i principali fautori della costruzione di un'immagine dell'India che ebbe larga diffusione e ricezione nella cultura italiana più ampia, basti ricordare l'iniziativa della fondazione del Museo Indiano fiorentino nel 1886, su cui si veda il fondamentale Taddei 1995; cf. anche Jacoviello 1998; Lowndes Vicente 2012, 213-67; Roselli 2018; Baldissera 2018. Sull'immagine dell'altro' cf. Troelenberg 2017; si veda inoltre Stasolla 2013.

16 I cenni furono dati alle stampe ne *La Rivista Europea*, pubblicata a Firenze tra il 1869 e il 1883; fra gli altri periodici fondati da De Gubernatis a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta si possono ricordare *La Civiltà italiana. Rivista di scienze, lettere ed arti* (1865), *la Rivista Orientale* (1867-69), *il Bollettino Italiano degli Studi Orientali* (1876-82) e *la Revue Internationale* (1884-91).

17 Notevoli in questo senso, per l'immagine che tratteggiano dell'Italia e della sua storia, nonché della storia degli studi orientali (e finanche per la retorica che sarà una costante della sua opera), sono le parole con cui De Gubernatis apre la trattazione: «S'il y a un pays où une histoire de la culture soit possible, ce pays est certainement l'Italie. Il n'y a pas eu, en effet, un seul siècle, même dans les âges les plus reculés et les plus barbares de notre histoire, dans lequel il ne soit parti de notre pays quelqu'étincelle de lumière pour le civilisation. Il n'est donc pas étonnant que, même dans une section aussi spéciale que celle des études orientales, on puisse, sans prétention, songer à une histoire italienne» (De Gubernatis 1876, 13).

18 Assieme a quelli menzionati, si vedano inoltre De Gubernatis 1867; 1875; 1878; 1899.

a rafforzare la costruzione dell'identità degli studi orientali e la visibilità dei suoi protagonisti, finanche sulla stampa di più larga circolazione. Due date e due luoghi, in particolare, segnano altrettanti momenti fondamentali dell'impegno di De Gubernatis a favore degli studi orientali italiani: il 1878, quando ottenne che l'Italia, e Firenze - divenuta il fulcro della sua operosità non soltanto in campo orientalistico -, ospitasse il IV Congresso Internazionale degli Orientalisti, da lui organizzato,¹⁹ e il 1899 allorché fu Roma ad accogliere il XII Congresso (promotore e coordinatore ancora una volta De Gubernatis, ivi trasferitosi da qualche anno),²⁰ segnando il definitivo tramonto del primato fiorentino degli anni Settanta e Ottanta e rendendo palese la progressiva centralità che l'Università romana avrebbe assunto nell'orientalistica ben oltre il volgere del secolo.

Di poco successiva agli *Studi indiani in Italia* è un'altra iniziativa che, in una certa misura, può essere considerata non dissimile da quelle di Ascoli e De Gubernatis e indicare un'analoga traiettoria, per orientamento e vocazione che ne sono alla base, ossia l'avvio delle pubblicazioni degli *Studi Italiani di filologia indo-iranica* (1897) promossi da uno dei più brillanti allievi di De Gubernatis, Francesco Lorenzo Pullé (1850-1934),²¹ quasi a volerne raccogliere il testimone. È sufficiente sondare le poche pagine della «Prefazione» che apre la rivista - dedicata, significativamente, «alla memoria» di alcuni tra i primi fautori dell'orientalismo scientifico in Italia scomparsi qualche anno prima: Gaspare Gorresio (1807-1891), Giovanni Flechia (1811-1892), Giacomo Lignana (1827-1891) e il più giovane Pietro Merlo (1850-1888) - per veder affiorare, in forme non troppo differenti, quelle stesse istanze che avevano mosso il giovane Ascoli e il maestro De Gubernatis (*Studi* 1897, vol. 1). Il periodico si prefiggeva difatti di «promuovere l'operosità italiana» nelle «discipline orientali in genere e [n]elle indo-iraniche in ispecie» muovendosi su un doppio binario che, ancora una volta, rimetteva in circolo il discorso iden-

19 Sul IV Congresso Internazionale degli Orientalisti, tenutosi a Firenze nel settembre 1878, che De Gubernatis ottenne di organizzare in Italia proprio durante il precedente Congresso di San Pietroburgo, cf. Rosi 1984; Lowndes Vicente 2012, 53-75; si vedano inoltre il discorso di inaugurazione tenuto da Amari e De Gubernatis (Amari, De Gubernatis 1878-82) e gli *Atti* dati alle stampe nel 1880-81 (*Atti* 1880-81).

20 Sul XII Congresso Internazionale degli Orientalisti, tenutosi a Roma dal 3 al 15 ottobre 1899, che incontrò anche l'opposizione da parte della Curia che impedì agli orientalisti appartenenti al clero di parteciparvi, si vedano gli atti pubblicati in tre volumi (4 tomi), in francese, a Firenze: *Actes* 1901; *Actes* 1902a; *Actes* 1902b; *Actes* 1902c; cf. inoltre Daffinà 2017, 617-20; Lowndes Vicente 2012, 116-24; si veda anche la notizia che ne viene data nel *Journal* della Royal Asiatic Society, Twelfth Congress 1900.

21 Su Pullé si vedano Assirelli 1935; Ballini 1935; Goidanich 1936; Verardi 1988; D'Onofrio 2007; Mastrangelo 2016 (su Pullé e il Museo Indiano da lui fondato a Bologna nel 1907 cf. anche Lowndes Vicente 2012, 267-71; Villa 2015). Si veda inoltre la voce dedicatagli dal maestro De Gubernatis nel *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei* (De Gubernatis 1879, 840).

titario e l'immagine con la quale rappresentare tali studi, il 'dentro' e il 'fuori': «esso dovrebbe poter dimostrare al di fuori» - scriveva Pullé - «come questi studi vivano presso di noi» e «valere insieme a ravvivarli al di dentro, suscitando intorno ad essi forze novelle» e sollecitandone una migliore «organizzazione [...] necessaria perché ognuna di [queste discipline] trovi il suo posto adatto e resulti doppiamente feconda, rivolta a un comune e ben determinato intento» (Pullé 1897, III-IV). Poco oltre, Pullé illustrava il «carattere prevalente di italianità» che gli *Studi* avrebbero avuto, che si sarebbe declinato col dare spazio agli studiosi italiani e nella valorizzazione delle raccolte di materiali orientali conservati nelle biblioteche d'Italia, oltre che nel fornire ai lettori i resoconti annuali sullo stato degli studi in Italia, accompagnati da analoghe relazioni sul progresso di tali discipline negli altri paesi. A confermare l'afflato risorgimentale che permeava l'iniziativa - come pure l'intera sua biografia - Pullé chiudeva le pagine introduttive con un vecchio motto indo-portoghese sul valore di servire la patria e la propria gente e ribadendo il proposito di «spiegar al cospetto della società degli studiosi stranieri le nostre forze» e offrire un «contributo all'opera comune» - aspetti, questi, su cui sarebbe tornato anni dopo in una relazione del 1913 a cui sarà dedicato largo spazio in questo saggio -, ragion per cui invocava il «concorso volenteroso», all'impresa, dei colleghi orientalisti e, a testimoniare una propensione alla diffusione di tali studi simile a quella di De Gubernatis, la «paziente e benevola attenzione da parte del pubblico colto» (Pullé 1897, V).

Quelli appena menzionati sono soltanto alcuni dei momenti più rilevanti di quella spinta centripeta e aggregante che attraversò, con maggiori o minori adesioni da parte dei protagonisti, gli studi orientali a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e che si espresse in varie direzioni - tra queste l'organizzazione in associazioni quali la Società Italiana per gli Studi Orientali (1871) e la successiva Società Asiatica Italiana (1886), e la pubblicazione di periodici, tra cui il *Bollettino Italiano degli Studi Orientali* (1876) e il *Giornale della Società Asiatica Italiana* (1887)²² -, per non esaurirsi se non a Novecento inoltrato, accompagnando anzi in taluni casi lo sviluppo di tali discipline sino al secondo dopoguerra quando i nuovi assetti istituzionali e le esigenze della specializzazione fecero per la gran parte perdere quella visione unitaria, spezzettando altresì cattedre e insegnamenti.

Ulteriori e altrettanto significative tappe per ripercorrere quel processo di costruzione identitaria - oltre che per avere un quadro d'insieme della storia e della geografia degli studi orientali in Italia tra Otto e Novecento - sono rappresentate dalle bibliografie dedicate a queste materie raccolte nei primi decenni del XX secolo, in un

²² Sulle società e le riviste fiorentine cf. Lelli 2016, 300-10.

periodo in cui si tentarono i primi bilanci retrospettivi di quanto sino ad allora prodotto. Non è un caso che la prima raccolta bibliografica del genere venne approntata dalla Scuola Orientale dell'Università di Roma, sorta pochi anni prima in seno alla Facoltà di Filosofia e Lettere (1904) e parte essa stessa di quel processo di organizzazione in senso identitario che, nel caso specifico, raggruppava le discipline orientali nel tentativo di dar loro una qualche autonomia. Nel 1913, per offrire il proprio contributo alla celebrazione del cinquantesimo della proclamazione del Regno d'Italia (1911), i professori della Scuola Orientale diedero difatti alle stampe il primo fascicolo della seconda parte del V volume della *Rivista degli Studi Orientali*, organo ufficiale della Scuola, intitolandolo *Gli Studi Orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)*, che prendeva le mosse, nell'introduzione dell'allora Direttore Ignazio Guidi, proprio dalla constatazione dei «progressi» compiuti dagli studi orientali e linguistici nel periodo considerato (RSO 1913, s.p.). L'avanzamento di tali discipline era attribuito a molteplici ragioni e, tra queste, non mancavano di essere menzionate le relazioni intrecciate con sempre maggiore frequenza con i paesi orientali e l'«eccezionale importanza acquisita da questi studi nelle grandi questioni storiche, filosofiche e religiose», come pure si riconosceva l'impulso fondamentale avuto dall'istituzione di cattedre, reso possibile da «uomini insigni, come l'Amari», e i contributi provenienti dal perfezionamento all'estero compiuto dai giovani studiosi. Nelle righe finali, dando conto di quello che sarebbe dovuto essere il seguito della pubblicazione - la restante bibliografia e una storia degli studi orientali in Italia che tuttavia sarebbero state interrotte dalle «difficoltà redazionali» e dal contestuale scoppio della guerra²³ - non si dimenticava una nota amara sulle cattedre istituite nel cinquantennio trascorso e nel frattempo soppresse, si auspicava temporaneamente (RSO 1913, s.p.).

L'operazione di raccolta bibliografica intrapresa dalla Scuola Orientale romana per dar conto di quanto si era andato pubblicando negli studi orientali «colle nuove condizioni dell'Italia» unita e col «risveglio» (RSO 1913, s.p.) conseguente di tali ricerche - iniziale che, inevitabilmente, si andava configurando come una narrazione del percorso compiuto sino a quel momento dai protagonisti di quegli studi - sarebbe stata seguita, negli anni successivi, da analoghe rassegne bibliografiche collocabili nel solco di questa e in genere limitate a un settore specifico dell'orientalistica. Fa eccezione,

23 Soltanto a distanza di diversi anni i professori della Scuola Orientale, sollecitati da più parti perché «venisse colmata la lacuna del volume V», si risolveranno a pubblicare il secondo fascicolo, aggiungendo inoltre una «Appendice» a integrazione delle sezioni precedenti e rinunciando a dare alle stampe quella storia degli studi orientali che avrebbe dovuto costituire la prima parte del V volume, la cui stesura con tutta probabilità non era stata nemmeno avviata nel 1913 (Prefazione 1927, VII).

poiché dedicata agli studi orientali nel loro complesso, quella di Giuseppe Gabrieli (1872-1942), redatta in occasione del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti di Roma (1935), che può essere letta, parallelamente alla voce «Orientalismo» pubblicata lo stesso anno nell'*Enciclopedia Italiana* – autori alcuni degli orientalisti di punta del periodo e culmine, in un certo senso, di quel processo di costruzione di una propria identità accademica –, come una riprova del persistere di certi temi e orientamenti – fra tutti quel «dimostrare al di fuori» il valore degli studi italiani, di cui scriveva Pullé – nel mutare dei contesti storico-culturali (cf. Gabrieli 1935; *Orientalismo* 1935).²⁴

Proprio alla Scuola Orientale dell'Università di Roma e a quel toro di tempo compreso fra il cinquantenario dell'Unità d'Italia, nel 1911, e la pubblicazione della raccolta bibliografica nel 1913, si legga una pagina inedita della storia degli studi orientali italiani sulla quale in questa sede è parso opportuno soffermare l'attenzione per la rilevanza che assume non soltanto per ricostruire le vicende e lo stato dell'orientalistica poco prima dello scoppio del conflitto mondiale che avrebbe in parte infranto, sparigliando alcune dinamiche, quell'onda lunga partita più di mezzo secolo prima, ma altresì per il valore che acquista quale ulteriore testimonianza di quel processo di costruzione di un'identità accademica riconoscibile e autonoma portato avanti da alcuni dei più autorevoli protagonisti di quella storia. Il ritrovamento di alcuni documenti inediti ha difatti consentito di ripercorrere, in maniera nuova, quanto accadde negli anni successivi all'aggregazione, nella Scuola Orientale, delle discipline orientistiche della Facoltà di Filosofia e Lettere di Roma e, nella fattispecie, di gettar luce sulla proposta di riordinamento di quest'ultima approvata dal Consiglio della Scuola e dal Consiglio di Facoltà nei primi mesi del 1911 e presa in considerazione dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione soltanto nel 1913, quando a esaminare la questione fu uno dei membri della Commissione Permanente per la Facoltà di Filosofia e Lettere del Consiglio, l'orientalista Pullé. Quest'ultimo, anziché limitarsi a un sintetico resoconto, colse l'occasione per stilare un'ampia e articolata relazione sugli studi orientali nel loro complesso che, nel dar conto delle «condizioni di questi studi quali si sono venute formando nella fase attuale», ne sollecita-

24 La bibliografia di Gabrieli è più direttamente legata al lavoro degli orientalisti romani, nel cui solco si inserisce esplicitamente come dichiarato nell'«Introduzione» che rimanda agli *Studi Orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)* e ai «Matériaux» degubernatisiani, in quest'ultimo caso per un inquadramento più «espositivo» e «narrativo» (Gabrieli 1935, V). Tra le altre bibliografie che proseguono sulla via tracciata dalla bibliografia della Scuola Orientale cf. Porru 1940, limitata agli studi indianistici nel periodo successivo a quello preso in considerazione dalla prima (1912-1938) e Vacca 1940, dedicata alle lingue e letterature dell'Estremo Oriente. Per il periodo successivo (1935-1958), cf. *Repertorio* 1962.

va un più generale riordinamento, con tutta probabilità dopo averne discusso con alcuni colleghi, quanto meno quelli romani come si evincerebbe dall'«Appendice». Le più di cinquanta pagine a stampa intitolate *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia* – così furono presentate al Consiglio Superiore – rappresentano in tal senso, unitamente alle carte sulla Scuola Orientale cui si è accennato, un documento non noto ma di fondamentale interesse per quanto si è andato sin qui sostenendo e un'ulteriore tappa di quel «dimostrare al di fuori» e «ravvivare al di dentro» di cui lo stesso Pullé si era già fatto interprete in precedenza.²⁵

Questo scritto intende porsi in continuità, per metodo e impostazione, con quello pubblicato nel volume degli *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale* dell'anno passato (Crisanti 2021a)²⁶ ed è indiriz-

25 L'ampia relazione redatta da Pullé e sottoposta al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione in bozze di stampa con il titolo *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia*, venne allegata alla relazione del 23 giugno 1913 stilata dall'orientalista per conto della Commissione Permanente per la Facoltà di Filosofia e Lettere (si rimanda a questo proposito al paragrafo 4 di questo scritto). Tale resoconto *Sul riordinamento*, finora non noto, è conservato in due differenti versioni – entrambe in bozze di stampa – che testimoniano due differenti stesure: una prima redazione di complessive 48 pagine – quella approvata dal Consiglio Superiore il 23 giugno 1913 – la quale, pur essendo identica nelle conclusioni e in buona sostanza anche nel resto a quella definitiva, presenta alcuni spazi bianchi per quanto concerne la storia delle riforme dell'Istituto Orientale di Napoli e manca di alcuni dati relativamente ai programmi di studio delle Università europee e ai profili biografici di alcuni studiosi italiani; una seconda stesura (58 pagine), definitiva, in cui Pullé avrebbe potuto colmare le lacune presenti nella prima – per quanto già approvata dal Consiglio – e dar conto, in particolare, delle recenti riforme dell'Istituto Orientale napoletano del 19 giugno e dell'8 settembre 1913, il che rende plausibile ipotizzare che l'orientalista abbia dato la veste definitiva alla propria proposta non prima, per l'appunto, del settembre '13 e che questa versione fosse stata poi depositata tra gli atti del Consiglio Superiore. Della prima stesura sono state individuate due copie, una nell'Archivio Centrale dello Stato, tra le carte del Consiglio Superiore che saranno ampiamente utilizzate in questo lavoro (Archivio Centrale dello Stato, Ministero della Pubblica Istruzione, Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Atti [1904-1940] – d'ora in avanti ACS, MPI, CSPI –, b. 120, fasc. 227, Relazione di F.L. Pullé *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia*), e l'altra nel Fondo Carlo Alfonso Nallino dell'Istituto per l'Oriente (Istituto per l'Oriente "Carlo Alfonso Nallino", Fondo Carlo Alfonso Nallino – d'ora in avanti IPO, Fondo C.A. Nallino –, Serie 4: Attività svolte in Italia per i Ministeri dell'Istruzione e delle Colonie, fasc. 1: L'insegnamento dell'arabo in Italia, Relazione di F.L. Pullé *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia*); la versione definitiva è invece depositata nel Fondo Giovanni Gentile della Biblioteca di Filosofia della Sapienza Università di Roma (Gentile sarebbe entrato a far parte del Consiglio Superiore soltanto nel 1915 ma è probabile che si fosse interessato della questione del riordinamento della Scuola Orientale nelle discussioni che seguirono l'approvazione della relazione di Pullé, sulla quale si tornerà più avanti). In questo lavoro si cita dalla versione definitiva conservata nel Fondo Gentile utilizzando i numeri di pagina della relazione stessa; per non appesantire la trattazione si è scelto di utilizzare l'abbreviazione Pullé [1913].

26 Ringrazio Toni Rigopoulos per aver accolto negli *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, da lui diretti, anche questo secondo saggio dedicato alla ricostruzione di alcuni momenti e vicende degli studi orientali, frutto di una ricerca più ampia, in corso da alcuni anni, sulla storia dell'indianistica otto-novecentesca. Sono grata, inoltre, ad Anto-

zato, in maniera analoga, a dar conto di taluni momenti della storia dell'orientalistica italiana ricostruiti a partire dalla documentazione inedita reperita in diversi archivi, la cui contestualizzazione consente inoltre di comprendere alcune delle direzioni in seguito intraprese da tali discipline a Roma e in Italia. Nelle pagine introduttive di quel saggio si rifletteva sul valore di alcuni materiali archivistici, per lo più di carattere amministrativo e burocratico, rinvenuti nel corso delle ricerche, i quali, di primo acchito, potrebbero apparire privi di interesse ma che, per converso, a un attento esame si rivelano di notevole rilievo per addentrarsi nelle vicende che caratterizzarono alcuni momenti della storia degli studi orientali tra Otto e Novecento, risultando di fondamentale importanza per tracciare una mappa culturale di quegli studi che tenga conto degli innumerevoli rivoli da questi percorsi. In maniera analoga, lo spunto di questo lavoro è stato il fortuito ritrovamento di alcune carte inedite relative alla Scuola Orientale dell'Università di Roma custodite presso l'Archivio Centrale dello Stato tra i materiali concernenti il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione.²⁷ Tali documenti di per loro sarebbero potuti sembrare poco significativi, apparendo a primo impatto quali scritture di carattere prevalentemente amministrativo, tuttavia a un'analisi più approfondita - condotta anche mediante il raffronto e l'integrazione con ulteriori materiali archivistici - si sono dimostrati di sicura rilevanza sia per la ricostruzione di una parte, inedita, della storia della Scuola Orientale sia poiché consentono di far emergere, in particolare attraverso la relazione di Pullé, il quadro complessivo delle condizioni degli studi orientali in quel torno di tempo, oltre a fornire alcuni indizi sulla loro ricezione nel più ampio panorama culturale coevo. Senza dubbio la recente attenzione nei confronti degli studi orientali romani e, in particolare, per la storia della Scuola Orientale, incoraggiata dalla pubblicazione postuma del lavoro inedito di Paolo Daffinà (2017) e dalla Giornata di studi, di poco successiva, dedicata a Celestino Schiaparelli (6 dicembre 2018),²⁸ come pure dall'ampio e articolato progetto di ricerca coor-

nella Fallerini per il supporto bibliografico e per la generosa disponibilità con la quale ha messo a disposizione materiali e scansioni in tempi non facili.

27 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227. Tali documenti sono stati ritrovati durante la ricerca, attualmente in corso, dedicata a uno dei fondatori della Scuola Orientale dell'Università di Roma che fu anche membro del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Ignazio Guidi. Il progetto di ricerca, intitolato *Archival and Bio-bibliographical Study on the Founder of the Oriental School of Rome Between 19th and 20th C.*, Ignazio Guidi, è parte del progetto di ateneo della Sapienza Università di Roma, coordinato da Bruno Lo Turco, *The Oriental School of Rome: History, Figures, Cultural Scene, Manuscript and Book Collections*.

28 Si veda, a questo proposito, il volume degli atti pubblicato di recente da Arianna D'Ottone, organizzatrice del Convegno (D'Ottone Rambach 2021) e, in particolare, per la storia degli studi orientali romani e all'Università di Roma, Lo Turco 2021 e Crisanti

dinato da Bruno Lo Turco,²⁹ indirizzato proprio a dar conto di quella complessa e sfaccettata storia, ha contribuito in maniera decisiva a meglio focalizzare le indagini attorno alla Scuola Orientale, qui considerata negli anni della fondazione e in quelli immediatamente successivi, quando la proposta di un nuovo regolamento diede adito a un più generale ripensamento dell'ordinamento di tali materie a livello accademico, teso a fare di Roma il centro degli studi orientali in Italia.³⁰ Diversamente dal saggio su Carlo Formichi e Oreste Nazari (Crisanti 2021a), al centro di questo scritto non vi sono dunque le vicissitudini accademiche di alcuni studiosi e i loro itinerari biografici e intellettuali, bensì per la gran parte le vicende di un'istituzione che, in maniera simile, rendono possibile la ricostruzione di alcuni momenti della storia degli studi orientali e di alcune dinamiche del loro sviluppo successivo, sui quali a loro volta si innestano i percorsi dei singoli e, nella fattispecie, di quelli fra loro che ebbero un ruolo di primo piano come, nel caso specifico, Pullé quale membro del Consiglio Superiore e Guidi in qualità di Direttore della Scuola e firmatario della proposta di riordinamento che compare in «Appendice» alla relazione del primo.

2021; nel medesimo volume si veda inoltre, per la storia più generale degli studi orientali in Italia nell'Ottocento, Mastrangelo 2021.

29 Cf. *supra*, nota 27. Colgo l'occasione per ringraziare Bruno Lo Turco per avermi coinvolta nel progetto di ricerca dedicato alla ricostruzione della storia della Scuola Orientale romana e, più in generale, degli studi orientali a Roma, e per la fiducia accordatami in questi anni.

30 Sulla storia degli studi orientali a Roma e alla Sapienza si vedano Spano 1935, 232-3; Daffinà 1993; 2017; Gnoli 1996; Orsatti 1996; Frova 2000; Lo Turco 2021; Crisanti 2021; D'Ottone c.d.s. Si legga inoltre il resoconto pubblicato sulla *Rivista degli Studi Orientali* dalla Commissione nominata nel 1973 dal Consiglio dell'Istituto di Studi Islamici della Sapienza - composta da A. Bausani, B.M. Alfieri e A.M. Piemontese - per valutare la riorganizzazione dell'Istituto medesimo, nel quale veniva tracciata una *Nota sulla storia della Scuola Orientale* che, nonostante prendesse in esame i registri dei verbali delle riunioni del Consiglio della Scuola - analogamente all'indagine che avrebbe poi condotto, con altro spessore, Paolo Daffinà -, contiene pur tuttavia diverse imprecisioni e una ricostruzione per alcuni versi smentita dalle evidenze documentarie (Bausani, Alfieri, Piemontese 1973-74). Per la storia della Facoltà di Filosofia e Lettere della Sapienza all'interno della quale sorge e si sviluppa la Scuola Orientale si veda Capo, Di Simone 2000; tra i saggi ivi pubblicati cf., in particolare, quello di Carla Frova dedicato a *Gli inizi dell'insegnamento delle lingue orientali*, e gli scritti di Di Simone, Monsagrati, Staderini (Frova 2000; Di Simone 2000; Monsagrati 2000; Staderini 2000).

2 Alle origini della Scuola Orientale. La nascita dell'istituzione (1904) e la relazione di Francesco Lorenzo Pullé³¹

La storia della Scuola Orientale dell'Università di Roma comincia nel 1902, con l'approvazione del Regolamento speciale per la Facoltà di Filosofia e Lettere (13 marzo 1902) che, dopo più di venticinque anni dalle ultime «norme regolamentari speciali», fissava nuove regole per l'accesso e l'organizzazione degli studi che potessero rispondere ai progressi e all'autonomia compiuti nel frattempo da alcune discipline e, soprattutto, a quel «fine di alta cultura» che – secondo gli estensori – sembrava essersi smarrito (Gazzetta 1902, 1491-2).³² Tra le novità vi era difatti l'art. 23 che consentiva agli «insegnamenti di materie affini» di «organizzarsi in Istituti o Scuole» e di «aggregar[e] insegnanti di altre Facoltà e costituire Seminarî storici e letterari»

31 Per ricostruire la storia della Scuola Orientale sono stati utilizzati i documenti contenuti nell'Archivio storico della Sapienza Università di Roma e, in particolare, quelli custoditi nei seguenti fascicoli: Archivio storico della Sapienza Università di Roma, Archivio Generale della Facoltà di Lettere e Filosofia, Consiglio di Facoltà 1914-1920, b. 194 AL, fasc. 61: Sedute Consiglio di Facoltà 1914-1919 (d'ora in avanti ASUR, b. 194 AL, fasc. 61); Archivio storico della Sapienza Università di Roma, Archivio Generale della Facoltà di Lettere e Filosofia, Consiglio di Facoltà 1914-1920, b. 194 AL, fasc. 62: Regolamento della Scuola Orientale (d'ora in avanti ASUR, b. 194 AL, fasc. 62); l'Archivio storico della Sapienza è tuttora in fase di inventariazione e non è pertanto possibile appurare se si conservano altri documenti in grado di gettare luce sulla storia della Scuola Orientale, per lo meno negli anni immediatamente successivi alla fondazione, né tanto meno è possibile consultare i verbali delle sedute del Consiglio della Scuola su cui Daffinà aveva costruito il proprio lavoro (una volta di più prezioso poiché consente di integrare le notizie ricavabili dalle carte conservate nei fascicoli consultati – si veda a tal proposito quanto scrive Patrizia Cannata in Daffinà 2017, 600). All'Archivio storico dell'Università sono da aggiungere i documenti sopra menzionati – finora del tutto inediti – reperiti tra le carte del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione: ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227 (su questo fascicolo cf. *infra*, nota 47). I documenti conservati nell'Archivio storico della Sapienza sono stati parzialmente adoperati nel saggio «Studying the Orient in Rome. The Birth of the *Scuola Orientale*» (Crisanti 2021b, 235-7): in questo paragrafo si riprendono alcuni di quei materiali per integrarli con gli inediti nel frattempo reperiti di modo da ricostruire, in maniera più ampia e approfondita, le vicende che portarono alla nascita della Scuola Orientale. Ringrazio la dott.ssa Daniela Loyola e l'arch. Carla Onesti per la disponibilità accordatami nelle ricerche all'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio storico della Sapienza.

32 Sui progressi compiuti da alcune discipline – e tra queste la Glottologia – nonostante l'arretratezza della Facoltà, si veda quanto scrivono il Ministro della Pubblica Istruzione Nunzio Nasi e il Presidente del Consiglio Giuseppe Zanardelli nell'introdurre il nuovo Regolamento e motivarne l'indifferibilità: «Il complesso delle materie professate nelle Facoltà di Filosofia e Lettere, il costituirsi a scienze autonome di varie discipline in essa raggruppate e che mezzo secolo addietro erano appena sorte [...]; il fatto che alcune materie, ad esempio la glottologia, vanno sempre più basandosi con carattere rigidamente scientifico; [...] sono tutte ragioni possenti che hanno fin qui determinato, nei giovani laureandi in Lettere, un senso di sfiducia nelle finalità di cultura della Facoltà, un ostacolo verso quel lavoro di coordinazione cui ne spingono i tempi» (Gazzetta 1902, 1492).

sulla base di regolamenti da sottoporre all'approvazione del Ministero una volta avuto parere favorevole dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione (Gazzetta 1902, 1495). La finalità di quest'articolo era quella di «raggruppare» gli insegnamenti affini per «renderli più proficui col dare ad essi una unità di indirizzo» e «promuovere ricerche da parte degli studenti e dei professori» e non, come avrebbe ribadito il Ministro dell'Istruzione, quello di «separarli e farne delle Scuole autonome». ³³

I professori di materie orientali della Facoltà romana non avrebbero perso tempo e pochi mesi dopo avrebbero invero sottoposto a quest'ultima il progetto di istituire una «Scuola di lingue orientali» o «Scuola Orientale» ³⁴ dando avvio a un *iter* amministrativo che si sarebbe concluso all'incirca due anni dopo. L'iniziativa degli orientalisti romani è da collocare in quella progressiva centralità - cui si è accennato - che l'Università romana aveva assunto nel campo degli studi orientali, a scapito di Firenze, a partire dall'ultimo scorcio dell'Ottocento. Senza dubbio tale intrapresa rappresenta infatti una testimonianza da una parte del prestigio che questi studi andavano ivi acquisendo mediante le molteplici cattedre e la chiamata, sulle stesse, di studiosi di rilievo, come nel caso del trasferimento di De Gubernatis - non si dimentichi inoltre il legame che si andava delineando tra l'espansione coloniale italiana e gli studi arabo-islamici che sarebbero stati predominanti a Roma per alcuni decenni anche

33 Così il Ministro Nasi avrebbe scritto al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione esaminando il regolamento allegato alla proposta di istituire la Scuola Orientale pervenuto da parte della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Roma che, come si avrà modo di notare, presentava alcune ambiguità tra le quali la più macroscopica era proprio quella di apparire come «una vera e propria scuola autonoma, distinta dalla Facoltà e da questa indipendente» (ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Roma, 1° ago. 1902). Le parole del Ministro sarebbero state riprese, alla lettera, in un documento successivo, cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti, Oggetto: Scuola di lingue orientali, Roma, 22 lug. 1903.

34 Nei primi documenti la denominazione della Scuola oscilla per l'appunto tra «Scuola di lingue orientali» e «Scuola Orientale» sino poi a stabilizzarsi su quest'ultima, cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere G. Cugnoni, Oggetto: Scuola delle Lingue orientali, Roma, 25 giu. 1902. Nella *Nota sulla Storia della Scuola Orientale* l'iniziativa dei professori romani viene descritta come «alquanto eccezionale e perfino informale» e la si attribuisce non unicamente alla «libera volontà» dei docenti suoi fondatori» ma anche ai suggerimenti di «forze esterne all'Università romana» (Bausani, Alfieri, Piemontese 1973-74, 303): la documentazione rinvenuta da Daffinà (2017) e quella inedita utilizzata per questo lavoro sembrano invece mostrare il peso avuto dai professori romani - e da Guidi in particolare - e la preoccupazione di questi affinché la Scuola Orientale avesse una sua stabilità e un ruolo riconosciuto, anche dal punto di vista giuridico, come si tenterà di illustrare nel prosieguo di questo saggio.

in virtù degli impulsi provenienti da parte governativa³⁵ –, dall'altra mostra, da parte dei protagonisti, la consapevolezza della propria specificità accademica e quella spinta unitaria che, con la nascita della Scuola Orientale, avrebbe permesso alla Facoltà romana di distinguersi da quelle coeve nelle quali gli studi orientali non presentavano alcun accorpamento organico.³⁶ Soltanto tre anni prima Roma aveva inoltre ospitato il XII Congresso Internazionale degli Orientalisti (3-15 ottobre 1899) che aveva contribuito a dare ulteriore visibilità agli studi nella capitale e a rilanciarne l'immagine fuori dell'Italia, ancora una volta anche per il ruolo giocato da De Gubernatis che ne avrebbe presieduto i lavori (*Actes* 1901, V). All'appuntamento del 1899 gli orientalisti della Facoltà si erano presentati con ruoli diversi ma ciascuno con una propria autorevolezza: assieme a De Gubernatis nelle vesti di Presidente, Celestino Schiaparelli e Lodovico Nocentini (1849-1910) avevano presenziato in qualità di Vicepresidenti del Congresso, mentre Ignazio Guidi aveva coordinato la Sezione VIII sulle Lingue semitiche (*Actes* 1901, CIX); pure lo storico del cristianesimo Baldassarre Labanca (1829-1913), che sarebbe stato coinvolto dai primi quattro nella fondazione della Scuola, aveva partecipato con una comunicazione nella III Sezione di Storia delle religioni, Mitologia e Folk-lore.³⁷

Al volgere del secolo gli studi orientali romani annoveravano dunque la cattedra di Sanscrito, per incarico, di De Gubernatis,³⁸

³⁵ Sul legame tra gli studi orientali romani e l'espansione coloniale cf. Kalati 2003; Soravia 2004a; Lo Turco 2021.

³⁶ Sulle vicende della Facoltà di Filosofia e Lettere romana nel periodo considerato cf. Monsagrati 2000 e Staderini 2000.

³⁷ Labanca aveva tenuto una relazione intitolata «Del nome del Papa nelle Chiese cristiane di Oriente ed Occidente», cf. *Actes* 1902c, 47-101; nel terzo volume la sezione in cui si inserisce la relazione di Labanca è intitolata «Mythologie et Religions» e non «Histoire des Religions, Mythologie et Folk-lore» come invece nel I volume (cf. *Actes* 1901, CXXXIV). Nel 1886 Labanca era stato chiamato a Roma dal Ministro Michele Coppino con l'incarico di Storia delle religioni, cattedra che l'anno successivo sarebbe stata ridenominata Storia del cristianesimo. L'accoglienza nell'ambiente accademico romano non era stata delle migliori, tanto che Labanca si ritrovò a essere isolato all'interno della Facoltà. In questo senso, sarebbero da approfondire i rapporti tra lo storico del cristianesimo e i professori di materie orientistiche, così da meglio comprendere le ragioni che portarono questi ultimi a coinvolgerlo nell'iniziativa di istituire la Scuola Orientale. Su Labanca cf. Preti 2004 e la bibliografia ivi riportata; si vedano inoltre, pur con gli ovvi limiti, i «Ricordi autobiografici» (ora in B. Labanca 2012). Sulla storia degli studi storico-religiosi e sulle vicende che portarono all'istituzione della prima cattedra di Storia delle religioni in Italia, a Roma, nel 1923, si vedano, tra gli altri, Spinetto (2012); Mazza, Spineto (2014); Carozzi (1994); Gandini (1998); Severino (2002); sulla scuola di studi storico-religiosi romana cf. Siniscalco 1996.

³⁸ Dopo il trasferimento a Roma sulla cattedra di Sanscrito che era stata di Giacomo Lignana (1891), nel 1895 De Gubernatis aveva difatti chiesto e ottenuto il trasferimento dell'ordinariato sulla cattedra di Letteratura Italiana (sino ad allora tenuta per incarico), conservando la docenza del Sanscrito per incarico fino al 1909 quando avrebbe

quelle di Lingua e letteratura araba e di Ebraico e lingue semitiche comparate di due dei membri accademicamente più anziani della Facoltà, Schiaparelli e Guidi³⁹ - quest'ultimo era inoltre incaricato dal 1885, anno dell'occupazione di Massaua, dell'insegnamento di Grammatica e Lingua amarica, ridenominato nel 1890 Storia e lingue dell'Abissinia⁴⁰ - e l'insegnamento delle Lingue e letterature dell'Estremo Oriente tenuto dal titolare Nocentini,⁴¹ oltre alla Storia del cristianesimo di Labanca nel campo storico-religioso.

I primi documenti che testimoniano la volontà dei cinque professori romani di aggregarsi a formare una Scuola risalgono all'estate del 1902 quando l'iniziativa è oggetto di discussione e di comunicazioni da un lato tra il Rettore e il Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere e dall'altro tra il Ministero della Istruzione Pubblica e il Consiglio Superiore, oltre che fra l'ateneo e il Ministero. Il 25 giugno 1902 il Rettore Valentino Cerruti trasmetteva al Preside Giuseppe Cugnoni, «per il parere della Facoltà», la «domanda con uno schema di Regolamento speciale per la Scuola Orientale da istituirsi in questa Università e che dovrà essere annessa alla Facoltà di Lettere»;⁴² poco più di due settimane dopo, ottenuto il parere favorevole da parte del Consiglio di Facoltà riunitosi il 9 luglio,⁴³ il Rettore avrebbe sottoposto al Ministero la proposta accludendo l'estratto del verbale della Facoltà e la bozza del regolamento per la Scuola.⁴⁴ Il 7 agosto - prima dell'as-

be rinunciato all'insegnamento proponendo al suo posto Ambrogio Ballini (cf. Severino 2014, 11-12).

39 Come si è visto, Schiaparelli era stato chiamato sulla cattedra di Lingua e letteratura araba, in qualità di professore straordinario, nel 1875, ed era stato nominato ordinario nel 1890 (cf. Soravia 2018 e i saggi di Arianna D'Ottone in D'Ottone Rambach 2021); Guidi aveva ottenuto l'incarico di Ebraico e lingue semitiche comparate nel 1876, due anni dopo aveva ottenuto lo straordinario (1878) e nel 1885 era stato nominato professore ordinario (cf. Soravia 2004b; Levi Della Vida 1935).

40 Come risulta dai documenti, era stato lo stesso Guidi a proporre al Rettore di tenere un corso di Lingua amarica (cf. Daffinà 2017, 608); secondo Daffinà tale iniziativa valse allo studioso la nomina a professore ordinario, sostenuta dallo stesso Ministro Coppino (cf. inoltre Lo Turco 2021, 219). L'insegnamento di Grammatica e Lingua amarica sarebbe stato ridenominato Storia e lingue dell'Abissinia dall'anno accademico 1890-91, cf. *Annuario UniRoma 1890-91*, 46.

41 Secondo l'*Annuario* dell'Università di Roma, Nocentini era stato chiamato sulla cattedra di Lingue e letterature dell'Estremo Oriente che era stata di Carlo Valenziani (morto nel 1896) nell'anno accademico 1898-99 (cf. *Annuario UniRoma 1898-99*, 130; sull'immagine dell'Estremo Oriente di Nocentini cf. De Angeli 2012).

42 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere G. Cugnoni, Oggetto: Scuola delle Lingue orientali, Roma, 25 giu. 1902.

43 Allo stato attuale della documentazione, come si è detto, non è possibile consultare i verbali dei Consigli di Facoltà poiché l'Archivio storico della Sapienza attende di essere inventariato nella sua interezza.

44 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Invio di Estratto di Verba-

senza di notizie che avrebbe caratterizzato i mesi successivi, dovuta all'attesa del parere del Consiglio Superiore – il Rettore avrebbe inoltrato al Preside⁴⁵ la comunicazione con cui il Ministero, il 1° agosto, rispondeva alla sollecitazione del 16 luglio: il Ministro Nasi informava di aver trasmesso la domanda di istituzione della Scuola al Consiglio Superiore e metteva in guardia sulle «ristrettezze di bilancio» che non consentivano di assumere «alcun impegno», nemmeno per la «concessione di sussidi» per eventuali pubblicazioni scientifiche.⁴⁶

Tra i materiali sulla Scuola Orientale reperiti fra le carte del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione⁴⁷ si conserva la comunicazione che Nasi aveva inviato a quest'ultimo quello stesso 1° agosto del cui contenuto – una serie di rilievi critici sullo schema di regolamento che sarebbe stato difatti oggetto di successive revisioni da parte del Consiglio – non aveva messo a parte il Rettore prima di aver sentito il parere dei membri del Consiglio stesso. Le osservazioni del Ministero – un primo nucleo che sarebbe stato approfondito in sede di discussione dal Consiglio – si appuntavano per lo più sull'interpretazione ambigua (e probabilmente ingenua, anche se non è chiaro fino a che punto) data dai proponenti all'art. 23 del Regolamento speciale che sembrava voler dar vita a una Scuola autonoma, distinta dalla Facoltà. In questo senso si contestavano la gran parte degli articoli della bozza di regolamento nei quali compiti e prerogative della Scuola andavano a sovrapporsi a quelli di esclusiva competenza della Facoltà e, tra questi, l'art. IV che confondeva i diritti del Direttore con quelli del Preside; l'art. V sulla costituzione di un Consiglio direttivo; l'art. VII che consentiva a tale Consiglio direttivo di fissare

le relativo alla Scuola delle Lingue orientali e relativo schema di regolamento, Roma, 16 lug. 1902.

45 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere G. Cugnoni, Oggetto: Scuola di lingue orientali, Roma, 7 ago. 1902.

46 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti, Oggetto: Scuola di lingue orientali, Roma, 1 ago. 1902.

47 Mi riferisco ai documenti conservati in ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227: tale fascicolo, relativo all'anno 1921, raccoglie due cartelle – non inventariate, tuttavia, come tali – denominate «Spoglio votazione per la nomina dei membri del Consiglio Superiore» e «Regolamenti di Facoltà e Scuole. Quesiti relativi». In quest'ultima cartella si conservano esclusivamente i materiali relativi alla Scuola Orientale che vennero prodotti nel 1921 quando il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione si trovò a prendere in esame e a discutere, un'ulteriore volta, l'ordinamento della Scuola Orientale. Per tale occasione venne raccolto il materiale relativo alle discussioni precedenti concernenti l'ordinamento della stessa, tanto che tra queste carte sono conservati alcuni documenti che risalgono anche agli anni dell'istituzione della Scuola e alle discussioni del 1902-03 (tali documenti erano legati alle discussioni della proposta di riordinamento pervenuta al Consiglio nel 1911, cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione U. Dini ai Consiglieri E. Cocchia e F.L. Pullé, Roma, 28 apr. 1911).

orari, esami e l'ammissione di studenti con titoli non sufficienti; l'art. VIII sul rilascio di un titolo di diploma che avrebbe costituito un titolo d'accesso preferenziale per alcuni concorsi e l'art. X che fissava delle tasse.⁴⁸ A questi si aggiungeva la critica all'art. VI secondo cui la Scuola avrebbe dovuto promuovere a Roma una Società Orientale Italiana, un'iniziativa che, secondo il Ministero, «esorbit[ava] dagli scopi universitari».⁴⁹ Nasi riportava a ogni modo la «soddisfazione» con cui la Facoltà aveva accolto la proposta dei professori di «organizzarsi in scuola per l'incremento e la diffusione degli studi orientali» e «per l'insegnamento delle lingue e istituzioni civili e religiose dell'Asia e dell'Africa».⁵⁰

Sarebbero dovuti trascorrere alcuni mesi prima che la proposta di istituire una Scuola Orientale nell'Università di Roma fosse valutata dal Consiglio Superiore: dai documenti risulta difatti che l'incaricamento inviato dal Ministero venne esaminato soltanto nel corso delle adunanze del 3 e 14 maggio 1903.⁵¹ Le carte dell'Archivio Centrale dello Stato consentono di ricostruire un aspetto finora non noto e che può essere di qualche interesse nel delineare il contesto nel quale l'iniziativa dei professori romani veniva recepita e soppressa, vale a dire il ruolo avuto dall'orientalista Pullé che, dai documenti, risulta essere il relatore delle conclusioni tratte dal Consiglio al termine delle due riunioni del maggio 1903.⁵² Professore ordinario di Filologia indoeuropea a Bologna dal 1899,⁵³ Pullé era stato nominato una prima volta membro del Consiglio Superiore durante il quadriennio luglio 1902-giugno 1906 e tra i primi incarichi sembra esservi stato proprio quello di redigere la relazione finale sulla do-

48 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Roma, 1° ago. 1902.

49 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Roma, 1° ago. 1902.

50 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Roma, 1° ago. 1902.

51 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti, Oggetto: Scuola di lingue orientali, Roma, 22 lug. 1903.

52 Secondo quanto riporta un appunto conservato nell'Archivio Centrale, sembra che il 7 ottobre 1902 Pullé fosse stato incaricato dal Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione di riferire della proposta dei professori romani nella successiva tornata, cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione Stanislao Cannizzaro al Consigliere F.L. Pullé, Roma, 7 ott. 1902.

53 Sulla carriera accademica di Pullé si veda lo stato di servizio conservato tra i documenti dell'Archivio storico del Senato della Repubblica, II. Senatori dell'Italia liberale, Fascicoli personali dei Senatori, fasc. 1836 Pullé Francesco Lorenzo (d'ora in avanti ASSR, fasc. 1836), Stato di servizio di Francesco Lorenzo Pullé, s.d.

manda di istituzione della Scuola Orientale;⁵⁴ la parte avuta dallo studioso in quest'occasione non sembra tuttavia da sopravvalutare poiché non v'è dubbio che in tale resoconto l'apporto personale dello studioso era scarso, per non dire nullo, limitandosi a riportare le conclusioni del consesso e riecheggiando in larga parte la nota ministeriale del 1° agosto 1902, diversamente dall'originalità che avrebbe caratterizzato qualche anno dopo la relazione *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia* stilata in occasione del secondo mandato come Consigliere.⁵⁵

La relazione redatta da Pullé, datata 14 maggio 1903, si apriva lodando l'iniziativa di istituire la Scuola Orientale, una «cosa grandemente utile e desiderata» che sarebbe potuta «essere bene e presto attuata» - e nell'aggiunta che segue si può forse rintracciare una nota personale dell'orientalista⁵⁶ - «grazie al numero ed alla valentia degli Insegnanti di discipline attinenti allo studio dell'Oriente che ne fanno parte».⁵⁷ Alla lusinghiera premessa seguivano una serie di considerazioni sullo schema di regolamento, frutto della «discussione largamente svoltasi nel seno del Consiglio» che aveva tenuto conto anche delle osservazioni del Ministero, volte a ribadire la necessità che il nuovo organismo si attenesse «al carattere ed agli intenti del nuovo ordinamento» della Facoltà e, «tassativamente, alle disposizioni dell'art. 23».⁵⁸ Nella fattispecie, la prima notazione centrava una delle questioni di fondo ovvero l'«indole ed i fini della Scuola» che non erano, a detta del Consiglio, ben determinati e anzi sembravano indulgere verso il solo insegnamento delle lingue - un'opacità che sarà una costante degli studi orientali - laddove l'art. 23 limitava chiaramente l'ambito agli «studi storici e letterarii»; la Scuola doveva quindi «afferinarsi fin dal principio con un intento storico e scientifico» e, in quest'ottica, nelle allegate «modificazioni proposte», si integrava il primo articolo dello schema di regolamento che veniva a configurarsi come segue:

54 La nomina di Pullé a Consigliere per il quadriennio 1° giugno 1902-30 giugno 1906 non era avvenuta per elezione bensì su proposta ministeriale, come previsto per una quota dei membri del Consiglio (cf. Ciampi, Santangeli 1994, 300).

55 Pullé sarebbe stato nominato di nuovo membro del Consiglio Superiore, la seconda volta per elezione, per il quadriennio 1° luglio 1907-30 giugno 1911 e sarebbe rimasto in carica, mediante rinnovo, per ulteriori due anni sino al 30 giugno 1913 (cf. Ciampi, Santangeli 1994, 300; si vedano inoltre i documenti conservati nel fascicolo ASSR, fasc. 1836). I due quadrienni al Consiglio Superiore avrebbero fruttato al Pullé l'elezione a Senatore, «per la categoria 19a dello Statuto del Regno», il 24 novembre 1913 (cf. ASSR, fasc. 1836).

56 A quell'altezza Pullé era l'unico orientalista membro del Consiglio Superiore.

57 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Scuola Orientale presso la Facoltà di Lettere in Roma, Roma, 14 mag. 1903.

58 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Scuola Orientale presso la Facoltà di Lettere in Roma, Roma, 14 mag. 1903.

La scuola orientale ha per iscopo:

a: l'incremento e la diffusione degli studi orientali;

b: l'insegnamento delle lingue e istituzioni civili e religiose dell'Asia e dell'Africa con intento storico e scientifico.⁵⁹

Le considerazioni successive, sulla scia di quelle inviate dal Ministero, miravano a limitare qualsiasi ambiguità sugli spazi di autonomia della Scuola che era ricondotta nell'alveo della Facoltà e delle prerogative a questa riservate: nell'art. IV era eliminata la disposizione secondo cui il Direttore avrebbe avuto i poteri del Preside e si limitava la sua sfera di competenza alla Scuola specificando che il ruolo spettava a un professore ordinario «per turno di anzianità»;⁶⁰ si tornava poi sulla questione dell'ammissione degli alunni e il rilascio dei diplomi «in condizioni diverse da quelle contemplate dai regolamenti universitarii» sui quali il Consiglio esprimeva la propria netta contrarietà così come ribadiva l'abolizione dell'art. X che stabiliva una tassa speciale; la relazione prendeva inoltre in esame l'art. III, su cui il Ministro non si era espresso, per chiarire che la Scuola non aveva alcun potere di proporre nuovi insegnamenti da aggregare alla stessa⁶¹ – risulta evidente, qui, l'intenzione di tenere sotto control-

59 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Allegato alla Relazione del Consigliere F.L. Pullé del 14 mag. 1903, Oggetto: Modificazioni proposte allo schema di regolamento per la Scuola orientale in Roma. Nel documento le righe sottolineate segnalano la modifica suggerita; le righe precedenti sono trascritte dalla bozza dello schema di regolamento su carta intestata della Facoltà di Filosofia e Lettere, successiva alla proposta di modifiche del Consiglio Superiore (nel documento sono difatti riportate le correzioni richieste da quest'ultimo - complessivamente tale schema di regolamento differisce in minima parte dal regolamento definitivo), cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Schema di Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma (su carta intestata della Facoltà di Filosofia e Lettere), s.d. (ma successivo alle proposte di modifica suggerite dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione).

60 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Allegato alla Relazione del Consigliere F.L. Pullé del 14 mag. 1903, Oggetto: Modificazioni proposte allo schema di regolamento per la Scuola orientale in Roma. Nelle modifiche successive (e nel regolamento definitivo) si precisava che il Direttore sarebbe rimasto in carica due anni ed è probabile che tale aggiunta sia stata un'iniziativa dei professori romani o della Facoltà poiché non è tra le correzioni proposte né dal Consiglio Superiore né dal Ministero, cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Schema di Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma (su carta intestata della Facoltà di Filosofia e Lettere), s.d. (ma successivo alle proposte di modifica suggerite dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione).

61 Lo schema di regolamento proposto dai professori romani riportava: «Nella proposta di nuovi insegnamenti saranno anzitutto prescelte materie che servono a completare le esistenti; come, ad esempio, le istituzioni musulmane, l'Assiriologia, la Storia e geografia dell'Asia orientale, la Storia comparata delle religioni e simili», cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Schema di Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma (su carta intestata della Facoltà di Filosofia e Lettere), s.d. (ma successivo alle proposte di modifica suggerite dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione). Per un quadro generale della nascita dei singoli insegnamenti all'interno della Facoltà e, più in particolare, nella Scuola Orientale, cf. Gnoli 1996;

lo il proliferare delle cattedre come pure delle proposte di nuovi insegnamenti – ma, secondo l'art. 23, aveva il potere di «raggruppare gli insegnamenti di materie affini esistenti in una Facoltà» e ciò si estendeva anche all'aggregazione di quelli di altre Facoltà, restando inteso che sarebbero entrati a far parte della Scuola gli «altri insegnamenti di discipline orientali [...] in processo di tempo [...] acquisiti alla Facoltà».⁶² Il Consiglio riteneva dunque necessario rimandare lo schema di regolamento ai proponenti per meglio «armonizzarlo» con quanto previsto dall'art. 23 e con le osservazioni espresse nella relazione e nella nota ministeriale del 1° agosto 1902.⁶³

Acquisito il parere del Consiglio Superiore, soltanto il 22 luglio 1903 il Ministro Nasi comunicava al Rettore le conclusioni tratte nel corso delle due adunanze – la relazione di Pullé era trascritta integralmente – chiedendo che il regolamento della Scuola gli venisse «rinviato con le modificazioni volute dal Consiglio Superiore e con l'approvazione di codesta Facoltà di Lettere».⁶⁴ Il Rettore avrebbe tuttavia recepito le proposte di modifica al regolamento solo il 19 ottobre e, contestualmente, le avrebbe trasmesse al Preside di Facoltà per le valutazioni del caso.⁶⁵ Non si conservano i verbali dei Consigli di Facoltà ma è possibile desumere, da altri documenti, la sollecitudine con cui il Rettore avrebbe sottoposto le richieste del Consiglio ai proponenti giacché dopo pochi giorni, il 29 ottobre, la Facoltà avrebbe approvato le modifiche al regolamento,⁶⁶ delle quali si conserva una bozza con le correzioni – su carta intestata della Facoltà

Staderini 2000. Proprio in quel torno di tempo, come sottolinea Staderini, si sviluppò nella Facoltà «un interesse crescente per le istituzioni, la cultura e la storia delle civiltà islamiche, anche se la cattedra di Storia ed istituzioni musulmane fu istituita solo nel 1913, e affidata a Carlo Alfonso Nallino» (Staderini 2000, 461).

62 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Scuola Orientale presso la Facoltà di Lettere in Roma, Roma, 14 mag. 1903. Tale aspetto, ossia l'aggregazione di insegnamenti di altre Facoltà, sarà occasione di fraintendimenti e polemiche con la Facoltà di Giurisprudenza, come si avrà modo di notare più avanti. Per il contesto, più generale, della Facoltà di Filosofia e Lettere anche nel quadro, più ampio, delle riforme universitarie, cf. Monsagrati 2000 e Staderini 2000.

63 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Scuola Orientale presso la Facoltà di Lettere in Roma, Roma, 14 mag. 1903.

64 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti, Oggetto: Scuola di lingue orientali, Roma, 22 lug. 1903.

65 Si veda la nota di ricezione datata 19 ottobre 1903 – «Visto si rimette al Sig.re Preside della Facoltà Letteraria per le Comunicazioni all'On.le Consiglio» – apposta sulla Comunicazione del Ministro Nasi al Rettore del 22 luglio 1903.

66 La data dell'adunanza della Facoltà (29 ottobre 1903) si desume dalla comunicazione del Ministro al Consiglio del giorno successivo, cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Oggetto: Università di Roma Scuola di lingue orientali, Roma, 31 ott. 1903.

tà - di poco difforme da quello che sarebbe stato il regolamento definitivo.⁶⁷ Il 30 ottobre il Rettore inviava al Ministero l'estratto del verbale e il regolamento modificato⁶⁸ che questi, a sua volta, sottoponeva nuovamente al parere del Consiglio Superiore il giorno successivo.⁶⁹ Pullé era dunque incaricato di nuovo di riferire in Consiglio a proposito della Scuola Orientale⁷⁰ e già il 1° novembre stilava una breve relazione nella quale notava che, poiché erano state «accettate tutte le osservazioni e modificazioni» e la Facoltà aveva approvato il nuovo regolamento, in qualità di «Relatore» egli suggeriva di approvare «il detto Regolamento nella forma attuale», fatta eccezione per l'art. 6 - relativo al bilancio - che non era di competenza né del Consiglio né della Facoltà.⁷¹

Con le successive brevi comunicazioni l'istituzione della Scuola Orientale si avviava verso le battute finali anche se sarebbe trascorso qualche mese prima dell'approvazione definitiva: il 15 dicembre

67 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Schema di Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma (su carta intestata della Facoltà di Filosofia e Lettere), s.d. [ma successivo alle proposte di modifica suggerite dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione]. In queste correzioni vengono ripetuti in due punti i rimandi espliciti all'art. 23 del Regolamento speciale che saranno poi espunti dal regolamento approvato (cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Minuta del Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma firmata dal Direttore A. De Gubernatis e dal Rettore, s.d.; va notato che questa minuta del regolamento definitivo è firmata da De Gubernatis in qualità di Direttore ma formalmente sarà tale soltanto dopo l'elezione avvenuta nel corso della prima adunanza della Scuola Orientale, il 5 luglio 1904) ed è aggiunto in calce l'art. 6 che sarà poi eliminato (cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Bozza del Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma firmata da A. De Gubernatis, B. Labanca, C. Schiaparelli, L. Nocentini, I. Guidi, s.d.). Che lo schema di regolamento su carta intestata della Facoltà, senza data, sia una bozza precedente sembra del resto confermato dalla numerazione degli articoli che è ancora in numeri romani dal momento che soltanto in seguito saranno adottati i numeri arabi; tale bozza conserva inoltre lo schema di regolamento iniziale sottoposto dai cinque professori - le correzioni sono apposte su questo - ed è dunque utile per comprendere le sfrondature a cui venne sottoposto da parte del Consiglio Superiore (il regolamento definitivo avrebbe avuto una lunghezza inferiore alla metà di quello inizialmente sottoposto dai professori romani e forse proprio l'estrema sinteticità sarebbe stata alla base di alcune incomprensioni e fraintendimenti degli anni seguenti, tra tutti quella relativa alla questione degli insegnamenti di altre Facoltà e ai rapporti tra Facoltà).

68 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma V. Cerruti al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Regolamento della Scuola orientale. Invio di estratto di verbale della Facoltà di Filosofia e Lettere, Roma, 30 ott. 1903.

69 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica N. Nasi al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Oggetto: Università di Roma Scuola di lingue orientali, Roma, 31 ott. 1903.

70 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione T. Senise al Consigliere F.L. Pullé, Roma, 31 ott. 1903.

71 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma, Roma, 1 nov. 1903.

1903 il Ministro Vittorio Emanuele Orlando trasmetteva al Rettore Cugnoni le osservazioni del Consiglio pregandolo di modificare il regolamento con l'eliminazione dell'art. 6 e di farlo approvare dalla Facoltà;⁷² il 18 dicembre Cugnoni inoltrava la comunicazione al Preside Luigi Credaro⁷³ e, dopo qualche mese, il 24 febbraio 1904 tornava a scrivere al Ministero inviando lo schema di regolamento definitivo, approvato dalla Facoltà.⁷⁴

Il 15 giugno 1904 la nota nr. 2503 del Ministero dell'Istruzione Pubblica approvava infine il *Regolamento della Scuola Orientale annessa alla Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Roma* che, così costituita, aggregava le sei materie impartite dai cinque fondatori: Sanscrito (De Gubernatis), Lingua e letteratura araba (Schiapparelli), Lingua ebraica e lingue semitiche comparate (Guidi), Lingue e letterature dell'Estremo Oriente (Nocentini), Storia e lingue dell'Abissinia (Guidi), Storia del cristianesimo (Labanca).⁷⁵ Come nota Daffinà, l'istituzione della Scuola Orientale e il regolamento che la disciplinava - più breve di oltre la metà rispetto allo schema inizialmente proposto - erano stati approvati con «una semplice nota ministeriale» che, in quanto tale, non era in grado di offrire una «base

72 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica V.E. Orlando al Rettore dell'Università di Roma G. Cugnoni, Oggetto: Regolamento della Scuola di lingue orientali, Roma, 15 dic. 1903.

73 Si veda la nota di trasmissione del Rettore al Preside di Facoltà datata 18 dicembre 1903 e apposta sul documento appena menzionato.

74 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma G. Cugnoni al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Regolamento della Scuola delle Lingue Orientali, Roma, 24 feb. 1904. Tra le carte non si conserva il regolamento allegato alla comunicazione ma è probabile che si tratti della minuta firmata da De Gubernatis, cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Minuta del Regolamento della Scuola Orientale nella Facoltà di Lettere della R. Università di Roma firmata dal Direttore A. De Gubernatis e dal Rettore, s.d.

75 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica V.E. Orlando al Rettore dell'Università di Roma G. Cugnoni, Oggetto: Scuola di lingue orientali. Regolamento, Roma, 15 giu. 1904; ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma G. Cugnoni al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere L. Credaro, Oggetto: Scuola di Lingue Orientali - Regolamento, Roma, 21 giu. 1904. Per il testo del Regolamento definitivo della Scuola Orientale si veda l'*Annuario* del 1904-05 che lo riporta integralmente: «Art. 1. La Scuola Orientale annessa alla Facoltà di Filosofia e Lettere ha per scopo: a) L'incremento e la diffusione degli studi orientali; b) L'insegnamento delle lingue ed istituzioni civili e religiose dell'Asia e dell'Africa con esclusivo intento scientifico e storico. Art. 2. La Scuola comprende sin d'ora le materie d'insegnamento che già esistono nella Facoltà di Filosofia e Lettere, cioè: 1. Sanscrito; 2. Lingua e letteratura araba; 3. Lingua ebraica e lingue semitiche comparate; 4. Lingue e letterature dell'Estremo Oriente; 5. Storia e lingue dell'Abissinia; 6. Storia del Cristianesimo. Art. 3. A far parte della Scuola Orientale entreranno gli altri insegnamenti di discipline orientali, che in processo di tempo verranno acquisiti alla Facoltà, e anche quelli di altre Facoltà che saranno aggregati. Art. 4. Un Professore ordinario della Scuola adempie, per ordine di anzianità, l'Ufficio di Direttore e rimane in carica due anni. Art. 5. Saranno dati esami finali e concessi diplomi» (*Annuario UniRoma 1904-05*, 214-15).

giuridica» (Daffinà 2017, 623) salda alla Scuola stessa; col trascorrere degli anni ciò sarebbe stato percepito come un problema di non poco conto tanto da indurre i componenti della Scuola, come vedremo, a formulare un nuovo regolamento che potesse ottenere una «formale promulgazione per decreto reale, o ministeriale» (Daffinà 2017, 624).

La prima «adunanza» della Scuola Orientale poteva essere convocata appena poche settimane dopo l'approvazione del regolamento, il 5 luglio 1904:⁷⁶ secondo una minuta conservata nell'Archivio storico della Sapienza, nel corso di tale riunione era stato nominato Direttore - «per anzianità d'insegnamento» secondo quanto previsto dall'art. 4 - De Gubernatis, il quale sarebbe rimasto in carica per due anni,⁷⁷ per essere poi sostituito nel 1906 da Ignazio Guidi che avrebbe tenuto le redini della Scuola, a conferma della preminenza della sua figura nell'orientalistica romana, sino alle soglie del collocamento a riposo nel 1919.⁷⁸ Contestualmente si auspicava che la Scuola potesse beneficiare dell'«incoraggiamento» che il Ministero degli Affari Esteri garantiva alle «scuole di carattere internazionale» e dunque che «sul bilancio delle scuole italiane all'estero»⁷⁹ fosse riservata una quota per il finanziamento, in particolare, di «tre

76 Cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Minuta del verbale della 1ª Adunanza del Consiglio direttivo della Scuola Orientale dell'Università di Roma tenutasi il 5 luglio 1904. Come si è detto sopra, non è possibile consultare i verbali delle adunanze del Consiglio direttivo della Scuola Orientale (non è del resto chiaro se siano conservati nell'Archivio storico della Sapienza o tra le carte della Facoltà), tuttavia senza dubbio quella del 5 luglio 1904 è la prima riunione della Scuola. Daffinà non aveva avuto modo di vedere tali carte per cui scrive che la prima adunanza si sarebbe tenuta il 27 febbraio 1905 (Daffinà 2017, 621); la successiva riunione menzionata da Daffinà è quella del 29 maggio 1906 ma non è chiaro, allo stato attuale della documentazione, se ne siano intercorse altre (cf. Daffinà 2017, 622).

77 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Minuta del verbale della 1ª Adunanza del Consiglio direttivo della Scuola Orientale dell'Università di Roma tenutasi il 5 luglio 1904. De Gubernatis era difatti professore ordinario dal 1869 mentre gli altri membri della Scuola Orientale accademicamente più anziani erano Guidi e Schiaparelli, ordinari rispettivamente dal 1885 e dal 1890. Va notato che nella minuta del regolamento della Scuola Orientale sopra menzionata De Gubernatis compare già nelle vesti di Direttore nonostante non fosse ancora stato nominato tale; la nomina del 5 luglio 1904 non era del resto una sorpresa dal momento che il regolamento prevedeva l'elezione del professore con più anzianità di servizio e sembra pertanto assumere le vesti di una ratifica di quanto previsto. Non si conservano documenti che attestino la rinuncia di De Gubernatis alla direzione della Scuola Orientale ma è probabile che la decisione di passare il testimone a Guidi sia da leggere unitamente alla rinuncia, pochi anni dopo (1909), all'incarico del Sanscrito per continuare a occuparsi soltanto della Letteratura Italiana, decisione che secondo quanto riportato da Daffinà sarebbe da ascrivere proprio al periodo in cui lascia la direzione della Scuola (cf. Daffinà 2017, 622).

78 Va notato, a ogni modo, che la direzione della Scuola Orientale spettava a Guidi in quanto professore con maggiore anzianità di servizio, come previsto dal regolamento. Dopo Guidi sarebbe stato nominato Direttore della Scuola Orientale Carlo Alfonso Nallino.

79 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Minuta del verbale della 1ª Adunanza del Consiglio direttivo della Scuola Orientale dell'Università di Roma tenutasi il 5 luglio 1904.

premi di studio ai giovani che più si [sarebbero] distinti nello studio delle Lingue dell'Abissinia, dell'arabo e del cinese»;⁸⁰ la scelta delle materie da finanziare, può essere di qualche interesse notarlo, rende evidente l'egemonia dell'arabistica e dell'insegnamento delle lingue dell'Abissinia sugli altri indirizzi della Scuola - già presente e rafforzata poi con la direzione di Guidi - nonché il legame tra tali studi e l'espansione coloniale, aspetti questi che avrebbero contraddistinto la Scuola Orientale almeno sino all'incirca agli anni Venti quando gli equilibri interni si sarebbero ricomposti a favore di altre discipline, tra tutte l'indianistica. Un'altra questione che si poneva ai professori della Scuola Orientale fin dalle prime riunioni era quella relativa agli spazi di cui la Scuola abbisognava per le proprie attività - l'«urgente necessità di assegnare nell'edificio della Sapienza una stanza ad uso esclusivo»⁸¹ -, che pur tuttavia non avrebbe avuto soluzione nell'immediato a causa dell'annoso problema relativo agli spazi che affliggeva l'Università romana e che si sarebbe risolto soltanto qualche decennio più tardi con la costruzione della Città Universitaria.

Una delle prime e più significative iniziative intraprese dalla Scuola Orientale sarebbe stata quella di dotarsi di una pubblicazione periodica che potesse rappresentare la pluralità e l'ampiezza di indirizzi della Scuola stessa e nel contempo dare risonanza internazionale agli studi orientali italiani - un'altra declinazione di quel «dimostrare al di fuori» e «ravvivare al di dentro» di cui aveva scritto Pullé -, senza dimenticare di fornire «notizia del progresso che si compie ognora più grande nei diversi campi degli studi orientali» ([Prefazione] 1907, s.p.). L'idea di dar vita a un periodico trimestrale che divenisse l'organo ufficiale della Scuola Orientale, inizialmente intitolato *Giornale di Studi Orientali*, sarebbe stata discussa nel corso dell'adunanza del 29 maggio 1906 (assente Labanca) che avrebbe deliberato di affidarne la stampa alla Casa Editrice Italiana (cf. Daffinà 2017, 622). Il primo fascicolo della *Rivista degli Studi Orientali* - questo il titolo definitivo - avrebbe tuttavia visto la luce soltanto nel 1907 mediante i finanziamenti nel frattempo ottenuti da parte del Ministro della Pubblica Istruzione Luigi Rava e del Consiglio Accademico dell'Università (cf. [Prefazione] 1907, s.p.), e sarebbe stato inaugurato dai saggi di

80 Discussa nel corso della prima adunanza della Scuola Orientale del 5 luglio 1904, la richiesta del finanziamento dei tre premi di studio sarebbe stata inoltrata da De Gubernatis al Ministero degli Affari Esteri il 7 novembre 1904, cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Direttore della Scuola Orientale A. De Gubernatis al Ministero degli Affari Esteri, Oggetto: Scuola delle Lingue Orientali, Roma, 7 nov. 1904 (la citazione è tratta da questo documento).

81 ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Lettera del Direttore della Scuola Orientale A. De Gubernatis al Rettore dell'Università di Roma G. Cugnani, Roma, 10 lug. 1904. Cf. inoltre la risposta del Rettore: ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma G. Cugnani al Prof. A. De Gubernatis, Oggetto: Scuola di Lingue orientali. Locale, Roma, 25 lug. 1904.

alcuni degli orientalisti della Scuola (Guidi, De Gubernatis, Nocentini e il più giovane indianista Ambrogio Ballini [1879-1950], che gravitava attorno alla Scuola dal 1904 quando vi aveva trasferito la libera docenza da Bologna dove era stato allievo di Formichi e Pullé)⁸² e da una breve introduzione firmata dai cinque professori della Scuola Orientale volta a dare una sintetica linea d'indirizzo al periodico. In poche battute si delineavano difatti gli intenti che la *Rivista degli Studi Orientali* si proponeva con «indole puramente scientifica» - diversa, pertanto, dalle riviste che si erano rivolte anche a un pubblico colto più ampio o aventi fini più letterari, come alcune di quelle avviate da De Gubernatis -, ossia quelli di pubblicare «studi originali e testi inediti» dei quali «abbondano le nostre biblioteche» (un aspetto, questo, già sottolineato come si è visto da Pullé nei suoi *Studi Italiani di filologia indo-iranica*), tenendo nel contempo aggiornati i lettori sugli sviluppi e i progressi degli studi orientali ([Prefazione] 1907, s.p.). In quest'ottica la *Rivista* poteva dunque inserirsi, secondo i componenti della Scuola, tra i numerosi «periodici consecrati agli studi orientali [...] specialmente oltr'alpe e oltre mare» e concorrere non soltanto al «progresso» di queste discipline ma anche a dar «decor[o]» ([Prefazione] 1907, s.p.) agli studi italiani e, di riflesso, alla Scuola Orientale dell'Università di Roma che con tale lungimirante - e, a posteriori, riuscita - iniziativa sanciva ancora una volta il proprio ruolo di primo piano nel più ampio contesto dell'orientalistica italiana.

3 La proposta di riorganizzare la Scuola Orientale (1911) tra avvicendamenti e nuove aggregazioni

La successione di Guidi alla direzione della Scuola Orientale, nell'anno accademico 1906-07, non sarebbe stata l'unico cambiamento di qualche rilievo nell'organizzazione degli studi orientali della Facoltà di Filosofia e Lettere romana e, di conseguenza, nella composizione della Scuola la quale, in capo a pochi anni, avrebbe invero mutato il proprio assetto originario.

Appena tre anni dopo aver lasciato il ruolo di Direttore, De Gubernatis si risolveva difatti a rinunciare all'incarico dell'insegnamento

⁸² Secondo quanto riporta Daffinà, Ballini era presente nell'adunanza della Scuola Orientale del 27 febbraio 1905 (Daffinà 2017, 621); si veda inoltre l'*Annuario* del 1904-05 in cui Ballini risulta nell'elenco dei «Professori liberi docenti con effetti legali» con la data del 10 dicembre 1904 (Annuario UniRoma 1904-05, 40). In un documento di alcuni mesi più tardi, la Scuola Orientale per il tramite del Rettore si rivolgeva al Ministero dell'Istruzione «affinché [...] Ballini] possa rimanere» (ASUR, b. 194 AL, fasc. 62, Comunicazione del Rettore dell'Università di Roma A. Tonelli al Ministero della Pubblica Istruzione, Oggetto: D.re A. Ballini, Roma, 14 nov. 1906). Nel primo fascicolo della *Rivista degli Studi Orientali*, assieme ai saggi degli studiosi menzionati, compariva anche un lavoro del sinologo Carlo Puini (1839-1924), professore a Firenze.

del Sanscrito per il quale avrebbe proposto alla Facoltà - così riferiva al Consiglio direttivo della Scuola⁸³ - il libero docente Ballini, che a partire dall'anno accademico 1909-10 sarebbe stato difatti incaricato della docenza risultando aggregato come «professore incaricato» nell'organigramma della Scuola (Annuario UniRoma 1909-10, 83), docenza che avrebbe lasciato nel 1913 dopo aver vinto il concorso a cattedra a Padova (quello stesso anno il suo maestro Carlo Formichi [1871-1943] otteneva il trasferimento da Pisa a Roma come titolare per l'appunto del Sanscrito). Secondo Daffinà, che menziona quanto sostenuto da Guidi nel corso dell'adunanza del 25 giugno 1910, De Gubernatis avrebbe tuttavia continuato a far parte della Scuola sino alla morte (1913), sebbene con tutta probabilità vi potesse essere annoverato non propriamente come membro effettivo dal momento che non rivestiva più alcun incarico ufficiale nell'ambito degli studi orientali.⁸⁴

La morte improvvisa, il 5 gennaio 1910, di Nocentini⁸⁵ - il più giovane tra i cinque fondatori della Scuola - apriva un vuoto nella successione sulla cattedra di Lingue e letterature dell'Estremo Oriente che sarebbe rimasta vacante sino a quando, nell'anno accademico 1911-12, la Facoltà si sarebbe risolta ad affidare, per incarico, l'insegnamento a Giovanni Vacca (1872-1953),⁸⁶ il matematico allievo di Giuseppe Peano che da alcuni anni si era dedicato alla sinologia sotto la guida di Carlo Puini (1939-1924), riuscendo in breve tempo a impadronirsi della lingua e letteratura cinese al punto da divenirne uno dei più autorevoli studiosi, in grado anche di formare allievi a loro volta di un certo rilievo nell'orientalistica italiana, è il caso per esempio di Giuseppe Tucci (1894-1984).

La rinuncia all'insegnamento del Sanscrito da parte di De Gubernatis e la morte di Nocentini non sarebbero state tuttavia le uniche perdite che la Scuola Orientale avrebbe dovuto affrontare prima di raggiungere il suo primo decennio di vita: nel 1913 morivano difatti sia Labanca - la cattedra di Storia del cristianesimo sarebbe rimasta vacante per un paio d'anni prima di essere messa a concorso (1915) e avere Ernesto Buonaiuti (1881-1946) quale vincitore - sia De Gubernatis, che sino ad allora era rimasto un punto di riferimento per

⁸³ È quanto riporta Daffinà (2017, 622) che ebbe modo di consultare i verbali delle adunanze del Consiglio direttivo della Scuola Orientale.

⁸⁴ Il nome di De Gubernatis non compare difatti nell'*Annuario* del 1909-10 tra i professori facenti parte della Scuola Orientale, cf. Annuario UniRoma 1909-10, 83.

⁸⁵ A questo proposito cf. [Schiaparelli] 1910, 1. È interessante notare quanto Schiaparelli sottolinea a proposito dell'opera di Nocentini, utile sia per gli statisti che per gli orientalisti: «La lunga permanenza del Nocentini nella Cina e le cariche colà sostenute lo portarono a studi di economia politica coloniale che egli seppe accoppiare genialmente a quelli di lingua e letteratura cinese, talché gli scritti suoi sono con vantaggio consultati dai cultori di lingue orientali e dagli statisti» ([Schiaparelli] 1910, 1-2).

⁸⁶ Cf. Alpi 2020 e la bibliografia ivi riportata.

gli studenti romani interessati all'indianistica pur essendosi dedicato quasi esclusivamente alla letteratura italiana.⁸⁷ Dei cinque professori che avevano costituito il nucleo originario della Scuola Orientale soltanto Guidi e Schiaparelli risultavano pertanto ancora in cattedra al principio degli anni Dieci e avevano così modo di assicurare la continuità delle materie orientalistiche da loro impartite in qualità di professori ordinari e non di semplici incaricati, circostanza, questa, che in parte spiega anche il peso esercitato dalla semitistica all'interno della Scuola (le docenze più che quarantennali dei due studiosi - entrambe iniziate alla metà degli anni Settanta - si sarebbero concluse, rispettivamente, nel 1919 e nel 1916).

Nel medesimo tempo, a modificare la composizione iniziale della Scuola Orientale si andavano aggregando - come consentito dal Regolamento - ulteriori insegnamenti che ampliavano il quadro delle discipline in qualche misura legate agli studi orientali all'interno della Facoltà: nel 1910 veniva chiamato a far parte della Scuola, su invito degli stessi orientalisti, Nicola Festa (1866-1940) che oltre alla titolarità, come professore ordinario, di Letteratura greca, aveva l'incarico della Filologia bizantina (cf. *Annuario UniRoma 1910-11*, 93); nel 1912-13 si andava aggregando David Santillana (1855-1931) incaricato dell'insegnamento della Storia delle istituzioni politiche e religiose dell'Islam (cf. *Annuario UniRoma 1912-13*, 117), un incarico, questo, che pur essendo stato proposto dalla Facoltà di Lettere sarebbe stato dirottato dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione all'interno della Facoltà di Giurisprudenza per mutarsi, l'anno successivo, in quello di Diritto islamico (*Annuario UniRoma 1913-14*, 103), più aderente ai corsi ivi impartiti.⁸⁸ A testimoniare la crescente attenzione della Scuola verso quel genere di ricerche, nell'anno accademico 1913-14 la Facoltà assegnava al futuro Direttore della Scuola Orientale Carlo Alfonso Nallino (1872-1938) - appena rientrato in Italia a seguito delle missioni in Egitto e Libia - l'incarico di Storia e istituzioni musulmane (cf. *Annuario UniRoma 1913-14*, 103),⁸⁹ cattedra di cui sarebbe stato nominato ordinario l'anno successivo e che gli avrebbe consentito di avviare una nuova fase negli studi orientali romani dopo il collocamento a riposo di Guidi e Schiaparelli, a cui si sarebbe affiancata la fondazione dell'Istituto per l'Oriente (1921) e del suo organo, la rivista *Oriente moderno*, che avrebbero rappre-

⁸⁷ Secondo quanto riporta Daffinà, De Gubernatis continuava a «dettare, di tanto in tanto, lezioni di mitologia indiana e comparata» (Daffinà 2017, 622).

⁸⁸ Una vicenda, quella di Santillana, che avrebbe rappresentato una prima avvisaglia del successivo contrasto tra la Facoltà di Lettere e Filosofia e quella di Giurisprudenza; sulla vicenda di Santillana cf. Daffinà 2017, 626-7. In virtù del regolamento della Scuola Orientale tale insegnamento, pur appartenendo a un'altra Facoltà, poteva essere aggregato alla Scuola.

⁸⁹ Nell'*Annuario 1913-14* Nallino risultava «professore comandato».

sentato centri di formazione e discussione fondamentali – non va dimenticato lo stretto legame che questi avevano con l’attività coloniale – per le generazioni di orientalisti più giovani (cf. Soravia 2004a; Capezzone 2012). Negli stessi anni la Scuola si apriva anche all’archeologia orientale chiamando a farne parte dapprima, nel 1913,⁹⁰ Emanuel Löwy (1857-1938), ordinario di Archeologia e Storia dell’arte antica dal 1900⁹¹ – la cui presenza sarebbe stata nondimeno di breve durata poiché all’entrata in guerra dell’Italia avrebbe dovuto lasciare il paese in quanto cittadino austriaco⁹² –, e poi, nel 1915-16, Giulio Cesare Teloni (1857-1943) incaricato per l’appunto dell’Archeologia orientale, la cui aggregazione alla Scuola era contestuale a quella di Luigi Cantarelli (1858-1931), incaricato di Storia e istituzioni del Basso Impero.

Se quello appena descritto è il quadro della composizione della Scuola Orientale e dei cambiamenti avvenuti nell’arco di tempo compreso tra la sua istituzione e l’entrata in guerra dell’Italia,⁹³ è necessario tornare alla situazione venutasi a creare all’inizio degli anni Dieci, con la morte di Nocentini e la rinuncia all’incarico di De Gubernatis, per comprendere i motivi che avrebbero condotto i professori della Scuola a proporre, nei primi mesi del 1911, un nuovo regolamento. Di fronte alla mancanza di una legittimazione giuridica solida, lo scenario che pareva delinearci con il venir meno di due dei punti di riferimento della Scuola sembrava essere quello dell’affida-

90 Secondo quanto riporta Daffinà, Löwy era stato chiamato a far parte della Scuola nel corso dell’adunanza dell’11 aprile 1913, cf. Daffinà 2017, 626 (non vi sono tuttavia notizie in merito né nell’*Annuario* del 1913-14 né in Palombi 2013).

91 Sulla nomina a professore ordinario di Löwy e per le vicissitudini che la sua chiamata a Roma comportò e che diede origine a schieramenti e fazioni contrapposte all’interno della Facoltà, tensioni che si protrassero anche successivamente, cf. Palombi 2013; si veda inoltre Monsagrati 2000, 420-1 e 424.

92 Cf. Palombi 2013; un altro caso all’interno della Facoltà fu quello dell’antichista tedesco Karl Julius Beloch (su tali vicende cf. Staderini 2000, 494-5 e 497). Sulla presenza dei docenti stranieri nella Facoltà vi furono diverse discussioni suscitate da un ordine del giorno promosso nel novembre 1915 da Carlo Formichi, Nicola Festa e Vittorio Rossi con cui si auspicavano, da parte del Ministero, risoluzioni per l’allontanamento dei docenti stranieri al fine di tutelare il «sentimento nazionale»: tra gli orientalisti solo Nallino votò contro tale risoluzione, come testimonia una lettera del 3 dicembre 1915 in cui ribadisce di essere contrario alla «destituzione dei professori stranieri che da molti anni insegnano fra noi», cf. ASUR, b. 194 AL, fasc. 61, Seduta del Consiglio della Facoltà di Filosofia e Lettere del 30 novembre 1915, Cartella n. 4 Proposta di alcuni professori, Lettera di C.A. Nallino [a un Collega], Roma, 3 dic. 1915. Tale cartella conserva le comunicazioni dei professori della Facoltà a proposito della questione sollevata nell’ordine del giorno, su cui cf. Staderini 2000, 493-8.

93 Si prende in considerazione tale periodo poiché i documenti relativi agli anni del conflitto mondiale sembrano essere relativamente esigui – quelli per lo meno finora consultabili – e dal momento che, successivamente, la fisionomia della Scuola Orientale sarebbe cambiata quasi completamente con il collocamento a riposo prima di Schiaparelli (1916) e poi di Guidi (1919).

mento esclusivamente per incarico delle cattedre, senza alcuna stabilità, e vi era inoltre il rischio concreto di perdere alcuni insegnamenti costitutivi della Scuola - come nel caso delle Lingue e letterature dell'Estremo Oriente che sarebbero rimaste vacanti per un anno prima dell'incarico a Vacca - a seguito del collocamento a riposo o della morte dei professori che ne erano titolari, rendendo di conseguenza precaria la sopravvivenza della Scuola stessa. A quell'altezza, tra la fine del 1910 - quando si può presumere fosse stata avviata la stesura della bozza del nuovo regolamento - e il primo scorcio del 1911, la Scuola Orientale attraversava invero un momento non particolarmente favorevole dal momento che gli unici professori ordinari, titolari di cattedra, erano Guidi, Schiaparelli e Labanca (quest'ultimo aveva all'epoca più di ottant'anni), mentre Ballini risultava incaricato del Sanscrito e, forse anche per smorzare il vuoto creato dal mancato concorso per la cattedra di Nocentini,⁹⁴ era stato aggregato Festa in qualità di «professore libero docente» della Filologia bizantina (Annuario UniRoma 1910-11, 93). Non è tuttavia da dimenticare la presenza di alcuni giovani allievi di Guidi - a ulteriore conferma del ruolo di primo piano da lui avuto nell'orientalistica romana della quale teneva saldamente le redini - che in quegli stessi anni gravitavano attorno alla Scuola come collaboratori della *Rivista degli Studi Orientali* e che, di lì a pochi mesi, sarebbero stati invitati a prender parte alle riunioni del Consiglio direttivo:⁹⁵ Giorgio Levi Della Vida (1886-1967), Michelangelo Guidi (1886-1946) e Carlo Conti Rossini (1872-1949) non avrebbero però potuto incidere in alcun modo sull'andamento della Scuola non avendo alcun incarico nella Facoltà ed essendo ancora all'inizio della propria carriera accademica o, come nel caso di Conti Rossini, avendo intrapreso strade differenti.⁹⁶ L'inizia-

94 Secondo quanto riporta Daffinà, nell'adunanza del 17 gennaio 1910 la Scuola Orientale aveva deliberato di mettere a concorso la cattedra rimasta vacante ma non ottenne il parere favorevole non è chiaro se della Facoltà o del Ministero (cf. Daffinà 2017, 622). Sulla situazione degli studi e delle cattedre nella Facoltà in quel periodo, cf. Staderini 2000.

95 Secondo Daffinà, la prima riunione in cui furono invitati i tre giovani studiosi fu quella dell'11 novembre 1911 durante la quale partecipò per la prima volta anche Vacca, la stessa in cui il Direttore Guidi ricordò le «vittorie delle armi italiane in Tripolitania e Cirenaica» ed espresse il «maggior compiacimento per la gloria che esse hanno arrecato alla Nazione e per il profitto che per esse potrà venire agli studi orientali italiani», aggiungendo inoltre che la Scuola Orientale si sarebbe resa «utile allo Stato in queste nuove condizioni, pronta com'essa è a porre le proprie energie intellettuali a favore di un'impresa cui partecipa l'anima tutta d'Italia» (Daffinà 2017, 623). Sul legame tra l'espansione coloniale e gli studi orientali, in particolare quelli romani, si vedano i già citati Soravia 2004a e Kalati 2003.

96 Giorgio Levi della Vida e Michelangelo Guidi - il figlio di Ignazio - dopo essersi formati all'Università di Roma erano difatti ai primi passi nella carriera accademica (per le notizie biografiche si vedano, rispettivamente, Soravia 2005 e Soravia 2004c), mentre Conti Rossini - maggiore di quattordici anni, anch'egli allievo di Guidi - era

tiva della Scuola Orientale e del suo Direttore Guidi di sottoporre al Ministero un nuovo regolamento in grado di dare maggiore stabilità alla Scuola stessa e, più in generale, agli studi orientali dell'Università romana, può per certi versi essere letta proprio come un tentativo di preservare quanto sino ad allora era stato fatto e garantire in tal modo la continuità di quelle cattedre e, anche, le prospettive future dei giovani studiosi formati in quelle aule.⁹⁷

I primi documenti relativi alle proposte di modifica dell'ordinamento della Scuola Orientale risalgono agli inizi del 1911: secondo le carte reperite da Daffinà, il Consiglio direttivo aveva approvato il nuovo schema di regolamento durante l'adunanza del 27 febbraio e lo aveva poi sottoposto al Consiglio di Facoltà che l'11 marzo lo avrebbe avallato inoltrandolo al Ministero della Pubblica Istruzione (Daffinà 2017, 624). La documentazione di questi passaggi, fatta eccezione per quanto riportato brevemente da Daffinà, è particolarmente esigua e non consente di seguire nel dettaglio le eventuali discussioni avvenute tra i membri della Scuola o in seno alla Facoltà, né tanto meno le comunicazioni intercorse tra le parti. In quest'ottica, le carte del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione reperite presso l'Archivio Centrale dello Stato si rivelano piuttosto preziose poiché consentono, almeno in parte, di ricostruire non soltanto il contenuto della proposta di riordinamento della Scuola Orientale stilata da Guidi, ma anche l'*iter* cui questa sarebbe stata sottoposta da parte del Consiglio Superiore e, in particolare, danno conto della significativa relazione redatta da Pullé prendendo spunto dalla domanda dei professori romani, entrambe – l'istanza presentata da Guidi a corredo della domanda e quella, ampia e meditata, di Pullé – in grado di offrire uno spaccato dello stato degli studi orientali a Roma e in Italia in quel periodo e, anche, una testimonianza della percezione che gli stessi orientalisti avevano delle proprie discipline.

già funzionario di alto livello dello Stato italiano e in quel torno di tempo era già stato «direttore degli Affari civili (cioè segretario generale) del governo dell'Eritrea dal 1900 a metà del 1903 (in Eritrea era stato inviato nel 1899); rappresentante del Tesoro dello Stato a Parigi dal 1907 al 1910» (Ricci 1983; cf. inoltre Dore 2013; 2014; D'Ottone Rambach c.d.s.).

97 Con il collocamento a riposo di Schiaparelli, la cattedra di Lingua e letteratura araba sarebbe stata affidata per incarico a Giuseppe Gabrieli sino al 1919 quando sarebbe stato chiamato proprio Michelangelo Guidi (decisiva sarebbe stata anche l'opposizione di Nallino a Gabrieli), che diventerà ordinario nel 1925; a Guidi sarebbero invece succeduti Levi Della Vida per la cattedra di Ebraico e lingue semitiche comparate e Conti Rossini a cui sarebbe stato affidato l'incarico di Storia e lingue dell'Abissinia. Con tali avvicendamenti di cattedre, cui si aggiungeva la successione di Nallino alla direzione della Scuola Orientale successiva al pensionamento di Guidi, si inaugurava una nuova fase della storia della Scuola Orientale, che chiudeva quella avviata dalla generazione di studiosi che erano stati tra i protagonisti del rinnovamento in senso moderno dell'orientalistica.

Tra i documenti dell'Archivio Centrale dello Stato è conservata la comunicazione con cui, il 27 aprile 1911, il Ministro Credaro metteva a parte il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione della domanda pervenuta dalla Scuola Orientale e ne trasmetteva lo «schema di decreto e la relazione» con la quale il Consiglio direttivo proponeva la «riorganizzazione», accludendo a questi l'estratto del verbale della Facoltà di Filosofia e Lettere che «appoggia[va] la proposta». ⁹⁸ Già il giorno successivo, il Vicepresidente del Consiglio Superiore, Ulisse Dini, recepiva l'incartamento e provvedeva a incaricare di «riferi[re] alla Commissione permanente per la Facoltà di Lettere nella prossima tornata» i Consiglieri Enrico Cocchia e Pullé. ⁹⁹ Tale sollecitudine non avrebbe tuttavia avuto alcun riscontro, nell'immediato, nelle discussioni del Consiglio Superiore poiché la proposta dei professori romani sarebbe stata esaminata e dibattuta soltanto due anni dopo, nella sessione primaverile conclusasi nel giugno 1913, sulla base della relazione stilata dal solo Pullé «per mandato dell'Ill.mo Presidente». ¹⁰⁰ Il 30 giugno 1911 Cocchia cessava difatti dall'incarico nel Consiglio Superiore (cf. Ciampi, Santangeli 1994, 272), mentre Pullé, il cui secondo mandato - per elezione - era iniziato nel 1907 e sarebbe dovuto terminare quello stesso 30 giugno, rimaneva in carica, per rinnovo, per ulteriori due anni fino per l'appunto al 30 giugno 1913 ¹⁰¹ e restava dunque l'unico incaricato di riferire della proposta alla Commissione Permanente. ¹⁰²

98 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica L. Credaro al Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione U. Dini, Oggetto: Scuola Orientale, Roma, 27 apr. 1911 (non si conserva copia né dello schema di decreto né del verbale della Facoltà).

99 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione U. Dini ai Consiglieri E. Cocchia e F.L. Pullé, Roma, 28 apr. 1911. Un appunto manoscritto - sembra di Cocchia - sul foglio della comunicazione riportava: «Si domandano i precedenti, cioè lo schema antico colle proposte già fatte altra volta dal Cons. Sup.», ed è probabile che i documenti citati in precedenza e conservati nel fascicolo fossero stati raccolti proprio per meglio valutare la richiesta dei professori della Scuola Orientale, tenendo presenti i precedenti.

100 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913.

101 Da un documento conservato tra le carte del Consiglio Superiore emerge che nel 1908 Pullé era entrato a far parte della Commissione Permanente per la Facoltà di Filosofia e Lettere del Consiglio, cf. Archivio Centrale dello Stato, Ministero della Pubblica Istruzione, Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Atti (1904-1940), b. 74, Elenco delle nomine dei componenti delle Commissioni Permanenti del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione firmato dal Vicepresidente U. Dini, Roma, 20 ago. 1908. Sulle elezioni di Pullé nel Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione cf. *supra*, note 54 e 55.

102 Si veda a questo proposito la comunicazione del Vicepresidente del Consiglio del 14 ottobre 1911 secondo la quale Pullé avrebbe dovuto riferire della proposta dei professori romani nella tornata successiva ma che non avrebbe avuto seguito, come risulta anche dal timbro apposto sul documento che riporta la data dell'adunanza del 23 giu-

Nell'«Appendice» alla relazione *Sul riordinamento degli studi orientali in Italia* redatta da Pullé nella primavera del 1913 è riportata integralmente la «Domanda della Facoltà Romana a S.E. il Ministro della P.I.» stilata per il Consiglio direttivo della Scuola Orientale dal Direttore Guidi, a cui segue lo «Schema di Regolamento, colle modificazioni proposte dalla Commissione Permanente del Consiglio Superiore»¹⁰³ del quale, tra le carte del Consiglio, si conserva inoltre la trascrizione del «testo proposto dalla Facoltà» e le correzioni suggerite dai commissari,¹⁰⁴ su cui si tornerà a breve. Se si sofferma l'attenzione sulla domanda presentata da Guidi al Ministro per proporre il riordinamento della Scuola Orientale e la stabilizzazione di questa dal punto di vista giuridico, si ha modo di entrare per così dire 'nel vivo' delle sollecitazioni che condussero i professori della Scuola ad auspicare una «riforma della istituzione» (Guidi cit. in Pullé [1913], 54) e, nello stesso tempo, si è posti di fronte all'immagine che quegli stessi studiosi tracciavano - un ulteriore documento di quell'autorappresentazione per fini concreti - del percorso sino ad allora compiuto dagli studi orientali italiani e, nella fattispecie, dalla Scuola, della quale si descrivevano i risultati conseguiti. L'istanza presentata da Guidi - che, a ben vedere, può essere ragionevolmente considerato l'estensore della domanda e il fautore della proposta di riordinamento¹⁰⁵ - si apriva difatti con una breve digressione sul

gno 1913 nella quale la proposta venne presa in considerazione, cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione V. Scialoja al Consigliere F.L. Pullé, Roma, 14 ott. 1911.

103 Cf. Pullé [1913], 53-4 e 55. Della domanda di Guidi e dello schema di regolamento presentato dalla Scuola Orientale non sembrano essersi conservati gli originali.

104 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913.

105 Non vi sono difatti dubbi sulla posizione di preminenza e l'autorevolezza di Guidi nella Scuola Orientale romana negli anni qui presi in considerazione durante i quali appare senza dubbio marginale il ruolo degli altri orientalisti, più defilati e poco incisivi anche nel discorso pubblico (sulla rilevanza di Guidi dal punto di vista accademico anche a livello internazionale è sufficiente leggere i necrologi, oltre che dell'allievo Levi Della Vida, di due studiosi come Enno Littmann e Ignaty Krachkovsky, cf. Levi Della Vida 1935; Littmann 1935; Krachkovsky 1936). Non sono difatti da dimenticare i rapporti intrecciati da Guidi con le forze governative (e - dopo l'istituzione nel '12 - con il Ministero delle Colonie) a partire dal 1885 quando, a seguito dell'occupazione di Massaua, propose ad Amari (lettera 20 marzo 1885 n. LXXIX in Borruso 2001, 91-2) e tramite questo al Ministro Coppino (Daffinà 2017, 608) di tenere un corso di lingua amarica - poi ridenominato, nel 1890, Storia e lingue dell'Abissinia - che avrebbe impartito, per incarico, fino alle soglie del collocamento a riposo. In quest'ottica si pensi all'importanza di un discorso come quello tenuto all'Accademia dei Lincei da Guidi nel 1913 - al termine dell'impresa libica - sulle popolazioni delle colonie italiane, poi pubblicato dall'Ufficio di Studi Coloniali del Ministero, nel quale si mostra in tutta la sua evidenza l'«adesione e il sostegno alla politica di espansione coloniale» dell'Italia che - come sostiene Ali Kalati - fu ispirata a Guidi da «un forte sentimento patriottico, di stampo ottocentesco, che suggerisce l'offerta di un modello (anziché l'adeguazione

contributo dato dall'Italia nel campo degli studi orientali nel periodo postunitario nella quale si mostrava come all'opera dei primi pionieristici cultori di tali discipline, «uomini gloriosi» come Michele Amari, Gaspare Gorresio e Graziadio Isaia Ascoli che avevano saputo «rendere onore altissimo alla patria» nonostante gli «scarsi mezzi di studio», era seguita la necessità di «togliere l'Italia da una condizione di palese inferiorità» rispetto alle altre nazioni.¹⁰⁶ La Scuola Orientale veniva così a essere raffigurata come quell'istituzione che, mediante la sua organizzazione e gli insegnamenti ivi impartiti, aveva saputo rendersi «interprete e divulgatrice» – «all'interno e fuori» dell'Italia – dei progressi degli studi orientali italiani perseguendo fini puramente scientifici che tuttavia non le impedivano di «produrre utili risultati pratici» (Guidi cit. in Pullé [1913], 53), un'allusione forse a iniziative come quella del corso di Storia e lingue dell'Abissinia tenuto da Guidi che potevano riuscire di qualche utilità anche per la preparazione dei funzionari coloniali (ne era un esempio, del resto, Conti Rossini).¹⁰⁷ Dopo aver ricapitolato brevemente le vicende dell'istituzione della Scuola, Guidi si soffermava sui risultati e i riconoscimenti ottenuti attraverso la *Rivista degli Studi Orientali* fondata per dare all'insegnamento delle singole discipline un organo ufficiale che consentisse nel contempo, tramite i *Bollettini*, il continuo aggiornamento su quanto si andava pubblicando a livello nazionale e internazionale. Il successo della rivista, il cui «avvenire» pareva «materialmente assicurato», aveva indotto il Consiglio della Scuola – così scriveva Guidi prendendo a pretesto il periodico per discutere dell'istituzione cui questo «doveva la vita» – a riflettere sull'opportunità di una riforma che potesse meglio «coordinare e sviluppare gli inse-

a un modello, come nel caso di Francia e Germania), che è quello dell'Italia come erede della tradizione greco-romana, ponte fra il Mediterraneo islamico e l'Europa» (Kalati 2003, 301-2; quest'ultimo riprende Levi Della Vida 1959), e che attraverso Guidi permeò diverse iniziative avviate nell'ambito degli studi orientali romani e della Scuola Orientale. Un altro aspetto da tenere in considerazione è il legame di Guidi con l'orientalismo cattolico (cf. Soravia 2004a, 275). Su Guidi, la Scuola Orientale e i rapporti con la politica coloniale italiana si tornerà in una prossima ricerca.

106 Non va dimenticato il legame di Guidi con Amari, considerato dallo studioso romano un punto di riferimento a cui doveva inoltre la cattedra universitaria; sul rapporto tra i due si veda il carteggio pubblicato in Borruso 2001. Le citazioni sono tratte da Guidi cit. in Pullé [1913], 53.

107 Nella domanda Guidi precisava a ogni modo in maniera chiara – e lo stesso farà Pullé nella propria relazione (distinzione che rimarrà del resto sempre molto netta e sarà ulteriormente precisata anche dal Ministero che successivamente, nel 1915, interverrà a precisare che gli insegnamenti della Scuola non si sarebbero potuti estendere a quelli di «coltura pratica coloniale», cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica P. Grippo al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Oggetto: Scuola Orientale di Roma, Roma, 2 nov. 1915) – che lo scopo della Scuola era «ben distinto» da quello dell'Istituto Orientale di Napoli che era indirizzato all'utile pratico di formare i funzionari coloniali.

gnamenti» della Scuola Orientale dandole quell'assetto «stabile e definitivo» (Guidi cit. in Pullé [1913], 54) e quella legittimazione giuridica che non aveva avuto con la nota ministeriale del giugno 1904 e che, nella Facoltà, aveva invece la Scuola Italiana di Archeologia. Con l'appoggio del Consiglio di Facoltà, i professori della Scuola Orientale si rivolgevano pertanto al Ministero affinché attribuisse valore legale alla Scuola ricorrendo a una formale «sanzione Reale» e, contestualmente, ne fossero stabilite le norme che la avrebbero dovuta regolare, norme di cui veniva sottoposto all'esame ministeriale uno schema conforme alla legislazione universitaria. Nel concludere l'istanza Guidi ribadiva, in maniera eloquente, che a trarre «vantaggio» dalla riorganizzazione della Scuola Orientale non sarebbe stata unicamente quest'ultima ma l'intero complesso degli studi orientali italiani (cf. Guidi cit. in Pullé [1913], 54).

Spettava quindi al Ministero vagliare la richiesta dei professori romani sottoponendola al parere del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione il quale, attraverso le considerazioni di Pullé, non si sarebbe limitato a fornire un sintetico giudizio ma avrebbe a sua volta tratteggiato un'immagine di quello che gli studi orientali italiani erano stati fino a quel momento e di ciò che avrebbero potuto diventare mediante il loro riordinamento.

4 **Il parere del Consigliere Pullé e il progetto di «un più generale riordinamento» degli studi orientali in Italia (1913)**

Per circa due anni dopo l'approdo al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, sulla domanda dei professori della Scuola Orientale sembra calare il silenzio, che si interrompe soltanto attorno alla metà del 1913 quando, tra i documenti conservati, compaiono due relazioni stilate dal «relatore» della Commissione Permanente per la Facoltà di Filosofia e Lettere - Pullé - per essere presentate al Consiglio Superiore che le avrebbe recepite, facendole proprie, nel corso dell'adunanza del 23 giugno 1913, per trasmetterle in seguito al Ministero della Pubblica Istruzione.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Minuta della comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione V. Scialoja al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Scuola orientale di Roma, 30 giu. 1913. Nella relazione *Sul riordinamento* Pullé scriveva che il Consiglio Superiore aveva preso in esame la proposta della Facoltà nel 1912 e che aveva ritenuto opportuno estendere le considerazioni a un più generale riordinamento dell'orientalistica, motivo per il quale era stato incaricato di «procedere a una informazione sullo stato degli studi orientali in Italia» (Pullé [1913], 5).

Le due relazioni redatte da Pullé per conto della Commissione sono datate, rispettivamente, 21 e 23 giugno 1913: la prima prendeva in esame il regolamento proposto dai professori della Scuola Orientale per correggere, con alcune «modificazioni» suggerite dai Commissari, singoli punti, per lo più inerenti l'elenco delle materie costitutive della Scuola;¹⁰⁹ la seconda era invece un sunto dell'ampia e articolata relazione sul riordinamento degli studi orientali in Italia presentata «in bozze di stampa» da Pullé al Consiglio «in «adempimento»¹¹⁰ del mandato di cui era stato incaricato dal Presidente del Consiglio stesso.¹¹¹

La relazione del 21 giugno 1913, prima di entrare nel vivo delle correzioni al regolamento suggerite e di esprimere il parere che, così modificato, questo dovesse essere «approvato», spendeva qualche parola sulla Scuola Orientale riprendendo, nella sostanza, quanto riportato nella domanda di Guidi: negli anni intercorsi dalla sua istituzione la Scuola aveva «funzion[ato] e [f]ato risultati ottimi», come mostrava la *Rivista degli Studi Orientali* considerata «uno degli organi più importanti di attività scientifica nel dominio degli studi orientali»; proprio l'«esperienza», continuava Pullé, aveva però «sugger[it]o ai dirigenti della Scuola medesima alcune modificazioni al suo ordinamento», sottoposte alla Facoltà e poi al Consiglio nella primavera del 1911.¹¹² La relazione proseguiva quindi elencando le modifiche allo schema di regolamento, limitate agli art. II e III relativi agli insegnamenti impartiti dalla Scuola e all'accesso da parte degli iscritti all'Università; va notato che le correzioni all'art. II¹¹³ presentano qualche difformità, seppur minima, rispetto allo schema di regolamento definitivo riportato in appendice alla relazione sul riordinamento degli studi¹¹⁴ – di quest'ultimo non si conserva traccia nei documenti –, tut-

109 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913.

110 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Minuta della comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione V. Scialoja al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Scuola orientale di Roma, 30 giu. 1913.

111 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913.

112 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913.

113 Si intendono le correzioni riportate nella relazione del 21 giugno '13 appena menzionata.

114 L'appendice alla relazione di Pullé *Sul riordinamento* riporta difatti proprio lo «Schema di Regolamento, colle modificazioni proposte dalla Commissione Permanente del Consiglio Superiore»; tale schema presenta la numerazione degli articoli in numeri arabi e non romani (Regolamento in Pullé [1913], 55). Delle modifiche intercorse successivamente a quelle presenti nella relazione del 21 giugno 1913 non si ha tuttavia traccia nei documenti conservati per cui non è chiaro a chi siano attribuibili; si può

tavia sono significative per comprendere gli interventi della Commissione Permanente. È interessante osservare, anzitutto, che nel primo gruppo di materie «costituenti la Scuola» la Commissione espungeva la Storia del cristianesimo, presente invece nella prima formulazione dei professori della Scuola Orientale, e ciò si può forse imputare al fatto che, al momento dell'esame della domanda, la cattedra risultava vacante a seguito della morte di Labanca, avvenuta pochi mesi prima (22 gennaio 1913).¹¹⁵ Nel secondo gruppo la Commissione separava l'insegnamento della Lingua da quello della Letteratura araba concedendo anche il dottorato, mentre l'insegnamento del Sanscrito, nel terzo gruppo, veniva modificato in quello di Lingua e letteratura indiana, salvo tornare – più congruentemente – come Sanscrito nella formulazione definitiva, che prevedeva anche lo studio delle religioni e della storia della filosofia indiana.¹¹⁶ Rilevante è anche l'apparire, nelle modifiche della Commissione, della Lingua e letteratura iranica – forse un riflesso degli interessi di Pullé – accanto all'insegnamento della Lingua e letteratura indiana (nel terzo gruppo) e in sostituzione della Lingua e letteratura dell'Estremo Oriente che i Commissari spostavano in un IV gruppo – una loro aggiunta – dedicata alle «Lingue e letterature^{a)} siniche; ^{b)} giapponesi»; nella formulazione definitiva del regolamento, tuttavia, questo IV gruppo non sarebbe comparso e queste due ultime materie sarebbero state aggiunte al III gruppo dopo le Lingue e letterature dell'Estremo Oriente,¹¹⁷ cassando in tal modo l'insegnamento della Lingua e letteratura iranica.¹¹⁸ Le modifiche della Commissione sull'art. III riguar-

a ogni modo confrontare il riordinamento pubblicato nell'appendice alla relazione di Pullé che dovrebbe essere quello definitivo (cf. Pullé [1913], 55).

115 Come si è visto, la cattedra sarebbe stata messa a concorso soltanto nel 1915 e vinta da Buonaiuti.

116 La formulazione iniziale dei professori della Scuola Orientale si ricava da tale documento poiché quivi sono presentate da una parte, su una colonna, la prima versione del regolamento e dall'altra le correzioni suggerite, cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913. Per la formulazione definitiva del regolamento si veda invece la già menzionata appendice riportata in Pullé [1913], 55.

117 Come nota Daffinà – che non entra tuttavia nel merito delle modifiche – il Consiglio Superiore aggiungeva le Lingue e letterature siniche e giapponesi come se queste non fossero già incluse nella denominazione di Lingue e letterature dell'Estremo Oriente (Daffinà 2017, 624).

118 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913. La formulazione definitiva dell'art. 2 dello schema di regolamento sarebbe stata la seguente: «Art. 2. – Le materie costituenti la Scuola sono le seguenti: I. Gruppo: a) Ebraico; b) Lingue semitiche comparate; c) Storia e lingue di Abissinia. II. Gruppo: a) Lingua e b) Letteratura araba (con dottorato per la lingua); c) Studi bizantino-arabi (qualora sian ristabiliti nella Facoltà). La materia indicata colla lettera a) comprenderà pure la storia della cultura medioevale araba in relazione coll'occidente; quella indicata alla lettera b) gli studi bizantino-arabi (qualora non venissero ristabiliti nella

davano invece l'iscrizione ai corsi della Scuola che veniva limitata ai «giovani regolarmente iscritti all'Università nel secondo biennio» e a eventuali uditori (Regolamento in Pullé [1913], 55).

Nella relazione i Commissari non intervenivano sugli altri articoli dello schema di regolamento proposto dalla Scuola Orientale che, per lo più, erano indirizzati a precisare alcuni aspetti su cui nel regolamento del 1904 si soprassedeva o che allora venivano trattati molto sinteticamente e, primo fra tutti, quello relativo agli esami finali per gli studenti iscritti: a differenza del generico art. 5 del 1904,¹¹⁹ nell'art. 4 del nuovo regolamento si specificava che gli esami di ciascuna materia avrebbero potuto essere sostenuti soltanto «alla fine di un biennio almeno di frequenza» e il diploma sarebbe stato concesso unicamente a coloro che avrebbero superato la prova d'esame nelle materie stabilite dal Consiglio direttivo della Scuola (Regolamento in Pullé [1913], 55). Il regolamento del 1911 prevedeva inoltre un articolo aggiuntivo - l'art. 5 - diretto a garantire agli insegnamenti della Scuola quella stabilità che, al momento della formulazione della proposta di riordinamento da parte dei professori romani, sembrava essere a rischio: nella fattispecie, si puntualizzava che, assieme alle materie già esistenti tenute dai professori appartenenti alla Facoltà di Filosofia e Lettere, si sarebbe provveduto «a norma di legge» per gli insegnamenti dell'art. 2 «di cui non esistesse il docente o che venissero acquisiti dopo la promulgazione del presente decreto» (Regolamento in Pullé [1913], 55). Restava in buona sostanza invariato il primo articolo concernente le finalità della Scuola Orientale - si modificava soltanto l'ultimo comma per cui l'insegnamento delle lingue e delle istituzioni era da condurre con un più generico «intento scientifico» e non più con intento «scientifico e storico»¹²⁰ -, mentre andava precisandosi meglio, nell'ultimo articolo (art. 6), la struttura della Scuola su cui l'art. 4 del 1904 era molto generico; in particolare, si specificava che «tutti gli insegnanti della Scuola [avrebbero fatto] parte del suo Consiglio direttivo» - un organo, questo, attivo fin dalla prima adunanza della Scuola sebbene non fosse menzionato nel primo regolamento - e che questo avrebbe eletto ogni due anni, fra i professori ordinari, il Direttore - non sarebbe dunque più stato

Facoltà). III. Gruppo: *a)* Sanscrito; *b)* Lingue e letterature dell'Estremo Oriente; *c)* Siniche; *d)* Giapponesi. La materia indicata colla lettera *a)* comprenderà anche lo studio delle religioni e della storia della filosofia indiana. Entreranno a far parte della Scuola le discipline attinenti che venissero in seguito istituite o concentrate nell'Ateneo romano» (Regolamento in Pullé [1913], 55).

¹¹⁹ Cf. *supra*, nota 75.

¹²⁰ È chiaro che l'eliminazione della precisazione inerente lo studio «storico» dell'Asia e dell'Africa non significava che l'approccio alle lingue e alle istituzioni civili e religiose di quelle culture non dovesse più essere di tipo storico, semplicemente si ricomprendeva tale approccio all'interno di un più generico «intento scientifico».

in vigore l'«ordine di anzianità» precedente -, e il Segretario scelto fra gli ordinari, straordinari e incaricati, entrambi rieleggibili alla scadenza (Regolamento in Pullé [1913], 55).

La Commissione Permanente, per il tramite del relatore Pullé, concludeva la propria relazione del 21 giugno proponendo pertanto al Consiglio Superiore che lo schema del nuovo ordinamento della Scuola Orientale fosse approvato con le modifiche indicate e potesse dunque seguire l'*iter* auspicato dai professori romani, vale a dire la ratifica mediante decreto.¹²¹

Più rilevante e di indubbio interesse non solo per la ricostruzione delle vicende seguite alla proposta di riordinamento della Scuola Orientale, ma altresì per far emergere quel contesto che agiva sullo sfondo offrendo a sua volta immagini e rappresentazioni degli studi orientali, è la relazione stilata dalla Commissione Permanente il 23 giugno 1913 con la quale Pullé presentava le più di cinquanta pagine a stampa da lui dedicate al *Riordinamento degli studi orientali in Italia*.¹²² Le conclusioni a cui perveniva tale affresco sulle «condizioni» e il tragitto sino ad allora compiuto dall'orientalistica italiana e su quanto ancora restava da fare - e si auspicava di ottenere mediante il riordinamento - sono significative per la rilevanza che la Scuola Orientale, e Roma in generale, venivano ad assumere quale centro degli studi orientali in Italia. Esse mostrano anche il modo di procedere di Pullé che, nel resoconto, si muoveva di continuo lungo quel doppio binario fra 'dentro' e 'fuori' che, ancora una volta, richiamava il discorso identitario e l'immagine con cui raffigurarsi all'esterno, un'immagine che rivolgendosi in questo caso a organi istituzionali come il Consiglio e il Ministero appare orientata a esaltare, fin dall'esergo petrarchesco,¹²³ il primato secolare dell'Italia nel campo degli studi orientali e, nel contempo, a segnalare la scarsa efficacia di questi nell'organizzazione universitaria coeva - e di qui la necessità del riordinamento -, a maggior ragione se confrontata con i mezzi di cui tali discipline disponevano nel resto dell'Europa.

Fin dalle prime battute della relazione *Sul riordinamento*, Pullé spiegava che l'esame della proposta di riorganizzazione della Scuola Orientale romana aveva suggerito al Consiglio Superiore di estendere l'analisi a una più ampia trattazione sullo «stato degli studi orientali in Italia» che consentisse la formulazione di proposte da «estendersi a un più generale riordinamento di tutta la materia» negli studi supe-

¹²¹ Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Regolamento della Scuola di Lingue Orientali nell'Univ. di Roma (n. 512), Roma, 21 giu. 1913.

¹²² Su tale documento e sulle versioni conservate cf. *supra*, nota 25.

¹²³ Così recita difatti l'esergo della relazione (non del tutto letterale, cf. *Trionfo d'amore* IV, 36): «che già fur primi e or vengon da sezzo» (Pullé [1913], 5).

riori; incaricato di tale compito, lo studioso si era pertanto dedicato a riassumere «brevemente e chiaramente» le condizioni dell'orientalistica italiana e a indicare di conseguenza, mediante il confronto con l'esperienza dei paesi stranieri, le strade più percorribili e «meglio applicabili» per il rinnovamento di queste discipline (Pullé [1913], 5).

Le prime pagine del resoconto (Pullé [1913], 5-8)¹²⁴ si aprivano offrendo la cornice generale entro cui si muoveva l'intero discorso di Pullé orientato a mostrare – secondo formule tipiche di quella retorica che avrebbe accompagnato per decenni gli scritti e i discorsi degli orientalisti, ben oltre lo straripare nell'Italia fascista¹²⁵ – lo scarto esistente tra il 'glorioso' passato dell'Italia nel campo «degli studi e delle civili conquiste dell'Oriente», reso possibile dalla «ricchezza e fecondità del genio» di alcuni pionieri, e la debolezza degli studi orientali nei tempi più recenti. Tale scarto, tuttavia, non si limitava al raffronto tra le grandezze del passato e la pochezza del presente ma investiva, secondo Pullé, quello stesso primato dell'Italia negli studi sull'Oriente poiché le conquiste dei singoli erano risultate «inefficaci per un'opera collettiva» fino a che non si era potuta raggiungere l'unificazione nazionale; gli italiani, continuava, erano pur sempre i «maestri» nelle «due discipline essenziali per tali conquiste: la geografia e gli studi orientali»¹²⁶ ma l'impossibilità di legare queste a qualsivoglia «attività pratic[a] di una nazione» aveva condotto a beneficiare di quei risultati quelle «potenze che meglio [...] avevano] saputo coltivarli e volgerli a proprio profitto». Soltanto con il «risorgimento politico» dell'Italia l'orientalistica aveva potuto «rifiorire» ma tale ripresa, nonostante i tentativi condotti dagli stessi

124 Per non appesantire la trattazione, da qui in avanti si menziona unicamente l'intervallo di pagine della relazione da cui sono tratte le citazioni che seguono.

125 La retorica sul primato culturale dell'Italia nel campo degli studi orientali e nella conoscenza ed esplorazione dell'Asia rappresenta una costante di larga parte della produzione scientifica degli stessi orientalisti e può ragionevolmente essere fatta risalire al periodo postunitario quando la ricerca di legittimazione accademica e scientifica indusse alcuni dei protagonisti di quegli studi, come si è visto, a costruire un'immagine dell'orientalistica italiana tale da garantire ottenimenti concreti, quali per esempio l'istituzione di cattedre, e da permettere il raffronto con gli altri paesi europei. Tale retorica sarebbe stata traghettata, senza soluzione di continuità, non soltanto nell'Italia fascista – contraddistinta dall'enfasi sui 'primati' pressoché in ogni campo dello scibile – ma anche nell'Italia repubblicana, laddove era adoperata anche, ma non unicamente, per sollecitare investimenti concreti nelle discipline orientali. Un esempio dell'esaltazione del primato degli italiani nella conoscenza dell'Oriente si può leggere negli scritti di Giuseppe Tucci, sia in quelli del periodo fascista che in quelli del secondo dopoguerra, cf. tra gli altri Tucci 1938, 435; Tucci 1941, 1-2; Tucci 1949 (più in generale, per alcuni spunti su questo tema nell'opera di Tucci, cf. Crisanti 2020).

126 L'accento sull'importanza della Geografia nei rapporti con l'Oriente – posta sullo stesso piano degli studi orientali nel loro complesso – non è di secondo piano e mostra l'attenzione che Pullé aveva e avrebbe avuto per tale campo di studi lungo tutto il corso della propria produzione scientifica (non è un caso, forse, che il figlio Giorgio Gi-nò sarà poi professore di Geografia all'Università di Padova).

studiosi, avrebbe subito altri incagli e nuove inerzie per ragioni su cui Pullé sarebbe tornato alla fine della relazione insistendo anzitutto sulla mancanza di un «pensiero organizzatore»¹²⁷ - il riordinamento proposto andava proprio in tale direzione - in grado di coordinare gli studi orientali italiani dando loro unità d'intenti e un coordinamento istituzionale.

In quelle prime pagine Pullé tratteggiava, per sommi capi, la storia di quei «tre secoli» di primato dell'Italia che erano stati, scriveva, il «portato delle navigazioni e della mercatura illuminate e dirette allo studio dei luoghi e degli uomini, dovunque le città marinareolgevan le prode»: la «nuova era della conquista delle cognizioni geografiche ed etnografiche» era stata iniziata, continuava, da uomini come Giovanni da Pian del Carpine e Marco Polo ed era potuta proseguire attraverso i laici e i missionari incaricati di «perseguire i vari intenti o politici o commerciali nelle regioni d'Oriente». Se Roma, Venezia e Firenze¹²⁸ avevano scritto le «prime e belle» pagine dell'orientistica italiana, era stata poi la «cattolicità» e quel disegno del «dominio ecclesiastico universale» a incentivare tali studi, in particolar modo con l'opera dei gesuiti in India.

Dopo aver passato in rassegna le tappe principali della storia degli studi orientali in Italia - dandone sommarie pennellate più che analitiche ricostruzioni, che riservava alle parti successive - Pullé poteva volgersi al «tempo presente» e, in primo luogo, allo «stato degli studi e delle attività rivolte all'Oriente presso le principali nazioni straniere», con cui instaurava un intenso confronto che testimonia, una volta di più, l'apertura e la profonda conoscenza, da parte degli studiosi italiani, nei confronti di quanto si andava facendo in ambito europeo, con cui pure si intrattenevano frequenti e rilevanti scambi per lo meno a partire dalla metà dell'Ottocento. Più di venti pagine della relazione (Pullé [1913], 9-34) erano dedicate difatti non soltanto a elencare, per ciascun paese, le università e le istituzioni nelle quali erano rappresentate e impartite le materie orientali - di cui forniva inoltre il numero delle cattedre e degli insegnanti, utili per il raffronto, e in alcuni casi gli interi programmi di studio -, ma anche a compendiare, nel caso delle nazioni con una più solida tradizione orientalistica (è ciò che fa per Francia, Inghilterra, Germania e Russia), la storia di quegli studi e le principali linee di ricerca, senza tralasciare neanche alcune notazioni di carattere politico, per lo più legate alle questioni coloniali. Tale aspetto della relazione di Pullé è di no-

127 Questa e la precedente citazione sono tratte dalle pagine 46-7 della relazione di Pullé.

128 A proposito di Firenze Pullé menzionava il saggio «Un capitolo fiorentino d'indologia del secolo XVII» da lui pubblicato nei primi due volumi degli *Studi Italiani di filologia indo-iranica* (Pullé 1897-98).

tevole interesse poiché consente di cogliere le forme e i modi della ricezione dell'orientalistica europea da parte italiana a breve distanza dalla guerra di Libia e dallo scoppio del primo conflitto mondiale.

Della Francia, una volta elencate le cattedre presenti nelle Università minori (Aix, Bordeaux, Nancy, Lyon) Pullé poteva soffermarsi sul più consistente numero di insegnamenti presenti a Parigi per sostenere che l'orientalismo francese si concentrava nella capitale ed era contraddistinto da una «forte organizzazione» e da quell'«imperialismo accentratore napoleonico» che lo rendeva atto a «distende[rsi] coi suoi organi coloniali, quali tentacoli obbedienti al centro dirigente», in altre istituzioni a questo subordinate come l'École française d'Extrême-Orient; lo studioso non si soffermava tuttavia a descrivere i corsi tenuti alla Sorbonne, al Collège de France o all'École Pratique des Hautes Études, bensì insisteva sulla École de langues orientales vivantes della quale forniva il programma di studio dell'anno scolastico 1911-12 mostrando come in questa gli «scopi pratici» della scuola di applicazione non erano disgiunti dai «più elevati indirizzi scientifici». ¹²⁹ Se l'Inghilterra non poteva essere paragonata alla Germania sul piano dell'organizzazione degli studi orientali, sui quali esercitava indubbiamente la propria egemonia scientifica tanto da farsi «maestra all'Inghilterra medesima» attraverso i propri studiosi chiamati negli atenei inglesi, nondimeno – notava Pullé – la Gran Bretagna aveva «presto riconosciuto l'orientalismo quale strumento potente di conquista e di conservazione», non sempre tuttavia a proprio vantaggio. A questo proposito sono di grande interesse le considerazioni dell'orientalista che problematizzava quanto avvenuto dopo l'Indian Mutiny (1857-59) e il successivo «ammonimento» di Max Müller e del suo *India: What Can It Teach Us?* (1883) per mostrare il parziale mutarsi dell'atteggiamento inglese, più restio a farsi «vanto» di «aver chiuso l'occhio e l'orecchio a tutt'occiò che è *native*». Per quanto riguarda le cattedre di studi orientali, spiccavano per il numero – per un totale complessivo di oltre un centinaio, paragonabile soltanto a quelle tedesche – Cambridge, Oxford e le Scuole di lingue orientali moderne del King's College e dello University College. Degli studi orientali in Russia la relazione riportava poche notizie oltre il numero di insegnamenti, per lo più concentrati nella Facoltà storico-filologica dell'Università di San Pietroburgo e nell'Accademia Imperiale delle Scienze; un'emanazione di quest'ultima era il Comitato per l'esplorazione dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente dedicato alle «ricerche storiche, archeologiche, linguistiche ed etnografiche dell'Asia» di cui aveva fatto parte con un suo Comitato anche l'Italia, ma che non aveva avuto seguito dopo la morte di Paolo Mantegaz-

¹²⁹ Nelle pagine 14-15 della relazione Pullé descriveva inoltre i corsi tenuti all'École Coloniale di Parigi.

za (1831-1910) e Nocentini che ne erano stati, rispettivamente, Presidente e Vicepresidente.¹³⁰ Quanto alla Germania - l'«ultima venuta [...] in rapporto coi paesi orientali» -, cui era dedicato il maggior numero di pagine e che rappresentava senza dubbio il punto di riferimento per gli studi orientali e per studiosi come Pullé, quest'ultimo ne elencava le cattedre nelle Università «minori» e «maggiori», circa un centinaio, a cui andavano aggiunti i corsi privati tenuti dagli stessi docenti che avevano l'effetto di raddoppiare e talvolta triplicare il numero degli insegnamenti, come nel caso dell'Università di Berlino che nel semestre precedente a fronte di 12 cattedre aveva avuto ben 46 insegnamenti di materie orientali. La relazione si soffermava poi, più ampiamente, sul Seminar für Orientalische Sprachen di Berlino, di cui tracciava la storia e riportava i programmi e che, analogamente all'École de langues orientales vivantes parigina, costituiva un modello «tanto per la trattazione scientifica delle materie orientalistiche quanto per la pratica applicazione ai fini della politica, dell'amministrazione coloniale e del commercio».¹³¹ Largo spazio aveva infine la trattazione del più recente Istituto Coloniale di Amburgo nella cui fondazione Pullé scorgeva «lo *spiritus regens* delle maggiori opere di cultura della Germania» e, ancora una volta, quel vincolo tra «alta scienza» e «conquiste pratiche» che aveva sovente evidenziato nel resoconto. Descrivendo le attività del centro amburghese lo studioso si intratteneva sul laboratorio di fonetica sperimentale appena istituito per richiamare l'attenzione sul primato dell'Italia, e della propria opera, in tale campo: era stato difatti Pullé - primo in Europa - a proporre nel 1875 l'istituzione, a Padova, di un Gabinetto di Glottologia Sperimentale, realizzato soltanto nel 1889 con il trasferimento a Pisa e poi spostato a Bologna.¹³² Gli altri «Stati europei» su cui la relazione si soffermava, limitandosi tuttavia

130 Cf. Comitato 1907. L'istituzione dell'Associazione internazionale per la esplorazione dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente era stata auspicata durante il XII Congresso Internazionale degli Orientalisti tenutosi a Roma nel 1899, nella seduta del 14 ottobre, e l'annuncio della sua costituzione ufficiale era stato dato nel corso del XIII Congresso di Amburgo (1902). Il Comitato Centrale dell'Associazione aveva sede a San Pietroburgo e vi erano inoltre diversi Comitati locali nei vari paesi europei, tra cui l'Italia. Del Comitato italiano avevano fatto parte, oltre allo stesso Pullé, P. Mantegazza (Presidente), L. Nocentini (Vicepresidente), I. Guidi, C. Puini, E.H. Giglioli, S. Sommier, L. Pigorini, L. Bonelli, F. Lasinio, R. Cappelli (Ballini ne era il Segretario provvisorio). Fu tale Comitato a promuovere la spedizione in Cina di Giovanni Vacca.

131 Il Seminar für Orientalische Sprachen di Berlino aveva rappresentato un modello esplicito cui guardare e ispirarsi per il riordinamento della Scuola di lingue orientali viventi dell'Istituto Orientale di Napoli anche per Michele Kerbaker, che nel 1899, in una relazione sull'andamento della Scuola, aveva suggerito di riformare l'istituzione napoletana prendendo ad esempio proprio il Seminario berlinese (cf. Crisanti 2021c, 227-8).

132 Pullé aggiungeva inoltre che soltanto nel 1895 era stato fondato un corrispettivo del suo laboratorio a Parigi, il Laboratoire de Phonétique expérimentale, a cui erano seguiti laboratori analoghi a Marburg, Grenoble e altrove «tanto che il sì a lungo com-

a fornire l'elenco e il numero degli insegnamenti orientalistici, erano Belgio, Olanda, Svizzera, «Scandinavia», Finlandia e Danimarca. Dell'Austria Pullé non dava alcun dato rimandando all'analoga organizzazione degli studi tedeschi, mentre è significativo quanto scriveva, in poche battute, della Spagna, il «paese della consolazione» per l'Italia, a cui era accomunata dal numero esiguo di cattedre di studi orientali.

Il confronto con l'Europa, e in particolare con le maggiori 'potenze' nel campo orientalistico, appariva pertanto impari, per non dire impietoso, per l'Italia, cui la trattazione si svolgeva nelle pagine successive (Pullé [1913], 35-49), tanto più - lo si sottolineava nella relazione del 23 giugno in questo senso esplicita nei rimandi al contesto politico coevo da cui l'orientalistica non poteva e non doveva prescindere - per il particolare momento storico nel quale «la Nazione risolutamente si pone[va] sulla via delle conquiste civili e coloniali verso l'Oriente».¹³³

Esaminando il quadro ufficiale degli studi orientali nelle Università italiane, Pullé poteva difatti rilevare non soltanto in quale misura il numero di cattedre - complessivamente 23 - fosse decisamente inferiore rispetto ai paesi con una più solida tradizione accademica orientalistica, ma anche la notevole dispersione di questi insegnamenti, fatta eccezione per Roma - una delle ragioni, avrebbe concluso nella relazione, per cui accogliere le proposte di riordinamento e farne il centro di tali studi in Italia -, che si trovavano in genere disseminati nei vari atenei e isolati all'interno delle Facoltà.¹³⁴ Può essere utile, per istituire un raffronto tra le condizioni dell'orientalistica in quel primo scorcio del secolo e quelle del periodo di poco

battuto Gabinetto si è ormai imposto come un necessario strumento degli studi linguistici» (Pullé [1913], 28).

133 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913.

134 L'elenco delle 23 cattedre di discipline orientali e della loro suddivisione era il seguente: «Bologna. *Filologia indo-europea* (sanskrito); *Filologia semitica* (convertito in scienza del linguaggio): 2. Catania. 0. Genova. *Sanskrito* (incarico): 1. Messina. 0. Napoli. *Sanskrito* (incarico); *Lingua e letteratura araba*: 2. Padova. *Sanskrito*: 1. Palermo. *Sanskrito*; Arabo: 2. Pavia. *Sanskrito* (incarico): 1. Pisa. *Sanskrito*; *Lingua e letteratura ebraica* (incarico): 1. Roma. *Sanskrito*; *Ebraico e lingue semitiche comparate*; *Lingua e letteratura araba*; *Storia e lingue d'Abissinia* (incarico); *Cinese* (incarico): 5. Torino. *Persiano e Sanscrito*; *Lingue semitiche* (incarico); *Egittoologia*: 3. Firenze. *Sanskrito*; *Ebraico*; *Lingue semitiche comparate*: 3. Milano. *Sanskrito* (incarico): 1». Sarebbe di grande interesse - e ci si propone di tornarvi in un prossimo lavoro - esaminare tali insegnamenti di materie orientali per comprendere non soltanto come questi erano declinati nelle aule universitarie e il loro contenuto (la componente linguistica sembra fosse maggioritaria), ma pure il quadro politico-culturale e le coordinate pedagogiche e scientifiche nei quali essi si inscrivono, così come il genere di studentesca che li frequentava. Ringrazio il revisore anonimo per la sollecitazione ad approfondire l'indagine in tale direzione.

successivo all'Unità e all'istituzione della gran parte di quelle cattedre, menzionare le cifre fornite da De Gubernatis nel 1868 nella sua *Rivista Orientale*: stando alle statistiche ufficiali, il numero complessivo dei professori di materie orientali assommava invero a 24,¹³⁵ una quantità che mostra in quale misura, nonostante i progressi compiuti nel periodo postunitario dagli studi orientali italiani, non fossero intervenuti sostanziali cambiamenti dal punto di vista quantitativo.

Una rilevante novità, alla quale Pullé dedicava alcune pagine (Pullé [1913], 36-9), era invece la riforma dell'Istituto Orientale di Napoli che, dopo una travagliata storia – di cui, va notato, nella relazione non v'è traccia preferendo il relatore insistere sulle benemerenze e le continuità piuttosto che sulle brusche cesure e le riforme parziali della seconda metà dell'Ottocento, testimoniate al contrario da Michele Kerbaker (1835-1914) e dai suoi insistiti tentativi di sollecitare il Ministero dell'Istruzione a provvedere al rifacimento complessivo dell'istituzione¹³⁶ –, proprio in quel lasso di tempo andava scrivendo, a detta dello studioso, la sua «pagina novissima» e si trovava a poter «colmare [...] la scarsa misura della cultura orientalistica» italiana. Soltanto qualche giorno prima della relazione della Commissione Permanente, il Parlamento aveva difatti approvato il passaggio dell'Istituto Orientale dal Ministero della Pubblica Istruzione a

135 Anziché il numero delle cattedre, nell'articolo De Gubernatis riportava il numero di professori per poi suddividerli sulla base degli insegnamenti impartiti: 7 per le Lingue e letterature comparate e Sanscrito, 3 di Ebraico, 3 di Arabo, 1 di Cinese, 1 di Antichità orientali e 9 di Istituzioni bibliche e Storia ecclesiastica (De Gubernatis 1868, 1349-50).

136 A questo proposito cf. Crisanti 2021c. Sin dalla fine degli anni Settanta Kerbaker aveva insistito, oltre che sulla riforma in senso rigorosamente laico, sul doppio obiettivo che la Scuola di lingue orientali viventi avrebbe dovuto a suo dire perseguire ossia «l'utilità pratica e l'interesse scientifico» (Crisanti 2021c, 205). Sulla storia del Collegio Asiatico, poi Istituto Orientale, cf. Nicolini 1942 che riporta anche i testi di tutti gli ordinamenti dell'istituzione; Fatica 2002; 2005; più recente e sintetico ma utile per una panoramica degli studiosi che collaborarono con l'Orientale nelle diverse fasi della sua storia (Collegio dei Cinesi, Collegio Asiatico e Istituto Orientale) cf. Fatica, Rossi, De Marco, Muzzupappa 2020. Sull'«esistenza travagliata» dell'Istituto Orientale di Napoli si veda il discorso tenuto da Nallino in qualità di Delegato del Ministero delle Colonie presso il R. Istituto Orientale (era stato nominato il 12 settembre 1913 per traghettare l'istituzione – successivamente alla riforma dell'8 settembre 1913 e come previsto dal decreto, art. 1 delle Disposizioni transitorie – fino all'insediamento dei nuovi Consigli di Amministrazione e dei Professori, cf. IPO, Fondo C.A. Nallino, Serie 4: Attività svolte in Italia per i Ministeri dell'Istruzione e delle Colonie, fasc. 2/1, sottofascicolo Decreto di nomina e comunicazioni) al termine del suo mandato nel quale ripercorreva la storia dell'istituzione rivolgendosi inoltre ai giovani, discorso del quale l'Istituto per l'Oriente conserva una bozza manoscritta e la versione dattiloscritta con alcune correzioni, cf. IPO, Fondo C.A. Nallino, Serie 4: Attività svolte in Italia per i Ministeri dell'Istruzione e delle Colonie, fasc. 2/1, sottofascicolo Scritti e discorsi, Discorso del prof. C.A. Nallino. Per il testo della legge del 19 giugno 1913 cf. Nicolini 1942, 154; per il testo del decreto dell'8 settembre 1943 cf. Nicolini 1942, 155-77. Ringrazio la professoressa Daniela Amaldi per la generosa disponibilità accordatami durante le ricerche nel Fondo Nallino dell'Istituto per l'Oriente.

quello delle Colonie (Legge n. 800, 19 giugno 1913)¹³⁷ e dava corso all'*iter* che, in poco più di due mesi, avrebbe portato al riordinamento didattico e amministrativo dello stesso, decretato l'8 settembre 1913 (cf. Nicolini 1942, 155-77). Nella prima versione della relazione presentata da Pullé per la Commissione - quella recepita dal Consiglio Superiore nell'adunanza del 23 giugno¹³⁸ -, di cui si conservano le bozze, rimane traccia di quanto stava accadendo poiché lo studioso, nel sunteggiare la storia dell'Istituto Orientale e delle sue riforme, lascia alcuni spazi bianchi indicativi, che sarebbero stati colmati nella successiva stesura definitiva - identica nelle conclusioni e in buona sostanza anche nel resto - della propria proposta di riordinamento che avrebbe tenuto conto del decreto dell'8 settembre.¹³⁹ Oltre a ricapitolare brevemente le vicende che avevano condotto alla trasformazione, in senso laico, del settecentesco Collegio dei Cinesi dapprima nel Collegio Asiatico (1869) e poi nell'Istituto Orientale (1888), Pullé dava conto del riordinamento degli studi seguito all'introduzione del nuovo regolamento del 1913 ed elencava gli insegnamenti che in conformità a questo sarebbero stati impartiti, secondo la suddivisione tra una sezione di «cultura linguistica» costituita da «insegnamenti fondamentali e complementari» e una di «cultura coloniale, per le [...] colonie di diretto dominio» (cf. Nicolini 1942, 156).¹⁴⁰ Proprio il passaggio dell'Istituto Orientale sotto il controllo del Ministero delle Colonie e il legame che veniva così a realizzarsi con l'«espansione, specialmente commerciale, dell'Italia in Oriente» era l'aspetto su cui più insisteva Pullé, che richiamandosi implicitamente agli esempi parigino e berlinese ne sottolineava la «grande utilità» per la formazione di giovani preparati «alla vita attiva, pratica e produttiva» nei paesi orientali e per l'emancipazione dell'Italia nei rapporti con questi. Riportando quanto dichiarato dal Ministro Pietro Bertolini, lo studioso aggiungeva che l'insegnamento tenuto nel rinnovato Istituto sarebbe stato di «carattere essenzialmente pratico, e senza pretese letterarie o scientifiche» - in ciò differenziandosi tuttavia dagli esempi europei, che accanto all'indirizzo pratico mantenevano quello scientifico - così da fornire ai funzionari e ai privati che sarebbero andati nelle colonie gli strumenti per «bene comprendere le varie lingue e [...] bene farvisi comprendere».

137 Cf. Nicolini 1942, 154.

138 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Minuta della comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione V. Scialoja al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Scuola orientale di Roma, 30 giu. 1913.

139 Cf. *supra*, nota 25.

140 L'elenco degli insegnamenti che Pullé riporta nella relazione a pagina 39 è ripreso dalle tabelle presenti nel decreto dell'8 settembre, cf. Nicolini 1942, 161-2.

Se l'Istituto napoletano veniva così ad assecondare i disegni del Ministero delle Colonie, spettava al Ministero dell'Istruzione perseguire gli intenti della «più alta e fecondatrice funzione scientifica». Poche pagine più avanti, la relazione tornava dunque a discutere dei 23 insegnamenti universitari di materie orientali - dei quali ben 8 tenuti per incarico - per mostrare in quale misura non vi fossero stati miglioramenti sostanziali rispetto al cinquantennio trascorso dall'Unità ma fosse anzi evidente, a un confronto tra le condizioni dell'orientalistica italiana di allora e quelle coeve, e tra queste ultime e quelle degli altri paesi, quanto erano «venute scadendo». Tale declino non era a ogni modo da imputare, secondo Pullé, al «difetto di forze e di buone volontà» - non erano mancati, difatti, gli studiosi che avevano dato contributi fondamentali facendo fiorire l'orientalistica e «mantenendo al nome italiano una posizione decorosa» - bensì all'assenza di una «chiara visione dei destini scientifici e politici della nazione» e, con questa, di una definita «organizzazione del programma di studi orientali». A riprova di quanto andava sostenendo, Pullé passava in rassegna gli studiosi che, nei diversi rami degli studi orientali, avevano concorso al prosperare di tali discipline, riprendendo gli elenchi pubblicati dai professori della Scuola Orientale romana ne *Gli Studi Orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)* (RSO 1913), per poi dedicarsi a ricostruire, molto sinteticamente, quanto era accaduto in quel mezzo secolo nell'orientalistica italiana, un'immagine funzionale alla formulazione delle proposte concrete riservate alle conclusioni della relazione.

La ricostruzione di Pullé prendeva le mosse dall'introduzione, nella Torino preunitaria, dello studio del sanscrito e della comparatistica da questo derivata, insegnamenti affidati a Gorresio e Flechia i quali, attraverso la loro opera pionieristica, avevano reso possibile all'Italia non soltanto «competere nel decennio 1850-60 colle nazioni più progredite», ma avevano altresì dato corso alla rinascita di tali studi che, all'indomani dell'Unità, si erano potuti diffondere nelle altre Università mediante l'istituzione di cattedre per l'appunto di Sanscrito e di Filologia indo-europea. In breve tempo, però, si era assistito alla decadenza delle condizioni del sanscrito, che Pullé imputava da una parte agli stessi sanscritisti, diversi dei quali «dall'indole dell'ingegno o dalle necessità anche politiche del tempo furono trascinati su altre vie dell'attività intellettuale, abbandonando il campo speciale del sanscrito» - basti ricordare Lignana¹⁴¹ -, dall'altra alla «competizione» delle materie che, sorte da esso, ne vennero «usurpando il terreno». Le conseguenze di tale fenomeno e della tendenza - diffuse in quello che definiva periodo «degli epigoni» - a convertire le Facoltà

141 Nella relazione Pullé non menziona tuttavia esplicitamente alcun orientalista.

letterarie da «officine della scienza» a «fabbriche di professionisti»¹⁴² erano state quelle temute dai professori romani qualche decennio dopo, ossia la soppressione delle cattedre «di funzione prevalentemente scientifica», come per l'appunto quelle orientalistiche, resesi vacanti. Così, per esempio, le cattedre titolari di Sanscrito di Torino, Milano e Pavia erano divenute semplici incarichi o erano state inglobate in altre materie. Proprio per risollevare le sorti del sanscrito e della storia comparata delle lingue classiche, declinata anch'essa nel quindicennio precedente, Pullé spiegava di aver avviato nel 1897 la pubblicazione degli *Studi Italiani di filologia indo-iranica*, nella convinzione – si è visto – di poter incoraggiare quegli studi in Italia e contribuire a darne un'immagine di un certo prestigio all'estero. Gli avvenimenti più recenti e, in particolar modo, la formazione di «parecchi giovani valorosi» che in quegli ultimi anni avevano «conquistato la libera docenza universitaria» – Pullé menzionava Ballini, Ferdinando Belloni-Filippi (1877-1960), Luigi Suali (1881-1957), Vittorio Rocca (1862-?), Carlo Bernheimer (1877-1966), Angelo Maria Pizzagalli (1883-1944) ed Ermenegildo La Terza (1864-1939) – mitigavano per certi versi il quadro a tinte fosche tracciato nella relazione. A questo proposito, Pullé plaudeva l'iniziativa dell'Università di Padova che in quello stesso 1913, mediante l'appoggio del Ministero e del Consiglio Superiore, aveva potuto mettere a concorso la cattedra di Sanscrito e mostrare «il valore dei giovani specialisti», consentendo inoltre la formulazione di una terna che avrebbe permesso la chiamata di professori straordinari sulle cattedre di Pisa e Pavia, aprendo la via – auspicava qualche riga dopo – ad analoghi provvedimenti nelle altre Facoltà. Va notato che il vincitore Ballini – il suo trasferimento da Roma a Padova avrebbe coinciso con quello di Formichi da Pisa a Roma – e gli altri due ternati, Belloni-Filippi e Suali – che avrebbero ottenuto, rispettivamente, la cattedra pisana e quella pavese –, erano tutti allievi di Pullé, il quale nelle stesse pagine insisteva sul talento degli studiosi più giovani per contrapporre, ancora una volta, la valentia dei singoli alla mancanza di un «pensiero organizzatore» in grado di dare unità e coerenza agli studi orientali. Nella storia di tali discipline non erano tuttavia mancati i tentativi, pur «nobili», e primo fra tutti quello seguito alla fondazione dell'Istituto Superiore di Studi Pratici e di Perfezionamento (1859) che in breve tempo aveva reso possibile l'istituzione di diverse cattedre di materie orientali su cui erano stati chiamati alcuni dei più importanti

¹⁴² Si veda inoltre quanto Pullé scriveva negli *Studi Italiani di filologia indo-iranica* a proposito di quello «scetticismo» diffusosi «contro quegli ordini di studi che paion più remoti dalla pratica giornaliera» (Pullé 1897, III-IV).

studiosi - tra questi Amari e De Gubernatis¹⁴³ - e che aveva consentito a Firenze di divenire il «centro d[egli] studi orientali» in Italia, anche in virtù dei numerosi periodici, società e accademie sorti negli stessi anni. Tuttavia, sul finire degli anni Ottanta le «morti naturali e alcuni trasferimenti», come quello di De Gubernatis a Roma, avevano creato dei vuoti nelle cattedre orientali che non erano stati più riempiti e che avevano condotto, come si è avuto modo di notare in precedenza, al progressivo emergere dell'Università romana, reso possibile dalla presenza, già da alcuni anni, di autorevoli studiosi (Guidi e Schiaparelli, tra gli altri, erano attivi nella Facoltà sin dalla metà degli anni Settanta) e dalla tradizione secolare degli studi orientali nella capitale, cui si aggiungeva pure una precisa politica di investimenti da parte dello Stato volta a fare dell'ateneo romano, pur tra varie traversie, il punto di riferimento e il centro di attrazione degli studi universitari italiani.¹⁴⁴

Su quelle basi - le «ragioni storiche» e le «virtù d'ambiente» - Pullé illustrava come si era potuto «ricostitu[ire] un nucleo» di studi orientali - alimentato in maniera consistente con il Congresso del 1899 che aveva mostrato «quali forze e quali mezzi Roma [...] avesse» in serbo per ritessere una nuova fase gloriosa dell'orientalismo - dal quale era «germogliato» e si era sviluppato l'«albero, ora in crescere, della Scuola Orientale». È di notevole rilievo, ai fini della ricostruzione approntata in questo saggio, quanto lo studioso scriveva a proposito della Scuola Orientale, come pure la chiave di lettura che offriva al Consiglio Superiore per intenderne la genesi e gli sviluppi, nonché le potenzialità che avrebbero dovuto far guardare con favore alla domanda di riordinamento dei professori romani e, anzi, dare all'istituzione una parte finanche maggiore per il rinnovamento degli studi orientali italiani: in quest'ottica, muovendosi all'interno del discorso avviato qualche pagina prima in relazione all'Istituto Orientale, Pullé riteneva che la Scuola Orientale potesse essere il «necessario contrapposto» di quello nel «campo superiore della scienza», nella misura in cui l'Istituto napoletano primeggiava sul «terreno della pratica».¹⁴⁵ Alcune righe successive era-

143 Sugli studi orientali nell'Istituto Superiore di Studi Pratici e di Perfezionamento cf. Rosi 1984; Iannello 2003; Marrassini 2007; Lelli 2016; Soldani 2016, 42-3; sulla storia dell'Istituto, più in generale, cf. Garin 1962; Dei 2016.

144 Sulla progressiva centralità che la classe dirigente dell'Italia unita volle attribuire all'Università di Roma successivamente al 1870, cf. Monsagrati 2000 e Staderini 2000.

145 Ciò era ribadito in maniera analoga nella relazione riassuntiva del 23 giugno nella quale, si sottolineava, «due» erano i fatti capitali di cui tener conto: il «passaggio dell'Istituto Orientale di Napoli dal Ministero della P. Istruzione a quello delle Colonie, e ad intenti diversi e tutto affatto pratici» e la «necessità riconosciuta che l'organismo della pubblica istruzione in Italia posseda omai uno strumento di preparazione scientifica, nel momento in cui la nostra Nazione risolutamente si pone sulla via delle conquiste civili e coloniali verso l'Oriente» (ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione

no in questo senso significative poiché riproponevano la questione del connubio necessario, nelle discipline orientistiche, tra l'utilità pratica e i più alti interessi scientifici, e la conseguente necessità di dare il corretto peso, a livello istituzionale, alla «scienza dei luoghi e degli uomini» che sola avrebbe potuto consentire di ottenere la riuscita nell'espansione coloniale e commerciale, come ben avevano mostrato - continuava Pullé - le differenti esperienze da un lato degli spagnoli e dei portoghesi, rimaste «sterili» e poco produttive, e dall'altro quelle di olandesi, francesi e inglesi che ebbero al contrario «sorti ben diverse in ragione della rispettiva preparazione di studi». In quest'ottica possono essere letti i due ulteriori documenti presenti nell'«Appendice» alla relazione di Pullé - non firmati ma senz'altro stilati da Guidi - riguardanti alcune «Proposte per l'ordinamento degli studi speciali di Arabo in Italia» (vi si faceva cenno a una ipotetica «sezione islamica» all'interno della Scuola Orientale)¹⁴⁶ e l'istituzione di «Scuole Arabe in Libia», che si inserivano non soltanto in una serie di proposte di rinnovamento dell'insegnamento degli studi arabistici in Italia e, contestualmente, di istituzione di scuole italiane nei paesi arabi (come il progetto di un Istituto orientale italiano al Cairo cui Guidi accennava nella domanda per la Scuola Orientale) o di riordinamento delle scuole arabe esistenti,¹⁴⁷ ma altresì nel più ampio dibattito suscitato dalla guerra libica al quale gli arabisti avevano partecipato in forme e con ruoli non di secondo piano aderendo quasi all'unanimità ai progetti espansionistici italiani.¹⁴⁸

del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913).

146 È interessante l'accenno agli «elementi scientifici in preparazione» utili ai fini dell'istituzione dell'auspicata sezione islamica: «*Giorgio Levi Della Vida*, dottore in lettere; *Guidi Michelangelo*, dottore in lettere; *Griffini Eugenio*, dottore in giurisprudenza, segretario civile e pol. a Tripoli; *Martino Mario Moreno*, dottore in lettere, abilitato all'insegnamento dell'arabo nelle scuole medie che ora si sta perfezionando in Libia».

147 Si veda a questo proposito, a titolo d'esempio, il promemoria intitolato «Le cattedre di arabo nelle RR. Università» inviato da Guidi qualche anno dopo al Ministero della Pubblica Istruzione e la risposta del Ministro, documenti conservati tra le carte di Nallino, cf. IPO, Fondo C.A. Nallino, Serie 4: Attività svolte in Italia per i Ministeri dell'Istruzione e delle Colonie, fasc. 1: L'insegnamento dell'arabo in Italia, Promemoria intitolato *Le cattedre di arabo nelle RR. Università* inviato da I. Guidi al Ministro della Istruzione Pubblica A. Baccelli, s.d. [ma 1919]; Copia della lettera inviata dal Ministro della Istruzione Pubblica A. Baccelli a I. Guidi, Roma, 13 set. 1919. Sulla preoccupazione per le sorti dell'insegnamento dell'arabo in Italia, si vedano invece le lettere del 13 e 19 maggio 1911 di Guidi a Leone Caetani, cf. Archivio storico dell'Accademia dei Lincei, Archivio Leone Caetani, Cart. 38 Lettere di Guidi Ignazio e Michelangelo, Lettera di I. Guidi a L. Caetani, s.l., 13 mag. 1913; Lettera di I. Guidi a L. Caetani, s.l., 19 mag. 1913. Lo stesso Caetani sarebbe intervenuto sul tema dell'insegnamento dell'arabo nel dibattito parlamentare del 10 dicembre 1910 e del 9 maggio 1912, oltre a scriverne in un articolo - «Problemi di politica coloniale» - pubblicato sull'*Unità* il 29 giugno 1912 (cf. Tessitore 1997, 45 nota 133).

148 Tra chi si oppose all'impresa libica è noto il caso dell'arabista Leone Caetani (1869-1935), che nel corso delle discussioni alla Camera dei Deputati del giugno 1911 tenne un discorso con cui espresse la propria contrarietà alla campagna italiana per

Le ultime due pagine della relazione (Pullé [1913], 49-50), dopo l'ampio e complesso quadro delle condizioni degli studi orientali in Italia tracciato nella parte precedente, erano quindi dedicate a formulare le proposte concrete da sottoporre al parere del Consiglio Superiore, un vero e proprio «programma» – per quanto breve – di quelli che sarebbero dovuti essere gli interventi per assicurare all'orientalistica italiana un ruolo nel panorama accademico europeo, come pure sulla scena politica internazionale, e nel contempo fugare il rischio di un ulteriore declino dovuto allo scomparire di cattedre e mezzi per seguire tali studi. Ciascun centro universitario avrebbe dovuto anzitutto veder rappresentate le due discipline «coltivate in tutte, quasi indistintamente, le Facoltà delle altre nazioni», ossia il sanscrito e le lingue semitiche, i due campi di indagine all'interno dei quali, grosso modo, si era andata sviluppando anche l'«opera dei fondatori dell'orientalismo scientifico italiano» (Gabrieli 1950, 101). In quel primo scorcio del secolo, notava Pullé, non era difatti del tutto acquisita in Italia, dal punto di vista istituzionale, la piena parità tra il sanscrito e la semitistica: se il primo era «congiunto omai indissolubilmente agli studi classici» ed era «indispensabile strumento della cultura storica e filosofica moderna» – il che, lo si è visto, non metteva a ogni modo al riparo dal limitato numero di cattedre titolari rispetto alla maggior quantità di incarichi –, le lingue semitiche faticavano ancora a trovare un «altrettanto stretto legame», come avveniva invece nei paesi in cui le Facoltà teologiche non erano state soppresse e l'ebraico era considerato indispensabile per l'interpretazione diretta della Bibbia. Per sopperire a tale arretratezza, Pullé suggeriva di provvedere all'istituzione di cattedre di semitistica almeno in «ogni regione d'Italia» e di prediligere, tra le lingue del ceppo semitico, l'insegnamento dell'arabo, così da meglio sviluppare originali ricerche glottologiche sul nesso ario-semitico e rendere possibile lo studio delle «relazioni culturali fra le due famiglie nel campo storico-letterario»; non ne faceva cenno ma è verosi-

Tripoli (7 giugno 1911, poi pubblicato in Salvemini 1914, 183-90). Tale discorso gli sarebbe valso un'intensa campagna di stampa denigratoria, orchestrata dai nazionalisti, che avrebbe avuto tra gli esiti anche una causa legale contro *Il Popolo Romano* per le accuse di aver scritto gli *Annali dell'Islam* sotto dettatura del maestro Ignazio Guidi. Sull'episodio si leggano il resoconto stenografico del processo dato alle stampe dallo stesso Caetani (1913) e le belle pagine di Levi Della Vida (1966, 45-51); si veda inoltre la raccolta di scritti sulla Libia di Salvemini (1914) che oltre al discorso alla Camera, «Il pericoloso miraggio», raccoglie anche l'articolo comparso nell'*Unità* il 4 maggio 1912, «La Libia nelle fonti arabe medioevali» (come nota Fulvio Tessitore, il carteggio fra Salvemini e Caetani di questo periodo presenta numerose lettere sui problemi della guerra libica, cf. Tessitore 1997, 45 nota 133 e Salvemini 1984). Su questi temi e su quelle parti dell'«Appendice» della relazione di Pullé, qui soltanto accennati, si avrà modo di tornare in un prossimo lavoro dedicato in particolare a Ignazio Guidi e al contesto politico-culturale che fa da sfondo alla sua direzione della Scuola Orientale romana (vi si darà conto anche dell'epistolario tra Guidi e Caetani).

mile che la predilezione per l'arabo fosse legata anche alle esigenze di carattere coloniale cui pure aveva dato spazio nelle pagine precedenti. In maniera del tutto originale e piuttosto inconsueta rispetto alla più usuale tendenza a conservare le acquisizioni del proprio ambito di studi, nelle righe successive Pullé sosteneva che, fatta eccezione per le due discipline sopra menzionate, tutte le altre materie orientalistiche - quelle che per ragioni diverse si trovavano isolate e sparse «in questa o quella università» e «per consuetudine» erano state conservate sebbene rimanessero pressoché «sterili» - andavano «trapianta[te] in luogo e clima dove pel contatto con le discipline congeneri po[tessero] fecondarsi e dar frutto». Le uniche deroghe a tale indicazione erano quelle per le materie che, per quanto isolate nelle Università, si appoggiavano tuttavia a istituzioni «importanti e proprie e inalienabili della città», come nel caso dell'Egittologia a Torino e del legame con il Museo Egizio, oppure per quei casi ove andavano salvaguardate «ragioni vive e non altrimenti compensabili e conciliabili di persone e istituzioni». Ed era proprio per inverare la proposta di aggregare gli studi orientali che Pullé chiamava in causa quell'«istituzione nucleare»¹⁴⁹ rappresentata dalla Scuola Orientale, la quale non soltanto doveva essere riordinata secondo quanto domandato dai suoi professori ma aveva la possibilità di divenire il maggior centro dell'orientalistica in Italia:

Fuor di questo o di consimili casi, e dove non si offendono diritti acquisiti e si accordino i consensi dei rispettivi insegnanti e delle Facoltà, le materie isolate di discipline orientali potrebbero accentrarsi e consociarsi in quella istituzione, di cui si è formato il nucleo e tende a consolidarsi nella Scuola di lingue orientali in Roma.

La relazione di Pullé e le proposte per il rinnovamento degli studi orientali in Italia, dopo essere state accolte dalla Commissione Permanente, erano quindi sottoposte al parere del Consiglio Superiore, cui venivano trasmesse con la relazione, stilata anch'essa da Pullé, del 23 giugno 1913 - di cui si è dato conto in precedenza - che si limitava a insistere sulle conclusioni e sulle iniziative concrete suggerite dallo studioso e, in particolare, su «due fatti capitali» che avrebbero consentito alla Scuola Orientale di svilupparsi ulteriormente: il passaggio dell'Istituto Orientale napoletano al Ministero delle Colonie e dunque a «intenti diversi e tutto affatto pratici», e la «necessità riconosciuta» che il Ministero dell'Istruzione possedesse uno «strumento di preparazione scientifica» mentre l'Italia si andava «riso-

¹⁴⁹ ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913.

lutamente» affacciando sulla scena orientale con l'obiettivo di trarne «conquiste civili e coloniali». ¹⁵⁰ Il Consiglio Superiore si sarebbe riunito quello stesso 23 giugno e, nel corso dell'adunanza, avrebbe approvato, «con un voto di plauso», ¹⁵¹ assieme alla relazione appena menzionata anche quella del 21 giugno sul regolamento della Scuola Orientale, come testimonia la minuta del 30 giugno 1913 con la quale avrebbe trasmesso al Ministero della Pubblica Istruzione il proprio parere positivo all'accoglimento sia della domanda dei professori della Scuola Orientale sia delle proposte formulate da Pullé. ¹⁵²

Diversamente da quanto sembrerebbe plausibile aspettarsi quale conseguenza del parere favorevole del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, vale a dire l'accoglimento da parte del Ministero dell'Istruzione e un'eventuale discussione su singoli punti o possibili modifiche delle proposte, l'intero procedimento avrebbe invece subito una battuta d'arresto, che risulta poco comprensibile allo stato attuale della documentazione conservata al punto che, oltre a non esserne chiare le ragioni, non si intende in quale passaggio abbia incontrato l'incaglio, se a livello ministeriale - come parrebbe - o in qualche fase successiva. Un'indicazione su una delle probabili difficoltà - forse quella decisiva - che, all'incirca un anno dopo, si sarebbero fraposte alla definitiva approvazione del riordinamento della Scuola romana e degli studi orientali in genere sembra poter venire dall'*Annuario* dell'Università di Roma del 1914-15 laddove era pubblicata una relazione del giurista Vincenzo Simoncelli che riportava quanto discusso durante l'adunanza della Facoltà di Giurisprudenza dell'8 giugno 1914 (cf. Simoncelli 1914-15). La Facoltà mostrava di conoscere sia la domanda di riordinamento presentata dai professori della Scuola Orientale sia la relazione di Pullé e l'*iter* fino a quel momento seguito dalle proposte e intendeva intervenire prima che il Ministero si «accinge[ss]e nelle prossime vacanze» (Simoncelli 1914-15, 423) a provvedere a queste in maniera definitiva. Nella fattispecie, i professori di Giurisprudenza notavano che il rior-

150 ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Relazione del Consigliere F.L. Pullé, Oggetto: Relazione sullo stato attuale degli Studi Orientali in Italia e proposte di loro riordinamento (n. 512 bis), Roma, 23 giu. 1913.

151 È quanto riportato nell'ultima pagina della relazione *Sul riordinamento* di Pullé: «Questa relazione e le proposte furono approvate dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, con un voto di plauso, nella Sessione primaverile del 1913» (Pullé [1913], 58). Il Consiglio Superiore aveva senza dubbio approvato la prima versione della relazione redatta da Pullé le cui lacune, come si è detto, sarebbero poi state colmate nella versione definitiva di 58 pagine a stampa.

152 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Minuta della comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione V. Scialoja al Ministero della Istruzione Pubblica, Oggetto: Scuola orientale di Roma, 30 giu. 1913. Nella minuta Scialoja faceva in gran parte trascrivere le conclusioni riportate nelle due relazioni del 21 e 23 giugno 1913 stilate da Pullé.

dinamento auspicato dalla Scuola Orientale, pur lodevole, intendeva promuovere non soltanto gli studi filologici ma anche quelli giuridici e sociali e ciò «non [...poteva] lasciare indifferente» (Simoncelli 1914-15, 422) la Facoltà giuridica che proponeva pertanto al Ministero di creare, all'interno della Scuola Orientale, una Sezione giuridica afferente per l'appunto alla Facoltà e con un suo proprio regolamento. Tra le carte del Consiglio Superiore sono conservati due documenti che mostrano come dopo poco più di un anno, nel tardo autunno del 1915, le richieste della Facoltà fossero state accolte da parte ministeriale e pure dal Consiglio Superiore che, il 13 dicembre, deliberava in favore dell'istituzione di «una Sezione Giuridica nella Scuola orientale annessa alla Università medesima» avente «carattere puramente scientifico». ¹⁵³ Se i professori della Scuola Orientale non potevano certo ignorare la relazione di Simoncelli data alle stampe nell'*Annuario*, tuttavia pare fossero del tutto all'oscuro degli sviluppi avuti dalle proposte in quella formulate tanto da chiedere al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere, ancora il 25 gennaio 1916, di inserire nell'ordine del giorno della prossima seduta di Facoltà la discussione della domanda di riordinamento della Scuola presentata nel 1911 ¹⁵⁴ e sottoporre poi un anno dopo, il 18 gennaio 1917, il progetto di un ulteriore riordinamento redatto da Nallino (cf. Daffinà 2017, 627). Come riportano i verbali delle adunanze della Scuola illustrati da Daffinà, proprio in quell'occasione i professori della Scuola Orientale erano stati informati dell'iniziativa della Facoltà di Giurisprudenza e ciò avrebbe dato avvio a una serie di discussioni e tentativi di mediazione portati avanti, per la Scuola, dal Direttore Guidi e da Santillana, che si sarebbero trascinati per alcuni

153 Cf. ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione P. Grippo al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Oggetto: Scuola Orientale di Roma, Roma, 2 nov. 1915; ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione U. Dini al Ministro della Istruzione P. Grippo, Oggetto: Ordinamento della Scuola Orientale di Roma (Adunanza 7 nov. 1915), Roma, 13 dic. 1915 (la relazione nella quale era esaminata la questione è firmata dai Consiglieri Vittorio Puntoni e Oreste Ranelletti). Il Ministero dell'Istruzione aveva ritenuto opportuno interpellare anche il Ministero delle Colonie per un parere sull'iniziativa, si veda quanto riportato nella comunicazione del Ministro Grippo del 2 novembre: «[il] Ministero delle Colonie, [...] con la lettera qui unita, in data 1° novembre corrente, mentre plaude all'iniziativa di riordinare la Scuola Orientale di Roma, come integrazione scientifica degli studi, che si compiono nell'Istituto Orientale di Napoli, non approva che si estenda il programma della Scuola stessa ad insegnamenti di cultura pratica coloniale, che sarebbero un duplicato di quelli che già si impartiscono nell'apposita sezione dell'Istituto Orientale di Napoli. Fa inoltre viva raccomandazione che qualsiasi provvedimento inteso a modificare l'attuale ordinamento della Scuola Orientale sia preso previ accordi con quel Ministero, al fine di non intralciare con provvedimenti slegati l'attuale funzionamento dell'Istituto Orientale».

154 ASUR, b. 194 AL, fasc. 61, Lettera dei professori della Scuola Orientale I. Guidi, C. Formichi, N. Festa, C. Schiaparelli, C.A. Nallino al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere B. Varisco, Roma, 25 gen. 1916.

anni, con reciproci veti e diversi scontri - che non è tuttavia possibile seguire dappresso stante la frammentarietà della documentazione conservata - fino al novembre del 1921 quando il Ministro dell'Istruzione Orso Mario Corbino avrebbe chiesto al Consiglio Superiore la restituzione degli atti relativi alla Scuola Orientale poiché, scriveva, «è mio intendimento che non si esamini ulteriormente la questione».¹⁵⁵

5 Conclusioni

La ricostruzione delle vicende legate all'istituzione della Scuola Orientale dell'Università di Roma e al successivo tentativo di riordinamento auspicato dai suoi professori e diretto da Guidi, che fu l'occasione per Pullé di redigere quell'ampia e minuziosa relazione sugli studi orientalistici italiani coevi e formulare proposte concrete per un rinnovamento che li mettesse al passo con quelli europei, consente non soltanto di fermare lo sguardo, in maniera inedita, sulla storia particolare dell'orientalistica romana in quel primo scorcio di secolo e sulle origini tardo-ottocentesche di quegli sviluppi, ma altresì di allargare la visuale, da angolature altrettanto nuove, al complesso degli studi italiani di orientalistica lungo quel cinquantennio che fu decisivo per le sorti di tali discipline e, per alcuni versi, emblematico di alcune dinamiche più tarde.

L'interesse che le vicissitudini della Scuola Orientale e della relazione di Pullé suscitano non si limita tuttavia ai tasselli che esse offrono allo storico per ricostruire gli avvenimenti o i singoli fatti che compongono la storia dell'orientalistica italiana, ma si amplia al valore che queste assumono nel contesto storico-culturale e politico-istituzionale da cui prendono le mosse. Tale contesto si contraddistingue per i molteplici tentativi - condotti da più parti e in modi differenti dai singoli orientalisti, non sempre o non soltanto in maniera strumentale - di dare un'identità riconoscibile e un'organicità alle pur eterogenee discipline orientali così da renderne possibile l'affermazione sul piano scientifico e una migliore organizzazione dal punto di vista istituzionale, tentativi, questi, che si tradussero in forme di autorappresentazione che contribuirono a rafforzare la percezione, propria e altrui, degli studi orientali come un tutto unitario¹⁵⁶ - il che, va da sé, non significò il definitivo appiarsi delle tensioni pur esistenti al loro interno fra materie differenti.

Nei casi considerati - la fondazione della Scuola, la proposta di riordinamento del 1911 e la relazione di Pullé del 1913 - non v'è dubbio

¹⁵⁵ ACS, MPI, CSPI, b. 120, fasc. 227, Comunicazione del Ministro della Istruzione Pubblica M.O. Corbino al Vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione L. Credaro, Oggetto: Scuola Orientale di Roma, Roma, 16 nov. 1921.

¹⁵⁶ Si veda a questo proposito *supra*, paragrafo 1.

che si possa scorgere in azione, con modalità macroscopiche come nella relazione *Sul riordinamento* o più in filigrana, quel meccanismo duplice del «dimostrare al di fuori» e «ravvivar[e] al di dentro» volto a fornire un'immagine degli studi orientali italiani per lo più funzionale a ottenimenti concreti. Se ciò è palese nella relazione di Pullé che si muove costantemente lungo quel doppio binario tra un 'dentro' e un 'fuori' di cui si serve per formulare le proprie proposte, allo stesso modo è possibile ravvisare un movimento analogo, per quanto meno evidente, anche nel progetto dei professori romani di istituire la Scuola Orientale, così come nella successiva domanda di riordinamento della medesima, ambedue orientate a dare alle materie orientali della Facoltà una maggiore stabilità e organizzazione dal punto di vista istituzionale e consentirne, di conseguenza, migliori realizzazioni sul piano scientifico. La fondazione della Scuola Orientale, da questo punto di vista, contribuì senz'altro a «ravvivar[e]» gli studi orientali romani che poterono meglio strutturarsi all'interno della Facoltà - pur con le difficoltà mostrate, che tuttavia non fecero venir meno l'intenzione di presentarsi come 'gruppo' - e rappresentare un punto di riferimento per l'orientalistica italiana fino a tutti gli anni Trenta, anche mediante iniziative come la *Rivista degli Studi Orientali* che divenne uno strumento di quel rinnovamento concreto, «[d]al di dentro», di tale campo di studi e che fu un tentativo - non sempre riuscito - di «dimostrare al di fuori», all'orientalistica europea, il valore e l'autorevolezza degli studi italiani.¹⁵⁷ In quest'ottica, è innegabile che le due proposte di riordinamento successive, indirizzate a riorganizzare da una parte la Scuola Orientale romana e dall'altra l'intero complesso degli studi orientali nelle Università italiane, assumano - nei fatti - il profilo di una storia per così dire abortita, interrotta dall'intersecarsi di alterne vicende che ne compromisero la realizzazione. Ciò non toglie, tuttavia, che entrambe - al di là dell'esito - riflettano quelle che erano le intenzioni e i programmi di alcuni fra i maggiori orientalisti del tempo - Guidi e Pullé nel caso specifico - per i quali agirono, per certi versi, in maniera regolativa orientando scelte e attività, e influenzando finanche le aspettative dei più giovani allievi degli uni e degli altri per i quali il riordinamento della Scuola Orientale romana e degli studi orientali italiani avrebbe significato sicuri vantaggi e possibilità nell'immediato. Proprio per questo insieme di ragioni si è scelto di focaliz-

157 È da notare, tuttavia, che fuori dell'Italia gli orientalisti italiani ebbero rilievo più in quanto singoli studiosi che come appartenenti a scuole, basti pensare al caso di Guidi la cui opera ebbe notevole risonanza a livello internazionale e rappresentò per certi aspetti un punto di riferimento per la semitistica: a ciò non corrispose, per converso, altrettanta notorietà per la Scuola Orientale romana nel suo complesso, che anzi sembra per lo più ignorata e non percepita come un qualcosa di organico e unitario (non se ne trova traccia, per esempio, nell'opera di Windisch sopra menzionata).

zare l'attenzione sulla genesi della Scuola Orientale dell'Università di Roma e sulle vicende successive legate alla proposta di riordinamento del 1911 e alla poco più tarda relazione di Pullé, episodi la cui ricostruzione consente di cogliere non soltanto singoli aspetti della storia degli studi orientali in Italia e, più in generale, delle condizioni di questi in quel particolare momento, ma altresì di intendere alcune dinamiche dello sviluppo posteriore di tali discipline.

Bibliografia

- Actes* (1901). *Actes du douzième Congrès International des orientalistes. Rome 1899*. Vol. 1, *Résumé des bulletins; Inde et Iran*. Florence: Société Typographique Florentine.
- Actes* (1902a). *Actes du douzième Congrès International des orientalistes. Rome 1899*. Vol. 2, *Extrême Orient (Chine, Japon, Malaisie); Asie Centrale*. Florence: Société Typographique Florentine.
- Actes* (1902b). *Actes du douzième Congrès International des orientalistes. Rome 1899*. Vol. 3, pt. 1, *Sections: Langues sémitiques et monde musulman*. Florence: Société Typographique Florentine.
- Actes* (1902c). *Actes du douzième Congrès International des orientalistes. Rome 1899*. Vol. 3, pt. 2, *Sections: Mythologie et religions, linguistique, Grèce et Oriente*. Florence: Société Typographique Florentine.
- Alpi, F. (2020). s.v. «Vacca, Giovanni». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 97. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Amari, M.; De Gubernatis, A. (1878-82). «Inaugurazione del Congresso». *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, 2(7), 157.
- Annuario UniRoma 1890-91 = *Annuario dell'anno scolastico 1890-91 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1898-99 = *Annuario dell'anno scolastico 1898-99 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1904-05 = *Annuario dell'anno scolastico 1904-05 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1909-10 = *Annuario dell'anno scolastico 1909-10 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1910-11 = *Annuario dell'anno scolastico 1910-11 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1912-13 = *Annuario dell'anno scolastico 1912-13 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Annuario UniRoma 1913-14 = *Annuario dell'anno scolastico 1913-14 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- Armocida, G.; Rigo, G.S. (2009). «Francesco Lorenzo Pullé custode delle memorie garibaldine a Laveno». Margarini, G.; Musumeci, G.; Tamborini, M. (a cura di), *Il Lago Maggiore e Garibaldi. Atti del convegno nel secondo centenario della nascita di Giuseppe Garibaldi*. Laveno Mombello: Comune di Laveno Mombello, 81-96.
- Ascoli, G.I. (1873). «Proemio». *Archivio Glottologico Italiano*, 1(1), V-XLI.
- Ascoli, G.I. (1959). «Note letterario-artistiche minori durante il viaggio nella Venezia, nella Lombardia, nel Piemonte, nella Liguria, nel Parmigiano, Mode-

- nese e Pontificio. Maggio-Giugno 1852». Timpanaro, S. (a cura di), *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 28(3-4), 151-91.
- Assirelli, O. (1935). «Francesco Lorenzo Pullé nei ricordi di uno scolaro». *L'Università Italiana*, 31(1), 1-7.
- Atti 1880-81 = *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878*. 2 voll. Firenze: Le Monnier.
- Baldissera, F. (2018). «Angelo De Gubernatis's Passion for India in the Newly Unified Italy». Leucci, T., Markovits, C., Fourcade, M. (éds), *L'Inde et l'Italie. Rencontres intellectuelles, politiques et artistiques*. Paris: Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales, 91-120.
- Ballini, A. (1935). «Francesco Lorenzo Pullé. Necrologio». *Rivista degli Studi Orientali*, 16(1), 155-8.
- Bausani, A. (1957). «Islamic Studies in Italy in the XIX-XX cc.». *East and West*, 8(2), 147-56.
- Bausani, A.; Alfieri, B.M.; Piemontese, A.M. (1973-74). «Nota sulla Storia della Scuola Orientale», in Bausani, A.; Alfieri, B.M.; Piemontese, A.M. (a cura di), «Cronaca orientalistica», *Rivista degli Studi Orientali*, 48(1-4), 299-308, 302-7.
- Benedetti, A. (2014). «Angelo De Gubernatis nelle lettere agli amici letterati». *Lares*, 80(2), 305-36.
- Borruso, A. (a cura di) (2001). *Lettere di Ignazio Guidi a Michele Amari*. Palermo: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti.
- Brambilla, A. (2017). *Confini, incroci, scritture. Studi sulla cultura giuliana*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Caetani, L. (1913). *Querela Caetani-Popolo Romano: resoconto stenografico della discussione*. Roma: Casa Editrice Italiana.
- Capezzone, L. (2012). s.v. «Nallino, Carlo Alfonso». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 77. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Capo, L.; Di Simone, M.R. (a cura di) (2000). *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de "La Sapienza"*. Roma: Viella.
- Carozzi, P.A. (1994). «L'introduzione della Storia delle religioni nell'insegnamento universitario italiano. Il contributo di Uberto Pestalozza e di Tommaso Gallarati Scotti». De Giorgi, F.; Raponi, N. (a cura di), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti. Atti del Colloquio nel centenario della nascita*. Milano: Vita e Pensiero, 239-70.
- Ciampi, G.; Santangeli, C. (a cura di) (1994). *Il Consiglio superiore della pubblica istruzione 1847-1928*. Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Fonti per la storia della scuola II.
- Ciasca, R. (1954). «Contributo italiano agli studi arabi». *Oriente Moderno*, 24(8-9), 384-94.
- Comitato (1907). «Atti del Comitato Italiano dell'Associazione internazionale per la esplorazione dell'Asia centrale e dell'Estremo oriente». *Rivista degli Studi Orientali*, 1(1), 117-21.
- Crisanti, A. (2020). *Giuseppe Tucci. Una biografia*. Milano: Edizioni Unicopli.
- Crisanti, A. (2021a). «Due indianisti e una Commissione. Carlo Formichi, Oreste Nazari e il progresso degli studi sanscritici in Italia». *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, 57, 313-72. <https://doi.org/10.30687/An-nOr/2385-3042/2021/01/012>.
- Crisanti, A. (2021b). «Studying the Orient in Rome. The Birth of the *Scuola Orientale*». *Rivista degli Studi Orientali*, 94(1), 227-41. <https://doi.org/10.19272/202103801016>.

- Crisanti, A. (2021c). «Un indianista a Napoli nell'Otto-Novecento. Michele Kerbaker fra Università e Collegio Asiatico». *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 33, 141-238.
- Croce, B. (1947). *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*. 2 voll. 3a ed. Bari: Laterza.
- D'Onofrio, S. (2007). «Il fondo Pullé della Biblioteca dell'Archiginnasio». *L'Archiginnasio*, 102, 473-84.
- D'Ottone Rambach, A. (a cura di) (2021). «Celestino Schiaparelli (1841-1919): His Legacy & the Oriental School of Sapienza». Num. monogr., *Rivista degli Studi Orientali*, 94(1).
- D'Ottone Rambach, A. (in corso di stampa). «Carlo Conti Rossini, la Scuola Orientale e le monete arabe». Arslan, E. (a cura di), *Le monete di Carlo Conti Rossini all'Accademia Nazionale dei Lincei*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Daffinà, P. (1993). «I primordi della scuola orientalistica romana». *Rivista degli Studi Orientali*, 67(1-2), 1-26.
- Daffinà, P. (2017). «La Scuola Orientale romana dal 1870 al 1936». Cannata, P. (a cura di), *Eurasica. Scritti scelti*. Roma: ISMEO-Scienze e Lettere, 599-658.
- De Angeli, A. (2012). «L'Estremo Oriente narrato da Ludovico Nocentini, diplomatico e orientalista». Proglione, G. (a cura di), *Orientalismi italiani*, vol. 2. Alba: Antares, 73-91.
- De Cara, C.A. (1887). *Del presente stato degli studii linguistici. Esame critico*. Prato: Tipografia Giacchetti.
- De Donno, F. (2010). «Routes to Modernity: Orientalism and Mediterraneanism in Italian Culture, 1810-1910». *California Italian Studies*, 1(1), 1-23. <https://doi.org/10.5070/c311008857>.
- De Donno, F. (2019). *Italian Orientalism. Nationhood, Cosmopolitanism and the Cultural Politics of Identity*. New York: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/b11865>.
- De Gubernatis, A. (1867). *Memoria intorno ai viaggiatori italiani nelle Indie Orientali dal secolo XIII a tutto il XVI*. Firenze: Tipografia Fodratti.
- De Gubernatis, A. (1868). «Un po' di storia e licenza». *Rivista Orientale*, 1(13), 1 marzo 1868, 1346-53.
- De Gubernatis, A. (1872). «Cenni sopra alcuni indianisti viventi». *Rivista Europea*, 3, 44-59; 265-73; 448-63.
- De Gubernatis, A. (1875). *Storia dei viaggiatori italiani nelle Indie Orientali*. Livorno: Vigo.
- De Gubernatis, A. (1876). *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*. Paris; Turin: Leroux-Loescher.
- De Gubernatis, A. (1878). *Gli scritti del padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie Orientali*. Firenze: Le Monnier.
- De Gubernatis, A. (1879). *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*. Firenze: Le Monnier.
- De Gubernatis, A. (1891). «Gli studii indiani in Italia». *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 5, 102-26.
- De Gubernatis, A. (1899). *Roma e l'Oriente nella storia, nella leggenda e nella visione*. Firenze: Società Editrice Dante Alighieri.
- Del Boca, A. (1988). *Gli italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, vol. 1. Bari: Laterza.
- De Sanctis, F. (1879). «Il IV Congresso degli Orientalisti». *Nuovi saggi critici. Seconda edizione aumentata di dodici saggi*. Napoli: Morano, 523-7.

- Dei, A. (a cura di) (2016). *L'Istituto di Studi Superiori e la cultura umanistica a Firenze*. 2 voll. Pisa: Pacini.
- Di Simone, M.R. (2000). «La Facoltà umanistica dalla restaurazione alla caduta dello Stato pontificio». Capo, Di Simone 2000, 359-400.
- Dore, G. (2013). s.v. «Rossini, Carlo Conti». Bircocchi, I.; Cortese, E.; Mattone, A.; Miletti, M.N. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (sec. XII-XX)*, vol. 1. Bologna: il Mulino.
- Dore, G. (2014). «Carlo Conti Rossini in Eritrea tra ricerca scientifica e prassi coloniale (1899-1903)». Bausi, A.; Gori, A.; Lusini, G. (eds), *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marassini*. Wiesbaden: Harrassowitz, 221-42.
- Fatica, M. (2002). *Le sedi dell'Istituto Universitario Orientale (1729-2000)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Fatica, M. (2005). «Giacomo Lignana, Michele Kerbaker, Angelo De Gubernatis e la fondazione a Napoli dell'Istituto Orientale (1888)». *Scritture di Storia*, 4, 165-228.
- Fatica, M. et al. (2020). «Sinologia e orientalistica all'Orientale di Napoli da Matteo Ripa al 1972». De Seta, C. (a cura di), *La rete dei saperi nelle università napoletane da Federico II al duemila*, vol. 3. Napoli: arte'm, 215-87.
- Flora, G. (1984). «L'India nella cultura storica e civile italiana della prima metà dell'Ottocento». Marazzi, U. (a cura di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. 1, t. 1. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 27-101.
- Frova, C. (2000). «Gli inizi dell'insegnamento delle lingue orientali». Capo, Di Simone 2000, 55-69.
- Gabrieli, F. (1950). «Gli studi orientali». Antoni, C.; Mattioli, R. (a cura di), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, vol. 2. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 89-111.
- Gabrieli, F. (1975). «Gli studi arabo-islamici nella Università di Roma». *Oriente Moderno*, 55(1-2), 1-7.
- Gabrieli, G. (1935). *Bibliografia degli studi orientalistici in Italia dal 1912 al 1934*. Roma: AGIL.
- Gandini, M. (1998). «Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923). Materiali per una biografia». *Strada maestra*, 45, 157-241.
- Garin, E. (1962). «L'Istituto di Studi Superiori di Firenze (cento anni dopo)». *La cultura italiana tra '800 e '900*. Bari: Laterza, 29-66.
- Gazzetta (1902). «Regolamento speciale per la Facoltà di Filosofia e Lettere». *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 83, 9 aprile 1902, 1491-5.
- Ghezzi, C. (1997). «Gli organismi geografici e di esplorazione e le origini del colonialismo italiano». *Africa*, 52(1), 96-107.
- Gnoli, R. (1996). «La Scuola di Studi Orientali». *Le Grandi Scuole della Facoltà. Atti del Convegno* (1994). Roma: Sapienza Università di Roma, 382-9.
- Goidànich, P.G. (1936). «Francesco Lorenzo Pullé (1850-1934)». *Annuario della Regia Università di Bologna. Anno Accademico 1935-36*. Bologna: Società Tipografica, 578-9.
- Guidi, I. (1913). *Le popolazioni delle colonie italiane. Discorso letto nell'adunanza solenne del 1° giugno 1913 della Reale Accademia dei Lincei*. Roma: Tipografia Bertero. Rapporti e Monografie coloniali (Ministero delle Colonie-Direzione Centrale degli Affari Coloniali).

- Iannello, T. (2003). «La prima istituzione orientalistica per gli studi cinesi e giapponesi nell'Italia Unita: l'Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento di Firenze». Tamburello, A. (a cura di), *Italia-Giappone. 450 anni*, vol. 2. Roma; Napoli: ISMEO-Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 673.
- Isnenghi, M. (2008). «Il sogno africano». Del Boca, A. (a cura di), *Le guerre coloniali del fascismo*. Roma; Bari: Laterza, 49-72.
- Jacoviello, M. (1998). «Il Museo Indiano di Firenze nella stampa fiorentina e nazionale». Taddei, M. (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. 3. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 475-526.
- Kalati, A. (2003). «Storia dell'insegnamento dell'Arabo in Italia (I parte: Roma e Napoli)». *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari*, 3, 299-330.
- Krachkovsky, I. (1936). «Ignazio Guidi». *Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS*, 201-4.
- Labanca, B. (2012). *Ricordi autobiografici* [1913]. A cura di S. Tanzarella, S. Pro-niewicz. Trapani: Il pozzo di Giobbe.
- Labanca, N. (2012). *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*. Bologna: il Mulino.
- Lehmann, W.P. (1999). *La linguistica indoeuropea*. Trad. ed. it. di F.A. Leoni. Bologna: il Mulino. Trad. di: *Theoretical Bases of Indo-European Linguistics*. London; New York: Routledge, 1993.
- Lelli, D. (2016). «Gli insegnamenti di orientalistica». *Dei* 2016, 1: 241-313.
- Levi Della Vida, G. (1935). «L'opera orientalistica di Ignazio Guidi». *Oriente Moderno*, 15(5), 236-48.
- Levi Della Vida, G. (1959). *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*. Napoli: Ricciardi.
- Levi Della Vida, G. (1966). *Fantasmii ritrovati*. Venezia: Neri Pozza.
- Libera, G. (1939). «Avio nel Quarantotto». *Studi Trentini di Scienze Storiche*, 20(1-2), 147-51.
- Libera, G. (1948). «Fatti e uomini del 1848 ad Avio». *Studi Trentini di Scienze Storiche*, 28(1), 63-8.
- Littmann, E. (1935). «Ignazio Guidi». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 89(14), 119-30.
- Lo Turco, B. (2021). «Oriental Studies in Nineteenth-Century Rome». *Rivista degli Studi Orientali*, 94(1), 211-25. <https://doi.org/10.19272/202103801015>.
- Lowndes Vicente, F. (2012). *Altri orientalmi. L'India a Firenze 1860-1900*. Trad. it. di M. Ivani. Firenze: Firenze University Press. Trad. di: *Other Orientalisms: India Between Florence and Bombay 1860-1900*. New Delhi: Orient Blackswan. <https://doi.org/10.36253/978-88-6655-150-8>.
- Lucchini, G. (2008). *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*. 2a ed. Pisa: Edizioni ETS.
- Marrassini, P. (2007). «Le discipline orientalistiche all'Istituto di Studi Superiori di Firenze». Maraschio, N. (a cura di), *Firenze e la lingua italiana fra nazionalismo ed Europa*. Firenze: Firenze University Press, 157-64.
- Mastrangelo, C. (2016). s.v. «Pullé, Francesco Lorenzo». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 85. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Mastrangelo, C. (2020). s.v. «Turrini, Giuseppe». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 97. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Mastrangelo, C. (2021). «Oriental Schools in Italy and the Formation of the Italian State». *Rivista degli Studi Orientali*, 94(1), 165-75. <https://doi.org/10.19272/202103801012>.

- Mazza, M.; Spineto, N. (a cura di) (2014). *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la seconda guerra mondiale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Monsagrati, G. (2000). «Verso la ripresa: 1870-1900». Capo, Di Simone 2000, 401-49.
- Müller, M. (1883). *India: What Can It Teach Us?*. London: Longmans.
- Nicolini, N. (1942). *L'Istituto Orientale di Napoli. Origine e statuti*. Roma: Edizioni Universitarie.
- Orientalismo* 1935 = Guidi, M.; Giordani, M.; Pagliaro, A.; Rossi, E.; Vacca, G. (1935). s.v. «Orientalismo». *Enciclopedia Italiana*, vol. 25. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Orsatti, P. (1996). *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra Sette e Ottocento*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Palombi, D. (2013). «Emanuel Löwy nella Facoltà di Filosofia e Lettere della Sapienza (1889-1915)». Picozzi, M.G. (a cura di), *Ripensare Emanuel Löwy*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 25-55.
- Panetta, S. (2014). *Il Diligentissimo inventario dell'Archivio di Graziadio Isaia Ascoli: edizione e commento*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Pappacena, E. (1935). *Arte antica e scienza moderna. Esposizione dei capolavori epici e drammatici dell'India antica e breve storia dell'indologia specialmente di quella italiana*. Carpi: Gualdi.
- Pincherle, M. (1969). «La preparazione dell'opinione pubblica all'impresa di Libia». *Rassegna storica del Risorgimento*, 450-82.
- Porciani, I.; Moretti, M. (2007). «La creazione del sistema universitario nella nuova Italia. Brizzi, G.P.; Del Negro, P.; Romano, S. (a cura di). *Storia delle Università in Italia*, vol. 1. Messina: Gem-Sicania, 323-79.
- Porru, G. (1940). *Studi d'indianistica in Italia dal 1911 al 1938*. Firenze: Le Monnier.
- Predari, F. (1842). *Origine e progresso dello studio delle lingue orientali in Italia*. Milano: Tipografia P. Lampato.
- [Prefazione] 1907 = De Gubernatis, A.; Guidi, I.; Labanca, B.; Nocentini, L.; Schiaparelli, C. (1907). «[Prefazione]». *Rivista degli Studi Orientali*, 1(1), s.p.
- Prefazione 1927 = «Prefazione». Redazione della Scuola Orientale (a cura di), «Gli studi orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)». Num. monogr., *Rivista degli Studi Orientali*, 5(1-2), 1913-1927, V-VII.
- Preti, C. (2004). s.v. «Labanca, Baldassarre». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Pullé, F.L. (1897). «Prefazione». *Studi Italiani di filologia indo-iranica. Diretti da F.L. Pullé*, 1(1), III-V.
- Pullé, F.L. (1897-98). «Un capitolo fiorentino di Indologia del secolo XVII». *Studi Italiani di filologia indo-iranica. Diretti da F.L. Pullé*. 1(1), 31-50; 2(2), 73-85.
- Raicich, M. (1970-74). «Momenti di politica culturale dopo l'Unità (De Sanctis e Ascoli)». *Belfagor*, 25(5), 1970, 495-529; *Belfagor*, 29(1), 1974, 33-55; *Belfagor*, 29(3), 1974, 250-81.
- Raicich, M. (1982). *Scuola, cultura e politica da De Sanctis a Gentile*. Pisa: Nistri Lischi.
- Repertorio 1962 = Contributo italiano alla conoscenza dell'Oriente. Repertorio bibliografico dal 1935 al 1958*. A cura della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco. Firenze: Le Monnier.

- Ricci, L. (1971). «L'etiopistica italiana nel cinquantennio 1920-1970». *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*. Vol. 1, *L'Oriente preislamico*. Roma: Istituto per l'Oriente, 153-83.
- Roselli, M.G. (2018). «Un Musée indien à Florence». Leucci, T.; Markovits, C.; Fourcade, M. (éds), *L'Inde et l'Italie. Rencontres intellectuelles, politiques et artistiques*. Paris: Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales, 121-46.
- Rosi, S. (1984). «Gli studi di orientalistica a Firenze nella seconda metà dell'800». Marazzi, U. (a cura di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. 1, t. 1. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 103-20.
- RSO (1913). *Gli studi orientali in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)*. Num. monogr., *Rivista degli Studi Orientali*, 5(1-2).
- Russo, L. (1952). «Come si leggono e come si stampano i "Saggi critici" di Francesco De Sanctis». *Belfagor*, 7(1), 69-79.
- Said, E. (1978). *Orientalism. Western Concepts of the Orient*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Salvemini, G. (1914). *Come siamo andati in Libia*. Firenze: Libreria della Voce.
- Salvemini, G. (1984). *Carteggio 1912-14*. A cura di E. Tagliacozzo. Bari: Laterza.
- [Schiaparelli, C.] (1910). «Lodovico Nocentini». *Rivista degli Studi Orientali*, 3(1), 1-5.
- Schwab, R. (1984). *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press.
- Severino, V.S. (2002). «Giovanni Gentile e Raffaele Pettazzoni (1922-1924). Un carteggio sulla storia delle religioni e l'università in Italia». *Storiografia*, 6, 107-26.
- Severino, V.S. (2014). «Angelo De Gubernatis al primo congresso internazionale di Storia delle religioni». Mazza, M.; Spineto, N. (a cura di), *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la seconda guerra mondiale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 11-25.
- Simoncelli, V. (1914-15). «Relazione dell'On. Prof. Vincenzo Simoncelli sul riordinamento della Scuola Orientale (approvata con Facoltà Giuridica nella seduta del dì giugno 1914)». *Annuario dell'anno scolastico 1914-15 della Regia Università degli Studi di Roma*. Roma: Tipografia Fratelli Pallotta, 421-3.
- Siniscalco, P. (1996). «La Scuola di Studi Storico-religiosi». *Le Grandi Scuole della Facoltà. Atti del Convegno* (1994). Roma: Sapienza Università di Roma, 390-400.
- Soldani, S. (2016). «Dall'assenza all'eccellenza. Gli studenti di Filosofia e Filologia (1859-1881)». *Dei* 2016, 1: 15-109.
- Solitario, F. (1996). «Angelo De Gubernatis pioniere dell'orientalismo italiano nell'Ottocento». Marchianò, G. (a cura di), *La rinascenza orientale nel pensiero europeo. Pionieri lungo tre secoli*. Pisa; Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 165-99.
- Solitario, F. (2001). «Angelo De Gubernatis storico dell'orientalismo italiano». Taddei, M.; Sorrentino, A. (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. 4. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 499-525.
- Soravia, B. (2004a). «Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia». Giovagnoli, A.; Del Zanna, G. (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*. Milano: Guerini e associati, 271-86.
- Soravia, B. (2004b). s.v. «Guidi, Ignazio». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 61. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

- Soravia, B. (2004c). s.v. «Guidi, Michelangelo». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 61. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Soravia, B. (2005). s.v. «Levi Della Vida, Giorgio». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 64. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Soravia, B. (2018). s.v. «Schiaparelli, Celestino». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 91. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Spano, N. (1935). *L'Università di Roma*. Con prefazione di P. De Francisci. Roma: Casa Editrice «Mediterranea».
- Spineto, N. (2012). «Raffaele Pettazzoni, Luigi Salvatorelli e la nascita degli studi di storia delle religioni in Italia. Con il carteggio inedito Pettazzoni-Salvatorelli». *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 29(4), 651-783.
- Staderini, A. (2000). «La Facoltà nei primi decenni del Novecento (1900-1920)». *Capo*, Di Simone 2000, 451-507.
- Stasolla, M.G. (2013). «The 'Orient' in Florence (19th Century). From Oriental Studies to the Collection of Islamic Art, from a Reconstruction of the 'Orient' to the Exotic Dream of the Rising Middle Class». *Oriente Moderno*, XCII, 3-31. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340002>.
- Stolzenberg, D. (2015). «Les 'langues orientales' et les racines de l'orientalisme académique: une enquête préliminaire». *Dix-septième siècle*, 3, 409-26. <https://doi.org/10.3917/dss.153.0409>.
- Studi 1897 = Studi Italiani di filologia indo-iranica. Diretti da F.L. Pullé*, 1(1).
- Studj 1854 = Studj orientali e linguistici. Raccolta periodica di G.I. Ascoli*, 1(1).
- Taddei, M. (1995). «Angelo De Gubernatis e il Museo Indiano di Firenze. Un'immagine dell'India per l'Italia umbertina». Taddei, M. (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. 1. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1-37.
- Tessitore, F. (1997). «Leone Caetani nella storiografia di età positivista». Caetani, L., *Altri studi di storia orientale*. Pagine inedite a cura di F. Tessitore. Roma: L'Erma di Bretschneider, 17-46.
- Tessitore, F. (2008). *Contributi alla storiografia arabo-islamica in Italia tra Otto e Novecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Timpanaro, S. (1972). «Graziadio Ascoli». *Belfagor*, 27(2), 149-76.
- Timpanaro, S. (1979). «Giacomo Lignana e i rapporti tra filologia, filosofia, linguistica e darwinismo nell'Italia del secondo Ottocento». *Critica storica*, 3, 406-503.
- Timpanaro, S. (2005). *Sulla linguistica dell'Ottocento*. Bologna: il Mulino.
- Troelenberg, E.-M. (2017). «Introduction: Constructions of 'Otherness' Between Idea and Image in Nineteenth- and Twentieth-Century Italy». *Mitteilungen Des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 59(1), 2-9.
- Tucci, G. (1938). «L'Italia e l'esplorazione del Tibet». *Asiatica*, 4(6), 435-46.
- Tucci, G. (1941). *Indo-Tibetica IV: Gyantse ed i suoi monasteri. Parte I: Descrizione generale dei templi*. Roma: Reale Accademia d'Italia.
- Tucci, G. (1949). *Italia e Oriente*. Milano: Garzanti.
- Twelfth Congress (1900). «The Twelfth International Congress of Orientalists. Rome, 1899». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 181-6. <https://www.jstor.org/stable/25208183>.
- Vacca, G. (1940). «Lingue e letterature dell'Estremo Oriente». Silla, L. (a cura di), *Un secolo di progresso scientifico italiano 1839-1939*, vol. 6. Roma: Società Italiana per il Progresso delle Scienze, 173-87.
- Varisco, D.M. (2007). *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Washington: University of Washington Press.

- Verardi, G. (1988). «Francesco Lorenzo Pullé e il Museo Indiano». *I luoghi del conoscere. I laboratori storici e i musei dell'Università di Bologna*. Cinisello Balsamo: Silvana, 241-9.
- Villa, L. (2015). «L'eredità del Museo Indiano». *Strenna storica bolognese*, 66, 391-416.
- Windisch, E. (1917). *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertums-kunde*, Bd. 1. Strassburg: Trübner.
- Windisch, E. (1920). *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertums-kunde*, Bd. 2. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter.

Fields of Life and Death: Cholangiocarcinoma, Food Consumption, and Masculinity in Buddhist Rural Thailand

Edoardo Siani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The Mekong region presents a record incidence of cholangiocarcinoma (bile duct cancer). Scientists identify correlations between the development of this aggressive disease and the consumption of raw fish in local dishes. While made aware of these correlations by comprehensive health campaigns, some villagers in Thailand's notoriously neglected Northeast refuse to cook the fish before consumption: a phenomenon that puzzles medical experts and policy makers. Based on ethnographic data, this paper suggests that practices surrounding the consumption of raw food in the area have become taboo. Rather than disappearing, they now play a key role in bonding rituals where rural masculinities are expressed via spectacles of risk taking that transgress normative ideals of manhood as epitomised by urban men and Buddhist monks.

Keywords Cholangiocarcinoma. Food consumption. Masculinity. Thailand. Isan. Buddhism.

Summary 1 Introduction. – 2 Fish in the Water, Rice in the Field. – 3 Dangers in the Fields. – 4 Ladies Worry, Men Risk. – 5 Into the Night. – 6 Mixing Cooked with Raw. – 7 The Man Who Eats *Koi Pla*. – 8 Conclusion.



Peer review

Submitted 2022-04-05
Accepted 2022-05-17
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Siani | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Siani, E. (2022). "Fields of Life and Death: Cholangiocarcinoma, Food Consumption, and Masculinity in Buddhist Rural Thailand". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 497-514.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/017

1 Introduction

A faint squeak echoes down the corridor of a provincial hospital ward, reserved for cholangiocarcinoma (bile duct cancer) patients. A young nurse in a starched white headpiece reminiscent of a nun wheels in a metal table with drugs and assorted medical equipment. “How are you today, uncle (*lung*)?” she asks, using the kin term as honorific.

The old man to whom she speaks lies behind a turquoise curtain that folds like an accordion. I glimpse his yellowish skull sinking into laced-up turquoise pyjamas dotted with reproductions of the hospital logo. Seemingly oblivious, he stares at the overhead fluorescent light that obliterates the distinction between night and day. I do not know how old he is, although I suspect he is younger than I think. I do not know who he is, but the sight of relatives next to his bed reassures me he is not alone. I wonder what goes through his head. Memories, perhaps, of a world outside a hospital ward that smells of medicine and disinfectant. I imagine a lush rice field, near-candescent green against the blue sky. Crickets and cicadas break the silence with their chirping – *krik, krik, krik*, say people in the local Thai-Lao language – and a fish disturbs the water with a faint splash. That idyllic landscape, I remind myself, is also a place of death.

Cholangiocarcinoma is a silent killer in the Mekong region. In Thailand’s Khon Kaen province, situated in the Northeastern region of Isan, this aggressive cancer claims approximately 10,000 lives a year. By the time symptoms appear – abdominal pain, weight loss, itching, and jaundice – the only option is the removal of sections of the liver, which requires a high degree of skill. Even then, the surgery can be merely palliative. Beginning in the 1990s, scientists have investigated correlations between the record incidence of cholangiocarcinoma in Isan and the consumption of raw fish in local dishes such as *koi pla*, which people locally consider a delicacy. These fish often host parasites (*opisthorchis viverrini*) that colonise the liver, climbing up the bile duct and resulting, some thirty years later, in cancer.

A pioneer in the treatment of this aggressive form of cancer, the surgeon Professor Narong Kantikaew lost close family members to cholangiocarcinoma. An Isan native who is known affectionately by his patients as “Dr. Narong” (*mo* Narong), he believes that the regional pandemic could be eradicated if people used cooked rather than raw fish in their *koi pla*. The problem, he laments, is that they refuse, even when cautioned by both national and local health campaigns. *Koi pla* is ‘delicious’ (*saeb*) as it is, they repeat. This apparently simple utterance conceals unspeakable cultural complexity.

Based on anthropological methods of participant observation and multi-sited ethnography, this paper offers preliminary glimpses into the practices surrounding the consumption of raw food in Isan. Da-

ta collected during periods of fieldwork carried out in 2019 suggests that these consumptive practices, stigmatised as 'dirty' and 'uncivilised' in state-run campaigns and popular discourse, have become taboo. Rather than disappearing, they now play a key role in bonding rituals where rural masculinities are expressed via spectacles of risk taking that transgress ideals of manhood as epitomised by urban men and Buddhist monks.

2 Fish in the Water, Rice in the Field

The rice field (*thung na*) provides the backdrop to the lives of millions of people born and raised in the rural areas of Isan. In the fields, children watch as adults grow rice, entertaining themselves by playing with dogs and teasing majestic rhinoceros beetles (*maeng kham* in Isan language) with sticks. In rest huts (*krathom thiang na*) erected in the middle of the fields, they socialise throughout the teenage years, improvising witty sexual jokes as they roll balls of glutinous rice and down glasses of rice whiskey, the metallic sound of pop music playing in the background from cheap smartphones. As adults - men typically (if not stereotypically) driving taxis through Bangkok's congested roadways and women assembling circuits boards under factory roofs - they continue to call the countryside 'home' (*ban*): a place you never really leave and for which you ultimately long.

Images of the green fields also bespeak magic as appropriated by metropolitan elites. King Ramkhamhaeng (1279-1298), the compassionate sovereign *par excellence* in nationalist imagination, is said to have spoken of the land as blessed by "fish in the water and rice in the fields" (*nai nam mi pla nai na mi khao*). This idea of an exceptionally prosperous national soil has been reinforced in political discourse, as Buddhist kings, not so different from their Christian European counterparts (Mezler, Norberg 1998, 2), are traditionally believed to endow the land with fertility, a function of their heightened moral stature (Woraporn 2007; Harris 2000). In premodern times and beyond, the agricultural output of the nation has been seen as an index of the legitimacy of a ruler: good kings bringing about prosperity, bad kings, disaster. Known as 'men of merit' (*phu mi bun*), renegade prophets from the kingdom's periphery could go as far as to mobilise revolts by foretelling rotten harvests and epidemics: the cosmic signs of a king gone rogue (Koret 2007; Ladwig 2014).

Absorbing and transforming these tendencies, contemporary state propaganda, media and literature portray rural Thailand as a bucolic place where life goes on in harmony with timeless traditions, remote from the materialist temptations of cities. Such narratives erase the modern and cosmopolitan character of the countryside as well as the historical circulation of people, objects and ideas between villages

and cities (Rigg, Salamanca 2011). Ultimately, they emasculate rural Thais as political subjects, legitimising their exploitation by elite groups (Bowie 1992; Phillips 2019). In the bitter politics of the new millennium, urban conservatives have accused social movements with support from Isan peasants of immorality, dismissing their demands for improved life standards and greater political representation as frivolous desires - sins (*bab*) in the Buddhist worldview (Funahashi 2016, 119-22). The paramount expression of these discourses is the ideology, promoted by the publicity apparatus surrounding the late King Bhumibol Adulyadej (1946-2016) in response to the financial crash of 1997, that the rural poor should build immunity from economic instability by becoming 'self-sufficient' (*pho phiang*) - that is, able to survive off the food from their own fields. Moulded from the romantic western re-imaginings of Buddhist ideas of restraint from accumulation (see Schumacher 1973), these discourses compel the less privileged to accept their circumstances as the fruit of their karma, implying the moral imperative to content themselves with "however little [they] have" (Office of the National Economic and Social Development Board of Thailand 2007).

Rural subjects, while recognizing this line of narrative as faulty in specific political contexts, may replicate it in others. Affected by the squalor of city life outside the villas and high-rise condominiums of the better-offs, some Isan migrants themselves look back at the village as a refuge, musing on a kind of poverty in which one can survive off the land with dignity. The notion that fish are always awaiting in the water and rice in the fields is perhaps not even entirely fictional. Periodic droughts and floods aside, the poor who return home normally do find enough - even if just enough - to eat. According to Pasuk and Baker (2000, 69-104), the fields enabled the survival of the scores of migrants who headed back to Isan in the wake of the financial crisis of 1997. What propaganda and related narratives avoid mentioning, however, is that the fields do not only feed. With the same darting fish, refreshing water and fragrant rice, they also kill. And this, everyone knows every bit as well.

3 Dangers in the Fields

"The fields are dangerous (*antarai*)", exclaims Grandma (*yai*), a farmer in her early seventies I have known for over a decade. She glances out her window at the rice paddies that shine green in the rainy season, and goes on about the chemical pesticides and fertilisers contaminating the water therein. Mixing Isan language with central Thai for me to understand, she describes the water as being so polluting that it can make farmers' legs 'rot' (*pueay*). In fact, anything that goes in or comes out of the water is either dead or deadly, she insists - in-

cluding the glutinous rice we are eating. She pauses, raising a rolled pellet to imply that danger lies even in those pristine grains. She next speaks about 'leptospirosis' (*leptospirosit*) and 'parasites' (*phayat*).

I first met Grandma when I was conducting fieldwork among political activists in Isan who belong to the social movement of the 'red shirts' (*suea daeng*). This time, I have come to ask for her advice on setting up a research project on the relationship between dietary habits and the high incidence of cholangiocarcinoma in the region. Before I could even mention my research focus, Grandma launched unprompted into a tirade about the dangers of the fields. In so doing, she spontaneously situated the parasites - identified as the culprit of bile duct cancer in medical discourse - as but *one* in a greater constellation of risks, a major one, in her estimation, being the very physical contact with the water in the fields.

As is typical, Grandma refers to herself as *chao na*, literally a 'person of the fields'. She is not your stereotypical member of the rural poor, however. Inhabiting a modest if spacious wooden house with tiled floors, she counts herself among the many Isan peasants who early in the 2000s asserted themselves as belonging to an emergent middle class (*chon chan klang*). As Walker (2012, 22-3) explains,

peasants in Thailand are, for the most part, no longer poor. They are now middle-income peasants. They are not necessarily well-off, nor do they enjoy the consumer comforts of the urban middle class, but dramatic improvements in the rural standard of living have raised the most of them well above the water level of outright livelihood failure. In most areas of rural Thailand, the primary livelihood challenges have moved away from the classic low-incoming challenges of food security and subsistence survival to the middle-income challenges of diversification and productivity improvement.

In fact, Grandma and her husband, Grandpa (*ta*), are entrepreneurs in their own right. They own the land they farm and outsource work in the fields to external labourers. While thus seeking to maximise revenues by engaging in commercial agriculture, Grandma and Grandpa earn secondary income by driving village children to schools in the nearest provincial city aboard an old van. Their daughter, a single woman in her early forties, helps keep things afloat by selling homemade snacks (*khanom*) at a nearby wet market (*talat sot*). The past fifteen years of political and economic instability have taken a toll, but finding enough food to eat is not an issue for the family. During the hot season, when the heat becomes unbearable, they can even afford to turn on an air conditioner for some hours every day. In that period, schools are closed, and Grandma spends her free time at home eating sweets. A diabetes sufferer, she insists that it is the doctors' job to keep her sugar levels down. She can afford the medicines.

Douglas and Wildavsky (1982) argue that material advancement, once hailed as a panacea to all problems, has revealed to be a major cause of anxiety in industrial societies. “What are Americans afraid of? Nothing much, really, except the food they eat, the water they drink, the air they breathe, the land they live on, and the energy they use. In the amazingly short space of fifteen to twenty years, confidence about the physical world has turned into doubt. Once the source of safety, science and technology have become the source of risk” (Douglas, Wildavsky 1982, 10). Grandma, who embodies Thailand as a so-called “developing country” and a burgeoning “ageing society” (Worawet 2008; Sutthichai, Suvinee 2008), shares the same fears.

Giddens (1991) and Beck (1992) suggest that the very concept of risk is linked to modernisation, the product of a society that is fixated on controlling the future. A modern person, Grandma also focuses on the management of risk. In her narrative, there are different kinds of risk. Some are inescapable, such as those that derive from the consumption of polluted glutinous rice, a staple of Isan cuisine. Others, however, are avoidable. She further discerns between those that are worth taking, and those that are not. Engaging in commercial agriculture is among the first, her economic wellbeing being dependent on embracing the risks of entrepreneurialism. As argued by Walker (2012, 467), Thai peasants “explicitly refer to the advent of contract farming as a process of experimentation, often stating that they are uncertain about what results they can expect and that they are just ‘trying out’ a new crop or agricultural input. Some even talk of ‘playing’ with alternatives, conveying a sense that engagement with private capital involves a significant element of risk taking, perhaps even gambling”.

Grandma also willingly takes risks that are inherent to a desired lifestyle, such as consuming sugary foods, an assertion of one’s status (Mintz 1986). In fact, Grandma’s overall engagement with risk is essential to sustain the standard of living to which she has become accustomed. At the same time, she stresses the importance of preventing one’s legs from rotting by sending external workers – migrants from less developed countries in Southeast Asia, she says – into the fields. Risk management, social aspirations and class identity are clearly interconnected in her narrative. When I describe my research project, both Grandma and her daughter, who has been sitting silently throughout our conversation, fiercely attempt to dissuade me. Only Grandpa says nothing, staring at the television as we speak.

“Be very careful (*rawang*)”, echoes a young nurse, an Isan native and personal friend, as we talk over grilled chicken at the canteen of the regional hospital where she works. Speaking in central Thai under a dark cloud of flies dancing in the fluorescent light, she repeats Grandma’s warnings about the dangerous fields. Employing the semantic register of a learned person, she even lists additional con-

cerns: 'bacteria' (*baektiria*) and 'dengue fever' (*khai luead ok*, literally 'fever that makes blood come out'). She cautions that I equip myself with knee-high rubber boots and mosquito spray for this research. Under no circumstance should I ever expose my skin to the water.

After my friend and I have lunch, we go to meet Ton, a computer technician working in an office next to the oncology department. A soft-spoken young man with short hair, Ton holds a degree in information technology from a well-known provincial university. His Facebook page features photographs of him holding hands with his girlfriend, a good-looking young woman who, judging from the way she dresses, is neither high city nor countryside. Originally from a neighbouring province, Ton spends his free time going to the movies at a shopping mall in the city and catching monstrous fish and frogs with friends in a nearby village. He nods patiently as my female friend explains the scope of my research, enumerating once more the dangers of the fields. Waiting until she finishes, he then looks at me and asks: "Are you free next weekend?"

4 Ladies Worry, Men Risk

On Saturday, Ton picks me up on his black Japanese scooter bike. I am wearing long trousers and high rubber boots. He is in shorts and flip-flops.

"No boots?" I ask.

"I'll put them on later," he lies.

We ride helmetless against the traffic on a four-lane road, and flip a U-turn under a pedestrian bridge surmounted by a royal icon glittering in the late afternoon sun. Ton spots a dirt road seemingly out of nowhere, and makes a sudden right turn. A couple of minutes after riding through thick vegetation, we arrive at the small village (*mu ban*) where he spends his weekends: a few wooden houses surrounded by fields. He hurriedly introduces me to his friends – two brothers about his age – and their parents; then he digs into the soil with a hoe, looking for worms.

"It's for bait", he says as he picks them up with his fingers and places them in a plastic bucket. I did not realize we were going to fish. I squat down to help, and feel the damp, cold dirt slipping under my nails. Is it contaminated? I wonder. Worms covering the bottom of the bucket, Ton grabs a dozen rods – short wooden sticks with nylon lines attached – and hands another dozen to me. Without saying a word, he heads off into the family's rice field. Trailing behind on the elevated pathway, I look left and right, glancing into the dark, poisonous water.

“Look”, instructs Ton as he threads the first worm onto a hook, penetrating its body twice without killing it. He sticks the first rod onto the mud, leaving the worm jiggling on the water’s surface. At the end of the operation, his hands are dry.

Moving casually through the field, he plants additional rods, sometimes using a hand to clear the water of algae. At one point, he slips on wet mud, one foot splashing into the water. I mentally curse him for not wearing footwear. Minutes later, I slip as well, the water flooding my boot. Water squishing with every step, I think that not only is such protection useless in the fields, but it can inflict even worse harm. I begin wondering if my foot will rot.

“Look around, smell the air”, says the IT expert. “Nice, no?”.

All around us are the lush rice paddies, green against the darkening sky. The silence, almost reverent, is broken by the chirping of crickets and cicadas: *krik, krik, krik*. A fish disturbs the water with a faint splash. Ton smiles. How can this be a place of death, I ask myself. My brain warns me of the dangers, reminds me of the words of Grandma and the nurse. Yet my senses insist that I am safe. Obviously, I tell myself, my foot would not rot, just like Ton’s never did. Once I return to the village, I can always wipe the boot with some tissues – the ubiquitous rolls of toilet paper, set on tables as napkins – and dry the sock with a fan. “While the validity and personal relevance of second-hand information is open to question, people more readily trust the evidence of their senses”, writes Whitmarsh (2008).

We place the last rods as the sun sets over the fields. Ton pins his last ones several meters from a large tree, and quickly moves away. I do not ask why he refuses to get closer. I know a tree inhabited by ghosts (*phi*) when I see one. As we walk back to the village, he glimpses a tiny crab in the water, and picks it up to show me. It is brown, with one pincer bigger than the other.

“This is good in *som tam*”, he laughs, referring to Thailand’s famous spicy papaya salad.

I think this is the right time to ask his opinion about the consumption of *koi pla*. Letting go of the crab, Ton replies that he is too ‘scared’ (*klua*) to eat any. He has seen many terrifying television campaigns warning of the dangers of having raw fish, he explains. Nonetheless, he admits, he continues to eat raw crab and shrimp “even if they also have parasites” because he does not perceive them as dangerous.

“The campaigns only talk about fish”, he adds stressing the apparent irony.

I reply that, as far as I know at least, the campaigns do not focus on crabs and shrimps because these contain no harmful parasites.

Having returned to the village when it is dark, we rest in a communal hut overlooking the fields to chat with Mom (*mae*) and Dad (*pho*). Again challenging a trite commonplace, they also outsource

much of the field labour, dedicating themselves primarily to small commerce. Specifically, they produce and sell baskets and mats. They tell me proudly that their children, the two brothers, have both been able to secure modest office jobs in town. While we speak, I see a thick bag labelled “pig food” jumping around in the yard. Dad, who is busy smoking a cigarette, distractedly asks Ton to take care of it.

The soft-spoken young man walks toward the bag. He releases the knot, and pulls out a large white duck, holding its beak in his right hand, its wings in his left. I reckon we are going to have a big dinner. He asks the brother wearing a green t-shirt that reads “ARMY” to hold the duck’s legs, and slits its throat with a long knife, letting the blood flow into a clay bowl. Few minutes later, they let go of the animal, which crumples to the ground.

“Ton”, I shout out as he turns to help Dad light the fire coal briquettes, “It’s still alive!”.

Unperturbed, Ton grabs a log and beats the duck several times on the head – the long white neck plunging into the ground with each blow, only to come up defiantly.

“It’s still alive”, I repeat every time he attempts to walk away.

This script goes on unvaried until Ton, probably annoyed by my complaints, tries to drown the duck in a bucket of water. Panting, the animal’s head emerges again and again. I begin to wonder if it will ever die. Almost half an hour after he had initially slit its throat, Ton sticks the duck headfirst into a pot of boiling water. This, he explains, will soften the feathers. When he pulls it out, the duck is clearly dead. I have seen larger animals – pigs and ostriches – get slaughtered before, but never have I witnessed such a long death. I am not even sure of the exact point at which the duck died – drowned in the bucket or boiled the pot. In any case, neither Ton nor Dad seems interested in marking a clear line between life and death. Purity and pollution, the opposites in Douglas’ (1984) classical work on the binary between that which heals and that which harms, and on the rituals that ensure their separation, mix in ambiguous ways.

Ton sets the steaming body on a piece of cloth, and Dad squats down to pluck it. Stripped of its feathers, the duck now appears in all its glory, displaying the musculature of a formidable adversary. Taking turns under Dad’s supervision, the brothers proceeded to cook it in a pot with toasted sticky rice and spices (*lab* style), while Ton selects some spice: leaves from a nearby bush. Dad encourages me to help by stirring the pot, mincing the cooked meat with a butcher’s knife, and adding condiments according to taste.

“Why do the guys do the cooking?” I discreetly ask Mom, who sits apart stroking the family dog. Try as I might, I cannot reconcile this domestic scene with the much-celebrated ideal of the female benevolent caregiver (Van Esterik 1986; 2000, 76; Angeles, Sirijit 2009; Harrison 2017; Ratchaneekorn 2019).

“Men cook what they kill”, she replies with a smile.

When understood as a continuum with killing, I note, cooking becomes quintessentially male. A taboo, killing is associated with the dangers of hunting as well as, within the Thai cultural context, with violating the first precept for the Buddhist laity: the prohibition against the taking of life. As in other societies, masculinity asserts therefore itself via the infringement of taboos and the risks attached (Plummer 2013; Douglas 1992).

5 Into the Night

Before we eat, the brothers run into the fields, Ton and I hurriedly following suit. Armed with powerful electric torches, we enter a dark world of predator and prey. The risks of which women spoke by day come alive under our lights, which illuminate the seemingly mythical creatures of children books. The eyes of a shrimp that glitter red in the water. A leach that swims near our pathway, sinuous like an octopus. Mosquitoes that buzz around us, attracted by the smell of blood. Even the ghosts of the tree are perceptibly present, hiding in the long shadows cast by our torches over the reeds. As we patrol the paddies removing terrified fish from hooks and replacing rotting worms with live ones, we marvel at the sight of danger - far more real now than in the day, yet manageable and ready to be conquered. Asserting ourselves over the wild, the game of masculinity is easy for us.

The anthropology of Southeast Asia posits an indigenous classification of space that rests on the duality of centre and periphery. A constant in the cosmologies of the region, the opposition between the safety of the centre - the village in this case - on one side and the dangers of the periphery - the wild - on the other, mirrors the universal polarity of purity and pollution theorised by Douglas (1984). It commands gendered prohibitions resonance that tend to grant men freedom of movement while simultaneously restricting women to the domestic domain (see Vera-Sanso 2000, 114-19). The ethnic Akha people of Northern Thailand, for example, deem the wild to be so polluting that they enclose their villages between two gates - log frames aimed to keep dangerous spirits outside (Sukanya, Chomnard 2005, 66; Tooker 1996). Traditionally, men may leave the village to venture on hunting trips in the forest. Upon their return, however, they must purify themselves by passing through one of these gates.

Writing about the rice field in Thailand's Isan region, Baumann (2020) problematises the supposedly insurmountable duality of centre and periphery. To him, the field is a liminal space, neither centre nor periphery, located between the domesticity of village life and the wild of the forest (Baumann 2020, 52):

The ideal village is surrounded by rice fields (*na*), and thus is spatio-symbolically separated from the forest. But the *na* is more than just a semantic dividing line; it is the ambiguous sociospatial realm in-between forest and village. While villagers seem to elaborate upon the opposition of village (*mu ban*) and forest (*pa*) spaces in most contexts, this opposition is mediated by the rice fields (*na*) in-between on a scale that operates along domesticity as its central value (Stanlaw and Yoddumnern 1985, 152). The opposition of forest and village is thus practically meaningless without the ambiguous rice fields in between that separate village and forest, while they simultaneously relate both sociospatial realms. The sociosymbolic classification system operates, then, not on a dual but on a ternary organizational logic. Ambiguity, according to this logic, is not just a residue of a dual opposition that needs to be resolved, but a social reality as such.

In the shades of the night, I argue, the field sinks into an enhanced dimension of wildness, shifting further and further toward the periphery. In Thai cosmology, the night has the power to alter normative relations between centre and periphery, ultimately offering opportunities for reversal (Siani 2017, 136-56). When the sun, symbolic of the monarch in court cosmology and astrology, goes down, and the national anthem blares from loudspeakers nationwide freezing every good citizen to attention, the state-backed rules that govern proper conduct in the day dissolve into danger and transgression. Unorthodox religious masters like roadside fortune tellers come out of hiding. Spirit mediums become possessed. Police extort bribes on the roadsides. Seedy massage parlours, invisible during the day, switch on colourful neon lights. Gangsters seize the opportunity by crowning themselves kings of the underworld. Similarly, at night, the rice field turns into a world replete with risk and the potential for men to assert their power. The rural counterpart to the strong big men (*phu yai*) of the metropolis, Ton, a mild IT guy by day, can now prove his worth. Made invincible by the light of his torch and the hooks of his rods, he is king of the wild.

6 Mixing Cooked with Raw

Back in the village, we place our baskets (*khong*) of fish next to the dining table and sit down to dinner. The baskets, explains Mom, are designed to keep the fish alive while we eat. That strange feeling of hovering between life and death returns as uncooked fish, a key expression of the wild according to Lévi-Strauss (1990), mixes with the hearth, where non-consanguineous family relations in Southeast Asia are forged through the sharing of cooked food (Carsten 1997). The periphery has effectively been summoned to pollute the centre.

But the transgression does not end here. As the brothers fill the men's glasses with ice cubes and beer, Dad places the cooked duck in the centre of the table only to pour the blood previously collected by Ton back onto it. The initiative is shocking. After having finally killed and cooked the animal, he is bringing it back to life and rawness - the line between raw and cooked, life and death, periphery and centre, becoming increasingly blurred. I realise that the patriarch has just pushed the bar further, compelling us, if only through good manners, to ingest the duck raw/live, dunking pellets of glutinous rice into its blood. Mom, who placidly eats her own cooked bloodless duck from the separate plate that was put aside for her, encourages me to partake.

From entering the wild to feasting on raw duck and glutinous rice, masculinity tonight is demonstrated through the defiance of norms that define the polite man from the centre. As argued by Lefferts (2005, 247), food is a fundamental tool for social distinction in Thailand, individuals from Bangkok and the surrounding areas using it "to mark and discriminate against Thai-Lao who live at the Kingdom's edge". In the past, Isan food was even condemned as 'non-Thai' (*mai thai*), a threat to nation-building (Asa 2021). Also the way we eat - rejecting forks and spoons in favour of dipping glutinous rice into the succulent pap of duck and blood - is a display of 'countryside' (*ban nok*) mannerism, abhorrent to your average elite person. Raw food in Thailand is also thought to be consumed by ghosts, lower beings in Buddhist cosmology. Red Fanta is offered to spirits nationwide as a modern, less gruesome substitute for sacrificial blood. Moreover, in Isan folklore, bloody meat is believed to be consumed by *phi pop*, malevolent ghosts who possess unvirtuous individuals (Somchai 2012; Pathlada, Suwathana 2020, 229). In popular culture, these ghosts go as far as feasting on humans (see, for example, Ancuta 2017). Lefferts (2005, 255) goes on explaining that, in Isan, "issues of identity and resistance have become intimately connected with these foods". Tonight, peripheral masculinities are expressed precisely via transgressive idioms of food consumption.

In the middle of the meal, the young men rise for yet another fishing spree - raw and cooked, life and death, periphery and centre continuing to mix at dinnertime. All tipsy, we separate into pairs, taking different pathways into the fields. Having entered into an unspoken competition with the brothers, Ton and I, hunting partners for the night, exult at every fish we catch, laughing as we hear our rivals scream in excitement from the other side of the paddy. The paths of the two teams meet deep inside the reeds, allowing us to bond as we count fish and compare sizes. When a large fish bites a bait left by the brothers, we finally all run into the water to prevent it from escaping. Covered in mud and bitten by mosquitoes, we are united against a common foe: the fish, the water, the parasites, the mosqui-

toes, the leeches, the ghosts, and whatever other risk that threatens to emasculate us.

Roaming the paddies, we also assert our masculinity as transgression of the Discipline (*vinai*) observed by those men who enter the Buddhist monkhood. The contrasts are multiple. Monks, higher beings in Buddhist cosmology, must eat their food strictly before noon, cooked and offered by dutiful lay women (Van Esterik 1986). They are prohibited from eating raw food altogether. Monks must also avoid alcohol. Barring special circumstances, they must remain confined in the temple at night. Finally, monks are barred from leaving the temple during the rainy season for they might inadvertently step on crops, implicit violation of the prohibition against the taking of life. Especially in rural communities, short-term ordination into the monkhood (*kan buat*) is a customary rite of passage (Van Gennep 1960) for young men, a desired prerequisite for entering into marriage.

Becoming a monk, however, is not enough to become a good husband. Tambiah (1976) notes that the ideal men, Buddhist kings, must reconcile the opposites of monasticism and warriorship by oscillating between being pious renouncers and rightful conquerors according to context (*kalathesa*). "Kings must be good killers before they can turn to piety and good works" (Tambiah 1976, 522). Similarly perhaps, if on a lesser scale, in addition to entering the monkhood, ordinary men must prove their worth by drinking and mastering violence for example by joining the military. Challenging the wild, fishing and consuming raw food at night appear to serve as supplementary or alternative spectacles of conquest.

Around midnight, as conversations die out, I sense it is time for me to go. Intoxicated, Ton returns me to our original meeting place, skittering across puddles along the roads intermittently illuminated by the occasional street light. As I watch him flip a U-turn back to the village, I realise I was courteously ushered out before anyone ate the fish we caught. Maybe they will consume it raw, I think; maybe cooked. Stigmatised in state campaigns as unsanitary, dangerous and low-class, the consumption of raw fish is a highly guarded practice; one in which, according to fellow researchers, people tend to deny indulging in. In the sober light of day, I therefore look for someone who eats the fish raw, and say they do.

7 The Man Who Eats *Koi Pla*

Not far from the hospital, a dark-skinned man walks into a fresh market on which a light rain shower has just fallen. A striking figure, he flaunts stubble and a black leather jacket in suffocating heat - an amulet dangling on his bare chest. People in the market, mostly women, dodge the unsmiling figure as he draws near. He points with his

chin to small fish (*pla siw* and *pla soi*) at a stand, implicitly instructing his wife, who trails a couple of meters behind, to buy. Refusing to engage with the female vendors, he repeats the same behaviour at a nearby vegetable stand. He lets his wife carry the scant shopping bags while he leads the way into a muddy alleyway.

Seated crossed-legged on the floor of their modest concrete house, the man silently scales the fish; then minces it with a machete. He pours the pinkish mush into a metal bowl, and squeezes a lime (*manaw*) until the meat turns grey, as if it were cooked. He chops spring onion (*ton hom*), challot (*hom daeng*) and cilantro (*phak chi farang*), and throws them in with fish sauce, ground dry chillies, sugar, and a generous helping of sodium glutamate, mixing the lot with a metal spoon.

“*Nam lai lai*”, I admit as the tantalising smell of *lab* fills the room.

“I am salivating!”

Only then does the man break into a smile, and starts to talk.

Khun Thiang is a dispossessed ‘person of the fields’ in his early forties. He makes ends meet by collecting trash around a provincial city while his wife works as a janitor at an inexpensive apartment block nearby, popular among university students. A friend of a friend, Khun Thiang has prepared a tiny portion of *koi pla* just to show me what it is like. Under normal circumstances, he stresses, he would never buy the fish he cooks. He only catches it. In fact, he says that he only eats *koi pla* once or twice a year with his close circle of male friends as they reunite in the fields to celebrate the harvest: an expression of fertility and potency. This occurs at the end of the rainy season, when the paddies are drained. On this occasion, the men catch plenty of fish, preparing and eating *koi pla* at night with flowing rice whiskey (*lao khao*). He tells me that is one of the few chances he has to spend time with his childhood pals.

Khun Thiang’s mother, a petite woman in her sixties wearing a traditional long skirt (*pha thung*), looks at him with admiration. She adds that women including herself used to have *koi pla* decades ago, before it was known to be dangerous. Luckily, nothing happened to her, she smiles. Emphasising that she has given up the dish altogether, she explains that men are immune to cancer (*mareng*) because alcohol, which they ingest in vast quantities along with *koi pla*, renders the food harmless. Khun Thiang’s wife chimes in, claiming that, as a woman from a younger generation, she has never had *koi pla* at all.

“Women can’t eat it”, she asserts, remarking that she drinks no alcohol either. Aside from being a commonplace violation of the most Buddhist precepts for laypeople, alcohol consumption and the deriving loss of control are primarily identified with men. Like Grandpa before him, Khun Thiang remains silent as the women speak.

8 Conclusion

The engagements with the field and the consumption of raw fish take place in a gap between scientific abstraction and lived experience which makes risks worth taking. Ultimately, the night, the wild, the alcohol, the comradery and the total immersion in the senses outweigh the words of alarm of judicious grandmas. Even they, indeed, continuously take risks, economic and social advancement requiring embracing the uncertain. Indeed, while crude state-run campaigns depict the consumption of raw fish as invariably lethal, people know full well that not everyone who eats *koi pla* develops cancer. Medical narratives, as appropriated by villagers and retold through the lens of gender, provide men from the so-called periphery with irresistible trials of masculinity. The social, economic and educational divide between the urban policy makers and the villagers adds politics to this gap, the practices described ultimately doubling down as acts of resistance. Even the normative code of behaviour epitomised by the Buddhist monkhood offers exciting opportunities for transgression. The temptations to substitute systemic knowledge with personal experience become overwhelming. A liminal space where life coexists with death, the field is rife with opportunity for experimentation and cultural transformation.

Bibliography

- Ancuta, K. (2017). "Beyond the Vampire: Revamping Thai Monsters for the Urban Age". *ETropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics*, 16(1), 31-45. <https://doi.org/10.25120/etropic.16.1.2017.3564>.
- Angeles, L.C.; Sirijit Sunanta (2009). "Demanding Daughter Duty". *Critical Asian Studies*, 41(4), 549-74. <https://doi.org/10.1080/14672710903328021>.
- Asa Kumpha (2021). "Kan Mueang Watthanatham Khong 'Udomkan Chat Phan-thu Thai': Khwam Pen Thai Thi (Khoey)Kot Thap 'Ahan Jek' 'Ahan Lao'" (The Cultural Politics of 'the Ethno-Ideology of Thainess': Thainess that [Used to] dominate 'Chinese Food' and 'Laotian Food'). *Warasan Silpasat Mahawithayalai Thammasat* (Journal of Liberal Arts Thammasat University), 21(2), 453-71.
- Baumann (2020). "Reconceptualizing the Cosmic Polity: The Tai Mueang as a Social Ontology". Baumann, B.; Bultmann, D. (eds), *Social Ontology, Socio-culture, and Inequality in the Global South*. London; New York: Routledge, 42-66. <https://doi.org/10.4324/9780367816810-4>.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Bowie, K. (1992). "Unraveling the Myth of the Subsistence Economy: Textile Production in Nineteenth-Century Northern Thailand". *The Journal of Asian Studies*, 51(4), 797-823. <https://doi.org/10.2307/2059037>.
- Carsten, J. (1997). *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.

- Douglas, M. (1984). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London; New York: Routledge.
- Douglas, M. (1992). *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London; New York: Routledge.
- Douglas, M.; Wildavsky, A. (1982). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Environmental and Technological Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Funahashi, D. (2016). "Rule by Good People: Health Governance and the Violence of Moral Authority in Thailand". *Cultural Anthropology*, 31(1), 107-30. <https://doi.org/10.14506/ca31.1.06>.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Harris, I. (2000). "Magician as Environmentalist: Fertility Elements in South and Southeast Asian Buddhism". *The Eastern Buddhist*, 32(2), 128-56.
- Harrison, R. (2017). "Dystopia as Liberation: Disturbing Femininities in Contemporary Thailand". *Feminist Review*, 116(1), 64-83. <https://doi.org/10.1057%2Fs41305-017-0070-y>.
- Koret, P. (2007). "Past, Present and Future in Buddhist Prophetic Literature of the Lao". Harris, I. (ed.), *Buddhism, Power and Political Order*. London: Routledge, 143-67.
- Ladwig, P. (2014). "Millennialism, Charisma and Utopia: Revolutionary Potentialities in Pre-Modern Lao and Theravada Buddhism". *Politics, Religion & Ideology*, 15(2), 308-29. <https://doi.org/10.1080/21567689.2014.899067>.
- Lefferts, L. (2005). "Sticky Rice, Fermented Fish, and the Course of a Kingdom: The Politics of Food in Northeast Thailand". *Asian Studies Review*, 29(3), 247-58. <https://doi.org/10.1080/10357820500270136>.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *The Raw and the Cooked*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mezler, S.R.; Norberg, K. (1998). "Introduction". Mezler, S.R.; Norberg, K. (eds), *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1-10. <https://doi.org/10.1525/9780520918801-002>.
- Mintz, S. (1986). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Office of the National Economic and Social Development Board of Thailand (2007). *Sufficiency Economy Implications and Applications*. Bangkok: NESDB.
- Pasuk Phongpaichit; Baker, C. (2000). *Thailand's Crisis*. Copenhagen: NIAS Press.
- Phatlada Thongthaw; Suwathana Liamprawat (2020). "Bot Bat Khong Khwam Chuea Phi To Sangkhom Isan: Korani Sueksa Jangwat Ubon Ratchathani" (The Role of Belief in Spirits in Isan Society: The Case Study of Ubon Ratchathani). *Warasan Silapatsat Maha Witthayalay Rangsit* (Journal of Liberal Arts, Rangsit University), 221-36.
- Phillips, M. (2019). "For a Love of 'the Thais': US Imperialism and the Tender Violence of Thai Studies". *South East Asia Research*, 27(1), 97-114. <https://doi.org/10.1080/0967828x.2019.1587929>.
- Plummer, D.C. (2013). "Masculinity and Risk: How Gender Constructs Drive Sexual Risks in the Caribbean". *Sexuality Research and Social Policy*, 10, 165-74. <https://doi.org/10.1007/s13178-013-0116-7>.
-

- Ratchaneekorn Ratchakorntakoon (2019). "The Representations of Single Women in Thai Films: The Reproduction of Patriarchy Ideology". *Humanities, Arts and Social Sciences Studies*, 19(2), 271-96.
- Rigg, J.; Salamanca, A. (2011). "Connecting Lives, Living, and Location". *Critical Asian Studies*, 43(4), 551-75. <https://doi.org/10.1080/14672715.2011.623522>.
- Schumacher, E.F. (1973). *Small Is Beautiful: A Study of Economics as If People Mattered*. London: Blond and Briggs.
- Siani, E. (2017). *The Eclipse of the Diviners: Sovereign Power and the Buddhist Cosmos at the End of Thailand's Ninth Reign* [PhD Dissertation]. London: University of London.
- Somchai Min-athi (2012). "Phi Pop Ban Raksa Phi Pop: Korani Sueksa Ban Na Saw Nan Amphoe Phannanikhom Jangwat Sakhon Nakhon" (Phi Pop and the Village that Preserves Phi Pop: The Case Study of the Ban Na Saw Nan Village, Phannanikhom District, Sakhon Nakhon Province). *Warasan Manusat lae Sangkhomsat Mahawithayalay Ubon Ratchathani* (Humanity and Social Science Journal, Ubon Ratchathani University), 3(6), 1-16.
- Sukanya Sujachaya; Chomnard Sitisarn (2005). "Significance and Role of the Chicken in the Akha Worldview". *MANUSYA: Journal of Humanities*, 8, 62-79. <http://www.manusya.journals.chula.ac.th/articles/significance-and-role-of-the-chicken-in-the-akha-worldview/>.
- Sutthichai Jitapunkul; Suvinee Wivatvanit (2008). "National Policies and Programs for the Aging Population in Thailand". *Ageing International*, 33, 62-74. <https://doi.org/10.1007/s12126-009-9027-6>.
- Tambiah, S. (1976). *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511558184>.
- Tooker, E. (1996). "Putting the Mandala in Its Place: A Practice-Based Approach to the Spacialization of Power on the Southeast Asian 'periphery' – the Case of the Akha". *Journal of Asian Studies*, 55, 323-58. <https://doi.org/10.2307/2943362>.
- Van Esterik, P. (1986). "Feeding Their Faith: Recipe Knowledge Among Thai Buddhist Women". *Food and Foodways*, 1(1), 198-215. <https://doi.org/10.1080/07409710.1985.9961884>.
- Van Esterik, P. (2000). *Materializing Thailand*. Oxford; New York: Berg.
- Van Gennep, A. (1960). *Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vera-Sanso, P. (2000). "Risk-Talk: The Politics of Risk and its Representation". Caplat, P. (ed.), *Risk Revisited*. London: Pluto Press, 108-32. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fsbr6.9>.
- Walker, A. (2012). *Thailand's Political Peasants: Power in the Modern Rural Economy*. Wisconsin: Wisconsin University Press.
- Whitmarsh, L. (2008). "Are Flood Victims More Concerned About Climate Change Than Other People? The Role of Direct Experience in Risk Perception and Behavioural Response". *Journal of Risk Research*, 11(3), 351-74. <https://doi.org/10.1080/13669870701552235>.
- Woraporn Poopongpan (2007). "Thai Kingship During the Ayutthaya Period: A Note on Its Divine Aspects Concerning Indra". *Silpakorn University International Journal*, 7, 143-71.
- Worawet Suwanrada (2008). "Poverty and Financial Security of the Elderly in Thailand". *Ageing International*, 33, 50-61. <https://doi.org/10.1007/s12126-009-9030-y>.
-

Consumo di bevande alcoliche (*jiǔ*) e lotta politica durante la dinastia Tang alla luce del *Zizhi tongjian*

Meizi Xie

Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

Abstract This paper examines the close relationship between alcoholic beverages and politics in the Tang dynasty (618-907 AD), starting with the way in which Chinese people categorised various types of beverages. Through the terminology used to denote Chinese alcohol (*jiǔ*) and its two opposing physical and psychological effects, the Chinese realised that it could also have numerous beneficial and harmful effects on political life. As a result, *jiǔ* was an important player in the Chinese imperial political scene, playing a variety of roles there, examples of which were given in large numbers in the *Zizhi tongjian*.

Keywords Chinese alcohol. Politics. Sanctifying alliances. Stirring up deviant behaviour. *Zizhi tongjian*. Tang Dynasty.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Dalle origini grafiche del carattere 酒 (*jiǔ*, bevanda alcolica) al suo uso in ambito politico. – 3 L'uso del *jiǔ* per conquistare il cuore delle persone. – 4 L'uso del *jiǔ* per sancire alleanze. – 5 Ma il *jiǔ* può suscitare anche comportamenti devianti. – 6 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-03-22
Accepted 2022-05-09
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Xie | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Xie, M. (2022). "Consumo di bevande alcoliche (*jiǔ*) e lotta politica durante la dinastia Tang alla luce del *Zizhi tongjian*". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 515-546.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/018

515

1 Introduzione

Le bevande alcoliche sono sempre state un elemento di fondamentale importanza in ambito sociale. Quando si celebra una nascita, si brinda con alcolici per festeggiare. Quando si celebra un matrimonio, vengono servite bevande alcoliche durante il ricevimento. Persino alla morte di un individuo, il ricordo del defunto viene spesso accompagnato da un solenne brindisi alla sua memoria. Gioie e dolori della vita sono accompagnati spesso dal consumo di tali bevande, che assumono un ruolo centrale in diversi contesti sociali e storici. Per tale ragione, le bevande alcoliche sono state al centro dell'attenzione di molti studi che negli ultimi anni ne hanno analizzato la storia, la produzione, il consumo e il significato rituale (Sabban 2004; Zanini 2010; Sterckx 2015; Wang 2018). Ma spesso viene ignorato il legame tra l'impatto culturale delle bevande alcoliche e gli aspetti sociali e politici del loro consumo nella società cinese, cosa difficile da non notare ogni volta che si leggono le fonti storiche e letterarie. Nel tentativo di comprendere determinate dinamiche storiche non può essere ignorato il ruolo svolto dalle bevande alcoliche, poiché queste ultime sono state usate spesso come strumento di lotta o di gestione del potere. Non è raro infatti individuare nelle fonti, un esempio è lo *Zizhi tongjian* 资治通鉴 (Specchio generale per aiutare a governare), una tendenza a mettere in evidenza come il consumo smodato di tali bevande sia indicato quale causa di autodistruzione per alcune figure storiche, o come sia frequente il loro uso per una subdola opera di convincimento degli avversari oppure per la formazione di alleanze politiche, o ancora come mezzo per conoscere le vere opinioni dei compagni di bevute. E proprio in tale opera, da cui questo mio studio prende spunto, vengono trattate le narrazioni delle vicende di numerosi personaggi della storia cinese, ad esempio quella dell'imperatore Zhongzong della dinastia Tang, del principe ereditario Li Chengqian, del cancelliere Liu Wenjing, del generale e monarca Zhu Wen, le cui vicende approfondirò meglio in seguito. In più occasioni quindi, le bevande alcoliche sarebbero state al centro di alcuni dei maggiori sconvolgimenti della storia imperiale cinese. Non sarebbe errato affermare che alcune tra le più importanti dinastie regnanti della Cina siano nate o cadute a causa delle conseguenze derivanti dall'abuso di queste bevande. I disordini politici, grandi e piccoli, causati dalle bevande alcoliche costituiscono un aspetto delle vicende della dinastia Tang (618-907) e ne forniscono una finestra sulla politica. Nelle cronache legate alla storia di tale dinastia è possibile individuare un esempio particolarmente eclatante di tale caratterizzazione delle bevande alcoliche.

La stesura di quest'articolo è stata effettuata tramite l'aiuto e il sostegno finanziario del China Scholarship Council.

Proprio su questo periodo si concentra il presente studio, prendendo in esame l'opera intitolata *Zizhi tongjian*, il cui valore storico è di primaria importanza. Lo *Zizhi tongjian* è infatti un'opera pionieristica, considerata un punto di riferimento per tutta la storiografia cinese. La sua stesura richiese ben 19 anni di lavoro per essere completata, e solo nel 1084 fu presentata all'imperatore Shenzong 宋神宗 (1048-1085) della dinastia Song. L'opera racconta la storia cinese dal 403 a.C. al 959 d.C., coprendo le vicende di 16 dinastie e quasi 1400 anni, impiegando ben 294 rotoli (*juàn* 卷 'volume') e circa 3 milioni di caratteri cinesi. Concentrandosi soprattutto sull'analisi di questa fonte di primaria importanza si cercherà di gettare uno sguardo su alcune vicende politiche della dinastia Tang, prendendo in considerazione un aspetto particolare, ossia il ruolo delle bevande alcoliche nella vita degli imperatori e dei funzionari di quel periodo.

2 Dalle origini grafiche del carattere 酒 (*jiǔ*, bevanda alcolica) al suo uso in ambito politico

jiǔ 酒 [scritto con l'accento *caron* sulla terza lettera, significa 'bevanda alcolica'] può significare anche *jiù* 就 [scritto con accento grave, indica il verbo 'raggiungere']. È il mezzo attraverso cui il bene e il male vengono realizzati nella natura umana. L'ideogramma è composto da *shuǐ* 水 e *yǒu* 酉, e quest'ultimo esprime anche la sua fonetica. Può significare anche *zào* 造, cioè 'produrre', che è il mezzo attraverso cui può scaturire la buona, ma anche la cattiva sorte. Nell'antichità Yi Di ha inventato il *jiǔ* non filtrato, Yu il Grande l'ha assaggiato e l'ha trovato eccellente [ma] dopo averlo provato ha tenuto a distanza Yi Di. Du Kang ha inventato il *jiǔ* di riso glutinoso.¹

Il *jiǔ* 酒, cioè 'bevanda alcolica' in cinese, si differenzia concettualmente dall'equivalente occidentale poiché non può essere definito tramite i termini 'vino' o 'birra', tipici delle civiltà occidentali e medio-orientali. Come ha scritto il famoso sinologo e storico americano Edward H. Schafer (1977, 119):

traducendo *jiǔ* con il termine 'vino' di solito sbagliamo. Ovvero, stiamo sbagliando a utilizzare quella parola se accettiamo la definizione tecnica ormai corrente in Occidente secondo cui i vini sono

¹ *Jiǔ jiù yě suǒ yǐ jiù rén xing zhī shàn è cóng shuǐ cóng yǒu yǒu yì shēng yī yuē zào yě jí xiōng suǒ zào yě gǔ zhě yí dí zuò jiǔ lǎo yǔ cháng zhī ér měi suì shū yí dí dù kāng zuò shú jiǔ* 酒就也所以就人性之善恶从水从酉亦声一曰造也吉凶所造也古者伏羲作酒醪 (Xu 1963, 311). Mi sono occupata personalmente della traduzione in italiano di questa e delle successive citazioni di studi in lingua straniera.

il prodotto della fermentazione di frutta, mentre le birre vengono prodotte a partire dai cereali. Il termine *jiǔ* era originariamente utilizzato per i prodotti a base di miglio e frumento, talvolta per quelli a base di altri cereali, spesso con l'aggiunta di ingredienti medicinali o aromatizzanti, anche se in seguito il termine è stato esteso a tutti i tipi di bevande alcoliche.²

Inoltre, quando la sinologa francese Françoise Sabban spiega il significato del termine tecnico 'vino di cereali', specifica che:

questa terminologia determina una differenza rispetto ai lavori di ricerca condotti sulle antiche civiltà del bacino mediterraneo, nei quali il termine 'birra' è utilizzato normalmente per designare le bevande prodotte mediante una fermentazione alcolica a partire da un cereale. (Sabban 2004, 41)

Secondo questi due studiosi, il termine *jiǔ* non può essere tradotto semplicemente con 'vino', ma ha un significato molto più ampio. Nelle opere scritte in cinese, infatti, se un autore vuole indicare un tipo particolare di bevanda alcolica, di solito aggiunge prima della parola *jiǔ* 酒 un attributo di specificazione, che può indicare le materie prime utilizzate, il luogo di origine, una fonte d'acqua particolare, una ricetta specifica, un aroma, oppure un'allusione alla fama della bevanda. Per esempio, il termine 'vino' in cinese *pú táo jiǔ* 葡萄酒 è composto da due parole: *pú táo* 葡萄 (uva) e *jiǔ* 酒 (bevanda alcolica). Al contrario, se un autore usa semplicemente il termine *jiǔ* e quindi non specifica le caratteristiche della bevanda alcolica a cui si riferisce, si rischia una certa ambiguità nell'interpretazione della documentazione storica. Pertanto, nelle pagine a seguire, mi riferirò ai vari tipi di bevande alcoliche cinesi individuate nelle fonti utilizzando il termine *jiǔ*, accompagnato, quando è presente, dall'elemento che ne specifica le caratteristiche, quali il processo o il luogo di produzione, la ricetta, una particolare figura storica legata alla bevanda o qualunque altro tipo di specificazione presente nelle fonti.

Come già accennato, è necessario analizzare il significato del termine *jiǔ* dal punto di vista dell'evoluzione grafica del carattere che identifica le bevande alcoliche nel contesto cinese per comprenderne appieno le sfumature [fig. 1].

² «In translating the word *chiu* by the term wine, however, we usually do wrong. That is, we are misapplying the word if we accept the technical definition now current in the West that wines are fermented from fruits while beers are brewed from cereals, *Chiu* (although ultimately the name came to be extended to all kinds of alcoholic drinks) was originally applied to millet and wheat products and sometimes to those based on other cereals, often with the addition of medicinal or flavoring ingredients» (*T'ang* in Schafer 1977, 119).



Figure 1 Forme dell'evoluzione grafica del carattere cinese *jiǔ* 酒³

Il carattere cinese *jiǔ* 酒 (bevanda alcolica) è composto da tre brevi linee indicanti il liquido e un carattere *yǒu* 酉 che simboleggia un contenitore. In tale contenitore c'è un trattino orizzontale '—' che indica l'alcol. Il *jiǔ* viene quindi rappresentato come un liquido in un contenitore. Nello *Shiming* 释名 (Spiegazione dei nomi), un'opera di fondamentale importanza scritta da Liu Xi⁴ 刘熙 (vissuto intorno al 160 d.C.) alla fine della dinastia Han orientale (25-220) per indagare l'origine dei nomi delle cose, si parla del *jiǔ* con queste parole: «*jiǔ* 酒, ovvero *yǒu* 酉, fermentato con riso e lievito, l'aroma durevole e gustoso». ⁵ Secondo Liu Xi, dunque, il *jiǔ* è una buona bevanda, visto che ne sottolinea la squisitezza del sapore. Xu Shen 许慎 (circa 58-147), ⁶ un altro importante studioso coevo di Liu Xi, afferma nella sua opera principale, lo *Shuowen jiezi* 说文解字 (Spiegazioni sui caratteri semplici e analisi dei caratteri composti), che «l'ideogramma è composto da *shuǐ* 水 e *yǒu* 酉; quest'ultimo rappresenta anche la sua fonetica». ⁷ Ma Xu Shen credeva che questa bevanda avesse dei poteri mistici: affermava, infatti, che essa era un mezzo attraverso cui il bene e il male si realizzano nella natura umana, oppure tramite con cui si può ottenere la buona, ma anche la cattiva fortuna. Secondo Xu Shen, il *jiǔ* ha indubbiamente una doppia natura, che oscilla tra il bene e il male, però l'effetto positivo o negativo di tale bevanda dipende direttamente dalla natura dell'individuo che la beve. Nello *Shuowen jiezi* si fa menzione anche di una bevanda alcolica-

³ <https://www.zdic.net/hans/%E9%85%92>.

⁴ Liu Xi 刘熙 (vissuto intorno al 160 d.C.) è stato uno studioso di tradizione confuciana sotto la dinastia Han orientale.

⁵ *Jiǔ yǒu yě niàng zhī mǐ qū yǒu zé jiǔ ér wèiměi yě* 酒酉也酿之米曲酉泽久而味美也 (Liu 1985, 65).

⁶ Xu Shen 许慎 (58-circa 147 d.C.), famoso politico, filologo e letterato, ha fornito un contributo eccezionale alla filologia cinese.

⁷ *Cóng shuǐ cóng yǒu yǒu yì shēng* 从水从酉亦声 (Xu 1963, 311).

ca, il *jiǔ* non filtrato, prodotta da un certo Yi Di,⁸ che la offrì al mitico re Yu il Grande.⁹ Sebbene Yu il Grande pensasse che il *jiǔ* fosse una bevanda deliziosa, la riteneva anche pericolosa e quindi prese le distanze da Yi Di. Nell'opera *Zhan guo ce* 战国策 (Strategie degli Stati Combattenti)¹⁰ Liu Xiang¹¹ 刘向 (79 a.C.- 6 a.C.) riprese questa storia e aggiunse alcuni dettagli:

In passato, la figlia dell'imperatore ordinò a Yi Di di produrre del *jiǔ*, così Yi Di fece un *jiǔ* delizioso e lo offrì a Yu il Grande come tributo. Yu lo bevve e lo apprezzò. [Ma] Yu il Grande tenne Yi Di a distanza e non toccò mai più *jiǔ*, affermando: 'tra le generazioni future ci sarà certamente chi perderà il suo stato a causa di questa bevanda'.¹²

Lu Gonggong 鲁共公 (?-353 a.C.), duca di Lu, raccontò la storia di Yu il Grande per esortare alla moderazione il re Hui di Wei¹³ durante un banchetto a Fantai in cui erano presenti altri signori feudali. Attraverso questo racconto, Liu Xiang voleva proporre la figura di Yu il Grande come modello di re saggio, ma più in generale la storia implica che «le persone sagge hanno riconosciuto i potenziali pericoli dell'alcol nel momento stesso in cui è stato inventato»¹⁴ (Sterckx 2015, 20).

Visto che non è possibile verificare la veridicità del racconto in cui Yu il Grande rifiuta di consumare *jiǔ* perché ne avverte i potenziali

8 Dalle fonti storiche a nostra disposizione non è possibile determinare con certezza l'epoca in cui è vissuto Yi Di 仪狄, né il luogo di nascita e neppure quello di sepoltura. Non sappiamo neanche se era un lavoratore in ambito vinicolo oppure un vassallo al servizio di Yu il Grande.

9 Yu il Grande 大禹 è un personaggio mitico dell'antichità cinese noto per essere stato il primo sovrano capace di irregimentare le acque dei fiumi con un sistema di canalizzazioni efficienti in modo da impedire le inondazioni. La leggenda vuole che Yu sia stato il fondatore della dinastia Xia, la prima dinastia regia della storia cinese.

10 Lo *Zhan guo ce* 战国策 (Strategie degli Stati Combattenti) è un antico testo cinese che contiene aneddoti di manipolazione politica e di guerra durante il periodo degli Stati Combattenti (dal V al III secolo a.C.). Non è un testo degli Stati Combattenti ed è stato compilato e in pratica riscritto da Liu Xiang ben dopo. Esso rivela le caratteristiche storiche e sociali del periodo.

11 Liu Xiang 刘向 (79 a.C.-6 a.C.) fu un funzionario imperiale e un importante intellettuale di tradizione confuciana, interessato particolarmente a storia, letteratura e astronomia. Liu Xiang e suo figlio Liu Xin si dedicarono allo studio e alla riorganizzazione di molte opere dell'antichità in quanto a capo di una équipe di studiosi incaricati, per ordine imperiale, di riorganizzare il contenuto della Biblioteca Imperiale.

12 *Xī zhě, dì nǚ lìng yí dí zuò jiǔ ér měi, jìn zhī yǔ, yǔ yǐn ér gān zhī, suì shū yí dí, jué zhǐ jiǔ, yuē: 'hòushì bì yǒu yǐ jiǔ wáng qí guó zhě'* 昔者, 帝女令仪狄作酒而美, 进之禹, 禹饮而甘之, 遂疏仪狄, 绝旨酒, 曰: '后世必有以酒亡其国者' (Liu 2000, 266).

13 Il re Hui di Wei 魏惠王 (400 a.C.-319 a.C.) fu il terzo sovrano del regno di Wei sorto durante il periodo degli Stati Combattenti. Sotto il suo governo il regno di Wei perse velocemente la propria potenza.

14 Sterckx 2015, 20: «The sages also recognized the potential dangers of alcohol from the moment it was invented».

rischi, così come non è possibile avere notizie certe su chi sia stato in realtà Yi Di, concentrerò la mia attenzione sulla visione ambivalente che si riflette in questa breve storia. In altre parole, cercherò di analizzare la contraddizione presente nel mondo cinese relativa al dilemma se bere o meno il *jiǔ*: da un lato considerarla una bevanda deliziosa ma, dall'altro lato, preoccuparsi per i suoi effetti negativi e quindi astenersi dal berla. Poiché l'istinto comune di fronte a una bevanda che ha un buon sapore è quello di consumarla, perché Yu il Grande avrebbe dovuto soffocare tale istinto? Perché Yu pensava che il *jiǔ* avrebbe causato la caduta di regni e nazioni? Davvero se un sovrano indulgeva troppo nel bere alcol avrebbe poi perso il suo dominio? Il rifiuto nei confronti del *jiǔ* non scaturiva solo dal timore che le bevande alcoliche avvelenassero il corpo delle persone e paralizzassero la loro volontà, ma derivava anche dalla grande quantità di materie prime e di manodopera necessarie a produrlo. Infatti, il *jiǔ* era ricavato principalmente da cereali fermentati (il *jiǔ* a base di frutta, soprattutto il vino, non era presente a sufficienza nelle pianure centrali cinesi a quel tempo) e per produrlo era necessaria una intensa attività lavorativa da parte di molti addetti specializzati. In un'epoca in cui non tutte le persone erano libere dalla fame, la paura che vi fosse penuria di cibo tormentava ancora molti, pertanto il popolo prestava una certa attenzione ai consumi in ambito alimentare dei propri governanti, soprattutto se essi risultavano eccessivi. Ogni sorso di *jiǔ* che un sovrano beveva corrispondeva a una grande quantità di cibo (perché derivava dalla fermentazione dei cereali) e proprio per tale ragione era così poco tollerato il consumo smodato di bevande alcoliche da parte dei governanti. Forse è questa la ragione per cui Yu il Grande affermò (presumibilmente) che, nelle generazioni successive, ci sarebbe stato qualche sovrano che avrebbe sicuramente perso il suo regno a causa del consumo di alcolici.

Non mancano infatti gli autori che mettono in evidenza gli incredibili sperperi di alcuni sovrani che, per quanto privi di una veridicità storica nella loro esagerazione, evidenziano un pensiero comune riguardante la problematicità di un consumo eccessivo di *jiǔ* da parte di coloro che detenevano il potere politico. In un racconto di Liu Xiang ad esempio viene riportato che Xia Jie¹⁵ 夏桀 (?-?), discendente di Yu il Grande e ultimo re della dinastia Xia (circa 2195-1675 a.C.), vide il suo regno finire proprio a causa del *jiǔ*. Secondo l'autore, Xia Jie fece costruire una 'piscina' di *jiǔ*, dove avrebbe passato le

15 Xia Jie è considerato un tiranno e un oppressore che ha portato al crollo della dinastia Xia. Il suo stile di governo era spregiudicato ed esagerava con il sesso, il lusso e il divertimento. Le fonti principali sulla vita di Xia Jie sono lo *Shiji* 史记 (*Memorie storiche*) e il *Zhushu jinian* 竹书纪年 (*Annali di bambù*). Essendo un personaggio pseudo-storico le sue vicende non sono ritenute necessariamente affidabili da un punto di vista storico e storiografico.

sue giornate a bere vino con la sua concubina preferita: «la piscina di *jiǔ* può contenere una barca. [Tramite l'ordine impartito] Con un solo battito di tamburo, tremila persone hanno bevuto da essa come bestiame». ¹⁶ Liu Xiang descrive Xia Jie come un uomo che asseconda il proprio appetito, indulgendo alla dissolutezza. Secondo l'autore sarebbe stato a causa di questi eccessi che Xia Jie fu sconfitto da Shang Tang 商汤 (1675-1646 a.C., re della dinastia Shang). Inoltre, Liu Xiang narra anche della vita stravagante di Di Xin 帝辛 (1105-1046 a.C.), l'ultimo re della dinastia Shang. Egli costruì anche una 'piscina' di *jiǔ* e una 'foresta' di carne, passandovi il tempo con la sua concubina preferita (Zhang Tao 1990, 257). Questo fatto viene riportato anche da Sima Qian 司马迁 (circa 145-86 a.C.) nel suo capolavoro *Shiji* 史记 (Memorie storiche): «Con una piscina riempita di *jiǔ*, attraverso la carne che pendeva come una foresta, fece sì che uomini e donne nudi si rincorressero e bevessero fino a notte fonda». ¹⁷ Nella penna di Sima Qian, Di Xin è un sovrano stravagante e tirannico. La decadenza e corruzione di un sovrano è inseparabile dal *jiǔ*. Possiamo trovare il *topos* narrativo della 'piscina' di *jiǔ*, nel testo dei due re (Xia Jie e Di Xin), i quali avevano quindi un hobby comune (bere molto), il tutto enfatizzato da racconti che sono volutamente esagerati e di cui non è verificata la veridicità storica. Tutto ciò riflette il fatto che i narratori di queste storie (Liu Xiang e Sima Qian) esprimano l'idea che il *jiǔ* era associato alla decadenza di un regime. Questo pensiero ha influenzato anche il popolo della dinastia Tang. Ad esempio quando numerosi funzionari della dinastia Tang compongono l'opera storiografica ufficiale *Jinshu* 晋书 (Libro dei Jin) riportano che: «Alla fine di una dinastia, gli imperatori avevano [...] una 'piscina' di *jiǔ* e una 'foresta' di carne». ¹⁸ In breve, si tratta di testi letterari che si basano sulle forti aspirazioni soggettive dei loro autori. Attribuiscono il cambiamento delle dinastie all'eccesso nel consumo di bevande alcoliche (sappiamo che la caduta di una dinastia non dipende da un'unica causa) e, nonostante la manipolazione letteraria, ci rivelano inavvertitamente un messaggio ben preciso: *jiǔ* e politica erano inseparabili [fig. 2].

¹⁶ *Wéi jiǔ chí, kěyǐ yùn zhōu, yī gǔ ér niú yǐn zhě sānqiān rén* 为酒池, 可以运舟, 一鼓而牛饮者三千人 (Zhang 1990, 254).

¹⁷ *Yǐ jiǔ wèi chí, xuán ròu wèi lín, shǐ nánǚ luǒ, xiāng zhú qíjiān, wèi chángyè zhī yǐn* 以酒为池, 悬肉为林, 使男女裸, 相逐其间, 为长夜之饮 (Sima 2017, 3: 135).

¹⁸ *Jí dào mòshì, [...], dìwáng zé yǒu [...]* 及到末世, [...], 帝王则有 [...] 酒池肉林 (Fang 1974, 56: 1536).

Figure 2 La 'piscina' del *jiü*¹⁹

Secondo l'opinione dominante durante la dinastia Zhou (circa 1045-256 a.C.), ma soprattutto secondo Zhou Gong, ossia il Duca di Zhou,²⁰ le dinastie Xia (circa 2195-1675 a.C.) e Shang (circa 1675-1046 a.C.), precedentemente menzionate, erano state distrutte proprio dal *jiü*, un'opinione che diede alla bevanda una nomea infausta: secondo tale visione gli aristocratici della dinastia Shang erano dipendenti dal *jiü*, e i principi e i ministri avevano l'abitudine di bere e trascurare gli affari di governo, per questo tra i membri della dinastia Zhou si temeva che la ripresa di tale vizio avrebbe causato grande disordine. Il problema dell'alcolismo fu quindi trattato come una questione politica e furono emanate le *jiü gào* 酒诰 (Proclami sul *jiü*), i primi 'divieti ufficiali' sulle bevande alcoliche (*jiü*) nella storia cinese. In questi ammonimenti Zhou Gong ordinò a suo fratello Kang Shu di porre ufficialmente dei limiti al consumo di *jiü* nel regno di Wei (attuale Henan). Allo stesso tempo, queste norme permettono di comprendere in quali occasioni era possibile consumare il *jiü*: doveva essere usa-

¹⁹ <https://ctext.org/lie-nv-zhuan/xia-jie-mo-xi>.

²⁰ Il duca di Zhou 周公 (?-circa 1032 a.C.) è stato considerato un personaggio pseudo-storico le cui informazioni, preservate nella letteratura classica. Secondo *Shiji* 史记 (Memorie storiche), egli era il fratello minore di Wuwang. Alla morte di Wuwang, egli divenne reggente per conto del nipote e in tale ruolo sviluppò un sistema di regole che aveva lo scopo di rafforzare la superiorità gerarchica dei governanti sui sudditi.

to per compiere importanti offerte sacrificali, per onorare il sovrano, i genitori e i fratelli. Inoltre, esse spiegano anche che si doveva bere con disciplina, senza ubriacarsi, perché il cielo avrebbe inevitabilmente punito chi si abbandonava senza freno al *jiǔ*. Questa visione ha influenzato con forza la normativa cinese che ha regolamentato il consumo di *jiǔ* nei secoli. Con il passare del tempo, la questione del consumo di alcolici è diventata anche un elemento fondamentale per misurare la moralità delle persone e delle dinastie.

L'uso e l'abuso di alcolici servivano come misura per giudicare il passato. [...]. La moderazione o l'eccesso nel bere era visto come un indicatore chiave per giudicare la salute di un regime politico.²¹ (Sterckx 2015, 13)

Dopo l'emanazione di questa normativa, il rifiuto del *jiǔ* da parte di Yu il Grande divenne un modello di comportamento molto apprezzato dal popolo cinese, che onorò Yu come sovrano giusto e illuminato. Infatti, egli venne celebrato in un'opera intitolata *Di jian tushuo* 帝鉴图说 (Lo specchio dell'imperatore: una guida illustrata) creata dal Gran Segretario Zhang Juzheng²² appositamente per l'educazione dell'imperatore Wanli²³ appena incoronato. Nell'opera viene raccontata la storia del rifiuto del *jiǔ* da parte di Yu il Grande perché il Gran Segretario sperava che l'imperatore Wanli potesse seguirne l'esempio, rifiutando il consumo di alcol e diventando anch'egli un sovrano illuminato. La medesima storia è stata reinterpretata da molti autori in epoche diverse per esprimere lo stesso tema: il dilemma di fronte alla scelta di bere *jiǔ*. Questa contraddizione legata al 'dilemma del bere' costituisce l'elemento di fondo, da un punto di vista culturale, del *jiǔ* cinese.

Oltre a riflettere il pensiero dialettico degli antichi cinesi, il 'dilemma del bere' contiene anche una forte dimensione etica e morale collegata al carattere che indica la bevanda alcolica, il già citato *jiǔ*.

²¹ Sterckx 2015, 13: «The use and abuse of alcohol served as a measure to judge the past [...]. Moderation or excess in drinking was seen as a key indicator in a regime's health».

²² Zhang Juzheng 张居正 (1525-82), politico e uomo di corte cinese che ricoprì il ruolo di Gran Segretario 首辅 (*shǒu fǔ*) durante la tarda dinastia Ming sotto gli imperatori Longqing 隆庆帝 (1537-72) e Wanli 万历 (1563-1620). Zhang svolse un ruolo molto importante come mentore e reggente durante i primi anni del regno dell'imperatore Wanli e fu l'artefice di molte delle riforme amministrative dell'epoca.

²³ L'imperatore Wanli 万历 (1563-1620), il cui nome alla nascita era Zhu Yijun 朱翊钧, regnò dal 1572 al 1620. Il suo regno fu il più lungo tra quelli degli imperatori della dinastia Ming e fu testimone di numerosi successi all'inizio e alla metà del suo regno, seguiti dal declino della dinastia quando l'imperatore si ritirò dal suo ruolo attivo nel governo intorno al 1600.

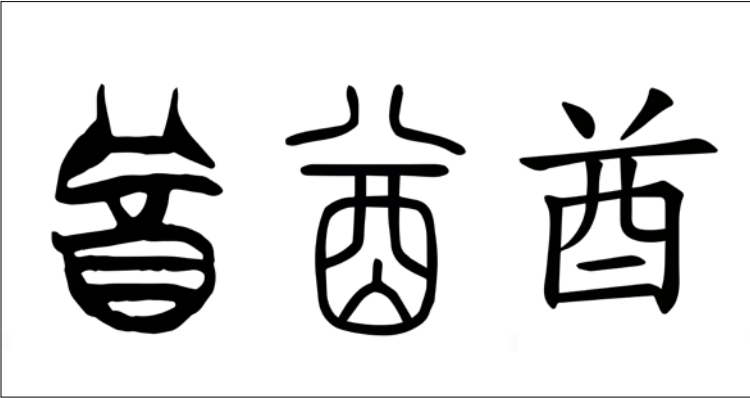


Figure 3 L'ideogramma cinese *qiú* 酉²⁴

Dalla figura 3 si evince che l'ideogramma 酉 (*qiú*) abbia delle similitudini col carattere 酒 (*jiǔ*): il primo è composto da due brevi linee oblique poste al di sopra di un contenitore a forma di vaso, nel quale sono presenti due trattini indicanti il liquido rimasto lì dentro abbastanza a lungo da permetterne la sedimentazione [fig. 3]. Questo liquido è, con ogni probabilità, una bevanda alcolica. Il significato originale di questo ideogramma è quello di *jiǔ* invecchiato con residui depositati sul fondo. Il carattere 酉 (*qiú*) è un ideogramma; in quanto tale la sua forma rappresenta in maniera stilizzata un concetto che appare subito chiaro nella mente di chi osserva. Quindi possiamo dedurre che tra 酉 e 酒 esista un forte legame a livello concettuale: infatti, l'ideogramma 酉, oltre al significato originale di *jiǔ* invecchiato con residui depositati sul fondo, indica anche una persona che si occupa della produzione di tale bevanda. Questo secondo significato è riportato nel *Liji* 礼记 (Libro dei riti) e nei *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 (Annali di primavera e autunno del Maestro Lü) dove compare il termine *dà qiú* 大酉 che indica la persona preposta alla produzione delle bevande alcoliche. Nell'antichità, inoltre, le bevande alcoliche erano usate nelle cerimonie, spesso presiedute da uomini venerabili e da ciò deriva l'uso dell'ideogramma *qiú* 酉 per riferirsi specificamente al capo di un clan.

²⁴ <https://www.zdic.net/hans/%E9%85%8B>.



Figura 4 L'ideogramma *zūn* 尊²⁵ (significa vaso da *jiǔ*, servire *jiǔ*, rispetto, onorare, vecchio)

Dalla figura 4 si osserva la forma più antica dell'ideogramma *zūn* 尊 (in origine significava vaso rituale da vino/alcol) che assomiglia a un vaso pieno di vino tenuto con entrambe le mani a indicare il gesto dell'offerta [fig. 4]. I due trattini posti sotto l'ideogramma *zūn* 尊 stanno a indicare le mani che offrono il *jiǔ* a qualcuno tenendo entrambe le mani in alto. Pertanto, *zūn* 尊 significa anche 'rispetto' e viene usato come verbo per indicare l'azione di 'servire *jiǔ*' ma anche 'onorare' qualcuno, inoltre come aggettivo indica una persona che è 'anziana o rispettabile'. Nell'antichità il *jiǔ* era una bevanda rara e costosa che veniva consumata solo da persone di alto rango o anziane. Si può dire che in passato la produzione di *jiǔ* era destinata a soddisfare le esigenze degli anziani e dei dignitari, e il suo consumo rifletteva anche lo status sociale. Perciò, dal punto di vista della grafia, tali caratteristiche riflettono il rapporto esistente tra il *jiǔ* e la struttura gerarchica alla base della società cinese (Fu 1992, 82).

Da questa analisi risulta evidente che il *jiǔ* abbia rivestito anche un forte significato legato alla ritualità e al riconoscimento di determinate gerarchie. Quindi il *jiǔ* poteva essere motivo di coesione sociale, fratellanza d'intenti o vero e proprio strumento per il controllo politico, ma anche causa di comportamenti violenti, conflitti e sopraffazioni che, se non gestiti a dovere, potevano portare al rovesciamento dell'ordine precostituito.

Grazie agli effetti sulle relazioni sociali, quindi, gli intellettuali cinesi si resero conto che le bevande alcoliche potevano esercitare una notevole influenza sulla vita politica. Di conseguenza, in varie crona-

²⁵ <https://www.zdic.net/hans/%E5%B0%8A>.

che il *jiǔ* è stato considerato spesso un elemento centrale della scena politica, assumendo un ruolo a volte positivo, altre negativo. Da ciò si evince che gli autori di opere come lo *Zizhi tongjian* abbiano identificato tale bevanda come un utile mezzo finalizzato a raggiungere determinati obiettivi.

Nei successivi paragrafi, riporterò una serie di eventi narrati nello *Zizhi tongjian*, dai quali è possibile evincere l'ambiguità di tale bevanda nel contesto politico del periodo Tang.

3 L'uso del *jiǔ* per conquistare il cuore delle persone

In vino veritas è un'espressione valida non solo ai giorni nostri, ma anche nel passato più remoto. In Cina, alle bevande alcoliche si attribuivano duplici e opposti effetti sia a livello fisico, sia psicologico: per esempio, erano considerate un medicinale in grado di guarire il corpo da molti mali²⁶ ma, per contro, se ne osservavano anche gli effetti nefasti derivanti dal loro abuso. Inoltre, si era consapevoli che il *jiǔ* facilitava la socializzazione e quindi favoriva i legami umani, ma allo stesso tempo che spingeva spesso a dire e fare cose sconvenienti in situazioni inopportune.

L'atto di mangiare insieme (convivio) è un legame speciale di una comunità di persone, un modo per confermare, attraverso la condivisione del cibo (anche delle bevande), l'appartenenza alla stessa comunità (Peng 2013, 226). Le bevande alcoliche ricoprono un ruolo

26 A conferma dell'utilizzo del *jiǔ* nel mondo antico in ambito medico sia ai fini di salute che di guarigione, riporto una serie di riferimenti presenti in varie fonti cinesi. Nel libro *Shuowen jiezi* di Xu Shen (citato sopra), viene riportato che *hì bìng gōng yě yì è zì yě yì zhī xìng rán dé jiǔ ér shǐ cóng yǒu wáng yù shuō yì yuē yì bìng shēng jiǔ suǒyǐ zhì bìng yě zhōulǐ yǒu yì jiǔ* 治病工也殿恶姿也醫之性然得酒而使从西王育说一曰殿病声酒所以治病也周礼有醫酒 «Il *yī* (yī) è il lavoro di curare il malato, l'eliminazione dei lamenti e dei sintomi dolorosi, e il *yī* è l'uso del *jiǔ* a seconda della natura della malattia, quindi la radice di tale carattere è 酉 (*yǒu*). Wang Yu una volta disse che 殿 indicava il suono lamentoso di un malato. Il *jiǔ*, quindi, veniva usato per curarlo. Il sistema rituale della dinastia Zhou aveva funzionari specializzati nella gestione del *jiǔ*, cioè *yījiǔ* 醫酒» (Xu 1963, 313). *Hanshu* 汉书 (Libro degli Han) riporta che *jiǔ zhě, tiān zhī měi lù, diwáng suǒyǐ yíyǎng tiānxià, xiǎng sì qífú, fú shuāi yǎng jí. bǎi lǐ zhī huì, fēi jiǔ bùxíng* 酒者, 天之美禄, 帝王所以颐养天下, 享祀祈福, 扶衰养疾。百礼之会, 非酒不行 «Il *jiǔ* è un bellissimo dono del cielo. È [il mezzo con cui] i governanti di un tempo erano soliti favorire e nutrire tutti sotto il cielo in offerte sacrificali e preghiere di buona fortuna, e [il mezzo con cui] sostenevano i deboli e nutrivano i malati. I raduni per i cento riti non avrebbero avuto luogo senza il *jiǔ*» (Ban et al. 1962, 1182). *Liji* 礼记 (Libro dei riti) riporta che *jiǔ zhě, suǒyǐ yǎnglǎo yě, suǒyǐ yǎngbìng yě* 酒者, 所以养老也, 所以养病也 «Il *jiǔ*, [è usato] per nutrire gli anziani e per curare i malati» (Zheng 2008, 2324). Gli altri libri di medicina dell'epoca registravano anche il *jiǔ* come cura. Per esempio, il *Huangdì neijing* 黄帝内经 (Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo) è un antico libro di medicina cinese, dove sul *jiǔ* sono registrate una serie di discussioni, tra cui una sezione speciale in cui viene indicato come medicina, spiegando che esso può essere ingerito o applicato esternamente, come medicamento per curare ferite o patologie della pelle.

importante in una simile dinamica sociale, in quanto il loro consumo favorisce la socializzazione tra le persone. Infatti, durante una festa, vari individui si riuniscono per godere dello stesso cibo e delle stesse bevande nello stesso tempo e luogo. Il riunirsi attorno alla tavola vuole simboleggiare il sostegno che i membri del gruppo si danno reciprocamente anche nei momenti di difficoltà e di sofferenza, rafforzando così il senso di comunità.

Nello *Zizhi tongjian* sono infatti riportati numerosi racconti nei quali le capacità inebrianti di tali bevande sono utilizzate come efficaci strumenti da parte dei governanti, che grazie a esse portavano le persone dalla propria parte.

Uno di questi vede protagonista l'imperatore Zhongzong dei Tang 唐中宗 (656-710), che nel 705 salì di nuovo sul trono, senza però poter contare su una base solida per governare e quindi aveva bisogno di conquistare il favore dei suoi ministri. Così, alla vigilia del Capodanno cinese del 709 (13 febbraio 709), l'imperatore emise un editto rivolto a segretari, ministri, principi e a vari funzionari della corte per informarli che sarebbero potuti entrare nel palazzo interno per partecipare ai festeggiamenti. Negli appartamenti imperiali fu allestito un ricco banchetto con numerose pietanze e bevande, di cui molte alcoliche, illuminato da molte fiacole. Quando il banchetto era in pieno svolgimento, «l'imperatore Zhongzong disse a Dou Congyi,²⁷ il censore imperiale: 'Ho sentito che Sua moglie è morta molto tempo fa e non ne ha ancora una nuova. Ciò mi fa molto preoccupare. Stasera è l'ultimo giorno dell'anno, ho intenzione di scegliere una nuova moglie per Lei'»,²⁸ e dopo che l'imperatore ebbe proferito queste parole fu immediatamente organizzato il rito matrimoniale. Il ciambellano posizionò un candeliere, una tenda di broccato e un paravento del palazzo nel portico occidentale. Dietro al paravento, stava in piedi la nuova sposa per Dou Congyi: l'imperatore la fece sedere e ordinò a Dou di recitarle delle poesie. Solo dopo che il paravento fu rimosso, Dou si rese conto che la sposa era la signora Wang, vecchia balia dell'imperatrice Wei 韦皇后 (?-710). Vedendo l'opportunità di ottenere ancora più potere, Dou accettò quindi di buon grado. In tal modo, il sovrano colse l'occasione per ringraziarsi il suo cancelliere attraverso un matrimonio importante, che fu celebrato con un ricco banchetto caratterizzato soprattutto da abbondanti quantità di *jiǔ*, che hanno probabilmente favorito un'atmosfera di convivialità e divertimento in grado di assicurare all'Imperatore, appena reinsediato, il favore della burocrazia di governo.

²⁷ Dou Congyi 窦从一 (?-713, nome personale Dou Huaizhen 窦怀贞) fu un funzionario della dinastia cinese Tang.

²⁸ *Shàng wèi yù shǐ dàfū dòu cóngyī yuē: wén qīng jiǔ wú kànglì, zhèn shén yōu zhī. jīnxī suì chū, wèi qīng chéng lǐ* 上谓御史大夫窦从一曰:「闻卿久无伉俪,朕甚忧之。今夕岁除,为卿成礼。」(Sima 1956, 209: 6747-8).

Oltre a Zhongzong, anche gli imperatori Li Longji 李隆基 (685-762) e Li Chen 李忱 (810-59) usarono il *jiǔ* per ingraziarsi i fratelli e mostrare loro il proprio lato benevolo. L'imperatore Li Longji era solito bere con i fratelli,²⁹ mentre Li Chen costruì il palazzo Yonghe nel quartiere davanti il Palazzo Daming (palazzo imperiale) e vi organizzò numerosi banchetti proprio con l'intenzione di bere con i suoi fratelli.³⁰ Entrambi gli imperatori, attraverso questi atti conviviali, cercavano di crearsi un seguito di amicizie e quindi un certo favore politico; li utilizzavano per rinsaldare e rafforzare la coesione dinastica.

Nell'etica politica cinese dopo la dinastia Zhou, la capacità di un sovrano di trattare bene il suo clan non era solo un criterio importante per valutare la sua virtù, ma anche un prerequisito per governare il paese e pacificare il mondo. Nell'opera più rappresentativa del pensiero confuciano, *Dialoghi* (che ha influenzato molto anche l'agire dei Tang), viene riportato che 'quando coloro che ricoprono posizioni di prestigio trattano i propri parenti con profondo affetto, si svilupperà uno spirito di benevolenza tra il popolo'.³¹ Il confucianesimo integra strettamente le due dimensioni della famiglia e dello Stato. La famiglia è il fondamento dello Stato e quest'ultimo è un'estensione della famiglia, per questo gli interessi fondamentali della famiglia e dello Stato coincidono. Per governare bene il proprio paese, bisogna prima gestire la propria famiglia e il proprio clan e governando bene la famiglia, per estensione, si pongono le basi per governare bene lo Stato. Sotto l'influenza di questo pensiero, mantenere la stabilità della famiglia è di grande importanza per lo stato e la società.

Nel contesto preso in esame, infatti, a quella imperiale era attribuito un ruolo esemplare visto che era considerata più importante di tutto l'impero. Tale ruolo doveva essere incarnato in prima persona dall'imperatore, che quindi ostentava spesso il suo legame con i fratelli, dando così prova della sua armonia familiare. In questo modo, le famiglie dell'élite imperiale avrebbero dovuto fare lo stesso al loro interno, seguite a loro volta dalle altre famiglie che componevano la gerarchia sociale, fino a raggiungere uno stato di armonia generale nell'intera società. Bere insieme era considerato un forte simbolo di armonia familiare.

A volte l'imperatore ordinava ai suoi ministri di preparare dei banchetti incentrati sul consumo conviviale di *jiǔ* per accogliere i gene-

²⁹ *Shàng tīng cháo bà* [...] *yǔ zhū wáng gèng chù qízhōng*. [...], *jiān yǐ yǐnjiǔ, bóyì, yóu liè* 上听朝罢 [...] 与诸王更处其中。 [...], 间以饮酒、博弈、游猎 (Sima 1956, 211: 6819).

³⁰ *Shàng dūnmù xiōngdì, zuò yōnghé diàn yú shíliù zhái, shù lín xìng, zhìjiǔ* 上敦睦兄弟, 作雍和殿于十六宅, 数临幸, 置酒 (Sima 1956, 248: 8152-3).

³¹ *Jūnzǐ dǔ yú qīn, zé mín xìng yú rén* 君子笃于亲, 则民兴于仁 (Yang 1980, 78).

rali di ritorno dalla guerra. Per esempio, nel '10 marzo 767 Guo Ziyi³² (郭子仪 697-781) tornò vittorioso a corte da una campagna militar e l'imperatore ordinò ai cancellieri Yuan Zai (元载 713-77) e Wang Jin (王缙 700-81), e all'eunuco Yu Chao'en (鱼朝恩 722-70) di preparare ciascuno un banchetto nella propria casa per dargli il benvenuto'.³³

C'erano considerazioni più profonde dietro la decisione del sovrano di far preparare questi banchetti ai suoi sottoposti. Coloro che intrattenevano Guo Ziyi si divisero in due fazioni: una guidata da Yuan Zai, che comprendeva il cancelliere Wang Jin, e l'altra guidata da un potente funzionario eunuco di nome Yu Chao'en. La lotta tra queste due fazioni era una forte corrente sotterranea nella politica della corte Tang. Yu Chao'en si oppose al controllo del governo imperiale da parte di potenti funzionari, non perdendo occasione per insultare i cancellieri. Per esempio, lo *Zizhi tongjian* riporta un fatto risalente al 766 in cui

Yu Chao'en tenne personalmente una lezione sull'*I Ching*, cercando di satirizzare i cancellieri parlando di come un *ding* [鼎 un grande recipiente da cucina spesso usato per simboleggiare il cancellierato] si sarebbe rovesciato se sbilanciato. [Il cancelliere] Wang Jin era visibilmente incattivito, ma Yuan Zai rimase calmo e piacevole.³⁴

Sebbene insinuasse che i cancellieri gestissero male il potere, Yu Chao'en fu in grado di reggere con loro un aspro confronto ma purtroppo egli stesso entrò a far parte delle dinamiche di potere da lui criticate:

Ogni volta che Chao'en non era coinvolto nelle discussioni o le decisioni degli affari di corte, diceva con rabbia: 'Ci sono cose sotto il sole che non dipendono da me!' L'imperatore lo seppe e non ne fu contento.³⁵

Inoltre, poiché l'arroganza di Chao'en cresceva di giorno in giorno, l'imperatore si sentì gradualmente minacciato. Egli si alleò con Yuan

³² Guo Ziyi fu un generale molto importante durante tale dinastia, perché riuscì a sedare la ribellione di An Lushan e difese la Cina dall'invasione dell'Impero Tibetano, stabilizzando così la situazione politica dei Tang.

³³ Èr yuè bǐngxū, guō zīyí rù cháo. shàng mìng yuán zài, wáng jìn, yú cháo'ēn dēng hù zhì jiǔ yú qí dì 二月丙戌，郭子仪入朝。上命元载、王缙、鱼朝恩等互置酒于其第 (Sima 1956, 224: 7313).

³⁴ Yú cháo'ēn zhí yì shēng gāo zuò, jiǎng 'dǐng fù sù' yǐ jī zǎixiàng. wáng jìn nù, yuán zài yí rán 鱼朝恩执易升高座，讲「鼎覆餗」以讥宰相。王缙怒，元载怡然 (Sima 1956, 224: 7310).

³⁵ Cháotíng cáijué, cháo'ēn huò bù yù zhě, zhé nù yuē: 'tiānxià shì yǒu bù yóu wǒ hū!' dì wén, bù xǐ 朝廷裁决，朝恩或不预者，辄怒曰：「天下事有不由我乎！」帝闻，不喜 (Ouyang 2019, 207: 5865).

Zai per eliminare Chao'en, che fu impiccato alla fine di un banchetto al palazzo imperiale nel 770, dopo la Festa del Cibo Freddo.³⁶

Dopo l'eliminazione di Chao'en, Yuan Zai divenne ancora più potente e corrotto ma allo stesso tempo un obiettivo da eliminare per l'imperatore. Quindi, nel 777, senza preavviso, l'imperatore inviò il generale Zuo Cou ad arrestare Yuan Zai e a mandarlo a morte per decreto.

Tornando ai banchetti organizzati per Guo Ziyi, menzionati in precedenza, si può notare che Yuan Zai ha voluto sfruttare l'occasione di coinvolgere Guo Ziyi per escludere Yu Chao'en, che aveva la stessa intenzione. Lo *Xin tangshu* 新唐书 (Nuovo libro dei Tang) riporta che:

Chao'en aveva invitato di nuovo Guo Ziyi a un banchetto e Yuan Zai aveva mandato qualcuno a dire a quest'ultimo che i soldati al servizio di Chao'en avrebbero fatto qualcosa contro di lui. Gli uomini di Guo indossarono le armature e vollero seguire la scorta, ma Guo non accettò di andare con solo una dozzina di domestici. Yu Chao'en disse: 'Perché c'è un così piccolo seguito di carrozze e cavalli?'. Guo gli raccontò ciò che aveva sentito. Yu Chao'en gridò: 'Se Lei non fosse una persona generosa, non potrebbe essere sospettoso?'.³⁷

È evidente che sia Yuan Zai che Chao'en volevano che Guo stesse dalla loro parte. I banchetti organizzati per Guo portano con sé un elemento politico troppo forte.

³⁶ Studiosi come Lü Simian, He Yongcheng, Huang Liping e Huang Yongnian hanno fatto ricerche dettagliate sulle ragioni dell'espansione del potere di Yu Chao'en e il modo in cui l'imperatore Daizong e Yuan Zai lo sradicarono. Per maggiori dettagli si vedano Lü 1959, 263-5; Huang 2004, 368-9; He 2018, 128-34.

³⁷ *Cháo'ēn yòu cháng yuē ziyí xiūjù, yuán zài shǐ rén gào yǐ jūnróng jiāng bùlì gōng. qí xià zhōng jiǎ yuàn cóng, ziyí bù tīng, dàn yǐ jiātóng shí shǔ wǎng. cháo'ēn yuē: 'hé chē qí zhī guǎ?' gào yǐ suǒ wén. cháo'ēn qì yuē: 'fēi gōng zhǎng zhě, dé wú zhì yí hū?'* 朝恩又尝约子仪修具，元载使人告以军容将不利公。其下衷甲愿从，子仪不听，但以家僮十数往。朝恩曰：「何车骑之寡？」告以所闻。朝恩泣曰：「非公长者，得无致疑乎？」(Ouyang 2019, 137: 4608-9).

4 L'uso del *jiǔ* per sancire alleanze

Da sempre il *jiǔ* è stato usato come strumento per sancire alleanze tra diversi gruppi di persone, con gli scopi più vari. Queste alleanze erano stipulate bevendo bevande alcoliche o compiendo il gesto di versarle per terra.

Grazie all'incidente della Porta Xuanwu,³⁸ Li Shimin³⁹ fece uccidere suo fratello Li Jiancheng, l'allora principe ereditario, e poco dopo divenne imperatore assumendo il nome di Taizong 太宗 (tradotto letteralmente 'Grande Antenato': è un nome templare). Verso la fine del regno di Li Shimin, il suo primogenito e principe ereditario Li Chengqian,⁴⁰ organizzò una congiura con l'obiettivo di spodestare il padre dal trono. Prima di mettere in atto tale congiura, Li Yuanchang,⁴¹ Hou Junji,⁴² Zhao Jie,⁴³ Du He⁴⁴ e Li Chengqian strinsero un patto con un complesso cerimoniale:

tutti i cospiratori si provocarono dei tagli sulle braccia, asciugarono il sangue con delle strisce di seta e bruciarono la stoffa intrisa di sangue, poi misero la cenere in una bevanda alcolica e la bevvero, giurando di vivere e morire insieme.⁴⁵

Il piano dei cospiratori prevedeva di assaltare il palazzo imperiale e prendere il trono con la forza, ma prima che potessero entrare in azione, furono scoperti e la congiura si rivelò un fallimento: Li Shimin escluse Li Chengqian dalla successione e nominò un nuovo principe

38 L'incidente della Porta Xuanwu fu l'episodio centrale della lotta fratricida che oppose il principe Li Shimin al principe ereditario Li Jiancheng e a suo fratello minore Li Yuanji nel quarto giorno del sesto mese del nono anno dell'imperatore Gaozu di Tang (2 luglio 626). La Porta Xuanwu si trova nella parte settentrionale dell'allora palazzo imperiale (nell'allora Chang'an, attuale città di Xi'an). In quel luogo Li Shimin incitò la folla a uccidere i figli dei suoi due fratelli e prese il potere militare nella capitale, diventando così il nuovo principe ereditario. Quello stesso anno, il 4 settembre, Li Shimin salì al trono imperiale assumendo il nome di Taizong della dinastia Tang.

39 L'imperatore Taizong della dinastia Tang 唐太宗, il cui nome alla nascita è Li Shimin 李世民 (599-649), fu il secondo imperatore della dinastia Tang e regnò dal 626 al 649. Egli viene spesso considerato uno degli imperatori di maggior successo e più significativi nella storia cinese.

40 Li Chengqian 李承乾 (619-45) era il figlio maggiore di Li Shimin.

41 Li Yuanchang 李元昌 (619-43) era lo zio di Li Chengqian, nonché fratello dell'imperatore Li Shimin.

42 Hou Junji 侯君集 (?-643) fu uno dei consiglieri di Li Shimin durante l'incidente della Porta Xuanwu nel 626. Ricoprì l'incarico di un generale e servì a corte come cancelliere durante il regno dell'imperatore Taizong nella dinastia Tang.

43 Zhao Jie 赵节 (?-643) era figlio della sorella di Li Shimin.

44 Du He 杜荷 (?-643) era il genero di Li Shimin.

45 *Fán tóngmóu zhě jiē gē bì, yǐ bó shì xuè, shāo huī hé jiǔ yǐn zhī, shì tóng shēngsǐ* 凡同谋者皆割臂，以帛拭血，烧灰和酒饮之，誓同生死» (Sima 1956, 196: 6305).

ereditario, il proprio figlio più giovane Li Zhi 李治 (628-83), che sarebbe poi diventato l'imperatore Gaozong della dinastia Tang. Gli altri membri del gruppo furono giustiziati pochi mesi dopo la congiura, nel 643.

Notiamo in questo aneddoto il ruolo centrale rivestito dall'alcol, che dimostra come i legami tra individui che si pongono un comune obiettivo, vengano creati tramite una ritualità finalizzata a ufficializzare un giuramento che obbligava i contraenti a vivere e morire insieme per rimanere fedeli alla loro alleanza.

Un'altra di queste alleanze venne basata su un rituale simile perché incentrata sull'uso del *jiǔ*, essa fu stretta per cercare di arginare la crisi della dinastia Tang. I protagonisti di tale patto furono Zhou Ji⁴⁶ e il potente eunuco Yang Fuguang.⁴⁷ Zhou Ji era al servizio di Yang Fuguang e nell'880 fu nominato comandante col titolo di *Jiedushi* 节度使 (governatore militare regionale della dinastia Tang), ma si arrese a Huang Chao⁴⁸ dopo che l'esercito contadino in rivolta guidato da quest'ultimo aveva conquistato la capitale imperiale Chang'an in un mese. Essendo l'eunuco responsabile dell'esercito, Yang Fuguang supervisionò in molte occasioni le truppe di stanza nelle città imperiali e fu fortemente attivo nella repressione delle varie rivolte guidate da Huang Chao. Nell'881 Zhou organizzò un banchetto e mandò un invito a Yang Fuguang, chiedendogli di partecipare:

[Durante il banchetto], entrambi bevvero molto e Zhou parlò degli affari della dinastia Tang. Yang Fuguang era in lacrime, e solo dopo una lunga pausa disse: 'Un grande uomo dovrebbe essere grato per un simile riconoscimento ricevuto: sei passato dall'essere un comune cittadino a un signore. Tutto questo ti è dato dall'attuale Figlio del Cielo, quindi perché abbandonare il Figlio del Cielo e inchinarsi a un ladro?'. Anche Zhou Ji disse con le lacrime agli occhi: 'Non posso resistere ai banditi, quindi li servo, ma dentro di me cerco di sconfiggerli. Vi ho convocato qui oggi solo per discutere di questo argomento'. Così versò immediatamente del *jiǔ* in terra, usando tale gesto per siglare un'alleanza.⁴⁹

⁴⁶ Zhou Ji 周岌 (?-884) è stato un governatore militare (*Jiedushi* 节度使) che dall'880 all'884 prese il controllo del circuito di Zhongwu 忠武, nell'odierna provincia centrale dello Henan.

⁴⁷ Yang Fuguang 杨复光 (843-84) fu un eunuco che ricoprì l'incarico di generale verso la fine della dinastia Tang. Egli svolse un ruolo importante nello sconfiggere definitivamente la ribellione di Huang Chao. Secondo lo *Zizhi tongjian*, poiché Yang aveva guidato bene le truppe, queste ultime piansero molto la sua morte (Sima 1956, 252: 8419-20).

⁴⁸ Huang Chao 黄巢 (835-84) fu il capo di una grande ribellione contro la dinastia Tang. Nell'881, le sue truppe catturarono la capitale Chang'an, costringendo alla fuga l'imperatore Xizong dei Tang 唐僖宗 (862-88), Huang si proclamò imperatore Qi, ma nell'883 fu sconfitto dall'esercito dei Tang guidato dal Li Keyong e costretto ad abbandonare Chang'an.

⁴⁹ *Jiǔ hān, jí yánjí běncháo, fùguāng qì xià, liángjiǔ, yuē: 'zhàngfū suǒgǎn zhě ēn yì ér! gōng zì pífū wèi gōnghóu, nàihé shě shībā yè tiānzǐ ér chén zéi hū!' jí yì liú tì yuē: 'wú*

Zhou si sollevò contro l'esercito dei ribelli e si ricongiunse ai ranghi dell'esercito imperiale per sconfiggere Huang Chao. Il cambio di fronte di Zhou inflisse così un duro colpo all'esercito dei rivoltosi.

In sintesi, notiamo che in questi due racconti presenti nello *Zizhi tongjian* centrale è il consumo di *jiǔ* da parte dei protagonisti, in quanto oggetto di gesti simbolici. Dunque, è evidente che la bevanda alcolica avesse come precipuo scopo quello di armonizzare il rapporto tra gli individui, rafforzando le alleanze. Infatti, nell'ultimo aneddoto il *jiǔ* non si limita al solo ruolo ritualistico (che è pur presente), ma viene anche esplicitato il fatto che un suo consumo abbondante abbia creato un'atmosfera piacevole, e un clima più spensierato, permettendo ai protagonisti di sciogliersi e trovare un punto di incontro, parlando con sincerità e mettendo da parte le divergenze.

5 Ma il *jiǔ* può suscitare anche comportamenti devianti

Nel paragrafo precedente, abbiamo riportato vari esempi di fonti nelle quali è attribuito al *jiǔ* un ruolo positivo legato alla convivialità ma, come è stato spesso accennato, nella cultura cinese le bevande alcoliche hanno una duplice caratterizzazione, che in alcuni casi le collega a episodi in cui il loro abuso è presentato in maniera estremamente negativa. Non mancano, infatti, le testimonianze di numerosi sovrani o di figure politicamente molto influenti che sono andate incontro a un vero e proprio tracollo politico o addirittura alla morte a seguito di comportamenti inappropriati causati dall'abuso di *jiǔ*.

È proprio in quest'ultimo ambito che rientra il primo grande caso politico-giudiziario della dinastia Tang: la condanna a morte di Liu Wenjing,⁵⁰ noto agli studiosi anche come il 'messaggero dell'incidente della Porta Xuanwu'.

bùnéng dú jù zéi, gù mào fèng ér xīn tú zhī. jīnrì zhào gōng, zhèng wèi cǐ ěr. yīn lì jiǔ wéi méng 酒酣，发言及本朝，复光泣下，良久，曰：「丈夫所感者恩义耳！公自匹夫为公侯，柰何舍十八叶天子而臣贼乎！」岌亦流涕曰：「吾不能独拒贼，故貌奉而心图之。今日召公，正为此耳。」因沥酒为盟 (Sima 1956, 254: 8373).

50 Liu Wenjing 刘文静 (568-619), duca di Lu, fu una figura chiave nell'instaurazione della dinastia Tang: aiutò Li Yuan, il fondatore, a ribellarsi contro la dinastia Sui e ne favorì l'ascesa al trono imperiale, venendo ricompensato con la carica di Gran Cancelliere.

Liu Wenjing fu uno dei principali alleati di Li Yuan,⁵¹ primo imperatore della dinastia Tang, nella lotta per la presa del potere e quindi ebbe un ruolo di primo piano nella fondazione della nuova dinastia. Dopo che Li Yuan salì al trono, però, Liu Wenjing non fu soddisfatto del ruolo ottenuto a corte perché riteneva che Pei Ji,⁵² un importante funzionario della precedente dinastia che era passato dalla parte dei Tang, aveva ottenuto una posizione di governo più importante di quella concessa a lui. Questa insoddisfazione era aggravata dal fatto che Liu Wenjing era convinto di aver contribuito al benessere della Cina molto più del suo avversario.

Nello *Zizhi tongjian* viene riportato che Liu Wenjing e suo fratello minore Liu Wenqi 刘文起 (?-619) stavano bevendo copiosamente e,

in preda ai fumi del *jiǔ*, rimproverarono in modo eccessivo [lo stesso Pei Ji, arrivando addirittura a] sfoderare la spada e a colpire con vari fendenti un pilastro della casa di Liu Wenjing, proclamando: 'Un giorno, taglierò la testa di Pei Ji!'. Nel frattempo, in casa si verificarono insoliti cattivi presagi e Liu Wenqi ingaggiò delle streghe per cercare di allontanare gli spiriti maligni. Una delle concubine di Liu Wenjing, che ne aveva perso i favori, [udì tali parole e subito dopo] andò dal fratello, chiedendogli di fare rapporto e di citare in giudizio Liu Wenjing per ribellione.⁵³

Sebbene la maggioranza dei ministri e Li Shimin fossero convinti che Liu Wenjing non avesse alcuna intenzione di ordire un complotto, a seguito della denuncia, l'imperatore Li Yuan decise di condannarlo a morte su suggerimento di Pei Ji.

La sua uccisione suscita ancora oggi molti dubbi fra gli studiosi, che sono divisi rispetto al vero motivo che indusse l'imperatore a prendere quella decisione. Le fonti storiche come *Gaozu Gaozu shilu* 高祖实录 (Registri veritieri dell'imperatore Gaozu), *Jiu tanshu* 旧唐

51 Li Yuan 李渊 (566-635) fondò la dinastia Tang dopo essersi ribellato al suo predecessore l'imperatore Yang di Sui e una volta salito sul trono imperiale assunse il nome di Gaozu. Le fonti sono discordanti sui motivi della sua ribellione. Il *Jiu tangshu* 旧唐书 (Libro dei Tang) e lo *Xin tangshu* 新唐书 (Nuovo libro dei Tang) lo descrivono come attendista e leale, ma tendente a seguire le azioni pianificate da suo figlio Li Shimin. Nel *Datang chuangye qiju zhu* 大唐创业起居注 (Diario imperiale della fondazione della Grande Dinastia Tang) si riporta invece che l'iniziativa della rivolta fu dello stesso Li Yuan, riconoscendogli un grande merito e definendolo un ottimo diplomatico e un governatore esperto e ambizioso.

52 Pei Ji 裴寂 (570-629), duca di Hedong, fu un uomo politico di primo piano nel periodo fra la fine della dinastia Sui e l'affermazione di quella Tang. Assistette Li Yuan nella fondazione della dinastia Tang come imperatore Gaozu e fu molto onorato durante il regno dell'imperatore Gaozu.

53 *Jiǔ hān yuàn wàng, bá dāo jī zhù yuē: 'huì dāng zhǎn péi jì shǒu!' jiā shù yǒu yāo, wénqǐ zhào wú yú xīng xià pī fā xián dāo wèi yā shèng. wénjīng yòu qiè wú chǒng, shǐ qī xiōng shàng biàn gào zhī* 酒酣怨望，拔刀击柱曰：「会当斩裴寂首！」家数有妖，文起召巫于星下被发衔刀为厌胜。文静有妾无宠，使其兄上变告之 (Sima 1956, 187: 5973).

书 (Libri dei Tang) e *Tang lü* 唐律 (Leggi dei Tang) suggeriscono che Liu Wenjing ebbe conflitti con Pei Ji, che lo portarono alla morte nel secondo anno della dinastia Tang (Sima 1956, 187: 5973). Studi recenti, tuttavia, hanno respinto questa visione. Wu Hao ha dimostrato che Pei non si trovava a Chang'an al momento dell'omicidio di Liu Wenjing e che la morte di Liu non era direttamente collegata a Pei. Inoltre, prima dell'instaurazione della dinastia Tang, Pei e Liu avevano un buon rapporto personale e il conflitto è emerso solo dopo tale evento (Wu 1999, 31-2). Sebbene Liu si considerasse più talentuoso e meritevole di Pei, il suo trattamento era effettivamente peggiore. Lo studioso Dong Li ha esaminato i testi storici e non ha trovato alcun collegamento tra Pei e il fatto che Liu Wenjing fosse trattato ingiustamente. In realtà, il fatto che Liu sia stato trattato ingiustamente è stato causato dall'imperatore Gaozu. Pertanto, Dong Li ritiene che Gaozu sia la mente e il responsabile dell'uccisione di Liu (Dong 1993, 51-2). Cheng Yi concorda con questa opinione. A suo avviso, l'insoddisfazione dell'imperatore nei confronti di Liu esistevano già. Infatti, se Gaozu non fosse stato determinato a uccidere Liu, non avrebbe ascoltato le sue parole calunniose e non avrebbe corso il rischio di uccidere un ministro meritevole, anche se Liu e Pei fossero stati in disaccordo (Cheng 2006, 26-7).

Per quanto riguarda le ragioni per cui Gaozu uccise Liu Wenjing, gli studiosi moderni pensano che Liu potesse essere stato vittima di una lotta interna alla famiglia imperiale, in particolare tra Li Yuan e Li Shimin, padre e figlio. Secondo Dong Li, Liu, in quanto stretto collaboratore e convinto sostenitore di Li Shimin, ne ha sempre difeso gli interessi durante i vari conflitti tra Li Shimin e Li Yuan, ed era quindi odiato da quest'ultimo, ponendo così le basi per il suo eventuale omicidio (Dong 1993, 52-5). Nel momento in cui Li Shimin stava sviluppando la propria forza, Li Yuan deve aver percepito una minaccia da suo successore prescelto e ha dovuto prendere misure decisive per dare il necessario avvertimento. Per questo motivo Wu Hao ritiene che Li Yuan fosse preoccupato per la relazione tra Liu e Li Shimin e temesse che la loro alleanza potesse minacciare il principe ereditario Li Jiancheng. Egli vede la morte di Liu come un precursore dell'incidente della Porta Xuanwu (Wu 1999, 31-44). Cheng Yi aggiunge due ragioni alle ricerche precedenti: in primo luogo, coprire la propria ignominiosa esperienza di vassallo dei Göktürk e, in secondo luogo, recidere i legami di Li Shimin con i Göktürk (Cheng 2006, 29-30). Comunque, al di là della vera causa della condanna a morte, è molto rilevante che nelle fonti il fattore scatenante della sua rovina viene individuato nell'ubriacatura conseguente al consumo eccessivo di *jiú*.

Inoltre, il *jiú* è spesso rappresentato come uno strumento usato da imperatori, principi o funzionari di alto rango per avvelenare ed 'eliminare' coloro che erano considerati avversari politici. Alla vigi-

lia dell'incidente della Porta Xuanwu (di cui si è parlato nelle pagine precedenti), la lotta tra il gruppo del principe ereditario Li Jiancheng e quello del principe Li Shimin raggiunse il suo apice.

Li Jiancheng convocò quindi Li Shimin nella notte invitandolo a bere *jiǔ* e colsero l'occasione per avvelenargli la bevanda. Dopo averla sorseggiata, infatti, Li Shimin avvertì improvvisamente forti dolori al petto e vomitò molto sangue. A quel punto re di Huai'an Shentong⁵⁴ lo aiutò a tornare al Palazzo Occidentale.⁵⁵

Però Li Shimin non morì a seguito dell'avvelenamento, e tre giorni dopo cospirò per uccidere suo fratello maggiore Li Jiancheng con una freccia. Anche se non sappiamo se fu il principe ereditario Li Jiancheng o il principe Li Yuanji⁵⁶ ad avvelenare Li Shimin, un dato risulta chiaro da questo episodio: è sempre stata una pratica comune nella storia umana usare le bevande alcoliche avvelenate come efficace strumento per eliminare gli avversari scomodi.

Infatti, è possibile trovare altri casi simili nelle fonti: per esempio, nello *Zizhi tongjian* è narrato un episodio legato alla figura di Li Junxian,⁵⁷ avvenuto alla fine del regno di Li Shimin. In quel tempo, cominciò a circolare tra il popolo una profezia dal chiaro carattere politico: «Dopo tre generazioni della dinastia Tang, una donna denominata re Wu (武王), controllerà il mondo».⁵⁸ Questa profezia allarmò l'imperatore Li Shimin, poiché egli apparteneva alla seconda generazione della sua dinastia e quindi temeva che il figlio sarebbe stato spodestato. Durante un banchetto di corte a cui partecipavano alcuni ufficiali dell'esercito imperiale, i invitati proposero alcuni giochi incentrati su bevande alcoliche per rendere più vivace il banchetto. Uno di questi giochi era noto in Cina come *jiǔ lìng* 酒令 (ordine per bere il *jiǔ*). Di solito una persona veniva scelta come giudice del banchetto, e durante la festa gli invitati erano chiamati a declamare a turno poesie, distici o a fare giochi di parole, e colui che non obbediva all'ordine veniva punito con il bere. Infatti, «gli ordini per bere sono proprio come gli ordini militari» (Zanini 2010, 344-5). Uno

54 Li Shentong 李神通 (577-630) era cugino di terzo grado di Li Jiancheng e Li Shimin.

55 *Jiànchéng yè zhào shìmin, yǐnjiǔ ér zhèn zhī, shìmin bào xīntòng, tǔxiě shù shēng, huái'ān wáng shéntóng fú zhī hái xīgōng* 建成夜召世民, 饮酒而馐之, 世民暴心痛, 吐血数升, 淮安王神通扶之还西宫 (Sima 1956, 191: 6116).

56 Li Yuanji 李元吉 (603-26) era uno dei figli di Li Yuan e dunque un principe della dinastia Tang. Nella forte rivalità sfociata in lotta aperta tra i suoi fratelli maggiori Li Jiancheng e Li Shimin, Li Yuanji si schierò con Li Jiancheng, appoggiando in più occasioni le azioni drastiche di quest'ultimo contro Li Shimin, compreso l'assassinio.

57 Li Junxian 李君羨 (593-648) era un generale della dinastia Tang.

58 *Táng sānshì zhīhòu, nǚ zhǔ wǔwáng dài yǒu tiānxià* 唐三世之后, 女主武王代有天下 (Sima 1956, 199: 6372).

degli ordini impartiti durante quel banchetto fu quello di dichiarare il proprio soprannome, e

Li Junxian, [vista anche l'atmosfera giocosa e conviviale], rivelò che il suo soprannome era *Wūniáng* (五娘, un nome che può essere attribuito a una donna). L'imperatore fu molto sorpreso e continuò a dire con un sorriso: 'Che razza di donna è così coraggiosa e robusta!'.⁵⁹

Oltre a ciò, tutti i titoli nobiliari di Li Junxian erano composti dal carattere *wǔ* 武 (militare e marziale, lo stesso carattere di re di Wu, e la stessa pronuncia di Wuniang). Queste coincidenze spinsero Li Shimin a essere estremamente sospettoso nei suoi confronti, credendolo l'individuo della profezia. Così, l'imperatore dapprima lo fece allontanare da corte nominandolo governatore di una remota regione, poi lo fece uccidere.

Questi sono soltanto alcuni dei numerosi esempi presenti nelle fonti che indicano come un uso eccessivo di bevande alcoliche rovinò la carriera politica di importanti individui attivi durante la dinastia Tang. Si poteva ben dire, dunque, che il *jiǔ* era un'arma a doppio taglio, perché se non usata in maniera accorta poteva distruggere una brillante carriera, portando addirittura alla morte:

Il 9 gennaio 827, l'imperatore Jingzong dei Tang (唐敬宗 809-827) tornò a palazzo dopo una battuta notturna di caccia, concedendosi una bevuta di *jiǔ* insieme a 28 persone, tra cui eunuchi Liu Keming, Tian Mucheng e Xu Wendua e i giocatori di polo Su Zomin, Wang Jiaxian, Shi Congkuan e Yan Weizhi. Quando l'imperatore era nel pieno delle sue bevute, si alzò per andare nella stanza per cambiarsi e improvvisamente le candele si spensero: Su Zuoming e gli altri colsero al volo l'occasione per ucciderlo.⁶⁰

Secondo lo *Zizhi tongjian* la morte dell'imperatore Jingzong fu causata dalla troppa confidenza che egli concedeva agli eunuchi, ai giocatori di polo e a uomini dalla notevole forza fisica, che spesso sfidava a 'braccio di ferro' e, in caso di vittoria, ricompensava generosamente. Ma siccome l'imperatore era un individuo impulsivo, tendeva spesso

⁵⁹ *Jūnxiàn zì yán míng wūniáng, shàng è rán, yīn xiào yuē: 'hé wù nǚzǐ, nǎi'ěr yǒng jiàn!'* 君溪自言名五娘,上愕然,因笑曰:「何物女子,乃尔勇健!」(Sima 1956, 199: 6372).

⁶⁰ *Shí'èr yuè, xīnchǒu, shàng yè liè hái gōng, yǔ huànguān liú kè míng, tián wùchéng, xǔ wénduān jí jí qiú jūn jiàng sū zuǒ míng, wáng jiāxiàn, shí cóngkuān, yán wéizhī dēng èrshíbā rén yīnjiǔ. shàng jiǔ hān, rùshì gēngyī, diànshàng zhú hū miè, sū zuǒ míng dēng shì shàng yú shì nèi* 十二月,辛丑,上夜猎还宫,与宦官刘克明、田务澄、许文端及击球军将苏佐明、王嘉宪、石从宽、阎惟直等二十八人饮酒。上酒酣,入室更衣,殿上烛忽灭,苏佐明等弑上于室内 (Sima 1956, 234: 7974).

ad arrabbiarsi con loro, esiliandoli, impadronendosi dei loro averi o maltrattandoli in vario modo. Questo atteggiamento finì per rendere i suoi abituali compagni di bevute sospettosi e diffidenti nei suoi confronti, portandoli a considerare il *jiǔ* lo strumento più adatto per avvelenarlo. Tuttavia, negli ultimi cento anni, alcuni studiosi hanno ipotizzato che la crudeltà dell'imperatore sia stata solo il fattore scatenante che portò gli eunuchi a ucciderlo, ma non la vera ragione di fondo. Infatti, è possibile ravvisare una stretta correlazione tra la morte dell'imperatore e le dispute interne alla fazione degli eunuchi (Fu 2010, 39, 43-8; Chen Yinke 2016, 301). L'uccisione dell'imperatore Jingzong fu, quindi, il risultato di un conflitto politico tra due fazioni di corte in lotta tra loro.

La storia è spietata: vi sono imperatori uccisi tramite le bevande alcoliche e vi sono imperatori che hanno ucciso dopo essersi ubriacati con il *jiǔ*. Nel caso dell'imperatore Zhaozong dei Tang 唐昭宗 (867-904), discendente di Jingzong, viene riportato nello *Zizhi tongjian* che

a novembre [dell'anno 900], l'imperatore era a caccia nel giardino imperiale, organizzò una festa, sia rientrato di notte a palazzo ubriacandosi e lì, ormai alticcio, abbia ucciso diverse persone presenti con le sue mani, tra cui vari eunuchi e dame in attesa.⁶¹

Oltre agli imperatori che utilizzarono il *jiǔ* per uccidere persone a loro sgradite, durante la tarda dinastia Tang vi furono anche alcuni generali che impiegarono questo strumento, spesso con successo, per eliminare i propri rivali. Questi episodi ebbero un peso politico notevole, tanto da influenzare la storia cinese per decenni. L'incidente a Shangyuanyi ne è un tipico esempio, in cui Zhu Quanzhong⁶² 朱全忠 (852-912) intende assassinare Li Keyong⁶³ 李克用 (856-908) che però riesce a fuggire. L'11 giugno 884, Li Keyong guidò il suo esercito verso sud per inseguire il ribelle Huang Chao e sulla via del ritorno attraversò Bianzhou 汴州 (attuale Kaifeng nella provincia dello Henan), accampandosi fuori città. Lo *Zizhi tongjian* riporta che

⁶¹ *Shíyī yuè, shàng liè yuàn zhōng, yīn zhì jiǔ, yè, zuì guī, shǒu shā huángmén, shì nǚ shù rén* 十一月,上猎苑中,因置酒,夜,醉归,手杀黄门、侍女数人 (Sima 1956, 262: 8658).

⁶² Zhu Quanzhong detto anche Zhu Wen 朱温 (852-912) noto successivamente come l'imperatore Taizu dei Liang posteriori era un governatore militare (*Jiedushi* 节度使) e signore della guerra che nel 907 rovesciò la dinastia Tang e diede vita alla dinastia dei Liang Posteriori, inaugurando così l'era delle Cinque Dinastie e dei Dieci Regni.

⁶³ Li Keyong 李克用 (856-908) fu un governatore militare appartenente alla popolazione turca Shatuo durante l'ultimo periodo Tang. Li Keyong ebbe un ruolo fondamentale nell'affermazione del potere degli Shatuo in quella che oggi è la provincia dello Shanxi in Cina. Suo figlio, Li Cunxu 李存勖 (885-926) fondò la dinastia dei Tang Posteriori, dopo avere distrutto la dinastia dei Liang Posteriori, che era stata fondata da Zhu Wen.

[Il governatore militare del Circuito di Xuanwu 宣武 (con sede nel Bianzhou)] Zhu Quanzhong chiese a Li Keyong di entrare la città, facendolo alloggiare nella stazione di posta Shangyuanyi e gli organizzò un grande banchetto a base di bevande alcoliche, musica e cibo succulento, dimostrando grande umiltà e notevole rispetto nei suoi confronti. Purtroppo, Li si ubriacò al banchetto e dopo aver perso la pazienza lanciò una serie di insulti a Zhu Quanzhong, facendolo molto arrabbiare. Entro sera il banchetto era terminato; Li e i suoi compagni erano completamente ubriachi. A questo punto il generale Yang Yanhong e Quanzhong pianificarono un'imboscata contro Li. I carri furono collegati tra loro e recintati con alberi per bloccare la strada principale e un esercito fu inviato a circondare la stazione di posta per attaccare Li. Le grida furono forti. A quel punto Li era già ubriaco e ignaro di tutto questo, solo Xue Zhiqin, Shi Jingsi e altri dieci subalterni [di Li si svegliarono prima dell'assalto e riuscirono a sentire i soldati di Zhu Quanzhong che si avvicinavano, preparandosi così] a combattere con le armi. A quel punto, la guardia Guo Jingzhu spense le candele, aiutò Li a nascondersi sotto il letto, gli versò dell'acqua fresca sul viso e gli raccontò lentamente del disastro. Li cominciò ad aprire gli occhi e ad estrarre arco e frecce. Xue Zhiqin colpì gli abitanti di Bianzhou con le frecce e ne uccise decine. In breve tempo, fumo e fuoco giunsero da tutte le parti. Pioveva a dirotto con tuoni e fulmini, e visto che Li era ancora ubriaco non riusciva a reggersi in piedi. Zhiqin protestò Li e sfondò il muro con alcune guardie al suo fianco e avanzò alla luce dei lampi. L'esercito di Bianzhou presidiava il ponte di attraversamento e ci volle un duro impegno per superarlo, con Shi Jingsi che bloccò la copertura dietro di sé e morì in battaglia. Dopo esser saliti insieme sulla porta di Yushi, Li si calò con una corda al di fuori delle mura per scappare dalla città. Tuttavia, più di trecento uomini di Li, tra cui l'ufficiale Shi Jingsi e il sorvegliante eunuco Chen Jingsi, furono tutti uccisi dall'esercito di Bianzhou.⁶⁴

64 Quánzhōng jiù zhì jiǔ, shēngyuè, zhuàn jù jiē jīng fēng, límào shén gōng; kèyòng chéng jiǔ shǐ qì, yǔ pǒ qīn zhī, quánzhōng bùpíng. bómù, bà jiǔ, cóng zhě jiē zhān zuì, xuānwǔ jiàng yáng yánhóng mì yǔ quánzhōng móu, lián chē shù zhà yì sè qú lù, fā bīng wéi yì ér gōng zhī, hūshēng dòngdì. kèyòng zuì, bù zhī wén; qīn bīng xuē zhiqín, shǐ jingsi dēng shí yú rén gé dòu, shìzhě guò jīngzhū miè zhú, fú kèyòng nì chuáng xià, yǐ shuǐ wò qì miàn, xú gào yǐ nán, kèyòng shǐ zhāng mù yuán gōng ér qǐ. zhiqín shè biàn rén, sǐzhě shù shí. xūyú, yānhuǒ sǐ hé, huì dà yǔ zhèn diàn, tiāndì huì míng, zhiqín fú kèyòng shuài zuǒyòu shù rén yú yuán túwéi, chéng diànguāng ér xíng, biàn rén è qiáo, lìzhàn dédù, shǐ jingsi wèi hòu jù, zhàn sǐ. kèyòng dēng wèishì mén, zhūi chéng dé chū, jiānjūn chén jingsi dēng sānbāi yú rén, jiē wèi biàn rén suǒ shā 全忠就置酒，声乐、饌具皆精丰，礼貌甚恭：克用乘酒使气，语颇侵之，全忠不平。薄暮，罢酒，从者皆沾醉，宣武将杨彦洪密与全忠谋，连车树柵以塞衢路，发兵围驛而攻之，呼声动地。克用醉，不之闻：亲兵薛志勤、史敬思等十餘人格鬪，侍者郭景铎灭烛，扶克用匿牀下，以水沃其面，徐告以难，克用始张目援弓而起。志勤射汴人，死者数十。须臾，烟火四合，会大雨震电，天地晦冥，志勤扶克用帅左右数人逾垣突围，乘电光而行，汴人扼桥，力战

Lo *Zizhi tongjian* descrive in modo molto dettagliato l'incidente di Shangyuanyi, che ebbe nell'abuso di *jiǔ* il suo elemento scatenante. Molti studiosi hanno analizzato il racconto contenuto in tale opera per interpretare questo importante episodio della storia cinese, provando a comprendere il movente specifico e le ragioni più generali che spinsero Zhu a tentare di assassinare Li (Wang 1963; Zheng 1991; Li 2018). Da queste ricerche, si deduce che nel caso dell'incidente a Shangyuanyi, Zhu aveva sì un movente per tentare di assassinare il potenziale rivale, ma che non aveva una motivazione sufficiente per prendere una decisione così avventata. Quindi, una semplice bevuta in compagnia e la speranza che Li, dopo essersi ubriacato, non sarebbe stato capace di resistere all'attacco, spinsero Zhu a prendere una decisione che in seguito fu giudicata avventata e del tutto sbagliata, perché scatenò un conflitto fra le due parti durato decenni.

Difatti, l'azione di Zhu non fu solo rilevante storicamente perché segnò l'inizio di una lotta che coinvolse ben due generazioni e durò per 40 anni. Dopo questo incidente Zhu Quanzhong e Li Keyong si affrontarono più volte in battaglia fino al 923 quando Li Cunxin, figlio di Li Keyong, rovesciò il regno di Zhu Quanzhong e la faida tra loro terminò. Secondo le ricerche di Wang Gungwu, tale incidente ebbe anche conseguenze dirette per il potere imperiale nel nord della Cina. Le regioni dello Henan e dello Hedong, infatti, furono divise e corrotte da questo scontro e non furono più pacificate sotto l'autorità della corte della dinastia Tang. I due governatori militari ampliarono quindi i loro territori e accumularono ricchezze nei rispettivi territori per combattersi, stabilendo così due centri di potere (Wang Wugang 1963, 31).

Dopo questo incidente, il potere di Zhu Quanzhong si rafforzò ulteriormente. Per sradicare la famiglia imperiale della dinastia Tang, Zhu Quanzhong incaricò Jiang Xuanhui 蒋玄暉 (?-906) di progettare l'uccisione di nove fratelli di Li Zhu,⁶⁵ l'ultimo imperatore della dinastia Tang. Secondo lo *Zizhi tongjian*, questa azione era anche legata al *jiǔ*:

[il 17 marzo 905] Quanzhong chiese al Jiang Xuanhui di invitare i figli dell'imperatore Zhaozong della dinastia Tang, re De Yu, re Di Yu, re Qian Xi, re Yi Yin, re Sui Yi, re Jing Mi, re Qi Qi, re Ya Zhen e re Qiong Xiang a bere insieme nella piscina Jiuqu. Quando i nove invitati si ubriacarono, [Jiang Xuanhui] li strangolò tutti e gettò i loro corpi nella piscina.⁶⁶

得度，史敬思为后拒，战死。克用登尉氏门，缢城得出，监军陈景思等三百余人，皆为汴人所杀» (Sima 1956, 255: 8427-8).

⁶⁵ Li Zhu 李柷 (892-908, detto anche l'imperatore Ai dei Tang) fu l'ultimo imperatore della dinastia Tang. Regnò dal 904 al 907. Egli fu assassinato da Zhu Wen

⁶⁶ *Quánzhōng shǐ jiǎng xuánhuī yāo zhāozōng zhū zǐ déwáng yù, dìwáng yǔ, qiánwáng xì, yíwáng yīn, suíwáng yī, jǐngwáng mì, qíwáng qí, yǎwáng zhēn, qióngwáng xiáng, zhì jiǔ jiùqūchǐ jiǔ hān, xī yì shā zhī, tóu shǐ chí zhōng* 全史使蒋玄暉邀昭宗诸子德王裕、棣王

Ancora una volta il *jiǔ* viene usato come arma contro i propri avversari. Esso è una bevanda narcotica e il suo consumo transitorio indebolisce l'autocontrollo. In questo caso, infatti, i nove re non avevano immaginato di poter essere uccisi durante la loro partecipazione al banchetto, ma il loro eccedere nel bere li tradì. Dopo aver completato l'epurazione della famiglia imperiale e dei funzionari, nel 907 Zhu Quanzhong costrinse ufficialmente l'imperatore Ai dei Tang ad abdicare, ponendo così fine alla dinastia Tang, che esisteva da 289 anni.

6 Conclusioni

Nelle fonti analizzate il *jiǔ* risulta spesso essere il protagonista principale delle vicende, al centro della narrazione per la sua capacità di ricoprire un ruolo positivo, ma anche negativo. Nell'antico dizionario cinese della dinastia Han, lo *Shuowen jiezi*, viene messa in evidenza la duplicità del *jiǔ*, simile alle due facce di una stessa moneta. L'analisi del carattere cinese con cui lo si indica e l'utilizzo del *jiǔ* in ambito politico da parte degli antichi mostrano con grande chiarezza queste due facce contrapposte. La natura, positiva o negativa, delle bevande alcoliche, infatti, viene stabilita dal modo in cui un determinato individuo le utilizza per perseguire i propri scopi. Le fonti analizzate non fanno altro che evidenziare una simile tendenza. Le bevande alcoliche possono quindi essere utilizzate, sia come utile strumento per stringere alleanze in un clima di convivialità, ma anche per la somministrazione di veleni, oppure come semplice sostanza per ottenebrare la mente dell'avversario politico. In definitiva, il rapporto tra *jiǔ* e politica non può essere ignorato, ma non deve neanche essere sopravvalutato.

Il *jiǔ* è presente in tutta la storia della dinastia Tang, come si è visto nella narrazione precedente, dall'uccisione di Liu Wenjing durante il regno di Li Yuan, fondatore della dinastia Tang, all'omicidio di nove fratelli di Li Zhu, l'ultimo imperatore della dinastia Tang. In altre parole, in una certa misura, le bevande alcoliche riflettono la traiettoria della mutevole vita politica dell'epoca. Attraverso lo studio della relazione dinamica tra il *jiǔ* e la politica possiamo ottenere ulteriori informazioni sulle epoche prese in esame, interpretandone così gli aspetti sociali e politici. Le bevande alcoliche furono quindi uno strumento variamente utilizzato per l'aggregazione e la socializzazione, tassello a mio avviso fondamentale per ricostruire l'identità culturale di un popolo. Massimo Montanari (2021, 17) asserisce che «lo storico, partendo dal cibo, è in grado di analizzare fondamentali

祏、虔王禋、沂王禛、遂王禕、景王秘、祁王琪、雅王禛、琮王祥，置酒九曲池酒酣，悉缢杀之，投尸池中 (Sima 1956, 265: 8760).

meccanismi economici, sociali, culturali, politici». Lo studio del cibo e delle bevande, che è alla base di altre attività sociali intraprese dagli esseri umani, merita di essere un importante argomento di ricerca storica. Uno studio correlato non solo aprirebbe e approfondirebbe ulteriormente il campo della storiografia tradizionale, ma contribuirebbe anche a cambiare il modo di scrivere la storia.

Bibliografia

- Adshead, S.A.M. (2004). *T'ang China: The Rise of the East in World History*. Basingstoke; New York: Palgrave MacMillan.
- Ban Gu 班固 et al. (1962). *Hanshu* 汉书 (Libro dei Han). Beijing: Zhonghua shuju.
- Chen Yinke 陈寅恪 [2011] (2016). *SuiTang Yuanyuan lue lun gao · Tangdai zhengzhi shi shu lun gao* 隋唐制度渊源略论稿 · 唐代政治史述论稿 (Bozza di saggi sulle origini delle istituzioni Sui e Tang. Bozza di storia politica Tang). Beijing: Commercial Press.
- Cheng Yi 程义 (2006). «Li Wenjing zhi si yu chu tang dangzheng zhi guanxi» 刘文静之死与初唐党争之关系 (Sulla morte di Liu Wenjing e la lotta per il potere nei primi anni della dinastia Tang). *Shixue yuekan*, 4, 26-30.
- Dong Li 董理 (1993). «Liu Wenjing zhi si tanxi» 刘文静之死探析 (Analisi della morte di Liu Wenjing). *Weinan shifan xueyuan xuebao*, 3, 51-5.
- Fang Xuanling 房玄龄 et al. (1974). *Jin shu* 晋书 (Libro dei Jin). Beijing: Zhonghua shuju.
- Fitzgerald, C.P. (1933). *Son of Heaven: A Biography of Li Shih-Min, Founder of the T'and Dynasty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fu Shaolei 傅绍磊 (2010). «Tang dai houqi zhengzhi yu zhifeng wenfeng de yanjiu» 唐代后期政治与士风文风的研究 (Ricerca sulla politica, lo stile di vita intellettuale e lo stile letterario della tarda dinastia Tang) [PhD dissertation]. Hangzhou: Zhejiang University.
- Fu Yunsheng 傅允生 (1992). *Zhongguo jiu wenhua* 中国酒文化 (Cultura del jiù cinese). Beijing: Zhongguo guangbo chubanshe.
- He Xiancheng 何先成 (2018). «Yu Chao'en shijian yanjiu—yi tang Daizong dali nianjian shencejun waizhen wei zhongxin de kaocha» 鱼朝恩事件研究——以唐代宗大历年间神策军外镇为中心的考察 (Ricerca dell'incidente di Yu Chao'en. Con particolare attenzione alle guarnigioni esterne negli anni di Dali). *Xinan jiaotong daxue xuebao: shehui kexue ban*, 19(4), 128-34.
- Huang Xiuming 黄修明 (2002). «Jiu wenhua yu zhongguo gudai shehui zhengzhi» 酒文化与中国古代社会政治 (Wine Culture and Ancient Chinese Society and Politics). *Zhonghua wenhua luntan*, 2, 127-31.
- Huang Yongnian 黄永年 (2004). *Liu zhi jiu shiji zhongguo zhengzhi shi* 六至九世纪中国政治史 (Storia politica della Cina dal VI al IX secolo). Shanghai: Shanghai shudian chubanshe.
- Huang Yongnian 黄永年 [2007] (2019). *Tangshi shier jiang* 唐史十二讲 (Dodici lezioni sulla storia della dinastia Tang). Beijing: Zhonghua shuju.
- Huang Zhengjian 黄正建 (1998). *Tangdai Yishizhuxing* 唐代衣食住行 (Abbigliamento, alimentazione, alloggio e trasporto nella dinastia Tang). Beijing: Capital Normal University Publishing House.

- Huang Zhengjian 黄正建 (2006) *Zhong wan Tang shehui yu zhengzhi yanjiu* 中晚唐社会与政治研究 (Studi sociali e politici del periodo medio e tardo dalla dinastia Tang). Beijing: China Social Science Press.
- Hung, H.M. (2013). *Li Shi Min, Founding the Tang Dynasty: The Strategies that Made China the Greatest Empire in Asia*. New York: Algora Publishing.
- Li Weigang 李伟刚 (2018). «Wudai shangyuanyi shijian fa wei» 五代上源驿事件发微 (Analisi dell'incidente di Shangyuanyi nelle Cinque Dinastie). *Hebei beifang xuebao: shehui kexue ban*, 34(1), 43-7.
- Liu Xi 刘熙 (1985). *Shiming* 释名 (Spiegazione dei nomi). Beijing: Zhonghua shuju.
- Liu Xiang 刘向 (2000). *Zhan guo ce* 战国策 (Strategie degli Stati Combattenti) con note di Liu Xiaodong 刘晓东. Jinan: Qilu shushe.
- Liu Xu 刘昉 et al. [1975] (2019). *Jiu tangshu* 旧唐书 (Libri dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju.
- Lü Simian 吕思勉 (1959). *Sui Tang Wudai shi* 隋唐五代史 (Storia delle dinastie Sui, Tang e cinque dinastie). Shanghai: Shanghai Classics Publishing House.
- Meng Xianshi 孟宪实 (2011). «Li Junxian anjian ji qi lishi chanshi» 李君羨案件及其历史阐释 (Un'interpretazione storica del caso di cospirazione di Li Junxian). *Beijing daxue xuebao: zhexue shehui kexue ban*, 48(4), 114-27.
- Montanari, M. (2021). «Alla Tavola di Carlo Magno. Modelli alimentari e comunicazione politica». Montanari, M. (a cura di), *Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche*. Bari-Roma: Laterza, 5-17.
- Montanari, M.; Sabban, F. (2004). *Atlante dell'alimentazione e della gastronomia*. Torino: UTET.
- Ouyang Xiu 欧阳修 et al. [1975] (2019). *Xin Tangshu* 新唐书 (Nuovo libro dei Tang). Beijing: Zhonghua shuju.
- Peng Zhaorong 彭兆荣 (2013). *Yinshi renleixue* 饮食人类学 (Antropologia alimentare). Beijing: Peking University Press.
- Ren Shiyang 任士英 (1991). «Shuo Li Yuan chengchen tujue shi — jian shu Liu Wenjing bei sha yuanyin» 说李渊称臣突厥事——兼述刘文静被杀原因 (La pretesa di Li Yuan di essere un vassallo della Cina turca: le ragioni della morte di Liu Wenjing). *Ludong daxue: zhexue shehui kexue ban*, 4, 36-41.
- Sabban, F. (2004). «La Cina». Montanari, M.; Sabban, F., *Atlante dell'alimentazione e della gastronomia*. Torino: UTET, 38-46.
- Schafer, E.H. (1977). «T'ang». Chang Kwang-chih (ed.), *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven; London: Yale University Press, 87-140.
- Sima Qian 司马迁 [2014] (2017). *Shiji* 史记 (Memorie storiche). Beijing: Zhonghua shuju.
- Sima Guang 司马光 et al. (1956). *Zizhi tongjian* 资治通鉴 (Specchio generale per aiutare a governare). Beijing: Zhonghua shuju.
- Sterckx, R. (2015). «Alcohol and Historiography in Early China». *Global Food History*, 1(1), 13-32.
- Tang Huaquan 唐华全 (1993). «Lue lun Tang Zhongzong shiji de zhengzhi fengyun» 略论唐中宗时期的政治风云 (Una breve discussione sul clima politico durante il regno dell'imperatore Zhongzong della dinastia Tang). *Hebei Xuekan*, 5, 23.
- Twitchett, D. (2018). «The T'ang Imperial Family». Kroll, P. W. (ed.), *Critical Readings on Tang China*. Leiden; Boston: Brill, 41-99.

- Twitchett, D.C.; Fairbank, J.K. (eds) (1979). *The Cambridge History of China*. Vol. 3, *Sui and T'ang China, 589-906*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang Saishi 王赛时 (2018). *Zhongguo jiu shi* 中国酒史 (Storia del jiǔ cinese). Jinan: Shandong Pictorial Publishing House.
- Wang, G. (1963). *The Structure of Power in North China During the Five Dynasties*. Kuala Lumpur: University of Malaysia Press.
- Wechsler, H.J. (2018). «The Rise to Power of the T'ang Dynasty: A Reassessment». Kroll, P.W. (ed.), *Critical Readings on Tang China*. Leiden; Boston: Brill, 17-40.
- Wu Hao 吴浩 (1999). «Liu Wenjing zhi si yu xuanwumen zhi bian» 刘文静之死与玄武门之变 (La morte di Liu Wenjing e l'incidente della Porta Xuanwu). *Yangzhou jiaoyu xueyuan xuebao*, 3, 31-5.
- Xu Shen 许慎 (1963). *Shuowen jiezi* 说文解字 (Spiegazioni sui caratteri semplici e analisi dei caratteri composti). Beijing: Zhonghua shuju.
- Yang Bojun 杨伯峻 (1980). *Lunyu yizhu* 论语译注 (Annotazione dei Dialoghi). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zanini, L. (2010). «Tocca a te bere! Giochi conviviali e consumo delle bevande alcoliche in Cina». De Troia, P. (a cura di), *La Cina e il mondo = Atti del XI Congresso dell'Associazione Italiana Studi Cinesi* (Roma, 22-24 febbraio 2007). Roma: Nuova cultura, 341-55.
- Zhang Tao 张涛 (1990). *Lienu zhuan yizhu* 列女传译注 (Annotazione e traduzione delle *Vite di donne*). Jinan: Shangdong Daxue chubanshe.
- Zheng Xuan 郑玄 (annotato da); Kong Yinda 孔颖达 (compilato da); Lü Youren 吕友仁 (a cura di). *Liji zhengyi* 礼记正义 (Commento al Libro dei riti). Shanghai: Shanghai Classics Publishing House.
- Zheng Xuemeng 郑学檬 (1991). *Wǔdài shí guóshǐ yánjiū* 五代十国史研究 (Uno studio sulla storia delle Cinque Dinastie e dei Dieci Regni). Shanghai: Shanghai People's Press.

Gendering Piety, Justice and Violence: On the Aesthetics of Self-Killing in Han-Chinese, Naxi and Lahu Cultures (from the Late-Ming to Mid-20th Century)

Tommaso Previato
Accademia Sinica, Taipei, Taiwan

Abstract Self-killing in late imperial and modern China called into play gender disparities, and secular and religious morals often at odds with each other. Scholarship has long focused on Confucian virtue ethics that led young widows to follow their husband to death, or take a chastity vow and disfigure themselves to avoid rape, but little effort has been made to examine suicide practices cross-culturally. This paper compares such practices among Han women from the southeast coast and indigenous Naxi and Lahu women of upland Yunnan, throwing light on the aesthetics behind their struggles for justice, free-choice marriage and beliefs in posthumous love.

Keywords Suicide. Filiality. Self-inflicted violence. Gender-role distinctions. After-life beliefs.

Summary 1 Introduction. – 2 Female Suicide in Historical Perspective. Themes, Trends and Contexts. – 3 Representations of Suicide in the Southeast Coastal Region. – 3.1 *Ligui*, Spirit Marriage, and Confucian Gender Distinctions. – 3.2 Bodily Harm and Chastity Suicide in Morality Handbooks. – 3.3 Institutionalisation of the Cult of Vengeful Ghosts. Guniang Miao and Other Examples. – 3.4 Female Souls as Divinely Aided Dispensers of Justice? – 4 The Cultural Repertoires of Naxi and Lahu People in Upland Yunnan. – 4.1 Case Study 1. The Naxi. – 4.2 Case Study 2. The Lahu. – 5 Conclusion.



Peer review

Submitted 2022-04-13
Accepted 2022-06-06
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Previato | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Previato, T. (2022). "Gendering Piety, Justice and Violence: On the Aesthetics of Self-Killing in Han-Chinese, Naxi and Lahu Cultures (from the Late-Ming to Mid-20th Century)". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 547-600.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/019

547

1 Introduction

Most of current scholarship on female suicide in late imperial China is concerned with secular aspects of the cult of chaste widowhood, like the social legislation, family institutions as well as the Confucian intellectual and political discourses on women's physical ordeals of loyalty towards a departed husband or the Chinese paternalistic state. Although published literature has illuminated how women cultivated Confucian ideals of chastity to the point of taking their lives or resorting to auto-mutilation, and the state in turn employed 'chastity awards' (*jingbiao* 旌表), ordeal stories and 'biographies of women' (*lienü zhuan* 列女傳) as ideological constructs to bolster its presence in the local society,¹ indigenous beliefs about afterlife and religious aspects of China's legal culture of which suicide is expression have received little scholarly attention. Even when these are brought into the discussion, there is a tendency among scholars to invoke symbols of higher authority, such as City Gods (*chenghuang* 城隍), underworld officials and other male deities who occupy a special place in the morally-governed cosmos of Confucian ritualism. Parallel to this trend, an emerging stream of research has also suggested that the late imperial state awarded chaste widow honours to non-Han women in an attempt to normalise its relationship with tribal groups around the Chinese periphery, create a native exemplar of Confucian virtue and eventually impose itself as the source of normative authority in societies that had only lately been integrated into the empire (Theiss 2004, 37-8; Zhu 2020, 89-90, 105-16).² Documentary evidence of religious

The work was supported by the Ministry of Science and Technology, Taiwan, as part of the project *Community, History and Civilization* (MOST 110-2420-H-001-003-MY4; Principal Investigator: Ming-ke Wang) and my own project (MOST 111-2811-H-001-003) on inclusive notions of kinship, gender and community in the origin myths of some Tibe-Burman minorities of upland Yunnan.

I am grateful to Laura De Giorgi for the encouraging feedback and pointing to the *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale* as a possible avenue for publication. I thank Harriet Zurndorfer and Stevan Harrell for their generosity in sharing sources and raising questions on an early draft of this paper, especially on the introduction and parts on family relations. Comments from the anonymous peer-reviewers have been immensely useful in the process of editing the second draft, and much thanks go to them as well. I also thank Eric Schluessel for his effort towards improving the text readability, and the following colleagues for the stimulating exchange of thoughts and help in arranging a visit to the *ko-niu-biou* site in Shiding: Märten Söderblom Saarela, Xie Xin-zhe, Chen Nai-hua, and Masato Hasegawa. I greatly appreciate the editorial improvements made by Edizioni Ca' Foscari to the final manuscript. All remaining errors are my own.

1 Elvin (1984) remains by far the definitive work on the evolution of chastity cult. Other influential studies in English include Mann's most cited research paper (1987), and the edited volume by Ropp, Zamperini and Zurndorfer (2001). For an overview of the chastity cult in earlier periods of history, see Bossler 2013.

2 Janet M. Theiss (2004) has been one the first to detect that chaste widowhood, among other things, worked as a model of imperial subjecthood. She pointed out that

views on suicide and death-related practices among the non-Han indigenes is scattered but detailed enough to allow for an informed assessment of what were the major differences in suicide patterns prior to and after the introduction of Chinese virtue ethics. The same goes for notions of heroic fidelity that, with regard to some of the Tibeto-Burman (TB) speaking minorities of southwestern China, are fairly well documented and speak of a repertoire of meanings, symbols, and beliefs about suicide that set itself apart from the mainstream Chinese one. Drawing on these assumptions, the paper compares the aesthetics of female suicide in southeastern China and the societies of indigenous Naxi and Lahu in landlocked Yunnan as manifested within and beyond the ritualised moral order of Confucian orthodoxy and patriarchal configurations of power. The aim of such comparison is to unveil the complex interplay between secular politics, ethics, religion, and local sociocultural determinants that devalue certain varieties of suicide while encouraging others.

Scrutinising suicide through the compound prism of gender, ethnicity, and religion offers a unique perspective on lesser-known but longstanding indigenous repertoires of highly ritualised and culturally determined attitudes towards death. Furthermore, it allows greater comprehension of what Marzio Barbagli identifies as the four key aspects to be kept in mind when conducting comparative research on suicide, namely the intentions of those who carry out the act, the significance attributed to it, the methods deployed, as well as the rituals performed before or after death (Barbagli 2015, 7-8). By integrating these aspects into my own analysis of death-related practices in the regional contexts and society(ies) of China, I treat suicide either as (1) a responsive mechanism developed within a more or less cohesive group of people to address identity threats, oppose social change, and pursue alternative justice, or as (2) an embodied expression of conjugal suffering by means of which personal affections are celebrated alongside or in lieu of Confucian standards of morality. Ritual performances and beliefs in the afterlife make the bulk of the analysis. They are explored against the backdrop of women's individual aspirations, conflicting filial obligations, and broader social expectations. Such exploration is to interrogate (1) in what way(s),

since the 1720s the governor-generals of the provinces of Yunnan, Guizhou and Sichuan (Jinchuan 金川) requested special honours for women - including righteous 'barbarian women' (*fanfu* 番婦) in the families of native chiefs (*tusi* 土司) - who had martyred themselves in the face of the Qing campaigns against the Dai, Miao and Gyalrong Tibetan rebels. Through a collection of examples drawn from the Miao albums, Jing Zhu (2020) has also highlighted the centrality of Han-Chinese conventions of sexuality in the representations of non-Han women, adding a new dimension to the intersection of empire with gender and the reproduction of power hierarchies between the state and its indigenous subjects in Ming-Qing China.

if any, this set of practices and beliefs may elevate suicide to an aesthetic level, and (2) whether the martyred female body may accentuate the moral salience of cultural imaginary(ies). A selection of empirical cases spanning the Ming-Qing (1368-1911) and the Republic of China (1912-49) period, with a handful of cases on Maoist China (1949-76), is presented to stimulate debate around these two topical questions. Research data are derived from sources as varied as biographies of women, ethnographies, folktales, travel diaries, myths of origin and cosmographies, love-suicide songs, and other first-hand accounts. The area to which these data refer is the southern half of coastal China and the highlands of western Yunnan bordering continental Southeast Asia. Some cases pertain to other parts of China, and I use also some evidence from northern Taiwan, in the hope that more general conclusions may be made.

The paper is divided into three parts. Part two positions the subject in relation to the theoretical accomplishments of past and recent sinological research. It offers a critical summary of themes and trends in female suicide over the last few centuries of imperial regime up till the first half of the twentieth century. As brought forth in this first background section, while recent work on suicide has deepened understanding of the shifting social, legal and intellectual contexts that gave rise to such controversial phenomenon among the Han-Chinese urban élites of better-off coastal provinces, insufficient effort has been made to explore the intersection of ethnicity, politics and gender in death-related practices, especially when these are performed in less gender-restrictive societies like the predominantly rural Naxi and Lahu ones whose custom of ritual 'love-suicide' (*xunqing* 殉情) ascribed to death different connotations. The third part is a revisionist inquiry into Han-Chinese representations of female suicide that goes through conceptualisations of supernatural justice and vengeance, like the punishment sought by ghosts of aggrieved women and 'indictments against the living' (*yinzhuang* 陰狀) submitted to deities of the judiciary underworld (*mingfu* 冥府).³ The fourth part examines the cultural repertoires of Naxi and Lahu people, with special attention paid to funerary rites, courtship festivals, group singing-and-dancing, natural sceneries, and music tunes that mould the way people thought

3 I follow Barend ter Haar's usage of the term supernatural "as a shortcut for other realms of being than the conventional human world" (2019, 10 fn. 1), and endorse Paul Katz's wisdom of regarding as an inherent aspect of Chinese judicial culture that "systematic body of concepts or beliefs [pertaining] to the ways in which gods control human affairs in this life and the next, including health, wealth, punishment in the underworld after death, and reincarnation". Katz has coined the neologism "judicial continuum" to describe this quintessentially Chinese body of knowledge about crime that "cover[s] both the official and religious realms, with considerable interaction between the two" (Katz 2008, 3 fn. 8, 21).

about, spoke of and enacted suicide. In these last two parts, without losing sight of the historical context within which local events unfold and the specificity of local sociocultural conditions that shaped suicidal behaviours, lengthy translations of or verbatim passages from ethnographies, poems, and other types of folk literature are provided to allow suicide narratives to speak for themselves. Gender identities are brought to the fore to elucidate how suicide can be a source of empowerment for women, and their body turned into a tool of dissent. The analysis is complemented by my own observations on the beautification of violence – directed at one’s self or others – and its ambivalent relationship with Confucian piety. In doing so, the paper will depart from previous surveys of female suicide that conceive of it exclusively as a corporal demonstration of virtue that corroborates the people’s respect for Confucian norms and familial obligations.

2 Female Suicide in Historical Perspective. Themes, Trends and Contexts

Suicide in early China was related to political loyalty. From the time of the Warring States (475-221 BCE), it functioned as a blood oath to mark a ruler’s absolute authority over his officials, or a servant’s devotion to his lord (Lewis 1990, 10-11, 77-8). This quasi-religious custom survived well into later dynastic periods, experienced a resurgence among late-Ming ministers, and was occasionally invoked even by members of the Qing armed forces (McMorran 1994, 49-52).⁴ Yet suicide could also imply a person’s strongest protest against another. In this latter sense, it was enforced as a punishment or expedient to obtain revenge, exemplifying what Bronislaw Malinowski called “an act of justice [...] performed [...] not upon oneself, but upon a near kindred who has caused offence” (Malinowski 1916, 360). Such self-destructive acts usually arose from a prolonged quarrel and were carried out by the wronged party who, resenting a false accusation, charge, or unfair treatment, terminated his or her existence so as to bring the quarrel before a magistrate and implicate the offender. His or her prime motivation was vengeance, and this might be expressed with a statement of grievances that gives voice to personal injustices, and blames or even curses someone for what has occurred, and thereby requests the authorities to hold that someone to account.⁵

⁴ Compare the case of a Manchu bannerman who, out of gratitude towards his departed teacher, harboured the idea of killing himself so that he could serve him in the afterworld (Bodde, Morris 1967, 166, 440-1, 531).

⁵ An article from the *Peking Gazette*, dated 19 June 1872, gives a hint of how vengeful feelings are unleashed by an ill-treated family of four persons who decided to jump into a well to get back at a relative for cheating their patrimony (Gray 1878, 332-4).

Although the practice of suicide itself is by no means gender-specific, suicide or even the threat thereof came to be associated with women. Because of Chinese society's patriarchal order and Confucian standards of familial and sexual morality,⁶ suicide could be for women a means of escape from and protection against subjugation. In this way, suicide became an opportunity for women to exercise their agency. But adult males also committed suicide, and cases of suicide because of parental or spousal conflict were not a rarity in the judicial compendia and penal codes of Ming and Qing dynasties. Unfilial conduct leading to a parent or grandparent's suicide was a matter of utmost concern, and accusing and cursing one's (grand)-parents or failing to provide for them ranked high in the gravity of crimes under the most abhorrent "Ten Abominations" (*shi e* 十惡) (Jiang 2005, 18, artt. 352, 361; Jones 1994, 35, 312, art. 329). Some statutes even prescribed exile and immediate strangulation or beheading to the offspring whose "moral turpitude" (i.e. illicit sex) or predilection for theft induced a family elder to kill himself or herself.⁷ Yet, the parents-in-law who hounded a widow to death to seize her property would likely escape criminal prosecution for, whatever the true cause of death, they could conceal their misconduct by declaring her suicide a virtuous display of filial piety or wifely fidelity (Hinsch 2016, 167-8).⁸ Those most severely punished for family misconduct were young and powerless women – the law imposed the death penalty on a licentious daughter, either married (*fu* 婦) or unmarried (*nü* 女), but not on a son, for whom the magistrate offered a commuted sentence (Bernhardt 1996, 53; Bodde, Morris 1967, 359-62, 515-16). By the same token, should

6 I use the term 'patriarchal order' rather than 'patriarchy' to signify not simply masculine dominance but a particular social condition by which female family members of senior generations are endowed with authority over male and female members of junior or subaltern classes, like housemaids and concubines. In so doing, I follow Stevan Harrell's example of acknowledging "the active participation of older women as dominators" in Chinese patriarchy (2013, 83 fn. 18).

7 *Statt. 1326 "suicide causé par la contrainte" (weibi ren zhi si 威逼人致死) and 1504-1506 "désobéissance aux parents et grands-parents" (zisun weifan jiaoling 子孫違犯教令)*, in Boulais 1966, 578, 648-9. In his study of the law of homicide, Geoffrey MacCormack also determines that (1) "any child who had acted in such a way as to cause a father in a fit of anger to commit suicide, no matter how trivial the cause, was to be sentenced to death"; (2) the same "treatment [was applicable to] a wife to whom responsibility for her husband's suicide could be attributed" (MacCormack 1996, 65, 93).

8 In like manner, Jennifer Holmgren (1985, 11-14) has suggested that widow fidelity and suicide might not be motivated solely by Confucian attitudes against remarriage but also by notable changes in inheritance patterns. Moreover, there is a solid body of literature on widows lamenting the misdeed of their marital family and being forced to remarry for the betrothal gifts that they could bring to the family, or worse, be sold into concubinage and prostitution. Suicides arising by reason of this or in connection with conjugal pressures, abusive language and failed divorce petitions are well documented, in some cases covering also the mid- to late-republican era (1927-49). See Huang 2001, 8-9, 16, 47-8; Yang 2013, 244.

a husband be prosecuted for injuring or even murdering his wife, he could appeal to the law and, by pointing to her alleged unfiliality with respect to his parents, he would eventually escape conviction (Smith 1894, 201-2). About half of the twenty-three cases of suicide pulled together in the *Xing'an huilan* 刑案匯覽 (Conspectus of Judicial Cases) – by far the largest collection of legal records ever compiled in the centuries of imperial rule – involve women with similar backgrounds, and among the most frequent crimes therein enumerated, “pressing a person into committing suicide” is second on the list only to “murdering a wife’s paramour” (Bodde, Morris 1967, 162, 190).

Rather than outright physical force or intimidation, it is the Confucian insistence on role-based ethics, and more specifically its preoccupation with family authority, inter-generational duties, and ancestor worship that informs the gendered narrative(s) of Chinese suicide in late imperial times. Jiang Yonglin has shown that when it comes to the Ming dynasty (1368-1644), negative portraits of womanhood do not give a complete picture of what were women’s legal rights and obligations. His analysis of the *Da Ming lü* 大明律 (Great Ming Code) reveals that, on the one hand, women could make their life meaningful by confining themselves to family roles, and within such roles have their rights protected. On the other hand, their acceptance of family roles helped maintain a legal structure that (1) fostered a male-dominated gender hierarchy, and (2) upheld the authority of senior members, including the authority of elder women over their inferior, male and female alike (Jiang 2014, 36-8).⁹ By the Ming times, a fundamental shift occurred in the family system. With the greater legal incorporation of women into their marital family and the focus of women’s filiality being redirected away from their own natal kin, female suicide and fidelity in the form of self-mutilation became common and desirable ways to express wifely virtue (Bernhardt 1996, 50; Hinsch 2016, 166). Although women’s fidelity and complete dedication to patriarchal purity had been celebrated as a virtue for centuries, Ming *literati* (re)valorised these violent expressions of chastity in terms of ‘rightful passion’ (*qing* 情), bearing analogies with the meritorious and loyal official who laid down his life for the empire and fought in defence of his community (Carlitz 1997, 612-13, 617 ff.).¹⁰ In the sphere of song-poetry, romantic drama and fiction, the *literati*’s fascination with *qing* contributed to dramatise and aestheticise suicide, making it a medium for moral education while simultaneously

⁹ Women could gain leverage after they became mothers or mothers-in-law and, as demonstrated by Margery Wolf (1975, 126-7), sought to monopolise male sources of power by retaining the loyalty of their sons for themselves or preventing their foster-daughters from compromising it.

¹⁰ More on chastity and political loyalty *vis-à-vis* the intellectual reorientation of the seventeenth century in Zurndorfer 1999b, 8-9.

filling it with male-constructed evocations of sensual love and visions of order (Carlitz 2001). Women's virtuous suicide – to avoid remarriage, resist rape or follow a husband in death – became a prominent theme in chastity accounts of the fifteenth and sixteenth centuries. That these are found in nearly every Ming-era gazetteer biography of women (Elvin 1999, 174)¹¹ and the *Mingshi* 明史 (Official Ming History) contains the highest number of biographies than any other dynastic period speaks of the waning of ideals of widow chastity and suicide (Waltner 1981, 131, 142-3 fn. 65; Carlitz 1994, 108-9, 113-14).¹²

In the first half of the dynasty, the incidence of women taking their lives after the loss of a spouse or fiancé was not sufficiently high to constitute a remarkable social fact. It is only with the late Ming (1567-1644) that suicides became rife and chastity practices spread well beyond the élite strata of society, signalling the beginning of “a new moral epoch”, as T'ien Ju-k'ang labels it, in the history of China (T'ien 1988, 1-4). While this emerging cult of chastity served to inculcate loyalty to the Confucian state and re-sinicise society after almost three centuries of foreign regime, i.e. the Jin (1115-1234) and Yuan (1271-1368) dynasties (Carlitz 1994, 104), the issuing of imperial chastity awards compelled families of filial daughters and wives to lobby for public recognition and prestige. The state's failure to honour women from the lower classes uncovered the injustice of chastity awards, and gave more visibility to cases of *ailie* 哀烈 (tragic chaste martyrdom), essentially daughters-in-law who suffered domestic abuse or fell prey to murderers (Fei 2012, 999-1000).

Discourses of female virtue changed little over the Qing (1644-1911), when the cult gained momentum and policies on awarding chastity acquired a distinctively ethnic flavour. If during the Ming dynasty official sponsorship of female virtue was part of a national renewal movement aimed at re-sinicising the country, in Manchu-ruled China female suicide and physical ordeals of loyalty became an ideological construct to cement the state presence in the ethnically and religiously diverse borderlands of the empire. Chaste martyrdom remained a potent symbol of cultural identity among Han-Chinese élites long after the Ming-Qing transition, which saw Manchu empire-builders abandoning old customs, like accompanying-in-death (*xunzang* 殉葬) and levirate marriage, and advancing a more unified standard of virtue

11 Biographies in local gazetteers cover a range of categories of exemplary women, the largest of which is the one of ‘faithful widows’ (*jiefu* 節婦) who were bereaved before the age of thirty and stayed chaste till fifty.

12 Katherine Carlitz (1994) notices that although widowhood did not necessarily lead to suicide, as many women actually decided to live on with their marital family and had their purpose respected by disfiguring themselves, gazetteer biographies account of a 1:3 ratio of suicide to lifelong widowhood and those where women did kill themselves are by far richer in details than the others.

and sexual morality (Theiss 2001, 49-50). In the eighteenth century, a new gender regime came into place mandating stricter regulations on sexual behaviours across socioeconomic status. As local officials intensified surveillance of such behaviours, the male and female subjects of the empire were held to fixed marital roles (Sommer 2000, 10-11, 305-6). Under the emperors Yongzheng 雍正 (r. 1722-35) and Qianlong 乾隆 (r. 1735-96), with the state patronising the cult of chastity, widow suicides were eulogised, and memorial arches (*paifang* 牌坊), stone tablets, and shrines to the chaste and filial (*jiexiao ci* 節孝祠) raised in their honour. After Qianlong ascended to the throne, female virtue was elevated to a symbol of civilisation, a tool in the Qing ethnic policy toolkit “to pacify barbarians with impartial kindness” and to “provid[e] local models of the dutiful loyalty expected of subjects” (Theiss 2001, 64). A 1783 memorial stipulates that non-Han women other than Manchus who abstained from sex in widowhood could be granted imperial honours (Tao 1991, 104). According to Mark Elliott, in sixty-one years on the throne, the Qianlong Emperor canonised over 12,200 widows among the eight banners alone, which means that every year no less than 200 women were recognised as virtuous widows across the three major ethnic divisions of the banner system (Manchu, Mongol, and Han), resulting in an overall six-fold increase (80%) compared to the first century of Qing rule (1644-1735) (Elliott 1999, 35 tab. 1.1., 67). Suicide rates considerably accelerated in this period and even further in the mid-nineteenth century (Elvin 1984, 135), with also some cases of melodramatic suicide whereby the widow is escorted to a public platform and forced to hang herself there before a crowd of spectators.¹³ A high percentage of suicides is found among young widows eligible for canonisation and betrothed or low-born girls who carried out a private vendetta for rape, human trafficking, and other abuses. Honouring widows who killed themselves after a sexual assault or upon their husband’s death and institutions that supported this practice lasted till the mid-republican era (1930s), when new ones arouse in central and southern coastal China (Tao 1991, 106, 117). If it is true that the suicide of these women was inextricably tied to Confucian ideals of virtue and the ethics of state paternalism that rewarded their marital family with material benefits, official titles, and the right to erect chastity memorial arches and steles (Theiss 2004, 30-1, 212-13), it is also true that the message sent by women who killed themselves to pursue social justice was barely compatible with such ideals and ethics.

13 According to T’ien (1988, 51-2, 54), this type of deeply ritualistic suicide was prevalent in the Fujian province during the early-to-mid Qing dynasty, approximately from 1640 to 1860, with the last recorded case appearing in 1854. He estimates that in Quanzhou and Fuqing 福清 it was the preferred method of self-killing accessible to women, outnumbering death by drowning, poisoning, piercing and starving.

Among the non-Han indigenes of upland southwestern China who had no prejudice against remarriage, suicide was rather a reaction to the Chinese system of rule. As the political rhetoric about chastity intensified and Confucian standards of morality started being imposed upon them, female suicide became rapidly popular, most markedly after native chiefs were removed from office and their territories integrated into the regular imperial administration (*gaitu guiliu* 改土歸流) by Emperor Yongzheng. It is significant that all through the High Qing (1683-1796) up till the reign of Jiaqing 嘉慶 (1796-1820), at a critical juncture in the process of state's peripheral expansion, the imperial government lent increased support to the promotion of chastity ideals. Not only did it pledge to spread these ideals downward from the ranks of Han *literati* élites to ordinary people, it also spread them outside the traditional heartland of Chinese civilisation, thereby legitimising state intervention in the moral and material lives of the indigenes on China's periphery (Zurndorfer 1999b, 10; Theiss 2001, 62-3). This process is clearly visible in Yunnan. If during the Ming only 1,295 cases of virtuous women (*lienü* 列女) were recorded in local gazetteers, these arose to as many as 9,645 over the Qing. The total number of chaste martyrs (*lienü* 烈女) for the whole Ming-Qing period amount to 2,147, many of whom were women who died to defend their virtue in the midst of attacks by armed groups of bandits and anti-dynastic rebellions. More than 1,500 suicides took place between the reigns of Xianfeng 咸豐 (1850-61) and Tongzhi 同治 (1861-75), when the Panthay rebellion instigated by the self-proclaimed Sultan of Dali Du Wenxiu 杜文秀 (1828-72) drove the province into a spiralling political crisis (Shen 2002). Taken together, these suicides speak of an alarming tendency towards the adoption of chastity-centred gender norms among the newly incorporated non-Han subjects of the empire as they gradually acculturated to Chinese customs. Gender norms became relevant to evolving notions of empire and helped maintain Confucianism's hegemony over the largely animistic borderland minorities. What is at stake here is not so much suicide as a form of violence in its own, but rather the confluence of ethnic policies, state ideology, religion and changing sociocultural values that spurred intense ideas about women's chastity and expressions thereof.

Gender imbalances used to be far less pronounced in the societies of some TB speakers, like the Naxi and Lahu indigenes of upland Yunnan, where different customary laws, courtship preferences, and beliefs applied. In contrast to Han-Chinese women of the southeast coastal region, who took great pains to build their own sphere of influence, the agency of women in these societies was well accepted, if not institutionally sanctioned, even in strongly patrilineal settings. The more egalitarian nature of these societies is mirrored in the gender ratio of suicide rates and cultural milieus that eulogised love over death. Suicides here were not the consequence of state-en-

forced regulations designed to canonise chaste widows. Neither were they merely a tragic endeavour to resist coerced marriage in a fit of uncontrolled and ephemeral passion. In the past century, until the early decades of Communist rule, love-suicide among the Naxi was a mutual covenant known as *yu-vu* (lit. ‘to be loving much’) stipulated between a couple or multiple couples who, while refusing to give in to Confucian virtue ethics and standards of sexual propriety, decided to take the fatal step in the belief that their souls would reunite in the world of the dead (Yang 2008, 2-7, 12-17).¹⁴ The inducement to suicide – as attested also in Lahu love songs and the now banned ritual protocols followed by Naxi priests to propitiate the so-called demons of suicide (Naxi *har-la-llü-k’ö*) – is that there would be no more death, nor rebirth, but prosperous life in an idyllic place of perpetual youth happiness and passionate love (Rock 1939, 2-3, 7, 19; Du 1995, 207-8, 211). Indeed, the firm belief in life-after-death and transcendent truth(s) detected in these cultures is one of the most noticeable differences with the Han-Chinese version of suicide. It is on this premise that I will now proceed to explore views on, beliefs about and attitudes towards suicide in the coastal provinces of southeastern China that remain relatively unresearched.

3 Representations of Suicide in the Southeast Coastal Region

Much has been written about the ill-treatment of daughters-in-law by their stepmothers, or the legal institution of concubinage that provoked incessant quarrels, hatred, and jealousy in the household. Nonetheless, the dreadful behaviour of women who internalised Confucian virtue to such an extent to mutilate themselves or use suicide aggressively to incriminate somebody is poorly understood.

3.1 *Ligui*, Spirit Marriage, and Confucian Gender Distinctions

Research on Chinese folk religion has linked self-killing with occult feminine forces, as epitomised by the restless ghosts classified as *ligui* 厲鬼, who roam among the living to restore their family reputa-

¹⁴ The oldest extant and reliably dated ritual text of the Naxi that deals specifically with love-pact suicide was compiled in 1851 (Jackson 1971, 78), whereas other texts go back to as early as 1703 or even 1573 (Rock 1963, 44), and it is possible that over the centuries many old copies were also duplicated and replaced by new ones (Jackson 1965, 165). This means that *yu-vu* might have very ancient roots that date back to no later than the Kangxi era or even before the Manchus ruled over China, but given the current state of research it is difficult to know when exactly the Naxi started to pursue it.

tion, stop malicious and envy-fuelled gossip, seek retribution against a foe, or prove their innocence in criminal trials.¹⁵ These religiously loaded representations of suicide draw extensively from the Buddhist doctrine of rebirth and from beliefs in an otherworldly place of torment presided over by a pantheon of deities, like King Qin Guang (*qinguang wang* 秦廣王), Door Guardians (*menshen* 門神) and the Stove God (*zaojun* 竈君), who keep track of people's good and bad deeds or, in the case of King Qin Guang, allot proportionate punishments. This also includes special hells for women and the 'city of suicides' (*wangsi cheng* 枉死城) where those who killed themselves for goals other than filial piety, chastity, or justice, as well as men who fell in battle, are all dispatched and tried (Doré 1922, 256, 263, 292-6). Former analyses of such beliefs, as reflected in Ming epitaphs and gazetteers, Qing records of oral prose, and anthologies of classical-language or vernacular stories that form the bulk of the *zhiguai* 志怪 genre ('accounts of strange events'), have argued that conflicting feelings of fear, morbid sexual attraction, and sympathy for suicide ghosts are regularly inscribed in stereotypical portraits of womanhood that were meant to consolidate Confucian gender-roles and hierarchies (Carlitz 2011, 188-91; Yu 1987, 415-22; Huntington 2005).

Anthropological approaches have proved useful in dissecting misogynistic readings of piety, dutifulness, and loyalty. They have helped advance the argument that deeply ingrained misogynistic ideas were made to transcend people's day-to-day existence, projecting themselves in the world of ancestral spirits, earthbound souls, tutelary gods, and other supernatural forces whose actions were to bring good fortune or misery to humans. 'Spirit marriage' (*minghun* 冥婚) is one of the most emblematic examples of how strong the grip of these categories was on the popular imagination. As David Jordan has opined,

[c]ulturally and structurally there is every reason not to be surprised that it is the girls who become ghosts, and that they are pacified and laid to rest by providing them with a husband and line of descendants who undertake to worship them. (Jordan 1971, 183)¹⁶

That special arrangements of this kind were made to send the soul of an unmarried daughter away from her natal home suffices to il-

15 As recorded in the *Zhouli* 周禮 (Rites of Zhou), earliest references to these ghosts who died unjustly and demand revenge date back to the Spring and Autumn period (771-476 BCE), but it was no earlier than the Six Dynasties (220-80 CE) that in some parts of China, above all in Jiangnan 江南, a cult was built around them and appropriate ritual actions deployed for their pacification (Lin 2008, 415-16, 507-8, 521 ff.).

16 More on female ghosts as personification of sociocultural anomalies and ways through which their disruptive power is reabsorbed into the patrilocal family in Harrell 1986, 102-3, 108-10.

illuminate the overlap between the ordinary activities of human life and their otherworldly manifestations. Gender distinctions hence extended to embrace the dead from the family past. Additional proof is that trained soul-raisers – predominantly women – were hired to minimise the risk of illness, financial reverses, and other misfortunes which the unfortunate soul or minor local deities were purported to cause the family.¹⁷ If the soul was that of a faithful maiden (*zhennü* 貞女) who killed herself after being given away in a childhood betrothal, misfortunes could be very serious because wives – whether as infants or young adults – had more rights than women who did not enter into any conjugal relationship, including Buddhist or Taoist nuns.¹⁸ It is no wonder that, until the early twentieth century in some villages of the Canton Delta, betrothals were kept secret in order to prevent suicide and deter daughters from becoming targets of Buddhist nunneries who might train them in malevolent magic and deadly arts.¹⁹ Hierarchies and distinctions based upon sex, seniority, and kinship were constantly displayed in one or the other realm of the refined system of social organisation that is Chinese Confucianism.

Both strains of research have shown that in the Confucian scheme of things, supernatural agencies were made to replicate the top-down patriarchal order of society, where “the gods were officials; the

17 Jack Potter’s chapter on *mann seag phox* (Cantonese ‘old ladies who speak to the spirits’) in early-1960s Canton and Donald Sutton’s on ritual trance (Hokkien *tang-ki*) in mid-1980s Taiwan are indispensable references for research of Chinese female mediumship. More recently, the gender role of ghosts, spirits and deities has been downplayed. Erin Cline, for example, has dismantled the assumption that male tutelary gods ranking higher in the celestial bureaucracy can be possessed solely by mediums of the same gender. See Potter 1974; Sutton 1989; Cline 2010.

18 Such is the case of a *sim-pu-a* (Hokkien ‘little daughter-in-law’) as detailed in Arthur Wolf’s ethnography of northern Taiwan. Her ghost wants revenge and comes back to prey on her foster mother, and when her fiancé is betrothed to another woman the ghost fights even more aggressively (Wolf 1978c, 152, 165). More on the late imperial cult built around bereaved maidens who either remained loyal to their first betrothed or contemplated the option of suicide in Lu 2008, 129–66.

19 On nunneries giving shelter to anti-marriage sisterhoods and an inducement to suicide, see Topley 1975, 79–81. The idea that celibate Buddhist practitioners and Buddhism in general might have a noxious influence on female virtue is echoed in the mid-Qing admonitions against so-called ‘nuns and six old women’ – i.e. diviners, brokers, matchmakers, witches, procuresses, female healers, and midwives – who, by distracting women from their filial duties, altered the Confucian rhetoric of gender-role separation (Theiss 2004, 135). In some Cantonese villages, as observed by James Watson in his 1970s ethnography of Yuen Long 元朗 (Hong Kong), the ultimate inversion of feminine roles was staged in funeral processions where, not by chance, those most at risk to be exposed to ‘death pollution’ (Cantonese *saat hei*) were nuns. Their accompanying the coffin to the grave, chanting sutras to calm the spirits and their celibacy all reflects a condition of sterility that made them bear the largest part of ‘killing airs’ (*sha-qi* 殺氣) released by the corpse. For this reason, “[t]hey are classed, along with monks, as a separate gender – a category of neutered outcasts who live on the margins of society” (Watson 1988, 126–7).

ghosts were bandits and beggars; the ancestors were parents, grandparents and great-grandparents” (Wolf 1978b, viii-ix).²⁰ Yet, none of them have satisfactorily acknowledged that, regardless of whether suicide was taken as a measure of good wifery or as a weapon to redress misdeeds suffered during one’s lifetime, suicide narratives cannot be divorced from projections of state power and visions of order. Through a combination of ritual, moral, and sociocultural devices, suicide strengthened the integrity of such order on both the discursive and practical levels. It was violence justified as virtue or cosmic harmony. At the very same time, it was gendered violence in that it was embedded in patriarchal notions of femininity.

3.2 Bodily Harm and Chastity Suicide in Morality Handbooks

A few selected narratives from Ming-Qing didactic texts for women will help elucidate how this distinctive type of violence became instrumental in cementing ideas of womanhood that conformed to Confucian conventions of sexuality and secured the orthodox ideology both in this earthly world and the next.

Under normal circumstances, women cultivated virtue by fulfilling the idealised type of ‘a talented wife and devoted mother’ (*xianqi liangmu* 賢妻良母) which required them to stay at home to take care of their parents-in-law and children. For the sake of family reputation, they were expected to take a lifelong vow of chastity all the way through widowhood. Paradoxically, solitary widowhood existed side-by-side with remarriage, which in Ming and early Qing times was usually deemed acceptable, due to the prevalence of female infanticide and the shortage of marriageable girls (T’ien 1988, 23-4, 30-1). The *Nüfan jielu* 女範捷錄 (Short Records of Female Models) by Madame Liu (a.k.a. Liu Shi 劉氏, n.d.) – part of late-Ming *Four Books for Women* (*Nü sishu* 女四書)²¹ – provides plenty of examples of widows who demonstrated their virtue and, to avoid being verbally or physically harassed, severed their ears (*ge’er* 割耳), nose (*duanbi* 斷臂), or hands (*bipi* 臂膀), or got their face tattooed (*cemian* 刺面). Here is

²⁰ Stephan Feuchtwang has re-assessed this argument and proposed the notion of “imperial metaphor” to explain that political authority, rather than corresponding to lived structural distinctions of government, status and family organisation, was itself resting on a principle of transcendent authority (Feuchtwang 2001, 56-8).

²¹ The collection was originally compiled and annotated by Madame Liu’s son, scholar Wang Xiang 王相 (d. 1524). The other three titles comprise the *Han-era Nüjie* 女誡 (Admonitions for Women) by Ban Zhao 班昭 (ca. 49-120), the mid-Tang *Nü lunyu* 女論語 (Confucian Analects for Women) by the two sisters Song Ruoshen 宋若莘 (d. 820) and Song Ruozhao 宋若昭 (d. 828), and the *Neixun* 內訓 (Instructions for the Inner Quarters) by Empress Xu (a.k.a. Xu Shi 徐氏, 1362-1407), consort to the Yongle 永樂 Emperor (r. 1402-24).

an excerpt from Chapter 5, under the title “Chastity and Ardency” (*zhenlie pian* 貞烈篇).

A loyal minister will not serve two nations. An ardent chaste woman will not marry two husbands. Therefore, once the wedding banquet is set for a woman to marry a man, her mind should not change throughout her lifetime. A man may remarry, but a woman should not. Therefore, to go through hardship but retain her integrity is called being “chaste”. Generously sacrificing her life for her spouse is called being “ardent”. [Hence], Lady Lingnü sliced off her ears and nose to protect her person. Official [Wang] Ning’s wife cut her hand off to express her will after a man [other than her deceased husband] touched her hand. Madame Gongjiang stated in her poem: “Till death I will not have any other man”. Madame Shi tattooed her face with these words: “I will never change my mind”. Lady Huangfu forthrightly scolded a treacherous minister; even when she was beaten to death, she did not stop. The two daughters of the Dou family would not yield to bandits; they unhesitatingly jump over a cliff [to protect their virtue]. (Pang-White 2018, 246-7)

Other noteworthy instances of self-directed violence through which Confucian-style patriarchy asserted its dominance over the sexed female body come from Lü Shujian’s 呂叔簡 (1536-1618) textbook *Guifan tushuo* 閨範圖說 (Illustrated and Explicated Models for the Inner Chamber), a compendium of stories gathered from the Western Han (202 BC-9 CE) classic *Lienü zhuan* 列女傳 (Biographies of Exemplary Women) that played a key role in promoting educational materials for women. In reinforcing the ideal that only chaste wives are pious, this source gives a glimpse of the life of those “wives who could not preserve [the integrity] of their body and devotedly followed [their husbands into death]” (*yi qing xunren* 以情殉人) (Lü [1590] 1994, 32, 372),²² or fiercely “destroyed their beauty” (*huirong* 毀容) to become less attractive to potential rapists. One case concerns Lady Huan who, after being left with no husband, and her son dead at the tender age of fifteen, tears one of her ears apart as a token of conjugal fidelity. So did Maiden Fang, a sixteen-year-old widow who goes as far as to place her ear into the coffin of her deceased fiancé.²³ In other cases, Lady Li saws her left hand with an ax after being approached by the landlord of a guesthouse in Kaifeng where she stopped on her way to

²² Unless otherwise indicated, all translations from Chinese and other languages are by the Author.

²³ “Xing yi Huanli” 行義桓嫠 (Lady Huan Walking in the Path of Righteousness), and “Fangshi jie'er” 房氏截耳 (Maiden Fang Removing Her Ear), in Lü [1590] 1994, 432, 435-6.

send her husband's ashes back to his native village, while Mrs. Wang smears her face with dirt, dishevels her head, and embarks upon a four-year barefoot peregrination around southern China in a fashion resembling the bodily austerity of a Daoist hermit on a solitary journey towards self-fulfillment.²⁴ That death was the sole viable option left for a dutiful young woman who wanted to maintain her purity without mutilating herself is further clarified in this passage:

[The woman who refuses to remarry] fights in the face of adversity. [For such a woman] staying alive means renouncing her body. If she doesn't want to sacrifice her virtue [lit. 'lose the body'], she has no choice but to embrace death. Although she embodies the highest moral qualities of Confucius and Mencius, it is only by forfeiting life that she can show her steely determination. Lady Yue [wife of King Zhao of Chu, 515-489 BCE] is the sole person who was able to prove herself without meeting her death. The woman who departs life to prove her purity dies without straying off the right path. (Lü [1590] 1994, 325-6)

Other examples resulting in death include teenage Cao'e who, unable to recover her father's corpse from the flooding river, drowns herself out of despair; Meng Jiang who ends her days much in the same way when she discovers that Qi Lian perished in a fight; Madame Pan self-immolating by fire after a gang of thieves assassinated her husband [fig. 1a]; and concubine Zhao who throws herself into the water while holding her master's remains in her hands.²⁵

Leaving out of consideration the self-mortification of nuns which was also widely practiced in some Buddhist and Daoist monastic circles out of disinterested concern for the well-being of others or to solicit donations to monasteries (Benn 2007; Goossaert 2002), another glorified act of extreme piety consisting in cutting out flesh from one's limb or other parts of the body to nourish a sick parent was *gegu liaoqin* 割股療親 (filial slicing). Among a sample of 578 Ming stories about female paragons of piety gathered in Jiang Tingxi's 蔣廷錫 (1669-1732) *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成 (Imperial Encyclopaedia), nearly 50% feature women preparing medicines with their own flesh, and the number of these women rose up to two-thirds during the Qing, with 233 cases of *gegu* out of a total of 342 canonised filial women (Lin 1998, 15; Li 1994, 74). The story of Née Chen [fig. 1b],

²⁴ "Lishi duanbi" 李氏斷臂 (Lady Li Sawing Her Hand), and "Wangshi huirong" 王氏毀容 (Mrs. Wang Disfiguring Herself), in Lü [1590] 1994, 438-9, 441-2.

²⁵ "Cao'e qiu fu" 曹娥求父 (Cao'e Looking for Her Father); "Qi Lian zhi qi" 杞梁之妻 (Qi Lian's Wife); "Panshi touhuo" 潘氏投火 (Madame Pan Jumping into the Fire), and "Zhao Yunshi jie" 趙運使妾 (Zhao Yunshi's Concubine), in Lü [1590] 1994, 206-7, 383-4, 408-9, 411-12.

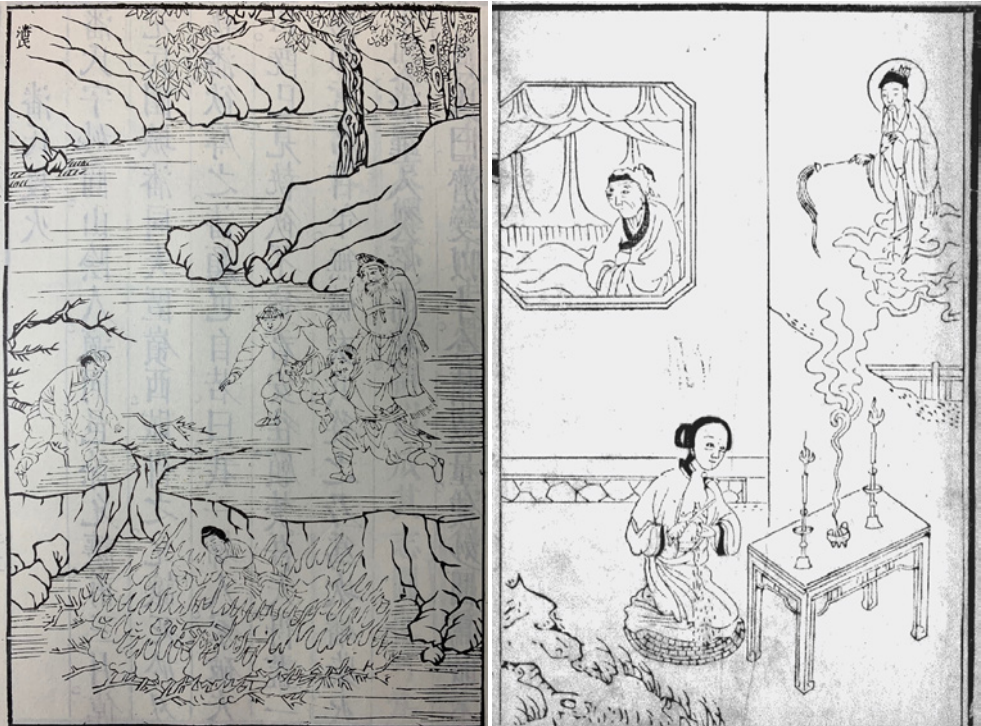


Figure 1a (left) Wood-engraved illustration of Madame Pan as reproduced in Lú [1590] 1994, 407; courtesy of Shanghai guji chubanshe

Figure 1b (right) Née Chen slicing one of her livers to feed her dying mother-in-law as pictorialised in Yu 1872, 15b; stored at Harvard University

which was collated into *Nü ershisi xiao tushuo* 女二十四孝圖說 (Illustrated Twenty-Four Paragons of Filial Piety for Women), catches the aesthetics of such act.²⁶

In Xincheng County, Jiangxi Province, there was once a woman of the Chen family, who married a man by the name of Wang Zongluo. [...] Her mother-in-law became gravely ill. [...] [A doctor] said: “this malady of old-age is difficult, if not impossible, to cure. Only the liver of a dragon and the marrow of a phoenix can save her.” [...] Thereupon, praying for blessings from the Kitchen [Stove] God,

²⁶ This anonymously published Ming handbook enjoyed wide circulation in its revised edition of the late Tongzhi period. The original title of the story is “Pougan jiu gu” 剖肝救姑 (Slicing a Liver to Save the Mother-in-Law).

she took up a knife and sliced into her belly, extracting a piece of her liver. Of this she made a broth, which she served to the sick old lady. [...] When her mother-in-law finished eating, her illness was immediately cured. [...] The mother-in-law lived another twelve years before she died. When the provincial governor Duke Zhou heard this, he presented a placard for the Wang family gate. It read: "such marvellous filial piety reaches all the way to Heaven!" (Yu 1872, 15a, En. transl. in Fang 2012, 81-2)

This is not the place to debate whether these stories are fictional or real – many of them might well be the fictionalisation of historical events imbued with the frustration and perverse sexual fantasies of male *literati* who compiled them. The fact that Confucian precepts of past ages were recuperated in the Ming-Qing, and the feats of Chinese wives and daughters (re)signified through the creation of a new template for women's biographies, demonstrates the extent to which acts of self-referential violence were trumpeted as a way to mould the moral woman. It is therefore accurate to say that these stories contributed to the aestheticisation of female suicides and auto-mutilation.

3.3 Institutionalisation of the Cult of Vengeful Ghosts. Guniang Miao and Other Examples

A further factor that was instrumental in beautifying violence and appears to be correlated to the rise in suicides is the flourishing of folk beliefs in restless female souls, at least in the region south of the Yangtze River (Jiangnan) and in Fujian. Besides the souls of suicide widows, these also comprise the souls of deceased maidens, who were particularly feared, as they were neither married nor did they leave any progeny, and *ergo* remained uncared for.²⁷ These beliefs speculate that the wrongful death of a chaste woman generates a ghost that roams among the living and punishes people with moral

27 A wife who became widowed before having children was worshipped together with her successor wife on the ancestral hall of her marital family. Similarly, a woman who gave birth without actually being married could also be worshipped on home altars. But these options are not applicable to deceased maidens who, being unmatched and childless, found no place in the patrilocal family and therefore had nobody worshipping them. I have classed the souls of these two groups of women under the same heading, although they relate differently to the obligations of Confucian orthodox code. As mentioned earlier, young widows could remarry – and as a matter of fact they did – but most often chose to outlive their husband without mutilating themselves. Their suicides are anomalous because they exceeded the obligations of the Confucian code, whilst the suicide of maidens is anomalous because it fell short of the obligations of such code. I am grateful to Stevan Harrell for commenting on this (personal communication, 27 September 2020).

failings. This ultimately led the most vulnerable to convince themselves that they would be better able to persecute their enemies as vengeful ghosts than if they were alive.

From the Ming Hongwu 洪武 reign (1368-98) on, the imperial government made extensive efforts to transform these beliefs so that to knit local society more closely to the emerging Ming state as a whole. Stories of avenging ghosts were recast as martyrs to virtue and re-told to fit Confucian orthodoxy and the country's self-image (Carlitz 1997, 633-4). In 1370, the emperor himself drafted a decree that ordered that altars for this class of ghosts (*litan* 厲壇) be established in the then-capital of Nanjing and down to virtually every village of the empire, while government officials were encouraged to make ceremonial offerings to them. As 'uncanonical' altars were converted into shrines, suicide widows started to be venerated as loyal martyrs alongside the spirits of male exemplars – eminent officials and men who died in wartime bringing glory to the country. Between 1572-75, as many as 551 shrines were built within a perimeter of 320 kilometres around Hui'an 惠安, one of the counties of modern-day prefectural city of Quanzhou 泉州, which was notorious for high suicide rates (T'ien 1988, 120-1). Not just social but cosmic harmony was at stake in the rebranding of suicide narratives. While providing people with the moral capital to uphold Confucian ritual norms and values, these were designed also to avert unstable weather, calamities, and pandemics, as (im)moral actions were supposed to have massive repercussions on the natural world. Later, in Manchu-ruled China, both Yongzheng and Xianfeng issued edicts that required people to make implements for sacrifice at *litan* altars within the City-God temple (Yu 2012, 109-12). Meanwhile, over the years of Guangxu 光緒 regency (1875-1908), in rural eastern China, idol-temples dedicated to local midwives like Dame Koh-ku (*Gegu* 葛姑 and her martyred daughter grew in notoriety. The services of these women whose death became the emblem of undefiled obedience were so esteemed that public processions accompanied by music, flags, incense burning, and prostrations were held in their memory every year for several days during the republican era in many villages around Hezhou 和州 in Anhui (Doré 1933, 66-7).

Propitiation offerings of similar kind have managed to survive today in some periurban areas throughout Taiwan, where burial and worship sites have been built to memorialise lonely maidens (*guniang* 孤娘) and deified female ghosts (*xiannü niang* 仙女娘). Examples of such sites are found in Shiding 石碇 [fig. 2] and Sanhsia (*Sanxia*) 三峽, two major districts in New Taipei. "Families that want to rid themselves of an unmarried daughter", has contended Arthur Wolf with respect to the latter, "deposit the ashes that represent her in what is known as *ko-niu-bi-ou* [Hokkien for *guniang miao* 姑娘廟, lit. 'girls' temple']" (Wolf 1978c,

149-50).²⁸ The souls of maidens are either lodged in temples like this or propitiated in an out-of-the-way part of the house where they don't disturb the patriarchal order portrayed in the ancestral hall. These female souls, who are excluded from and yet entangled with the workings of the family system, encapsulate the ideological underpinnings of Confucian ritual orthodoxy and its manoeuvring to bring any heterodox belief about afterlife and childbirth back into the fold. More precisely, they serve the purpose of reminding women of their subordinate position. They warn against infringements on the code of filial piety and basic tenets of modesty, thus dissolving the danger posed by uncontrolled female sexuality – ethereal or otherwise – to the patriarchal authority. It is no wonder that sites like the ones at hand receive most of their support from social outcasts like feminist activists, independent-minded women who choose to stay single or to not bear offspring, nuns, and even prostitutes, who may idolise the souls of these girls as a collective deity (Wolf 1978c, 150; Huang 2008, 130-2).²⁹



Figure 2 Main hall of a *ko-niu-biou* built in 1918 in Shiding, Yongding Village, to the memory of Maiden Wei Bian 魏扁 (1862-79) (photo by the Author, September 2020)

²⁸ As for the *ko-niu-biou* in Shiding, see Lin 1995, 101-2; Huang 2008, 102-3, 109-10, 118-19.

²⁹ On unincorporated dead and ghosts as a residual category that threatens family life and its association with unclean sexuality, as well as on the offerings made to them by outsiders and the lower strata in contemporary Taiwan, see also Weller 1994, 129-32, 135-7, 142-3.

Again in New Taipei, a late-nineteenth century missionary account reports of a woman's bodily remains being enshrined and turned into an object of widespread veneration, appealing to people at the margins of society as much as to the well-to-do classes.

In 1878, a girl living not far from Tamsui wasted away and died, a victim of [opium] consumption. Someone in that neighborhood, more gifted than the rest, announced that a goddess was there, and the wasted skeleton of the girl became immediately famous. She was given the name *sien-lu-niu* [Hokkien for *xiannü niang*] (Virgin Goddess), and a small temple was erected for her worship. The body was put into salt and water for some time, and then placed in a sitting position in an armchair, with a red cloth around the shoulders and a wedding-cap upon the head [...]. Mock money was burned and incense-sticks laid in front. [...] Before many weeks, hundreds of sedan-chairs could be seen passing and repassing, bringing worshipers, especially women, to this shrine. Rich men sent presents to adorn the temple, and all took up the cry of this new goddess. (Mackay 1895, 127)

Although it is not specified what compelled the girl to poison herself, it can be inferred from the way she is dressed that she was yet to get married when she died, as red is the preferred colour in Chinese wedding ceremonies and, most importantly, it is the colour of the bride's dress.

A woman who planned to kill herself and chose to exploit the fear of ghosts to avenge herself after death might also dress in red, as red symbolises the heightened life force of blood and as such sets itself in opposition to the dehumanised nature of the person being incriminated through suicide (ter Haar 2019, 10-11; cf. Ho 2000).³⁰ Her suicidal intents were sometimes written in the form of an autobiographical poem, as is the case with Huang Shuhua 黃淑華 (1847-64) who at the eve of the Taiping's occupation of Nanjing killed herself, and left a note describing her plight and plan to take revenge upon her kidnappers (Fong 2001, 121-8). In this last regard, a physician to the French legation in Beijing, J. Matignon (1866-1928), elaborates:

The Chinese who seek revenge take all precautions so that their death bears the desired fruits. [...] Some people who are about to commit suicide fear that their indictment will be stolen and, therefore, that justice may not give them posthumous satisfaction. They write it down directly on their skin, knowing that nobody will dare

30 ter Haar (2019) comments on Ho (2000) and the symbolism of red clothes in real-life executions which made criminals appear more like a hungry ghost than a human.

to rub it away because there is a Chinese precept that claims that the strokes drawn on the skin of a dead person are impossible to be washed away. (Matignon 1899, 87)

Martyrdom acquires here a vivid supernatural dimension. The ghost of a wrongfully treated woman returns to haunt the living, and suicide is premeditated to implicate somebody (i.e. an abusive husband, one of his senior wives and concubines, the parents-in-law, or a debauched local official) in a charge of manslaughter, file a lawsuit against him or his family, and ruin their lives.

3.4 Female Souls as Divinely Aided Dispensers of Justice?

As delineated in Mark Lewis' inquiry into the articulation of violence in imperial China, stories of "avenging ghosts and aggrieved souls" (*yuanhun* 冤魂) who retaliate against their murderers must not be discredited as purely fictional: "[they] were accepted to such a degree that they were repeatedly offered in the orthodox, dynastic histories as factual events with genuine explanatory power" (Lewis 1990, 88). The considerable number of entries related to them in foundational texts such as the *Shiji* 史記 (Records of the Grand Historian) and later official chronicles reveals how deep-rooted was the belief that "Heaven itself, whether as a deified cosmos or personified deity [i.e. the emperor], enforced its justice through supporting personal vengeance in the world of men" (Lewis 1990, 88).³¹ This has yet to be systematically researched by scholars of Chinese religions,³² but it is a leitmotif in the *zhiguai* and *chuanqi* 傳奇 (marvel tales) anthologies as best exemplified by Pu Songling's 蒲松齡 (1640-1715) most acclaimed collection *Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異 (Strange Stories from a Chinese Studio) and Yuan Mei's 袁枚 (1716-98) equally acclaimed *Zibuyu* 子不語 (What the Master Does Not Speak of). In many of these stories, suicide is the corollary of a woman's own free will, and her ghost embodies evil forces that can push people to hang or drown themselves. It is in such a situation that female agency can be exerted, and women transcend their role of exemplary wives in which frustrated male *literati* had them imprisoned. Notable examples are the *Liaozhai*'s "Hanging Female Ghost" and "Ghost from the Temple".³³ In the latter, a ghost that dwells in a City-God temple presents herself as a beautiful woman who almost kills her victim, the entry-level licentiate Wang Qihou 王啟後. Most of the time, the ghost's actions are

³¹ Lewis (1990) points to evidence from Cohen 1979; 1982.

³² For some examples see Katz 2008 and Lin 1995, 81-98.

³³ Zhang 1986, vol. 1, ch. 6, "Yi Gui" 繡鬼, 780-1; vol. 1, ch. 2, "Miao Gui" 廟鬼, 138.

aimed at redressing a past wrong. Such is the case of “Mei Girl” and “Yao An”.³⁴ Here, respectively, a young lady who killed herself out of shame and Lü’e 绿娥, Yao An’s wife, return from the dead to vindicate themselves, break free of worldly unfairness, and seek justice against a corrupt district jailor and murderous husband.

If in the two stories above supernatural violence creates an opportunity for subaltern women to empower themselves and challenge male hegemony in death, the limited opportunities for legal indictment (*fanggao* 放告) available to them would lead us to opposite conclusions. As recounted in the *Zibuyu* and commented by Paul Katz in his analysis of the links between divine oaths and gender, whenever a ghost files a charge of gang rape, adultery, homicide, or another serious crime to the underworld’s legal bureaucracy, and asks for a punishment to be inflicted on the offender, she is entitled to do so only through culturally-sanctioned means, that is by making a formal petition before underworld officials and the nearby City God (Katz 2008, 100-3). In that respect, “Student Song” (*Song sheng* 宋生) illuminates how jilted women can have their complaints approved and avenge themselves on the grounds of their lifetime pious commitment. The story goes that a private teacher surnamed Li takes pity on Song Zongyuan 宋宗元, an orphaned boy from Suzhou who is mistreated by his old uncle. Mr. Li gives him housemaid Zheng in marriage until one day the uncle forces him to seek a divorce and remarry with a wealthier woman. Zheng then kills herself and the daughter whom she bore to Song, while Song is pressured to hire a Daoist master to have her suicidal soul jailed in Fengdu 酆都, the city of ghosts. After Zheng serves a three-year sentence there, the City God accepts her complaint (*yuansu* 冤诉) to even the score with the Song family and praises her chastity (Santangelo, Yan 2013, 776-8). That women like Mei, Lü’e, and Zheng, even when dressing the part of a ghost, must present themselves as filial-loyal subjects under Confucian orthodoxy in order to have their voices heard and wrongs righted helps legitimize male-biased interpretations of authority. The image of wronged souls lingering near the crime scene becomes here a vehicle for moral lessons. Justice is achieved by lethal or quasi-lethal violence, via retaliation and supernatural sanction, as if female death is itself the price to be paid to ease social tensions and restore harmony at all levels, in everyday life as well as in the offices of heavenly and underworld administration. The emphasis lies less on the suffering of women as a disadvantaged group than on the enforcement of Confucian norms, and the unruly feminine powers at play behind suicide work in a markedly approbatory way, as a means to castigate those guilty of disobeying such norms.

34 Zhang 1986, vol. 2, ch. 7, “Mei Nü” 梅女, 907-37; vol. 1, ch. 8, “Yao An” 姚安, 223-4.

Despite noticeable differences in genre, stylistic choices, and narrative plots, the message of these stories is that women can become a hallmark of Confucian virtue by inflicting violence upon themselves and silently accepting the prescribed code of honourability that had chaste widowhood defined by a heavily male-dominated family system, inculcated through filial female exemplars and ultimately transformed into an object of state paternalism. Even when suicide is recounted through the entertaining medium of *zhiguai* and *chuanqi* collections, it hardly escapes the mainstream social values that gave women too little space for asserting themselves and characterised the seductive power of their bodies in utterly negative terms, as something to be brought under control or then it can engender severe disruptions of such system. That women are more likely to personify the ghost who suffers because of some structural anomalies within the family and obtains justice through violent means further confirms this postulate. Moreover, the fact that they are entitled to do that only in the shape of a discontented ghost who restlessly rambles like a bandit or beggar amidst the living is per se relevant: they are either hateful souls or neglected dead to be feared or to sympathise with but never falling within the spectrum of normality. With this in mind, it can be surely affirmed that suicide had both a disciplinary and regulatory function in that it made of women sacrificial victims whose execution was compulsory to restore order in society.

4 The Cultural Repertoires of Naxi and Lahu People in Upland Yunnan

In addition to this mainstream tradition of suicide, which was overly politicised and entrenched in secular conceptions of chastity and filiality, there was a markedly religious one which developed in response to such conceptions, despite at times intersecting with or feeding into them. I analyse it in the subsequent sections through the lenses of two minorities of the TB language family, the Naxi and Lahu. This will lay the groundwork for a broader discussion of the underlying contradictions between the Han-Chinese moral imaginary and the customary practices of the said minorities.

4.1 Case Study 1. The Naxi

At present, the Naxi population totals 326,295 people (National Bureau of Statistics of China 2020, tab. 25-19),³⁵ most of whom are found in the Yulong 玉龍 Naxi Autonomous County (YNAC) and small- or middle-sized urban settlements on the easternmost extension of the Sub-Himalayan belt, along the upper reaches of the Yangtze (Jinsha 金沙) and Mekong (Lancang 瀾滄) rivers in northwestern Yunnan and southern Sichuan. Throughout their territory, that expands from Lijiang (*Ngu-bā* in the local parlance) to the western shores of the Jinsha River at Fengke 奉科, the Naxi are universally patrilineal. Before the establishment of the People's Republic of China in 1949, however, there was a diversity of marriage customs, with higher degrees of sexual freedom and flexible patrilineal arrangements in the more remote mountain regions. In the Lijiang Basin, where sinicised Naxi chiefs and cultural élites used to live, they are reported to have broken off with matrilineal alliances since the mid-Ming period (Mathieu 2003, 235-7, 354; Mathieu 2014, 252-4), after which they abode by patrilineal cross-cousin marriage prescriptions and premarital chastity.³⁶ There is no better illustration of how discourses of chastity were instrumental in pulling non-Han indigenes under the tutelage of state's civilising project than the late imperial policies towards the Naxi society. Reflecting a broader agenda of state-building and unprecedented expansion over the non-Han peripheries of the empire, these policies set a precedent of Confucian rulership that, as claimed by some observers, transformed indigenous customs (i.e. dress code, inheritance, clan names, marriage and burial rites), weakened women's social status and thereby stirred a wave of female suicides (Jackson 1971, 59-61, 87-8; Yang 2021, 155-6).

35 This estimate includes also the population of a small but sizeable group of people (c. 50,000) known as the Mosuo who are matriarchal and therefore identify themselves as culturally distinctive, although they are classed as one official ethnic minority together with the Naxi. According to the ethnic classification criteria currently in use by the People's Republic of China (PRC), the Naxi proper and Mosuo (a.k.a. Hli-khin or Nari), centred in Lijiang 麗江 and Yongning 永寧 respectively, are believed to be descended from the same people.

36 Matrimonial alliances in tribal societies might concern the institutionalised exchange of sexual partners among consanguineal kin groups. The exchange often involves cross-cousins, that is the offspring of a parent's opposite-sex sibling. A man can therefore marry the daughter of his own mother's brother (i.e. maternal uncle's offspring, MBD in anthropological jargon), or the daughter of his own father's sister (paternal aunt's offspring, FZD). In the first case the offspring is exchanged matrilaterally, while in the second this happens patrilaterally, as among the Naxi and some other minorities of southwestern China. Patrilineal cross-cousin matches are quite rare across the world, because marriage ties can hardly be renewed each generation and hence is by far less sustainable than matrilineal ones. Refer to Levi-Strauss 1969, xxx-ii; cf. footnote 40.

4.1.1 Religious Syncretism, Incest Prohibitions, and Redefinition of Kin Categories

Naxi gender-roles were redefined in the course of the Ming and Qing dynasties. Most scholars maintain that suicides stemmed from the Manchus permanently redefining these roles and imposing a system of betrothal on the Naxi. Christine Mathieu, conversely, has argued that it was not the Manchus that imposed such system but the Naxi themselves. She explains that Naxi chiefs developed patrilineal cross-cousin marriage arrangements far earlier during the Ming, because through premises of betrothal they could keep Naxi girls in their own lineages, better manage inter-clan relations, and discourage intermarriage with Han immigrants. Couples or individuals who did not fulfil these premises and fell in love with someone other than their betrothed saw killing themselves as an honourable way out to beg their designated parents-in-law for forgiveness. She advances this hypothesis on the grounds that all the TB people in Yunnan had suicide customs, enjoy premarital sexual freedom and, except for the Mosuo (eastern Naxi), these very same people tend to be organised patrilineally (Mathieu 2003, 233-4, 260-1, 354-6). Although there is disagreement on whether suicide was a desperate act of resistance to Confucian-style marriage rites or the persistence of a legal bond entrenched in the culture of these people, what is irrefutable is that between the late Hongwu and beginning of Wanli 萬曆 (r. 1572-1620) eras, exactly when the state's initiatives enhanced the appeal of chastity awards all over coastal China, a large flow of migrants from the Jiangnan region, most notably from Nanjing, poured into Lijiang and Naxi chiefs (Mu lineage) became increasingly concerned with Confucian ritual prerogatives.³⁷ By then, the Mu royal house (r. 1383-1723)

37 It is hard to assess the number of this group of Han immigrants with certainty, but most of them had a military background and, like the land-hungry peasant immigrants from populous Jiangnan, were sustained by government incentives. Lu Ren has calculated that over the Ming dynasty no less than 800,000 garrisoned troops were dispatched to Yunnan together with their wives and children. In 1386, a contingent of 13,000 soldiers was sent to Beisheng 北勝 (modern-day Yongsheng 永勝, an administrative division of Lijiang) to set up a military-farming colony and tighten control over the northwestern part of the province. During the mid and late Ming, the Han settlers of this colony, known as the 'Lancang Guard', drew closer to local minorities, like the Naxi, Nuosu (branch of the Yi) and other tribal groups (Lu 2015, 98-104). Meanwhile, the mountains of the Tiesuo 鐵索 Valley to the south of Erhai 洱海 Lake, around Dali 大理, became a refuge for some of these groups, above all the Lisu, who sought to resist the Ming-led transformation of local society and kept distinguishing themselves and the other former inhabitants of the Dali Kingdom (937-1254) from the descendants of Ming armed forces allied with the newly installed Confucian élites (Ma 2014). James Lee ascertained an interrupted concentration of people in the whole of western Yunnan from 1502 up to 1576, with an overall registered population of 1,410,094 in the province and Lijiang counting 57,713 people (2,328 households) in 1502 (Lee 1982, 715, 718, tabs 1 and 2). The total estimates are confirmed by Yang Bin who has specified that

had already acculturated to Chinese customs to an extent that the *Mingshi* praises them as the best among all tribal chieftains in Yunnan to perform Confucian rites (Yang B. 2008, ch. 5). Under Mu Gong 木公 (r. 1527-53), Naxi élites picked up the habit of constructing memorial arches to honour the elderly women of their lineages and re-wrote genealogies in a Chinese fashion (Mathieu 2014, 240-1, 253-4).

It is reasonable to assume that expectations of premarital chastity were introduced by Han-Chinese immigrants and might have had some influence on indigenous views of suicide. Yet chastity alone does not explain why suicide came into vogue among the Naxi, nor does it explain how the practice acquired religiously-flavoured and romantic tinges that allegorise illicit love. One can find an answer to these questions by looking at the religious diversity that typifies this tribal society at the foothills of Chinese Himalayas and the mythological rationale that informs its suicide narratives. To be sure, due to proximity to Tibet, Naxi culture has been strongly influenced by Tibetan beliefs. In the late Ming (viz. 1590-1650), members of the Naxi élite endorsed the teachings of Karma-pa, a subdivision of the Kar-gyu-pa sect of Buddhism. But things changed dramatically when the Manchus gained a foothold around Lijiang and deposed the Mu chiefs, after which Yongzheng annexed their kingdom into the Qing empire in a process that marginalised women from political life (Jackson 1979, 35-7, 74).³⁸ A vast number of pictographic ritual texts was compiled in this period of massive social change which saw elements of Buddhism, Daoist-inspired cosmology, and indigenous shamanic ideas exquisitely combined into a syncretic whole, now coming under the rubric of *dto-mba* culture or 'Dongbaism' (Chinese *dongba jiao* 東巴教).³⁹ One of these texts, whose chanting is regulated by canons passed down orally from generation to generation, yields crucial insights into love-suicide (Naxi *yu-vu*). That is the 'Propitiation to Exorcise the Demons of Suicide' (*har-la-llü-k'ö*, lit. 'wind sway perfor-

by the early sixteenth century, although the indigenes outnumbered the Han, the latter were already the largest group of settlers and by the late Ming the growing inflow of migrants irreversibly changed the local sociodemographic make-up (Yang B. 2008).

38 In most of northwestern Yunnan, especially in nearby Deqin 德欽 (Tibetan Dêqên), the Gelug-pa became predominant and replaced the Kar-gyu-pa after Yongzheng stepped down from power, but this did not happen in Lijiang and other Naxi-heavy areas, like today's Weixi 維西 (Lisu Autonomous County). Although the religious history of Lijiang and eastern Tibet (Kham) is poorly documented until the early seventeenth century, it is unmistakable that the tenth Karma-pa, Chöying Dorje (1604-74), lived in Lijiang and spread Kar-gyu-pa Buddhism there and among the Naxi ("Jang" in Tibetan sources). It was in this period that Naxi kings sponsored the first printed edition of the Buddhist canon. Moreover, the eighth Karma-pa Mikyo Dorje (1507-54) had repeatedly travelled to 'Jang Sa-tham (Tibetan for Lijiang) since he was a little child (c. 1516). Refer to Shastri, Russell 1987; Thinley 1980, 91, 105; Song 2009, 104-5.

39 More in Mathieu 2003, 98-108, 112-15, 146-7.

mance'), one of the longest and latest to be recorded of all *dto-mba* ceremonies. It recalls the story of K'a-mä-gyu-mi-gkyi, the Naxi heroine who, having found herself pregnant to someone other than her betrothed, hangs herself on a tree and deceives her lover, the shepherd boy Nd zi-bö-yii-lä-p'er, to do the same. Before I dig into the story, it may be useful to give a brief overview of the Naxi kinship pre- and post-incorporation of Lijiang into the Qing state. This will help better understand the contents of the story and make sense of the proliferation of *dto-mba* texts and propitiation ceremonies on suicide.

Not unlike suicide in the neighbouring Nuosu (Northern Yi) society of Liangshan in southern Sichuan where unlawful relations were punished with death (Lin 1961, 70-1), the Naxi version of suicide might have initially worked as a juridical mechanism against incest. The Naxi primal myth 'Descent of Man' (Naxi *ts'o-mber-ssaw*) is replete with allusions to heavenly fathers, Ts'o-zä-llü-ghügh and his siblings, who after surviving a great flood failed to hold to incest prohibitions because they could not go to war and abduct women for marriage. Variants of the myth have it that the flood was itself a sort of divine punishment: the forefathers provoked the flood in the first place precisely because they had committed incest with either their mother or a sister. Despite different interpretations, what is unchanged in all versions is that Ts'o marries Ts'ä-khü-bu-bu-mi, who escorts him down to earth, and the two give rise to a kin system where men marry women who are their cross-cousins (i.e. a daughter of their own father's sisters, FZD) and offspring are exchanged between brothers (Jackson 1975, 26-9, 33). Indeed, contrary to the Nuosu and Mosuo, exclusive patrilineal cross-cousin arrangements - which in the words of Charles McKhann "are the next best thing to incest" (McKhann 1992, 316, cit. in Mathieu 2013, 321) than no marriage at all - used to be very common in Naxi society.⁴⁰ Ritual love-suicide then might have begun as a reminder to posterity to abstain from incestuous relations and keep in force the

40 In Nuosu society, marital alliances were not fixed. As in other tribal societies, matches between parallel cousins (i.e. a child of the father's brother, FB, or a child of the mother's sister, MZ) were forbidden because deemed incestuous. The standard marriage type was a cross-cousin one in which, out of economic, status and clan-based feuding concerns, preference was given to the daughter of one's own mother's brother (MBD). This makes the Nuosu's traditional kin system *de facto* a system where men marry women who are matrilineal cross-cousins. Cf. Lin 1961, 71-4; Lu 2001; Liu 2011, 155-6. To the best of my knowledge, among the neighbouring Tibeto-Burman hill tribes the only one to allow FZD or even FZ arrangements was the patrilineal Lisu from the upper Salween (Nu 怒 River) valley, on the Chinese side of the Yunnan-Kachin border. According to James Fraser who back in the early twentieth century proselytised among this branch of the Lisu known as 'central or flowery Lisu', similar arrangements did exist but were very unusual and looked down on. More recent scholarship has also specified that in the old days, besides marrying a cross-cousin, a Lisu could take the widow of an elder brother (i.e. levirate) or the sister of his own deceased wife (sororate) as a bride. Cf. Fraser 1922, ix; Maitra 1993, 151. As for the Mosuo, see below.

said prohibitions. If tenable, this line of inquiry would simultaneously illuminate why (1) a TB-speaking people like the Lahu, outlined below in a separate section, are traditionally exogamous with a bilateral kinship organisation and highly treasure free choice of conjugal partner; (2) while others have preserved matrilineal customs and no marriage prescriptions. The Mosuo are a clear example of that: not only do they still practice cohabitation (*Mosuo ti dzi ji mao the*) and ‘furtive visits’ (*nana sésé*), but suicide has long been negatively sanctioned and *ergo* infrequent among them (Jackson 1971, 60, 69-70; Cai 2001, 185 ff.).

Patrilineal cross-cousin matches are attributable to a series of structural adjustments made by the Mus who invoked them to address both inter-clan feuding and shifts in Ming frontier politics. As soon as Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-98) confirmed Mu rulership over tribal Lijiang, Naxi genealogies began to carry patronyms and since no later than 1545 also began to trace descent patrilineally (Mathieu 2014, 252-4, 260-1). Despite persistent controversies in Western academia over the supposed matriline and female-dominant ideology of the Naxi forefathers (Shih 2010, 34-40; Prunner 1969, 101-2), scholars agree that sweeping changes in the indigenous lifestyle were enforced in 1723, when Lijiang was absorbed under the imperial administration through the policy of *gaitu guiliu*. If in the 1690s no single Confucian temple could be found in Lijiang, within just two years since the removal of native chiefs, three of such temples were built. With local authorities creating a register of chaste women (Yang 2021, 155, 161), penalties for adultery were introduced, and Confucian notions of clan exogamy, paternal authority and filial obedience imparted on the animistic indigenes (Jackson 1971, 59-61; Chao 1990, 63, 66). Suicide became a tribal response to the reversal of kin categories that reenacted the primeval deluge myth, or as Emily Chao puts it, “[an] attempt on the part of the Naxi actors to resist the incorporation of Chinese values and the transformation of the Naxi gender and kinship system” from a rather egalitarian one “with little differentiation between men and women, to a patriarchal system in which women’s status was legally and ritually debased” (Chao 1990, 61, 72). In keeping with this strain of research, I shall now examine a few passages of *dto-mba* manuscripts where *yu-vu* is made manifest.

4.1.2 *The Romance of K’a-mä-gyu-mi-gkyi* and Ritual Protocols in the *Har-la-llü-k’ö*

The following excerpt from *The Romance of K’a-mä-gyu-mi-gkyi*, translated in its entirety by Joseph Rock (1884-1962), both confirms the custom of marriage between distant cousins and gives an eloquent description of the heroine’s conflictual state of mind in the moments before suicide.

If it were not for silver, there would be nothing to match gold with; if it were not for turquoise, coral could not be matched. If it were not for the pine, there would be nothing to match with the oak; if it were not for the *go-nyi-muen-nyi-erh* (clematis), there would be nothing to wind around the tree. [And] if it were not for the son of the *ā-gv* (uncle), the daughter of the aunt could not be bought (married). (Rock 1939, 50)

K'a-mä-gyu-mi-gkyi tied black rocks in her skirt, and went to the water to die. The surface of the water was a deep blue, her eyes were also a deep blue. "My heart is faint" (she said), [but] she did not (wish) to die and returned. [...] She twisted a rope, a new rope (she) took, to the tree she went to commit suicide. The black crown of the tree waved, K'a-mä-gyu-mi-gkyi's heart was faint, the black tree was born dumb [...]. (The tree) did not invite her, hence she did not commit suicide and again returned. [...] [She] put golden shoes on her feet, (and) to the cliff she went to commit suicide. The countenance of the cliff was pure white, her face was (also) pure white. Her heart was faint, hence she did not commit suicide and returned. (41-3)

(She exclaimed) "If I go and hang myself I will have peace, my troubles will be over. Not to hang myself would leave me on the verge of misery or distress". (66)

The solicitation to *yu-vu* is done by the analogy of a couple that makes all preparations for their wedding day and motley metaphors in which the spouses figure themselves as gods in the Shi-lo *nda xndz(er)* (Mount Sumeru of the Buddhist cosmology). One sees K'a-mä-gyu-mi-gkyi urging Nd zi-bö-yi-lä-p'er to fetch her and intimating that they must terminate their lives together, but the shepherd makes excuses that an old cow got lost and he cannot make it. When he finally arrives at the spot where *yu-vu* was to be achieved, the girl has already hanged herself and turned into a ghost, who then ties the rope with which she killed herself around the boy's neck.

As you would invite your cattle, so call me back again; saddle the [...] horse with a golden saddle, and come and meet me; put my trousseau into the bridal trunk, and meet me with my dowry. [...] Let your house be of clouds, come where they rest on the high mountains, come drink the water on the mountain slopes; come eat the sugar on the fir leaves; come use the red tiger as your (riding) horse, herd the white stag as you would your cattle. (50, 60)

K'a-mä-gyu-mi-gkyi hanged herself [...], her body was dead but not her soul; her soul was still able to speak. [...] (She said) "Nd zi-

bö-yü-lä-p'er draw thy sword [...] and cut the hang-rope, the rope with which I tied my neck; take off thy white felt cloak and cover my body; at *zhi-ghügh-muen-dsu-lv* (funeral pyre), there cremate me. Burn me till the bones have again turned white and my body has again turned to embers and soot". (84, 95)

The story was recited as a prelude to *har-la-llü-k'ö* rituals, but sometimes these were carried out both before and after the story was told. The outcome was a five-day long procession interspersed with drama, dance, animal sacrifice, wine, and grain offerings, which could be very costly for the families who held them. The main proceedings were set forth when it was already dark. To summon the demons and conjure them to no longer torment the brokenhearted parents who grieved for the untimely death of a child, spells were pronounced to the rhythm of hand-drums (Naxi *ndaw-k'ö*) and metal cymbals (*tz-lër*). In order to do that, the *dto-mba* officiants who oversaw the rituals could require over a hundred book scrolls to be brought onto the stage and chanted in sequence (He, He 1998, 140, 148-9; Mathieu 2014, 235, 249 fn. 3). Since prior to any funeral rite all dead – regardless of whether suicide is involved – were considered to be demons, there were different books addressing different classes of demons. A powerful one constituting a major reference point for the ceremony was that of the *yu-ts'u* (suicides by hanging) which are represented as being suspended from a rope. Other significant classes are the *dtu*, which have a cornucopia type of head, and the split-headed *dsä*. These demons could be addressed separately to the *har-la-llü-k'ö* in some minor or major ceremonies. The list can go ahead to encompass also the cloud (Naxi *gkyi-ts'u*) and wind (*hâr-ts'u*) demons of suicide, and so on up to a total of ten classes, each of which demanded specific ritual actions to release the soul of the departed into the afterlife so that it could take its place among the ancestors (Rock 1937, 24-5 fnn. 1, 3, 48 fn. 3; He, He 1998, 139, 143). If one died unattended, he or she could not be escorted in the realm of gods and ancestors. His or her soul was taken away by seven female wind demons and become one with them, causing extreme weather, illness, and disasters of various kinds and severity. This made it imperative for the families of those who died unattended to call for a *har-la-llü-k'ö* ceremony and have a *dto-mba* suppress the demons. In the late 1930s, when Rock completed his translation work of two key manuscripts, *har-la-llü-k'ö* was performed almost daily in Lijiang (Rock 1939, 2, 5-6).

In the *dto-mba* ceremonies of pre-1949 Lijiang and other Naxi areas, music had a distinctively ritual function and was intended primarily to please the spirits and ancestors, or to summon ghosts and drive out evil. The *har-la-llü-k'ö* was no exception. In fact, the melodic tunes produced by the Jew's harp (Naxi *k'a-kwuo-kwuo*) were renewed for their persuasive role in *yu-vu* – the harp itself was played

by couples to arrange love-pact suicides and was also used in courtship more generally. The same applied to vocal tunes, more specifically to folksinging subsumed under the *Gguq qil* (lit. ‘song’) genre, that until recent times was used to express affectionate love, sorrow for the deceased and other feelings, with the lyrics being extemporised. The *Gguq qil* was sung solo or antiphonally, with a man and a woman facing one another or in groups singing alternately, each feeding off the words and tunes of the other. Couples or groups of singers on mountain slopes at a distance of several hundred metres from each other were reputed to be able to ‘communicate’ their feelings back and forth (Rees 2000, 55-8; Rock 1939, 122-52).⁴¹

4.1.3 Dramatising Suicide and Pursuing Beauty through Death

One of the first Chinese ethnographers to probe into the *har-la-llü-k'ö* rituals, Academia Sinica's Naxi specialist Li Lin-ts'an 李霖燦 (1913-99), writes about *dto-mba* texts in his long essay “Naxi Stories.”

The Naxi pictographs are so superb that, after reading them, people develop a sweet desire for death. [...] Couples of young men and women who are not allowed to fall in love with each other climb to the [Jade Dragon] Snow Mountain and die there by their own hand. To overcome the ghostly influence of the licentious victims of suicide, the Naxi in Lijiang have their own scriptural classic [to be recited]. That is the “Great Prayer to the Wind” [Naxi *har-la-llü-k'ö*]. [...] Because one of its suggestive scenes paints a magnificent picture of the “Goddess of Love” [Yu-ndzi-a-dzi] and locates a “Kingdom of Love Suicides” on the top of this mountain, there are plenty of couples bemused by such beauty that willingly surrender their lives on its slopes. The more people die by love-suicide, the more this classic is dramatised. The more [the *dto-mba*] dramatise it, the more people cut short their lives. This situation has gotten out of hand. For the authorities, imposing an all-out ban on the recitation of these scriptures is the sole effective method [to reduce suicide] [...].⁴²

When I first arrived in Lijiang in 1939, the ban was pretty much in force, and now old *dto-mba* priests do not dare to praise the beauty [of Naxi pictographs]. That's why they don't talk in public on the topic. This pertains, above all, to the songs of love-sui-

⁴¹ More on the aesthetics and use of *k'a-kwuo-kwuo* to make somebody succumb to the lure of a love-death pact in Goullart 1957, 154-5, 182-3.

⁴² *Har-la-llü-k'ö* was formally banned with the proclamation of the Republic of China (1912), and ever since 1949 *dto-mba* rituals have further declined (Jackson 1979, 74).

cide. I had to talk with the priests privately, and hunt for a secret room for the purpose [of having them sing the songs]. [...] The incredibly fervent depiction [of suicide] has an overpowering appeal on the listener to the extent that he lets himself be overtaken by a sentimental desire of death! [...] If these admirable masterpieces can truly instil fascination with death into the mind of people, [authorities] should not only unloose the prohibitions but reward [their author] with a gold medal in literature and arts. It is the implementation of a government ban on [such pieces of art] that authenticates the beauty of *dto-mba* verses. (Li 2015, 296-7)

Suicide's melancholic identification with the natural landscape is another important aspect brought forth by Li in his field notes of republican Lijiang. As can be inferred from the extract below, the aesthetics of self-killing are reproduced, solidified, and perpetuated through and upon components of the biotic or abiotic environment, such as rocky gorges, clouds, trees, grass, flowers, and wildlife. The better the landscape, the stronger the urge to identify with it unto death.

[My Naxi informant] once explained to me that the methods used in love-suicide are per se picturesque and poetic. Before killing themselves, boys and girls search for a gorgeous, inaccessible place in the mountains to hide themselves. They dress in their finest garments, prepare dry food and tasty wine, and take their most valuable jewelry with them. [...] They enjoy their last days together in a very lavish way, drinking and singing. It is when there is nothing left to eat that they make themselves ready to die. First, they add oil on their lamps and light the wick to prevent wild animals from coming closer and devouring their corpses afterwards. Then, they take off the jewelry, put it around themselves, and swallow a poisonous substance or hang their necks to death. The most typical substance being consumed is the root of "black aconite". Sometimes they gather in large groups. The largest ever recorded was of ten couples, who are remembered as the "ten sisters". These rode their horses up to the Snow Mountain, enjoyed themselves for seven days or so and died of aconite intoxication. It was just because the horses had managed to escape that someone noticed the bodies. They were already long dead,⁴³ but it turned out to be

43 Russian-born explorer Peter Goullart (1901-78), a contemporary of Rock who lived in Lijiang between 1942-49, argued that, when death was sought by means other than aconite (i.e. stabbing with a knife, jumping from a cliff and other rudimentary less recommended methods), or when a lover was not brave enough to pursue the suicide pact till the end, there was "the possibility that one party of the pact might survive" and his or her body found badly wounded days afterwards (Goullart 1957, 152). When such thing happened and the person in question dared to go back to his or her home village, Rock

a lucky day for that someone. As folklore has it, whoever finds a pair of dead lovers is entitled to reclaim their belongings. The man made a small fortune out of it. [...]

[The informant kept saying]: “The spot [being chosen by these young fellows] has a full and breathtaking view!” [Having heard that], I could actually penetrate the mind of this group of ill-fated sisters, but unexpectedly I felt at ease with it. After we had further investigated on the spot, he lightly nodded his head and blurted out: “It is so beautiful in here, this place is worth dying!” (Yang 2000, 180-1)

The Jade Dragon Snow Mountain in YNAC represents the spiritual capital of the Naxi. At its foot stands the 3,240-metres-high Jinx-iu Valley (lit. ‘plain of spruce meadows’) which is now a national 5A-level tourist attraction but in the not-so-distant past was one of the most preferred destinations of Naxi martyrs of love (Yang 2000, 179), who in taking their last breath identified themselves with a pair of deities dwelling on the peak. These are the originators and real controllers of *yu-vu*, *Yu-ndzi-a-dzi* and *Gko-t’u-se-kwo*, with the former portrayed as a bride-to-be possessing a fresh-faced beauty and a flower stuck in her hair, and the latter as a hawk-headed groom with black cheeks (Rock 1939, 13, 57). They amuse themselves playing the Jew’s harp and the bamboo flute on the back of a red tiger, white deer or other mythical creatures. Trees and grass that creak and moan in the wind are heard as they sing, enticing young couples to submit their souls and join the two deities into the Kingdom of Suicides amid the clouds. In a few isolated yet recurring incidents recorded primarily between the 1950s and 1970s right in the middle of the Communist reforms that allegedly brought love-suicides to an end (Yang 2008, 12-16; Mathieu 2003, 232), several couples sadly lost their lives trying to be admitted within these celestial ranks, firm in the belief that once they got there they would never depart from one another and would be able to live in a paradisiacal state of unequalled delight and eternal youth. Other mystical localities with a strong relationship to suicide were peaks (Naxi *ngyu*), valleys or ravines (*k’a*), streams (*gyi*) and other components of the natural landscape, the names of which can be rendered in glosses as colourful as: “the spur where martyrs dance with roaring tigers”, “the pass whence the spirits call the wind” (*hǎr-lě̄r-gkv*), “the place dwelled in by the playful lovers who hear the white cranes cry”, “the highest summit amid the clouds where the spirits of suicide roam” (*llu-shwua-yu-gkaw-la*), or “the place of wandering lovers who listen to the echo

clarified, “[he or she] would be tied up and beaten and, perhaps, even locked up in jail, and the whole village would be against [him or her]” (Rock 1939, 7).

of the supreme mount". La-shi ch'ou-mäg, an alpine slope south of Lake Gkaw-nkaw, was also frequented by Naxi couples with suicide intents (Yang 2000, 187-8; Rock 1947, 253). Additionally, Rock tells of a manuscript that identifies five regional *yu-ts'u* queens – one at each compass point – who lead all the other demons (Rock 1939, 16-17).

Notwithstanding these sensualised depictions of the afterlife as an abode of pleasure rather than of escape or torment, not all Naxi suicides had a ritualistic substratum or were love-compelled. The suicide's imaginative interaction with legendary characters like K'a-mä-gyu-mi-gkyi and Nd zi-bö-yi-lä-p'er provided structure for misfits, runaway lovers and unhappily paired couples – first of all those who experienced an unintended pregnancy – to voice a discontent with the too oppressive social norms and living conditions that would otherwise be unheard. This was all the more evident in poverty-stricken Lahu areas.

4.2 Case Study 2. The Lahu

Like their Naxi neighbours, the Lahu are a relatively small minority whose language belongs to the TB family and kinship system is fundamentally bilateral, with no formal distinctions between paternal and maternal relatives, and varying degrees of matrilineal, patrilineal or even non-linear skewing (Du 2016, 248-9).⁴⁴ With an estimated population of about 750,000, they are concentrated in the remote southwestern corner of Yunnan (59%), but a sizeable presence is found also in the foothills of northern Myanmar (29%), Thailand (9%), Laos (2.3%) and Vietnam (0.7%) (Minahan 2014, 159; Walker 2003, 101-2). According to the 2020 census, over 485,000 Lahu live in the PRC and about half of them live in the Lancang 瀾滄 Lahu Autonomous County (LLAC), under the administration of the prefecture-level city of Pu'er 普洱 (National Bureau of Statistics of China 2020, tab. 25-19; State Ethnic Affairs Commission 2012). Although before the Chinese Communist Party took power in 1949 suicides were indeed rare among the Lahu, they were far from being non-existent. The following choice of ethnographic and folkloric materials substantiates such claim, revealing that suicide was bound up with the turbulent history of this specific minority group, its sophisticated theistic cosmology, and with the gender-egalitarian organisation of its society.

44 Bilateral non-linear kinship is a dynamic social organisation where, as expounded by Ma Jianxiong, "the relatives of a married couple are of parallel importance, [...] there is no internal hierarchy among the relatives and no family genealogy is recorded" (Ma 2011a, 495 fn. 1).

4.2.1 Summary of the Major Social Determinants of Suicidal Behaviour

The Lahu first appeared in Qing official records as *luohei* 猓黑 (lit. 'black beasts') (Patterson Giersch 2006, 112-14). Their modern history is shaped by a prolonged struggle against poverty, ethnic oppression, resistance to external authority, and conflict-induced migration. Combined together, these provided fertile ground for sectarian insurgent movements, allowing political aspirations for a cross-border Lahu nationhood to be channelled through the secretive activities of village-based healers, militant Buddhist monks called *fu jaw maw* (Lahu 'Buddha kings'), and self-declared messiahs. The period from the mid-1720s to the first half of the twentieth century witnessed an almost unbroken cycle of minor isolated incidents which every now and then snowballed into an all-out military confrontation with both the Qing and Western colonial powers (Ma 2011b; Chen, Li 1986, 29-41; O'Morchoe 2020).

Singularly noteworthy for the nuanced insights on the aestheticisation and ritualisation of violence are a couple of examples documented in the work of Anthony Walker. The first example deals with a Lahu-led uprising that took place in Shuangjiang 雙江 (present-day Lahu, Wa, Blang and Dai Autonomous County), where a holy man named Luo Zhabu 羅扎布 (Law Ca-bon, n.d.) staged a mass dancing-and-singing event aimed at mobilising his fellow villagers against the local authorities. Reportedly, Luo lured the participants into drinking charmed water so that they could gain invulnerability to firearm injuries, and subsequently got himself killed in the fighting (Walker 2003, 518-19). The second example pertains to a certain Ma Heh G'ui-sha' (lit. 'Supreme Being Ma Heh', n.d.) whose healing arts attracted many followers in bordering British-controlled Kengthung, Myanmar's Shan state. In March 1929, Ma and a group of rebels under his lead – also in this case protected by mystical charms – were able to seize a fortified citadel and defy Burmese police forces. Despite their modern weaponry, it took the police one month to reconquer the fort (*Report on the Police Administration of Burma* 1930, 91-2, cit. in Walker 2003, 521-2). In both cases, Lahu suicide ideals fed into religious understandings of martial honour, courage on the battlefield, and other forms of sanctioned violence. Beliefs in superhuman agency and messianic warriorship demonstrate how light-hearted the Lahu insurgents were in coping with impending death. These beliefs and the set of ritualised practices associated with them continued throughout the Great Leap Forward (1958-62) campaign and the Cultural Revolution (1966-76), but this time it was the changed political climate rather than a growth in salience of said movements that exposed Lahu society to a historic rise in suicide rates.

Similar aesthetic devices as attested in love-pact suicides can be observed through the lenses of dance, antiphonal songs, and dating

habits that bear a strong resemblance to those of the Naxi. The Lahu new year, autumn harvesting and other annual gatherings with a strong religious flavour such as the Pine Torch Festival (celebrated from the 24th to the 28th day of the first month of the lunar calendar) were all good occasions for young Lahu to pour out their feelings and choose their partners. Tradition has it that weddings stemmed from this institutionalised season of courtship, which was also when suicides cropped up and prayers were offered to the ancestral spirits, culture heroes, and gods (Schrock et al. 1970, 373-4; Wang 2000, 780). Courtship used to be a collective activity, with boys and girls convening at night and camping around a fire. They danced and sang, flirting with each other until they found a suitable wife- or husband-to-be, and then climbed over the mountains exchanging love songs in groups of three to five each, matchmakers included. At times feelings were conveyed individually, with no need for middlemen to get involved. When accompanied by instruments, songs were played on the *ghengx* (harp similar to the Chinese *sheng* 笙),⁴⁵ but were mostly sung without accompaniment and always antiphonally, with male and female choirs alternating. In villages with a strong matrilineal identity, women strode around the field and sang to allure men. If courtship failed to blossom into an official engagement because one of the two families or some *hk'a sheh* (Lahu 'village headmen') hinted disapproval, the young lovers had no other option than to escape up to the mountains and enact their suicidal plan there. If the elders agreed, the wedding was held a few days or weeks afterwards. Besides the objections of family and community elders, it is also the strict regulations on divorce, adultery and widow inheritance that are to be counted here as major risk factors leading to suicide (Chen, Li 1986, 69-70, 80-1; Lei, Liu 1999, 81-3). To validate this claim is a compilation of case-studies on a few hamlets in LLAC during the 1960s and 1970s. Covering a large sample of people across all social strata, marital status, age, sex, education, and occupational background, the study reports that among those who sealed a suicide pact were both unmarried individuals and members of married couples with an outside lover. These ranged from farmers to white-collar workers, from ordinary public employees to grassroots ethnic cadres with an age comprised between 16 and 59 (Wang 2000, 782). Along with the wide-age spectrum and cross-class characterisation of love-suicides, the

45 It is a bamboo woodwind instrument made of multiple pipes fixed onto a small gourd which is used by the Lahu and many other southwestern minorities of the Hmong-mien language family as accompaniment to dances and singing during festivals. As with the Naxi three-strip harp (Naxi *gue gueq*), the Lahu reed pipe is well known for its role in courtship. Lovers would play it to voice their emotion, engage in love-making, and charm each other into carrying their love-vow to death (see the story of Cal Thid and Na Vawl cited in § 4.2.3).

most noticeable thing revealed by this and more up-to-date research on the topic is the virtual absence of gender imbalance.

Du Shanshan has found that, over the last century, with love-suicide pacts being quite an oddity before 1949 and becoming the leading cause of suicide in the 1950s, Lahu society proved its egalitarianism also in the way people ended their lives. Based on Du's statistical evaluations of four village clusters, the suicide rate jumped from 3.9 per 100,000 of population between 1911 and 1949 to as high as 159.2 at the beginning of the Great Leap Forward, or 127.3 if one considers love-suicides alone. Among the reasons for a higher rate of love-suicides are the stringent restrictions on divorce, arranged marriage, punishment for those caught having an illicit relationship, and public shame. Despite the 1950s' sudden rise in the overall suicide rate, the average ratio of 85.0 (male) and 79.9 (female) suicides per 100,000 of population remained steady since 1910 (Du 2012, 117-19, 123). A more comprehensive appraisal of the intriguing facets of this phenomenon cannot be elicited without some general information on the indigenous worldview of the Lahu.

4.2.2 Life-Death Cycle(s) in Lahu Cosmology and Sentencing of Suicide Corpse as Post-Mortem Punishment

In its most traditional form, Lahu culture has often been envisaged by scholars as practicing a gender equality that is manifested at the social level - in the division of labour, kinship structure, and communal relations - but is also supported and augmented by cosmological principles (Du 2002). In the Lahu cosmographies, order at all levels is enforced and maintained by Xeul Sha (E Sha 厄莎), a genderless creator-divinity and primordial ancestor that combines male (E Ya 厄雅) and female (Sha Ya 莎雅) attributes into a dyadic all-encompassing and eternal unity. Legend has it that the first couple of humans - brother Zayi (Cal-tif, lit. 'the only-man') and sister Nayi (Natif, 'the only-woman') - came out of a gourd and, in order to populate the earth, was forced into an incestuous relationship. Couples were matched before birth, family surnames were assigned by Xeul Sha, and after marriage a couple became an unsplitable unity identified by the couple's name which so far remains much easier to be traced than the husband or wife's individual names.⁴⁶ The world of the living (Lahu *demumi*) and that of the dead (*simumi*) makes a pair too,

⁴⁶ Za and Na are articles used before male and female names. Although there are little differences in Lahu names and the way the origin myth is told, presumably due to regional variations, Zayi and Nayi are normally regarded as the first generation of humans and by their union, eight sons and eight daughters were born. Not unlike the Naxi's case in section 4.1.1, incest taboos were upheld at one point, but in the Lahu's

and dying is seen as part of an endless cycle of soul transmigration from one world to the other, from a 'place of production' where young generations provide for their dead (grand)-parents and the immediate ancestors or family spirits (*yeshe*) to a supermundane one that is inhabited by the latter who act as spiritual guardians of the lineage (Ma 2013, 44, 56-8, 63-6, 77-8; Schipper, Ye, Yin 2011, 323-4; Wang, He 1999, 154, 178-80). Correspondingly, death is not to be feared for it represents just a means through which one can start a new life-cycle as a dead family member. The Lahu deathscape is best typified in a *maw-pa* ('shaman') chant titled *Sorrow Song to Escort the Spirits*,⁴⁷ a passage of which is given below.

Xeul Sha's senior son [demigod Cal Nud] and daughter [Cal Pie] are fated to die | [...] The same fate shall befall the living | In the place where they are going, life is at ease away from suffering.

A person is like a single bamboo chopstick | That can pick up food only by working in pairs | Likewise, birds rest in couples on the top of trees | And boys and girls become one upon marriage | Their fate is decided the instant they were born | After they die they will be sent to the netherworld | They will break away with the living | And depart for the abode of the dead | When you will arrive there | Choose wisely your own place | Because only with a peaceful heart you can get along well | You don't have to miss the elderly and children of the family | You don't have to worry about family issues | If you fall asleep, don't dream of the living | Let your wishes determine the place for you to dwell in [...]. (Lei, Liu 1999, 92-3)

The picture obtained from this passage is that god(s) dispense life and can take it away, that their human children are meant to stay together both in this world and the next, and that when they die they are to leave behind all the worldly trivialities that caused them pain during their lives. Filial and parental responsibilities are not excluded. Although it is not stated here whether self-killing as an escape from the hardships of life or as a romantic expedient to estranged family relations is condonable or not, in the Lahu belief system it is only the souls of people who died from natural causes that can eventually reunite with the ancestors. On the contrary, the souls of those who died of drowning, falling, labour complications, suicide, or injuries in hunting or other accidents are temporarily denied access to the world of the dead and required to transit first through a limbo-

case only bilateral cross-cousin marriage between sister's sons (FZS) and brother's daughters (MBD) was allowed.

⁴⁷ The original title translates in Chinese as *Songgui aige* 送鬼哀歌.

like territory known in Lahu as *jasljialuodu*, where they cannot join the other dead members of the lineage and wait for other souls to replace them (Ma 2013, 198). Because of this system of beliefs, the corpse of people falling into the above categories did not receive proper funerals and, in certain cases, was even left abandoned to rot in the wilderness – a practice which, in some small village communities across the Yunnan-Shan border, remained in place up until the 1970s. In any case, villagers did not bring the body of an abnormally deceased person back to the household, nor did they keep it within the village, for the spirit of such person was thought to become a dangerous wandering ghost (Lahu *me*) who harms the living, driving them to suicide or infecting them with unnamed diseases. Special soul-sending rituals were performed by *maw-pa* priests to escort the unwanted spectral presence to the world of the dead, and separate burial plots were also allotted to the human remains. The suicide's body was buried directly in the ground with no coffin, cloth wrap, or any burial item of value, while for all other kinds of violent death, the corpse was inhumed where the accident took place (Ma 2013, 198-9; Wang, He 1999, 168-70). The distinction between different types of burial and funerary rites, some of which functioned as punishments, gives reason to class suicide with morally proscribed acts.

4.2.3 Love-Suicide and Posthumous Piety in the *Beeswax Candles*

The picture becomes much more complex when one delves deeper into the intricacies of love-pact suicide. The story of Cal Thid and Na Vawl, who killed themselves to get married posthumously, as described in the heartbreaking *Beeswax Candles* (Chinese *Fengla deng* 蜂蜡灯), offers quite a different perspective. This 216-line long ode, belonging to the *Qameulkhawd* genre ('poem song' or 'ballad') popular in Lancang, can be divided into seven parts, including a very short prelude and epilogue. Here follows a few salient couplets that throw some light on how self-killing was problematised on both religious and moral grounds, and how the emotional distress caused by unsupportive parents was a mitigating factor that made it easier for people to empathise with suicides, justify their fatal act or even praise it as noble, pure, and valiant, just like it was for messianic warriors.

Overture: The flowers of love | Bear the fruit of hatred | The velvet antler that is used as a tonic [for its medicinal properties] | Will become a poison that leads to certain death [...].

Stanza I: One day, among the people from the mountain of the rising sun | A son was born as the sun rose | [God] Yad Phu named

him Cal Thid | His family was jumping for joy.
That day, among the people from the mountain of the setting sun | A girl was born as the sun set | [God] Nie Phu named her Na Vawl | Her family was jumping for joy.
On that very same day, Yad Phu and Nie Phu | Paid a visit to the world of the living | Indeed, both Cal Thid and Na Vawl | Were a sign from Xeul Sha. (Liu 1988, 182)

Stanza IV: The words coming out of [Cal Thid's] parents' mouth | Were as penetrating as ice-cold water | Cal Thid was possessed with intense passion | And filled with tears of grief and indignation, he uttered: | "I was meant to love Na Vawl the day I came to life | I will not change my heart even after death".
Neither were Na Vawl's parents | Favouring their marriage | They said that all of Cal Thid's kith and kin were black-hearted | And that fresh flowers should not be placed on cow dung.
Ice and snow hit the flower branches | Full of sorrow and broken heart, Na Vawl | Swore an oath before her parents | That she would only marry for the sake of love [...]. (187-8)

Stanza V: Why those who love one another | Are always destined to a hapless fate? | Why do parents have to hurt the feelings of every couple in love? [...]
Looking at her merciless father and mother | Na Vawl cried out tearfully: | "Keep forcing me into an arranged marriage | Will have no other effect than dragging me down to the grave".
Her father continued in the same tone: | "It's natural for bull horns to be bent | Since antiquity, parents are in charge of betrothing children | What choice do the young have left?"
Cal Thid and Na Vawl | Met at the sorrowful sound of *ghengx* | One note after another, the song accompanied | Two painful faces covered with tears.
Cal Thid shouted: | "We should leave now | Go far away from this land of misery | Let's go to the edges of the world. It is not this place alone that is abundant of water | Neither is it the only one where crops can grow | Like running water, we don't look back | We are clouds disappearing on the horizon, there we shall set up our new home" [...]. (Liu 1988, 189-90)
[Narrating voice] My dear Cal Thid and Na Vawl | You can have happiness at the cost of your own life | [By consuming] the sinful plant of *Periploca forrestii*⁴⁸ | You will leave this world of pain behind.

48 Toxic plant grouped within the *Asclepiadaceae* family.

Now that Cal Thid and Na Vawl have died a pitiful death | It is too late for their families to regret | There is no forced marriage that cannot separate a loving couple | Let them be together after death. My dear Cal Thid and Na Vawl, you underwent much suffering | You might finally rest on the banks of the Qingshui River | My dear Cal Thid and Na Vawl, you proved your loyalty to each other | You will be always united in the underworld of the nine springs.

Epilogue: [...] From then on, all young Lahu couples | Revere the memory of the two lovers | By lighting two candles | During their marriage.

Oh candle | You are the symbol of free marriage | Oh candle | You represent the purest love. (190-2)

Of special interest is the fifth stanza, which recounts the hardship and family troubles that cause the young couple to consecrate their love through death. As resentment between the two families grows stronger, Cal Thid and Na Vawl are told that they cannot stay together any longer. Their dream of getting married suddenly vanishes. Having succumbed to desperation, they retreat to the mountains, where they decide to put an end to their suffering. Under a bright moonlight, Na Vawl wears her new wedding clothes, and Cal Thid expresses his deepest feelings by playing the *ghengx*. The two exchange one last intense hug, and after swallowing the poisonous roots of a milkweed plant sink into a timeless sleep amidst the woods.

In two of the concluding couplets, not excerpted above but discussed independently in the subsequent paragraph, the soil of a tiny hilly spot chosen by the lovers as a burial ground has born a beautiful *Murraia paniculata* tree attracting honeybees that, with their nectar, provide feed for the couple's mourning families. These couplets were often evoked by young Lahu fiancés who were about to be bond in marriage and lighted a pair of beeswax candles not just as a pledge of free love, but as an exhortation to other couples not to follow in Cal Thid and Na Vawl's footsteps as well as a reminder to themselves about the harmful side-effects a similar tragedy could have on parents, relatives and the community in its entirety. Another less prosaic version of the poem's epilogue allows for further reflections on this specific aspect which presents a stark contrast to both Han-Chinese and Naxi examples.

If we cannot commemorate our wedding in this life, we will be left with no alternative but to return to the world of the dead and to do it there, so make sure that our bodies are buried together after we die. [...] Our graveyard will be full of wild flowers, and colonies of bees will come by to collect pollen from them. When the new year begins, our parents will be filled with a sweet feeling

of warmth deep into their heart. Yet they will still miss their son and daughter, and [the memory of them] will subside in a flood of tears. If only we were allowed to marry, what a happy and united family we could have been now. (Chen 2010, 87)

There is here an inherent contradiction between the unmarried lovers' moral obligation towards the family and the time-honoured motifs of indigenous courtship that calls into question the way suicide makes others feel guilty, the lovers' own guilt in enacting it, and the purported immorality of their actions. Such contradiction becomes more and more eye-catching when the bitter feeling of grief experienced by the parents at discovering that it is too late to repent is weighed against the sweet taste of honey made from the flowers of their children's grave. At the same time, "the lovers' own guilt over being unable to practice filial piety, which is highly valued in [Han-Chinese] society, is dispelled" (Du 1995, 214) through the very image of the buried bodies that fertilise the soil and supply nourishment to the elderly. This image greatly enhances the salience and aestheticised ethos of love-suicides: not only does it relieve the lovers of all their family and social responsibilities, but also clears them of any self-blame, guilt and moral affliction that might be connected to them. Furthermore, the belief that a low suicide rate translates into crop yield losses and "suicidal deaths make the soil more fertile" (Wang 2000, 788) might have helped bolster the perception amongst young Lahu that love-suicides more often than not bore long-term positive aftereffects, if not for themselves, at least for the community.

4.2.4 Making Sense of the Aestheticity of Death

Du's field research and interviews with survivors of love-pact suicides in 1980s' Lancang indicate that a non-negligible percentage of those who partook in secret singing sessions of love-suicide songs, either as performers or listeners, was more prone to develop suicidal thoughts. As Du herself pointed out,

aesthetic experiences make love-pact suicides a compelling choice for many singers and even listeners. [...] [S]ome of the enchanted listeners can be so moved that they accompany the singers in committing suicide because of [...] deep sympathy for the lovers. (Du 1995, 204, 207)

This is, undoubtedly, the reason why with the Cultural Revolution coming to a close, in the then-people's commune of Fubang 富邦 there were tens of deaths per year with no less than two deaths in each instance, and a single session could involve as many as seven victims.

Consistent with the aesthetic construction of death as an uplifting experience was the conviction that lovers would be able to marry among the dead and live a prosperous life there (Wang 2000, 782-4). The many references to the world of the living as “a land of misery and suffering”, to death as “the noblest form of love”, and to the afterworld as a kingdom of unmatched abundance *de facto* contributed not simply to transforming what elsewhere would be a social stigma into an established tradition, but even to reinforcing the negative impact that cultural (mis)readings of death and dying might have on the youngest and most fragile members of society.

This Lahu tradition, when seen in light of the above, attests that the set of symbolic associations evoked by antiphonal singing, ritual courtship, and dance did play a decisive part in having love-suicide applauded in society, but it is not enough to explain the high incidence of death. That the Lahu of neighbouring countries – namely, the Na (Black), Nyi (Red), and She-leh sub-groups – were not keen to develop such tradition and other Lahu-heavy areas of Yunnan, like Menglian 孟連 (Dai, Lahu, and Wa Autonomous County) (Du 1995, 217-18 fnn. 3, 9), were instead open to it, proves that Lahu’s suicidal behaviours were the by-product of sociopolitical pressures specific to their latter-day history in southwestern China. This argument is supported by Ma Jianxiong’s findings on a few villages in the LLAC. In construing suicide less as a social institution than as a collective response to the collapse of the old household organisation and loss of ethnic subjectivity, Ma has concluded that suicide was available to the Lahu from time to time, but what spurred them on to take advantage of this course of action in the first decades after 1949 was a combination of the deepening penetration of state power in community matters, heated domestic conflicts (i.e. quarrels between husband and wife) and the Lahu’s gradual exclusion from local politics. Those who in the radicalised years of the Cultural Revolution did not commit suicide ran away, with a peak of about 20,000 people fleeing to Myanmar in 1969 (Ma 2013, 188-9, 207-8). The comparatively effective village power structures, and higher degree of influence exerted by Lahu religious leaders over their fellowmen and women of northern Thailand, Myanmar, and other parts of Southeast Asia (Ma 2013, 197) are further demonstration that suicide was not a common feature of the Lahu *en masse*, and that aestheticised values of death have a tendency to take root under changed living conditions.

5 Conclusion

In the society(ies) of late imperial and early-to-mid twentieth century China, suicide and non-lethal self-injury possessed a distinct legal value in that the one who performed them was trying to repair the harm caused by a crime or serious breach of conventions. In this way, harming one's body became a quest for justice that empowered the victim, allowing him or her to appeal to the offender and the community at large, who were thereby held responsible for pushing him or her too far. This made self-harm a double-edged sword that could be used to convey either approbation of, or dissent from, the prevailing cultural norms. In the former case, the purpose was politically sanctioned (i.e. to dictate and sharpen people's conformity to norms), while in the latter it was socially disruptive (to galvanise discontent against any change in the norms). However contradictory, both practices found their *raison d'être* in a basic principle of morality – Confucian or other – under which they subsumed themselves and acquired legitimacy.

In China's traditional heartland as much as in the non-Han peripheries, suicide narratives were replete with sexualised associations inseparable from Confucian ideals of virtue, assertions of state power and outward political projections. In Ming-Qing times, self-killing was a key feature in the imperial state's toolkit to legitimise intervention in the local society(ies) and erode alternative sources of authority. Unlike the Han-Chinese élites of the southeast coast who upheld it as a symbol of civilisation and loyalty to the empire, the animistic Naxi and Lahu indigenous to the highlands of China-Myanmar borderlands, isolated as they were by geography as well as by their own language, customs, ritual protocols and repertoire of cultural practices resorted to it to resist centralised state control. In contrasting the suicide narratives of these few selected groups of people, their respective regional culture and normative statements on gender over the centuries leading up to the modern period, this paper has provided evidence that, whatever the outcome, self-killing retained culturally embedded notions of piety which were validated through gendered construction(s) of kinship, and social and cosmological orders. Regional variations and long-standing cultural differences in suicide patterns have been explained by focusing on marriage and family relations (i.e. husband-wife and parents-children). Special emphasis has been placed on Chinese-instituted patriarchy and the Confucian valuation of filiality that caused the less gender-restrictive Naxi and Lahu cultures to implode.

The exploration of the indigenes' free exchange of feelings in dancing-and-singing sessions or religious festivals and other bodily manifestations of affection shows incompatibility with Han-Chinese customs, which had women of wealthy families secluded from social life

and their virtue cultivated in the inner chambers. The gender segregation and obsession with female chastity that underlie these customs clash with the vengeful feelings of abused women of the lowest classes, for whom suicide was a means to get back at those who had injured them and eventually rehabilitate themselves after death. They clash markedly also with the existing dating habits and alleged sexual promiscuousness of Naxi and Lahu people. With their belief system being turned upside down by the introduction of Han-Chinese standards of morality and parent-arranged betrothal, suicide took a heavy toll. It became an increasingly ceremonious affair that added new religious nuances to hoary tribal rules of honourable fighting and feud-settling.

While unravelling these nuances, the materials being referenced have cast new light on the role of imagined experiences in suicide narratives. The suicide's identification with legendary characters, ghosts, gods, and demons makes folk literature a fundamental source of information that must not be ignored when exploring the richly-textured grammar of Naxi and Lahu love-suicides. The melodic recitation of ritual texts, odes, and lore brought together emotions, cultural imaginary(ies), and music into a finely integrated multisensory experience of death that, as most notably captured in the verses of *The Romance of K'a-mä-gyu-mi-gkyi* and *Beeswax Candles*, caught the attention of easily malleable lovers who by entering into a suicide pact sought to romanticise their own deaths. This also applies to natural sceneries that facilitated imaginative identification with the said characters and otherworldly entities, and which further aestheticised death by recovering lost ideals of posthumous love and social justice that could hardly be attained in reality.

Bibliography

- Barbagli, M. (2015). *Farewell to the World. A History of Suicide*. Transl. by L. Byatt. Cambridge: Polity.
- Benn, J.A. (2007). *Burning for the Buddha. Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press.
- Bernhardt, K. (1996). "A Ming-Qing Transition in Chinese Women's History? The Perspective from Law". Hershatter, G. et al. (eds), *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*. Stanford (CA): Stanford University Press, 42-58.
- Bodde, D.; Morris, C. (1967). *Law in Imperial China. Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases Translated from the Hsing-an Hui-lan with Historical, Social and Juridical Commentaries*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bossler, B. (2013). *Courtesans, Concubines, and the Cult of Female Fidelity. Gender and Social Change in China, 1000-1400*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Boulais, G. (1966). *Manuel du Code Chinois*. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Co.
- Cai, H. (2001). *A Society Without Fathers or Husbands. The Na of China*. New York: Zone.
- Carlitz, K. (1994). "Desire, Gender and the Body. Stories of Women's Virtue". Gilmartin, C.K. et al. (eds), *Engendering China. Women, Culture, and the State*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 101-24.
- Carlitz, K. (1997). "Shrines, Governing-Class Identity, and the Cult of Widow Fidelity in Mid-Ming Jiangnan". *The Journal of Asian Studies*, 56(3), 612-40. <https://doi.org/10.2307/2659603>.
- Carlitz, K. (2001). "The Daughter, the Singing-Girl, and the Seduction of Suicide". *Nan Nü. Men, Women and Gender in China*, 3(1), 22-46. https://doi.org/10.1163/9789004483026_004.
- Carlitz, K. (2011). "Lovers, Talkers, Monsters, and Good Women. Competing Images in Mid-Ming Epitaphs and Fiction". Judge, J.; Hu, Y. (eds), *Beyond Exemplar Tales. Women's Biography in Chinese History*. Berkeley (CA): California University Press, 175-92.
- Chao, E. (1990). "Suicide, Ritual, and Gender Transformation among the Naxi". *Michigan Discussions in Anthropology*, 9, 61-73.
- Chen J. 陳炯光; Li G. 李光華 (1986). *Lahuzu jianshi 拉祜族簡史* (Brief History of the Lahu Minority). Kunming: Yunnan renmin chubanshe.
- Chen Y. 陳艷萍 (2010). *Yongheng de gechang. Yunnan minzu minjian geyao yu minzu siwangguan yanjiu 永恆的歌唱——雲南民族民間歌謠與民族死亡觀研究* (Eternal Singing. A Study on Yunnan Folk Songs and the Concept of Death among Ethnic Minorities). Kunming: Yunnan daxue chubanshe.
- Cohen, A. (1979). "Avenging Ghosts and Moral Judgement in Ancient Chinese Historiography. Three Examples from Shih-chi". Allan, S.; Cohen, A.P. (eds), *Legend, Lore, and Religions in China. Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday*. San Francisco: Chinese Materials Center, 97-108.
- Cohen, A. (1982). *Tales of Vengeful Souls. A Sixth Century Collection of Avenging Ghost Stories*. Taipei: Variétés Sinologiques.
- Cline, E.M. (2010). "Female Spirit Mediums and Religious Authority in Contemporary Southeastern China". *Modern China*, 36(5), 520-55. <https://doi.org/10.1177/0097700410372921>.
- Doré, H. (1922). *Researches into Chinese Superstitions*, vol. 7. Shanghai: Tüsewei.
- Doré, H. (1933). *Researches into Chinese Superstitions*, vol. 10. Shanghai: Tüsewei.

- Du, S. (1995). "The Aesthetic Axis in the Construction of Emotions and Decisions. Love-Pact Suicide Among the Lahu Na of Southwest China". Flaherty, M.G.; Ellis, C. (eds), *Social Perspectives on Emotions*, vol. 3. Greenwich: JAI, 199-221.
- Du, S. (2002). *Chopsticks only Work in Pairs. Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwestern China*. New York: Columbia University Press.
- Du, S. (2012). "Epidemic Suicide in a Lahu Community. Converging Qualitative and Quantitative Methods". *Ethnology*, 51(1-2), 111-27.
- Du, S. (2016). "Gender Norms Among Ethnic Minorities. Beyond (Han) Chinese Patriarchy". Zang, X. (ed.), *Handbook on Ethnic Minorities in China*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 240-62.
- Elliott, M.C. (1999). "Manchu Widows and Ethnicity in Qing China". *Comparative Studies in Society and History*, 41(1), 33-71. <https://doi.org/10.1017/s0010417599001863>.
- Elvin, M. (1984). "Female Virtue and the State in China". *Past and Present*, 104(1), 111-52. <https://doi.org/10.1093/past/104.1.111>.
- Elvin, M. (1999). "Blood and Statistics. Reconstructing the Population Dynamics of Late Imperial China from the Biographies of Virtuous Women in Local Gazetteers". Zurndorfer 1999a, 135-222.
- Fang, X. (2012). "Construction of Womanhood in Confucian Texts for Girls". *Studies in Literature and Language*, 5(2), 78-82. <https://doi.org/10.3968/j.sll.1923156320120502.738>.
- Fei, S. (2012). "Writing for Justice. An Activist Beginning of the Cult of Female Chastity in Late Imperial China". *The Journal of Asian Studies*, 71(4), 991-1012. <https://doi.org/10.1017/s0021911812001167>.
- Feuchtwang, S. (2001). *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*. Richmond: Curzon.
- Fong, G.S. (2001). "Signifying Bodies. The Cultural Significance of Suicide Writings by Women in Ming-Qing China". Ropp, Zamperini, Zurndorfer 2001, 105-42.
- Fraser, J.O. (1922). *Handbook of the Lisu (Yawyin) Language*. Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma.
- Goossaert, V. (2002). "Starved of Resources. Clerical Hunger and Enclosures in 19th-Century China". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 62(1), 77-133. <https://doi.org/10.2307/4126585>.
- Goullart, P. (1957). *Forgotten Kingdom*. London: Readers' Union and John Murray.
- Gray, J.H. (1878). *China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People*, vol. 1. London: Macmillan.
- Harrell, S. (1986). "Men, Women and Ghosts in Taiwanese Folk Religion". Walker, C.; Harrell, S.; Richman, P. (eds), *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon, 97-116.
- Harrell, S. (2013). "Orthodoxy, Resistance, and the Family in Chinese Art". Silbergeld, J.; Ching, D.C.Y. (eds), *The Family Model in Chinese Art and Culture*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 71-90.
- He, L.; He, S. (1998). "The Dto-mba Ceremony to Propitiate the Demons of Suicide". Oppitz, M.; Hsu, E. (eds), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum, 139-72.
- Hinsch, B. (2016). *Women in Imperial China*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield.

- Holmgren, J. (1985). "The Economic Foundation of Virtue. Widow-Remarriage in Early and Modern China". *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 13, 1-27. <https://doi.org/10.2307/2158711>.
- Ho, V.K. (2000). "Butchering Fish and Executing Criminals. Public Executions and the Meanings of Violence in Late Imperial and Modern China". Aijmer, G.; Abbink, J. (eds), *Meanings of Violence. A Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Berg, 141-60.
- Huang, P.C. (2001). "Women's Choices under the Law. Marriage, Divorce, and Illicit Sex in the Qing and the Republic". *Modern China*, 27(1), 3-58. <https://doi.org/10.1177/009770040102700101>.
- Huang P. 黃萍瑛 (2008). *Taiwan minjian xinyang guniang de fengsi* 台灣民間信仰孤娘的奉祀 (The Worship of Lonely Maidens in Taiwan's Folk Religions. A Study in Social History). Taipei: Daw Shiang Co. Ltd.
- Huntington, R. (2005). "Ghosts Seeking Substitutes. Female Suicide and Repetition". *Late Imperial China*, 26(1), 1-40. <https://doi.org/10.1353/late.2005.0007>.
- Jackson, A. (1965). "Mo-so Magical Texts". *Bulletin of the John Rylands Library*, 48(1), 141-74. <https://doi.org/10.7227/bjrl.48.1.8>.
- Jackson, A. (1971). "Kinship, Suicide and Pictographs among the Na-khi". *Ethnos*, 36(1), 52-93. <https://doi.org/10.1080/00141844.1971.9981037>.
- Jackson, A. (1975). "The Descent of Man, Incest and the Naming of Sons. Manifest and Latent Meanings in a Na-khi Text". Willis, R. (ed.), *The Interpretation of Symbolism*. London: Malaby, 23-42.
- Jackson, A. (1979). *Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts*. The Hague: Mouton.
- Jiang, Y. (transl.) (2005). *The Great Ming Code*. Seattle (WA): Washington University Press.
- Jiang, Y. (2014). "Legislating Hierarchical yet Harmonious Gender Relations in the Great Ming Code". *Ming Studies*, 69, 27-45. <https://doi.org/10.1179/0147037x14z.000000000022>.
- Jones, W.C. (transl.) (1994). *The Great Qing Code*. Oxford: Clarendon.
- Jordan, D.K. (1971). "Two Forms of Spirit Marriage in Rural Taiwan". *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde. Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 127, 181-9. <https://doi.org/10.1163/22134379-90002795>.
- Katz, P. (2008). *Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. London: Routledge.
- Lee, J. (1982). "Food Supply and Population Growth in Southwest China, 1250-1850". *The Journal of Asian Studies*, 41(4), 711-46. <https://doi.org/10.2307/2055447>.
- Lei B. 雷波; Liu J. 劉勁榮 (1999). *Lahuzu wenhua daguan* 拉祜族文化大觀 (General Outlook on Lahu Culture). Kunming: Yunnan minzu chubanshe.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Transl. by J. Harle Bell and J.R. von Sturmer. Boston: Beacon Press.
- Lewis, M.E. (1990). *Sanctioned Violence in Early China*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Li L. 李霖燦 (2015). *Li Lincan naxixue lunji* 李霖燦納西學論集 (Li Lincan's Collected Papers on the Naxi). Beijing: Minzu chubanshe.
- Li F. 李飛 (1994). "Zhongguo gudai funü xiaoxingshi kaolun" 中國古代婦女孝行史考論 (Textual Research on the History of Filial Women in Ancient China). *Zhongguo shi yanjiu*, 3, 73-82.

- Lin F. 林富士 (1995). *Guhun yu guixiong de shijie. Bei Taiwan de ligui xinyang* 孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰 (The World of Lonely Souls and Heroic Ghosts. The Cult of Vengeful Ghosts in Northern Taiwan). Taipei: Xianli wenhua zhongxin.
- Lin F. 林富士 (2008). *Zhongguo zhonggu shiqi de zongjiao yu yiliao* 中國中古時期的宗教與醫療 (Religion and Medical Knowledge in Medieval China). Taipei: Lianjing Publishing Ltd.
- Lin L. 林麗月 (1998). “Xiaodao yu fudao. Mingdai xiaofu de wenhuashi kaocha” 孝道與婦道——明代孝婦的文化史考察 (Filial Piety and Morals for Women. On the Cultural History of Filial Women in Ming China). *Jindai Zhongguo funüshi yanjiu*, 6, 1-29.
- Lin, Y. (1961). *The Lolo of Liangshan*. New Haven (CT): Hraf Press.
- Liu H. 劉輝豪 (ed.) (1988). *Lahuzu minjian wenxue jicheng* 拉祜族民間文學集成 (Anthology of Lahu Folk Literature). Beijing: Zhongguo minjian wenyi chubanshe.
- Liu, S. (2011). “As Mothers, as Wives. Women in Patrilineal Nuosu Society”. Du, S.; Chen, Y. (eds), *Women and Gender in Contemporary Chinese Societies. Beyond Han Patriarchy*. Lanham (MD): Roman & Littlefield, 149-69.
- Lu, H. (2001). “Preferential Bilateral Cross-Cousin Marriage among the Nuosu in Liangshan”. Harrell, S. (ed.), *Perspectives on the Yi of Southwestern China*. Berkeley (CA): University of California Press, 68-80.
- Lu R. 陸韜 (2015). *Yuan Ming shiqi de xinan bianjiang yu bianjiang junzheng guankong* 元明時期的西南邊疆與邊疆軍政管控 (Military and Political Control of the Southwestern Frontier during the Yuan and Ming Dynasties). Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- Lu, W. (2008). *True to Her Word. The Faithful Maiden Cult in Late Imperial China*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Lü K. 呂坤 [1590] (1994). “Guifan tushuo” 閨範圖說 (Illustrated and Explicated Models for the Inner Chamber). *Zhongguo gudai banhua congkan erbian* 中國古代版畫叢刊二編 (Compilation of Ancient Chinese Woodblock Prints, Second Edition), vol. 5. Shanghai: Guji chubanshe.
- Ma, J. (2011a). “Marriage and Land Property. Bilateral Non-Linear Kinship and Communal Authority of the Lahu on the Southwest Yunnan Frontier, China”. *South East Asia Research*, 19(3), 495-536. <https://doi.org/10.5367/sear.2011.0059>.
- Ma, J. (2011b). “Shaping of the Yunnan-Burma Frontier by Secret Societies Since the End of the 17th Century”. *Moussons. Recherche en Sciences Humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 17(1), 65-84. <https://doi.org/10.4000/moussons.538>.
- Ma, J. (2013). *The Lahu Minority in Southwest China. A Response to Ethnic Marginalization on the Frontier*. London: Routledge.
- Ma, J. (2014). “The Zhaozhou Bazi Society in Yunnan. Historical Process in the Bazi Basin Environmental System during the Ming Period (1368-1643)”. Liu, T. (ed.), *Environmental History in East Asia. Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 131-55.
- MacCormack, G. (1996). *The Spirit of Traditional Chinese Law*. Athens (GA): Georgia University Press.
- Mackay, G.L. (1895). *From Far Formosa. The Island, Its People and Missions*. New York: F.H. Revell.
- Maitra, A. (1993). *Profile of a Little-Known Tribe. An Ethnographic Study of Lisus of Arunachal Pradesh*. New Delhi: Mittal Publications.

- Malinowski, B. (1916). "Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, 353-430. <https://doi.org/10.2307/2843398>.
- Mann, S. (1987). "Widows in the Kinship, Class and Community Structures of Qing Dynasty China". *The Journal of Asian Studies*, 46(1), 37-56. <https://doi.org/10.2307/2056665>.
- Mathieu, C. (2003). *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino-Tibetan Borderland. Naxi and Mosuo*. Lewiston (NY): Edwin Mellen Press.
- Mathieu, C. (2014). "Love and Marriage in Naxi History". Mu S. 木仕華 (ed.), *Naxixue yanjiu xin shiye 納西學研究新視野* (New Horizon in Naxi Studies). Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe, 235-68.
- Matignon, J.-J. (1899). *Superstition, Crime et Misère en Chine. Souvenirs de Biologie Sociale*. Lyon: A Storck & Cie.
- McKhann, C.F. (1992). *Fleshing Out the Bones. Kinship and Cosmology in Naqxi Religion* [PhD dissertation]. Chicago: Chicago University.
- McMorran, I. (1994). "A Note on Loyalty in the Ming-Qing Transition". *Études Chinoises*, 13(1-2), 47-64. <https://doi.org/10.3406/etchi.1994.1203>.
- Minahan, J.B. (2014). *Ethnic Groups of North, East, and Central Asia. An Encyclopedia*. Santa Barbara (CA): ABC-CLIO.
- National Bureau of Statistics of China (2020). *Zhongguo tongji nianjian 2020 中國統計年鑒 2020* (China Statistical Yearbook 2020), 1 November 2020. <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2020/indexch.htm>.
- O'Morchoe, F. (2020). "Narrating Loss and Differentiation. Lahu Origin Stories on the Margins of Burma, China, and Siam". *Southeast Asian Studies*, 9(2), 161-80. https://doi.org/10.20495/seas.9.2_161.
- Pang-White, A.A. (2018). *The Confucian Four Books for Women. A New Translation of the Nü Sishu and the Commentary of Wang Xiang*. Oxford: Oxford University Press.
- Patterson Giersch, C. (2006). *Asian Borderlands. The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Potter, J.M. (1974). "Cantonese Shamanism". Wolf, A.P. (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford (CA): Stanford University Press, 207-31.
- Prunner, G. (1969). "The Kinship System of the Naxhi (Sw-China) as Seen in Their Pictographic Script". *Ethnos*, 34(1-4), 101-6. <https://doi.org/10.1080/00141844.1969.9981016>.
- Rees, H. (2000). *Echoes of History. Naxi Music in Modern China*. Oxford: Oxford University Press.
- Report on the Police Administration of Burma* (1930). *Report on the Police Administration of Burma for the Year 1929*. Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma.
- Rock, J.F.C. (1937). "Studies in Na-khi Literature". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 37, 1-120.
- Rock, J.F.C. (1939). "The Romance of K'a-mä-gyu-mi-gkyi. A Na-khi Tribal Love Story Translated from Na-khi Pictographic Manuscripts, Transcribed and Annotated". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 39, 1-152.
- Rock, J.F.C. (1947). *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, vol. 1. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rock, J.F.C. (1963). *The Life and Culture of the Na-khi Tribe of the China-Tibet Borderland*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Suppl. 2.

- Ropp, P.; Zamperini, P.; Zurndorfer, H.T. (eds) (2001). *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*. Leiden: Brill.
- Santangelo, P.; Yan, B. (2013). *Zibuyu. "What the Master Would Not Discuss" According to Yuan Mei (1716-1798). A Collection of Supernatural Stories*, vol. 2. Leiden: Brill.
- Schipper, M.; Ye, S.; Yin, H. (eds) (2011). *China's Creation and Origin Myths. Cross-Cultural Explorations in Oral and Written Traditions*. Leiden: Brill.
- Schrock, J.L. et al. (eds) (1970). *Minority Groups in Thailand*. Washington (DC): Cultural Information Analysis Center.
- Shastri, J.S.; Russell, J. (1987). "Notes on the Lithang Edition of the Tibetan bKa'-gyur". *Tibet Journal*, 12(3), 17-40.
- Shen H. 沈海梅 (2002). "Bianyuan wenhua zhulihua zhong de funü. Ming Qing shiqi de Yunnan lienu qun" 邊緣文化主流化中的婦女——明清時期的雲南列女群 (Women at the Margins of Mainstream Culture. The Female Martyrs of Yunnan during the Ming and Qing Dynasties). *Sixiang zhanxian*, 6, 66-70.
- Shih, C.-k. (2010). *Quest for Harmony. The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Smith, A.H. (1894). *Chinese Characteristics*. New York: Fleming F. Revell Co.
- Sommer, M.H. (2000). *Sex, Law, and Society in Late Imperial China*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Song E. 宋恩常 (2009). "Gamabapai lamajiao zai Naxizu diqu de chuanbo" 噶瑪巴派喇嘛教在納西族地區的傳播 (The Spread of Karmapa Buddhism in Naxi Areas). Yunnansheng bianjizu 雲南省編輯組 (Editorial Team of Yunnan Province) (ed.), *Yunnan minzu minsu he zongjiao diaocha* 雲南民族民俗和宗教調查 (Investigation on the Folklore and Religion of Ethnic Minorities in Yunnan). Beijing: Minzu chubanshe, 102-10.
- State Ethnic Affairs Commission (2012). "Lahuzu" 拉祜族 (The Lahu Minority). *Official Website of the National Ethnic Affairs Commission of the PRC*, 20 April 2012. <http://www.seac.gov.cn/seac/ztzl/lhz/gk.shtml>.
- Sutton, D. (1989). "Ritual Trance and the Social Order. The Persistence of Taiwanese Shamanism". Barnes, A.E.; Stearns, P.N. (eds), *Social History and Issues in Human Consciousness. Some Interdisciplinary Connections*. New York: New York University Press, 108-27.
- Tao, C.P. (1991). "Chaste Widows and Institutions to Support Them in Late-Ch'ing China". *Asia Major*, 4(1), 101-19.
- ter Haar, B. (2019). *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Theiss, J.M. (2001). "Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China". Ropp, Zamperini, Zurndorfer 2001, 47-76.
- Theiss, J.M. (2004). *Disgraceful Matters. The Politics of Chastity in 18th-Century China*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Thinley, K. (1980). *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder (CO): Prajñā.
- T'ien, J. (1988). *Male Anxiety and Female Chastity. A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Qing Times*. Leiden: Brill.
- Topley, M. (1975). "Marriage Resistance in Rural Kwangtung". Wolf, Witke 1975, 67-88.
- Walker, A. (2003). *Merit and the Millennium. Routine and Crisis in the Ritual Lives of Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing Co.
- Waltner, A. (1981). "Widows and Remarriage in Ming and Early Qing China". *Réflexions Historiques*, 8(3), 129-46.

- Wang Y. 王懿之 (2000). "Lahuzu de xunqing shijian yanjiu" 拉祜族的殉情事件研究 (Case Studies on Love Martyrdom among the Lahu Minority). Wang Y. (ed.), *Minzu lishi wenhua lun* 民族歷史文化論 (Theory on Culture and Ethnic History), vol. 4. Kunming: Yunnan meishu chubanshe, 778-89.
- Wang Z. 王正華; He S. 和少英 (1999). *Lahuzu wenhuashi* 拉祜族文化史 (Cultural History of the Lahu). Kunming: Yunnan minzu chubanshe.
- Watson, J. (1988). "Funeral Specialists in Cantonese Society. Pollution, Performance, and Social Hierarchy". Watson, J.; Rawski, E. (eds), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley (CA): University of California Press, 109-34.
- Weller, R.P. (1994). *Resistance, Chaos and Control in China. Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tian'anmen*. Basingstoke: MacMillan.
- Wolf, A.P. (ed.) (1978a). *Studies in Chinese Society*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Wolf, A.P. (1978b). "Introduction". Wolf 1978a, vi-xii.
- Wolf, A.P. (1978c). "Gods, Ghosts and Ancestors". Wolf 1978a, 131-82.
- Wolf, M. (1975). "Women and Suicide in China". Wolf, Witke 1975, 111-42.
- Wolf, M.; Witke, R. (eds) (1975). *Women in Chinese Society*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Yang, B. (2008). *Between Winds and Clouds. The Making of Yunnan, Second Century BCE to Twentieth Century CE*. New York: Columbia University Press. <http://www.gutenberg-e.org/yang/chapter5.html>.
- Yang F. 楊福泉 (2000). *Lixue gezhe. Li Lincan yu dongba wenhua* 綠雪歌者——李霖燦與東巴文化 (The Singer on the Emerald Snow Peak. Li Lincan and Dongba Culture). Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshe.
- Yang F. 楊福泉 (2008). *Yulong qingshang. Naxizu de xunqing yanjiu* 玉龙情殇——纳西族的殉情研究 (Tragic Love in the Yulong Mountains. A Study on Naxi Love-Suicides). Kunming: Yunnan renmin chubanshe.
- Yang, F. (2021). "Political Transformations and Love Suicide among the Naxi People". *Matrix. A Journal for Matricultural Studies*, 2(1), 152-64.
- Yang, L. (2013). "Marriage, Law, and Revolution. Divorce Law Practice in the Shaan-Gan-Ning Border Region". *Rural China*, 10(2), 221-57.
- Yu, A.C. (1987). "Rest, Rest, Perturbed Spirit! Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47(2), 397-434. <https://doi.org/10.2307/2719188>.
- Yu, J. (2012). *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Yu Z. 余治 (1872). *Nü ershisi xiao tushuo* 女二十四孝圖說 (Illustrated Twenty-Four Paragons of Filial Piety for Women). Wujin: Shuangbaiyan tang. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=104315&page=44>.
- Zhang Y. 張友鶴 (ed.) (1986). *Liaozhai zhiyi. Huijiao huizhu huiping ben* 聊齋誌異——會校會注會評本 (Strange Stories from a Chinese Studio with Complete Commentaries), 2 vols. Shanghai: Guji chubanshe.
- Zhu, J. (2020). *Visualizing Ethnicity in the Southwest Borderlands. Gender and Representation in Late Imperial and Republican China*. Leiden: Brill.
- Zurndorfer, H.T. (ed.) (1999a). *Chinese Women in the Imperial Past. New Perspectives*. Leiden: Brill.
- Zurndorfer, H.T. (1999b). "Introduction. Some Salient Remarks on Chinese Women in the Imperial Past (1000-1800)". Zurndorfer 1999a, 1-18.

On Structural Particles in Sinitic Languages: Typology and Diachrony

Giorgio Francesco Arcodia
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract In the Chinese linguistic tradition, the term ‘structural particle(s)’ (*jiégòu zhùcí* 结构助词) is used to refer to functional elements that mainly act as markers of adnominal modification, nominalisation, adverbial modification and in the so-called verb complement constructions. In Standard Mandarin, the three commonly used structural particles are all realised as /tə/, but they are written with different characters (的, 地 and 得), which somehow reflect their distinct origins. However, the same functions are mapped onto different markers in other Sinitic languages, and each of the functions listed above may be associated to more than one construction. In this paper, we provide an overview of the range of variation in the domain of structural particles in Sinitic, based on the analysis of a convenience sample of 77 Chinese dialects. We highlight some areal and genealogical trends in the distribution of these forms, and we discuss some hypotheses on their origins and on their evolution: specifically, we focus on the markers of adnominal and adverbial modification. We argue that markers of adnominal and adverbial modification may sometimes arise from different sources and undergo formal merger, due to structural analogy and/or to phonetic similarity.

Keywords Structural particles. Adnominal modification. Adverbial modification. Sinitic. Chinese.

Summary 1 Introduction. – 2 Theoretical and Methodological Background. – 2.1 Structural Particles in Sinitic. An Overview. – 2.2 Sample and Methodology. – 3 Our Survey. – 3.1 Markers of Adnominal Modification. – 3.2 Markers of Adverbial Modification. – 4 On the Grammaticalisation of Structural Particles. – 5 Summary and Conclusions.



Peer review

Submitted 2022-02-25
Accepted 2022-04-22
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Arcodia | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Arcodia, G.F. (2022). “On Structural Particles in Sinitic Languages: Typology and Diachrony”. *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 601-648.

1 Introduction

The aim of this paper is to investigate the so-called ‘structural particles’ in Sinitic languages,¹ both in a typological and in a diachronic perspective. Structural particles, the translation of the Chinese term *jiégòu zhùcí* 结构助词, are functional items which are mostly used to connect a head and a modifier or a complement: for instance, Standard Mandarin Chinese (henceforth: SMC) *de* 的 in *wǒ de shū* 我的书 ‘1SG GEN book = my book’.

Structural particles are ubiquitous in Sinitic languages. In the better described variety, namely SMC, the three main (macro-)functions of structural particles are performed by three markers which are distinguished only in writing, but are perfectly homophonous (they are all /tə/ in the spoken language). However, this is not the case in many other Sinitic languages, as we shall see below: those very same functions may be mapped onto different markers, with all types of connections between form and function, also with additional distinctions which do not trigger different marking patterns in SMC. Moreover, despite being homophonous in the present historical stage of the standard language, these particles most likely have a different origin, somehow reflected in the characters used to write them.

Perhaps also due to the situation in SMC, which is often used as a ‘blueprint’ for the analysis of other Sinitic languages (see Chappell 2006), typological studies on structural particles appear to be rare (the most notable exceptions being Yue-Hashimoto 1993 and Huang 1996). In this paper, we propose a survey of the range of variation in the domain of structural particles in Sinitic, based on the analysis of a convenience sample of 77 Chinese dialects, as well as on the few previous studies on the topic. Specifically, we focus on markers of

Simplified Chinese characters have been used as a default throughout the article. However, traditional characters are also used when needed for consistency with the source. For Standard Mandarin Chinese we use the *pinyin* romanisation system; for Cantonese we use the *Yale* romanisation; for the transcription of Shanghaiese, we follow the orthography in Zhu 2006. For all other varieties, we use the transcriptions provided by the sources; when no transcription is available, we add toneless smallcaps *pinyin* following the Standard Mandarin Chinese reading of the characters. The glosses follow the general guidelines of the Leipzig Glossing Rules. Additional glosses include: ASSOC ‘associative’; CMP ‘complement’; MOD ‘adjectival modifier’; PTC ‘particle’; RES ‘resultative complement’; SFP ‘sentence-final particle’; SUFF ‘adjectival suffix’.

1 Sinitic languages other than Standard Mandarin Chinese are often referred to as ‘Chinese dialects’ in the literature: indeed, this is virtually the only term used in Chinese to refer to them (*Hànyǔ fāngyán* 汉语方言). This distinction is mostly based on their sociolinguistic status as non-standardised, non-official varieties as opposed to Standard Mandarin Chinese. However, it has long been recognised that, from the linguistic point of view, each Sinitic language/Chinese dialect may be seen as a distinct object for the purposes of comparison (see e.g. Norman 2003). In this paper, we use ‘Sinitic language(s)’ and ‘Chinese dialect(s)’ interchangeably, as synonyms.

adnominal modification and of adverbial modification. Also, we will discuss different hypotheses on the origin of these markers, showing their possible pathways of grammaticalisation.

This paper is organised as follows. In § 2 we provide the background of this study, with an overview on structural particles and on the different constructions included in our survey, and a brief presentation of our sample of Sinitic languages and of the research methodology. In § 3, we present the results of our survey: in § 3.1 we discuss markers of adnominal modification, and in § 3.2 we discuss markers of adverbial modification. § 4 is devoted to the diachronic side of our research, with a discussion of the possible sources and pathways of evolution for markers of adnominal and adverbial modification. Lastly, in § 5 we provide a summary of our findings, as well as some hints for further research.

2 Theoretical and Methodological Background

2.1 Structural Particles in Sinitic. An Overview

As mentioned in the introduction, structural particles are functional items whose main functions are to connect a modifier or a complement to a head. A first distinction can be made between modifiers and complements: in Sinitic modifiers generally appear before the head (with some exceptions, mostly in Southern Sinitic), while complements are placed after the head. Compare the two following SMC sentences:

- (1) 张三愉快地回了家
Zhāngsān yúkuài de huí-le jiā
Zhangsan happy ADV return-PFV home
'Zhangsan went back home happily'
- (2) 张三跑得很快
Zhāngsān pǎo de hěn kuài
Zhangsan run CMP very fast
'Zhangsan runs very fast'

In (1), *yúkuài* 愉快 'happy' modifies the verb *huí* 回 'return', and the particle *de* 地 is added to connect the modifier and the head (of the VP). While (2) may appear similar to (1) from the semantic point of view, the order of the constituents is actually the opposite: the complement *hěn kuài* 很快 'very fast' is located after the verb *pǎo* 跑, and the particle *de* 得 is used to connect the two.

Further subdivisions exist within these two types of constructions. As for modification, we may distinguish between adnominal modification and adverbial modification. (1) is an instance of adverbial modification, while (3) below is an example of adnominal modification:

- (3) 张三的词典
Zhāngsān *de* *cídìǎn*
Zhangsan GEN dictionary
'Zhangsan's dictionary'

In SMC, adnominal modifiers (known as *dìngyǔ* 定语 in Chinese) make use of the above-mentioned (§ 1) structural particle *de* 的, while adverbial modifiers (*zhuàngyǔ* 状语) are connected to the verb by means of the particle *de* 地, as said above. Note that both *de* 的 and *de* 地 are not always required in modification: there are indeed cases in which their presence is optional. For instance, *de* 的 may sometimes be omitted with a possessive modifier, as in *wǒ jiějie* 我姐姐 '1sg older.sister, my older sister'.² As for adverbial modification, there are also cases in which *de* 地 is omitted or optional: for instance, when the modifier is a monosyllabic adjective, as in (4) below.

- (4) 明天要早起
míngtiān *yào* *zǎo* *qǐ*
tomorrow have.to early rise
'Tomorrow (I, you, etc.) have to get up early'

Also, adnominal modification is not limited to possessive relations: all modifiers of the NP, including possessors, 'associative'³ modifiers (5), adjectives (6) and relative clauses (7) may be introduced by *de* 的 in SMC:

² It is often suggested that *de* 的 can be omitted when the relation is one of inalienable possession. However, Chappell (1996) convincingly argues that this is an oversimplification, and that the omission of the structural particle depends on several factors (see the source for a detailed discussion).

³ The term 'associative' is used in Yap, Matthews 2008 and in Xu, Matthews 2011 to label a subtype of adnominal relation, but its meaning is never made explicit. In Li, Thompson 1981 "associative phrases" are defined as "a type of modification where two noun phrases [...] are linked by the particle *-de*" (113); they also add that "the precise meaning of the association or connection is determined entirely by the meanings of the two noun phrases involved", hence giving a very broad definition of 'associative'. Li and Thompson (1981) also include possession among the associative relations, while we treat it as a separate subtype, mostly because it behaves differently e.g. in terms of omission of the structural particle (as mentioned earlier). Also, as we shall see below, some dialects make use of specific markers for possessive modification.

- (5) 法国的作家
Fǎguó *de* *zuòjiā*
 France ASSOC writer
 ‘French writer(s)’
- (6) 聪明的朋友
cōngmíng *de* *péngyou*
 clever MOD friend
 ‘clever friend(s)’
- (7) 说日语的老师
shuō *Rìyǔ* *de* *lǎoshī*
 speak Japanese REL teacher
 ‘the teacher(s) who speaks Japanese’

Moreover, *de* 的 is used also as a nominaliser:

- (8) 说日语的
shuō *Rìyǔ* *de*
 speak Japanese NMLZ
 ‘the one who speaks Japanese / those who speak Japanese’

Verb complement constructions marked by *de* 得 may also be divided into several subtypes. The sentence in (2) exemplifies the so-called ‘manner complement’ (usually *zhuàngtài bǔyǔ* 状态补语 or *qíngtài bǔyǔ* 情态补语 in Chinese), expressing the manner of an action. Other verb complement constructions marked by 得 *de* in SMC include the extent complement (9), expressing “the extent reached by an action (or state)” (Lamarre 2004, 85),⁴ and the potential complement (*kěnéng bǔyǔ* 可能补语), expressing the possibility (or impossibility) of reaching the result predicated by the complement (10; ex. from Lamarre 2004, 85-6; glosses adapted):

- (9) 吵得人家睡不着
chǎo *de* *rénjia* *shuì-bu-zhǎo*
 make.noise CMP others sleep-NEG-RES
 ‘make so much noise that others cannot sleep’

⁴ These are often seen as part of the same class as manner complements (see e.g. Liu, Pan, Gu 2004); here we follow Yue-Hashimoto (1993) and Lamarre (2004) in treating them as a separate subtype. Indeed, as we shall see below, they correspond to a different marking pattern from manner complements in some dialects.

- (10) 看得完
kàn *de* *wán*
 read CMP finish
 ‘can finish reading’

Thus, as pointed out also in § 1, all of the above-mentioned constructions make use of a marker realised as *de* (/tə/) in SMC, which however corresponds to three distinct characters in the current written standard. From the point of view of SMC, the difference between these particles has sometimes been seen as a mere graphic distinction: indeed, the character 的 could be used for all these functions in the past (Wiedenhof 2017). However, through the analysis of the diachronic evolution of these items it has been shown that they have different origins (Ōta [1958] 1987; Sun 1996), which are somehow reflected in the characters used to write them. Indeed, both 地 and 得 are the earliest written forms for the markers of adverbial modification and of verb complement constructions: the use of the character 的 to write both particles emerged only after the thirteenth century, and the character 底 底 was originally used for the marker of adnominal modification (Ōta [1958] 1987; Sun 1996; we will get back to this in § 4).

From our perspective, what matters most is that the identity of the three main structural particles is not universal in Sinitic. For instance, in Cantonese the marker of adnominal modification (11), the two markers of adverbial modification (used in two distinct constructions, 12 and 13), the marker of the manner and potential complement (14) and the marker of the extent complement (15) are all different (ex. from Matthews, Yip 2011, 127, 175, 204-5, 208):

- (11) 學生嘅家長
hohksāng *ge* *gājéung*
 student GEN parents
 ‘the student’s parents’
- (12) 我唔係認真咁學
ngóh *mhaih* *yihngjān* *gám* *hohk*
 1SG NEG.COP serious ADV study
 ‘I’m not studying (it) seriously’
- (13) 你偷偷哋整嘢食呀?
léih *tāu-tāu-déi* *jíng* *yéh* *síhk* *àh*
 2SG steal~steal-SUF? make thing eat Q
 ‘You’ve been secretly preparing food, have you?’

(14) 佢學得好快

<i>kéuih</i>	<i>hohk</i>	<i>dāk</i>	<i>hóu</i>	<i>faai</i>
3SG	learn	CMP	very	fast
‘S/He learns fast’				

(15) 我哋飲嘢飲到飽晒

<i>ngóh-deih</i>	<i>yám-yéh</i>	<i>yám-dou</i>	<i>báau</i>	<i>saai</i>
1-PL	drink-thing	drink-CMP	full	SFP
‘We drank ourselves full’				

If we look at the examples above, we see that many Cantonese structural particles do not appear to be related to the corresponding SMC items. Also, Cantonese clearly distinguishes more constructions, as shown by the two distinct constructions of adverbial modification (12-13) and the two verb complement constructions (14-15). In other Sinitic languages, differences may be found even within the domain of adnominal modification: for instance, in the Shexian dialect (Anhui, Hui group), the particle [ka³⁵] 家 is used only for possessive modifiers, and there are also restrictions on the type of head NPs allowed (Huang 1996, 546; see the source for the details). In some dialects, the nominaliser is clearly related to the marker of adnominal modification, but it is not homophonous to it: in Tiantai (Zhejiang, Wu group) we see that the relativiser *ko?* 格 is not homophonous with the nominaliser *ka?* 格, although the relationship between the two seems rather obvious. Moreover, if the relationship is one of possession, the marker is *ko?* 个, homophonous but written with a different character (in Dai 2006), but the nominalised version would be *kou*⁵⁵ 个, rather than *ka?*. According to Dai’s (2006, 100) analysis, *ko?* is the weakened form of what were possibly different markers, with possessive *kou*⁵⁵ 个 arguably deriving from the classifier *kou*⁽⁵⁵⁾ 个, whereas *ka?* 格 might have a different origin. There are also cases in which there is no evident formal connection between the marker of adnominal modification and the nominaliser, as e.g. Haikang (Guangdong, Min Group; Cai 1993; Huang 1996) [a³³] 啊 vs [kai¹¹] 个.

There are all sorts of form-function mappings in the domain of particles of modification, as well as in those used in verb complement constructions. Particles of adnominal modification are often used also for adverbial modification, but this is not necessarily the case (as shown above for Cantonese; see ex. 11-13). In some dialects, there may be one and the same particle used in one, some or all types of adnominal and adverbial modifiers, but also other particles used for other types, with a more complex relation between form and function than in SMC. For instance, in Fuzhou (Fujian, Min group), *i* 其 is a general marker of adnominal and adverbial modification; [tuo?] / [luo?] 着 is also used both for adnominal and for adverbial modifi-

cation, but only with a specific subclass of adjectives (the so-called ‘state adjectives’);⁵ also, another marker, 礼³³ 礼, is used for adverbial modification, and other markers are used specifically in adverbial (but not adnominal) modification with state adjectives (see Huang 1996 and Chen 1998 for the details).

Lastly, note that markers of adverbial modification partly overlap with markers of predicative adjectivals (Yue-Hashimoto 1993), a related category. When (most) state adjectives are used as predicates, they generally require a structural particle after them. In many dialects, the particle used for adverbial modification and for predicative adjectivals is the same: for instance, in the Pucheng Nanpu dialect (Fujian, Wu group; Yue-Hashimoto 1993) the particle [li] (no character in the source) is used in both constructions. However, the two may also be different in some dialects: for instance, in Liancheng (Fujian, Hakka group; Yue-Hashimoto 1993) adverbial modification is unmarked, but there are as many as four distinct particles used to mark predicative adjectivals. In this paper, we are concerned with adverbial modification, rather with predicative adjectivals; however, given the identity between the two types of markers in many varieties, and considering the fact that they can sometimes appear in related constructions (as we shall see below, § 3.2), we will also discuss structural particles used with predicative adjectivals when needed.

Thus, to sum up, in Sinitic languages we may see different associations between form(s) and function(s) in the domain of structural particles, with distinctions between (sub-)types of constructions not seen in SMC; also, even in the standard language, structural particles are likely to originate from different sources, despite their homophony.

As mentioned in the Introduction (§ 1), in our survey we focus on markers of adnominal and adverbial modification only. This is motivated by two reasons. Firstly, from the syntactic and semantic point of view, the verb complement construction is quite distinct from the two constructions of modification, and the former grammaticalised

5 ‘State adjectives’ here translates the Chinese grammatical term *zhuàngtài xíng-róngcí* 状态形容词. At least since Zhu 1982, very often a distinction between ‘quality adjectives’ (*xíngzhì xíngróngcí* 性质形容词) and ‘state adjectives’ is made: the former are simple, unmodified adjectives as *dà* 大 ‘big’ or *gānjìng* 干净 ‘clean’, whereas the latter include reduplicated adjectives (intensifying reduplication), non-gradable adjectives as *tōnghóng* 通红 ‘red through and through’, and adjectives preceded by a degree adverb and followed by a structural particle, as e.g. *hěn xiǎo de* 很小的 ‘(very) small’. What seems to tie together state adjectives is that they cannot be further modified by degree adverbs, as they already include some expression of degree (e.g. reduplication). Note, also, that state adjectives may be freely used as predicates, while quality adjectives, if used as bare predicates (i.e. with no degree adverb) tend to have a comparative reading (e.g. *bigger* rather than *big*; see Zhu 1982).

in a different syntactic environment, if compared to the latter.⁶ Secondly, the range of variation in the domain of verb complement constructions in Sinitic has already been investigated before (in Lamarre 2004), while, to the best of our knowledge, no systematic studies based on a large sample of Sinitic languages have been carried out for the markers of adnominal and adverbial modification. Indeed, the above-mentioned surveys by Yue-Hashimoto (1993) and Huang (1996) are part of broader studies on the grammatical typology of Chinese dialects: while they are very valuable as a starting point since they provide an overview of the range of variation, they are not focused on these two specific constructions, and they do not offer any insights on the diachronic evolution of these markers.

2.2 Sample and Methodology

Typological and historical research on Sinitic languages presents several challenges, mainly related to data collection. As for synchronic data, the number of comprehensive grammars of Chinese dialects is indeed quite limited: while there is no shortage of descriptions written in Chinese, many of them focus mainly on phonology and the lexicon, and often do not provide enough analyses and raw data to enable researchers to understand specific grammatical topics. Also, as hinted at earlier (§ 1), many (if not most) dialect grammars are deeply influenced by what Chappell (2006) terms ‘Sinocentrism’, i.e. the tendency to use SMC as the framework for the analysis of all Sinitic languages: this sometimes leads to overlooking features which are not found in the standard language. The use of the SMC framework in dialect description is problematic also because, very often, rather than illustrating the use of particles in their own terms, grammars and other publications tend to offer only the ‘corresponding’ SMC particle to gloss the meaning of a dialectal item: however, the overlap between them may be only partial, and thus the comparison can be misleading. Lastly, it is often the case that only Chinese characters are provided as dialect data, with no transcription of their actual phonetic shape: sometimes the choice of character may obscure the actual nature of a morpheme/word, as e.g. when the character *de* 的 is used for a structural particle with a completely different form (e.g. *Huojia li?* 的; He 1989). If no transcription is offered, these cases are easily overlooked or misinterpreted. Also, the choice of a certain character in dialect description is no guarantee that the mor-

⁶ Indeed, while in Modern Chinese grammars it is customary to refer to SMC *de* 的, *de* 地, and *de* 得 as structural particles, Ōta ([1958] 1987, 320) suggests that *de* 得 should be analysed as an auxiliary verb, rather than as a structural particle.

pheme/word at issue has the same etymon as the morpheme/word written with that character in Standard Chinese: while in most cases this is true, it is not necessarily always so (see Li, Chappell 2013). Indeed, in the transcription of dialect data the use of characters just for their sound value, and not for their meaning, is far from rare: for instance, *xiù* 朽 ‘decayed’ is used to write the unrelated Changsha (Hunan, Xiang group) word [ɕiəu⁴¹] ‘arrogant’ (Wu 2005, 58). However, when working with a large sample, it is simply unpractical (and often impossible) to find out the correct etymon for each morpheme/word in each dialect.

As for diachronic data, the main issue when working with Sinitic languages is that the overwhelming majority of dialects have little or no written tradition: thus, more often than not, there is not enough historical data to use as an empirical basis to reconstruct the pathway(s) of grammaticalisation of an item. On the other hand, Chinese has one of the world’s longest uninterrupted written traditions, and data from ‘mainstream’ historical written varieties, which sometimes even show some dialectal influence, is extremely valuable in the process of diachronic analysis.

For the purposes of the present research, we built a convenience sample of 77 Sinitic languages, as mentioned in § 1. This is not a balanced sample, as not all groups and areas are equally represented: the primary criterion in the choice of the dialects to include was the availability of descriptions which included specific data on the constructions at issue here. However, we made sure to include at least three representatives for each major dialect group(/area), and hence we believe that the sample is varied enough to enable us to make some tentative generalisations. The synchronic data we gathered mainly comes from four sets of sources:

- a. previous typological surveys;
- b. (complete/partial) grammatical descriptions;
- c. articles on structural particles in individual dialects;
- d. dialect dictionaries.

Needless to say, the quality and quantity of data varies considerably, depending on the sources we had for each language. Some dialects are much better described than others, and there are even text corpora available for them (as e.g. Cantonese and Shanghainese); for some dialects we had very detailed comprehensive descriptive grammars (e.g. Taiwanese; Lin 2015), and some descriptions include sample sentences and texts. Also, while for some varieties we had (more or less) detailed studies of modification constructions, for many others we had only (brief) mentions in grammars and/or other publications, or even just unanalysed examples. In Table 1, we provide a list of the varieties in our sample, with the indication of the province where they are (mainly) spoken and of their affiliation.

Table 1 Our sample

Language	Province/region	Affiliation	Language	Province/region	Affiliation
Anyang	Henan	Jin	Shaowu	Fujian	Min
Cantonese (HK)	Hong Kong SAR	Yue	Shexian	Anhui	Hui
Changli	Hebei	Mandarin	Shuangfeng	Hunan	Xiang
Changsha	Hunan	Xiang	Shuochengqu	Shanxi	Jin
Changshan	Shandong	Mandarin	Siyen Hakka	Taiwan	Hakka
Chaoshan (Jieyang)	Guangdong	Min	Suqian	Jiangsu	Mandarin
Daozhou	Hunan	Mandarin	Susong	Anhui	Gan
Datong	Shanxi	Jin	Suzhou	Jiangsu	Wu
Daye Jinhu	Hubei	Gan	Taiwanese (Southern Min)	Taiwan	Min
Dongming	Shandong	Mandarin	Tianzhen	Shanxi	Jin
Enping	Guangdong	Yue	Toishan	Guangdong	Yue
Fuzhou	Fujian	Min	Tunxi	Anhui	Hui
Gong'an	Hubei	Mandarin	Wanrong	Shanxi	Jin
Guiyang	Guizhou	Mandarin	Wenshan	Yunnan	Mandarin
Haimen	Jiangsu	Wu	Wenzhounese	Zhejiang	Wu
Haikang	Guangdong	Min	Xi'an	Shaanxi	Mandarin
Heshun	Shanxi	Jin?	Xiangcheng	Henan	Mandarin
Huoja	Henan	Jin	Xianghua	Hunan	Unclassified
Huolu	Hebei	Jin	Xiangtan	Hunan	Xiang
Kaiping	Guangdong	Yue	Xinhui	Guangdong	Yue
Liancheng	Fujian	Hakka	Xinji	Hebei	Mandarin
Linyi	Shanxi	Mandarin (transitional to Jin)	Xintai	Shandong	Mandarin
Luoyang	Henan	Mandarin	Xinyu	Jiangxi	Gan
Luzhou	Sichuan	Mandarin	Xinzhou	Shanxi	Jin
Nanhe	Hebei	Jin	Xiuning (Xikou)	Anhui	Hui
Nanjing	Jiangsu	Mandarin	Xunxian	Henan	Mandarin
Neihuang	Henan	Mandarin	Xuzhou	Jiangsu	Mandarin
Ningbo	Zhejiang	Wu	Yanggu	Shandong	Mandarin
Pingdingshan	Henan	Mandarin	Yangjiang	Guangdong	Yue
Pinglu	Shanxi	Jin	Yanshan	Jiangxi	Gan
Pingyao	Shanxi	Jin	Yichun	Jiangxi	Gan
Pucheng	Fujian	Wu	Yingdong	Anhui	Mandarin
Nanpu					
Puqi (Chibi)	Hubei	Gan	Yiyang	Hunan	Xiang
Qishan	Shaanxi	Mandarin	Yiyuan	Shandong	Mandarin
Qimen	Anhui	Hui	Yizhang	Xiang	Mandarin
Quwo	Shanxi	Mandarin	Yuci	Shanxi	Jin
Rucheng	Hunan	Hakka	Yuzhou	Henan	Mandarin

Language	Province/region	Affiliation	Language	Province/region	Affiliation
Shanbei	Shaanxi	Jin	Zhengzhou	Henan	Mandarin
Shanghainese	Shanghai	Wu			

Before moving to the presentation of the survey, a final remark is necessary. In order to collect the data, we had to identify (potential) structural particles in our sources. For the better described languages, this was relatively straightforward, as the source(s) and/or the texts made it generally possible to easily identify structural particles. However, for many varieties this was not the case. Given the relatively large number of dialects in our sample, and given that we aimed at finding all possible items used for the functions of adnominal and adverbial modification, we included all items which satisfy one or more of the following criteria:

- a. The item is described as a structural particle in at least one source.
- b. The item is translated/glossed with a SMC structural particle in at least one source.
- c. The item is used with at least one of the functions of markers of adnominal/adverbial modification (see above, § 2.1) in the variety at issue.

As we shall see below (esp. § 3.2), sometimes different sources provide conflicting accounts, and the marking of adnominal/adverbial modification may be performed by items which do not consistently behave as structural particles. Also, in some cases items or constructions seem to carry out other functions, besides acting as markers of modification, and their actual status may be dubious. Due to the nature of our survey, we do not aim at a neat separation between structural particles and other related items: we tried to include as many items as possible, and we provide a detailed discussion for each unclear case.

3 Our Survey

Markers of adnominal and adverbial modification are customarily grouped according to their phonetic shape, which is often taken as evidence of their origin: hence, the synchronic and diachronic sides of the issue go hand in hand in many studies (see e.g. Arcodia 2017). Here, however, we separate these two aspects: in §§ 3.1 and 3.2, we focus on the synchronic side, while the discussion of the possible origins of structural particles is deferred to § 4.

3.1 Markers of Adnominal Modification

Previous research shows that most markers of adnominal modification in Sinitic languages belong to two (macro-)groups, the distribution of which is related to the North-South divide within Sinitic (Yue-Hashimoto 1993; Yue 2003; Wu 2005; Arcodia 2017):

- a. The *de* 的-type, as e.g. Mandarin *de* 的, identified by their dental onset ([t]); they are the dominant type in Northern China.
- b. The *gè* 个-type, typically having a velar stop (mostly, but not exclusively, [k]) as their onset, as e.g. Cantonese *ge* 嘅 (see above, ex. 11); they are found in Central and Southern China (in Wu, Xiang, Gan, Hui, Yue, and Min).

Besides these two types of markers, which are by far the most common throughout Sinitic, there are at least two more types, the distribution of which is much more limited:

- c. The *nà* 那-type, as e.g. Kunming Mandarin *nə*⁴⁴ (Gui 2000), identified by their nasal onset ([n]), with a single vowel as their ‘final’ (i.e. syllable nucleus and coda); they are most common in Southwestern Mandarin, but may be found also in Northern China (e.g. *nai* 呐 in Wanrong, Shanxi, Jin group; Shi 2003).
- d. The *li* 哩-type, as e.g. Huolu *li* 哩 (Hebei, Jin group; Chen 1990), identified by their [l] onset; there is much variation in their finals ([li], [liɛ], [lɛ], [lei], [lai], [lə]) and in their spelling (including the characters 哩, 咧, 喇, 奈, 那); they are most common in Henan, but are found also in Shanxi, Shandong, Hebei, and Anhui (Arcodia 2021).

Also, in our survey we found a number of particles used for adnominal modification which do not fall in any of the categories above, and whose distribution appears to be limited to individual varieties. We grouped them together as a miscellaneous category:

- e. Other markers, e.g. Fuzhou *i* 其 and [tuoʔ] / [luo] 着 (Huang 1996; Zhao 1999); Taiwanese *ê* 的 (Taiwan, Min group; Lin 2015); Xianghua/Waxiang JIE 皆 (Huang 1996); Ningbo [leʔ¹²] 勒 (Zhejiang, Wu group; Tang, Chen, Wu 1997); Haikang [a³³] 啊 (see above, § 2.1).

Note that, as pointed out earlier, a dialect may have more than one particle used to mark adnominal modification: while in some cases the difference between the particles is unclear, there are also descriptions which provide details as to when a specific form is chosen.

For instance, in Ningbo both [le²¹²] 勒 and [go²¹²] 咯/个 are used for adnominal modification: the former is used only for possessive modification, while the latter is the general marker of adnominal modification. Also, [kəu⁴⁴] 个 is used after state adjectives, both when they are used as predicates and when they are used as modifiers (Tang, Chen, Wu 1997). Generally speaking, whenever we found some indication of the differences among different particles of adnominal modification, the functions which are associated with a specific item are either marking possessive modification, or modification by a state adjective, as in the cases of Shexian and Fuzhou discussed in § 2.1, or in the case of Ningbo seen here. Different markers of adnominal modification may also be (more or less) freely interchangeable, with no significant difference in meaning: this is the case e.g. of [ta³³] 的 and [la³³] 奈 in the Daye Jinhu dialect (Hubei, Gan group; Huang 1996).

Thus, to sum up, most markers of adnominal modification in our sample can be classified into four consistent groups, based on their phonetic form (specifically, on their onset consonant): types (a) and (b) are dominant in Sinitic, while types (c) and (d) are way less common, and they are mostly concentrated in some specific areas (part of Southwestern Mandarin and the Central Plains region, respectively). Also, while the use of one and the same marker for all relations of adnominal modification is the most frequent pattern, several dialects use dedicated markers for specific relations, or even just as alternative exponents without any functional difference.

3.2 Markers of Adverbial Modification

Given that many Sinitic languages have particles which are used both for adnominal and adverbial modification, the four major types seen in § 3.1 for markers of adnominal modification may be used also in the classification of markers of adverbial modification. However, there appears to be more variation in the latter domain, and hence more types can be identified. Also, as we shall see below, even markers which apparently belong to the same type as those proposed for adnominal modification have a significantly different distribution.

Just as seen above for markers of adnominal modification, the two most common types are (see Yue-Hashimoto 1993):

- a. The *de* 地-type, as e.g. Mandarin *de* 地, identified by their dental onset ([t]; also alveolar [ts]); just as the ‘corresponding’ markers of adnominal modification, they are dominant in Northern China.

- b. The *gè* 个-type, as e.g. Wenzhounese *ge* 个 (Zhejiang, Wu group; Zhengzhang 2008) or Xiuning 个 [ka] (Anhui, Hui group; Liu 2014), identified by their velar onset (mostly [k]); their distribution is sim-

ilar, but not identical, to that of the ‘corresponding’ markers of adnominal modification (see Wang 2008, 543-4): for instance, they are neither attested in the Yue dialects in our sample which make use of *gè* 个-type particles for adnominal modification (e.g. Cantonese, Toishan), nor in some Gan and Hui dialects (e.g. Tunxi; Lu 2018; see below).

In varieties which make use of a *de* 的-type marker of adnominal modification and of a *de* 地-type marker of adverbial modification, they are homophonous in most cases, but not necessarily so. For instance, in Yuci (Shanxi, Jin group; Li 1982), the marker of adnominal modification is [tʌʔ²¹] 的, while the marker of adverbial modification is [ti³⁵] 地. Interestingly, these non-homophonous particles may also sometimes be used together. For instance, reduplicated adjectives are often followed by [ti³⁵tʌʔ²¹] 地的, although [tʌʔ²¹] 的 alone is also possible in these cases (Liu 2016, 70):

(16) 刚买的新新地的衣裳就给弄脏了

GANG MAI DE XIN~XIN ti³⁵tʌʔ²¹ YISHANG JIU GEI NONG-ZANG LE
just buy MOD new~new ADV-MOD clothes just PASS do-dirty PFV/PERF
‘The brand new clothes I just bought got dirty’

This combination of [tʌʔ²¹] 的 and [ti³⁵] 地 is analysed as a ‘compound structural particle’ (*zhùcízǔ* 助词组) by Liu (2016), and has developed some specific uses (see the source for the details). What matters most, in our perspective, is that the two markers clearly retain a distinct identity in Yuci, despite their similar shape.

Note that *de* 地-type and *gè* 个-type markers of adverbial modification may be present in the same variety. For instance, in the above-mentioned Daye Jinhu dialect both [ta³³] 的 and [ko³] 果 are used in this construction. However, they are not actually in free variation, as they convey different meaning nuances: [ta³³] 的 is used to provide an objective description, while [ko³] 果 is used to depict the circumstances of an event (Huang 1996, 551). Moreover, the use of [ko³] 果 is constrained by the type of modifier: it can be used only with a subset of disyllabic adjectives, with a minority of state adjectives, and with some idioms. Thus, [ta³³] 的 appears to be the only generalised marker of adverbial modification, while the use of [ko³] 果 in the same function is not as free.

Markers of adverbial modification belonging to the so-called *nà* 那-type (c), i.e. those with a nasal onset ([n]) and a single-vowel rhyme, seem to have pretty much the same distribution as markers of adnominal modification, i.e. they seem to be mostly limited to South-western Mandarin (e.g. Wenshan *ni*⁵⁵ 尼; Zou 2020). Interestingly, all the languages in our sample which make use of a *nà* 那-type marker

of adnominal modification also make use of a *nà* 那-type marker of adverbial modification, and *vice versa*.

As for the *li* 哩-type (d), identified by their [l] onset, there are some clear differences in their distribution, if compared to the corresponding class of markers of adnominal modification. [l]-initial markers of adverbial modification appear to be most common in the Central Plains region, as seen above for [l]-initial markers of adnominal modification: in these dialects, most often the same structural particle is used for all constructions of modification, as well as for verb complement constructions.⁷ However, [l]-initial markers of adnominal modification seem to be more widespread, and they are found in varieties which do not have a corresponding *li* 哩-type marker for adnominal modification (or verb complement constructions): for instance, Tunxi (Anhui, Hui group; Lu 2018) has a *gè* 个-type marker of adnominal modification, but a *li* 哩-type marker of adverbial modification ([ka] vs [le]). *li* 哩-type markers in adverbial modification are attested also in Xiang dialects, as e.g. Yiyang [li] 哩 (Hunan; Wu 2005): however, it is unclear whether they are best analysed as ‘true’ structural particles or as adjectival suffixes (Wu 2005, 289-90; we will get back to this below). We already mentioned above (§ 2.1) a Wu dialect with *li* as a marker of adverbial modification, and even a Southern Sinitic language, Fuzhou, in which *le*³³ 礼 is used in the same function. Also, [l]-initial markers of adverbial modification may be found in some Southwestern Mandarin dialects, as e.g. Guiyang (Guizhou; Chen 2007): however, given that in these dialects there is no phonemic distinction between /n/ and /l/, their inclusion in the *li* 哩-type is debatable (we will get back to this in § 4).

Moreover, we identified three more types of adverbial modifiers which appear to be unrelated to markers of adnominal modification:

e. The *jiào* 叫-type, as e.g. Suzhou [tɕiæ²¹³] 叫 (Jiangsu, Wu group; Xie et al. 1989) or Haimen [tɕio⁰²] 叫, identified by their alveolo-palatal affricate ([tɕ]) onset; they appear to be a specific Wu feature, and they are not attested in languages from other groups in our sample.

f. The *néng* 能-type, as e.g. Shanghainese *nen* 能 (Wu group; Qian 1997; Zhu 2006) or Wenzhounese [naŋ³¹] 恁(/能) (Zhengzhang 2008); they are morphemes with a nasal initial ([n]) and a nasal ending ([ŋ] or [ŋ]), and they are found only in the Wu dialects of our sample, just as *jiào* 叫-type markers.

⁷ An uncommon case is that of a dialect with two different [l]-initial particles for adnominal and adverbial modification, as e.g. Linyi (Shanxi, Mandarin group; Shi 2003) [lai] / [ai] 奈 vs [li] 哩, or Heshun (Shanxi, Jin group; Liu 2013) [lei³¹] 哩 vs [lei] 哩.

g. The *jiè* 介-type, as e.g. Ningbo [ka⁴⁴]/[ke²⁵⁵] 介 (Zhejiang, Wu group; Tang, Chen, Wu 1997); they all seem to share the (base) form [ka] (Qian 1998), and they are also a Wu feature.⁸

h. The *gān* 咁-type, e.g. Cantonese *gám* 咁, Enping [k'ou²¹⁵] / [k'un²¹⁵] 噉 or Toishan [k'au³⁵] 噉 (Guangdong, Yue group; Gan 2010); they have an unaspirated or aspirated velar initial, followed by a vowel, a diphthong or a combination of vowel and nasal ending; apparently a Yue feature, as they are not attested in languages from other groups in our sample.

Types (e), (f) and (g) are tightly related because they are typically Wu, and indeed some Wu dialects have more than one of them (e.g. Shanghainese *jiao* 较, *nen(ka)* 能(介) and *ka* 介; Zhu 2006). Also, *jiào* 叫-type, *néng* 能-type and *jiè* 介-type markers are often described as suffixes, rather than particles. Type (h), the *gān* 咁-type, is seemingly found only in Yue, as mentioned above, and *gān* 咁-type markers are sometimes described as adverbs, as we shall see below.

Also, just as seen earlier (§ 3.1) for markers of adnominal modification, there are some particles, each of which is seemingly found only in an individual language, which do not fit in the categories presented above:

i. Other markers, e.g. Wenzhounhese [zɿ] 似 (Zhengzhang 2008); Fuzhou [tuoʔ] / [luɔ] 着 (Yue-Hashimoto 1993; Huang 1996); Shuangfeng GAO 搞 and JI 唧 (Hunan, Xiang group; He 2011); Xiangtan [tiě⁵⁵] 点 (Hunan, Xiang group; Zeng 2001); Daozhou ZAI 崽 (Hunan, Mandarin group; Huang 1996).

Lastly, there are languages which generally do not make use of markers of adverbial modification. We already pointed out (§ 2.1) that markers of adnominal modification may be omitted under certain conditions, depending on the specific subtype of modification; we also mentioned that, for instance, the SMC structural particle *de* 地 is omitted when the adverbial modifier is a monosyllabic adjective (see ex. 4). However, in some varieties adverbial modification is either systematically unmarked, or 'converted' into other constructions (i.e. another construction is used). A case in point is Yangjiang (Guangdong, Yue group; Huang 1996), in which adverbial modification is said to be plainly unmarked. Taiwanese also has no particle corresponding to SMC *de* 地, and adverbial modification is generally unmarked (Lin 2015, 340):

⁸ Huang (1996, 548) mentions a form written with the character *jiè* 介 in Shanbei, a Jin dialect of Shaanxi. However, since he provides no transcription, we have no way to know whether it belongs to the *jiè* 介-type as defined here.

- (17) 伊慢慢行
i *bān~bān* *kiâⁿ*
 3SG slow~slow walk
 ‘He walked slowly’

However, according to Lin’s (2015, 239-40) account, an “optional particle 仔 -á” may be added “for euphony” when the modifier is a reduplicated adjective:

- (18) 車過了後, 伊慢慢仔行
chhia-hō *liáu-āu* *i* *bān~bān-á* *kiâⁿ*
 car-accident after 3SG slow~slow-PTC walk
 ‘After the car accident, he walks slowly’

Since the same is true for reduplicated adjectives used in the predicative function, and the particle is anyway optional, we chose not to treat -á 仔 as a marker of adverbial modification.

As to ‘conversion’, a very good example is Gong’an (Hubei, Mandarin group), which makes use of the manner verb complement construction instead of adverbial modifiers. Compare the SMC sentence in (19a) with the corresponding Gong’an construction (19b; Wang 2010, 28):

- (19) a. 他刻苦地学习
tā *kèkǔ* *de* *xuéxí*
 3SG.M hardworking ADV study
- b. 他学得蛮用心
 TA XUE DE MAN YONGXIN
 3SG study CMP very diligent
 ‘He studies hard’

To sum up, if compared to what we saw earlier for markers of adnominal modification, the picture for adverbial markers is somewhat more complex. The distribution of types (a), (b) and (c) seems to be very similar to that of the corresponding types of adnominal structural particles, but it is not identical, especially since *gè* 个-type markers of adverbial modification seem to have a more limited diffusion than *gè* 个-type markers of adnominal modification. As for *li* 哩-type markers, these have a broader distribution than structural particles for adnominal modification belonging to the same type, and they may be found in dialects which do not have a *li* 哩-type marker for adnominal modifiers. Besides, we have three more types which do not ap-

pear to be related to markers of adnominal modification, and which are mostly restricted to specific dialect groups: *jiào* 叫-, *néng* 能- and *jiè* 介-type markers are virtually only found in Wu; 咁 *gān*-type markers seem to be exclusively Yue. Also, again if compared to markers of adnominal modification, adverbial structural particles have a more complex form-to-function mapping: the same variety may use more than one marker in adverbial modification.

There are two residual issues which need to be addressed before moving to the next section. The first one concerns the status of the items discussed here: while markers of adverbial modification *stricto sensu* are normally seen as structural particles, as said earlier, there are indeed some items which appear to be used in the same function and are described as suffixes, or even as adverbs.

A case in point are the above-mentioned Wu morphemes belonging to the *jiào* 叫-, *néng* 能- and *jiè* 介-types. For instance, in their analysis of Suzhou suffixes, Xie et al. (1989) describe [tɕiæ²¹³] 叫 ([tɕiæ⁵⁵] 交 in Ye 1993) as a suffix attached to monosyllabic reduplicated adjectives (i.e. a subclass of state adjectives): these are often used as adverbial modifiers, but may also be used as adnominal modifiers or as predicates. In all of these cases, the structural particle [kəʔ] 葛 is optionally present: the fact that reduplicated adjectives suffixed with [tɕiæ²¹³] 叫 may be used as adnominal modifiers without the addition of the marker [kəʔ] 葛 suggests that the function of [tɕiæ²¹³] 叫 is not that of marking adverbial modification, in our view. Given that [tɕiæ²¹³] 叫 is said to be obligatorily added to reduplicated monosyllabic adjectives, it could be analysed as a dedicated suffix for this construction.

In the closely related Shanghai dialect, we see again that monosyllabic reduplicated adjectives are normally followed by an ‘adverbial suffix’, including *jiao* 较, *nen* 能, *ka* 介, *nenka* 能介, *ti* 点, *li* 哩 and others (Huang 1996, 549; Qian 1997, 67-8; Zhu 2006, 95). When a reduplicated adjective is used as an adverbial modifier, it is generally followed by one of the above-mentioned adverbial suffixes, as e.g. *ji-ao* 较 (20). If the same reduplicated adjective is used as an adnominal modifier, both the adverbial suffix and the marker of adnominal (and adverbial) modification *xeq/geq* 个 are required (21; Zhu 2006, 95):

(20) 好好较做人

<i>hao-hao-jiao</i>	<i>tsu-njin</i>
good~good-SUF?	do-man
‘Be a good man (lit. act well as a person)’	

(21) 好好较个人

<i>hao-hao-jiao</i>	<i>geq</i>	<i>njin</i>
good~good-SUF?	MOD	man
‘a decent man’		

However, when other (non-reduplicated) adjectives are used as adverbial modifiers, only the particle *xeq/geq* 个 is present (Zhu 2006, 103):

(22) 健康个成长

<i>jikong</i>	<i>xeq</i>	<i>zengzang</i>
healthy	ADV	grow
'grow healthily'		

According to Huang (1996, 549) and Qian (1997, 67-8), the adverbial suffixes *jiao* 较 and *li* 哩 may be followed by *xeq/geq* 个 also when used in a construction of adverbial modification: however, *jiao* 较, *nen* 能 and *li* 哩 are mutually exclusive (i.e. they are in a paradigmatic relation), and *nen* 能 is not normally followed by *xeq/geq* 个. Also, Qian (1997) points out that the combination of *jiao* 较 and *xeq/geq* 个 is not always acceptable, depending on the item involved: for instance, *hao~hao-jiao* 好好较 'good~good-SUF?, well' (20) cannot be followed by *xeq/geq* 个 when used as an adverbial modifier. Qian (1997) and Zhu (2006) both highlight that even monosyllabic reduplicated adjectives may be followed by *xeq/geq* 个 in the absence of an adverbial suffix, but this usage is recent and is regarded as non-native, and due to the influence of SMC. Generally speaking, the use of monosyllabic reduplicated adjectives without one of the characteristic Shanghainese adverbial suffixes is seen as the product of SMC influence, and it is limited to a subset of adjectives (Xu, Shao 1998, 25).

Note, also, that reduplicated monosyllabic adjectives suffixed with *jiao* 较 may have predicative use in Shanghainese, just as seen above for the Suzhou dialect (but without *xeq/geq* 个; Zhu 2006). However, according to Xu and Shao's analysis (1998), reduplicated monosyllabic adjectives suffixed with *jiao* 较 or *ti* 点 are normally used as adverbial modifiers, and hence these items should be seen as adverbialising suffixes: the fact that they are sometimes used as predicates is interpreted by them as the product of the ellipsis of the modified verb.

Qian (1998) further points out that Shanghainese *ka* 介 may follow *jiao* 较, *nen* 能 and *li* 哩 in adverbial modification, again when the modifier is a reduplicated (monosyllabic) adjective. Indeed, according to Xu and Tang's (1988, 355) description, *ka* 介 may be used as a marker of adverbial modification also for non-reduplicated adjectives:

(23) 依当心介走

<i>nung</i>	<i>tongsjin</i>	<i>ka</i>	<i>tseu</i>
2SG	careful	ADV	walk
'walk carefully'			

jiao 较, *ka* 介 and *li* 哩 are all glossed with SMC *di* 地, the marker of adverbial modification, in Xu and Tang (1988). However, they al-

so specify that *jiao* 较 and *li* 哩 are used only with reduplicated adjectives, and that all three of them are used only with a ‘minority’ of adjectives, i.e. they are not fully productive and are subject to (apparently) idiosyncratic restrictions (see also Qian 1997, 67 and Zhu 2006, 95). Also, *ka* 介 is used as an adverb too, meaning ‘so, such’, as e.g. *ka bitong* 介便当 ‘so convenient(ly)’, *nen* 能 is also used as an adverb, meaning ‘just, precisely’ (e.g. *nen hao* 能好 ‘just fine’; Qian, Xu, Tang 2007).

Some insights on the development of these items come also from the analysis of older descriptions of the Shanghai dialect. According to Edkins’ (1868) account, manner adverbs are formed in Shanghainese by adding ‘affixes’ as *nen* 能, *li* 哩 and others to reduplicated adjectives. He also mentions *jiao* 较 (here written as 教) as a suffix “used in one instance”, namely *mae~mae-jiao* 慢慢教 ‘slowly’ (Edkins 1868, 136). More than 70 years later, Bourgeois (1941) gives a far more detailed account of adjectival reduplication and adverbial modification. In his description, reduplicated monosyllabic adjectives are followed by *xeq/geq* 个 when used as adnominal modifiers, but they are not followed by *jiao* 较, *nen* 能, *li* 哩 or other adverbial suffixes. According to Bourgeois (1941, 32), non-reduplicated adjectives directly modify the verb, without any marker, as in *mae chii* 慢去 ‘go slowly’; reduplicated adjectives, on the other hand, are used in two construction types. Reduplicated adjectives may directly modify the verb, as e.g. *mae~mae* 慢慢 ‘slow(ly)’; however, Bourgeois (1941, 111) suggests that most manner adverbs are formed by a reduplicated monosyllabic adjective and one of the above-mentioned adverbial suffixes (as e.g. *du~du-nen* 大大能 ‘greatly’). Interestingly, Bourgeois does not mention *jiao* 较 as an adverbial suffix, and provides no example of its use. Note also that Qian (1998) shows that in an early Wu text, namely Feng Menglong’s *Shāngē* 山歌 (lit. ‘Mountain songs’; published 1618 or 1619; Snow, Zhou and Shen 2018), a particle recorded in writing as 介 is used as a general marker of adverbial modification. We thus suggest that the use of a *jiè* 介-type marker of adverbial modification is likely a Wu feature whose use has declined: as for Shanghainese, it is apparently being replaced by *xeq/geq* 个 which, as pointed out above, is often seen as the product of SMC influence (we will get back to this in § 4).

Huang (1996) describes Shanghainese *xeq/geq* 个 as an adverbial suffix too, just as *jiao* 较 and *nen* 能: however, he analyses the related Wenzhounese item [naŋ³¹] 恁(/能) as a structural particle. As a matter of fact, Wenzhounese [naŋ³¹] 恁 appears to be used as a general marker of adverbial modification, and not only with reduplicated adjectives. Indeed, according to You (1981), [naŋ³¹] 恁 is a full-fledged structural particle in Wenzhounese, and he points out that its use is more constrained in other contemporary Wu dialects: Zhengzhang (2008, 333) also glosses it with SMC *de* 地, suggesting a similar analy-

sis. Just like Shanghainese *nen* 能, [naŋ³¹] 恁(/能) is also used as an adverb, as e.g. [ʔnaŋ³²³ təu³³] 恁多⁹ ‘this much’ (Zhengzhang 2008, 340).

In Ningbo, another Wu dialect (see above, § 3.1), the *gè* 个-type marker [go¹²] 咯/个 is used both for adnominal and for adverbial modification; [ka⁴⁴]/[kə⁷⁵⁵] 介 is used for adverbial modification only, while [kəu⁴⁴] 个 and [təio⁴⁴] 叫 are added to reduplicated monosyllabic adjectives, both when they are used as modifiers and when they are used as predicates (Tang, Chen, Wu 1997). Note that, just as seen above for Suzhounese, when [təio⁴⁴] 叫 is added to a reduplicated adjective used as an adverbial modifier, the particle [go¹²] 咯/个 is optionally present (Zhu, Zhou 1991).

Lastly, in yet another Wu dialect spoken in Jiangsu, Haimen (Wang 2011), the item [təio⁰²] 叫 is glossed with SMC *de* 地, and is listed among particles, rather than suffixes. Note, also, that in Wang’s list of Haimen structural particles (2011, 270-1), no other marker of adverbial modification may be found. However, elsewhere in the same grammar Wang (2011, 288) also describes [təio⁰²] 叫, as well as [li²¹] 里 and some other items, as ‘suffixes’ which can (rather than must) be attached to an undefined subset of monosyllabic reduplicated adjectives: these suffixed adjectives are mostly used as adverbial modifiers, according to Wang’s account. Nearly all of the instances of items marked with [təio⁰²] 叫 provided in Wang (2011) involve monosyllabic reduplicated adjectives: it is thus unclear whether this is the only usage for [təio⁰²] 叫, or if it is used also with other types of adverbial modifiers. The only exception is the following example (Wang 2011, 358)

(24) 过来真正叫开心

<i>ku</i> ³⁴	<i>lɛ</i> ⁵³	<i>tsən</i> ⁵³ <i>tsən</i> ²¹	<i>tɕi</i> ²¹	<i>kʰɛ</i> ⁵³ <i>ɕin</i> ⁵³
spend	CMP	real	ADV?	happy
‘[They] lived really happily’				

On the other hand, we also found what seems to be an instance of the use of a reduplicated adjective as an adnominal modifier, followed both by [təio⁰²] 叫 and by the marker of adnominal modification [gə⁰²] 个 (Wang 2011, 355):

(25) 赤赤叫个日头

<i>tsʰa</i> ⁷⁴ <i>tsʰa</i> ⁷⁴	<i>tɕi</i> ²¹	<i>gə</i> ⁰²	<i>n̩i</i> ^ə ⁷² <i>dəu</i> ⁵³
red~red	SUF?	MOD	sun
‘the red sun’			

⁹ The glottal stop ([ʔ]) at the beginning of the first syllable is related to the 阴 yīn (‘dark’) tone register (Zhengzhang 2008, 90).

Thus, while more data is needed to perform a thorough analysis of patterns of adverbial modification in Haimen, we tentatively suggest that [tɕio⁰²] 叫 appears to be similar to its Shanghainese cognate: compare e.g. (25) and (21) above (but see also 24).

To sum up, what emerges from the discussion is that there are significant differences among *jiào* 叫-, *néng* 能-, and *jiè* 介-type markers, and that their status varies depending on the specific variety. *jiào* 叫-type markers generally behave as adjectival suffixes, rather than as dedicated markers of adverbial modification. This is because they are attached also to adjectives used in the predicative function, and because they are optionally followed by another structural particle. Also, they are not used with all types of adverbial modifiers, but, rather, only with a subset of them. However, we also pointed out that Shanghainese *jiao* 较 sometimes cannot be followed by *xeq/geq* 个, and that its use with adjectives in the predicative function may be seen as the product of ellipsis. Thus, while *jiào* 叫-type markers do not appear to be general full-fledged markers of adverbial modification, they may overlap with structural particles to some extent: in other words, they seem to behave as non-prototypical markers of adverbial modification. They may be further or closer to the prototype, depending on the variety at issue: the use of Shanghainese *jiao* 较 (and of Haimen [tɕio⁰²] 叫) is clearly more similar to that of a marker of adverbial modification, if compared to Suzhounese [tɕiæ²¹³] 叫 and Ningbo [tɕio⁴⁴] 叫.

We may suggest a comparison with a non-Wu northern Chinese dialect, namely Pingyao (Shanxi, Jin group; Hou 1992). In the Pingyao dialect, the marker of adnominal modification is [tiʌʔ] 的, and state adjectives are obligatorily followed by the particle [ti] 底: these are very similar to the particles [tʌʔ²¹] 的 and [ti³⁵] 地 seen above in the related Yuci dialect. In Pingyao, according to Hou's (1992) account, when a state adjective is used as an adverbial modifier, only the particle [ti] 底 is added; however, when the same type of adjective is used as an adnominal modifier, both [ti] 底 and [tiʌʔ] 的 must be present for the sentence to be acceptable (Hou 1992, 6):

26. 黑洞洞底的间宿舍

HEIDONGDONG	ti	tiʌʔ	JIAN	JUSHE
pitch-dark	SUF	MOD	CLF	dwelling
‘a pitch-dark dwelling’				

Note that the particle [ti] 底 is obligatorily added to state adjectives not only when they are used as adverbial modifiers, but rather in all cases, as e.g. when they are used as predicates. Thus, differently from *jiào* 叫-type markers in Wu dialects, Pingyao [ti] 底 is not followed by another particle when used as an adverbial modifier, and the parti-

cle [tiΛʔ] 的 is used also for adverbial modification if the modifier is not a state adjective. However, in a more recent treatment of Pingyao [ti] 底, Zhang (2018) argues that [tiΛʔ] 的 is actually optional when the state adjective is used as an adnominal modifier, while [ti] 底 is always obligatory. Also, Zhang (2018) points out that when state adjectives are used as adverbial modifiers, they are optionally followed by the particle [tiΛʔ] 的歪。

Thus, Zhang (2018) proposes that [ti] 底 in Pingyao is a dedicated suffix for state adjectives, rather than a marker of adverbial modification, being thus akin to *jiào* 叫-type markers. As pointed out earlier, in the related Yuci dialect, [ti³⁵] 地 is used as a general marker of adverbial modification, but the compound particle [ti³⁵tΛʔ²¹] 地的 may be found after reduplicated adjectives used as adnominal modifiers, as in (16): Liu (2016) shows that [ti³⁵tΛʔ²¹] 地的 is commonly used with state adjectives also in the predicative function. A possible interpretation for this is that Yuci [ti³⁵] 地 has a hybrid nature, behaving both as a marker of adverbial modification and as a suffix for state adjectives; however, in the latter function, it combines with [tΛʔ²¹] 的. This shows, once again, that related items may have significantly different uses and status even in closely related dialects.

néng 能- and *jiè* 介-type markers also show considerable variation. As pointed out above, Wenzhounese [naŋ³¹] 恁 is apparently used as a general marker of adnominal modification, while Shanghainese *nen* 能 seems to share the same status of *jiao* 较, i.e. its function seems to be that of a suffix for reduplicated adjectives. Shanghainese *ka* 介 may combine with *nen* 能 as well as with *jiao* 较 and *li* 哩, at least according to Qian's (1998) account: it is even claimed that it can be a general marker of adverbial modification, including modification by non-reduplicated adjectives, but its use is restricted to a minority of adjectival modifiers. Ningbo [ka⁴⁴]/[ke²⁵⁵] 介 also seems to be a marker of adverbial modification, while [tɕio⁴⁴] 叫 is used with reduplicated monosyllabic adjectives, and may be followed by [ka⁴⁴]/[ke²⁵⁵] 介 when used as in adverbial modification. Thus, among *néng* 能-type items, only Wenzhounese [naŋ³¹] 恁 may be seen as a true marker of adverbial modification, while its cognates in the other Wu dialects of our sample are closer to *jiào* 叫-type markers (and they are indeed found in the same contexts as them); as for *jiè* 介-type items, Ningbo [ka⁴⁴]/[ke²⁵⁵] 介 also seems to be a full-fledged structural particle for adverbial modification, differently from Shanghainese *ka* 介, which is being replaced by *xeq/geq* 个。

Note that the issue of the ambiguity between structural particles for adverbial modification and adjectival suffixes (specifically, suffixes for reduplicated monosyllabic adjectives and, sometimes, other types of state adjectives) is not limited to the Wu cases discussed here. For instance, Wu (2005) highlights that in the Xiang dialect spoken in Yiyang (Hunan province) the adjectival suffixes [li] 哩 and

[ka] 家 may be found in the same position of a structural particle, thus having coincident distribution, just as e.g. Shanghainese *jiao* 较 in ex. (20). However, this is possible only when the modifier is a reduplicated monosyllabic adjective, and the same suffixes are used also when the reduplicated adjective is used e.g. in the predicative function. A somewhat similar situation holds for Shuangfeng, another Xiang dialect of Hunan: while GAO 搞 and JI 唧 are described as structural particles in He (2011), they are actually used with the so-called ‘vivid’ (*shēngdòng* 生动) form of adjectives, which includes reduplication and other patterns which basically turn items into state adjectives. While these are indeed the sole (non-obligatory) markers of the relation of adverbial modification, it appears that they are limited to this class of modifiers, i.e. they do not seem to be general markers; moreover the use of JI 唧 implies a positive evaluation, according to He’s (2011) account.

Actually, even the Cantonese constructions exemplified above (12-13) are not straightforward instances of structural particles used to mark adverbial modification. The general marker used with all types of adverbial modifiers is *gám* 咁, which is in itself an adverb meaning ‘this way, so, thus’, and which could be related to the adverb *gam* 咁 ‘so’, used as a degree adverb to modify adjectives (e.g. *gam lēk* 咁叻 ‘so good’). *gám* 咁 is used also with reduplicated adjectives as adverbial modifiers, with or without *-dēi* -嘞. Compare (13), repeated here for the sake of convenience, with (27) and (28) (Matthews, Yip 2011, 205):

- (13) 你偷偷咁整嘢食呀?

<i>léih</i>	<i>tāu-tāu-dēi</i>	<i>jíng</i>	<i>yéh</i>	<i>sihk</i>	<i>àh</i>
2SG	steal~steal-SUF?	make	thing	eat	Q

‘You’ve been secretly preparing food, have you?’

- (27) 我見到佢傻傻咁咁笑

<i>ngóh</i>	<i>gin</i>	<i>dóu</i>	<i>kéuih</i>	<i>sòh-só-dēi</i>	<i>gám</i>	<i>siu</i>
1SG	see	RES	3SG	silly-silly-SUF?	ADV	laugh

‘I saw him smiling stupidly’

- (28) 佢大大力咁踢個波

<i>kéuih</i>	<i>daaih-daaih-lihk</i>	<i>gám</i>	<i>tek</i>	<i>go</i>	<i>bo</i>
3SG	great~great-strength	ADV	kick	CLF	ball

‘He kicks the ball very hard’

Thus, while *gám* 咁 apparently may perform the function of marking adverbial modification for all types of modifiers, the status of *-dēi* -嘞 is quite different. The latter item is described in Matthews and Yip

(2011) as an adjectival suffix, used again with monosyllabic reduplicated adjectives, just as *jiào* 叫-type markers (as well as some others) in Wu, also when those adjectives are used as predicates. However, when the adjective suffixed with *-déli* -哋 is used as an adnominal modifier or as a predicate, it also conveys attenuation of the meaning of the adjective itself, similarly to English *-ish*: see e.g. *hùhng~hùng-déli* 紅紅哋 ‘reddish’. On the one hand, we see a clear semantic difference between the use of *-déli* -哋 as a suffix for adjectives used as predicates and adnominal modifiers, and its use with adverbial modifiers: in the latter case, it seems that the only function of *-déli* -哋 is that of turning a reduplicated adjective into an adverb. On the other hand, its use is again limited to reduplicated adjectives, and even in that function it can be followed by *gám* 咁 (27). Thus, it appears that *-déli* -哋 is yet another case in which what is in essence a suffix for reduplicated adjectives may partly overlap with a structural particle used for adverbial modification, i.e. it can have the same distribution.

The second issue concerns the relationship between *gè* 个-type and *jiè* 介-type items. As stated earlier, we identify *gè* 个-type morphemes by their velar onset (mostly, [k], but also [g]), and *jiè* 介-type morphemes as those items sharing the base form [ka]. However, these two criteria may provide conflicting results: a case in point is that of Hui dialect forms as Xiuning [ka] 个. We decided to consider it a *gè* 个-type particle since it is a homophone of the marker of adnominal modification in this dialect: it is indeed unlikely that a *jiè* 介-type marker would develop in this context. Also, the choice of 个 as the character for both the marker of adnominal and adverbial modification in Liu (2014) suggests that the author of the description sees them as related to the classifier [ka⁵⁵] 个. Similar problems arise with the above-mentioned Yiyang item [ka] 家: while we must remain agnostic as to its origin (see below, § 4), the fact that it appears to behave (judging from the limited data available) more as a suffix rather than as a ‘true’ marker of adnominal modification means that its significance is limited for our typology (and the same goes for Yiyang [li] 哩). Note, also, that the distinction between *gè* 个-type and *jiè* 介-type items has been called into question for some Wu dialects (Qian 1998): we will discuss this hypothesis in § 4.

To sum up, what seems to emerge from our survey is that there are several items in Sinitic which have an ambiguous status between that of (state) adjectival suffixes (not only predicative adjectivals, but also adnominal modifiers) and markers of adverbial modification. In some cases, even cognate items may be located at different positions in an ideal continuum between adjectival suffixes and structural particle. The diachronic connection between these two classes of items will be explored in § 4.

4 On the Grammaticalisation of Structural Particles

As mentioned earlier (§ 3), the grouping of structural particles according to their phonetic shape is often seen as related to their origin: particles with a similar shape may be claimed to have a shared source. Let us now explore the possible origins for each of the types introduced above.¹⁰

Much research has focused on the origin of SMC *de* 的 and, consequently, *de* 的-type markers of adnominal modification. However, there still appears to be no consensus on the etymon for this type of structural particles (for an overview, see Wu 2005, 267-8; Yap, Choi, Cheung 2010, 64-79; Lu 2013, 128-9). Proposed sources for *de* 的 include:

- a. the marker of modification *zhī* 之;
- b. the nominaliser *zhě* 者;
- c. both *zhī* 之 and *zhě* 者;
- d. the localiser¹¹ *dǐ* 底 ‘in’, which inherited the genitive function from locative nouns as *suǒ* 所 and *xǔ* 许 via structural analogy;
- e. the demonstrative use of *dǐ* 底 ‘this’;
- f. the noun *dǐ* 底 ‘bottom, base, foundation’ via a pronominal stage, under the influence of *zhī* 之 and *zhě* 者.

Needless to say, we cannot discuss each of the above-mentioned proposals in detail: here, we shall just offer a summary of the most significant analyses.

We already mentioned (§ 2.1) that in ‘mainstream’ vernacular Chinese texts *de* 的 was written as *dǐ* 底 roughly until the thirteenth century. It developed most of the uses of SMC *de* 的, starting from the Five Dynasties period (first half of the tenth century CE), and was substituted by *de* 的 as the customary written form during Yuan times (Ōta [1958] 1987). Ōta ([1958] 1987, 322) suggests that *dǐ* 底 derives from the nominaliser *zhě* 者, which was used also as a marker of adnominal modification. Ōta’s position may be deemed as representative of the ‘traditional’ approach to the origin of *de* 的, which saw *dǐ* 底 as the product of sound change (see also Wang [1958] 1980). However, more recent approaches resort to analogy and other mechanisms of grammaticalisation to explain the development of *dǐ* 底 (see the overview in Lu 2013, 130): two proposals worth mentioning here are Shi and Li’s (1998; 2002) and Jiang’s (1999).

¹⁰ Due to space constraints, here we do not elaborate on the possible origins of particles in the miscellaneous category ‘other markers’.

¹¹ ‘Localisers’ (*fāngwèicí* 方位词) are a closed class of items which are added to nouns to express position.

Shi and Li (1998; 2002) reject the idea that *zhī* 之 and/or *zhě* 者 are possible etyma for *dǐ* 底. In a nutshell, their proposal is that *dǐ* 底 evolved into a structural particle from its functions as a demonstrative and interrogative pronoun. Shi and Li point out that *zhī* 之, one of the main markers of adnominal modification in Classical Chinese, was also a demonstrative; this is true for *gè* 个 as well (we will get back to this below). Actually, even in SMC the demonstratives *zhè* 这 ‘this’ and *nà* 那 ‘that’ are seemingly used *in lieu* of markers of adnominal modification (Liu 2005, 4; we will get back to this below):

(29) 张作霖应该到达这天[...]

<i>Zhāng</i>	<i>Zuòlín</i>	<i>yīnggāi</i>	<i>dàodá</i>	<i>zhè</i>	<i>tiān</i> [...]
Zhang	Zuolin	should	arrive	this	day

‘The day on which Zhang Zuolin should have arrived [...].’

Thus, Shi and Li believe that demonstrative and interrogative pronouns are “particularly suited for being grammaticalised” into markers of adnominal modification, and that this process “has occurred several times in the history of Chinese” (Shi, Li 2002, 8-9; see also Yap, Matthews 2008).

However, Jiang (1999) highlights a weak point in Shi and Li’s (1998; 2002) argumentation: *dǐ* 底 was rarely used as a demonstrative in actual texts, and most examples date to the Song Dynasty (960-1279), while the use of *dǐ* 底 as a structural particle was already quite common in the early tenth century (see also Yap, Choi, Cheung 2010). Thus, the hypothesis that the demonstrative use of *dǐ* 底 is the source construction for its development into a structural particle appears unlikely. Jiang’s (1999) proposal is that the structural particle *dǐ* 底 rather derives from the locative *dǐ* 底 ‘bottom, in’, which inherited the genitive function through analogy with other locative nouns as *suǒ* 所 and *xǔ* 许, and later expanded its functions to include all types of adnominal modification and nominalisation (just as SMC *de* 的). See the following Medieval Chinese examples (Jiang 1999, 86, 89):

30. 自许本衣

<i>zì</i>	<i>xǔ</i>	<i>běn</i>	<i>yī</i>
1SG	GEN	original	clothes

‘my original clothes’ (*Jiù Zà Pì Yù Jīng* 旧杂譬喻经)

31. 画底鸳鸯

<i>huà</i>	<i>dǐ</i>	<i>yuānyāng</i>
picture	LOC/GEN?	affectionate.couple

a. ‘the affectionate couple in the picture’
b. ‘the affectionate couple of the picture’ (*Cháo Zhōng Cuò* 朝中措)

In (30), we can see how *xǔ* 许 ‘place’ (compare *héxǔ* 何许 ‘what place, where’) is used to mark possession. In (31), we see a ‘bridging context’ (in the sense of Evans, Wilkins 2000) for *dǐ* 底, which may be interpreted both as a localiser (‘in’) or as a marker of adnominal modification (‘of’). According to Jiang (1999), the use of localisers in the ‘noun-localiser-noun’ construction, which is structurally analogous to the ‘noun-structural particle-noun’ construction, favoured the reanalysis of localisers as structural particles. While items as *suǒ* 所, *xǔ* 许 and others were only ever used to mark possession in adnominal modification, and later disappeared, *dǐ* 底 expanded its functions to include all types of adnominal modification and nominalisation.

As for *de* 地-type markers of adverbial modification, despite the fact that they share the same phonetic shape of *de* 的 in SMC as well as in many other dialects, they are not likely to come from the same source (*contra* Wang [1958] 1980). Indeed, the reconstructed pronunciations in Middle Chinese and Early Mandarin provided in Pulleyblank (1991; see also Baxter, Sagart 2014) for *de* 的 and *de* 地 are different, and this is true also for their (supposed) cognates in many modern Sinitic varieties (as e.g. Yuci [tʌʔ²¹] 的 vs [ti³⁵] 地; see § 3.2). The above-mentioned change from *dì* 地 and *dǐ* 底 to *de* 的 as the grapheme for the marker of adverbial and adnominal modification suggests that by the thirteenth century these two morphemes had become (near-)homophones (Feng 2004): indeed, even in a tenth century text as the *Zu Tang Ji* (*Zǔtángjí* 祖堂集) we see cases of *dǐ* 底 used where *dì* 地 would be expected (i.e. in adverbial modification), and *vice versa* (Jiang 1999; see Yao 1998 for more examples).

Ôta ([1958] 1987, 320) believes that *de* 地 derives from *dì* 地 ‘place’ via reanalysis: thus, for instance, *àn dì* 暗地 ‘dark place’ could also be interpreted as ‘in a dark place’, and was extended to mean ‘secretly’. If Ôta’s and Jiang’s hypotheses are both correct, then *dǐ* 底 and *de* 地 could have both grammaticalised from a (different) localiser or locative noun. Indeed, Jiang (1999) points out that the functions of *dǐ* 底 and *de* 地 as well as the syntactic environment in which they grammaticalised partly overlap: they are both markers of modification, and they can both appear between an adjectival modifier and a head. As mentioned above, there are even instances in which they are ‘inverted’ in the *Zu Tang Ji*.

A somewhat different reconstruction of the origin of *de* 地 may be found in Zhong (1987). Zhong points out that in Archaic Chinese there were several suffixes which could be added to state adjectives (though, crucially, not to quality adjectives), including e.g. *rán* 然, *rú* 如, and *ér* 而: while there are differences among them, the words formed with those suffixes were generally used as adverbial modifiers and as predicates, and the meaning they added could be roughly glossed as ‘in this shape / manner’ (Zhong 1987, 91). Zhong points out that the use of those suffixes declined in time, and by the third

century CE basically only *rán* 然 was still productively used: in his view, *dì* 地 inherited the role of *rán* 然 and other suffixes for state adjectives, and extended its functions to combine also with adverbs derived from adjectives. Indeed, already in the tenth century *dì* 地 could be attached to some reduplicated adjectives used in the predicative function, rather than as adverbial modifiers: according to Ōta, in these cases what is being depicted is a situation, and a verb is not necessary (it can be ‘implied’ as seen above for Shanghainese, § 3.2). Yao (1998) also suggests that, in those cases, the head verb is simply omitted. Moreover, as pointed out above, *dì* 地 started out in Medieval Chinese as a marker for adverbs and various patterns of reduplicated adjectives (which are state adjectives), rather than with non-reduplicated adjectives (Yao 1998).

Thus, the early uses of *dì* 地 appear to be similar to what we saw above (§ 3.2) for several markers in modern Sinitic varieties: while SMC *de* 地 and many other items became dedicated markers of adverbial modification, open to all types of adjectives and generally restricted to adverbial modification, other markers, including cognates to *de* 地 as well as unrelated markers, as those specific to Wu dialects, appear to be closer to the adjectival suffixes of Archaic Chinese. Indeed, Cantonese *-dēi* -哋 could be a direct continuation of the Medieval Chinese uses of *dì* 地 as an adjectival suffix, given their formal and functional closeness.¹² Note that even SMC makes use of postposed items as *shìde* 似的 ‘as if, like’, or *yībān* 一般 ‘same as, just like’, generally used after verbs and nouns:

(32) 火车飞一般地向前驰出

<i>huǒchē</i>	<i>fēi</i>	<i>yībān</i>	<i>de</i>	<i>xiàng</i>	<i>qián</i>	<i>chí-chū</i>
train	fly	like	ADV	towards	forward	speed-exit
‘The train flashed past like lightning’						

While the marker of adverbial modification *de* 地 is anyway used in (32) to connect the modifier and the head, *yībān* 一般 is added to the verb *fēi* 飞 ‘fly’ to turn it into a modifier.

Moreover, the use of adverbs roughly meaning ‘(in) this way, so’ (as e.g. Shanghainese *ka* 介, Wenzhounese [naŋ³¹] 恁, and Cantonese

¹² The Cantonese character is 哋, used to write both the adjectival suffix *-dēi* and the so-called ‘plural’ suffix *-deih*: the only difference between them is the tone (high level vs low level). Also, sometimes the character *deih* 地 ‘place’ (cognate to SMC *dì* 地), homophonous to the plural morpheme, is used to write both suffixes. Lastly, note that, according to Rao, Ouyang and Zhou (2009), *-dēi* -哋’s original tone is actually low level (*deih*), and the high level tone in its use as an adjectival suffix is due to sandhi: indeed, in their dictionary *-dēi* -哋 and *deih* 地 ‘place’ are one and the same entry. This is strongly suggestive of a shared origin between Cantonese *-dēi* -哋 and SMC *de* 地.

gám 咁; see above, § 3.2) as markers of adverbial modification is also reminiscent of Archaic Chinese suffixes for state adjectives. We will get back to this below.

The origin of *gè* 个-type particles has also been discussed quite often in the literature (see e.g. Zhao 1999; Wang 2008; Mei 2016). *gè* 个-type markers are often claimed to derive from a classifier, a cognate to the SMC 'generic' classifier *ge* 个, itself deriving from an Archaic Chinese classifier for bamboo, i.e. *gè* 箇 (Shi, Li 2002; Lu 2013; Mei 2016). Indeed, the (near-)identity of a classifier (cognate to SMC *ge* 个) and a *gè* 个-type structural particle is widespread in Central and Southern China: see e.g. Yanshan (Jiangxi, Gan group; Hu, Lin 2008) [ko²¹] 个 'CLF' vs [ko] 个, or Shaowu (Fujian, Min group; Ngai 2021) [kəi²¹³] 个 'CLF' vs [kəi²¹³ / kə] 个. Also, in a non-trivial number of Sinitic languages (mainly, Wu and Yue), 'ordinary' classifiers may be used as marker of adnominal (but, crucially, not adverbial) modification, as in the following Cantonese example (adapted from Matthews, Yip 2011, 128):

- (33) 佢本書
kéuih *bún* *syū*
3SG CLF book
'her/his book'

Note that the construction exemplified in (33) is possible with possessive modification and with clause-sized modifiers (i.e. relative clauses), but generally not e.g. with adjectival modifiers. However, adjectival modifiers are allowed if both a demonstrative and a classifier are present.¹³ While not all varieties with a *gè* 个-type structural particle also use classifiers as markers of adnominal modification (Arcodia 2017), examples as (33) suggest that there might be a diachronic connection between classifiers and structural particles. Indeed, Wang (2008) believes that *gè* 个-type structural particles derive directly from related classifiers: he suggests that classifiers grammaticalise into structural particles as a result of the omission of other elements. Thus, starting from a construction like 'possessor - marker of adnominal modification - demonstrative - classifier - possessee', which is extremely common in Sinitic, in some dialects first the demonstrative, and then also the marker of adnominal modification is omitted, leaving only the classifier between the possessor and the possessee: this is the environment in which classifiers are reanalysed as markers of adnominal modification, in Wang's (2008) view.

As mentioned earlier (§ 3.1), *gè* 个-type markers appear to be absent from SMC and, generally speaking, Northern China. However,

¹³ Pui Yiu Szeto, personal conversation (November 2021).

Shi and Li (2002, 7) point out that, between the eleventh and the seventeenth century, the classifier *gè* 个/箇 grammaticalised into a marker of adnominal modification in ‘mainstream’ Chinese (thirteenth century example; characters added; see also Jiang 1999):

- (34) 你個骨是乞骨
nǐ gè gǔ shì qǐ gǔ
2SG GEN bone COP base bone
‘Your bone is base’ (*Zhāng Xié Zhuàngyuán* 张协状元)

In this function, *gè* 个/箇 was in competition with *de* 的. Interestingly, while most research focuses on the use of *gè* 个-type markers of adnominal modification, Shi and Li (2002, 7) also include an example in which *gè* 个/箇 is apparently used for adverbial modification (seventeenth century example; characters added; see also Wu 2005, 290 and Wang 2008, 545):¹⁴

- (35) 你丈夫想是真個不在家了
nǐ zhàngfu xiǎngshì zhēn gè bù zài jiā le
2SG husband guess real ADV NEG be home PERF
‘Your husband, I guess, is really not at home’ (*Shěn Xiǎoxiǎ Xiānghuì Chūshī biǎo* 沈小霞相会出师表)

Thus, there appears to be an antecedent in Medieval Chinese for the use of a *gè* 个-type item as a marker of adnominal and adverbial modification. However, this usage did not survive in SMC, nor in the vast majority of Northern dialects. Moreover, *gè* 个/箇 was also used as a demonstrative, at least since the (Late) Medieval Chinese stage, as in this seventh-century example (Shi, Li 2002, 7; characters added):

- (36) 箇人諱底
gè rén huì dǐ
this person taboo what
‘What does this person avoid as taboo?’ (*Běi Qí Shū* 北齐书)

As mentioned above, Shi and Li (1998; 2002) propose that *dǐ* 底 evolved into a structural particle from its functions as a demonstrative and interrogative pronoun, and stress the fact that demonstrative pronouns are prone to grammaticalise into markers of adnomi-

¹⁴ An anonymous reviewer pointed out that this usage is attested also in a Tang Dynasty poem by Wang Wei (eighth century), with the character *gè* 箇.

nal modification. We highlighted above that formal overlap between a classifier and a structural particle is common in Central and Southern China. Here we may add that this pattern of (near-)homophony extends also to demonstratives in a number of central dialects (i.e. Wu, Gan and Xiang) dialects, as well as in some Hakka and Yue varieties (Shi 2002), further suggesting a close connection between these three functions: see e.g. the structural particle [kəʔ] 葛 in Jinhua (a Wu dialect of Zhejiang), which is perfectly homophonous to the proximal demonstratives ‘this’ and to a classifier (a likely cognate to SMC *ge* 个; Mei 2016, 127; see Wu 2005 for some examples from Xiang dialects).

Indeed, a ‘classifier > demonstrative > structural particle’ pathway of evolution has been proposed before in the literature (see Zhao 1999; Shi 2002; Mei 2016). For instance, Shi (2002) believes that classifiers in Sinitic have to go through a demonstrative stage before evolving into a structural particle: as for *gè* 个/箇, Shi points out that its use as a classifier emerged during the Wei-Jin period (third-sixth century CE), its earliest uses as a demonstrative date to the sixth-seventh century, while its use as a structural particle did not appear before the late Tang period (i.e. end of ninth-beginning of tenth century), thus following the proposed pathway of evolution (differently from what we saw above for *dǐ* 底). Shi also highlights parallels between the evolution of *gè* 个/箇 and that of other demonstratives: in the following example from the *Dream of the Red Chamber*, an eighteenth century vernacular novel (Shi 2002, 123), the demonstrative *nà* 那 ‘that’ is used where a marker of adnominal modification would be expected, just as in (29).

- (37) 谁稀罕吃你那糕!!
shéi xīhan chī nǐ nà gāo
who care eat 2SG that/Poss cake
‘Who cares to eat your cake!!’ (*Hóng Lóu Mèng* 红楼梦)

Most of these examples may be analysed as cases of *de* 的-omission: however, note that a sentence as (37) would be ungrammatical without *nà* 那, which hence acts here as the only marker of adnominal modification (Shi 2002).¹⁵ According to Shi (2002), this is the syntactic environment in which demonstratives grammaticalise into structural particles.

Mei (2016) points out that both classifiers and demonstratives share the function of ‘individualisation’, and they both appear be-

¹⁵ However, an anonymous reviewer pointed out that similar examples without *nà* 那 may actually be found in the vernacular literature, as e.g. *gǎn chī nǐ gāo* 敢吃你糕?

fore nouns, thus favouring the evolution from classifier to demonstrative. Note that when ‘ordinary’ demonstratives (ex. 29, 37) and classifiers (33) are used as markers of adnominal modification, they always imply definiteness (Shi 2002; Lu 2013), while full-fledged structural particles (as SMC *de* 的 or Cantonese *ge* 嘅) do not carry that implication: they are ‘neutral’ with respect to reference.

Moreover, Wu (2005) suggests that the syntactic distribution of the classifier *gè* 个 is inconsistent with the earliest uses of *gè* 个 as a marker of modification: in its earliest uses in Medieval Chinese, *gè* 个 as a structural particle occurred with adjectives only, but the classifier *gè* 个 was not normally found after adjectives. Wang (2008) further points out that *gè* 个, just as any classifier, would appear before nouns, rather than before verbs or adjectives. Thus, Wu proposes that the character *gè* 个 (/箇) was used as the grapheme for “a few different forms with a similar sound” (Wu 2005, 281), including the classifier *gè* 个, a demonstrative, and an adjectival suffix: the latter is attached to adjectives used as adnominal modifiers or as nominalisers. She suggests that structural particles (mainly markers of adnominal modification) derive from a [k]-initial demonstrative, with which they share an identical or very close phonetic shape in many Xiang dialects (e.g. Hengyang [ko³³] ‘this’ vs [ko²²]; Wu 2005, 281). However, she also proposes that *gè* 个-type markers could derive from a suffix for reduplicated adjectives, similar to those mentioned above when discussing the origin of *de* 地-type markers: this would explain why the early uses of *gè* 个 during Tang times always involved adjectives. Note that Wu’s (2005) hypothesis allows also for different sources, depending on the specific variety at issue. Thus, for instance, the above-mentioned Hengyang structural particle [ko²²] might derive from the demonstrative [ko³³] ‘this’ or from the classifier [ko²⁴]. However, in a dialect as Lianyuan the structural particle [ku] could have evolved from the adjectival suffix [ka], or it could be the result of a choice among this suffix, the demonstrative [ku⁵³] and the classifier [ko⁵⁵]: since all three of them can be found in the syntactic slot of a structural particle, they share the same environment for their diachronic evolution.

Incidentally, the role of a [k]-initial adjectival suffix in the evolution of *gè* 个-type structural particles might also help us understand the origin of *gè* 个-type markers of adverbial modification, which do not appear to be discussed often in the literature. We saw before that even in mainstream Chinese *gè* 个 could be used as a marker of ad-

‘(How can I) dare to eat your cake’ (lit. ‘Dare eat you cake’; examples from the sixteenth century novel *Xī Yóu Jì* 西游记). Thus, Shi’s (2002) claim that the omission of *nà* 那 results in ungrammaticality is probably too strong, as this appears to be acceptable at the time, although it was probably not common.

verbal modification at a certain historical stage of the language: this could be explained either by the (analogical) extension of its function as a marker of adnominal modification, or by its use as an adjectival suffix, if Wu's (2005) proposal is correct.

However, an alternative hypothesis is offered by Wang (2008). He argues that *gè* 个-type markers of adverbial modification could derive from the use of a related ([k]-initial) demonstrative meaning 'this, that', but also 'so, such' (in) this/that way': when this item was found between an adverbial modifier and a verb, it first indicated its original meaning 'so, this way', and was then reanalysed as a dedicated marker of adverbial modification. In the case of the Daye Jinhu dialect, this origin of the *gè* 个-type structural particle is somehow reflected in the contrast between the two markers of adverbial modification: as mentioned above (§ 3.2), in this variety the *de* 地-type particle [ta³³] 的 is used to provide an objective description, while the *gè* 个-type marker [ko³] 果 has a more depictive function, and is used only with a subset of modifiers. Note that Wu's (2005) and Wang's (2008) proposals are not incompatible: the use of a *gè* 个-type item between an adjectival modifier and a verb with the meaning 'so, such, in this way' is strongly reminiscent of the adjectival suffixes mentioned above (as e.g. *rán* 然): there might thus be overlap between these two categories.

Another set of markers for which a connection with demonstratives has been proposed in the literature is that of *nà* 那-type structural particles. Indeed, the consensus appears to be that they developed from distal demonstratives, cognate to SMC *nà* 那 'that' (Lu 2013): Thus, for instance, Kunming *nə⁴⁴* is said to derive from the demonstrative *nə²¹²* 'that'. Lu (2013, 140) suggests that the difference in the tone contour between the demonstrative and the structural particle might be explained by the incorporation into the distal demonstrative of the tone of a generic classifier: thus, in the sequence *nə⁵¹ kə³³* 'that CLF' the classifier is omitted, but *nə³³* retains its tone.¹⁶ Note that the use of a '(distal) demonstrative - classifier' construction without a preceding structural particle in adnominal modification is common in many dialects including (colloquial) SMC and Cantonese: indeed, as mentioned above, the 'demonstrative - classifier' construction may be used for more subtypes of adnominal modification in Cantonese, compared to the classifier only. Thus, Lu's hypothesis that the use of *nə⁴⁴* as a structural particle originates from its use in the 'demonstrative - classifier' construction when used as

¹⁶ Note that the tone values for the distal demonstrative and the structural particle in Kunming are different in Gui's (2000) grammar of this dialect and in Lu's (2013) monograph. For the sake of consistency with the sources, we included both transcriptions here.

the sole marker of adnominal modification is indeed plausible. There are, however, two residual issues.

Firstly, the use of *nə*⁴⁴ (and related *nà* 那-type particles) as markers of adverbial modification is unlikely to come directly from its use as a demonstrative, or from its use with a classifier and a noun: markers of adverbial modification are not followed by NPs, for obvious reasons. Indeed, in Gui's (2000, 42) grammar of Kunming, the marker of adverbial modification is defined as a "manner particle", said to be "pronounced the same as the nominaliser [i.e. *nə*⁴⁴1": they are treated as distinct particles, albeit homophonous. However, the perfect identity of the marker of adnominal modification and the 'manner particle' are probably not due to some coincidence: we may hypothesise that the distal demonstrative first grammaticalised into a marker of adnominal modification, and then extended its functions to marking adverbial modification, given the above-mentioned structural and semantic similarities between these two constructions (see also § 2.1). Or, as proposed by Wang (2008) for *gè* 个-type markers of adverbial modification, items as Kunming *nə*⁴⁴ might derive from a demonstrative meaning 'so, such, in this way' used between modifier and verb. In the lack of direct evidence of the evolution of *nà* 那-type particles, neither hypothesis may be confirmed or refuted.

Secondly, it might be the case that not all varieties which make use of a *nà* 那-type structural particle have a (near-)homophonous distal demonstrative: a case in point is Wenshan (see § 3.2). In Wenshan, *ni*⁵⁵ 尼 is the marker of adnominal and adverbial modification; the distal demonstrative is recorded in writing with the character 啊, i.e. SMC *a* (Zou 2020). While we have no way of knowing the actual pronunciation of this word in Wenshan, we can reasonably assume that it should not be far from [a]: if this were not the case, there would be no reason for the author not to use the conventional character *nà* 那 for the Mandarin distal demonstrative. However, it could still be the case that a demonstrative cognate to *nà* 那 is the source for the particle *ni*⁵⁵ 尼, but then the language either adopted a new demonstrative, or the cognate form to *nà* 那 underwent sound change. Needless to say, in the absence of historical records, any hypothesis must remain speculative.

Thus, the proposed diachronic sources and pathways of grammaticalisation for *de* 的-type, *de* 地-type, *gè* 个-type, and *nà* 那-type markers of modification overlap to a considerable degree. Specifically, markers of adnominal modification are often claimed to be related to demonstratives; *de* 地-type and *gè* 个-type markers of adverbial modification, on the other hand, are sometimes associated with adjectival suffixes. Interestingly, these possible sources have been invoked also for another class of structural particles, namely *li* 哩-type markers of adnominal and adverbial modification.

As said earlier (§ 3.1), there are several different characters which are used in descriptions to write *li* 哩-type markers, and most of them

are not reliable as indicators of the possible origin of this class of markers. There are at least four different hypotheses in the literature concerning their source and pathway of grammaticalisation (see Xiang 2001; Shi 2003; Feng 2004; Chen 2013; Arcodia 2021):

- a. from a distal demonstrative cognate to SMC *nà* 那, with sound change ([n] > [l]);
- b. from the same etymon as SMC *de* 的, with sound change ([t] > [l]);
- c. from a localiser cognate to SMC *lǐ* 里;
- d. from different sources, depending on the function, with subsequent formal merge.

To this, we may add a fifth possible source, namely:

- e. from a [l]-initial adjectival suffix, of uncertain origin.

If we look at the list above, we may see considerable overlap between the sources discussed above for *de* 的-type, *de* 地-type, *gè* 个-type, and *nà* 那-type structural particles. The first hypothesis on the origin of *li* 哩-type markers, namely from a [n]-initial demonstrative whose initial became [l], was proposed e.g. by Xiang (2001) and Shi (2003). The pathway of grammaticalisation would thus be virtually identical to that proposed above for *nà* 那-type particles, with the addition of a shift in the initial sound. Xiang (2001) discusses data of the Yiyuan dialect (Shandong, Mandarin group): in Yiyuan, the distal demonstrative is *na*⁵³ 那, the markers of adnominal modification are *lə* 那 and *lə / li* 的, and the nominaliser is *nə* 那. Xiang believes that *lə* 那 evolved from *na*⁵³ 那 via an intermediate stage, *nə*, which is still reflected in its use as a nominaliser; the other marker of adnominal modification, *lə / li* 的, is said to derive from **ti*, just as SMC *de* 的. Shi (2003) analyses data from Shanxi dialects (belonging to the Mandarin and Jin groups), showing that there is some overlap between distal demonstratives and markers of adnominal modification: this connection holds both when the initial sound is [n] and when it is [l]. Thus, in Linyi the demonstrative ‘that’ is *lai*⁴⁴ 奈, and the marker of adnominal modification is *lai* 奈; in Wanrong, ‘that’ is *nai*³³ 奈, and the marker of adnominal modification is *nai* 呐. The pathway of grammaticalisation for distal demonstratives in these varieties would be the same as that outlined above for *nà* 那-type particles: also, the [n] > [l] shift in the initial occurred only in some dialects, hence the formal difference e.g. between Linyi and Wanrong (Shi 2003).

Just as for *de* 的-type and *de* 地-type markers, a diachronic connection with a localiser (or locative noun) has been proposed also for *li* 哩-type structural particles. Similarly to what we saw above (ex. 30-31) for *xǔ* 许 and *dǐ* 底, an [l]-initial localiser could be used in Medieval Chinese to mark possession, as in the following example from a twelfth century text (Liu 2017, 67):

- (38) [...] 我里姓名
wǒ lǐ xìng-míng
1SG GEN surname-name
'[...] my full name' (*Dà Sòng Xuānhé Yìshì* 大宋宣和遗事)

According to Liu (2017), this construction was already fully developed in the late Song period (i.e. twelfth-thirteenth century), as shown by the fact that the first NP could also be a personal pronoun (in 38, wǒ 我 '1SG'), and the second NP could be an abstract noun, thus ruling out a locative interpretation. In this construction, we see a reanalysis from predicating the existence of NP₂ in the location identified by NP₁, to predicating a possession relationship (NP₁'s NP₂; Liu 2017): this is hardly unusual, as the connection between the domains of 'existence' and 'possession' is quite common (compare the SMC verb yǒu 有 'exist; have'; Chen 2007).

Interestingly, Liu (2017) argues that in the Ming period (1368-1644) literature lǐ 里 was also used as a marker of adverbial modification. Feng (2004) analyses the use of li 哩 in the eighteenth century novel *Qí Lù Dēng* 歧路灯, and shows that li 哩 is used as a marker of adnominal and adverbial modification, and also in the verb complement construction: note that here li 哩 covers all subtypes of adnominal modification, including adjectival modification and relative clauses (Chen 2007). Feng (2004), however, does not believe that li 哩 is connected to the localiser lǐ 里, mainly because the verb complement construction is structurally very distant from the environment in which the markers of modification may have grammaticalised: he thus proposes that the particle li 哩 is but the product of a [t] > [l] sound change in the three *de* particles (i.e. *de* 的, *de* 地, and *de* 得), which by the time when this novel was written were already homophonous ([*ti]), in his view.

On the other hand, according to Chen (2013), a complete formal merger of *de* 的, *de* 地, and *de* 得 probably occurred after the Yuan period (1279-1368), while instances of lǐ 里 as a marker of adnominal modification are already attested in Song times, as shown above (38). If this were the case, Feng's (2004) hypothesis would not be supported by the data. Chen (2013) believes that the different uses of li 哩 in the *Qí Lù Dēng* 歧路灯, as well as in many modern dialects, do not come from the same source: she suggests that its uses as a marker of adnominal modification do derive from the localiser lǐ 里, while its uses as a marker of adnominal modification and of the verb complement construction derive from the particles *de* 地 and *de* 得, again with a change in the initial.

Based on the fact that, as repeatedly mentioned above, the constructions marking modification do share some common features, and that a locative origin has been proposed for *de* 的 and *de* 地 too,

Arcodia (2021) tentatively suggests that the particle *li* 哩 recorded in the *Qí Lù Dēng* 歧路灯 and in many modern dialects derives from a localiser (*lǐ* 里) at least in its function as a marker of adnominal modification, and that it could then have acquired by analogy the function of marking adverbial modification. Needless to say, the development of the function of marker of the verb complement construction is harder to explain, given the structural differences in the constructions involved. Also, he argues that the hypothesis of an origin of *li* 哩-type particles from ‘that’ seems unlikely for most dialects, which usually have [n]-initial distal demonstratives.¹⁷

In the light of the discussion on adjectival suffixes above, we would also like to suggest [l]-initial suffixes as a possible source for *li* 哩-type particles of adverbial modification. Indeed, [l]-initial suffixes in the same slot as a structural particle are not rare in Central China: we already cited Wu examples as Shanghainese *li* 哩, and Xiang examples as Yiyang *li* 哩 (see § 3.2); other examples include Yan-shan *li* 哩, Haimen [li²¹] 里, and Tunxi [le] (defined as an ‘adverbial suffix’ in Lu 2018, 252). Just as proposed by Wu (2005) for *gè* 个-type structural particles in Xiang dialects, we dare suggest that *li* 哩-type particles might also derive from different sources, depending on the specific variety. Cases as those of Wanrong and Linyi seen above are strongly suggestive of an origin from a distal demonstrative, while for Central Plains dialects, in which *li* 哩-type particles tend to act as markers both of adnominal and of adverbial modification, an origin from a [l]-initial localiser is indeed very plausible. On the other hand, an origin from an adjectival suffix may be proposed for the cases mentioned just above in which the *li* 哩-type exponent seems to share features of suffixes for state (mostly, reduplicated) adjectives, rather than being full-fledged markers of adverbial modification. Also, this hypothesis might account for languages as Tunxi in which the marker of adnominal modification does not belong to the *li* 哩-type: in those cases, both the demonstrative route and the localiser route seem unlikely, as an origin in either would arguably be first reflected in the marker of adnominal modification.

17 Arcodia (2021) proposes a comparison between the Linyi and Wanrong data seen above and the data from Southwestern Mandarin with *nà* 那-type particles. He highlights that in many Southwestern varieties, including e.g. Chengdu, the initials /n/ and /l/ mostly merged into /n/ (Yuan et al. 2001), thus making it hard to argue either in favour or against a [n] > [l] sound change. However, in other varieties, as e.g. the above-mentioned Kunming, the /n/ vs /l/ distinction is retained, and ‘that’ and the structural particle both have a /n/ initial. Actually, Chen (2007) proposes that structural particles in Southwestern dialects as Chengdu or Guiyang might derive from [l]-initial localisers (cognate to *lǐ* 里): she suggests that there might be a connection e.g. between the Chengdu structural particle *ni*⁵³ and the localiser *ni*⁵³, or between the Guiyang structural particle *lə*⁵³ and the localiser *li*⁵³. Since, however, in the dialects at issue the /n/ vs /l/ distinction has been mostly lost, the significance of these data is limited.

We did not find much literature on the origin of *jiào* 叫-type, *néng* 能-type and *jiè* 介-type markers. As already discussed in § 3.2, their status in modern dialects varies considerably depending on the specific marker and variety; generally speaking, they may be located at different points along an ‘adjectival suffix – structural particle’ continuum. It clearly appears that *jiào* 叫-type markers and, to a different extent depending on the variety at issue, also *néng* 能-type and *jiè* 介-type markers, show strong similarities with Archaic Chinese suffixes as *rán* 然, with *dì* 地 in its early uses and, also, with the SMC adverb-like items mentioned earlier (*yībān* 一般, *shìde* 似的), which are however used after verbs, rather than adjectives. Apart from 叫 *jiào*-type particles, they all seem to be related to adverbs in the semantic area of ‘(in) this way, so, like’: while we have no credible hypothesis to offer for the etymon of *jiào* 叫-type markers, they do belong in the same ‘paradigm’ (for lack of a better word) as suffixes for (mostly) state adjectives. The same hypothesis could be extended to the Yue *gān* 咁-type markers of adverbial modification, which seem to be related to adverbs meaning ‘this way, so, thus’: the main difference lies in the fact that, at least in some varieties (e.g. Cantonese), they look like full-fledged markers, rather than just suffixes for state adjectives. This, however, is true also for some *néng* 能-type and *jiè* 介-type markers, as pointed out above (§ 3.2): thus, these markers might share a parallel pathway of grammaticalisation, but they appear to have evolved to different degrees, again depending on the specific item and variety.

Note that, as mentioned earlier (§ 3.2), Qian (1998) proposes that *gè* 个-type and *jiè* 介-type items in Wu dialects might come from the same source: thus, in his view, Shanghainese *xeq/geq* 个 should be seen as the ‘weakened’ (unstressed) form of *ka* 介. Indeed, in Archaic Chinese texts (as e.g. in the Book of Documents) there are examples of *jiè* 介 being used as *gè* 个, and in medieval lexicographic works *jiè* 介 is sometimes seen as a graphic variant for *gè* 个 (/個). He argues that *gè* 个-type and *jiè* 介-type items in Shanghainese share some of their core functions, including demonstrative use (marking definiteness) and marking adverbial modification: he sees them as the product of a development from classifier to demonstrative to structural particle, being basically two variants of the same morpheme. If Qian’s hypothesis is correct, it would entail that the use of *jiè* 介-type items as full-fledged structural particles, as e.g. Ningbo [ka⁴⁴]/[ke²⁵⁵] 介, is actually indicative of the preservation of this function, rather than an innovation. On the other hand, if *jiè* 介-type items derive from suffixes for state adjectives, their use as structural particles with other adverbial modifier would be an innovation. Also, as mentioned earlier, *gè* 个-type markers could also derive from a demonstrative meaning ‘so, such, in this way’, just as e.g. Shanghainese *ka* 介, used in the same syntactic slot as adjectival suffixes (i.e. wedged between the adjectival modifier and the verb).

An origin from some adjectival suffix is also the most credible explanation for the evolution of some other items, in our view. A case in point are GAO 搞 and JI 唧 in Shuangfeng (see § 3.2): they are used only with state adjectives and, besides, may convey other meaning nuances (specifically, evaluative meaning). The same goes for the above-mentioned [ka] 家 of the Yiyang dialect.

To sum up, in this section we discussed different possible source concepts and pathways of grammaticalisation for markers of adnominal and adverbial modification in Sinitic. While there are several conflicting hypotheses on the diachronic evolution of these items, there are clearly some that recur more often in the literature. As for markers of adnominal modification, commonly proposed sources include:

- a. demonstratives;
- b. classifiers;
- c. locative nouns/localisers.

In the case of markers of adverbial modification, all of the above-mentioned diachronic sources apply. However, it is unclear whether there is a direct relationship between these sources and structural particles for adverbial modification: at least for locative nouns/localisers, it appears as more likely that they first grammaticalise into markers of adnominal modification, and then acquire by analogy other functions. Additional sources for markers of adverbial modification include also:

- d. deictic adverbs (meaning ‘in this way, so, such’);
- e. adjectival suffixes (mostly, suffixes for state adjectives).

The latter two, i.e. (d) and (e), on the other hand, could well be direct sources for markers of adverbial modification.

We tend to agree with Wu’s (2005) stance on the origin of structural particles: different pathways may be involved depending on the specific item and variety, all of which may be true depending on the specific case, even when the markers at issue seem to have an obvious formal (and, perhaps, etymological) relation. A case in point is that of *li* 哩-type particles in different regions of China: as said earlier, while an origin from an *l*-initial localiser may be argued to be the most plausible hypothesis for the origin of those particles in most Mandarin and Jin dialects of Northern China (especially since distal demonstratives usually have an *n*-initial in those dialects; Arcodia 2021), Wu’s proposal of an origin from adjectival suffixes for the same type of particles in Xiang is probably the likeliest hypothesis for Central China, including Wu; also, an origin from demonstratives is arguably the most straightforward hypothesis for some Northern Chinese dialects as e.g. Wanrong. For some markers, however, the range of possible pathways of evolution is narrower: this is the case of *jiào* 叫-type, *néng* 能-type, *jiè* 介-type markers, and *gān* 甘-type

markers, for which deictic adverbs and adjectival suffixes are the most likely sources. Note that the latter are not necessarily mutually exclusive, since adjectival suffixes may be etymologically related to lexemes meaning ‘in this way / manner’, as mentioned earlier. For *de* 的-type markers, we tend to favour Jiang’s (1999) hypothesis of a locative origin, whereas *di* 地-type markers likely derive from a different source construction, namely when they were used as a suffix for adjectives. As for *gè* 个-type markers, among the different proposed pathways of evolution, the connection with demonstratives appears to be that for which we found the strongest supporting evidence, at least for adnominal modification; for adverbial modification, again, an origin from adjectival suffixes is indeed a possibility. An origin from demonstratives is also the best supported hypothesis for *nà* 那-type structural particles (again, especially in their use as markers of adnominal modification). However, in the case of *gè* 个-type markers the issue of a connection between those demonstratives and classifiers cognate to *gè* 个, despite the similarity in shape, is controversial.

5 Summary and Conclusions

In this paper, we tried to explore the range of variation in the (broadly defined) domain of structural particles in Sinitic: specifically, items which have been described as markers of adverbial and adnominal modification.

What seems to emerge from our survey is that constructions for adnominal and adverbial modification, while sharing many important features, do differ considerably, both in synchronic and in diachronic terms.

One major difference between these two families of constructions is that there is a broader range of variation for adverbial modification. The markers of adnominal modification generally seem to have a more clearly defined status (i.e. they are mostly full-fledged particles), and there are less distinctions between subtypes of modification: whenever we found some specific construction in the domain of adnominal modification, it was either for possessive modification, or for modification by state adjectives. Markers of adverbial modification, on the other hand, seem to be subject to restrictions based on classes of items (e.g. reduplicated adjectives) or even rather idiosyncratic restrictions on specific modifiers; they also show different possibilities for combination with other markers (see e.g. ex. 16 and 26). Moreover, the principles which govern their omission are less clear, if compared to markers of adnominal modification, and they are (nearly) non-existent in some varieties: adverbial modification may be unmarked, or substituted by another construction (e.g. the verb complement construction).

There is also a broader range of different markers and constructions in the domain of adverbial modification, both at the intralinguistic and at the cross-linguistic level: languages which make use only of one main marker of adnominal modification have several different constructions for adverbial modification (as is the case in some Wu varieties), and we identified more types for adverbial modification than for adnominal modification.

This greater degree of variation seems to apply also to the diachronic development of the two classes of markers of modification. We identified more possible sources for markers of adverbial modification than for markers of adnominal modification, even though research has focused more on the origin of the latter. This is partly explained by the fact that there is some degree of overlap between adjectival suffixes and full-fledged particles marking adverbial modification, and adjectival suffixes show much variety. Indeed, many of the items discussed in this paper (*jiào* 叫-type markers being a case in point) are quite far from the prototypical structural particle: in the case of markers of adnominal modification, we do not see much ambiguity concerning their status, as said above.

Due to space limitations, in this paper we could not provide a more comprehensive discussion of the diachronic evolution of structural particles, including all the items which we found in our sample. Also, we believe that more insights could be gained by examining the (limited) available historical texts describing some of the major dialects. We leave this for further research.

Bibliography

- Arcodia, G.F. (2017). "Towards a Typology of Relative Clauses in Sinitic. Headedness and Relativisation Strategies". *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*, 46(1), 33-72. <https://doi.org/10.1163/19606028-04601002>.
- Arcodia, G.F. (2021). "On a Possible Convergence Area in Northern China". *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*, 50(2), 135-206. <https://doi.org/10.1163/19606028-bja10018>.
- Baxter, W.; Sagart, L. (2014). *Old Chinese. A New Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourgeois, A.M. (1941). *Grammaire du dialecte de Changhai*. Shanghai: Imprimerie de T'ou-sè-wè.
- Cai Y. 蔡叶青 (1993). *Haikang fangyanzhi* 海康方言志 (The Haikang Dialect). Guangzhou: Zhongshan Daxue Chubanshe.
- Chappell, H. (1996). "Inalienability and the Personal Domain in Mandarin Chinese Discourse". Chappell, H.; McGregor, W. (eds), *The Grammar of Inalienability. A Typological Perspective on Body Part Terms and the Part-Whole Relation*. Berlin: Mouton de Gruyter, 465-527. <https://doi.org/10.1515/9783110822137.465>.
- Chappell, H. (2006). "From Eurocentrism to Sinocentrism. The Case of Object Marking Constructions in Sinitic Languages". Ameka, F.; Dench,

- A.; Evans, N. (eds), *Catching Language. The Standing Challenge of Grammar Writing*. Berlin: Mouton de Gruyter, 441-86. <https://doi.org/10.1515/9783110197693.441>.
- Chen A. 陈安平 (2013). “Henan fangyan jiegou zhuci ‘li’ de lai yuan jiqi xiang-guan wenti” 河南方言结构助词‘哩’的来源及其相关问题 (The Origin of the Structural Particle ‘li’ of Henan Dialects and Related Issues). *Ningxia Da-xue Xuebao*, 35(4), 43-6.
- Chen S. 陈淑静 (1990). *Huolu fangyanzhi* 获鹿方言志 (The Huolu Dialect). Shi-jiazhuang: Hebei Renmin Chubanshe.
- Chen Y. 陈玉洁 (2007). “Liang-ming jiegou yu liangci de dingyu biaoji gong-neng” 量名结构与量词的定语标记功能 (The Use of Classifier-Noun Constructions and Classifiers as Markers of Adnominal Modification). *Zhong-guo Yuwen*, 6, 516-30.
- Chen Z. 陈泽平 (1998). *Fuzhou fangyan yanjiu* 福州方言研究 (Research on the Fuzhou Dialect). Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.
- Dai Z. 戴昭铭 (2006). *Tiantai fangyan yanjiu* 天台方言研究 (Research on the Tiantai Dialect). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Edkins, J. (1868). *A Grammar of Colloquial Chinese. As Exhibited in the Shanghai Dialect*. 2nd ed. Shanghai: Presbyterian Mission Press.
- Evans, N.; Wilkins, D. (2000). “In the Mind’s Ear. The Semantic Extensions of Perception Verbs in Australian Languages”. *Language*, 76(3), 546-92. <https://doi.org/10.2307/417135>.
- Feng C. 冯春田 (2004). “‘Qi lu deng’ jiegou zhuci ‘li’ de yongfa jiqi xingcheng” 《歧路灯》结构助词‘哩’的用法及其形成 (The Use and Evolution of the Structural Particle ‘li’ in the *Qi Lu Deng*). *Yuyan Kexue*, 3(4), 29-37.
- Gan Y. 甘于恩 (2010). *Guangdong Siyi fangyan yufa yanjiu* 广东四邑方言语法研究 (Research on the Siyi Dialect of Guangdong). Guangzhou: Jinan Da-xue Chubanshe.
- Gui, M.C. (2000). *Kunming Chinese*. Munich: Lincom Europa.
- He W. 贺卫国 (2011). “Shuangfeng fangyan de xingrongci shengdong xingshi” 双峰方言的形容词生动形式 (The Vivid Form of Adjectives in the Shuang-feng Dialect). *Hezhou Xueyuan Xuebao*, 27(1), 96-100.
- He W. 贺巍 (1989). *Huojia fangyan yanjiu* 获嘉方言研究 (Research on the Huo-jia Dialect). Beijing: Shangwu Yinshuguan.
- Hou J. 侯精一 (1992). “Shanxi Pingyao fangyan de zhuangtai xingrongci” 山西平遥方言的状态形容词 (On State Adjectives in the Pingyao Dialect of Shanxi). *Yuwen Yanjiu*, 43(2), 6-10.
- Hu S. 胡松柏; Lin Z. 林芝雅 (2008). *Yanshan fangyan yanjiu* 铅山方言研究 (Research on the Yanshan Dialect). Beijing: Wenhua Yishu Chubanshe.
- Huang B. 黄伯荣 (1996). *Hanyu fangyan yufa leibian* 汉语方言语法类编 (Typological Survey of Chinese Dialect Grammar). Qingdao: Qingdao Chubanshe.
- Jiang L. 江蓝生 (1999). “Chusuoci de lingge yongfa yu jiegou zhuci ‘di’ de you-lai” 处所词的领格用法与结构助词‘底’的由来 (The Possessive Use of Locative Nouns and the Origin of the Structural Particle ‘di’). *Zhongguo Yu-wen*, 2, 83-93.
- Lamarre, C. (2004). “Verb Complement Constructions in Chinese Dialects. Types and Markers”. Chappell, H. (ed.), *Chinese Grammar. Synchronic and Diachronic Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 85-120.
- Li L. 李蓝; Chappell, H. [Cao X. 曹茜蕾] (2013). “Hanyu fangyan zhong de chuzhi-shi he ba zi ju (shang)” 汉语方言中的处置式和把字句 (上) (Disposal Markers and the *ba* Construction in Chinese Dialects. Part One). *Fangyan*, 1, 11-30.
-

- Li S. 李守秀 (1982). “Yuci fangyan de zhuci” 榆次方言的助词 (Structural Particles in the Yuci Dialect). *Yuwen Yanjiu*, 4(1), 134-6.
- Li, C.N.; Thompson, S.A. (1981). *Mandarin Chinese. A Functional Reference Grammar*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Lin, P.T. (2015). *Taiwanese Grammar. A Concise Reference*. Lima (OH): Greenhorn Media.
- Liu D. 刘丹青 (2005). “Hanyu guanxi congju biaoji leixing chutan” 汉语关系从句标记类型初探 (A Preliminary Typology of Markers of Relativisation in Sinitic). *Zhongguo Yuwen*, 1, 3-15.
- Liu L. 刘丽丽 (2014). *Xiuning (Xikou) fangyan yanjiu* 休宁(溪口)方言研究 (Research on the Xiuning [Xikou] Dialect). Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Liu L. 柳琳 (2013). “Qian tan Shanxi Jinzhong Heshun fangyan de tese zhuci ‘li’” 浅谈山西晋中和顺方言的特色助词‘哩’ (A Brief Discussion of the Peculiar Structural Particle ‘li’ in the Heshun Dialect, Jinzhong, Shanxi). *Sheke Xuelun*, 2, 158-9.
- Liu X. 刘小宁 (2017). “Shuo ‘li’. Cong mingci dao jiegou zhuci” 说‘里’。从名词到结构助词 (On ‘li’. From Noun to Structural Particle). *Yuwen Benti Yanjiu*, 6, 65-8.
- Liu X. 刘笑甜 (2016). “Yuci fangyan zhong de ‘di de’ lianyong” 榆次方言中的‘地的’连用 (The Combined Use of ‘di de’ in the Yuci Dialect). *Xiandai Yuwen*, 6, 69-71.
- Liu Y. 刘月华; Pan W. 潘文娉; Gu H. 故华 (2004). *Shiyong xiandai hanyu yufa* 实用现代汉语语法 (A Practical Grammar of Modern Chinese). Beijing: Shangwu Yinshuguan.
- Lu W. (2018). *Aspects of the Grammar of Tunxi Hui* [PhD dissertation]. Hong Kong: University of Hong Kong.
- Lu, J.-Y. (2013). *An Investigation of Various Linguistic Changes in Chinese and Naxi*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Matthews, S.; Yip, V. (2011). *Cantonese. A Comprehensive Grammar*. 2nd ed. London: Routledge.
- Mei Z. 梅祖麟 (2016). “Wuyu Ganyu xuci ‘gè’ zì san zhong yongfa de lai yuan” 吳語贛語虛詞‘箇’字三種用法的來源 (The Origin of Three Uses of the Function Word ‘gè’ in Wu and Gan Dialects). Ting, P. et al. (eds), *New Horizons in the Study of Chinese. Dialectology, Grammar, and Philology. Studies in Honour of Professor Anne Yue*. Hong Kong: T.T. Ng Chinese Language Research Centre; Institute of Chinese Studies; The Chinese University of Hong Kong, 127-34.
- Ngai, S.S. (2021). *A Grammar of Shaowu: A Sinitic Language of Northwestern Fujian*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Norman, J. (2003). “The Chinese Dialects. Phonology”. Thurgood, LaPolla 2003, 72-83.
- Ōta T. 太田辰夫 [1958] (1987). *Zhongguoyu lishi wenfa* 中国语历史文法 (A Historical Grammar of Chinese). Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.
- Pulleyblank, E.G. (1991). *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Qian N. 钱乃荣 (1997). *Shanghaihua yufa* 上海话语法 (Shanghainese Grammar). Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Qian N. 钱乃荣 (1998). “Wuyu zhong de ‘ge’ yu ‘jie’” 吴语中的‘个’和‘介’ (‘Ge’ and ‘jie’ in Wu Dialects). *Yuwen Yanjiu*, 35(2), 78-89.
- Qian N. 钱乃荣; Xu B. 许宝华; Tang Z. 唐珍珠 (2007). *Shanghaihua da cidian* 上海话大词典 (Great Dictionary of Shanghainese). Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe.

- Rao B. 饒秉才; Ouyang J. 歐陽覺亞; Zhou W. 周無忌 (2009). *Guangzhouhua fangyan cidian* 廣州話方言詞典 (Dictionary of the Cantonese Dialect). Hong Kong: Shangwu Yinshuguan.
- Shi X. 史秀菊 (2003). "Linyi fangyan de jiegou zhuci 'nai' yu 'li'" 臨漪方言的結構助詞'奈'與'哩' (The Structural Particles 'nai' and 'li' in the Linyi Dialect). *Yuwen Yanjiu*, 86(4), 56-9.
- Shi Y. 石毓智 (2002). "Liangci, zhishi daici he jiegou zhuci de guanxi" 量詞、指示代詞和結構助詞的關係 (The Relationship among Classifiers, Demonstratives and Structural Particles). *Fangyan*, 2, 117-26.
- Shi Y. 石毓智; Li N. 李訥 (1998). "Juzi zhongxin dongci jiqi binyu zhihou weixing chengfen de bianqian yu liangci yufahua de dongyin" 句子中心動詞及其賓語之後謂詞性成分的變遷與量詞語法化的動因 (The Change in the Position of the Main Verb and of Predicative Elements Following the Object and the Motives for the Grammaticalisation of Classifiers). *Yuyan Yanjiu*, 1, 40-54.
- Shi, Y.; Li, C.N. (2002). "The Establishment of the Classifier System and the Grammaticalization of the Morphosyntactic Particle *de* in Chinese". *Language Sciences*, 24(1), 1-15. [https://doi.org/10.1016/S0388-0001\(00\)00048-6](https://doi.org/10.1016/S0388-0001(00)00048-6).
- Snow, D.; Zhou, X.; Shen, S. (2018). "A Short History of Written Wu. Part I. Written Suzhounese". *Global Chinese*, 4(1), 143-66. <https://doi.org/10.1515/gloch-2018-0007>.
- Sun, C. (1996). *Word-Order Change and Grammaticalization in the History of Chinese*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Tang Z. 唐珍珠; Chen Z. 陳忠敏; Wu X. 吳新賢 (1997). *Ningbo fangyan cidian* 寧波方言詞典 (A Dictionary of the Ningbo Dialect). Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe.
- Thurgood, G.; LaPolla, R.J. (eds) (2003). *The Sino-Tibetan Languages*. London: Routledge.
- Wang H. 汪化雲 (2008). "Hanyu fangyan 'ge lei ci' yanjiu" 漢語方言「簡類詞」研究 (Ge-type Words in Chinese Dialects). *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*, 79(3), 517-73.
- Wang H. 王洪鍾 (2011). *Haimen fangyan yanjiu* 海門方言研究 (Research on the Haimen Dialect). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Wang L. 王力 [1958] (1980). *Hanyu shigao* 漢語史稿 (A Draft History of Chinese). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Wang X. 王小穹 (2010). "Xiandai Hanyu zhuang-zhong jiegou he zhong-bu jiegou zai Hubei Gong'an fangyan de biaoqian" 現代漢語狀中結構和中補結構在湖北公安方言中的表現 (The Expression of the Modern Chinese Adverbial Modifier-Head and Head-Complement Constructions in the Gong'an Dialect of Hubei). *Weinan Shifan Xueyuan Xuebao*, 25(6), 27-9.
- Wiedenhof, J. (2017). "De 的/得/地". Sybesma, R. et al. (eds), *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, vol. 2. Leiden; Boston: Brill, 1-4. http://dx.doi.org/10.1163/2210-7363_ec11_COM_00000114.
- Wu, Y. (2005). *A Synchronic and Diachronic Study of the Grammar of the Chinese Xiang Dialects*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Xiang M. 項夢冰 (2001). "Guanyu dongnan fangyan jiegou zhuci de bijiao yanjiu" 關於東南方言結構助詞的比較研究 (Comparative Research on Structural Particles in Southeastern Dialects). *Yuyan Yanjiu*, 43(2), 1-6.
- Xie Z. 謝自立 et al. (1989). "Suzhou fangyan li de yuzhui (yi)" 蘇州方言里的語綴(一) (Affixes in the Suzhou Dialect. Part One). *Fangyan*, 2, 106-13.
- Xu B. 許寶華; Tang Z. 唐珍珠 (1988). *Shanghai shiqu fangyanzhi* 上海市區方言區 (The Urban Shanghai Dialect). Shanghai: Shanghai Jiaoyu Chubanshe.

- Xu L. 徐烈炯; Shao J. 绍敬敏 (1998). *Shanghai fangyan yufa yanjiu* 上海方言语法研究 (Research on the Grammar of the Shanghai Dialect). Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe.
- Xu, H.; Matthews, S. (2011). "On the Polyfunctionality and Grammaticalization of the Morpheme *kai* in the Chaozhou Dialect". Yap, F.H.; Grunow-Hårsta, K.; Wrona, J. (eds), *Nominalization in Asian Languages. Diachronic and Typological Perspectives*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 109-24. <https://doi.org/10.1075/tsl.96.03xu>.
- Yao L. 姚莉 (1998). "Jin-Yuan shidai zhuci 'de' ji jieyou zhuci 'de' de tedian" 金元时代助词'地'及结构助词'的'的特点 (The Characteristics of the Particle 'de' and of the Structural Particle 'de' during Jin and Yuan Times). *Zhenjiang Gaozhuang Xuebao*, 3, 20-2.
- Yap, F.H.; Choi, P.; Cheung, K. (2010). "Delexicalizing *di*. How a Chinese Noun Has Evolved into an Attitudinal Nominalizer". Van Linden, A. et al. (eds), *Formal Evidence in Grammaticalization Research*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 63-91. <https://doi.org/10.1075/tsl.94.04yap>.
- Yap, F.H.; Matthews, S. (2008). "The Development of Nominalizers in East Asian and Tibeto-Burman Languages". López-Couso, M.J.; Seoane, E. (eds), *Rethinking Grammaticalization*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 309-41. <https://doi.org/10.1075/tsl.76.15yap>.
- Ye X. 葉祥苓 (1993). *Suzhou fangyan cidian* 蘇州方言詞典 (A Dictionary of the Suzhou Dialect). Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe.
- You R. 游汝杰 (1981). "Wenzhou fangyan de yufa tedian jiqi lishi yuanyuan" 温州方言的语法特点及其历史渊源 (The Grammatical Features of the Wenzhou Dialect and Its Historical Origins). *Fudan Xuebao (Shehui Kexue Ban)*, 1, 107-23.
- Yuan J. 袁家骅 et al. (2001). *Hanyu Fangyan Gaiyao. Di'er Ban* 汉语方言概要. 第二版 (Outline of Chinese Dialects. Second Edition). Beijing: Yuwen Chubanshe.
- Yue, A.O.-K (2003). "The Chinese Dialects. Grammar". Thurgood, LaPolla 2003, 84-125.
- Yue-Hashimoto, A. (1993). *Comparative Chinese Dialectal Grammar. Handbook for Investigators*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale.
- Zeng Y. 曾毓美 (2001). *Xiangtan fangyan yufa yanjiu* 湘潭方言语法研究 (Research on the Grammar of the Xiangtan Dialect). Changsha: Hunan Daxue Chubanshe.
- Zhang K. 张凯焱 (2018). "Pingyao fangyan zhuangtai xingrongci cizhui yanjiu" 平遥方言状态形容词词缀研究 (Research on the Suffixes for State Adjectives in the Pingyao Dialect). *Han Yuyan Wenzhi Yanjiu*, 7, 51-5.
- Zhao R. 赵日新 (1999). "Shuo 'ge'" 說'个' (On 'ge'). *Yuyan Jiaoxue yu Yanjiu*, 2, 36-53.
- Zhengzhang S. 郑张尚芳 (2008). *Wenzhou fangyanzhi* 温州方言志 (The Wenzhou Dialect). Beijing: Zhonghua Shuju.
- Zhong R. 钟如雄 (1987). "Xianqin zhuangtai xingrongci houzhui chutan. Jian lun jieyou zhuci 'de' de laiyan" 先秦状态形容词后缀初探 — 兼论结构助词'地'的来源 (A Preliminary Discussion of Suffixes for State Adjectives in the Pre-Qin Period. With a Discussion on the Origins of the Structural Particle 'de'). *Xinan Minzu Xueyuan Xuebao (Zhaxue Shehui Kexue Ban)*, 4, 90-7.
- Zhu D. 朱德熙 (1982). *Yufa jiangyi* 语法讲义 (Lessons on Grammar). Beijing: Shangwu Yinshuguan.

- Zhu Z. 朱彰年; Zhou Z. 周志锋 (1991). *Ala Ningbohua* 阿拉宁波话 (Our Ningbo Dialect). Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe.
- Zhu, X. (2006). *A Grammar of Shanghai Wu*. Munich: Lincom Europa.
- Zou Y. 邹雨橙 (2020). “Wenshanhua ni⁵⁵ ‘ne’ de gongshi gongneng diaocha chutan” 文山话ni⁵⁵‘尼’的共时功能调查初探 (A Synchronic Analysis of the Grammatical Functions of ni⁵⁵ in Wenshan). *Wenshan Xueyuan Xuebao*, 33(2), 85-9.

Echoes of Victorian Hellenism in Mid-Nineteenth-Century China

Joseph Edkins' Recurring Column "Western Literature" (*Xixue shuo* 西學說) in the Journal *Liuhe congtan* 六合叢談 (Shanghae Serial)

Sebastian Eicher

Institut für Sinologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland

Abstract In the mid-nineteenth century, the missionaries of the London Missionary Society founded the journal *Liuhe congtan* 六合叢談. Its varied contents included a recurring column titled "Western Literature" in English and *Xixue shuo* 西學說 (Explanations on Western learning) in Chinese. The section's editor, Joseph Edkins, used it to inform Chinese readers about Greco-Roman antiquity and its most important thinkers and writers. The role of literature in the spread of Western learning to China has not yet received much attention. This paper will analyse Edkins' columns, his motives for writing them, and the topics he considered worthy of publication. This will give us insight into the cultural strategies the missionaries adopted in the era between the Opium Wars and also shed some light on the development of terms like Western Learning, philosophy and literature.

Keywords Joseph Edkins. London Missionary Society. Shanghai. Missionary journals. Western learning.

Summary 1 Introduction: Introducing Qing Literati to Homer, Plato, and Cicero. – 2 The "Western Literature" Column and its Content. – 3 Reason for Writing the Column. – 4 Conflating China and Greco-Roman Antiquity. – 5 Conclusion.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-04-05
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Eicher | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Eicher, S. (2022). "Echoes of Victorian Hellenism in Mid-Nineteenth-Century China. Joseph Edkins' Recurring Column "Western Literature" (*Xixue shuo* 西學說) in the Journal *Liuhe congtan* 六合叢談 (Shanghae Serial). *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 649-672.

1 Introduction: Introducing Qing Literati to Homer, Plato, and Cicero

After the signing of the Treaty of Nanjing in 1842, the missionaries of the London Missionary Society (LMS) established the Inkstone Press (*Mohai shuguan* 墨海書館) in Shanghai.¹ Once settled, they began a phase of industrious translation and printing of religious and secular writings.² Sometime later, they also took over the publication of a journal with both religious and secular sections that had previously been carried out by missionaries in Hong Kong and Malacca.³ In January 1857, under the editorship of Alexander Wylie, the LMS missionaries published the first issue of the *Liuhe congtan* 六合叢談 (Shanghae Serial), a direct successor of the *Xia'er guanzhen* 遐邇貫珍 (Chinese Serial), the publication of which had ended in 1856 (Zhang 2007, 144).⁴ The publication therefore falls into the tumultuous times of the Taiping rebellion that ravaged the south and the second Opium War. Each issue of the monthly journal contained a handful of short news items and long-form articles.⁵ As Alexander Wylie summarized it in his *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, the journal covered “Religion, Science, Literature, and the general news of the day” (Wylie 1867, 173).⁶

I would like to express my gratitude to the two anonymous reviewers whose helpful and constructive comments helped me to improve the manuscript.

1 On the history of the Missionary Press in China, see Paquette 1987 and Ching 1996. For a helpful summary of the beginning of the protestant mission in China, see also Smith 2012, 1-11. For a general survey of Catholic and Protestant missionary activities in China, see Gu 1991.

2 On the Bible translation, see Hanan 2003 and Zetsche 1999. The scientific translations started in earnestness after the translations of the Old and New Testament were finished (Xiong 2013, 134). 80.7 % of the 171 titles the Press published between 1844 and 1860 were related to religion, 19.3 % to secular topics (Xiong 1994, 188).

3 Robert Morrison had begun printing a journal of this kind already in 1815 and from there on it had been a part of the strategy of the London Missionary Society to reach their target audience of Chinese literati. Shen Guowei offers a short summary of the history of these journals (Shen 2006, 5-6). For a dedicated monograph, see Zhao, Wu 2011. Chapter 6 (Zhao, Wu 2011, 133-57) is dedicated to the *Liuhe congtan*, it contains, however, little information on the literature section.

4 For a brief summary of the *Chinese serial*, see Zhang 2007, 42-3. The journal has been published in its entirety together with an introduction by Song Puzhang 松浦章 and Keiichi Uchida 内田庆市 (Song, Uchida 2005).

5 For the missionaries, the publication of the journal was an expansion of their field of missionary labours, adding to the translation of religious pamphlets, the running of hospitals and the undertaking of preaching tours in the vicinity of Shanghai. As Alexander Wylie explains in his introduction, they saw no conflict between science and religion, but rather considered them to complement each other and thus made use of both in the hope of somehow obtaining the interest of Chinese literati (Shen 2006, 1(1), 522).

6 For a detailed analysis of the content and the individual authors, including the Chinese assistants of the Press that helped with the translations, see Shen Guowei's intro-

The literary section was headed by Joseph Edkins (1823-1905, Chinese name Ai Yuese 艾約瑟), who used it as a vehicle to spread knowledge about Greco-Roman authors.⁷ He wrote a total of nine articles for the section, each of them one to four printed pages in length, to introduce his readership to topics and individuals from the period.⁸ Taken together, what Edkins presented to the readers in the *Liuhe congtan* is a surprisingly comprehensive overview of Greek and Roman literature. The biographies often contain an unexpected level of detail, despite the short format of the essays. Edkins was not the first Protestant⁹ missionary to write about Ancient Greece and Rome. A few years prior, in 1838, Karl Friedrich Gützlaff had also published a dedicated piece on Ancient Greece and its history in the similar journal *Dongxiyang kao meiyue tongji zhuan* 東西洋考每月統記傳 (Eastern Western Monthly Magazine), and had touched on the topic of Greek poetry as well (Li 2014, 91). And just two years earlier, in issue 3(11) published in November 1855, the Hong Kong-based journal *Chinese Serial* had run a biography of Cicero (Song, Uchida 2005, 454-5). However, these two pieces are exceptions and, generally speaking, the coverage of both literature and Greco-Roman times offered by these earlier journals was very sparse. Edkins' treatment of the topic, by comparison, is much more detailed. As Li Sher-shueh has remarked, Edkins' "detailed introduction of Greek literature was completely unprecedented in China" (Li 2014, 93).

The journal did not last long; the *Liuhe congtan* ceased publication after little more than a year, in 1858. Its legacy, however, far exceeded its limited run time.¹⁰ Much of its content was later republished

ductory section in his publication of the *Liuhe congtan* (Shen 2006, 1-48).

7 Edkins published prolifically on topics like Chinese language and Buddhism in English, and on Christianity, Buddhism and to a lesser extent on secular topics in Chinese. Alexander Wylie provided a list of his works (Wylie 1867, 187-90).

8 The number refers to the total of columns that Edkins wrote. Some of these contributions consisted of two parts, e.g. his double biography for Herodotus and Pliny in issue 2(2) or his double essay on Roman education and Roman poets in issue 1(4). They are counted as one column.

9 This article considers only the Protestant missionaries. It is important to note that the Jesuit missionaries had made attempts at spreading Aristotelian philosophy much earlier (for a summary, see Standaert 2003, 385-7). According to Standaert, these works had a very limited dissemination and, in some cases, circulated only in manuscripts (Standaert 2003, 387). It is unclear if the Protestant missionaries had access to them. Similarly, the treatises on friendship authored by Matteo Ricci (*Jiaoyou lun* 交友論) and Martino Martini (*Qiyou pian* 逮友篇) introduced some ideas of Cicero to a Chinese audience. But unlike in Edkins' column, the focus was on individual ideas and concepts and not on introducing the writer Cicero. For an introduction and translation of the less well-known *Qiyou pian*, see Bertuccioli 1992.

10 The readership of the journal is difficult to assess. According to a table in issue 2(2) (Shen 2006, 2(2), 750) in which the missionaries provide some basic dates on the journal, 90% of it were sold in Shanghai, and within the city 10% of the readership was

in various forms, and its reputation extended as far as Japan. The influence of the *Liuhe congfan*'s geographical and mathematical content and its afterlife in Japan have received attention from Shen Guowei, Xiong Yuezhi and others (Shen 2006; Xiong 1994; Zhao, Wu 2011, 155-7). But little regard has been given to the significance of Edkins' articles for the field of literature. This is not an isolated phenomenon. When we speak of Western learning and its spread to China, literature often comes far behind the emphasis on scientific writing. Yet we can see from Wylie's description above that the field of literature was one of the four main parts of the *Liuhe congfan*, alongside science, religion, and the news of the day. The high importance the missionaries attributed to literature is also visible in the amount of space they devoted to it: of the 240 printed pages published during the existence of the *Liuhe congfan*, the literature section comprises roughly 30.¹¹

Based on this information, several interesting questions arise. The first of these concerns the *Liuhe congfan* as a whole: Why did the missionaries include a section on literature in it at all? As we just saw, the emphasis on literature represented an innovation for a missionary journal, which begs the question of the intent behind the emphasis. Other questions arise with regard to Edkins' column: Why did he choose Greco-Roman antiquity, and what did he want to demonstrate to his readership through this choice? How did he present the historical period to make the content both palatable and understandable for a Chinese audience largely unfamiliar with Europe's past? So far, these questions have not been treated. Shen Guowei has edited a volume that gathers a complete collection of the published numbers of the *Liuhe congfan*, an introduction to the journal and several articles on the scientific contents it contained (Shen 2006). Luo Wenjun has published a detailed and helpful overview of Joseph Edkins' Chinese-language publications on literature that puts the column in the *Liuhe congfan* into a larger context (Luo 2019, 116-25). Li Sher-shiueh has published an excellent article in which he analyses and compares Edkins' portrayal of Homer to those that were written before and after, demonstrating how the depiction went from negative with the Jesuits to positive with the Protestants in the nineteenth century (Li 2014, 93). But the remaining essays written by Edkins, and, in particular, the column as a whole, have so far not been treated in depth.

The goal of this paper is therefore to offer an analysis of the content, presentation, and aims of the literature section of the *Liuhe con-*

Chinese. Judging by print numbers that fell from 5,000 to 2,500 over the run of the journal, we can assume that a maximum of 500 Chinese people held a subscription.

11 To give a better idea of the dimension: Shen Guowei included an interesting table on the amount of secular content in each of the 15 *Liuhe congfan* issues that shows that from the total of 238 pages published, 59(5) dealt with theology (Shen 2006, 24; the table is also included in Zhao, Wu 2011, 144).

gtan. The journals that preceded it will also be examined on a comparative basis, as will selected writings by the missionaries. The paper will begin with a general outline of the development of the section, the topics included in it, and what can be gleaned of the intentions behind its creation. It will then analyse the way in which Edkins introduced Greco-Roman antiquity to his readership and examine his motives for doing so. This case study will give us insight into the cultural strategies the missionaries adopted in the era between the Opium Wars. It will also extend our picture of the introduction of Western Learning in Late Qing China and shed some light on the way terms like Western Learning, philosophy and literature were translated and understood during these years.

All translations from the *Liuhe congtan* are by the Author's. The page numbers provided in the references and notes refer to the collection published by Shen Guowei in 2006, as it is the only publication that gathers all 15 *Liuhe congtan* issues in one volume.

2 The “Western Literature” Column and its Content

We will start with an outline of the columns' development and content. The column's precursor was an entry in the very first *Liuhe congtan* issue, entitled “Greece is the Ancestor of Western Literature” *Xila wei xiguo wenxue zhi zu* 希臘為西國文學之祖 (Shen 2006, 1(1), 524-6), in which Edkins pointed out the high importance of Greek culture for the West. The piece was published without the column header of “Western Literature”.

The next issue, 1(2), featured a biography of Gaius Julius Caesar that was titled “Distinguished Foreigners: Julius Caesar” *Haiwai yiren zhuan: Gaisa* 海外異人傳: 該撒 (Shen 2006, 1(2), 543-5). This piece, written by LMS assistant Jiang Dunfu 蔣敦復 (1808-1867), is mostly a summary of the civil war between Caesar and Pompey. It shares the focus on Greco-Roman antiquity of Edkins' essay from the first issue (Shen 2006, 27), and Edkins' influence on the piece is also obvious, as two Plutarch quotations suggest that the account is a summary or retelling of the Greek biography, which Jiang could not have read without assistance.¹² However, it contains no reference to

¹² The first one is inserted at the beginning of the biography. Jiang Dunfu explains the motivation of his protagonist with the following quote: “He said to somebody: ‘A great man would rather reside in the wilderness and be the first man. He is unable to be the second man at court.’” *yu ren yue: dazhangfu ning chu caoye wei di yi ren, bu neng zuo chaoting di er ren* 語人曰:大丈夫甯處草野為第一人,不能作朝廷第二人 (Shen 2006, 1(2), 543-4). In Plutarch (11.4), Caesar is quoted as saying (text translated by Perrin): “I would rather be first here than second at Rome”. The second clearly recognizable quote is Caesar's famous “veni, vidi, vici”. After a battle in Asia Minor, Jiang Dunfu

Caesar's writings, and thus differs strongly from all subsequent entries written by Edkins, which focused on the written output of their subjects. Edkins would also go on to cover Caesar's writings himself briefly in issue 1(4) (Shen 2006, 1(4), 573). And, lastly, Jiang Dunfu's piece also contains its own column header, "Distinguished Foreigners", and was not published under the column header "Western Literature". All of this would seem to indicate that this essay was not written with the overarching theme of literature in mind. It was therefore excluded from the analysis.¹³

With issue 1(3) the "Western Literature" or "Xixue shuo" column became a regularly occurring feature (Luo 2019, 119). The sole author of the subsequent seven pieces is Joseph Edkins. The nine published columns written by Edkins can be divided into two phases. Edkins began his series with overviews and summaries. In issue 1(3), he provided a detailed overview of the history of Greek literature, entitled "Short Account of the Greek Poets" *Xila shiren lue shuo* 希臘詩人略說 (Shen 2006, 1(3), 556-7), in which he offered a list of Greek authors with short summaries of their works and characteristics. To this he then added a summary of Roman education and a list of Roman writers in issue 1(4) (Shen 2006, 1(4), 573-4), and an essay on the materiality of written culture in the Westin issue 1(7) (Shen 2006, 1(7), 620-1). The following table lists the introductory columns belonging to the first phase (the English and Chinese titles chosen by the missionaries are not exact translations):

- | | |
|------|--|
| 1(1) | "Greek the Stem of Western Literature" <i>Xila wei xiguo wenxue zhi zu</i>
希臘為西國文學之祖 |
| 1(3) | "Short Account of the Greek Poets" <i>Xila shiren lue shuo</i> 希臘詩人略說 |
| 1(4) | "Education among the Ancient Romans" <i>Gu Luoma fengsu lijiao</i>
古羅馬風俗禮教 – "Short Account of the Latin Historians and Poets"
<i>Luoma shiren lue shuo</i> 羅馬詩人略說 |
| 1(7) | "Bibliographical Materials" <i>Xiguo wenju</i> 西國文具 |

writes: "The armies marched out and with three words he informed the people of that state [of Rome]: He said: 'I came,' he said: 'I saw' and he said: 'I won'" *shi chu yi san zi bao guoren yue lai yue guan yue ke* 師出以三字報國人曰來曰觀曰克 (Shen 2006, 1(2), 545). This very famous quotation is found in Plutarch (50.2; translated by Perrin): "In announcing the swiftness and fierceness of this battle to one of his friends at Rome, Amantius, Caesar wrote three words: 'Came, saw, conquered'". Plutarch was widely read in Victorian England (Hurst 2019, 563).

13 Jiang Dunfu later paired the Caesar biography with one for George Washington and included it in his collection of prose writings under the title "Biographies of Two Outstanding Foreigners" (translated in Eicher forthcoming a).

The columns' somewhat irregular publishing rhythm beginning with issue 1(4) is presumably the result of the numerous lengthy inland travels that Edkins and his colleagues carried out during the years the *Liuhe congfan* was published (Eicher forthcoming b).

After having established the basics in this way, Edkins then went on in the later issues to offer dedicated biographies of individual figures. These biographies are usually brief accounts of the lives of individual literati or thinkers, with a lengthy latter section about the works they authored. In cases where not much was known about the biographies of the subjects, Edkins discussed philological problems, i.e. whether a single historical Homer ever existed, or how Athanasius' letters had been recently discovered in Egypt. These are the more detailed biographies by Edkins that make up the second phase:

- 1(8) "Cicero" *Jigailuo zhuan* 基改羅傳 (Shen 2006, 1(8), 638-9)
- 1(11) "Plato" *Bailaduo zhuan* 巴拉多傳 (Shen 2006, 1(1)1, 682-3)
- 1(12) "Homer" *Hema zhuan* 和馬傳 – "Thucydides" *Tujutidai Zhuan* 土居提代傳 (Shen 2006, 1(12), 698-700)
- 1(13) "Festal Letters of Athanasius" *Atanuoxiu yizha* 阿他挪修遺札 – "Syrian Scriptures" *Xuliyawen shengjiao gushu* 敘利亞文聖教古書 (Shen 2006, 1(13), 715-16)
- 2(2) "Herodotus" *Heilududu zhuan* 黑陸獨都傳 – "Pliny" *Bolini zhuan* 伯里尼傳 (Shen 2006, 2(2), 751-3)

From this list it becomes obvious that Edkins attempted to cover the entirety of Greco-Roman writings in his section, including poets, philosophers and historians. Xiong Yuezhi also remarked on Edkins' contributions that they are "often concerning western culture and customs" *duo guan xifang wenhua, fengsu* 多關西方文化, 風俗 (Xiong 1994, 204). This fits well with what we know about pre-modern Chinese notions of the term *wenxue* 文學, which, as Milena Doleželová-Velingerová has pointed out, included "philosophical texts, historiographies, didactic prose, and correspondence, among other forms" (Doleželová-Velingerová 2001, 126, 133). In the English-language version of the table of contents that each issue contained, the column was also titled "Western Literature". Curiously, though, Edkins chose the Chinese column title *Xixue shuo* 西學說, which corresponds more closely to "Explanations of Western Learning" and suggests a somewhat broader meaning.¹⁴

If and how Edkins would have continued his column is unclear. As noted above, publication of the *Liuhe congfan* ended after little more than a year. There is no consensus in the literature as to why; Xiong

¹⁴ Lobscheid's dictionary published around the same time suggests *wenxue* 文學 for "literature" (Lobscheid 1868, 1119).

Yuezhi assumed that there were funding problems because expenditures exceeded income (Xiong 1994, 205). As Shen Guowei has pointed out, however, this loss was actually minimal (Shen 2006, 33-4), and profitability was not necessarily the highest goal for an organization that depended heavily on donations. In light of this, Shen Guowei and Luo Wenjun have suggested that an overall change in strategy at the press might be to blame, beginning when William Muirhead succeeded Walter Henry Medhurst in running it in 1856. Muirhead considered scientific writings unhelpful to the missionary cause and therefore reduced the efforts in this field (Shen 2006, 34-5; Luo 2019, 124). This course adjustment coincided with a noticeable lack of reader demand for the journal (Shen 2006, 34-5). In the final issue, the editors published the details on the print runs for each previous issue, noting that they had started off with five thousand copies, but had already lowered the number to four thousand in the sixth issue and printed only twenty-five hundred exemplars of the last two (2(1) and 2(2)) (Shen 2006, 2(2), 750). All these factors led to the cancellation of the *Liuhe congfan* in 1858 after only fifteen issues, and thus also to the end of the column “Western Literature”.¹⁵

3 Reason for Writing the Column

Now that we have examined the content of the column, let us look at the motivations that led Edkins to write it. We will begin with the more general question of why the *Liuhe congfan* contained a section on literature and then move on to the question of why Edkins decided to use this space to provide an introduction to Greco-Roman antiquity, and not, for example, to contemporary English literature.

There are two sources that give us insight into the conception of the journal *Liuhe congfan*. The first is an “Introduction” (*xiao yin* 小引) that Alexander Wylie included in the first issue, 1(1). In it, Wylie gives some insight into the goals behind the *Liuhe congfan*. On the one hand, the missionaries wanted to reach a broader audience but were restricted to the five treaty ports in their work. The journal was an attempt to circumvent this problem (Shen 2006, 1(1), 521). The other goal Wylie expresses is to increase understanding of the missionaries’ ideals and cause:

¹⁵ We know that Edkins wrote a piece on John Milton’s *Paradise Lost* and included it in the *Zhongxi tongshu* 中西通書 (Chinese and Western Almanac) in 1855, prior to writing the column (Hao 2012, 88). He therefore also considered more contemporary writings to be worthy of introduction to a Chinese audience.

兼以言語各異，政化不同，安能使之盡明吾意哉。是以必頒書籍以通其理，假文字以達其辭。(Shen 2006, 1(1), 521)

At the same time, our languages are different, and our political systems and cultures are not identical. How might we make [the Chinese people] fully comprehend our intentions? For this reason we must distribute books and writings to make them understand their reason, and we must rely on letters and characters, so that they understand their words.

The missionaries explained to their readership that they strove to increase understanding of Western culture and its influence in order to remove misunderstandings and aid in their missionary work (see also Luo 2019, 123). They were working against language barriers, different political systems, and their physical restriction to the treaty ports. Zhao and Wu have, therefore, defined the goal of the *Liuhe congtan* as that of increasing mutual understanding (Zhao, Wu 2011, 142).

A second source for the intention behind the *Liuhe congtan* is an unpublished letter that Han Qi 韓琦 discovered in the SOAS archives, in which the missionaries propose the journal to Arthur Tidman, the London-based Foreign Secretary of the LMS. In the letter, they outline the project of the journal and ask for funding.¹⁶ As Han Qi has pointed out, this source gives a more straightforward and less diplomatic account of the missionaries' motivations. The letter writers mention three goals in particular: to help the Chinese people in government, sciences, and religion; to remove prejudices against the West; and "to demonstrate to them their true place among the other peoples of the world" *xiang tamen xianshi tamen zai diqiu shang de zhu minzu zhong de zhenshi diwei* 向他們顯示他們在地球上的諸民族中的真實地位 (Han 2004, 146). In his published introduction, Wylie did not express the wish to make Chinese readers recognize their place among the other nations by making them aware of the accomplishments of others in comparison to their own. This had, however, been a long-standing goal of the missionaries: in the final issue of the *Chinese Serial*, James Legge (1815-1897) describes the same end as having been one of the main points of the publication. He expresses his hope that missionaries in the future would pick up the task, "by means of periodical works, to stir the Chinese mind from its apathy, and circulate among the people the lessons of universal history and the accumulations of Western knowledge" (Song, Uchida 2005, 407; quoted also by Luo 2019, 120). The journal was there-

¹⁶ As the original is unpublished, the summary provided here is based on the Chinese translation of the letter by Han Qi (Han 2004, 144-6).

fore meant to promote Western learning and through it to improve the image of Western culture in the eyes of Chinese literati. From the letter to Tidman we also learn that the section for literature was planned out from the beginning: “Every issue should contain roughly one article on religion, one on a scientific topic, and one that focuses on a distinctive feature of literature and the most important national and international news” *zazhi dazhi mei qi yao baokuo yi pian shenzhi duo pian zongjiao fangmian de wenzhang, yi pian guanyu kexue zhuti de wenzhang, yi pian zongti shang shi wenxue tezheng de wenzhang, waiguo he bendi xinwen de zhaiyao* 雜誌大致每期要包括一篇甚至多篇宗教方面的文章，一篇關於科學主題的文章，一篇總體上是文學特徵的文章，外國和本地新聞的摘要 (Han 2004, 146). Details as to what writers or periods were to be treated are not given. As written above, that the journal was planned with a literature section in mind was an innovation, as the *Chinese Serial* contained very little information on this topic.¹⁷ But the general goals formulated by the missionaries help us understand why literature was to be included: the section was meant to demonstrate that Europe possessed a valuable literary heritage, and to make Chinese literati more aware of the prestige of the Western literary canon.

This leaves open the question of why Edkins chose Greece and Rome as his subjects. We have no introduction from Edkins and therefore no explicit description of his personal motivations. Based on his other writings, his educational background, and the essays themselves, however, we can still arrive to some conclusions. In his book *Religion in China*, Edkins included the chapter “Chinese Opinions on Christianity” (Edkins 1884, 153-65) in which he describes the most common reasons with which Chinese scholars have denied the validity of Christianity. Edkins tells us, for example, that Chinese literati doubted the age of Christianity and therefore considered it to be inferior to Confucianism: he describes an exchange where his adversary “said that the narrative of the death of Christ on the cross could not be earlier than the Ming dynasty” and claimed that “England [...] was a new country, compared with China. Its history as a nation did not extend back more than a few centuries”. The consequence of this was that the British missionaries “could not know the course of events so long ago as Christ was said to have lived, with any certainty” (Edkins 1884, 156). Another argument the mission-

¹⁷ There are only very few entries dealing with either literature or Greco-Roman antiquity in the *Xia'er guanzen*. Issue 2(9) (September 1854, p. 3) contains the entry “Notice on the Poet Milton, and Translation of the Sonnet on his Blindness” (Song, Uchida 2005, 618). Issue 3(3) (March 1855, pp. 6-7) contains an entry titled “The Facetiae of Hierocles” (Song, Uchida 2005, 559); and in issue 3(11) (November 1855, pp. 7-8) we have a “Life of Cicero” (Song, Uchida 2005, 454-5). The journal regularly contains fables, but nothing close to a dedicated section on literature like we find it in the *Liuhe congkan*.

aries encountered, according to Edkins, was the claim that Western learning came from the East.¹⁸ He recalls a dialogue with a critic of Christianity in which his adversary remarked that “it was preposterous in us to exhort them to virtue, for they had books that taught morality much earlier and better than ours. All our science and learning [...] was brought from the East” (Edkins 1884, 160). Greece and Rome were a means by which these two claims could be countered, as they made it clear that Western learning was a) old, and b) derived from Western antiquity and not Chinese.

Edkins’ choice of topic is further related to both his training and his personal preferences. Luo Wenjun has pointed out the importance of Greco-Roman antiquity in Victorian education (Luo 2019, 118-19). England had a long-standing fascination with Rome (Turner 1984, 1-2), and in the Victorian era a widespread fascination with Ancient Greece had developed among the elites. Turner points out that several factors were responsible for the newfound enthusiasm for Greek, that all had to do with the phenomenon that “values, ideas and institutions inherited from the Roman and Christian past had become problematical [...] in the wake of the Enlightenment and of revolution” (Turner 1984, 3). Edkins’ life strongly suggests that he shared this fascination with Greek literature. After receiving theological training at Coward College, the missionary also graduated in Arts at the University of London before leaving for China (Bushell 1906, 269). In his column, Edkins also makes it clear that he held the Greeks in high esteem and was convinced that Western culture could be traced back to them. The missionary repeatedly states that Roman literature and culture were derivatives of their Greek predecessors: “When it came to the state of Rome, at the beginning they were slow-witted and had no writings. The Greeks taught them everything” *zhi Luoma guo, qi shi chuilu wu wen, jie Xila ren jiao zhi* 至羅馬國，其始樵魯無文，皆希臘人教之 (Shen 2006, 1(1), 525). In his summary of Roman poetry, Edkins expands on this thesis and also explicitly draws a line to modern Europe: “At the beginning of the founding of the state of Rome, there had also been no writings or records. Thereupon in the battle of Jiadaqi (Corinth?) the Greeks surrendered, and then [the Romans] studied the learning of the Greeks. This marked the beginning of the learning of all Western countries” *Luoma liguo zhi chu, bing wu shuji, ji Jiadaqi zhi zhan, Xila ren xiang, ji xue Xi ren zhi xue, Taixi geguo xuewen zhi chu* 羅馬立國之初，並無書籍，及迦大其之戰，希臘人降，即學希人之學，泰西各國學問之初 (Shen 2006, 1(4), 573). Similarly, he concludes his essay about why the Greeks are the founders of European literature with the following praise: “The books they wrote are still widely known today. How magnificent! The Greeks are

18 On this phenomenon, see also Jenko 2014.

truly the ancestors of Western literature” *suo zhu yu dianji zhe, zhijin ren you chuansong zhi, yi yu sheng zai, Xila xin xiguo wenxue zhi zu ye* 所著於典籍者，至今人猶傳誦之，猗歟盛哉，希臘信西國文學之祖也 (Shen 2006, 1(1), 526). As Luo Wenjun has stated, Edkins believed that the Greeks were “the point where one had to start if one wanted to make the Chinese people understand Western culture” *yao rang zhongguoren liaojie xifang wenming, ye bi xian cong zhe yi yuantou kaishi* 要讓中國人了解西方文明，也必先從這一源頭開始 (Luo 2019, 120) and in his column he tried to demonstrate it to his readership.¹⁹

This explains why Edkins chose the subject of Greco-Roman antiquity for his section. He himself was an enthusiastic reader of the classics and was convinced that the roots of European culture lay with Ancient Greece and Rome. Existing as early as the first millennium BCE, the Greeks and Romans were also a suitable choice to achieve the overarching goals of the *Liuhe congtan* and demonstrate the comparability of Chinese and Western tradition with regards to age and value.

4 Conflating China and Greco-Roman Antiquity

Having introduced the content and the intentions behind the column, we will now look at its presentation and analyse in detail how Edkins attempted to demonstrate the equivalency of Chinese and Western literature with regards to age and value. On close reading, his essays reveal three distinct strategies that helped him achieve this purpose.

The first strategy Edkins consistently applied was to date his content according to the Chinese calendar. With very few exceptions, dates are always provided according to the Western and the Chinese calendar, for example when Edkins writes in his very first essay, “Greek is the Ancestor of Western literature”, that “this was in the year 592 B.C., the fifteenth year of King Ding of Zhou” *Shi Yesu qian wubai jushi'er nian, Zhou Dingwang shiwu nian ye* 時耶穌前五百九十二年，周定王十五年也 (Shen 2006, 1(1), 525). The same date style appears elsewhere: “This corresponds to the middle period of the Ji-Zhou dynasty in China” *Shi dang Zhongguo Ji-Zhou zhongye* 時當中國姬周中葉 (Shen 2006, 1(1), 524). Cicero’s biography in issue 1(8) is dated only using the Chinese system and Edkins does not even include the corresponding Western dates in his account. About Cicero’s birth, for example, Edkins writes simply: “He was born in the sixth year of the Yuanfeng reign of Emperor Wu of the Former Han” *sheng yu qian Han Wudi Yuanfeng liu nian* 生于前漢武帝元封六年 (Shen

¹⁹ The missionary even goes so far as to describe the Greeks as a kind of proto-Christians who were only lacking the reveal of the gospel (Shen 2006, 1(3), 557). This is one of the very few places where he mentions Christianity in the section.

2006, 1(8), 638). The missionary thus went to great lengths to clarify the classical chronology for his Chinese audience.²⁰ This strategy helped him counter the argument that Western culture was recent, demonstrating instead that the literary tradition of Western classics was equal in age to the Chinese.

But Edkins went further than this. Upon reading his entries in detail, it becomes apparent throughout that not only did he try to show the age of Europe's cultural roots, but also presented ancient Greece and classical China as roughly equivalent. Edkins never explicitly writes that the two cultures are comparable, or that it is his intention to somehow demonstrate this. Instead, he applies more subtle strategies like highlighting certain aspects of Western literary history or using specific terminology to make this point, inviting his readers to arrive at this revelation themselves. The more obvious technique and Edkins' second strategy was to focus on similarities between Greco-Roman and classical Chinese literature. He did not give overviews that strove for completeness. One example is Edkins' emphasis on the value of learning in Greco-Roman antiquity. About the education of Roman children, for example, he writes:

學問日新，為母者不忍以其兒，托于僕媪之手，以教子為己任。使之去惡從善，習於言語，嫻于禮儀。(Shen 2006, 1(4), 573)

There was constant progress in learning. Because mothers could not bear it due to the reason that they were their own children, they put them in the hands of slaves and servants, who made the education of the children their own task. They made them move away from bad and follow good; they trained them in language and made them skilled in etiquette [*liyi* 禮儀].

Edkins described the classical education system as set on instilling morals, language skills, and knowledge of appropriate behaviour and rites (the term Edkins uses for the last part is *liyi* 禮儀). The contents might have differed from a Chinese curriculum, but the emphasis on learning and morality made the Romans similar to the Chinese. Edkins also quotes Plato extensively on the importance of learning to demonstrate the same for the Ancient Greeks:

嘗云，文所以轉學，時出新意，法度井井，能令讀者喜於則效，又云，人之所貴者學問，在上帝純全之性情中，智慧為最。又云靈魂與身體為二，靈魂在身內，為身所累，必以智水自滌其穢，乃潔。(Shen 2006, 1(11), 683)

20 It should be noted that in the next issue, Plato's biography (Shen 2006, 1(11)) is then dated entirely in the Western system. It is, however, the only one of the nine columns where this is the case.

He [Plato] once said: "The learning transmitted by texts at times gives birth to new ideas. If these are measured and orderly, they are able to delight the reader who then imitates them". He also said: "What people consider valuable is learning. Among the pure and perfect innate features of the Supreme God, knowledge is the highest". He also said: "Soul and body are two entities. The soul rests in the body, and it is bound to the body. It needs to be cleansed of its dirt by the waters of wisdom, and only then is it clean".

Plato was, of course, a thinker who emphasized learning and education, e.g. in his dialogue *Nomoi*. But, as we will see in more detail below, Edkins provided only a very selective view of the philosopher's ideas. That he chose to stress Plato's positions on the importance of learning and its close ties to morality was certainly not coincidental, as it helped the missionary demonstrate his repeated point that the West had valued classical learning just as much and just as early as China.

The missionary also conflated the literary traditions of the two ancient societies. As we have seen above, he covered poetry and prose, historiography, and philosophy in his column. In all three cases, he explicitly or implicitly pointed out similarities to his readers between the Western and Chinese classical traditions. With regard to poets, Edkins regularly drew analogies between individual historical figures in an attempt to express their overall importance for Western literature. In Virgil's summary biography, for example, he wrote that "he is comparable to Li [Bo] and Du [Fu] from China" *bi Zhongguo zhi Li Du yan* 比中國之李杜焉 (Shen 2006, 1(4), 574). Elsewhere, Edkins stated that, "at first, the Greeks composed poems and songs to narrate historical events (the 21 historical songs of the Ming poet Yang Shen are of similar kind)" *Chu, Xila ren zuo shige yi xu shishi (Ming ren Yang Shen ershiyi shitanci ji lei ye)* 初, 希臘人作詩歌以敘史事, (明人楊慎二十一史彈詞即類也) (Shen 2006, 1(1), 524).²¹ This type of comparison is a particularly regular feature of the first few issues of the *Liuhe congkan*, in which Edkins provides basic overviews of Greek and Roman literature. These comparisons are rather devoid of information, since the poems of the Tang poets and Virgil's works are not comparable in either their content, their style or their respective eras. But they allowed Edkins to express how important these individual Greek and Roman figures were in his vision of the history of Western literature. The main point was that the West possessed such figures at all and thus had a venerable literary tradition.

21 Li Sher-shiueh explained the comparison with the emotions of the poem and stated that: "The verses in Ershiyi shi tanci depict absolute sadness, tragedy, heroism, and desolation" (Li 2014, 93).

Edkins also attempted to show his readers that the modes of composing prose and poetry in China and in Ancient Greece and Rome were comparable. When he explained the hexameter at length, he concluded with the remark that it “resembled the even and oblique tones in China” *you Zhongguo zhi lun pingze ye* 猶中國之論平仄也 (Shen 2006, 1(1), 525) and thus the way Chinese poetry was composed. He drew similar analogies between the prose writings of Greek authors and Chinese genres. The writings of a certain Yanagelaisi 亞那格來思, whose identity could not be ascertained, are said to have “resembled the ‘perfume case’ style in China” *ru Zhongguo xianglian ti* 如中國香奩體 (Shen 2006, 1(3), 556). Menander’s writings are described as belonging to the genre of *Chuanqi*, or fictional short stories: “At that time, there was a man called Menander who wrote several pieces of ‘short fiction’ [*chuanqi*]” *Yu shi you yi ren ming Meinante'er zuo chuanqi shuzhong* 于時有一人名梅南特爾作傳奇數種。 (Shen 2006, 1(3), 557). Again, Edkins simply equated Greek writings to those of the Chinese tradition, without giving much explanation and without the wish to point out differences. The information provided by these comparisons again does not go beyond stating the existence of similar genres and modes of expression in both traditions.

Thus far we saw that Edkins established parallels between the age and content of the literature of Western antiquity and classical China. A third strategy he applied was the use of traditional Chinese terminology to describe Greco-Roman literature. We can observe this most clearly in the field of historiography. I am not trying to reopen the old discussion of whether Western historiography and Chinese historiography can be distinguished by their goals, or whether Chinese historiography fulfils a more moralistic function than its Western counterpart. Roman historiography undoubtedly also served didactic and moral purposes (cf. Mutschler 2007), and Edkins had every reason to point this out. What this paper is concerned with are rather the language and categories Edkins chose in order to evaluate and introduce Western historians to his Chinese audience. From its beginnings, Chinese historiography was conceived as a tool for moral guidance. Accordingly, the vocabulary that developed to judge those who wrote works of historiography remained relatively stable over centuries. Edkins’ accounts of Herodotus, Sallust, and others demonstrate that he consistently applied this Chinese terminology to his Western subjects. About Sallust, for example, he writes:

不特紀事，兼之窮理，西人史中窮理之學，自此始也。 (Shen 2006, 1(4), 573)

He not only recorded affairs, but at the same time exhausted their principles to the utmost. The practice of Westerners to “exhaust the principle of history to the utmost” [*shi zhong qiong li* 史中窮理] had its beginning here.

‘Exhausting the principle’ is a concept that Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤, and Zhu Xi 朱熹 have expounded upon in their writings. Edkins’ choice of formulation is certainly intentional and not simply a translation, as he explicitly states that the Romans, too, understood and applied this principle usually associated with the Neo-Confucians. Caesar is described as one historian who was not able to do this: “His way of writing was highly refined. But he paid little thought to exhausting the principle” *wenfa jing lian, er shao qiong li zhi si* 文法精鍊, 而少窮理之思 (Shen 2006, 1(4), 573). As Nicolas Standaert has pointed out, the Jesuit missionaries of the seventeenth century had already relied on common Chinese Confucian terms to introduce Aristotelian philosophy to a Chinese audience. Slightly differently from Edkins, they used *qiongli* as “a common term to explain ‘philosophy’” (Standaert 2003, 390-1). Standaert has argued that such translations – as opposed to transliterations or entirely new terms – “indicate possible correspondence or parallelism,” rather than expressing “the difference that existed between Western and Chinese traditions” (Standaert 2003, 386). Below we will see that while Edkins chose a different term from the Confucian repertoire as a translation for “philosophy”, his translation technique and the intention behind its application are the same as those of the Jesuits before him: he wanted to point out correspondence.

Edkins also regularly used more general tropes from the field of historiography in his columns. He said of Tacitus that “he relied on the historiographical style of Sallust and deeply studied the roots and branches of all affairs of his time. By praising the good and demoting the bad, he guided people’s hearts and emotions” *yi Salu shifa, shen-jiu dangshi zhushi benmo, yi bao shan bian e, dao ren zhi qing xing* 依薩盧史法, 深究當時諸事本末, 以褒善貶惡, 道人之情性 (Shen 2006, 1(4), 573). By describing Tacitus as exerting “praise and blame” *baobian* 褒貶, Edkins is ascribing to him one of the core tasks of Chinese historiography, traditionally already associated with the *Chunqiu* 春秋. In his characterization of Herodotus, we not only read that “his method of praise and blame is extremely fair” *baobian zhi fa shen gong* 褒貶之法甚公, but also encounter a famous formulation: “Greece’s old history became the words of one school” *Xi guo gushi, bi jin ju yijia zhi yan* 希國故事, 彼僅據一家言 (Shen 2006, 2(2), 752). The assertion that Herodotus completed “the words of one school” brings him close to Sima Qian 司馬遷 and his monumental *Shiji* 史記 (Grand Scribe’s Records), in which the great Chinese historian “completed the words of one school” 成一家之言 (Sima Qian 1964, 3319). All these terms and phrases had a very traditional connotation for his Chinese reader-

ship, and Edkins and his assistants were certainly aware of this.²² Ultimately, their use helped Edkins to make the point that the Greeks and Romans were not only poets of vast and lasting influence, as well as a society that emphasized moral and ritual education, but also historians who were tasked with assessing the morality of their subjects.

Edkins' strategy also extends to the classical philosophers. This begins with his Chinese translation of the English term 'philosophy'. The missionary decided to use *xingli* 性理 'the Nature as Principle' or 'Nature and Principle'.²³ This is again a Neo-Confucian term that could not fail to evoke Zhu Xi and the Cheng brothers in the minds of Edkins' Chinese readership, as the term *xingli* was used as a collective term for (Neo-)Confucian thought. The missionary increased the effect of this translation choice by not defining or introducing the content of Greco-Roman philosophy. He deployed it without comment in many of his biographies. Plato and Socrates are described as authorities on *xingli*:

百拉多者，希臘國雅典人也。耶穌前四百三十一年生，少時頗喜吟詠。稍長，乃究性理之學，年二十，師事娑格拉底斯，後自成性理一大家，所著書，皆推明其師之意。(Shen 2006, 1(11), 682)

Plato was a native of Athens in the state of Greece. He was born in the year 431 before Christ. In his youth he was rather fond of singing and chanting. Once he had gotten a bit older, he exhaustively studied philosophy [*xingli*]. When he was twelve, he studied with Socrates. Later he himself became a great expert on philosophy [*xingli*], and the books he wrote all promote and explain the ideas of his teacher.

22 Edkins (Shen 2006, 1(3), 556) writes about Homer in a very similar same way: "His poems are sufficient to show the depravity or correctness of peoples' hearts, the beauty or disgust of an era's customs, or the exceptional beauty of landscapes and sceneries. Half consists of actual records; the rest comes out of the heart of the craftsman. How superior he was to the vulgar customs!" *Qi shi zuyi xian renxin zhi xiezheng, shifeng zhi mei'e, shanchuan jingwu zhi qiguai meili. ji shi zhe ban, yu chu zi jiangxin, chao hu liusu* 其詩足以見人心之邪正，世風之美惡，山川景物之奇怪美麗。紀實者半，餘出自匠心，超乎流俗。

23 During the time Edkins wrote his column, there was no consensus on how to translate the word philosophy into Chinese. Joachim Kurtz offers a summary of the manyfold terms chosen to translate 'logic' and 'philosophy' during the Nineteenth century (Kurtz 2001, 156-7). Lobscheid's dictionary, written a few years later than Edkins' column, offers the translation *lixue* 理學 for 'philosophy'; *xingli zhi xue* 性理之學, *bowu lixue* 博物理學 and *gewu zongzhi* 格物總智 for 'natural philosophy'; *wu chang zhi li* 五常之理 and *wu chang zonglun* 五常總論 for 'moral philosophy'; *xinlun* 心論 and *xin xue* 心學 for 'natural philosophy'; and *zhixue* 知學 and *lilun* 理論 for 'intellectual philosophy' (Lobscheid 1868, 1311). James Legge in his biography of Cicero had used the term *gewu* 格物 when he spoke about Cicero's interests: "His heart remained with studying philosophy, rhetoric and law" *liu xin yu gewu yanci lüfa zhi xue* 留心于格物言詞律法之學 (Song, Uchida 2005, 454-5). This suggests that Edkins' choice was intentional.

Cicero, who is depicted as a key figure in the development of Western philosophy, is said to have been “particularly fond of Greek philosophy [*xingli*]” *you hao Xila xingli* 尤好希臘性理 and to have gone “to Greece to study philosophy [*xingli*] and rhetoric” *zhi Xila xue xingli bi-anlun* 至希臘學性理辯論 (Shen 2006, 1(8), 638).²⁴ Edkins does not provide his Chinese readers with much insight as to what Western philosophy might have entailed. The closest they get to a definition in this column is the list of Cicero’s works, in which Edkins explains that Cicero’s works on philosophy can be separated into five subcategories:

性理又分五支，一，議論辯駁之法，[。。。]。二，論國政，[。。。]。三，論五倫七情，[。。。]。四，論天地原理，[。。。]。五，論天帝鬼神，占卜，[。。。]。(Shen 2006, 1(8), 639)

Philosophy [“*xingli*”] is again divided into five branches. The first branch discusses the method of rhetoric. [...] The second branch discusses government. [...] The third branch talks about the five relationships and the seven emotional states. [...] The fourth branch talks about the principle of Heaven and Earth. [...] The fifth branch discusses gods and spirits as well as divination. [...]

The list Edkins provides is very similar to one found in William Smith’s *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (Smith 1844, 719). Smith distinguishes Cicero’s “Philosophical works” in “A. Philosophy of Taste”, “B. Political Philosophy”, “C. Philosophy of Morals”, “D. Speculative Philosophy” and “E. Theology”. Therefore, Edkins choice to translate numbers two to five as ‘government’ *guozheng* 國政, ‘the five relationships and seven emotions’ *wulun qiqing* 五倫七情, the ‘original principle of Heaven and Earth’ *tiandi yuanli* 天地原理 and ‘god(s) and spirits’ *tiandi guishen* 天帝鬼神 again seems to be a conscious attempt to conflate Greco-Roman and Chinese thought, heavily suggesting to his readers that what fascinated the Greeks is largely analogous to what fascinated their classical Chinese counterparts.

At the end of Plato’s biography, Edkins also summarizes some of Plato’s concrete ideas by listing some of his topics and short quotations. Above, we already saw the quotations on the importance of learning. Of Plato’s ideas on correct government, Edkins writes:

其論善惡之報云，放縱私欲者，不能獲真福，心中諸情和平，即是真福。欲求真福者，必修其身，以修身為治國之本，治國與治身同，人類之附在於國，

²⁴ From the names connected with it so far - Plato, Socrates and Cicero -, one could assume that Edkins’ *xingli* refers to stoicism. But he also characterizes the epicurean Lucretius as an author who deals with *xingli* (Shen 2006, 1(4), 573-4). It is, therefore, clear that Edkins used *xingli* as a general term to translate the word ‘philosophy’.

猶四肢百骸之附在於身，故治國者，必先自去其私，絕惡之萌，乃能化行於國。(Shen 2006, 1(11), 683)

When discussing good and evil, he stated: “If one indulges in selfish desires, then one is unable to obtain true fortune. If the emotions in one’s heart are pacified, then this is true fortune. If one desires true fortune, one must cultivate oneself [*xiu shen*]. Because cultivating oneself is the root of governing a state [*zhi guo*], governing a state and governing the self are the same. People are attached to their state like the four limbs and the hundred bones are attached to their body. Therefore: those who govern a state must first rid themselves of their private [desires] and cut off the sprouts of evil. Then they can act on the state in a transformative way”.

Again, this is far from a misrendering of Plato’s ideas. But Edkins once again deliberately uses terms familiar to Chinese readers: ‘cultivating oneself’ and ‘governing a state’ were established terms, explicated in seminal texts. Take, for example, the following quote from the *Daxue* 大學 (Great Learning) (text translated by Paul Goldin):

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

After things are investigated, knowledge is brought about; after knowledge is brought about, one’s intentions are sincere; after one’s intentions are sincere, one’s heart is rectified; after one’s heart is rectified, one cultivates oneself; after one has cultivated oneself, one’s family is regulated; after one’s family is regulated, the state is ordered; after the state is ordered, the world is at peace. (Goldin 2020, 55)

The way in which Edkins presented Plato’s ideas on how to bring order to a state makes it seem like a quotation from one of the Confucian classics. Here, too, his choice of vocabulary runs parallel to the works of the Jesuit missionaries, who, as Standaert has pointed out, “described the major aspects of Western ethics in terms directly borrowed from the canonical writing *Daxue* (*Great Learning*): *xiu shen*, self-cultivation (*ethica*), *qi jia*, regulating the family (*oeconomica*), *zhi guo*, ordering the state (*politica*), and *ping tianxia*, bringing peace to the world” (Standaert 2003, 387). That the state Plato envisioned was vastly different from that idealized by the Confucian thinkers is just one of the many divergences that go unmentioned.

As we have seen, not only did Edkins introduce European antiquity to his Chinese readers, but he also depicted its literary output and customs as very close to China’s. His column presented Greek and Roman culture as lofty and worthy of esteem, a field of study that

was in many ways comparable and even similar to pre-imperial and imperial China. Edkins achieved this forced parallelism through direct comparisons and descriptions that conflated the two cultures. It could be argued that Edkins and those who assisted him in writing the columns made subconscious choices to use Chinese terms to translate Western ideas. But nowhere in his columns does Edkins ever point out any differences between Greco-Roman and Chinese writings, instead suggesting comparability in both his content and the language used throughout. Clearly his choice of terms was deliberate and customized to his selection of content.²⁵

5 Conclusion

When starting their journal, the *Liuhe congfan*, the Shanghai-based missionaries of the London Missionary Society decided to include not only scientific and religious topics, as they had done in previous journals, but also a dedicated literature section. Their goal was to introduce their Chinese audience to Western literary culture and history, reduce communication barriers, and demonstrate that the West possessed a literary tradition comparable to the Chinese.

Joseph Edkins took charge of the section and resolved to use the space for a detailed introduction to the written culture of Greco-Roman antiquity. His goals were loftier than merely providing his readers with an overview of the history of Greek and Roman writings or informing them of the greatness of individual authors, although this was certainly a part of what Edkins wanted to achieve, being an enthusiastic reader of the classics himself. Through his column, he sought to demonstrate the extensive history and elevated status of contemporary European culture by illuminating its ancient roots. From Edkins' other writings we know that the missionaries had already encountered the belief that European culture was too recent to provide any meaningful learning to the Chinese literati. To counter this argument, Edkins used the Greco-Roman tradition he saw as the source of his own Victorian education. To strengthen his point, Edkins depicted the Greeks and Romans in a manner that the Chinese

25 A good example for how interested Edkins was in the differences between Chinese and Western thinking is his article "Notices of the Character and Writings of Meh Ts'i" published in 1858, in which Edkins analyses the differences between the Mohist concepts of *jian'ai* 兼愛 and *love* in the New Testament. He reaches the conclusion that, though similar, the Mohist one is "based on political utility" and that Mozi's "views, while resembling Christianity in form, are much more akin in reality to the opinions of Bentham and Paley, who [...] would doubtless have claimed him as an ally" (Edkins 1859, 166-7). Edkins' analysis of the concept has recently been compared to Legge's by Chu Lijuan (Chu 2021, 161-84).

would find familiar; Greco-Roman customs were described with language and concepts that would make them resemble China's. Aspects that separated Greece from China, such as its political system or the different topics the philosophers debated, were conveniently omitted.

Bibliography

Primary Sources

- Edkins, J. (1859). "Notices of the Character and Writings of Meh Tsi". *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, 2, 165-9.
- Edkins, J. (1884). *Religion in China: A Brief Account of the Three Religions of the Chinese*. London: Trübner & Co.
- Lobscheid, W. (1868). *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*. Hong Kong: Daily Press.
- Plutarch (1919). *Lives*. Vol. 7, *Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Transl. by B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press.
- Shen Guowei 沈国威 (2006). *Liuhe congtan 六合丛谈* (Shanghai Serial). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 上海辞书出版社.
- Sima Qian 司馬遷 (1964). *Shiji 史記* (Grand Scribe's Records). Beijing: Zhonghua shuju 北京中華書局.
- Smith, W. (1844). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. London: Taylor and Walton.
- Song Puzhang 松浦章; Uchida Keiichi 内田庆市 (2005). *Xia'er guanzhen 遐迹贵珍* (Chinese Serial). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 上海辞书出版社.
- Wylie, A. (1867). *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press.

Secondary Sources

- Bertuccioli, G. (1992). "Il Trattato sull'amicizia 迷友篇 di Martino Martini (1614-1611)". *Rivista degli studi orientali*, 66, 79-120.
- Bushell, S.W. (1906). "Obituary Notices: Rev. Joseph Edkins, D.D.". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 269-71.
- Ching Su (1996). *The Printing Presses of the London Missionary Society Among the Chinese* [PhD dissertation]. London: University of London.
- Chu Lijuan 褚麗娟 (2021). "On the English Translation of Jian'ai by Late Qing Missionary-Sinologists". Transl. by C.G. Fordham. *Journal of Chinese Humanities*, 7, 161-84.
- Doleželová-Velingerová, M. (2001). "Literary Historiography in Early Twentieth-Century China (1904-1928): Constructions of Cultural Memory". Doleželová-Velingerová, M.; Král, O. (eds), *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*. Cambridge (MA); London: Harvard University Asia Center, 123-66.
- Eicher, S. (forthcoming a). "Jiang Dunfu: Biographies of two Outstanding Foreigners". *Renditions*.

- Eicher, S. (forthcoming b). "Beyond Shanghai: The inland activities of the London Missionary Society from 1843 to 1860 according to Wang Tao's 王韜 Diaries". *Monumenta Serica*.
- Goldin, P.R. (2020). *The Art of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Gu Changsheng 顾长声 (1991). *Chuanjiaoshi yu jindai zhongguo* 传教士与近代中国 (Missionaries and Modern China). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Han Qi 韩琦 (2004). "'Liuhe congtao' zhi yuanqi" 《六合丛谈》之缘起 (The Origins of the Shanghai Serial). *Wakumon*, 145(8), 144-6.
- Hanan, P. (2003). "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63, 197-239.
- Hao, T. (2012). "Milton in Late-Qing China (1837-1911) and the Production of Cross-Cultural Knowledge". *Milton Quarterly*, 46(2), 86-105.
- Hurst, I. (2019). "Plutarch and the Victorians". Xenophontos, S.; Oikonomopoulou, A. (eds), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*. Leiden: Brill, 563-72.
- Jenko, L.K. (2014). "Histories of Thought and Comparative Political Theory: The Curious Thesis of 'Chinese Origins for Western Knowledge'". *Political Theory*, 42(6), 658-81.
- Kurtz, J. (2001). "Coming to Terms with Logic: The Naturalization of an Occidental Notion in China". Lackner, M.; Amelung, I.; Kurtz, J. (eds), *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 147-6.
- Li Sher-shiueh (2014). "'Translating' Homer and his Epics in Late Imperial China: Christian Missionaries' Perspectives". *Asia Pacific Translation and Intercultural Studies*, 1(2), 83-106.
- Luo Wenjun 罗文军 (2019). "Zai zongjiao yu wenxue zhijian: wan Qing ru hua chuanjiaoshi Ai Yuese de xishi yijie" 在宗教与文学之间: 晚清入华传教士艾约瑟的西诗译介 (Between Religion and Literature: The Late Qing missionary Joseph Edkin's translations of Western Poetry). *Guizhou shifan daxue xuebao*, 3, 116-25.
- Mutschler, F.H. (2007). "Sima Qian and His Western Colleagues: On Possible Categories of Description". *History and Theory*, 46(2), 194-200.
- Paquette, J. (1987). *An Uncompromising Land: The London Missionary Society in China, 1807-1860* [PhD dissertation]. Los Angeles: University of California.
- Smith, C.T. (2012). *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Standaert, N. (2003). "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China". *Renaissance Studies*, 17(3), 367-91.
- Tiedemann, R.G. (ed.) (2010). *Handbook of Christianity*, vol. 2. Leiden: Brill.
- Turner, F.M. (1984). *The Greek Heritage in Victorian Britain*. London: Yale University Press.
- Xiong Yuezhi 熊月之 (1994). *Xixue dongjian yu wan Qing shehui* 西学东渐与晚清社会 (The Eastward Dissemination of Western Learning and Late Qing Society). Beijing: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.
- Xiong Yuezhi (2013). *The Eastward Dissemination of Western Learning in the Late Qing Dynasty*. Singapore; Honolulu: Silkroad Press.
- Zetsche, J.O. (1999). *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Nettetal: Steyler Verlag.

Zhang, X. (2007). *The Origins of the Modern Chinese Press*. London: Routledge.
Zhao Xiaolan 赵晓兰; Wu Chao 吴潮 (2011). *Chuanjiaoshi zhongwen baokan shi*
传教士中文报刊史 (History of the Missionaries' Chinese Press). Shanghai:
Fudan daxue chubanshe.

Il Modernismo poetico a Taiwan negli anni Trenta Yang Chichang e la società poetica Le Moulin

Silvia Schiavi

Università degli Studi Roma Tre, Italia

Abstract Established in 1933 during the Japanese occupation of Taiwan (1895-1945) and rediscovered only in the 1980s, Le Moulin poetry society marked the beginning of Modernism in Taiwan. Drawing from Nishiwaki Junzaburō's Surrealist poetry and the Japanese School of the New Sensibilities, the group, led by the poet Yang Chichang 楊熾昌, fostered a new poetic style to depict the solitude of modern life as well as the hardship of colonialism. The paper aims to analyse the emergence of Taiwan Modernism in the 1930s through the rediscovery of Le Moulin's poetry and the translation of some of Yang Chichang's most representative poems.

Keywords Le Moulin poetry society. Yang Chichang. Taiwan poetry. Taiwan literature. Taiwan Studies. Modernism. Poetry.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Yang Chichang e la società poetica Le Moulin. – 3 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-21
Accepted 2022-05-06
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Schiavi | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Schiavi, S. (2022). "Il Modernismo poetico a Taiwan negli anni Trenta. Yang Chichang e la società poetica *Le Moulin*". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 673-688.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/022

673

1 Introduzione

Quando si parla di Modernismo taiwanese, si è soliti pensare al movimento poetico lanciato sull'isola da Ji Xian 紀弦 (1913-2013)¹ negli anni Cinquanta e al successivo sviluppo della corrente in ambito narrativo grazie al contributo di autori oggi noti a livello internazionale come Wang Wenxing 王文興 (1939-) e Bai Xianyong 白先勇 (1937-).² Ciò nonostante, il Modernismo del periodo postbellico, quando Taiwan fu restituita alla Cina dopo cinquant'anni di dominio giapponese (1895-1945), non rappresenta la prima corrente di stampo modernista emersa nella storia della letteratura taiwanese. I primi tentativi di elaborazione di uno stile moderno risalgono infatti agli anni Trenta durante l'occupazione. Si tratta di opere di autori istruiti in lingua e letteratura giapponese, che conobbero una certa fama in Giappone, mentre a Taiwan furono censurati durante la decolonizzazione del dopoguerra. I primi studi sul Modernismo locale degli anni Trenta risalgono solo agli ultimi decenni del Novecento, quando l'abrogazione della legge marziale nel 1987 diede avvio ad una fase di distensione politica e il bando sulle opere pubblicate nel periodo coloniale fu rimosso.³

1 Ji Xian 紀弦 (1913-2013), poeta e pittore nato nella Cina continentale, fu tra gli intellettuali che si trasferirono a Taiwan dopo il 1945 al seguito delle truppe nazionaliste. Sul continente, collaborò con la Scuola modernista di Shanghai e pubblicò le prime opere riprendendo lo stile simbolista di Dai Wangshu 戴望舒 (1905-1950). A Taiwan, si adoperò per promuovere la poesia modernista incoraggiando la scrittura di componimenti in verso libero e la sperimentazione di forme e temi ripresi dalla poesia occidentale moderna, a partire da Charles Baudelaire (1821-1867). Nel 1953 pubblicò la rivista *Xiandai shi* 現代詩 (Poesia moderna), mentre nel 1956 fondò la *Xiandai pai* 現代派 (Scuola modernista), dotata di un manifesto programmatico in sei punti in cui comparve per la prima volta la nota teoria dell'*Heng de yizhi* 橫的移植 (Trapianto orizzontale). Sull'autore si veda Xu 2011.

2 Wang Wenxing 王文興 (1939-) e Bai Xianyong 白先勇 (1937-), entrambi autori della Cina continentale giunti a Taiwan nel dopoguerra, si avvicinarono al Modernismo durante gli studi alla National Taiwan University, dove frequentarono il corso di letteratura tenuto da Xia Ji'an 夏濟安 (1916-1965). Nel 1960 fondarono la rivista *Xiandai Wenxue* 現代文學 (Letteratura moderna) insieme ad altri studenti del corso, tra cui Ouyang Zi 歐陽子 (1939-) e Chen Ruoxi 陳若曦 (1938-), su cui diffusero le opere dei maggiori esponenti del Modernismo europeo e americano in traduzione cinese. Contribuirono allo sviluppo di una letteratura introspettiva e sostennero l'utilizzo di nuove tecniche tra cui il flusso di coscienza e il monologo interiore, cercando anche di superare la corrente realista e politicizzata della *Fangong wenxue* 反共文學 (Letteratura anticomunista) che dominava la scena letteraria dagli anni Cinquanta. Sugli autori si vedano Ke 2013 e Yi 2013.

3 La legge marziale entrò in vigore nel 1949 dopo l'arrivo nell'isola di Chiang Kai-shek e delle truppe nazionaliste sconfitte nella Guerra Civile (1945-49), e diede inizio a un periodo oggi noto con il nome di *Baise kongbu* 白色恐怖 (Terrore bianco). Fu emanata formalmente a seguito delle leggi speciali imposte nel 1947 a causa dell'Incidente del 28 febbraio e servì a sedare le rivolte dei nativi che ostacolavano la sinizzazione dell'isola e la decolonizzazione dal precedente cinquantennio giapponese.

Grazie allo studio della letteratura del cinquantennio giapponese, si è venuti a conoscenza di due correnti moderniste locali, una poetica, che sarà oggetto del presente studio, e l'altra narrativa. Si tratta della società di poesia *Fengche* o *Fūsha* 風車 (Il mulino), a cui fu dato anche il nome francese di Le Moulin, e della narrativa urbana degli scrittori Weng Nao 翁鬧 (1910-1940) e Wu Yongfu 巫永福 (1913-2008).

I primi studi sulla società poetica Le Moulin sono stati condotti da ricercatori taiwanesi negli anni Settanta e Ottanta.⁴ In Occidente, una prima introduzione della società compare nel 1997 sul secondo numero della rivista *Taiwan Literature: English Translation Series* su cui fu pubblicato in traduzione inglese uno studio di Chen Mingtai (1997) sul gruppo, sul suo fondatore, il poeta Yang Chichang 楊熾昌 (1908-1994), e sulle correnti poetiche giapponesi che influenzarono la letteratura del periodo coloniale.

Nel 2001 dieci poesie in traduzione inglese e una breve biografia di Yang Chichang furono incluse nel volume *Frontier Taiwan: An Anthology of Modern Chinese Poetry* a cura di Michelle Yeh e Nils Göran David Malmqvist (2001).⁵ Nel 2009, invece, la studiosa Karen Thornber (2009) ha analizzato l'influenza esercitata dai poeti modernisti giapponesi delle prime decadi del Novecento come Hishiyama Shūzō 菱山修三 (1909-1967), Kitasono Katsue 北園克衛 (1902-1978), Nishiwaki Junzaburō 西脇順三郎 (1894-1982) e Sakamoto Etsurō 阪本越郎 (1906-1969) sulle opere di Yang Chichang. L'anno seguente è apparso un altro numero della rivista *Taiwan Literature: English Translation Series* interamente dedicato a Yang Chichang e alla società Le Moulin che ha introdotto un racconto, tre saggi e diverse poesie dell'autore, insieme a tre studi dedicati al poeta e alla società (Tu 2010).

Successivamente, nel volume *La Littérature taiwanaise: État des recherches et réception à l'étranger* di Angel Pino e Isabelle Rabut, è stato incluso un articolo di Joyce Chi-Hui Liu (2011) sulla letteratura coloniale degli anni Trenta che esamina l'antitesi tra la scrittura progressista promossa dalle riviste *Xian fa budui* 先發部隊 (I pionieri)

4 I primi studiosi ad occuparsene furono Chen Qianwu 陳千武 (1922-2012), Yang Ziqiao 羊子喬 (1951-2019), Huang Wuzhong 黃武忠 (1950-2005) e Lin Peifen 林佩芬 (??-??). In un articolo pubblicato nel dicembre del 1970, Chen Qianwu riconobbe per la prima volta l'esistenza di un movimento modernista locale d'ispirazione giapponese, ma fu Yang Ziqiao a pubblicare il primo studio sulla società nel 1979, che poi raccolse in un volume del 1983. A seguire, Huang Wuzhong e Lin Peifen condussero ricerche che riportarono alla luce il gruppo e i suoi membri, individuando il fondatore della corrente in Yang Chichang e riconoscendo l'importanza di Le Moulin nella diffusione del Modernismo giapponese sull'isola. Si vedano Chen 1970; Huang 1980; Yang 1983; Lin 1984.

5 Nell'introduzione al testo, si trova anche una breve analisi della formazione del gruppo, dei suoi principali esponenti e del contributo dato allo sviluppo del Modernismo locale. È inoltre presente il commento della poesia *Nisō* 尼僧 (La monaca), scritta da Yang Chichang nel 1934, che rivela il conflitto interiore di una monaca buddista combattuta tra desiderio sessuale e doveri religiosi. Si veda Yeh, Malmqvist 2001, 16.

e *Nanyin* 南音 (Voci del sud)⁶ e la letteratura decadente di modernisti come Yang Chichang, le cui opere sono pervase da malinconia, pessimismo e un accostamento frequente dei temi di morte e bellezza.

Infine, nel 2015 il regista taiwanese Huang Yali 黃亞歷⁷ ha girato un documentario di 162 minuti sulla società, il cui titolo, *Riyaori shi sanbuzhe* 日曜日散步者 (I passeggiatori della domenica), è ripreso da un compimento omonimo di Yang Chichang. Il film ha riscosso un successo notevole aggiudicandosi il plauso della critica e numerosi premi, tra cui quello di Miglior Documentario al Festival del Cavallo d'Oro del 2016. Quattro anni dopo, Huang Yali ha pubblicato un testo in due volumi sulla scuola, insieme al poeta e ricercatore Chen Yunyuan 陳允元, che comprende poesie accompagnate da letture guidate, studi sul gruppo e saggi di critica sul documentario da lui realizzato (Chen, Huang 2019).⁸

Nell'ambito degli studi sulla letteratura taiwanese svolti in Italia, il Modernismo insulare degli anni Trenta e la società poetica Le Moulin rappresentano argomenti poco conosciuti il cui studio può favorire una maggiore comprensione dello sviluppo del movimento modernista locale, della poesia moderna a Taiwan, e della letteratura del periodo coloniale. Il presente intervento intende riscoprire la società Le Moulin concentrandosi soprattutto sulla poetica e le opere di Yang Chichang, di cui si propongono la traduzione e l'analisi di alcune delle poesie più rappresentative.

6 La prima, fondata a Taipei nel luglio del 1934 e gestita da Liao Hanchen 廖漢臣 (1912-1980), diffuse le idee progressiste dalla *Taiwan wenyi xiehui* 台灣文藝協會 (Società per l'arte e la letteratura taiwanese), che promuoveva lo sviluppo letterario attraverso l'utilizzo di nuove forme e del cinese vernacolare. Il giornale, che pubblicava solo opere in *baihua*, chiuse dopo il primo numero e fu ripubblicato l'anno seguente come rivista bilingue cinese-giapponese con il nome *Diyixian* 第一線 (Prima linea). *Nanyin* 南音 (Voci del sud), invece, era la rivista di una società omonima fondata nel 1931 da Zhuang Chuisheng 莊垂勝 (1897-1962), Ye Rongzhong 葉榮鐘 (1900-1978), Huang Chun-cheng 黃春成 (1906-?) e Guo Qiusheng 郭秋生 (1904-1980). Pubblicò opere in *baihua* e contribuì allo sviluppo della scrittura nativista, incoraggiando anche l'utilizzo del *Taiwanhua* 台灣話 (taiwanese vernacolare). Si veda Liu 2019, 413-14, 417.

7 Huang Yali 黃亞歷 è un regista taiwanese. Ha debuttato nel 2008 con il cortometraggio *Wu de zhuixun* 物的追尋 (*The Pursuit of What Was*), per poi dedicarsi alla realizzazione di documentari storici incentrati soprattutto sul periodo dell'occupazione giapponese. L'interesse per il periodo coloniale lo ha portato a riscoprire la società poetica Le Moulin e a realizzare il suo primo documentario sulla corrente, con l'intento di riportare in vita l'esperienza del gruppo e di analizzare l'impatto che ebbe sulla letteratura locale, nonché i suoi legami con il Modernismo giapponese ed europeo.

8 Prima dell'uscita del volume nel settembre 2019, Huang Yali ha curato un'esibizione sulla scuola dal titolo *Synchronic Constellation. Le Moulin Poetry Society and Its Time: A Cross-Boundary Exhibition*, che si è tenuta presso il National Taiwan Museum of Fine Arts tra i mesi di giugno e settembre. La mostra, co-organizzata dal National Taiwan Museum of Fine Arts e il National Museum of History di Taiwan in collaborazione con altri musei locali e giapponesi, ha favorito una maggiore visibilità e comprensione della società, indagando anche il contributo dato dal gruppo allo sviluppo del Modernismo nell'Asia orientale.

2 Yang Chichang e la società poetica Le Moulin

La società poetica Le Moulin fu fondata nella città di Tainan nel 1933 da sette poeti, tra cui i taiwanesi Yang Chichang, Li Zhangrui 李張瑞 (1911-1952), Lin Yongxiu 林永修 (1914-1944) e Zhang Liangdian 張良典 (1915-2014) e i giapponesi Toda Fusako 戸田房子 (1914-2011), Kisi Reiko 岸麗子 (??-??) e Shimamoto Teppei 島元鐵平 (??-??). Il nome del gruppo era ispirato a tre elementi: il teatro francese Moulin Rouge, i mulini a vento allora presenti nelle saline dei distretti di Beimen e Qigu, e, a livello figurato, l'idea di portare una ventata di cambiamento nei circoli letterari locali e in particolare a Tainan (Yeh, Malmqvist 2001, 59), descritta dai poeti del gruppo come una «*wangque le yishu de dushi* 忘卻了藝術的都市» (Città che aveva dimenticato l'arte) (Chen 2017, 51).

Ad eccezione di Zhang Liangdian, i membri taiwanesi della società si erano formati in Giappone all'inizio degli anni Trenta, svolgendo periodi di studio di diversa lunghezza a Tokyo (Chen 2017, 215). Yang Chichang e Li Zhangrui erano arrivati nella città nel 1930, il primo per studiare alla Daito Bunka Academy (attualmente Daito Bunka University) e il secondo mandato dal padre alla Tokyo University of Agriculture, ma a causa di problemi familiari avevano fatto ritorno a Taiwan l'anno seguente. Lin Yongxiu, invece, si trasferì a Tokyo nel 1933 e contribuì ai lavori della società inviando opere e articoli a Yang Chichang. Nel 1936 entrò al Dipartimento di inglese della Keio University dove fu allievo di Nishiwaki Junzaburō, promotore di un movimento poetico modernista ispirato al Surrealismo francese che influenzò notevolmente l'autore e gli altri esponenti del gruppo (Chen 2017, 12).

In Giappone, i tre poeti subirono l'influenza della letteratura modernista emersa negli anni Venti e ispirata alle avanguardie del Novecento ed entrarono in contatto con autori che come Nishiwaki Junzaburō avevano introdotto nel Paese correnti occidentali. Nei circoli locali erano presenti due gruppi d'avanguardia che dalle prime decadi del secolo si dedicavano alla sperimentazione letteraria in narrativa e poesia: la *Shinkankaku-ha* 新感覺派 (Scuola della nuova sensibilità), fondata nel 1924 da Yokomitsu Riichi 横光利一 (1898-1947), Kawabata Yasunari 川端康成 (1899-1972) e Kataoka Teppei 片岡鉄兵 (1894-1944), che aveva introdotto la letteratura francese di Paul Morand (1888-1976), il Futurismo, il Dadaismo e il Surrealismo e il movimento poetico surrealista di Nishiwaki Junzaburō e Haruyama Yukio 春山行夫 (1902-1944). Tra il 1929 e il 1930, i due poeti avevano pubblicato diversi articoli sulla poesia e la letteratura surrealista sul giornale *Shi to shiron* 詩と詩論 (Poesia e poetica) che già dal 1928 promuoveva lo sviluppo di una poesia pura, lontana dalla politica e dai problemi sociali, e aveva anche diffuso in traduzione giapponese il *Manifeste du Surréalisme* di André Breton (1896-1966) (Zheng 2019, 33).

Una volta tornati a Taiwan, Yang Chichang e Li Zhangrui si adoperarono per promuovere lo stile surrealista in poesia attraverso la sperimentazione e la pubblicazione di opere e articoli di critica sulla rivista della società, *Le Moulin*, che aveva una circolazione limitata e chiuse dopo il quarto numero. Yang Chichang invitò Toda Fuskako, Kisi Reiko e Shimamoto Teppei a unirsi al gruppo, mentre Lin Yongxiu estese l'invito a Zhang Liangdian che si era trasferito a Taipei nel 1932 per conseguire gli studi in medicina (Chen 2017, 215).

Yang Chichang, anche noto con lo pseudonimo di Shui Yiping 水蔭萍, era l'autore più rappresentativo del gruppo, si considerava un erede del Surrealismo e di ritorno dal Giappone aveva pubblicato le prime raccolte di poesie surrealiste, *Nettai gyo* 熱帶魚 (Pesci tropicali) del 1931 e *Juran* 樹蘭 (Aglaia odorata) del 1932. Era nato a Tainan nel 1908 e sin da adolescente si era appassionato alle letterature straniere rimanendo affascinato dalle opere di autori francesi come Paul Valéry (1871-1945), Guillaume Apollinaire (1880-1918) e Jean Cocteau (1889-1963) (Liu 2000, 200-1). Per questo, arrivato in Giappone aveva deciso di studiare francese, ma non riuscendo a superare gli esami d'accesso alle università locali, si era laureato in letteratura giapponese presso la Daito Bunka Academy di Tokyo (Liu 2019, 148).

In Giappone conobbe diversi autori noti nel panorama letterario degli anni Trenta, tra cui il modernista Ryūtanji Yū 龍膽寺雄 (1901-1992) e il realista Iwafuji Yukio 雪夫岩藤 (1902-1989), ma a influenzare maggiormente il suo stile furono il già citato Nishiwaki Junzaburō e Shin-kichi Takahashi 高桥新吉 (1901-1987), che aveva contribuito all'introduzione del Dadaismo nella poesia giapponese (Thorner 2009, 255-8; Zheng 2019, 47). Si avvicinò anche alle opere avanguardiste dei modernisti Tanizaki Jun'chiro 谷崎 潤一郎 (1886-1965) e Satō Haruo 佐藤 春夫 (1892-1964), del poeta Kitasono Katsue e del pittore Nishikawa Mitsuru 西川満 (1908-1999) (Liu 2011, 176).

Tornato a Taiwan, si adoperò per la creazione del giornale e della società *Le Moulin* che nacquero grazie all'entusiasmo del poeta, a cui va riconosciuto il merito di aver dato inizio alla prima esperienza modernista locale. Introdusse il Surrealismo nella speranza di rinnovare la scena letteraria dominata dalle opere realiste anti-giapponesi del *Yanfen didai shiren qun* 鹽分地帶詩人群 (Gruppo dei poeti delle saline) fondato negli anni Trenta da Wu Xinrong 吳新榮 (1907-1967) e Guo Shuitan 郭水潭 (1908-1995) (Balcom 1993).⁹ Si ispirò ai moder-

9 Wu Xinrong 吳新榮 (1907-1967) e Guo Shuitan 郭水潭 (1908-1995) furono autori rappresentativi del sud dell'isola che si fecero conoscere nei circoli letterari locali per l'attivismo nel *Taiwan Xinwenxue yundong* 臺灣新文學運動 (Movimento per la nuova letteratura taiwanese) e per le loro opere realiste. Guo Shuitan sosteneva lo sviluppo di una letteratura nativista dal carattere anti-giapponese, mentre Wu Xinrong promuoveva opere ispirate al Socialismo a cui si era avvicinato negli anni Venti durante gli studi di medicina svolti in Giappone. Nel Paese, prese parte a gruppi di sinistra come la *Dongjing*

nisti giapponesi che avevano promosso le avanguardie letterarie con l'intento di diffondere nuove modalità espressive alternative al Realismo. Taiwan era allora una colonia giapponese e la scena letteraria locale subiva l'influenza del Giappone. Molti giovani istruiti di ritorno da periodi di studio nel Paese diffusero opere giapponesi nell'isola per favorire lo sviluppo della letteratura, ma anche con l'intento di acquisire rilievo e importanza agli occhi delle autorità nipponiche.

Yang Chichang pubblicò articoli sulla poesia d'avanguardia e sulle correnti letterarie moderne giapponesi e occidentali sul giornale della società e sulla colonna dedicata all'arte della rivista *Tainan xin-bao* 台南新報 (Notizie di Tainan), nel tentativo di offrire nuovi spunti e stimoli. La colonna rappresentava una delle poche piattaforme di diffusione della letteratura in lingua giapponese nel sud dell'isola e un punto di riferimento per i letterati locali. Nel breve periodo in cui fu affidata a Yang Chichang, dal 1933 al 1935, i suoi contenuti rispecchiarono gli interessi dell'autore, per questo rivestì un ruolo importante nell'introduzione del Surrealismo giapponese e delle opere della società, contribuendo allo sviluppo del Modernismo locale anche grazie alla circolazione più ampia di cui godeva rispetto alla rivista del gruppo (Liu 2019, 439-41).

Yang Chichang si ispirò soprattutto ai saggi e alle teorie poetiche pubblicate su *Shi to shiron* da Nishiwaki Junzaburō e Haruyama Yukio, promuovendo lo sviluppo di una poesia distaccata e colta, dove le emozioni del poeta dovevano essere evocate in modo indiretto attraverso l'utilizzo di simboli, immagini e di un linguaggio metaforico (Zheng 2019, 46-8). Si fece portavoce di una poesia pura, lontana da ingerenze politiche e sociali e propose di scardinare l'ordine poetico incoraggiando la scrittura di componimenti costruiti sulla concatenazione di immagini e la libera associazione di idee. Queste tecniche erano volte a esprimere il surreale, definito dall'autore come il flusso e la bellezza del pensiero che doveva rappresentare «lo scheletro, i muscoli, e la corporatura della poesia moderna» (Yang 2014, 82).

Le immagini associate sono spesso contrastanti e non hanno alcuna correlazione, la loro giustapposizione è dovuta all'intento di creare un effetto di straniamento e stupore nel lettore, tecnica che il poeta riprese da Nishiwaki Junzaburō che a sua volta si era ispirato a Breton. Ne è un esempio la poesia d'amore *Jōmyaku to chō* 靜脈と蝶 (Vene e farfalle) del 1935, tradotta in cinese come *Jingmai he hudie* 靜脈和蝴蝶 (Ye 1995, 22), che accosta l'immagine della farfalla, em-

Taiwan qingnian hui 東京台灣青年會 (Associazione dei giovani di Taiwan a Tokyo) e lesse opere marxiste e leniniste. Tornato a Taiwan nel 1932, fondò insieme a Guo Shuitan e Xu Qingji 徐清吉 (1907-1982) la *Jiali qing feng hui* 佳里青風會 (Associazione dei giovani di Chiali) e l'anno seguente il *Yanfen didai shiren qun* 鹽分地帶詩人群 (Gruppo dei poeti delle saline), che contribuì allo sviluppo del Realismo e della Nuova poesia, diffondendo componimenti che ritraevano le condizioni dei contadini locali durante l'occupazione.

blema di bellezza ma anche messaggera di morte nelle opere di Yang Chichang, alle vene della mano di una giovane suicida (Liu 2000, 212).¹⁰ Anche in *Nichiyōbi no sanpo-sha* 日曜日の散歩者 (Il passeggiatore della domenica), pubblicata nel 1933 su *Le Moulin*, il poeta si avvale della stessa tecnica, si ritrae mentre vaga per la città di Tainan come un *flâneur*, con gli occhi chiusi come fosse in un sogno, ma la sua tranquillità viene disturbata dal suono di risate felici che celano crudeltà e intenti diabolici (Ye 1995, 81-3).

La produzione di Yang Chichang è anche caratterizzata da immagini e visioni surreali che sondano il mondo interiore del poeta e rivelano il fascino per il mistero, il grottesco e la follia, tematiche nuove rispetto ai soggetti della letteratura realista del periodo attraverso cui analizzare la realtà coloniale in cui visse (Liu 2011, 178-9). Yang Chichang utilizza case in rovina e ambientazioni misteriose o decadenti per rappresentare il proprio inconscio e il senso di angoscia causato dal mondo moderno, ulteriormente amplificato durante il periodo dell'occupazione. Le sue poesie sono spesso pervase da un senso di sconfitta, malinconia e solitudine come si nota in *Moeru hoo* 燃える頬 (Guance infuocate), una delle sue opere più conosciute, scritta nel 1935 e tradotta in cinese come *Ranshao de lianjia* 燃燒的臉頰 (Ye 1995, 26-7; Thornber 2009, 256; Yeh, Malmqvist 2001, 61). Il componimento affronta un tema ricorrente nel Modernismo, ossia quello della solitudine, presente anche nella narrativa e nelle poesie dei modernisti in Cina dello stesso periodo; basti pensare ai componimenti del simbolista Dai Wangshu 戴望舒 (1905-1950) o alle prime opere pubblicate da Ji Xian a Shanghai, tra cui *Si hang xiaochang* 四行小唱 (Canzonetta in quattro versi) e *Zai Diqiu shang sanbu* 在地球上散步 (Passeggiando sulla Terra). Nella poesia Yang Chichang si presenta di nuovo come un *flâneur*, una figura solitaria che cammina per le strade illuminate dalla luce fioca dei lampioni, con le guance infuocate per la solitudine e un sorriso che cela odio e rancore, sentimenti che riflettono la frustrazione dell'autore per la situazione coloniale in cui viveva, come sostiene anche Karen Thornber (2009, 256-8). Il senso di solitudine emerge anche dalla desolazione dell'ambiente circostante e dalle dune di sabbia definite «*dulian huangliang*» 獨憐荒涼 (solitarie e desolate) nell'ultimo verso. La poesia recita:

這亞麻色日落下
落葉的手套在舞
胸上, 臉頰上

10 La stessa associazione di immagini si trova anche in un'opera di Lin Yongxiu 林永修 (1914-44), *Kissaten nite* 喫茶店にて (Alla sala da tè), pubblicata nell'agosto del 1935. Nel componimento si legge che «una farfalla si posa sulle vene» dell'autore, forse per evocare la creatività del poeta di cui l'insetto è emblema, come ipotizza Michelle Yeh (2017, 92-3). Per la poesia si veda Chen 2000, 54-5.

風在口袋中溫暖著
 秋霧
 把街燈用柔軟的花瓣包住
 連同恨和悔
 流動的微笑裡
 臉頰為高峻的孤獨燃燒
 名字都忘掉的小蔓草花紋
 耳朵傾聆貝殼的響聲
 砂丘咫尺
 獨憐荒涼

Nel tramonto color di canapa
 danzano guanti di foglie
 sul petto, sulle gote
 il tepore del vento nelle tasche
 La nebbia d'autunno
 avvolge i lampioni di soffici petali
 odio e rimorso
 scorrono in un sorriso
 le guance infuocate da una gran solitudine
 Arabeschi di cui si è dimenticato il nome
 l'eco di conchiglie nell'orecchio
 dune di sabbia vicine
 solitarie e desolate.
 (Ye 1995, 26-7)¹¹

La stessa desolazione si nota in *Kowareta machi* 壊れた街 (La città distrutta), a cui l'autore diede anche il sottotitolo francese di *Tainan Qui Dort*, pubblicata nel 1936 e successivamente tradotta come *Huihuai de chengshi* 毀壞的城市 (Ye 1995, 50-2). Il componimento è in quattro parti e ritrae la decadenza della città di Tainan attraverso immagini di malattia e morte che contrastano con l'antica bellezza del luogo decantata negli ultimi versi. All'inizio dell'opera, l'immagine dell'autore, spaventato, ferito e con il corpo pieno di sangue, sembra voler presagire la tragedia imminente del declino della città natale. Come afferma Liu (2000, 210), la poesia vuole esprimere il trauma vissuto dal poeta durante l'occupazione e il senso di impotenza provato di fronte alla presenza giapponese a Tainan, città dormiente i cui abitanti sono descritti come figure rassegnate e sconfitte.

Il Surrealismo, quindi, rappresentava anche un modo più sottile e meno esplicito per esprimere il malessere prodotto dall'occupazione, senza prendere posizioni politiche, evitando così la censura. Yang Chichang affermò a questo proposito:

¹¹ Ove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono dell'Autrice.

A quel tempo il governo giapponese aveva imposto un controllo molto severo. Era particolarmente sensibile alla politica e sottoponeva le opere a una rigida censura. Allora pensavo che se la letteratura doveva evolversi dovevamo evitare di parlare di politica. Così cercammo di dare espressione a ciò che è celato nell'animo umano in forma elegante evitando riferimenti politici. Solo così la letteratura poté sopravvivere all'oppressione del governo e fu per questo che fondammo la società, pubblicammo il giornale e promuovemmo il Surrealismo. (Balcom 1993)

Nelle sue opere, il poeta riprese anche la narrativa della Nuova sensibilità giapponese arricchendo il Surrealismo di elementi nuovi come le descrizioni sensoriali e l'attenzione a elementi sonori e visivi che caratterizzano i racconti dei modernisti intenti a ritrarre i tempi moderni e la cultura urbana di Tokyo. In alcune poesie come *Huafen he zuichun* 花粉和嘴唇 (Fard e labbra), pubblicata nel 1934 in lingua giapponese e tradotta in cinese negli anni Novanta (Ye 1995, 100; Yeh, Malmqvist 2001, 60), si ritrovano questi elementi e si può comprendere l'influenza che la narrativa modernista ebbe sulla produzione dell'autore:

房間的空氣井底一樣沉甸甸的
把長衫捲到三角褲處
美里以白色的手撫模腳的線
煙斗的聲音和爵士和腋臭和.....
夢醒就看到「再見—M子」的字型
玫瑰的花粉蓋上口紅
敗北的意識沉重地流過去。

L'aria pesante della stanza sembra il fondo di un pozzo
si alza il *qipao* sino al pube
con le mani bianche Misato si accarezza la curva delle gambe
gorgoglii di pipe, jazz, fetore di ascelle sudate e...
al risveglio vedo le parole: "Addio, M."
il fard rosa copre il rosso delle labbra
la consapevolezza della sconfitta scorre via a fatica.
(Ye 1995, 100)

Il componimento sembra voler affrontare il tema dell'amore nell'epoca moderna attraverso la descrizione di un incontro occasionale che evidenzia la fugacità e superficialità dei rapporti amorosi in una società dominata da ritmi frenetici e dal materialismo. Il poeta introduce un personaggio frustrato e solo, abbandonato dalla sua amante, dopo una notte passata insieme e rivela nell'ultimo verso il senso di sconfitta provato dall'uomo per l'incapacità di trattenere la donna. È interessante notare come Yang Chichang descriva una scena

ricorrente nei racconti modernisti della Nuova sensibilità giapponese, forse per rappresentare la modernità cui aveva assistito a Tokyo all'inizio degli anni Trenta o per sperimentare lo stile moderno del gruppo da cui era rimasto affascinato. Nel contempo, va sottolineato che le descrizioni soggettive e sensoriali dei modernisti rappresentavano una modalità alternativa alle rappresentazioni oggettive delle opere realiste che l'autore cercava di superare.

Dal punto di vista stilistico, la poesia si sviluppa attraverso una serie di immagini dal forte impatto visivo che rivelano anche un collegamento con una modalità espressiva tipica della narrativa modernista che aveva subito l'influenza del cinema moderno e adattato la tecnica del montaggio in letteratura. L'incontro tra i due amanti è presentato attraverso il susseguirsi di diverse scene che hanno inizio con la descrizione della stanza, per poi fissare l'attenzione sulla donna che mezza nuda si accarezza le gambe, e ancora sugli oggetti da lei utilizzati: il fard e il rossetto, simboli di modernità e sensualità. Il carattere visivo dell'opera è intensificato anche dal ricorso ai colori (bianco, rosa, rosso) e dal chiaroscuro creato dal contrasto tra le mani bianche della donna e l'oscurità della stanza descritta come il fondo di un pozzo. Le diverse scene sono delineate attraverso l'uso dei cinque sensi: la vista (le mani bianche, il fard rosa, il rosso delle labbra), l'olfatto (aria pesante della stanza e fetore di ascelle sudate) e l'udito (gorgoglii di pipe, jazz).

Descrizioni sensoriali sono presenti anche nelle poesie di Lin Yongxiu, Li Zhangrui e Zhang Liangdian, che vedevano in Yang Chichang un modello da seguire per raggiungere l'obiettivo comune di sviluppare la poesia moderna sull'isola. Un esempio si può notare in un'opera pubblicata nel 1935 da Lin Yongxiu e tradotta in cinese da Chen Qianwu come *Haibian* 海邊 (Al mare). Nei primi versi il poeta evoca le sensazioni provate in riva al mare attraverso immagini che si soffermano sui colori, odori e suoni del paesaggio, per poi rivelare un profondo senso di malinconia. Al penultimo verso si ritrova l'immagine delle dune di sabbia già presente in *Moeru hoo*, qui associata alla nostalgia di Lin Yongxiu per la gioventù perduta:

砂丘孕育著少年的幻想
並且抱著秋風的憂鬱...

Dune di sabbia gravide di fantasie adolescenziali
abbracciano la malinconia del vento d'autunno
(Chen 2000, 58)

Anche Lin Yongxiu, Li Zhangrui e Zhang Liangdian sostennero una letteratura pura e la diffusione del Surrealismo, benché i loro interessi andassero oltre il Modernismo. Le opere di Lin Yongxiu risentirono anche dell'influenza del *Shiki-ha* 四季派 (Gruppo dei po-

eti delle quattro stagioni) fondato nel 1933 da Tatsuo Hori 堀辰雄 (1904-1953), Kaoru Maruyama 丸山薫 (1899-1974) e Tatsuji Miyoshi 三好達治 (1900-1964), poeti che promuovevano il recupero in chiave moderna della tradizione lirica opponendosi alla modalità distaccata e intellettuale favorita dai modernisti (Chen 2017, 174; Toshiko 1999, 727-9). Li Zhangrui si concentrò sull'utilizzo di immagini e simboli per veicolare il contenuto poetico ricercando gli stessi anche nella realtà locale e in scene della vita rurale quotidiana, scegliendo soggetti che nello stesso periodo erano trattati nella poesia realista del Gruppo dei poeti delle saline. L'interesse dell'autore verso il Realismo si accentuò a partire dal 1935 quando iniziò a pubblicare opere di stampo socialista (Chen 2017, 148-9). Ciò nonostante, la maggior parte dei suoi componimenti è in stile modernista e imita le descrizioni sensoriali di Yang Chichang ponendosi l'obiettivo di indagare l'interiorità dell'individuo di cui rivela sogni, paure e desideri. In *Furu-bita teien* 古びた庭園 (L'antico giardino), pubblicata nel 1934 sul terzo numero di *Le Moulin*, il poeta svela la tristezza e il senso di sconfitta di una giovane ragazza che soffre per amore, in *Rinjū* 臨終 (In punto di morte), comparsa sullo stesso numero del giornale, esprime i sentimenti e i desideri repressi di un uomo in fin di vita e il suo bisogno di confessare un amore nascosto prima che sia troppo tardi (Chen, Huang 2019, 76-7). Il senso di urgenza provato dall'uomo è enfatizzato dalle labbra tremanti e dall'incapacità di rimanere immobile sul letto della fredda stanza d'ospedale in cui si trova. In entrambe le opere si può percepire il senso di fallimento e impotenza che si nota nelle poesie di Yang Chichang sopraccitate e analizzate, che potrebbe celare, anche in questo caso, il sentimento di frustrazione provato da Li Zhangrui nei confronti della situazione coloniale dell'isola.

Zhang Liangdian, infine, rappresenta un caso isolato nella produzione del gruppo poiché risenti soprattutto dell'influenza della corrente romantica del Sentimentalismo giapponese, promosso da Hagiwara Sakutarō 萩原朔太郎 (1866-1942) tra gli anni Dieci e Venti. Come riportano Huang (2005, 92) e Chen (2017, 215), il poeta affermò di non aver mai letto le opere di Nishiwaki Junzaburō e degli altri modernisti che avevano ispirato la società. Inoltre, durante il periodo di attività di *Le Moulin*, l'autore si trovava a Taipei e i contatti con gli altri membri del gruppo erano limitati. La presenza di temi e tecniche moderniste nell'esiguo numero di poesie che pubblicò tra il 1935 e il 1936 si devono alla lettura dei componimenti surrealisti di Yang Chichang e di Lin Yongxiu che gli permisero di combinare il lirismo di Hagiwara Sakutarō con l'utilizzo di immagini frammentarie e di un linguaggio metaforico. L'autore si dedicò anche alla sperimentazione di un nuovo genere poetico, la *sanwen shi* 散文詩 (poesia in prosa), imitando alcuni esperimenti di Yang Chichang. Contribuì allo sviluppo di questa forma con opere dal tono lirico che affrontano soprattutto la sua tristezza e nostalgia, tra cui *Xiangchou zhi dong* 鄉愁

之冬 (Un inverno di malinconia) e *Meiyou xingxing de yewan* 沒有星星的夜晚 (La notte senza stelle) del 1935 (Chen, Huang 2019, 125, 127).

Le opere di Yang Chichang e del gruppo furono spesso oggetto di critiche da parte dei contemporanei che non ne comprendevano le immagini e il linguaggio. Tra questi si trovano gli esponenti del Gruppo dei poeti delle saline, i già citati Guo Shuitan e Wu Xinrong. In un articolo pubblicato nel 1934 sulla rivista *Taiwan xinwen* 台灣新聞 (Notizie di Taiwan), dal titolo *Xie zai qiang shang* 寫在牆上 (Scritto sui muri), Guo Shuitan descrisse la poesia della società come un artificioso esercizio linguistico imbevuto in un'atmosfera onirica, del tutto incapace di far riflettere il lettore sulla situazione coloniale del periodo (cf. Zheng 2019, 42). Anche Wu Xinrong mosse critiche simili, partendo dal presupposto che la letteratura dovesse avvalersi di uno stile realista per trattare temi sociali e politici e farsi espressione dei problemi delle masse. In saggi come *Zhi Wu Tianshang* 致吳天賞 (Per Wu Tianshang), pubblicato nel 1935, l'autore criticava l'approccio *Wei yishu er yishu* 為藝術而藝術 (L'arte per l'arte) dei poeti di Le Moulin in favore di opere di propaganda di stampo socialista che esprimessero la situazione del popolo taiwanese durante l'occupazione (cf. Zheng 2019, 42).

La risposta dei membri della società non tardò ad arrivare: nel 1935 Li Zhangrui rispose alle critiche ricevute pubblicando l'articolo *Shiren de pinxue: bendao de wenxue* 詩人的貧血: 本島的文學 (Poeti anemici: la letteratura dell'isola) su *Taiwan xinwen*. Nel saggio, rifiutava le opere ideologiche del Gruppo dei poeti delle saline, accusati di aver reso la letteratura sterile e ripetitiva, incapace di esprimere contenuti diversi dalle sofferenze vissute dal proletariato di cui si faceva portavoce, e priva di valore artistico. Il poeta sosteneva l'indipendenza dell'arte e della letteratura e criticava soprattutto lo stile delle opere realiste che, proponendo una descrizione oggettiva del reale, non presentavano caratteri innovativi in grado di far progredire la produzione letteraria locale (cf. Lin 2010, 113-15).

Ciò nonostante, l'esperienza di Le Moulin ebbe breve durata, la chiusura della rivista nel 1934 segnò anche la fine delle attività del gruppo. Inoltre, i primi studi condotti sulla letteratura del periodo si concentrarono principalmente sulle opere realiste di quegli anni piuttosto che sulla poesia modernista della società.

3 Conclusioni

Nonostante le critiche ricevute negli anni Trenta e il lungo periodo di oblio, alla società poetica Le Moulin va riconosciuto il merito di aver dato vita al primo movimento modernista locale e, come afferma Yeh (2019, 108), di aver introdotto per la prima volta lo stile surrealista a Taiwan e, in generale, nella letteratura cinese. Secondo Yeh, il grup-

po precedette i modernisti del continente che, pur avendo pubblicato articoli sul Surrealismo su *Xiandai* 現代 *Les Contemporains*, non si erano dedicati alla scrittura di poesia surrealista (Yeh, Malmqvist 2001, 16). Anche John Balcom (1993), tra i maggiori studiosi della società Le Moulin in Occidente, ha sostenuto l'importanza del gruppo, soffermandosi sul ruolo svolto da Yang Chichang nella diffusione e creazione di un Modernismo taiwanese.

Lo studio della società risulta rilevante ai fini di tracciare lo sviluppo del Modernismo locale, ma favorisce anche una maggiore comprensione della situazione letteraria taiwanese degli anni Trenta, quando accanto a una letteratura di stampo realista che incoraggiava alla resistenza anti-giapponese, si andava via via affermando la prima corrente modernista della storia letteraria dell'isola che avrebbe poi influenzato lo sviluppo del Modernismo poetico postbellico. Nella *Xiandai pai* 現代派 (Scuola modernista) fondata da Ji Xian nel 1956, emergeranno infatti autori locali come Lin Hengtai 林亨泰 (1924-) che negli anni Trenta avevano subito l'influenza della poesia surrealista di Le Moulin. Ciò porterà il poeta Chen Qianwu 陳千武 (1922-2012) a postulare la teoria delle *Liang ge qiugen* 兩個球根 (due radici) del Modernismo poetico taiwanese: una giapponese, costituita dalle opere del periodo coloniale ispirate alla letteratura d'avanguardia nipponica, e l'altra cinese derivata dal Modernismo continentale degli anni Trenta introdotto nell'isola da Ji Xian nel dopoguerra (Chen 1970).¹²

Bibliografia

- Balcom, J. (1993). «Preserving Identity Through Poetry». *Taiwan Today*. <https://taiwantoday.tw/news.php?unit=20,29,35,45&post=25199>.
- Chen Q. 陳千武 (1970). «Taiwan Xiandaishi de lishi he shirenmen 台灣現代詩的歷史和詩人們 (I poeti e la storia della poesia moderna taiwanese)». *Li*, 40, 49.
- Chen Q. 陳千武 (2000). *Lin Xiu'er ji* 林修二集 (Opere di Lin Xiu'er). Tainan: Tainan Xianzhengfu wenhuaju.
- Chen Y. 陳允元 (2017). *Zhimindi qianwei. Xiandaizhuyi shixue zai zhanqian Taiwan de chuanbo yu zai shengchan* 殖民地前衛——現代主義詩學在戰前台灣的傳播與再生產 (Le avanguardie letterarie nella colonia. Diffusione e ricreazione della poetica modernista nella Taiwan pre-bellica) [tesi di dottorato]. Taipei: Università Nazionale Chengchi.
- Chen Y. 陳允元; Huang Y. 黃亞歷 (2019). *Riyaori shi sanbuzhe. Fengche shishe jiqishidai* 日曜日式散步者. 風車詩社及其時代 (I passeggiatori della domenica. La società poetica Il Mulino). 2 voll. Taipei: Xingren.

¹² L'articolo si propone come uno studio iniziale sulla società e in particolare sulla figura di Yang Chichang; si ritengono sicuramente necessari approfondimenti futuri che potrebbero prendere in esame la poetica degli altri esponenti del gruppo qui menzionati brevemente

- Chen, M. (1997). «Modernist Poetry in Prewar Taiwan. Yang Chichang, the Fengche (*Le Moulin*) Poetry Society, and Japanese Poetic Trends». Trad. di R. Backus. *Taiwan Literature: English Translation Series*, 2, 93-117.
- Huang J. 黃建銘 (2005). *Rizhi shiqi Yang Chichang jiqi wenxue yanjiu* 日治時期楊熾昌及其文學研究 (Studio su Yang Chichang e sulla sua produzione letteraria durante l'occupazione giapponese). Tainan: Tainan shili tushuguan.
- Huang W. 黃武忠 (1980). *Riju shidai Taiwan xin wenxue zuojia xiaozhuan* 日據時代台灣新文學作家小傳 (Biografie di autori della Nuova letteratura taiwanese vissuti durante l'occupazione giapponese). Taipei: Shibao.
- Ke Q. 柯慶明 (2013). *Taiwan xian dangdai zuojia yanjiu ziliao huibian*. 43 *Bai Xian-yong* 臺灣現當代作家研究資料彙編. 43白先勇 (Raccolte di dati e ricerche su autori taiwanesi moderni e contemporanei. Nr. 43 Bai Xianyong). Tainan: Guoli Taiwan wenxueguan.
- Lin P. 林佩芬 (1984). «Yong bu tingxi de fengche. Fan Yang Chichang xiansheng 永不停息的風車. 訪楊熾昌先生 (Il mulino che non si ferma mai. Intervista a Yang Chichang)». *Wenxun*, 9, 403-20.
- Lin W. 林婉筠 (2010). *Fengche shishe. Meixue, shehuixing yu Xiandai zhuyi* 風車詩社: 美學、社會性與現代主義 (La società poetica Le Moulin. Estetica, Socialismo e Modernismo) [tesi di laurea magistrale]. Taipei: Università Nazionale Chengchi.
- Liu, C.-H.J. (2011). «Progrès, décadence et corps social. Le visible et le non visible dans la conscience décadente du Taiwan des années 1930 - du mouvement pour une nouvelle littérature à Yang Shichang, en passant par Nanyin». Pino, A.; Rabut, I. (éds), *La Littérature taiwanaise. État des recherches et réception à l'étranger*. Paris: You Feng, 167-93.
- Liu J. 劉記惠 (2000). *Gu'er. Nüshen. Fumian shuxie. Wenhua fuhao de zhengzhuang shi yuedu* 孤兒·女神·負面書寫. 文化符號的徵狀式閱讀 (Orphan, Goddess and the Writing of the Negative. The Performance of Our Symptoms). Taipei: Lixu wenhua.
- Liu S. 柳書琴 (2019). *Rizhi shiqi Taiwan xiandai wenxue cidian* 日治時期台灣現代文學辭典 (Dizionario della letteratura moderna di Taiwan durante l'occupazione giapponese). Taipei: Lianjing.
- Thorner, K.L. (2009). *Empire of Texts in Motion. Chinese, Korean, and Taiwanese Transculturations*. Cambridge: Harvard University Asia Centre. <https://doi.org/10.1163/9781684170517>.
- Toshiko, E. (1999). «The Japanese Avant-Garde of the 1920s: The Poetic Struggle with the Dilemma of the Modern». *Poetics Today*, 20, 4, 723-41.
- Tu, K. (2010). «Yang Ch'ih-ch'ang and the Windmill Poetry Society». *Taiwan Literature: English Translation Series*, 26, vii-xix.
- Xu W. 須文蔚 (2011). *Taiwan xian dangdai zuojia yanjiu ziliao huibian*. 09 *Ji Xian* 臺灣現當代作家研究資料彙編. 09紀弦 (Raccolte di dati e ricerche su autori taiwanesi moderni e contemporanei. Nr. 9 Ji Xian). Tainan: Guoli Taiwan wenxueguan.
- Yang, C. (2014). «Burning Hair. The Rites of Poetry». Trad. di Y. Balcom. Chang, Y.; Yeh, M.; Fan, M.-J. (eds), *The Columbia Sourcebook of Literary Taiwan*. New York: Columbia University Press, 80-2. <https://doi.org/10.7312/chan16576-026>.
- Yang Z. 羊子喬 (1983). «Yizhi de huaduo. Shenshou Chaoxianshizhuyi yingxiang de Fengche shishe 移植的花朵——深受超現實主義影響的風車詩社 (Un fiore trapiantato. La società poetica Le Moulin e l'influenza del Surrealismo)».

- Yang, Z. (ed.), *Penglai wenzhang Taiwan shi* 蓬萊文章台灣詩 (Saggi immortali sulla poesia taiwanese). Taipei: Yuanjing, 39-57.
- Ye D. 葉笛 (1995). *Shui Yinping zuopin ji* 水蔭萍作品集 (Raccolta di opere di Shui Yinping). Tainan: Tainan Municipal Cultural Center.
- Yeh, M. (2019). «Xia Yu and the Modernist Tradition in Taiwan». Manfredi, P.; Lupke, C. (eds), *Chinese Poetic Modernisms*. Leiden: Brill, 107-31. https://doi.org/10.1163/9789004402898_007.
- Yeh M. 奚密 (2017). «Ranshao yu feiyue. 1930 niandai Taiwan de chaoxianshi shi 燃燒與飛躍——1930年代台灣的超現實詩 (Ardere e volare. La poesia surrealista taiwanese degli anni Trenta)». *Taiwan wenxue xuebao*, 11, 75-108.
- Yeh, M.; Malmqvist, N.G.D. (2001). *Frontier Taiwan. An Anthology of Modern Chinese Poetry*. New York: Columbia University Press.
- Yi P. 易鵬 (2013). *Taiwan xian dangdai zuojia yanjiu ziliao huibian. 48 Wang Wenxing* 臺灣現當代作家研究資料彙編. 48王文興 (Raccolte di dati e ricerche su autori taiwanesi moderni e contemporanei. Nr. 48 Wang Wenxing). Tainan: Guoli Taiwan wenxueguan.
- Zheng H. 鄭慧如 (2019). *Taiwan xiandai shi shi* 台灣現代詩史 (Storia della poesia moderna taiwanese). Taipei: Lianjing chubanshe.

Chinese Literature in Romania in the Context of Sino-Romanian Economic and Political Relations (1950-2018)

Iulia-Elena Cindea Giță
Lucian Blaga University of Sibiu, Romania

Jiong Wang
Beijing Language and Culture University, Beijing, China

Abstract The literary relations, publishing and translation activity between Romania and China have been heavily influenced by the international exchange between the countries. The overall objective of the present research is to analyse literary translations from China to Romania between 1950-2018 from the point of view of cultural reception and to explore what this strategy involves at a larger scale. The first section of the paper will present a concise mapping of the Romanian publishing activity related to China, highlighting the influence of socio-political-economic relations between the countries which emerges from both quantitative and qualitative research results. The second section will present the results of a series of interviews with intermediary agents focusing on the cultural reflections of Chinese literature in Romania.

Keywords Chinese literature. Translation. Publishing. Mediators. Transfer. Influence. Social agents.

Summary 1 Introduction. – 2 Methodology and Respondents. – 3 Short Description of the Main Bilateral Relations Between Romania and China from 1950 to 2018 and their Influence and Implication on the Book Market. – 3.1 1950-1965. – 3.2 1965-1989. – 3.2 1990-2018. – 4 Cultural Reflections of Translated Chinese Literature in Romania. – 4.1 Interviews with Translators of Chinese Literature and Publishing Houses in Romania. – 5 Conclusion and Recommendations for the Development and Improvement of Romanian Chinese Intercultural and Literary Relations.



Peer review

Submitted 2022-02-28
Accepted 2022-05-09
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Cindea Giță, Wang | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Cindea Giță, I.-E.; Wang, J. (2022). "Chinese Literature in Romania in the Context of Sino-Romanian Economic and Political Relations (1950-2018)". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 689-708.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/023

1 Introduction

Literature and translation are understood, in this research, as social practices, being integrated in the specific cultural context from which they are born. Thus, we followed three dimensions in the research of Chinese literary translation and reception in Romania. Firstly, being a transfer between nations, translations imply the existence of reciprocal international relations. Secondly, at a more specific level, differences between political, economic and cultural dynamics should be made. Thirdly, the dynamics of translations depend on the structure of the target culture and on the manner the intermediary agents and relevant mediators (translators, editors, literary agents, critics, reviewers) form the horizon of reception.

The theory of reception, as developed by Jauss and Iser (Constance School), by Bourdieu (1977; 1989) and further advanced into the recent sociology of reception by Heilbron and Sapiro (2007) through a sociological approach, distinguishes itself from the previous interpretative and economic approaches to translation, overcoming both the inter-textual dilemma focused on the relation between the original and the translation and the identification of translations as sale products, distributed and consumed according to the demand of national and international markets. The sociology of reception focuses on the interest and functions of translation, on the role of mediating agents, the institutions involved, on the contribution of translator-training institutions, the influence of market, social, political and economic claims of the state.

Against this theoretical frame, in this paper we will focus on the literary transfer through translation from China to Romania, exploring what sociological reception involves in this circulation of books and translations. The first section will present a concise mapping of the Romanian publishing activity related to China, highlighting the influence of socio-political-economic relations between the countries which emerges both from the quantitative and qualitative results of the research. In the second section, we will present the results of a series of interviews with Romanian translators of Chinese literature and publishing houses in their capacity of intermediary agents and mediators focusing on the cultural reflections of Chinese literature in Romania.

2 Methodology and Respondents

The present study is structured on both quantitative and qualitative research. The quantitative research consisted in archive and library research to create the mapping of books related to China published in Romania during 1950-2018.

The qualitative research was based on in-depth interviews with 11 Romanian translators of Chinese literature, 3 interviews with representatives of Romanian publishing houses which are active in Chinese literature publishing, an interview with a Chinese diplomat in charge with cultural activities from the Embassy of China in Romania (referred to in the text as agent 1), an interview with a Chinese director of the first Confucius Institute (CI) in Romania (referred to as agent 2), and an interview with a former Romanian diplomat of the Ministry of Foreign Affairs (RMFA) – division of culture, bilateral relations (referred to as agent 3).

The chosen method was structured interviews; therefore, we created two sets of questions, the first one designed for translators and editors and the second one for the rest of interviewees mentioned above. The same series of questions were addressed to all interviewees from each section. The questions were created prior to the interview and included several open-ended questions. Questioning was standardised, and the ordering and phrasing of the questions was kept consistent from interview to interview. The questions were formulated in a neutral tone, with several “test-retest” questions. The interviews were conducted in Romanian and Chinese languages, according to the individual respondent.

The general objective of the interviews was to investigate, through qualitative exploratory research, the chain of production of Chinese literature translations in Romania. The specific objectives were to determine the factors of ideological, economic, political influence and their implications in the translation of Chinese books in Romania. We also aimed to determine the tools, translation methods and, in particular, all factors of influence in the translation process, prior to the selection of the work to be translated, during the translation and after the translation has been completed.

The 11 translators interviewed were selected because they are all active translators of Chinese literature in Romania, who have at least one translation published and available for purchase in a Romanian publishing house. The selected translators included in the interviews were categorised as follows:

- In terms of the duration of their translation activity:
Two translators started their activity in 1990, 1 in 1993, 2 in 2004, the rest after 2010.
- In terms of literary genres:
They are translators of contemporary and classic literature from many literary genres (novel, poetry, Chinese philosophical and religious classics of Confucius, Zhuangzi, Laozi, short stories, essays, history, mystery, thriller, avant-garde short stories).
- In terms of the language of translation:
All translate directly from Chinese into Romanian.

For the quantitative research a database was created using different sources.

1. The two dictionaries published by Sextil Pușcariu Institute: *The Chronological Dictionary of the Novel Translated in Romania from Origins to 1989* (2005) and the *Chronological Dictionary of the Novel Translated in Romania 1990-2000* (2017) were reliable and invaluable resources for the sociological and quantitative study of Chinese novels translated into Romanian.
2. Through the virtual catalogue ROLINEST (Romanian Library Network Science & Technology) we were able to search and retrieve simultaneously the existing bibliographic information in 14 university and research libraries in Romania and 16 Romanian national libraries: National Library of Romania, Library of Romanian Academy in Bucharest, Library of the Romanian Academy in Iasi, Central University Library Carol I Bucharest, Central University Library Carol I Bucharest - Romania Catalog, Central University Library Eugen Todoran Timisoara, Central University Library Lucian Blaga Cluj - Napoca, Central University Library Mihai Eminescu Iasi, Library of Horia Hulubei National Institute of Nuclear Physics, Bucharest Polytechnic University Library, Timișoara Polytechnic University Library, Gheorghe Asachi Technical University Library Iași, Stefan cel Mare University Library Suceava, Library of Technical University of Cluj-Napoca, Library of the Lucian Blaga University of Sibiu, Bucharest Metropolitan Library, Digital Library of Bucharest, National Digital Library. The RoLiNeST catalogue is based on MetaLib, an application of ExLibris, which shares distributed databases on servers connected to the Internet via RoEduNet. Within this system, libraries update and maintain their own catalogues locally and the information is found by the user in the shared virtual catalogue RoLiNeST (<http://rolinest.edu.ro>) shows the initiators of this portal of major importance for the literary research in Romania.
3. Another source of information was the online catalogue of the National Library (<http://alephnew.bibnat.ro/>).
4. UNESCO Index Translationum database (www.unesco.org/xtrans) was a good source for completing and cross-checking the mapping of the evolution of literature dedicated to China in the period 1950 to 2018.

All the information was cross-checked by secondary research sources such as specialised blogs, online articles, press-releases. Thus, through the software Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) a database was created on a series of variables, through which the mapping was aimed at calculating not only the number of works,

but also of the subjects and themes approached during three distinct periods in the political life of Romania.

3 Short Description of the Main Bilateral Relations Between Romania and China from 1950 to 2018 and Their Influence and Implication on the Book Market

3.1 1950-1965

The first works dedicated to China, written by the great Romanian chroniclers (Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, Costea, Amfilohie), appeared in Romania in the 16th century. The first official international relations between Romania and China were marked by the 1880 correspondence between Carol I, King of Romania, and Guang Xu, Emperor of China, during which, through a favourable and supportive response, China recognised the Romanian state as an independent state (Buzatu 2005). October 5, 1949 is considered a turning point in the official political relations between Romania and China because of the official recognition given by Romania to the People's Republic of China (PRC), letters between the Foreign Ministers Ana Pauker and Zhou Enlai, and the establishment of permanent ambassadors in both states. Romania thus became the third country to recognise the PRC, a political gesture that had a huge impact on the Sino-Romanian political and diplomatic relationship, and which marked the beginning of the friendship between the two states (Giță 2020, 161).

The beginning of the Sino-Romanian diplomatic exchanges is marked by cultural, artistic and academic cooperation, through which Romanian writers, scholars, students visit China and vice versa. A point of major importance is the almost simultaneous opening, in 1956, of the Romanian and Chinese language study departments in the prestigious universities of Beijing (Beijing University of Foreign Studies - over the last 60 years, the Romanian language department has had 18 promotions with over 250 graduates of Romanian language and literature)¹ and Bucharest (University of Bucharest) (164).

Our research results show that during Socialist Romania there were only 44 books published, including both originals and translations from Chinese: Chinese linguistics, translations of Chinese literature (mainly novels), books on Chinese politics, culture and civi-

¹ "Secția De Limba Română A Universității De Studii Străine Din Beijing 60 De Ani - Casa Româno-Chineză - Asociație De Prietenie". *Casaromanochineza.Ro*, 2021. <https://casaromanochineza.ro/sectia-de-limba-romana-a-universitatii-de-studii-straine-din-beijing-60-de-ani/>.

sation, history and Chinese philosophy. A maximum of 6 books were published per year, in 1952 and 1958 (see [fig. 1]). The very low number of publications was influenced, in our opinion, by the difficult political and financial circumstances of both Romania and China.

3.2 1965-1989

The decade 1968-1978 is considered as the historical apogee of Sino-Romanian relations on several levels, including the cultural one; it is a period in which Romania occupied the fourth position in China's hierarchy of friendship (Buzatu 2005, 116).

In terms of the literary life, the good diplomatic and political relations translate into a higher number of original works debating various topics about China but also translations of Chinese literature. During 1965-1989 - the Communist period - the results of our study show a total of 81 titles, compared to the only 44 of the socialist period. However, in the first several years of the Ceausescu regime there are no major differences (see fig. 1), with Romania remaining at an average of 2-3 publications per year until 1975, when, probably as a consequence of the increasing economic and political relations, the average was of 5 books per year until 1989. In terms of genres, out of a total of 81, 58 are translations of Chinese literature. It should be also noted that only as late as 1966 did a Romanian translator publish a direct translation from Chinese to Romanian for the first time - Pu Songling's *Duhul crizantemei* 黄英 (The Golden Flower), translated by the sinologist Toni Radian.

Chinese literature in Romania is currently experiencing an increase, and this is due to several factors: on the one hand, the evolution of economic-political and ideological relations have encouraged the increased number of translated literature; on the other hand, the new specialists in Chinese language - graduates of the Chinese studies programme launched in 1956 at the University of Bucharest - are now able to translate works of classical literature directly from Chinese and to publish original works on Chinese language, literature or culture - necessary both to facilitate and deepen the studies in Bucharest, and to disseminate them among regular Romanian readers.

Figure 1 shows some of the highlights of the publication of works related to China, i.e. 1975, 1983, 1985, 1987, years marked by high-ranking official visits either by the Romanian presidency to China (1971, 1982, 1985) or by Chinese leaders in Romania (1986, 1987) (Cindea Giță 2021) [fig. 1]. Without claiming that these events had such a direct impact on the publishing and translation activity, we can, however, assume that the Romanian society of this period could not be indifferent to the directions drawn by the government, to affinities or relationships promoted, even if only superficially, by the Ceausescu regime.

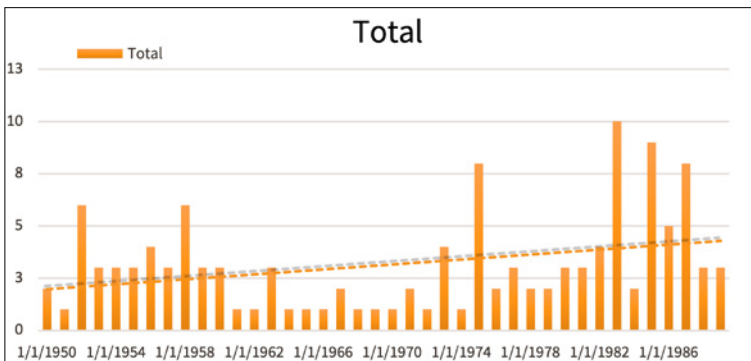


Figure 1 Graphic representation of the number of books related to China published in Romania between 1950 and 1989

3.3 1990-2018

1990-2007 represents a transition period for the Romanian people, a period marked by change, democratisation, but also by a certain chaos and insecurity: a turbulent period in which Romania sought its political orientation and economic allies. Romania tried to orient towards the West, towards a democratic world. For the first year after the Revolution of December 1989, the relationship with China was reluctant and marked by protests in front of the Chinese Embassy in Bucharest, which made the authorities fear to cultivate relations with China or respond positively to messages received from the Chinese authorities (Buzatu 2005, 129). After January 1991 the relations gradually restarted and were followed by official cooperation agreements, declarations of friendship and mutual collaboration in different fields – culture, education and science, economy, tourism (Archive of Ministry of Foreign Affairs, File: Relații bilaterale România – China. (n.d.). Retrieved November 4, 2018, <https://www.mae.ro/>).

After 2007, Romania – now a member of NATO and European Union – continued the mild ascending trend of the cooperation with China backed also by the EU-China Strategic Partnership on the basis of which the two countries signed several collaboration agreements. One of the most impacting agreement on the publishing activity is the *Cultural Cooperation Programme for 2013-2016*, extended afterwards until 2022, which explicitly supports the cooperation between national libraries, exchange of books and publications, direct contacts between major publishers from Romania and China and mutual translation (cf. <https://beijing.mae.ro/>).

These social changes had visibly a great impact upon the book market. The publishing industry underwent considerable changes,

being able to get rid of state propaganda and censorship and to explore a larger diversity of books.

The replacement of state departments with free market demand has led to a significant growth not only in domestic book production but also in foreign book translation, which increased in number but especially in the diversity of topics addressed: there are new publications about tourism and travel in China, traditional Chinese medicine, Chinese zodiac, Fengshui and Zen practices. The Romanian reader, free of the censorship and confinement of Communism, is now more open to self-elevation and spiritual knowledge of Asian culture – a trend that has grown considerably in recent years and is expected to continue in the following years. A significant importance should be given also to publications on the economy of China, especially after 2011, when Romanian people became interested in the secret of the Chinese economy, in the context of the global economic crisis.

During the analysed period of 29 years, the results of our study show a total of 436 publications, out of which 229 translations, 168 Chinese literature and 154 sinology books [fig. 2]. We may conclude that, on the one hand, the Romanian publishing activity is now more focused on the pedagogical and cultural role of translation, and, on the other hand, a significant factor in the evolution of the book market was the increased number of Romanian sinologists and Chinese language experts.

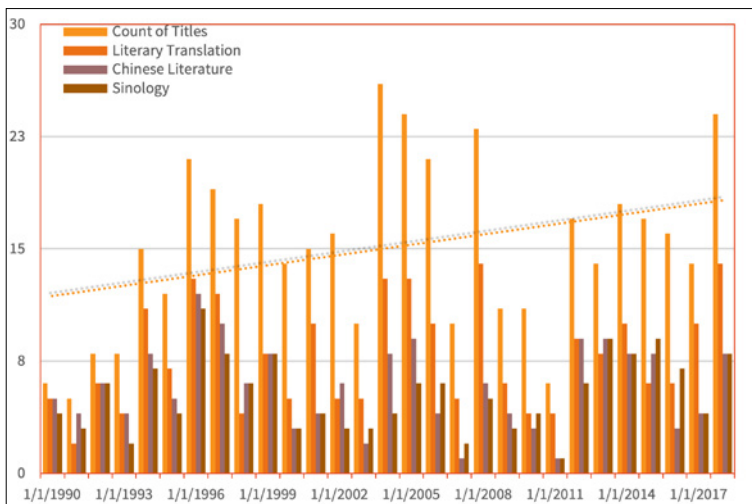


Figure 2 Graphic representation of the number of books related to China published in Romania between 1990 and 2018

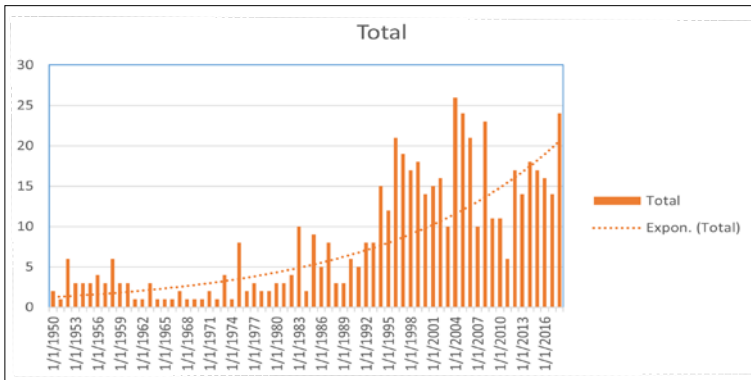


Figure 3 Graphic representation of the publishing activity related to China published in Romania between 1950 and 2018

As shown above, the evolution of publishing activity related to China [fig. 3] followed the course of several impact factors, corresponding to the theory of sociology of translation: the political, diplomatic, economic and social development of the country was reflected on the book market. This proved that translation as a connector of cultures is open to influences, such as national interest, exchange of power and dogmatic domination, economic development, and social evolution.

These conclusions were also verified through the second collection of interviews with the agents 1, 2 and 3 as mentioned above in the methodology. They are considered agents and mediators in the publishing market with influence on the cultural, political and economic relations between the two countries.

Through the interviews, we found out that the cultural cooperation between Romania and China is second in rank, immediately after the economic cooperation, in the interests of the RMFA. Culture is of interest mainly because it helps to create the preconditions for a better economic cooperation with China. This can be achieved, in RMFA's opinion, by developing language skills, cultural fluency and good relations at the level of civil society, municipalities, and in the academic world.²

Agents 1, 2 and 3 from Embassy, CI and RMFA noticed an intensification of relations with China in the period between 2012-2015, when the Romanian Government prioritised relations with China in the hope that good cultural relations will have tangible results in economic terms. Repeated high-level visits of large delegations to China

² I.E. Cindea, personal communication with agent 3, June 2020.

were followed by Chinese funding opportunities offered for cultural and academic activities.³ All these official visits had a clear and visible impact on the fluctuations of the publication of Chinese books as the figures presented above also show. The interviewees also pointed out that in terms of diplomatic relations, there was a visible effect at the consulates, where the number of Romanians applying for visas for tourism, but also for academic and business purposes, had increased greatly. More importantly, since 2013 Chinese language courses were introduced in Romania in pre-university schools, at the level of upper secondary education.⁴ Respondents believe that this period laid the foundations for wider cultural cooperation, which has been continuing despite the lack of consistency caused by political instability in Romania and lack of bilaterality in efforts. Among the successful methods to enhance cultural relations with China, the activity of Romania within the 16 + 1 programme proved very useful, but this programme was established by China, not Romania, which dedicates fewer resources to diplomacy with China than neighbouring countries such as Poland and Hungary.⁵ The initiatives of Chinese authorities, who support the translation of Chinese literature through strong and well-developed projects, need to be well observed, as the recent theories of reception (Heilbron 2008, 187-97) tend to prove that lately the economic influences on the translation process are much stronger than the political ones.

Asked if they consider that the bilateral relations between China and Romania can be influenced by cultural and academic exchanges, mainly through literature translation, the Chinese interviewees generally responded that literature is a bridge between two nations, and that translation demand and the dynamism of China-Romania relations are mutually reinforcing. "Good diplomatic relations promote translation request while the increasing translations will encourage the relations between Chinese and Romanian people".⁶

Regarding the influence of literature and translation on the expansion of Sino-Romanian relations, agents 3 believes that relations can be influenced by such exchanges, but the main form of literature that would improve these exchanges would be scientific and academic literature, joint publications in various fields and edited volumes resulting from Sino-Romanian or Sino-European conferences. Romania is not a country with high consumption of literature, therefore the influence of Chinese literature is also limited. A boost of appetite for Chinese literature can be reached by offering a good selection

³ I.E. Cindea, personal communication with agent 3, June 2020.

⁴ I.E. Cindea, personal communication with agent 1, June 2020.

⁵ I.E. Cindea, personal communication with agent 3, June 2020.

⁶ I.E. Cindea, personal communication with agent 2, April 2020.

of books from different fields. He also thinks that, along with literature, movies, TV series, animations and computer games based on Chinese culture and Chinese music are cultural products often consumed by Romanians and have a great cultural impact on the awareness of Chinese culture and civilisation in Romania.⁷

The interviews with the three agents presented above confirmed the results drawn from the mapping of Chinese-related literature published in Romania, proving that political trends, power relations, diplomatic actions, economic mechanisms and academic measures are factors that play an important role in the field of publishing, in general and the flows of translation from one culture to another, in particular.

4 Cultural Reflections of Translated Chinese Literature in Romania

4.1 Interviews with Translators of Chinese Literature and Publishing Houses in Romania

To further demonstrate how the transfer of Chinese literature in Romania was influenced by the economic, diplomatic and political factors that govern the transfer of culture, this section is intended to closely analyse literary translations from Chinese into Romanian from the point of view of the cultural reception and to reflect and investigate what this strategy involves prior to and after the translation. We propose, thus, an extended approach to cultural translations, an approach to the sociology of translations, to their cultural, linguistic, literary reception. To that aim, we conducted and analysed a series of interviews with Romanian translators of Chinese literature and with representatives of publishing houses, investigating their role in the cultural exchange between China and Romania.

The interviews were designed to analyse the following specific aspects:

- manner of translation of cultural references (culturemes) and identification of the solutions for equivalence;
- cultural impact of Chinese literature in Romania.

⁷ I.E. Cindea, personal communication with agent 3, June 2020.

4.1.1 Manner of Approach of Chinese Literature by Romanian Translators

In consolidating a foreign literature reception in a target country, the human factor, i.e., the translators' approach both individually and collectively, is vital. Chinese literature cannot be understood and popularised unless there is a tradition of Chinese translation and a consensus among translators, whose role is also that of educators - their work needs to help the target reader better understand the cultural references found in the text, which need to be translated in the same manner so as to be perpetuated throughout the translations.

The responds of translators show that there is such a tradition (not strong enough over time, except in recent years): it started with the first book translated by Toni Radian, and continued with the fundamental texts translated by sinologist: Myths, Lao Zi, Confucius, Xunzi (from this list Mencius and the direct translation of Yi Jing are lacking); classical poetry (Shi jing, Qu Yuan with Li Sao, poetry in regular meter-shi and Ci poetry from Song Dynasty), medieval short stories, great classic novels and the first wave of modern writers Lu Xun, Lao She, Mao Dun and, currently, the contemporary writers Mo Yan, Yu Hua, Su Tong, A Cheng. There are also translations from modern poetry, modern theatre.⁸ Romanian translators have therefore translated the texts of the canon, as a kind of diagram of Chinese literature and are currently involved in the translation of contemporary literature, which is of a greater interest for publishing houses, due to the international recognition and awards of the writers.

In terms of translation of cultural references (culturemes), even if they may be considered an aspect of intra-textual analysis, they are however influential on the broader picture of Chinese literature reception. Through a consensus on the translation of these terms, Romanian readers will be able to assimilate terms specific to Chinese culture more easily and include them more naturally in their everyday life and language. From the interviews with translators, we found out that a *consensus doctorum* was formed, rather spontaneously, by those translators who form the group of university translators and who share their experiences and check each other's works. In addition, the Asian translation studies specialised master programme from the University of Bucharest was mentioned as a real laboratory, proposing a propaedeutics of translation from Chinese, Japanese and Korean.

⁸ I.E. Cindea, personal communication with translators, July 2019.

4.1.2 Cultural Impact of Chinese Literature in Romania

Three of the interviewed translators consider that the impact of translated literature is hard to be quantified because the target public is still small and represented by the people already interested in Chinese culture and civilization, thus not reaching above the specialized target. However, the majority of both translators and editors think that literature translation has a long-term impact on future generations, being a way of making China and the Chinese people better known from their humanist nature, with the struggles and feelings of ordinary life, detaching from the impressions left on the global stage by the manner of ruling of the Communist regime or by the ever-present commercial activity. Romanian's perception of Chinese is often clouded by clichés, and these, in the opinion of the respondents, can only be resolved by increased intercultural dialogue and enriched knowledge – both facilitated by the publication of translated literature.

The current translation activity – a first-hand translation from Chinese of mostly Chinese contemporary literature by well-known and acclaimed authors – is considered, in the general opinion, to be able to improve the understanding of Chinese culture and people and to broaden the knowledge about China.

Two important factors were mentioned throughout the interviews both with the translators and the editors: one is the direct involvement of mediating agencies such as university and the academic community, publishing houses, Chinese cultural institutes (mainly Confucius Institute). The second one is the increased number of speakers of Chinese, of sinologists and therefore the increased number of direct translations and the larger target group formed of the people knowledgeable about and interested in Chinese culture.

4.1.2.1 Involvement of Mediating Agencies

Universities with Chinese studies programmes are generally considered essential in the chain of import of Chinese literature in Romania. Firstly, the role of the academic community is to form translators with comprehensive understanding of Chinese culture and China as a whole, who can, through their activity, present a correct and balanced image of the source culture for the Romanian reader. The general opinion is that the life of the translated work, its capacity to transfer and communicate the cultural background of the Chinese is fully dependant on the translator's linguistic and extralinguistic knowledge, competencies and professional training. This idea is also backed by the quantitative results presented in fig. 3, where the number of translated literature and original works on different as-

pects of Chinese language and culture increased significantly after the development of Chinese language studies in Romania and the initiation of exchange mobilities and scholarships offered through the bilateral agreements signed by the two states. Nevertheless, universities, with both professors and students, are the prime consumer and promoter of translated literature, through participation and organisation of dissemination events, through academic reviews and articles aimed to explain and present the Chinese authors, the socio-political background, the characteristics of Chinese literature and the overall message transferred by books.

Publishing houses represent another critical part of the support background for the dissemination and reception of translated literature - selection of the texts to be translated, employment of translators, dissemination events all depend on their strategy and intentions. From the interviews with three representatives of the Romanian publishing houses which edited and promoted Chinese literature, we found out that the main motivation for selecting books from China is, for the most part, a qualitative one - the literary value of the book and the prediction in terms of the way the Romanian reader would resonate with the book. Therein, the selection relies heavily on the proposals coming from international literary agencies - this is a matter criticised by the interviewed translators who argue that Romanian editors don't support their selection with clear studies, but based on the value system of the western literary agencies. Recently, the available Chinese funding opportunities for translation and publication have encouraged the publishing houses and translators to balance a mix of canonical literature and debut literature⁹ as the financial burden (including sales, copyrights, translation, look release events, promotion activity etc.) is not fully on the publishing house, which otherwise cannot risk the publication of a book that might be a commercial failure.

In terms of literary genres, according to both series of interviews - agents and translators - most of the Chinese translated literature is occupied by prose, and this is backed by the quantitative results too. Most recently the translation trend is being represented by contemporary novel, considered by the respondents "as the most powerful literary genre that can transfer Chinese culture to Romania".¹⁰ As previously seen, due to the influence of international literary agencies in the selection of books, there naturally is an increased presence, on the Romanian book market, of Chinese authors who are more present on the international stages of literary awards, including the Nobel Prize.

⁹ I.E. Cindea, personal communication, September 2019.

¹⁰ I.E. Gita, personal communication, September 2019.

Among the recently translated Chinese authors worth mentioning there are:

- Xunzi, *Calea guvernării ideale*, tr. Luminita Balan, Polirom, 2004;
- Lao She, *Ceainăria* (Teahouse), tr. Ding Chao, Mirasova Emil: Ghepardul, 2004;
- Liao Yimei, *Rinocerul indragostit* (Rhinoceros in Love), tr. Ding Chao, Mirasova Emil: Ghepardul, 2005;
- Lu Xun, *Adevarata istorie a lui AQ*, tr. Dorobanțu Eufrosina, Dorobanțu Ion: Universal Dalsi, 2005;
- Mo Yan, *Sorgul Roșu* (Red Sorghum), tr. Dinu Luca: Humanitas, 2012; *Schimbară* (Change), tr. Bogdan Perdivară and Visan, Florentina: Trei, 2012; *Baladele Usturoiului din Paradis* (The Garlic Ballads), tr. Luminita Balan, Humanitas, 2013; *Tara vinului* (The Republic of Wine), tr. Luminita Balan, Humanitas, 2014; *Broaste* (Frogs), tr. Florentina Visan, Humanitas, 2014; *Femeia cu buchetul de flori si alte povestiri* (Big Breasts and Wide Hips), tr. Luminita Balan, Humanitas, 2016; *Obosit de viata, obosit de moarte* (Life and Death Are Wearing Me Out), tr. Dinu Luca, Humanitas, 2017;
- Su Tong, *Lumea de orez* (Rice), tr. Dinu Luca, Humanitas, 2015;
- Mai Jia, *Criptograful* (Decoded), tr. Paula Pascaru, Trei, 2015;
- Yu Hua, *In viata* (To Live), tr. Mugur Zlotea, Humanitas, 2016; *Cronica unui negustor de sange* (Blood Merchant), tr. Luminita Balan, Humanitas, 2017; *China în zece cuvinte* (China in Ten Words), tr. Mugur Zlotea, Humanitas, 2018;
- Gao Xingjian, *O undita pentru bunicul meu* (Gei Wo Laoye Mai Yugan), tr. Irina Ivascu, Polirom, 2017;
- Yan Lianke, *Zile, luni, ani* (Days, months, years), tr. Irina Ivascu, Polirom, 2018;
- A Cheng, *Cei trei regi* (Three Kings), tr. Florentina Visan, Luminita Balan, Humanitas, 2018.

4.1.2.2 Increased Number of Speakers and Specialists in Chinese

The human factor in the evolution of publishing activity related to China is of great importance, both in terms of translators, sinologists, academics but also in terms of the general public as target group readers of translations. One of the most directly influencing factors in the number of readers should be the number of speakers of Chinese. To further understand this, we consulted the only available databas on learners of Chinese from Romania – Eurostat database for *Pupils by Education Level and Modern Foreign Language Studied* (2022).

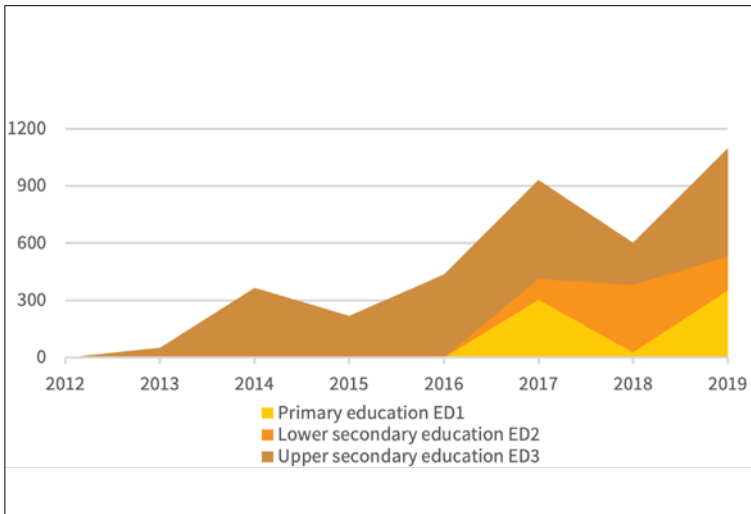


Figure 4 Pupils by education level and modern foreign language studied (online data code: EDUC_UOE_LANG01). Source of data: Eurostat

From the data provided by Eurostat regarding the study of the Chinese language at the primary and high school level between 2012-2018, we discover a very small number of students studying the Chinese language in Romania. However, we cannot ignore the growth of the last 10 years.

From the interviews presented in the first part of the study, we found out that in the period 2012-15 important meetings took place at the highest level between the Romanian and the Chinese governments, and this was the period with the most initiated cooperation partnerships.

A very important step was taken by the Ministry of Education in 2014, by officially introducing Chinese into the school curriculum and the possibility of studying it as any other foreign language. Thus, before the 2010s there were no schools or high schools where Chinese could be learned, but in 2014 there were 364 students of the Chinese language among high school pupils, 434 in 2016 and 567 in 2019 (last reported year). This increase among high schools shows that Chinese is bound to become a second or third foreign language taught at the pre-university level. At the level of high-schools, Chinese competes with German, French and Spanish.

The data is even more interesting if we look at the primary school level, where we have the highest proportion of students studying Chinese in grades 1-4. This shows that in the near future, the number will increase in grades 5-8, showing a clearly progressive trend of studying Chinese in Romania.

In 2017 there were 304 students in grades 1-4 and 108 students in grades 5-8. And in 2019 352 students in grades 1-4, and 178 in grades 5-8 (Eurostat, EDUC_UOE_LANG01, March 2022). The growth in the coming years among primary school pupils is certain, as it is a natural continuation of their previous years.

At the higher education level, the first Chinese language teaching department in the country was launched, as previously mentioned, at the University of Bucharest in 1956. But after the 1990s new Chinese language and literature departments were set up in other important universities in the country: Cluj, Brasov, Sibiu. This evolution has a great significance in the promotion of the Chinese language, because bachelor and master students will become promoters of the Chinese language and culture in society.

Undoubtedly, along with the national measures of teaching Chinese, both at pre-university and higher education level, the Confucius Institutes of Sibiu, Bucharest, Cluj, and Brasov, established in Romania since 2007, have a massive importance in promoting the Chinese language and culture among Romanians.

5 Conclusion and Recommendations for the Development and Improvement of Romanian Chinese Intercultural and Literary Relations

The literary relations between Romania and China have been much influenced by the international exchange between the countries, publishing activity and translation, as emerges from the interpretation given by social agents in different spatial and temporal contexts. Culture plays an overriding role in the Chinese discourse. While Western scholars describe soft power as a culture, a system of values, institutions, policies, and the ability to master international discourse, Chinese scholars regard culture as “a special irreplaceable place” (*Bùkě tìdài de tèshū dìwèi* 不可替代的特殊地位) in soft power: culture is the “soul, longitude and latitude of soft power” and it “must not be juxtaposed to other factors”.¹¹

The Chinese cultural confidence comes from the national strength and national unity of the motherland, and more importantly, the profound cultural heritage. The most important feature of the Chinese culture is that it is tolerant and allows harmony while accepting difference. Different geographical and cultural features have shaped

¹¹ *Zhong Guozuo: Zhongguo ruan shili juyou “yi wenhua tianxia de tese”* (Zhang Guozuo: Chinese Soft Power Has the Characteristic of “Ruling the World with Culture”). *Renmin Wang*, March 16, 2015. <http://theory.people.com.cn/n/2015/0316/c40531-26698144.html>>.

different cultural forms, minor or major cultures, but each cultural form is the common cultural wealth of mankind. Therefore, in the face of a multicultural world, we need to expand our travel experience, increase our international reading volume and scope in a limited space, and maintain a learning attitude so that we can freely interact with others and understand each other. Different cultures are not only the spiritual crystallisation of people in another living environment, but also another way of living and thinking. Through authentic cultural experiences, not only can we harvest another cultural life, but also examine our own cultural life from a different perspective.

When faced with different cultures, one cannot always see the good side of it, nor can one always accept it. But we should avoid turning negative experiences that we might encounter into cultural stereotypes. In the present study, literature and literary translation were used as indicators of cultural diversity in the book market. The empirical case study provides some answers to the question concerning the global circulation of books and the role of different mediators in the cultural exchange between China and Romania and their influence on the cultural, political and economic relations between the two countries. Some of the theories of the sociology of translation were confirmed throughout the interviews with the Romanian translators of Chinese literary works. One conclusion drawn from the interviews is that a more active involvement of the state through funding opportunities, new initiation of international exchange agreements to support and encourage translations will lead to a better representation on the Romanian market of foreign cultures, in general, and of Chinese culture in particular, thus leading to a better understanding of the global community by Romanians. The correct appreciation and understanding of the wider phenomenon of reception of a literature in another country must include both major and minor literatures, both from neighbouring cultures and far-away countries. The reception of Chinese literature in Romania appears to be an indispensable element in this process. The role, importance and value of translations proved to be under no circumstances denied, neglected or ignored, as they represent the most effective way of coming in contact with the work of foreign writers.

It is important to notice the difference in the mediation of translation between the same countries in different stages of their development. In the segments of time presented (between 1950-2018) we see Romania being subjected to different sources of influence, with different historical regimes, in which the importance of political and economic factors varies depending on the cultural requirements, the national market and the level of involvement of culture in ideological purposes. Among all these influences, especially in the democratic period, there is still a large proportion of works whose publication was motivated by the pedagogical and cultural function and by the

ability to inform a broader readership about the culture and civilization of another country.

Bibliography

- Academia Română, Institutul de Lingvistică și Istorie Literară “Sextil Pușcariu” (2005). *Dicționarul Cronologic al Romanului Tradus în România de la Origini până la 1989* (Chronologic Dictionary of Translated Novel in Romania, from Origins until 1989). Bucharest: Editura Academiei Române
- Academia Română, Institutul de Lingvistică și Istorie Literară “Sextil Pușcariu” (2017). *Dicționarul Cronologic al Romanului Tradus în România 1990-2000* (Chronologic Dictionary of Translated Novel in Romania, 1990-2000). Bucharest: Editura Academiei Române.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1989). “The Social Conditions of the International Circulation of Ideas”. Shusterman, R. (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford; Malden: Wiley, 220-28.
- Buzatu, I. (2005). *Istoria relațiilor României cu China din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre și dansul în lume dintre cea de a doua fiică a Romei - Luomaniya și împărăția dragonului galben - Zhongguo: cu o scurtă introducere în istoria Chinei și 40 de documente inedite din arhivele M.A.E. și fostei cancelarii a C.C. al P.C.R.* (History of Romania's Relations with China from Ancient Times to the Present Day and the Relations Between Rome's Second Daughter - Luomaniya and the Yellow Dragon Kingdom - Zhongguo: With a Brief Introduction to China's History and 40 Unpublished Documents from the M.A.E. and the Former Chancellor of the C.C. at P.C.R.). Bucharest: Meteor Press.
- Cîndea Giță, I.E. (2021). “Publishing Chinese Literary Works During 1965-2018 Romania: An in-Depth Study in the Sociology of Literature”. Moratto, R.; Woesler, M. (eds), *Diverse Voices in Chinese Translation and Interpreting*. Singapore: Springer, 93-131. *New Frontiers in Translation Studies*. https://doi.org/10.1007/978-981-33-4283-5_5.
- Eurostat (2022). “Pupils by Education Level and Modern Foreign Language Studied - Absolute Numbers and % of Pupils by Language Studied”. https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/EDUC_UOE_LANG01__custom_2670052/settings_1/table?lang=en.
- Giță, I.E. (2020). “Sociology of Translation Explained. An In-depth Study of the Cultural and Literary Relations of Romania and China During 1948-1965”. *Dialogos*, 37, 151-71.
- Heilbron, J. (2008). “Responding to Globalization: The Development of Book Translations in France and the Netherlands”. Pym, A.; Shlesinger, M.; Simeoni, D. (eds), *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*. Amsterdam; New York: John Benjamins, 187-97.
- Heilbron, J.; Sapiro, G. (2007). “Outline for a Sociology of Translation: Current Issues and Future Prospects.” Wolf, M.; Fukari, A. (eds), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 93-107.
- Iser, W. (1978). *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. London: Routledge & Kegan Paul.

Jauss, H.R. (1982). *Toward an Aesthetic of Reception*. Brighton: Harvester Press.
Ministerul Afacerilor Externe, Direcția Asia-Pacific (2019). *Republica Populară CHINEZĂ Prezentare general (PRC, General Presentation)*. <https://www.mae.ro/bilateral-relations/3121>.

Romanian-Chinese House Friendship Association (s.d.). *Secția de limba română a Universității de Studii Străine din Beijing 60 de ani* (Romanian Studies Department from Beijing Foreign Studies University, 60 Years Since Establishment). <https://casaromanochineza.ro/sectia-de-limba-romana-a-universitatii-de-studii-straine-din-beijing-60-de-ani>.

UNESCO Culture Sector (2018). *Index Translationum*. <https://www.unesco.org/xtrans/bsform.aspx?lg=0>.

Learner Corpus Research Meets Chinese as a Second Language Acquisition: Achievements and Challenges

Alessia Iurato

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Universität Bremen, Deutschland

Abstract The article sheds light on Chinese as a Second Language Learner Corpus Research, emphasising advances and lacks in this field. First, the paper describes the potential of learner corpora in the investigation of learner language. Second, it provides an overview of Chinese learner corpus-based research and reviews existing L2 Chinese learner corpora. The paper highlights the lack of L2 Chinese learner corpora collecting data from Italian learners. Therefore, it emphasises the importance of compiling corpora to conduct studies on the acquisition of L2 Chinese by learners whose L1s are other than English or Asian languages.

Keywords Learner corpus research. Chinese as a second language acquisition. Corpus linguistics. L2 Chinese learner corpora. Learner corpus construction.

Summary 1 Introduction. – 2 The Definition of 'Learner Corpus' and the Specificity of Learner Corpus Data. – 3 Potentials and Benefits of Learner Corpora. – 4 Learner Corpus Research and Second Language Acquisition: Have They Ever Met? – 5 Development and Achievements of Learner Corpus Research. – 6 Chinese as a Second Language Learner Corpus Research. – 7 L2 Chinese Learner Corpora. – 7.1 Review of L2 Chinese Learner Corpora. – 7.2 L2 Chinese Learners' Input Corpora. – 8 Ongoing Research in CSL Learner Corpus Construction. – 9 Concluding Remarks.



Peer review

Submitted 2022-02-21
Accepted 2022-04-07
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Iurato | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Iurato, A. (2022). "Learner Corpus Research Meets Chinese as a Second Language Acquisition: Achievements and Challenges". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-34] 709-742.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/024

709

1 Introduction

The area of linguistic enquiry known as ‘Learner Corpus Research’ (LCR) originated in the late 1980s and it has mushroomed in recent years, since interest in computer learner corpora is growing fast, as well as the recognition of their theoretical and practical value (Granger 2002; 2012).

LCR has created an important link between the two previously distinct fields of corpus linguistics and foreign/second language research. LCR started as “an offshoot of corpus linguistics” (Granger, Gilquin, Meunier 2015b, 1), a field of study that had revealed enormous potential in investigating a wide range of native languages, but that had never explored non-native varieties.

LCR applies the paradigm of corpus linguistics to a wide range of (research) purposes in foreign/second language acquisition (Granger 2002; 2012). It is for this reason that LCR and corpus linguistics share a set of common features (Meunier 2021).

Over the last few decades, the field of linguistics has experienced an important paradigm shift from the study of language as an abstract mental representation to the study of language in its actual use (Zhang, Tao 2018). Corpus linguistics analysis has facilitated and supported this significant transition, as it makes it possible to systematically study patterns of language use through the investigation of large electronically stored and automatically processed collections of language samples (Zhang, Tao 2018). Established as an officially independent discipline in 1960, corpus linguistics began to expand in the 1990s, developing itself concurrently with the advancement of computational technology (Brezina, McEnery 2021). Compared to other linguistic approaches, corpus linguistics has attracted widespread interest among scholars because it displays several strengths relating to the support of computational tools. First, it bases linguistic analysis on naturally occurring data rather than mental abstract intuition; second, corpus data are empirical, constituting an important resource for interpreting patterns of language use in natural contexts; third, it utilises a large collection of texts, making it easy to provide information about the frequency of occurrence of linguistic features; finally, it analyses large collection of texts which allow to compare different varieties of a language or languages (Brezina, McEnery 2021). As summarised by McEnery et al. (2019), there are many advantages of using corpora, such as the shareability of data sets, which promotes re-use of data to develop further research, and the greater scale of analysis, which allows to draw broader conclusions.

The above-mentioned features lead corpus linguistics to establish itself as an increasingly reliable research approach, which became widely adopted in linguistic studies. It goes without saying that all those strengths also apply to LCR.

The present article will not give an overview of corpus linguistics research, as this is beyond its scope; sources for a more in-depth study of the subject can be found in the literature reviews by Biber, Conrad and Reppen (1998), Brezina and McEnery (2021), McCarthy and O’Keeffe (2010b), McEnery and Hardie (2011), McEnery and Wilson (1996), Sinclair (1991), Stubbs and Halbe (2012), Tognini Bonelli (2010).

Following the definition provided by Brezina and McEnery (2021, 11) of corpus linguistics as “an approach to the study of language that uses computers to analyse large amounts of language data, both written and spoken, [called] corpora”, learner corpus linguistics can be defined as a linguistic methodology which is founded on the use of electronic collections of learners’ data (written and spoken), which we call ‘learner corpora’.

The rationale of this paper is to identify achievements in LCR gained over the last thirty years, focusing on advances, challenges, pedagogical implications, and future directions of Chinese as a Second language Learner Corpus Research (CSL LCR). In detail, the first section of the paper will explore the development of LCR as an independent field; LCR core issues, potentials, and limits will be investigated as well. Furthermore, the study will answer the question whether LCR and Second Language Acquisition (SLA), despite both partaking to the broader field of L2 studies, have finally met. The second section of the paper will highlight how, in spite of the fact that in the last few years in Italy there has been a sudden and significant increase in the teaching of Chinese at all levels, from school to university, due to a widespread interest from learners in this language, research on Chinese acquisition in the Italian context is not very developed, partly because of little general scientific interest in this field until a few years ago. Moreover, the study will show that in the Italian scientific scenario, although there has been an indisputable growth in studies on the acquisition of Chinese, there is a lack of research applying the rigorous LCR methodology. The paper will therefore discuss the necessities of compiling L2 Chinese corpora which collect data from L1 Italian learners. This issue will be addressed by presenting recent attempts in the scientific community which incorporate the LCR methodology with research on L2 Chinese acquisition by Italian-speaking learners.

2 The Definition of ‘Learner Corpus’ and the Specificity of Learner Corpus Data

As a specific type of corpora, computer learner corpora are defined by Granger (2002, VII) as “electronic collections of spoken or written texts produced by foreign or second language learners in a variety of language settings”. Analogously, Barlow (2005, 335) states that learn-

er corpora are “digital representation of the performance or output [...] of language learners”. In Stewart, Bernardini and Aston’s words (2004, 2), “learner corpora consist of writing or speech produced by language learners, or of materials written for language learners”.

McEnergy, Xiao and Tono (2006, 5) defined a corpus in corpus linguistics as a

collection of machine-readable authentic texts (including transcripts of spoken data) which is sampled to be representative of a particular language or language variety.

To follow up on McEnergy, Xiao and Tono’s (2006) definition, Meunier (2021, 23) claimed that

a learner corpus is thus a specific type of corpus which [...] can broadly be defined as a collection of machine-readable texts consisting in representative samples of the language written and/or spoken by learners of an additional language.

As Gilquin (2015) summarises, the main characteristic that distinguishes a learner corpus from any other corpus is that it represents language as produced by foreign or second language learners. On the other hand, what distinguishes it from the data used in the previous SLA studies is that it is representative of learner language use. These two distinctive features of learner corpora have led researchers to provide a more detailed definition of learner corpora as “systematic collections of texts produced by language learners” (Nesselhauf 2004, 125), where ‘systematic’ in Nesselhauf’s words (2004, 127) means that

the texts included in the corpus were selected on the basis of a number of – mostly external – criteria (e.g. learner level(s), learners’ L1(s) [mother tongue(s)]) and that the selection is representative and balanced.

Agreeing with this definition, Callies and Götz add that learner corpora can be defined as “systematic collections of authentic, continuous, and contextualized language use (spoken or written) by L2 learners stored in electronic format”, by stressing that “language samples should be representative of learners’ contextualized use” (Callies, Götz 2015, 3). In this respect, Granger emphasises the two essential criteria for learner corpus data, i.e. the length of language samples and the context in which the language is produced:

the notion of ‘continuous text’ lies at the heart of corpushood. A series of decontextualized words or sentences produced by learners, while being bona fide learner production data, will never qualify

as learner corpus data. In addition, it is best to restrict the term 'learner corpus' to the most open-ended types of tasks, viz. those tasks that allow learners to choose their own word ordering rather than being requested to produce a particular word structure. (Granger 2008, 261)

In other words, learner corpus data are intended to be produced in open-ended tasks that allow learners to choose their own wording in spoken or written composition (Callies 2015a).

When defining learner corpora, a thorny issue is stating their degree of authenticity and naturalness, as

[l]earner corpora represent a (more or less) naturalistic kind of data, collected with no (or very little) control over what learners say or write. (Gilquin 2021, 133)

This statement reveals that, as generally reported in the literature of LCR (Gilquin 2015; 2021; Granger 2002; 2012; Meunier 2021, among others), it is inaccurate to refer to learner corpora as collections of fully natural data. The concept of authenticity is indeed tricky in the case of learner language (Granger 2002). Learner language occurring in learner corpora is meant to be as authentic as possible (Meunier 2021); however, Granger's (2008, 260) description of learner corpora as "electronic collections of (near-)natural foreign or second language learner texts assembled according to explicit design criteria" suggests that corpora may include texts that are not naturally occurring texts. So, the definition of learner corpora as "authentic" collection of learners' data (Callies, Götz 2015, 3) stresses that the language produced by learners is meant to be considered merely situationally and interactionally authentic in the context of the SLA classroom (Callies, Götz 2015).

In this respect, Granger (2008, 259) points out that

the term near-natural is used to highlight the "need for data that reflects as closely as possible 'natural' language use".

So, it can be inferred that "[t]he content of a learner corpus will, more often than not, be exactly those activities which are natural in the context of a second language classroom" (Gilquin, Gries 2009, 7), such as role plays, speaking and reading activities, writing, etc. As stated by Granger (2002, 8),

[i]n relation to learner corpora, the term 'authentic' [...] covers different degrees of authenticity, ranging from 'gathered from the genuine communication of people going about their normal business' to 'resulting from authentic classroom activity'.

It is in fact acknowledged that some degree of artificiality is always involved in the language teaching context and that learner data are therefore rarely fully natural.

From this it follows that studies collecting purely spontaneous oral or written learners' production in LCR are fairly rare, as learners' data cannot easily be spontaneously collected. This is because,

for learners (especially foreign language learners), the target language fulfils only a limited number of functions, most of which are restricted to the classroom context. (Gilquin 2015, 10)

In fact, when learners are engaged in one of the required activities, such as writing a composition or role-playing with their classmates, they focus on practicing what they have learned to improve their language proficiency, rather than simply conveying a not premeditated message. Consequently, data collected under these circumstances cannot be considered the authentic linguistic output of "people going about their normal business" (Gilquin 2015, 10), as it is usually the case with fully natural corpus data. So, although according to Ellis (1994) learner corpus data fall within the more open-ended types of SLA data as natural language use data, and although they are supposed to be 'authentic', because they contain data gathered from the genuine communications of people doing their regular business,

fully natural learner data is difficult to collect, especially in foreign language settings which give learners few opportunities to use the L2 in authentic everyday situations. (Granger 2012, 8)

Following this train of thought, Granger (2012) points out that it is counterproductive to analyse naturalistic data because of their drawbacks, such as: a) impossibility of exploring some specific language features because of the scarcity of the data; b) lack of control of certain factors external or internal to the learner that may affect learners' production; c) difficulty in the interpretation of the data.

In light of all the above, the traditional definition of what counts as a learner corpus needs to be expanded and renewed (Tracy-Ventura, Myles 2015). What is defined as a learner corpus has always been a hot topic in the SLA and LCR community, and in the past literature there is no general agreement on its definition. However, currently SLA and LCR communities unanimously agree that corpora can no longer be intended as fully authentic collections of learners' data just because they contain natural language use data produced by learners who use the L2 for authentic communication purposes.

Nowadays, both communities consider a learner corpus as a collection of computerised continuous, spontaneous, contextualised, representative (near-)natural (written or spoken) data produced by for-

own or L2 learners, and gathered through those activities which are ordinarily carried out in the teaching and learning of second/foreign languages.

3 Potentials and Benefits of Learner Corpora

Similarly to other categories of corpora, learner corpora also allow to search through and analyse millions or even billions of words, a task that would be almost unmanageable without the existence of adequate computational technology. As highlighted by Leech (2011, 7),

[i]f asked what is the one benefit that corpora can provide and that cannot be provided by other means, I would reply ‘information about frequency’.

Leech highlights the great contribution of using corpora: they allow us to obtain information about the frequencies of occurrence of linguistic features and the contexts of their use. In the specific case of learner corpora, we can observe frequency and distribution of linguistic features in learner language use in language sampled in the corpora. This perspective of analysis is undoubtedly unique to (learner) corpus analysis (Brezina, McEnery 2021). Learner corpus linguistics, similarly to corpus linguistics, is able to answer research questions as the following:

- Is the linguistic feature of interest underrepresented or frequently distributed in learner language use?
- Which is the frequency rate of the linguistic feature of interest in learner language use?
- What are the typical collocations of the word of interest?
- What are the typical contexts of use in which the word of interest generally occurs?

Learner corpora allow us to answer the above mentioned questions not only in terms of quantitative analysis, but also in terms of qualitative analysis: this combination is the real strength of learner corpus linguistics (Brezina, McEnery 2021). Corpora provide information on how typical or unusual a linguistic feature is in learner language as sampled by the corpus (quantitative approach), and they simultaneously inform us about the context in which it occurs and, most of the time, the language background and the metadata of the learner (qualitative approach). In learner corpus linguistics, therefore, these two approaches of analysis are complementary and strongly connected: qualitative information is often a starting point for further quantitative analysis, whereas, to have a deeper and more correct interpretation of quantitative analysis, it is often necessary to re-analyse

the text from which the data were extracted and engage in qualitative analysis (Brezina, McEnery 2021).

Although LCR has developed as a branch of corpus linguistics, we can state that nowadays it is an independent field of study (Granger 2021b). In the past thirty years, a considerable body of literature on LCR has been published, analysing a wide range of linguistic issues, from lexical to grammatical topics (Zhang, Tao 2018). The inauguration of the biannual *International Conference of Learner Corpus Research* in 2011, the foundation of the *Learner Corpus Association* in 2013, and the publication of the *Handbook of Learner Corpus Research* in 2015 all attest to the increasing relevance of LCR as an autonomous field of study and the worldwide growth of the LCR research community.

4 Learner Corpus Research and Second Language Acquisition: Have They Ever Met?

Although LCR and SLA studies both fall into the wider field of L2 studies, “it must be acknowledged that they are still essentially two different worlds” (Granger 2021a, 243).

The analysis of learner data is not new in linguistics. Written and spoken data have always been collected and investigated in SLA studies (Granger, Gilquin, Meunier 2015b). However, for a long time, in the field of SLA data were rather artificial, as they were collected by means of highly controlled tasks. Therefore, data in SLA were not regarded as a realistic reflection of learners’ oral communication skills. Moreover, since data were always collected in small quantities, they were lacking in representativeness and statistical reliability. The need to overcome these theoretical and methodological gaps, as well as the need to create more “learner-aware/learner-focus pedagogical tools” (Granger, Gilquin, Meunier 2015b, 1), encouraged the emergence of learner corpora.

Differently from previous data collections analysed in SLA research, working on electronic collections of L2 data has brought two main advantages (Granger, Gilquin, Meunier 2015b). First, as these data collections are usually very big and collect data from a large number of participants, they are arguably more representative than smaller data collections gathered from a smaller number of students. Second, as the data are computerised, the analysis procedures are faster, and the data can be analysed for different research purposes. Part-of-speech (POS) taggers, for instance, assign each word in the learner corpus a tag labelling its grammatical category, facilitating the study of learners’ use of specific grammatical categories, such as adverbs or prepositions. As for the analysis of errors, it is possible to add error annotation by means of specific software tools

which allow to identify errors labelled with the same tag in a very large corpus in a short time.

The original project behind the development of major learner corpora was

to enrich existing corpus collections with learner varieties and pass on the advances made in computerized corpus linguistics to applied linguistics. (Le Bruyn, Paquot 2021b, 1)

This placed the roots of LCR outside the domain of theory-driven SLA research.

However, the expectation that learner corpora could have become a relevant resource for theory-driven SLA research is not borne out (Le Bruyn, Paquot 2021b). Early learner corpus research was met with scepticism by the SLA community. Bell, Collins and Marsden (2021, 235) attribute LCR's scarce popularity within SLA research to its "preoccupation for coding errors, L1 transfer errors, and deviations from a target-like norm", at a stage when SLA research had already moved beyond descriptive generalisations.

Despite LCR has been the target of fierce criticism by the field of SLA since the 1990s, over the time LCR has improved consistently, by refining its theories and techniques, and SLA has recognised its developments (Granger 2012; 2021a; Meunier 2021). In the last few years, LCR and SLA have started to interact, nonetheless Myles (2015; 2021) notes that there is not a real systematic collaboration.

Granger (2012; 2021a) has often highlighted the usefulness of LCR methodological approach and software tools for SLA research, as well as the importance of SLA theory for the analysis of learner corpora:

[i]t is now time that corpus linguists and SLA specialists work more closely, since the few studies that have used LCR [methodology] to test an SLA hypothesis demonstrate the potential of a more SLA-informed approach. (Granger 2012, 8)

As stressed by Tracy-Ventura and Myles (2015), corpora and corpus linguistics techniques should be an integral part of the toolkit of every SLA specialist devoted to the research and analysis of second/foreign language development. There are at least two main reasons why SLA experts should convert to and appreciate the use of corpus linguistics techniques. First, most of the current SLA hypotheses were based on research involving a small number of students. Therefore, findings cannot be considered generalizable and statistically reliable. Secondly, the use of electronic corpora could streamline and speed up the research process (Myles 2015). Moreover, corpus tools could allow SLA specialists to consult a vast amount of data for different research purposes. For example, as reported by Tracy-Ventura and

Paquot (2021b), the use of ‘regex’¹ would allow for the extraction of linguistic patterns. Corpus tools can also be adopted to retrieve lexical bundles and collocations, which are the starting point for the study of formulaic language in learner language. The use of a concordance would allow to retrieve at once all instances of linguistic items of interest from an annotated learner corpus, thus reducing the duration of the research process. Furthermore, spoken learner corpora could be a valuable resource for the study of oral language development: transcriptions can be searched so that linguistic items of interest can be rapidly located.

LCR studies have been regularly criticised for being merely descriptive (Granger 2021a; Myles 2021). It is a common tendency to believe that studies in the field of learner corpus linguistics mainly provide statistical analyses, without dealing with adequate interpretation of the data. It must be emphasised that LCR, actually, recognises and attaches significant importance to the interpretation of findings. This theme was one of the most debated topics during the last *Graduate Student Conference in Learner Corpus Research 2021*, which took place in October 2021 at the Inland Norway University of Applied Sciences. On that occasion, the President of the Learner Corpus Association repeatedly stressed the need to restore the right balance between statistical analysis and data interpretation (Granger 2021b). In fact, only by placing the methodological paradigm of the learner corpus linguistics at the service of acquisitional studies will we be able to truly enhance the potential of this methodology.

Now, the main question is: in the reality of L2 studies, have LCR and SLA really met? As stated by Granger (2021a), the convergence has not yet been achieved. Myles (2015, 309) agrees and states that

second language researchers have been rather slow in taking advantage of learner corpora and their associated computerized methodologies [...], and LCR is not always fully informed by SLA research.

The reason why the limitation of LCR has been, and arguably still is, the lack of theoretical interpretations in the analysis of data is because it is mainly corpus linguists that started research activity in the field of LCR (Granger 2012). This can be considered positive, as they were able to adapt corpus linguistics techniques to the analysis of learners’ data, by designing new corpora according to strict criteria which have been revised to meet the needs of LCR. This process required experience and corpus expertise. However, the down-

1 ‘Regex’ or ‘regex’, short for ‘regular expression’, is a sequence of symbols and characters expressing a string or pattern to be searched for within a longer piece of text.

side is that, as corpus specialists, and not as SLA specialists, they neglected the interpretations of data based on SLA theories; therefore, their research was mainly descriptive, relatively limited to the illustration of the corpus data, and lacking in theoretical frameworks.

Although there is still no real synergy between the two fields, they clearly have a lot to learn from each other:

L2 studies would benefit greatly if SLA researchers were more familiar with the research carried out in LCR, and vice versa, resulting in more cross-referencing of each other's work in their respective publications. (Granger 2021a, 254)

SLA would provide the theoretical foundation, which is usually lacking in LCR; LCR, on the other hand, would offer descriptions of learner language use from a wide variety of L1 backgrounds at different proficiency levels. It is important that future works move towards this direction, to the mutual benefit of the two fields.

5 Development and Achievements of Learner Corpus Research

LCR emerged approximately 30 years ago thanks to the noteworthy research work conducted by Sylviane Granger and her research team at the Catholic University of Louvain, in Belgium (Zhang, Tao 2018; Granger 2021b). In the late 1980s, she conceived the idea of the Centre for English Corpus Linguistics (CECL), which gave rise to the creation of learner and multinational corpora especially for pedagogical purposes. Since its foundation, the Centre has produced fourteen corpora, some of which are amongst the largest of their type and collected data from numerous countries (Gráf 2017).

Granger's efforts also led to the creation of two new learner corpus methodologies: Contrastive Interlanguage Analysis (CIA) (Granger 2002) and Computer-aided Error Analysis (CEA) (Granger 2002). CIA is based on the combination of two types of comparison: non-native speakers/non-native speakers (NNS/NNS) comparison and native speakers/non-native speakers (NS/NNS) comparison. The first consists in comparing learners' data from different learner populations and different L1 backgrounds; the latter involves the comparison of learners' data with native speakers' data (Granger 2002). CEA, on the other hand, consists in "devising a standardized system for error tags and tagging all the errors in a learner corpus" (Granger 2002,

14). CEA is different from previous Error Analysis² studies because it is computer-aided, involves a higher degree of standardisation, and because learner “errors are presented in the full context of the text, alongside non-erroneous forms” (Granger 2002, 13).

Unsurprisingly, the earliest data sets collected data from learners of L2 English with different L1 language backgrounds (Granger 2012; Zhang, Tao 2018; Gráf 2017). The first to be compiled, and one of the most notable examples of ‘commercial learner corpora’, is the *Longman Learner Corpus* (Gilquin 2015; Gillard, Gadsby 1998). Its compilation was followed by the launch of the most renowned learner corpus: the *International Corpus of Learners (ICLE)* (Granger 2003). The *ICLE* was created in the 1990s by Sylviane Granger and her associates at the Catholic University of Louvain and collects written productions by intermediate and advanced L2 English learners. As a result of international cooperation work, the *ICLE* contains 3.7 million words produced by over 3,000 learners of L2 English with sixteen L1 different backgrounds. Moreover, in the *ICLE* more than 20 tasks and learner variables are documented (Granger et al. 2009). The corpus has been designed and compiled with the aim of developing analysis of high-frequency linguistic phenomena at the morphological, grammatical, lexical, and discourse levels (Granger 2003).

The *Cambridge Learner Corpus (CLC)* (Nicholls 2003) was compiled to support English language teaching publishers to produce a wide range of learning tools, such as dictionaries and course books.

The *NUS Corpus of Learner English (NUCLE)* (Dahlmeier, Ng, Wu 2013) was established for the annotation and evaluation of grammatical error correction systems.

Following this lead, a consistent number of learner corpora have gradually developed for the analysis of other European languages. Originally, studies were limited exclusively to the analysis of data of English learners, given the role of English as the major lingua franca of the world (Granger 2002; 2012). However, in recent decades, an increasing number of L2s has been the subject of studies in the field of LCR, which has therefore experienced an exponential growth. The *Learner Corpora Around the World* database,³ managed by the

2 Error Analysis is a type of linguistic analysis that focuses on the errors appearing in learner language. It consists of a comparison between the errors made in the target language and that target language itself. Error analysis emphasises the significance of learners’ errors in second language. It determines whether those errors are systematic, and (if possible) explain what caused them. For a detailed discussion of the topic, see Corder 1975; Ellis 1985; 1987; 1994; Lüdeling, Hirschmann 2015; Richards 1980; Wallace Robinett, Schachter 1983.

3 The *Learner Corpora Around the World* database is searchable at: <https://uclouvain.be/en/research-institutes/ilc/cecl/learner-corpora-around-the-world.html>.

Centre for English Corpus Linguistics of the University of Louvain, currently collects 190 learner corpora, 100 (52.6%) representing L2 English, the rest focusing on other target languages (Italian, Spanish, French, German, Korean, Finnish, Arabic, Portuguese, Russian, etc.). Unfortunately, this database currently counts only two available L2 Chinese learner corpora: the *Jinan Learner Corpus (JLCL)*⁴ (Wang, Malmasi, Huang 2015) and the *Spoken Chinese Corpus of Informal Interaction*,⁵ which is not available for public use. In addition to the two above-mentioned, a review of existing L2 Chinese learner corpora that are not currently included in the database of *Learner Corpora Around the World* will be provided later in this paper.

6 Chinese as a Second Language Learner Corpus Research

Studies on corpus linguistics have developed considerably in China in the last decades. This paper, however, will merely focus on the development of Chinese as a Second Language Learner Corpus Research (CSL LCR).⁶

In Chinese, ‘learner corpus’ is identified as *xuéxízhě yǔliàokù* 学习者语料库 (learner corpus) or *zhōngjièyǔ yǔliàokù* 中介语语料库 (interlanguage corpus). Works in CSL LCR started in the late 1990s and have flourished over the past fifteen years (Zhang, Tao 2018). The unstoppable increase in the construction of corpora of L2 Chinese has led to a parallel exponential growth in the acquisitional studies of L2 Chinese over the last decade. Scholars in this field have produced a large body of studies exploring the acquisition of L2 Chinese at different levels from different perspectives. Another important indicator of the progress of this field is the establishment of the biennial CSL corpus research conference series *The International Symposium of Chinese Interlanguage Corpora: Construction and Application* (Zhang, Tao 2018; Xu 2019). The symposium first convened in Beijing in 2012, and the related conference proceedings, published by the *Journal of Chinese Language Teachers Association*, report findings on CSL learner corpora construction and their application. This research tradition is further strengthened by the first *International*

⁴ The *JLCL* is searchable in the list of the *Learner Corpora Around the World* database at: <https://uclouvain.be/en/research-institutes/ilc/cecl/learner-corpora-around-the-world.html>.

⁵ The *Spoken Chinese Corpus of Informal Interaction* is searchable in the list of the *Learner Corpora Around the World* database at: <https://uclouvain.be/en/research-institutes/ilc/cecl/learner-corpora-around-the-world.html>.

⁶ For overviews of Chinese corpus linguistics, see the comprehensive overviews on the topic in Basciano, Gatti, Morbiato 2020; Feng 2006; McEnery, Xiao 2016; Xu 2015; Zhan et al. 2006.

Conference on Corpora of Chinese Spoken Interlanguage, which first was convened in 2015 (Zhang, Tao 2018). On both occasions, scholars' discussions focused on Chinese interlanguage corpora and related issues, such as research on the construction of Chinese interlanguage corpora, corpus-based research on the acquisition of Chinese sentence patterns and syntax, and corpus-based research on the acquisition of Chinese characters and words.

7 L2 Chinese Learner Corpora

The past twenty years have seen an exponential boom in Chinese learner corpus-based studies, due to China's growing global influence and the resulting increase of Teaching Chinese as a Second Language courses (Xu 2019). From this it follows that

the construction of Chinese interlanguage corpora has become very popular in the wake of the augmented enrolment of international learners of Chinese. (44)

The central subject of CSL LCR has been the description of learner language, with a particular focus on learner errors (Zhang, Tao 2018). In fact,

[e]arly learner corpora, such as the L2 Chinese Interlanguage Corpus and the HSK Dynamic Composition Corpus [...], were only tagged for learner errors rather than language in its totality. Therefore, early CSL LCR used error analysis as its primary analytical framework. (50)

The earliest research was exclusively focused on the description of the taxonomy of errors; scholars limited their analysis to identifying the canonical taxonomies of underuse, overuse, and misuse of a target linguistic feature. Thanks to the use of large-scale learner corpora, they were also able to extract information on the frequency rate of learner errors, and then they tried to provide interpretations of findings based on quantitative analysis. However, as stressed by Tono (2003), it was necessary to move from pure descriptive taxonomies to exploring motivations for interlanguage errors. In order to provide an adequate picture of learner language use, later research began studying both errors and correct usages of linguistic features. Nowadays, as Zhang and Tao (2018, 50) claim, "[t]he norm of current CSL LCR is to look at language in its totality". Therefore, current research (Zhang 2010; Zhang 2014, among others), for example, examine the acquisition of specific linguistic features not only looking at learner errors, but also comparing the frequency of use of these linguistic features

by learners with different L1s. Findings from investigations of patterns of acquisition and development, as well as of individual variation in learner language use, over the last few years have helped researchers and teachers, among other things, to understand learners' abilities, challenges, and developmental trajectories (Lu, Chen 2019).

7.1 Review of L2 Chinese Learner Corpora

As this is a growing field, it is increasingly difficult to be kept up-to-date and fully informed of the vastness of learner corpus projects around the world. A review of existing L2 Chinese learner corpora will be provided, with the aim to be as comprehensive as possible, including the major and the small-scale corpora found during the research carried out so far.

The first Chinese learner corpus project was born in a totally autonomous way from the corpus linguistics research carried out in Europe and USA. It is the *L2 Chinese Interlanguage Corpus* (*Hànyǔ zhōngjièyǔ yǔliàokù xìtǒng* 汉语中介语语料库系统), constructed from 1993 to 1995 by the research team led by Chu Chengzhi and Chen Xiaohe (Chu, Chen 1993; Chu et al. 1995) at the Beijing Language Institute, now Beijing Language and Culture University (BLCU). The corpus, as the first interlanguage Chinese data set, includes 5,774 essays written by 1,365 CSL learners from 96 different countries studying L2 Chinese at nine universities in China. As for the corpus size, it consists of 3,528,988 Chinese characters. The written data are POS tagged, parsed, and error-annotated. The data are also supplemented by rich ethnographic learners' metadata, documenting learners' sociolinguistic variables. Moreover, the corpus allows users to search by character, single word, sentence, discourse levels, or by learner metadata (Zhang, Tao 2018). Unfortunately, this corpus is not available for public use.

In the late 1990s and early 2000s, the aforementioned *L2 Chinese Interlanguage Corpus* was followed up by "the hitherto most frequently cited L2 Chinese learner corpus" (Xu 2019, 45), i.e. the *HSK⁷ Dynamic Composition Corpus* (*HSK dòngtài zuòwén yǔliàokù* HSK 动态作文语料库) (Zhang 2003). The Corpus Version 1.0, launched in 2006, was compiled by the International Research and Development Center for Chinese Education at BLCU. This first version contained 10,740 compositions, including 4 million characters. Over the years, the corpus has been expanded and renewed, and in 2008 the new Corpus Version

7 The HSK test (*Hànyǔ Shuǐpíng Kǎoshì* 汉语水平考试) is the Chinese language proficiency test of Mainland China for non-native speakers such as foreign students and overseas Chinese.

1.1 was launched. Xun Endong from the School of Information Science at BLCU provided the data of version 1.1. The corpus included 11,569 essays with 4.24 million characters. Since the technology of the Corpus Version 1.1 had become obsolete, the team has recently worked on the construction of version 2.0, which is now available.⁸ The Corpus Version 2.0 retained all the data of Version 1.1. The overall corpus design and the development of the last software system are currently in charge of the team led by Zhang Baolin at BLCU, in collaboration with Beijing Weishu Technology Co., Ltd. Among the new features of the Corpus Version 2.0, there is the possibility of developing graphs for statistical analyses. Moreover, users can also add and edit error annotations to the corpus. As for learners' data, the corpus collects essays written by L2 Chinese learners who took the HSK Chinese language proficiency test in the period between 1992 and 2005. The genre of the essays is mainly narrative or argumentative. As reported by Zhang and Tao (2018), 88.81% of contributors to the corpus is from an Asian region or country, and 64% of the data is collected from Korean and Japanese learners. Learners' metadata are added to each composition; they include information on the learner's profile (such as age, nationality, L1 background) and the results of the reading test, the listening test, the written test, the spoken test, accompanied by the HSK total score and the certificate awarded. The error annotation is also added to the corpus at the levels of punctuation, character, lexicon, grammar, and discourse (Zhang, Tao 2018). The *HSK Dynamic Composition Corpus (Version 2.0)* is online, freely available for public use; once registered, users can start their research and check the scanned copies of learners' original compositions.⁹

In addition to the team working at BLCU, which can be considered the leader in L2 Chinese learner corpus research (Xu 2019), other research teams in the field have constructed their own distinctive L2 Chinese learner corpus projects. For example, National Taiwan Normal University (NTNU) has developed three important learner corpora: the *Chinese Character Errors Corpus*, the *Chinese as a Second Language Spoken Corpus*, and the *TOFCL Learner Corpus*.

The *Chinese Character Errors Corpus (CCEC)* (Teng et al. 2007), is the first and "arguably the earliest" (Xu 2019, 45) learner corpus collecting data to merely analyse learner errors in the writing of traditional characters. In fact, only error annotation is added to the corpus. The corpus collects data from 124 students at beginner, intermediate, and advanced levels from 22 different countries and from 15

⁸ The *HSK Dynamic Composition Corpus (Version 2.0)* is searchable online at: <http://yuyanzyuan.blcu.edu.cn/en/info/1043/1501.htm>.

⁹ Information about the *HSK Dynamic Composition Corpus (Version 2.0)* is available at: <http://yuyanzyuan.blcu.edu.cn/en/info/1043/1501.htm>.

different L1 backgrounds. Since the main contributors to other existing L2 Chinese learner corpora were Japanese and Korean learners, the CCEC decided to exclude learners whose L1s were Japanese and Korean (Zhang 2013). The error annotation consists of tagging misspellings, which are categorised into nine codes. The scanned version of the erroneous characters is stored and attached to the corpus. As reported by Xu (2019, 46),

[t]he National Taiwan Normal University corpus [...] might be disqualified as a corpus because its size is too small, and only individual characters, rather than running texts, were recorded in the database.

This corpus is not available for public use.

A similar corpus collecting misspelled Chinese characters, but in their simplified form, is the *Continuity Corpus of Chinese Interlanguage of Character-Error System* (*Hanzi Pianwu Biaozhu de Hanyu Lianxuxing Zhongjiejyu Yuliaoku* 汉字偏误标注的汉语连续性中介语语料库) (Zhang 2017), which was developed at Sun Yat-sen University in Guangzhou.¹⁰ It includes written texts, which were tokenised and POS tagged. Misspelled characters are tagged and, similarly to the CCEC, the image files of the original hand-written texts are stored along-side each entry in the corpus.

The *Chinese as a Second Language Spoken Corpus* consists of a collection of 450 learners' data gathered from the standard Mandarin language proficiency test, namely Test of Chinese as a Foreign Language (TOCFL), that has been adopted in Taiwan. Learners are grouped into basic and advanced proficiency levels, and their L1 backgrounds are English, Japanese and Korean. In total, the corpus contains 450 tests with 773,000 characters (Zhang, Tao 2018).¹¹

The *TOCFL Learner Corpus* (Chang 2013) is the first learner corpus of traditional Chinese annotating grammatical errors (Lee, Tseng, Chang 2018). It contains written essays that students completed for the TOCFL test collected since 2016. The learners' data are accompanied by rich metadata including information on their L1, their CEFR level,¹² and information relating to the text genre, text function, text length, and score. Contributors to the learner corpus

¹⁰ The *Hanzi Pianwu Biaozhu de Hanyu Lianxuxing Zhongjiejyu Yuliaoku* corpus is available at: https://languageresources.github.io/2018/06/24/朱述承_汉字偏误标注的汉语连续性中介语语料库/.

¹¹ The *Chinese as a Second Language Corpus* is available online at: <http://140.122.83.243/mp3c>.

¹² The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) is an international standard for describing language ability. It describes language ability on a six-point scale (A1, A2, B1, B2, C1, C2), from A1 for beginners, up to C2 for those who

are from 42 different L1 backgrounds (mainly Japanese, followed by English, Vietnamese, Korean and Indonesian) (Zhang, Tao 2018). The corpus consists of 5,092 essays, with 1,740,000 characters and 1,140,000 words. A total of 33,835 grammatical errors in 2,837 essays and their corresponding corrections have been manually annotated by the team to analyse inappropriate linguistic usages (Lee, Tseng, Chang 2018). Two different error sets of error classifications were used simultaneously to tag grammatical errors: the first set

denotes the coarse-grained surface differences, while the [...] [second set] denote[s] the fine-grained linguistic category. The course-grained error types originate from comparing erroneous sentences with the correct usages. [...] The fine-grained error types focus on representing linguistic concepts. (Lee, Tseng, Chang 2018, 2299)

The annotation was developed by Chinese native-speaking annotators specifically trained to follow the team's annotation guidelines for the error-tagging task. As for the coarse-grained level, four error types are identified (missing, redundant, incorrect selection, and incorrect word ordering); whereas at the fine-grained linguistic category level, 36 error types were catalogued (Lee, Tseng, Chang 2018). Once annotated, the team formatted the data in four sections: essay, learner, text, and mistake (Lee, Tseng, Chang 2018). The TOCFL is publicly available online to facilitate further research.¹³

Recently, some Chinese interlanguage projects have assumed the goal of compiling more balanced learner corpora covering both spoken and written interlanguage. The *Mandarin Interlanguage Corpus (MIC)* (Tsang, Yeung 2012) and the *Guangwai-Lancaster Chinese Learner Corpus (GWLCLC)*¹⁴ are two cases in point.

The *MIC* (Tsang, Yeung 2012) is a small-scale learner corpus compiled at the University of Hong Kong. The corpus collects written and spoken data from pre-intermediate to intermediate Mandarin learners from different L1s. Both written and spoken production were collected in the form of coursework and examinations, amounting a total of approximately 50,000 characters and 60 hours of oral output. The *MIC* tags the errors at the character level to avoid "the situations where errors receive different treatments by the research team

have mastered a language. The *TOCFL Learner Corpus* groups learners into four different proficiency levels (A2, B1, B2, C1) following the CEFR standards (Cheng 2013).

13 The *TOCFL Learner Corpus* is available online at: <http://nlp.ee.ncu.edu.tw/resource/tocfl.html>.

14 Information about the *GWLCLC* can be found online at: <https://www.sketchengine.eu/guangwai-lancaster-chinese-learner-corpus/>.

and the user, and as a result do not turn up in the research” (Tsang, Yeung 2012, 190). The aims of the *MIC* project are: identifying and tracking both written and spoken language patterns from Mandarin learners of different L1s; facilitating research comparing features among learners of different L1s and possibly different proficiency levels; enhancing the development of teaching and assessment materials of L2 Chinese Teaching (Tsang, Yeung 2012).¹⁵

The *GWLCLC*¹⁶ is a written and spoken L2 Chinese corpus collecting data produced by 886 learners from 80 different countries studying at Guangdong University of Foreign Studies (GDUFS) in China. Learners are classified into beginner, intermediate, and advanced proficiency levels, according to the HSK Chinese Proficiency Test score standards. The *GWLCLC* was built by Hai Xu and his team at GDUFS, in collaboration with Vaclav Brezina at Lancaster University. Originally, the project was initiated by Richard Xiao, whose vision was to bring corpus linguistics to the analysis of L2 spoken and written Chinese. The funding for the corpus was obtained by Xiao to whom the corpus is also dedicated. The corpus currently consists of 1,2 million words. It has both a spoken (621,900 tokens, 48%) and a written (672,328 tokens, 52%) part, and it is fully error tagged. Metadata are also incorporated in the corpus. The data (spoken and written) were collected from exams and tutorial sessions carried out at GDUFS. The written texts consist of short pieces and essays on a given topic. Spoken data comprise interactions typically between native and non-native speakers of Chinese and involve one, two, or multiple speakers. The corpus is a balanced sample that can be used to explore various theoretical and practical issues pertaining to the acquisition of Chinese as a foreign language. The corpus is searchable online on Sketch Engine.¹⁷

Two recently compiled large-scale written corpora are also worth mentioning, i.e. the *Jinan Chinese Learner Corpus (JCLC)* (Wang, Malmasi, Huang 2015) and the *Yet Another Chinese Learner Corpus (YACLIC)* (Wang et al. 2021). The *JCLC* (Wang, Malmasi, Huang 2015) is a large-scale corpus of L2 Chinese written texts produced by learners at beginner, intermediate and advanced levels from 59 different L1 backgrounds learning Chinese at different universities in China. Some data are also collected from universities outside China. The *JCLC* project, started in 2006, aims to create a learner corpus similar to the *ICLE*. The *JCLC* is an ongoing project since new data continue to be collected and added to the corpus. The corpus currently

¹⁵ The *MIC* is not available online; for the relevant publication, see Tsang, Yeung 2012.

¹⁶ The *GWLCLC* is available online at: <https://app.sketchengine.eu/#dashboard?corpname=preloaded%2Fguangwai>.

¹⁷ Information about the *GWLCLC* is available online at: <https://app.sketchengine.eu/#dashboard?corpname=preloaded%2Fguangwai>.

contains 5.91 million Chinese characters across 8,739 texts, which are completed with a rich set of metadata. The corpus has not been annotated yet, but, as declared by Wang, Malmasi and Huang (2012, 122), “[t]he inclusion of error annotations and manual corrections is another potential avenue for future work”. The corpus is freely available to the research community upon contact with the research team.¹⁸

The YACLC (Wang et al. 2021) is a large-scale written multidimensional-annotated learner corpus. It contains 32,124 sentences from 2,421 essays, provided by around 50,000 CFL learners. Its main characteristic is the multidimensional annotation: for each sentence, an annotator was allowed to provide a variety of revisions. According to Wang et al. (2021), revisions include grammatical or fluency correction. Grammatical correction consists in making the sentence conform to grammar; whereas fluency correction consists in making the sentence fluent and native-sounding. 183 annotators were recruited and instructed to annotate the corpus, and each sentence was analysed and annotated by ten annotators which worked on a crowdsourcing platform specifically designed for the annotation process. This corpus is available online to “further enhance the studies on Chinese International Education and Chinese automatic grammatical error correction” (Wang 2021, 1).¹⁹

Let us now turn to an overview of the oral corpora produced to date. The *Spontaneous Chinese Learner Speech Corpus* (Wu, Shih 2014) is a large-scale spoken learner corpus developed at University of Illinois at Urbana-Champaign. It consists of 185 audio and video recordings, which were collected during Chinese speech training classes on a weekly basis from 2004 to 2009. The speakers in this corpus include 11 Chinese language teacher, 11 Korean-speaking learners, 23 English-speaking learners and 86 Chinese heritage learners. Participants were asked to complete two different oral open-ended tasks, and each of the tasks was designed to fit in a 50-minute class. The data were transcribed through a transcription website, where each speaker turn was presented individually with a link to the audio-video files. The data “has been used for perceptual ratings and acoustic analyses on oral fluency and foreign accent” (Wu, Shih 2014, 124). According to Wu and Shih (2014), this spoken corpus is a prolific resource with speech samples for various research topics.

Other smaller-scale corpora are also available online and allow users to analyse the L2 acquisition from different perspectives. The *Spoken Chinese Corpus of Informal Interaction* is a small-scale corpus created by Lin Lu at Massey University, in New Zealand. The

¹⁸ The *Jinan Chinese Learner Corpus* is accessible online, upon contact with the research team, at: <https://hwy.jnu.edu.cn/jclc>.

¹⁹ The YACLC is available online at: <http://cuge.baai.ac.cn/#/>.

corpus collects spoken data from English-speaking intermediate and advanced learners from New Zealand and Australia. The data are collected from informal conversation and interaction between 14 learners of L2 Chinese and Chinese native speakers. It is included in the list of *Learner Corpora Around the World* and is available online.²⁰

The *COPA Corpus* (Zhang 2009) collects speech recordings from 120 college students learning Mandarin in Hong Kong. The data are gathered from conversation with Chinese native speakers. The corpus is part of the *SLABank* collection,²¹ which is a component of *TalkBank*²² dedicated to providing corpora for the study of second language acquisition and learning. The corpus is available for online browsing and download via *TalkBank*.²³

Likewise, the *HKPU Corpus* is also part of the *SLABank* collection and is available via *TalkBank*.²⁴ It is a small-scale corpus and contains speech recordings of 20 college students learning Mandarin in Hong Kong. The tasks involve oral interviews.

The *Chinese Subcorpus of LINDSEI*²⁵ is a spoken learner corpus developed at South China Normal University by the team directed by He Anping. It is included in the database online of *LINDSEI Partners*, but, unfortunately, no further information is available.²⁶

20 The *Spoken Chinese Corpus of Informal Interaction* is available online at: <https://github.com/blculyn>.

21 The *SLABank* is a component of *TalkBank* dedicated to providing corpora for the study of second language acquisition. It is available at: <https://slabank.talkbank.org/>.

22 *TalkBank* is a project organised by Brian MacWhinney at Carnegie Mellon University. Its goal is to foster fundamental research in the study of human communication with an emphasis on spoken communication. Currently, it provides repositories in 14 research areas. Data in *TalkBank* have been contributed by hundreds of researchers working in over 34 languages internationally who are committed to principles of open data-sharing. Further information is searchable at: <https://talkbank.org/>.

23 Information about the *COPA Corpus* and the link to it are available at: <https://www.clarin.eu/resource-families/L2-corpora>.

24 The *HKPU Corpus* and related information are available at: <https://slabank.talkbank.org/access/Mandarin/HKPU.html>.

25 *LINDSEI* is the *Louvain International Database of Spoken English Interlanguage*. This project was launched in 1995, five years after the start of the *ICLE* by the research team working at the Catholic University of Louvain. The aim of this project was to provide a spoken counterpart to *ICLE*, containing oral data produced by advanced learners of English from several mother tongue backgrounds. To date, eleven components have been completed and made available online. *LINDSEI* and *ICLE* have been built according to similar principles and share as many as ten mother tongue backgrounds. This means that they can be used in combination with each other to compare spoken and written interlanguage. Nowadays, *LINDSEI* contains also several subcorpora including a wide variety of L2s. Further information on *LINDSEI* and *LINDSEI partners* is searchable at: <https://uclouvain.be/en/research-institutes/ilc/cecl/lindsei.html>.

26 The *Chinese Subcorpus of LINDSEI* is searchable online at: <https://uclouvain.be/en/research-institutes/ilc/cecl/lindsei-partners.html>.

In addition to the corpus projects mentioned so far, a few other L2 Chinese interlanguage corpora cited in the literature include those developed at Ludong University (Hu, Xu 2010), collecting data from Korean learners, and Nanjing Normal University (Xiao, Zhou 2014), which also provide a taxonomy for error annotation.

The *UCLA Heritage Language Learner Corpus* (Ming, Tao 2008)²⁷ is worth a separate discussion. It collects data from Chinese heritage language (HL) learners with Chinese family background. They represent “a specific group of CSL learners because they have usually acquired some degree of the Chinese language at a young age and have the advantage in listening to and speaking Chinese” (Zhang, Tao 2018, 53). The corpus was developed by the team working at the University of California, Los Angeles, and collects written data by Chinese HL learners at the intermediate level attending elementary heritage Chinese classes in 2006 and 2007. As for the corpus size, it contains approximately 1,000 samples of written essays and compositions students completed as homework assignments, with 200,000 characters. The genres of the texts are argumentative, narrative, and descriptive. The corpus is POS and error tagged, following a coding system which was specifically developed for HL learner error annotation. According to Zhang and Tao (2018), it is the first Chinese learner corpus built in North America.

7.2 L2 Chinese Learners’ Input Corpora

Apart from the corpus-based Chinese interlanguage research, there is another specific type of learner corpora: ‘L2 Chinese learners’ input corpora’ (Xu 2019). According to Xu (2019, 43),

[t]he term ‘input corpus’ is used by some learner corpus linguists meaning the collection of learners’ language exposures such as teachers’ talk in class as well as the written texts that the learners are confronted with in learning.

The language input refers to written texts and Chinese language teaching textbooks that learners are likely to read in real life. The corpus compilers gather these specific input resources and then turn them into teaching and learning resources (Xu 2019). For example, the corpus of Chinese textbooks for international students developed by the research team at Xiamen University (Su 2010) is freely available online, and it has become a useful resource for researchers and

27 Information about the *UCLA Heritage Language Learner Corpora* is searchable at: <https://nhlrc.ucla.edu/nhlrc/home>.

CSL teachers.²⁸ It collects data from 11 different CSL textbooks published from 1996 to 2007 which have been digitalised and converted into a corpus format. The corpus contains 771,350 Chinese characters (Xu 2019).

A similar project has been developed at Sun Yat-sen University in Guangzhou. The team has compiled a CSL textbook corpus which includes data from 1,752 textbooks published from 2006. Specifically, 1,802 out of 3,212 textbooks were published outside China (Zhou et al. 2017). This corpus is not available for public use.

As reported by Xu (2019), the teams working in the compilation of the above-mentioned corpora have conducted research on the coverage of vocabulary and grammar points across different CSL textbooks in order to provide useful learning and teaching sources.

8 Ongoing Research in CSL Learner Corpus Construction

The compilation of CSL LCR, as with learner corpora of many other languages, remains a challenging research topic for the research community. Nowadays, many research groups are engaged in the development of learner corpora that can be adopted in Chinese language teaching and learning in the future. For instance, current efforts in L2 Chinese learner corpus work at BLCU are devoted to the construction of a new large-scale corpus project: the *International Corpus of Learner Chinese*. The projected corpus will collect approximately 50 million characters, including 45 million written interlanguage Chinese and five million spoken interlanguage Chinese characters (Cui, Zhang 2011; Zhang, Cui 2013). It will collect data of learners from a wide variety of L1 backgrounds and learning contexts. Moreover, it will

comprise five sub-corpora: raw corpus, annotated corpus, statistical information corpus, metadata corpus, and Chinese native speaker primary and middle school student corpus. (Zhang, Tao 2018, 54)

The corpus will be made available online to interested researchers and educators (Zhang, Tao 2018).

The team led by Liang Yuan at The Education University of Hong Kong is working on the construction of a CSL learner corpus for character-writing error that will be made searchable as an online

28 The corpus of Chinese textbooks for international students is freely available at: <https://ncl.xmu.edu.cn/?query404path=https%3A%2F%2Fncl.xmu.edu.cn%2Fshj%2FDefault.aspx>.

resource for researchers and educators in the field of CSL. This project will collect handwriting data by students who learn L2 Chinese and will develop a tag-set for the error annotation.²⁹

The present review on L2 learner corpora and the above-mentioned description of current work in progress in the field of CSL LCR demonstrate that most learner corpus projects mainly collect data from Asian or English-speaking learners and there is a shortage of corpora which collect data from learners whose L1 are European languages. Zhang and Tao (2018) are also in alignment with the results of the present survey. In fact, they state that since 2010 there has been a significant surge of interest in CSL LCR, but

currently available corpora are unbalanced, with data mainly from Asian learners (specifically Korean and Japanese); there are far less data from European-speaking regions. (Zhang, Tao 2018, 54)

In this respect, Istvanova (2021), for instance, points out that the lack of L2 Chinese corpora collecting data from Slovakian learners hinders scientific production in the field of Chinese acquisitional studies and negatively affects the teaching of Chinese to Slovakian students. In order to fill this gap, Istvanova (2021) compiled a small-scale corpus of L2 Chinese with data from Slovakian learners with the purpose of gaining a better understanding of the gradual development of the learner's interlanguage and error's variation throughout the evolving language proficiency. Istvanova also hopes that the creation of the first Chinese learner corpus of Slovak students will contribute to increasing the current limited availability of teaching materials in the language combination Chinese - Slovak.

An analogous situation also arises in the context of the acquisition of Chinese by Italian-speaking learners. As stated by Romagnoli and Conti (2021), in Italy, the general interest in Chinese language has been echoed by a growing and conspicuous production of teaching materials and tools of various kinds and levels, with an ever-increasing attention to the different types of users and learning contexts. However, they emphasise that although Chinese teaching in terms of number of learners and teaching publications is in good health, research on teaching and acquisition is less developed, partially due to a general lack of scientific interest in this area until recent time. Along the same line, Iurato (2021a), emphasises the need for corpora which collect data from Italian learners of L2 Chinese that could be interrogated to investigate the acquisition of Chinese by Italian learners. However, it must be pointed out that in the last

29 Information about the construction of the CSL learner corpus for character-writing error is searchable at: <https://www.eduhk.hk/chl/knowledge-transfer>.

few years in Italy there has been a remarkable increase in studies in the field of L2 Chinese acquisition produced by a constantly growing research community.³⁰ For an overview of the studies on the acquisition of L2 Chinese produced by the Italian research community, see Morbiato (2021) and Romagnoli and Conti (2021).

Nonetheless, despite the undeniable recent proliferation of acquisitional studies conducted in Italy, during the last *Graduate Student Conference on Learner Corpus Research 2021*, Iurato (2021a) pointed out that in the Italian context there is a lack of research applying the rigorous methodological framework of the LCR in the compilation of learner corpora to study the acquisition of L2 Chinese by Italian learners. She also highlighted that in LCR Chinese is understudied, and it is for this reason that more research should be developed in this field. In this regard, Iurato (2021b) is currently working on the compilation of a written and spoken L2 Chinese corpus to study the acquisition of the Chinese 是 *shì*... 的 *de* cleft construction by L1 Italian learners. She adopts a multi-method triangulated approach consisting in the combination of corpus data and experimental data to provide different insights into the phenomenon under study (Callies 2013; 2015b, Gilquin 2021). The corpus collects written and spoken data of 103 L1 Italian university learners studying at Ca' Foscari University of Venice at elementary, intermediate, and advanced proficiency levels through open-ended tasks. The written corpus includes 53,248 Chinese characters and 2,337 occurrences of the *shì*...*de* construction. The spoken data (24 hours of speech) were manually transcribed and contain 19,073 Chinese characters and 1,305 occurrences of the *shì*...*de* construction. Moreover, Iurato collected data from 30 L1 Chinese speakers to include an equivalent native-speaker control group. All data are complemented by a rich set of metadata with learners' and native speakers' sociolinguistic variables. She also developed a target-oriented error taxonomy to manually annotate the grammatical errors; a pragmatic annotation was also added to detect the inappropriate use of the pragmatic functions (highlighting information and contrastive focus) of the *shì*...*de* cleft construction. Following Granger (2012) and Díez-Bedmar (2015), the identification of errors was carried out simultaneously by a bilingual team composed by two Chinese native-speaking experts and the researcher whose L1 is the same as the learners. Furthermore, to counterbalance potential construct underrepresentation (Tracy-Ventura, Myles 2015), she collected experimental data through additional experimental tasks. This research, to the best of our knowledge, is the first study grounded in the LCR framework which explores the acquisition of a specific syntactic linguistic feature by L1 Italian learners of Chinese.

30 See, for example, Conti 2021; Conti, Lepedat 2021; Eletti, Casentini, Fontanarosa 2021; Gabbianelli 2020; Morbiato 2020; Romagnoli 2018; 2021; Tucci 2021.

Thanks to the funding for the Research Project of National Interest 2020 (PRIN 2020) allocated by MUR (Italian Ministry of University and Research), and co-funded by Università Ca' Foscari Venezia and Università degli Studi Roma Tre, the research group led by Bianca Basciano will work on the compilation of a new learner corpus to analyse the acquisition of Chinese resultative verbal complexes by L1 Italian learners. This project is also contextualised in the LCR framework and it is based on the combination and analysis of learner corpora and experimental data.

The two above-mentioned corpora will be useful to support the SLA and LCR community for the development of pedagogical tools. Moreover, they will be expanded and made available to other scholars and educators for further research.

9 Concluding Remarks

LCR has continuously grown over past the few decades, and it is a widely recognised branch of the broader field of corpus linguistics. As Tracy-Ventura and Paquot (2021b, 32) highlight,

LCR has constantly questioned its role, methods, and goals, and has, as a result, evolved remarkably over the last thirty years.

The application of corpora has enabled researchers to

explore areas as diverse as second language acquisition, psycholinguistics and natural language processing and to utilize their research findings within L2 pedagogy. (Gráf 2017, 22)

The field has seen its worldwide expansion on two main fronts: first, the increasing assortment of L2s for which learner corpora are being produced; second, the growing number of learner corpora used to analyse language learner use (Gráf 2017). As stated by Gráf (2017, 22), “[s]omewhat sadly - if perhaps not surprisingly - the target language for most learner corpora is English”.

Nonetheless, this paper revealed how, since 2010, there has been a surge of interest in CSL LCR, reflecting what Zhang and Tao (2018, 54) believe is a “shift of attention to corpora in the field of CSL”. In the last decade, a plethora of studies have addressed methodological issues to improve corpus construction, including collection of data, compilation, annotation, user interface, and application in teaching and learning. Moreover, the construction of L2 Chinese learner corpora has become the empirical basis for many doctoral dissertations, monographs, and research papers. Since the launch of the first L2 Chinese learner corpus in 1995, CSL LCR and related research

have achieved a great deal. CSL LCR is a significant resource both for CSL research and corpus linguistics research. In fact, with the growing advancement in the construction of corpus tools, CSL LCR is intended to play an even more important role in understanding the acquisition of L2 Chinese.

As highlighted by Stewart, Bernardini and Aston (2004), there are different types of interaction between language corpora and learners. Learners may be the authors or contributors of corpus data, they may be the ultimate beneficiaries of a corpus insights, e.g. through the intermediation of the teacher, or they themselves may interrogate a corpus to better understand the syntactic, semantic, and pragmatic properties of a linguistic feature. This potential of learner corpora should be taken into account and applied in the context of Chinese learning and teaching to improve learners' explicit knowledge of the Chinese language. With regard to the pedagogical implications, it is also important to stress that LCR can be useful in two ways: the direct use and the indirect use (Zhang, Tao 2018). The direct use refers to the use of learner corpora to guide the writing of textbooks and dictionaries. CSL textbook writers and pedagogical materials developers should take advantage from

[t]he rich understandings gained from LCR, including the acquisition orders and developmental sequences of different linguistic features, the typical errors learners tend to commit at different levels, and the desirable and less desirable L1 effects. (Zhang, Tao 2018, 56)

CSL LCR is also useful in dictionary compilation. For example, the *Cambridge Advanced Learners' Dictionary* (2003) used a learner corpus to include information about learner errors. As claimed by Zhang and Tao (2018), also L2 Chinese learner corpora could be used to compile dictionaries which includes information on frequent learner errors. As for the direct use of L2 Chinese learner corpora, teachers and students can use them for pedagogical purposes in L2 Chinese classrooms. Moreover, CSL learner corpora can support the process of CSL assessment. Similarly to other learner corpora, L2 Chinese learner corpora

can serve as critical resources by providing quantitative, empirical information that can guide the development of assessment measures, such as placement, texts, exit tests, and other types of proficiency assessment. (Zhang, Tao 2018, 57)

The present review of existing L2 Chinese learner corpora suggests, in addition, a lack of learner corpora exclusively collecting data from Italian learners. Specifically, there is a lack in the compilation of L2

Chinese learner corpora applying the LCR methodological framework. The research carried out by Iurato (2021a; 2021b) and the PRIN research project directed by Basciano are a first contribution which aims at filling this gap; nonetheless, further studies need to be developed towards this direction in the future.

Finally, it is important to specify that, due to the unique characteristics of Chinese, corpus tools developed for English or other European languages cannot be easily applied to analyse Chinese; therefore, the compilation of learner corpora remains a challenging topic for the CSL LCR community, especially for those interested in analysing the acquisition of L2 Chinese by learners whose L1s are not English or Asian languages.

Bibliography

- Basciano, B.; Gatti, F.; Morbiato, A. (2020). "Introduction". Basciano, B.; Gatti, F.; Morbiato, A. (eds), *Corpus-Based Research on Chinese Language and Linguistics*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 7-15. Sinica venetiana 6. <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni4/libri/978-88-6969-407-3/introduction/>.
- Barlow, M. (2005). "Computer-Based Analysis of Learner Language". Ellis, R.; Barkhuizen, G. (eds), *Analysing Learner Language*. Oxford; New York: Oxford University Press, 335-57.
- Bell, P.; Collins, L.; Marsden, E. (2021). "Building an Oral and Written Learner Corpus of a School Programme: Methodological Issues". Le Bruyn, Paquot 2021a, 214-42. <https://doi.org/10.1017/9781108674577.011>.
- Biber, D.; Conrad, S.; Reppen, R. (1998). *Corpus Linguistics: Investigating Language Structure and Use*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09780511804489>.
- Brezina, V.; McEnery, T. (2021). "Introduction to Corpus Linguistics". Tracy-Ventura, Paquot 2021a, 11-22.
- Callies, M. (2013). "Triangulation". Schierholz, S.J.; Wiegand, H.E. (Hrsgg), *Wörterbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft [WSK] Online*. Berlin: De Gruyter Mouton. <https://www.wsk.fau.de/>.
- Callies, M. (2015a). "Learner Corpus Methodology". Granger, Gilquin, Meunier 2015a, 35-55. <https://doi.org/10.1017/CB09781139649414.003>.
- Callies, M. (2015b). "Using Corpora in Language Testing and Assessment: Current Practice and Future Challenges". Castello, Ackerley, Coccetta 2015, 21-35.
- Callies, M.; Götz, S. (2015). "Learner Corpora in Language Testing and Assessment. Prospect and Challenges". Callies, M.; Götz, S. (eds), *Learner Corpora in Language Testing and Assessment*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 1-9.
- Cambridge Advanced Learner's Dictionary* (2003). Cambridge: Cambridge University Press.
- Castello, E.; Ackerley, K.; Coccetta, F. (eds) (2015). *Studies in Learner Corpus Linguistics*. Bern: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0736-4>.

- Chang Liping 张莉萍 (2013). "TOCFL Zuowen yuliaoku de jianzhi yu yingyong" TOCFL 作文语料库的建置与应用 (Compilation and applications of the TOCFL Composition Corpus). Cui Xiliang 崔希亮 Zhang Baolin 张宝林 (eds), *Di'er jie Hanyu zhongjiejyu yuliaoku jianshe yu yingyong xueshu taolunhui lunwen xuanji* 第二届汉语中介语语料库建设与应用国际学术讨论会论文选集 (Selected papers from the 2nd International Conference on the Construction and Applications of Chinese Learner Corpora). Beijing: Beijing Language and Culture University Press, 141-52.
- Chu, C.; Chen, X. (1993). "Constructing a Chinese Interlanguage Corpus". *Shijie Hanyu Jiaoxue*, 7(3), 199-205.
- Chu Chengzhi 储诚志 et al. (1995). "Hanyu zhongjiejyu yuliaoku xitong yanzhi baogao" 汉语中介语语料库系统研制报告 (Research Report of The Corpus of Chinese Interlanguage [CCI 1.0]). Beijing: Beijing Language and Culture University Press.
- Conti, S. (2021). "Italian Learners' Use of Chinese Sentence-Final Particles: Marking Interrogatives in a Tandem-Learning Context. *Instructed Second Language Acquisition*, 5(2), 202-31. <https://doi.org/10.1558/isl-a.18813>.
- Conti, S.; Lepedat, C. (2021). "Situation-based Utterances in italiano e in cinese: un confronto tra parlanti nativi e apprendenti italofofoni". Romagnoli, Conti 2021, 39-69.
- Corder, S. (1975). "Error Analysis, Interlanguage and Second Language Acquisition". *Language Teaching & Linguistics: Abstracts*, 8(4), 201-18. <https://doi.org/10.1017/s0261444800002822>.
- Cui Xiliang 崔希亮; Zhang Baolin 张宝林 (2011). "Quanjie hanyu xuexizhe yuliaoku jianshe fangan" 全球汉语学习者语料库建设方案 (A Proposal for the Building of the International Learner Corpus of Chinese). *Yuyan Wenzhi Yingyong*, 19(2), 100-8.
- Dahlmeier, D.; Ng, H.T.; Wu, S.M. (2013). "Building a Large Annotated Corpus of Learner English: the NUS Corpus of Learner English". *Proceedings of the 8th Workshop on the Innovative Use of NLP for Building Educational Applications (BEA'13)*, 22-31.
- Díez-Bedmar, M.B. (2015). "Dealing with Errors in Learner Corpora to Describe, Teach and Assess EFL Writing: Focus on Article Use". Castello, Ackerley, Coccetta 2015, 37-69.
- Eletti, V.; Casentini, M.; Fontanarosa, L. (2021). "Lo sviluppo della sensibilità sublessicale negli apprendenti italiani di cinese lingua straniera". Romagnoli, Conti 2021, 159-80.
- Ellis, R. (1985). *Understanding Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellis, R. (1987). *Second Language Acquisition in Context*. New York: Prentice Hall.
- Ellis, R. (1994). *The Study of Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Feng, Z. (2006). "Evolution and Present Situation of Corpus Research in China". *International Journal of Corpus Linguistics*, 11(2), 173-207. <https://doi.org/10.1075/ijcl.11.2.03fen>.
- Gabbianelli, G. (2020). "Video-Based Instruction and Students' Perception of Cultural Understanding and Motivation in the Chinese Foreign Language Classroom". *International Journal of Chinese Language Education*, 8, 37-70
- Gillard, P.; Gadsby, A. (1998). "Using a Learners' Corpus in Compiling ELT Dictionaries". Granger, S.; Leech, G. (eds), *Learner English on Com-*

- puter. London: Addison Wisley Longman, 159-71. <https://doi.org/10.4324/9781315841342-12>.
- Gilquin, G. (2015). "From Design to Collection of Learner Corpora". Granger, Gilquin, Meunier 2015a, 9-34.
- Gilquin, G. (2021). "Combining Learner Corpora and Experimental Methods". Tracy-Ventura, Paquot 2021a, 133-44.
- Gilquin, G.; Gries, S.T. (2009). "Corpora and Experimental Methods: A State-of-the-Art Review". *Corpus Linguistics and Linguistic Theory*, 5(1), 1-26. <https://doi.org/10.1515/CLLT.2009.001>.
- Gráf, T. (2017). "The Story of the Learner Corpus LINDSEI_CZ". *Studie z Aplikovane Lingvistiky*, 8(2), 22-35.
- Granger, S. (2002). "A Bird's-Eye View of Learner Corpus Research". Granger, S.; Hung, J.; Petch-Tyson, S. (eds), *Computer Learner Corpora, Second Language Acquisition and Foreign Language Teaching*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 3-33. <https://doi.org/10.1075/lllt.6.04gra>.
- Granger, S. (2003). "The International Corpus of Learner English: A New Resource for Foreign Language Learning and Teaching and Second Language Acquisition Research". *TESOL Quarterly*, 37(3), 538-46. <https://doi.org/10.2307/3588404>.
- Granger, S. (2008). "Learner Corpora". Lüdeling, A.; Kytö, M. (eds), *Corpus Linguistics. An International Handbook*, vol. 1. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 259-75. <https://doi.org/10.1080/00393270903392342>.
- Granger, S. (2012). "How to Use Foreign and Second Language Learner Corpora". Mackey, A.; Gass, S.M. (eds), *Research Methods in Second Language Acquisition. A Practical Guide*. Hoboken (NJ); Oxford: Wiley-Blackwell, 7-29. <https://doi.org/10.1002/9781444347340.ch2>.
- Granger, S. (2021a). "Commentary: Have Learner Corpus Research and Second Language Acquisition Finally Met?". Le Bruyn, Paquot 2021a, 258-73.
- Granger, S. (2021b). "Once Upon a Time... A Tale of Learner Corpus Research". Paper presented at *The Graduate Student Conference in Learner Corpus Research 2021* (Elverum, Inland Norway University of Applied Sciences, 12 October 2021).
- Granger, S. et al. (2009). *International Corpus of Learner English (Version 2)*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Granger, S.; Gilquin, G.; Meunier, F. (eds) (2015a). *The Cambridge Handbook of Learner Corpus Research*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09781139649414>.
- Granger, S.; Gilquin, G.; Meunier, F. (2015b). "Introduction: Learner Corpus Research – Past, Present and Future". Granger, Gilquin, Meunier 2015a, 1-5. <https://doi.org/10.1017/CB09781139649414.001>.
- Hu Xiaoping 胡晓清; Xu Xiaoxing 许小星 (2010). "Mianxiang zhongwen dianhua jiaoxue de hanguo liuxuesheng hanyu zhongjiejyu yuliaoku de kaifa yu jianshe" 面向中文电话教学的“韩国留学生汉语中介语语料库”的开发与建设 (The Development of a Computer-Assisted Chinese Language Teaching Oriented Korean Students' Interlanguage Chinese Corpus). *Shuzihua Duiwai Hanyu Jiaoxue Shijian yu Fansi*, 19, 403-10.
- Istvanova, M. (2021). "Chinese Learner Corpora and Creation of Slovak Learner Corpus of Chinese." *The Silk Road. Language and Culture*, 48-55.
- Iurato, A. (2021a). "Compiling a Corpus of Written and Spoken L2 Chinese: Combining Pragmatic -and-Error- Annotation to Study the Chinese 是 shì...的 de Cleft Construction". Paper presented at *The Graduate Student Conference*

- in *Learner Corpus Research 2021* (Elverum, Inland Norway University of Applied Sciences, 12 October 2021).
- Iurato, A. (2021b). "The Acquisition of the Chinese 是 *shì*... 的 *de* Construction by L1 Italian Learners: A Preliminary Analysis Based on a Learner Corpus and Experimental Data". Paper presented at the *6th International Conference on Chinese as a Second Language Research (CASLAR 6-2021)* (Washington, George Washington University, 31st July 2021).
- Le Bruyn, B.; Paquot, M. (eds) (2021a). *Learner Corpus Research Meets Second Language Acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108674577>.
- Le Bruyn, B.; Paquot, M. (2021b). "Learner Corpus Research and Second Language Acquisition: An Attempt at Bridging the Gap". Le Bruyn, Paquot 2021a, 1-9. <https://doi.org/10.1017/9781108674577.002>.
- Lee, L.; Tseng, Y.; Chang, L. (2018). "Building a TOFCL Learner Corpus for Chinese Grammatical Error Diagnosis". *Proceedings of the Eleventh International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2018)*. European Language Resource Association, 2298-304.
- Leech, G. (2011). "Frequency, Corpora and Language Learning". Meunier, F.; Cock, S.; Gilquin, G. (eds), *A Taste for Corpora: In Honour of Sylviane Granger*. Amsterdam: John Benjamins, 7-31.
- Lu, X.; Chen, B. (2019). "Computational and Corpus Approaches to Chinese Language Learning: An Introduction". Lu, X.; Chen, B. (eds), *Computational and Corpus Approaches to Chinese Language Learning*. Singapore: Springer, 3-11.
- Lüdeling, A.; Hirschmann, H. (2015). "Error Annotation Systems". Granger, Gilquin, Meunier 2015a, 135-57. <https://doi.org/10.1017/CB09781139649414.007>.
- McCarthy, M.; O'Keeffe, A. (eds) (2010a). *The Routledge Handbook of Corpus Linguistics*. London: Routledge.
- McCarthy, M.; O'Keeffe, A. (2010b). "Introduction". McCarthy, O'Keeffe 2010a, 1-28.
- McEnery, T. et al. (2019). "Corpus Linguistics, Learner Corpora, and SLA: Employing Technology to Analyze Language Use". *Annual Review of Applied Linguistics*, 39, 159-75.
- McEnery, T.; Hardie, A. (2011). *Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McEnery, T.; Wilson, A. (1996). *Corpus Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McEnery, T.; Xiao, R.; Tono, Y. (2006). *Corpus-Based Language Studies: An Advanced Resource Book*. London: Routledge.
- McEnery, T.; Xiao, R. (2016). "Corpus-Based Study of Chinese". Chan, S. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of the Chinese language*. London: Routledge, 438-51.
- Meunier, F. (2021). "Introduction to Learner Corpus Research". Tracy-Ventura, Paquot 2021a, 23-36.
- Ming, T.; Tao, H. (2008). "Developing a Chinese Heritage Language Corpus: Issues and a Preliminary Report". He, A.W.; Xiao, Y. (eds), *Chinese as a Heritage Language: Fostering Rooted World Citizenry*. Honolulu: National Foreign Language Resource Center, University of Hawai'i, 167-78.
- Morbiato, A. (2020). "Acquisition of Double-Nominative Constructions by Italian L1 Learners of Chinese. A Cross-Sectional Corpus Study". *Annali di*

- Ca' Foscari. *Serie Orientale*, 56, 377-408. <http://doi.org/10.30687/AnOr/2385-3042/2020/56/015>.
- Morbiato, A. (2021). "Una Panoramica degli Studi sull'Acquisizione di Aspetti Sintattici e Strutture Grammaticali del Cinese da Parte di Italofofoni". *La Lingua Cinese in Italia. Studi su Didattica e Acquisizione*. Roma: RomaTrE-Press, 87-114.
- Myles, F. (2015). "Second Language Acquisition Theory and Learner Corpus Research". Granger, Gilquin, Meunier 2015a, 309-31. <https://doi.org/10.1017/CB09781139649414.014>.
- Myles, F. (2021). "Commentary: As SLA Perspective on Learner Corpus Research". Le Bruyn, Paquot 2021a, 258-73.
- Nesselhauf, N. (2004). "Learner Corpora and their Potential in Language Teaching". Sinclair, J. (ed.), *How to Use Corpora in Language Teaching*. Amsterdam: John Benjamins, 125-52. <https://doi.org/10.1075/scl.12.11nes>.
- Nicholls, D. (2003). "The Cambridge Learner Corpus – Error Coding and Analysis for Lexicography and ELT". *Proceedings of the Corpus Linguistics 2003 Conference (CL'03)*, 572-81.
- Richards, J. (1980). "Second Language Acquisition: Error Analysis". *Annual Review of Applied Linguistics*, 1, 91-107.
- Romagnoli, C. (2018). "The Acquisition of Mandarin Sentence Final Particles by Italian Learners". *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 58(4), 475-94.
- Romagnoli, C. (2021). "Dire quasi la stessa cosa: l'apprendimento dei sinonimi in cinese Come lingua straniera". Romagnoli, Conti 2021, 71-86.
- Romagnoli, C.; Conti, S. (a cura di) (2021). *La lingua cinese in Italia. Studi su didattica e acquisizione*. Roma: Roma TrE-Press.
- Sinclair, J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, D.; Bernardini, S.; Aston, G. (eds) (2004). "Introduction". Aston, G.; Bernardini, S.; Stewart, D., *Corpora and Language Learners*. Amsterdam: John Benjamins, 1-18. <https://doi.org/10.1075/scl.17.01ste>.
- Stubbs, M.; Halbe, D. (2012). "Corpus Linguistics: Overview". Chapelle, C.A. (ed.), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*. Wiley Online Library. <https://onlineLibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781405198431>.
- Su Xinchun 苏新春 et al. (2010). "Jiaocai yuyan tongji yanjiu de duowei du gong-neng" 教材语言统计研究的多维度功能 (The Multi-Dimensional Function of Statistical Research on Textbook Language). *Proceedings of the Innovation of International Chinese Teaching Theories and Models Conference*. Xiamen: Xiamen Chubanshe, 128-41.
- Teng, S. et al. (2007). "Huayuwen xuexizhe hanzi pianwu shuju ziliaoku jianli ji pianwu leixing fenxi" 华语文汉字偏误数据资料库建立及偏误类型分析 (The Construction of Chinese Learners' Character Writing Error Database and the Analysis of Error Types). *Proceedings of 2007 National Linguistics Conference*, 313-25. Tainan: National Cheng Kung University.
- Tognini Bonelli, E. (2010). "Theoretical Overview of the Evolution of Corpus Linguistics". McCarthy, O'Keeffe 2010a, 14-28.
- Tono, Y. (2003). "Learner Corpora: Design, Development and Applications". Archer, D. et al. (eds), *Proceedings of the Corpus Linguistics 2003 Conference. UCREL Technical Paper*, 16, 800-9.

- Tracy-Ventura, N.; Myles, F. (2015). "The Importance of Task Variability in the Design of Learner Corpora for SLA Research". *International Journal of Learner Corpus Research*, 1(1), 58-95.
- Tracy-Ventura, N.; Paquot, M. (eds) (2021a). *The Routledge Handbook of Second Language Acquisition and Corpora*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351137904>.
- Tracy-Ventura, N.; Paquot, M. (2021b). "Second Language Acquisition and Corpora. An Overview". Tracy-Ventura, Paquot 2021a, 1-8.
- Tsang, W.; Yeung, Y. (2012). "The Development of the Mandarin Interlanguage Corpus (MIC) – A Preliminary Report on a Small-Scale Learner Database". *JALT Journal*, 34(2), 187-208. <https://doi.org/10.37546/JALTJJ34.2-1>.
- Tucci, T. (2021). "Il *Principle of Temporal Sequence* nell'apprendimento del sintagma locativo 'zài 在 + luogo': un'indagine preliminare su discenti italofofoni". Romagnoli, Conti 2021, 115-39.
- Wallace Robinett, B.; Schachter, J. (eds) (1983). *Second Language Learning: Contrastive Analysis, Error Analysis, and Related Aspects*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Wang, M.; Malmasi, S.; Huang, M. (2015). "The Jinan Chinese Learner Corpus". *Proceedings of the Tenth Workshop on Innovative Use of NLP for Building Educational Applications*. Denver (CO): Association for Computational Linguistics, 118-23. <https://doi.org/10.3115/v1/W15-0614>.
- Wang, Y. et al. (2021). "YACL: A Chinese Learner Corpus with Multidimensional Annotation". *Computer Science – Computation and Language*, 1-5. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2112.15043>.
- Wu, C.; Shih, C. (2014). "A Design of the Spontaneous Chinese Learner Speech Corpus". *Learner Corpus Studies in Asia and the World*, 2, 115-24. <https://doi.org/10.24546/81006694>.
- Xiao Xiqiang 肖奚强; Zhou Wenhua 周文华 (2014). "Hanyu zhongjiejie yuliaoku biao zhu de quanmianxing ji leibie wenti" 汉语中介语语料库标注的全面性及类别问题 (The Exhaustiveness and Taxonomy of Chinese Interlanguage Corpus Annotation). *Shijie Hanyu Jiaoxue*, 28(3), 368-77.
- Xu, J. (2015). "Corpus-Based Chinese Studies: A Historical Review from the 1920s to the Present". *Chinese Language and Discourse*, 6(2), 218-44.
- Xu, J. (2019). "The Corpus Approach to the Teaching and Learning of Chinese as an L1 and an L2 in Retrospect". Lu, X.; Chen, B. (eds), *Computational and Corpus Approaches to Chinese Language Learning*. Singapore: Springer, 33-53.
- Zhan, W. et al. (2006). "Recent Developments in Chinese Corpus Research". *Proceedings of the 13th NIJL International Symposium, Language Corpora: Their Compilation and Application*. Tokyo: University of Tokyo Press, 315-36.
- Zhang Baolin 张宝林 (2003). "HSK dongtai zuowen yuliaoku jianjie" HSK 动态作文语料库简介 (Introducing Chinese Proficiency Test Dynamic Essay Corpus). *Ceshi Yanjiu*, 1(4), 37-8.
- Zhang Baolin 张宝林 (2010). "Guanyu tongyongxing Hanyu zhongjiejie yuliaoku biao zhu moshi de zai renshi" 关于通用型汉语中介语语料库标注模式的再认识 (Re-Considering the Models of Annotation of All-Purpose Chinese Interlanguage Corpus). *Shijie Hanyu Jiaoxue*, 27(1), 128-40.
- Zhang Baolin 张宝林 (2013). "Huibi yu fanhua – Jiyu HSK Dongtai Zuowen Yuliaoku de 'ba' zi ju xide kaocha" 回避与繁华 – 基于 HSK 动态作文语料库的“把”字句习得考察 (Avoidance and Overgeneralization – An Investigation of Acquisition of the Ba-Sentence Based on the HSK Dynamic Composition Corpus). *Shijie Hanyu Jiaoxue*, 24(2), 263-78.

- Zhang Baolin 张宝林; Cui Xiliang 崔希亮 (2013). “‘‘Quanqiu hanyu zhongjieyu yuliaoku jianshe he yanjiu’ de sheji linian’’ ‘‘全球汉语中介语建设和研究’’的设计理念 (Design Concepts of ‘‘The Construction and Research of the Interlanguage Corpus of Chinese from Global Learners’’). *Yuyan Jiaoxue Yu Yanjiu*, 24(5), 27-34.
- Zhang, J. (2014). ‘‘A Learner Corpus Study of L2 Lexical Development of Chinese Resultative Verb Compounds’’. *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, 49(3), 1-24.
- Zhang, J.; Tao, H. (2018). ‘‘Corpus-Based Research in Chinese as a Second Language’’. Ke, C. (ed.), *The Routledge Handbook of Chinese Second Language Acquisition*. London; New York: Routledge, 48-62.
- Zhang Ruipeng 张瑞朋 (2017). ‘‘Hanyu zhongjieyu yuliaoku zhong de hanzi pianwu chuli yanjiu’’ 汉语中介语语料库中的汉字偏误处理研究 (The Character Errors in Chinese Interlanguage Corpora). *Yuliaoku Yuyanxue*, 3(2), 50-9.
- Zhang, Y. (2009). *A Tutor for Learning Chinese Sounds through Pinyin* [PhD Dissertation]. Pittsburgh (PA): Carnegie Mellon University.
- Zhou Xiaobing 周小兵 et al. (2017). ‘‘Guoji hanyu jiaocai yuliaoku de jianshe yu yingyong’’ 国际汉语教材语料库的建设与应用 (The Construction and Application of International Chinese Textbook Corpus). *Yuyan Wenzhi Yingyong*, 25(1), 125-35.

China and COVID-19: Assessing a State's Image Repair Strategies in a Global Crisis

Chiara Pinardi
Studiosa indipendente

Abstract On 31 December 2019, China reported the emergence of a cluster of pneumonia of unknown cause in the city of Wuhan in the province of Hubei. As the novel disease turned into a global pandemic, China had to face a serious damage to its portrayed image of a responsible global power. Combining Benoit's Image Repair Theory (IRT) with a contextual framework singling out cultural, societal and political variables that influence Chinese Communication Strategies (CCSs), the article pioneers the analysis of strategies adopted to respond to public image's threats by adding an explicative nuance to their selection and reception.

Keywords China. COVID-19. Image repair. Crisis management. Chinese communication strategies. Diplomacy.

Summary 1 Introduction. – 2 Image Repair Theory. – 3 Image Repair in Context: National and Trans-national Dimensions. – 3 Method and Data. – 4 Between Wet Markets and Whistleblowers: Denial, Evasion of Responsibility, Corrective Action and Compensation in the Early Response to the Outbreak of Covid-19. – 5 Crisis Containment: Transcendence and Bolstering of the Image of the Efficient Crisis Manager and Leader Committed to Global Governance. – 6 Fake News and Wolf Warrior Diplomacy: A Changing Chinese Public Diplomacy. – 7 Conclusion.



Peer review

Submitted 2022-02-28
Accepted 2022-05-27
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Pinardi | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Pinardi, C. (2022). "China and COVID-19: Assessing a State's Image Repair Strategies in a Global Crisis". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 743-778.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/025

1 Introduction

On 31 December 2019, China reported to the WHO a number of cases of pneumonia of unknown origin in the city of Wuhan in Hubei's Province. Over a short period of time, the novel severe acute respiratory syndrome Coronavirus 2 (SARS-CoV-2) spread across countries and provoked a global pandemic that has caused more than 5 million deaths so far. With the first epicentre of the infection located in Wuhan, China had to face accusations of early mishandling with damage to its projected image of a responsible and credible global power. With the aim of uncovering China's strategies to restore its reputation, the paper investigates China's response to public image threats in the aftermath of the outbreak of Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) and during the first wave of the pandemic. In so doing, we rely on Benoit's Image Repair Theory (IRT) to single out which communication strategies Beijing selected to project a positive image. While IRT has been primarily applied to companies and individuals, it has gradually focused on states. As any actor retains that "maintaining a favourable impression is an important goal in interaction" (Benoit 2014, 306), states are not exempt from the felt need to cleanse their reputation through discourse when facing blame, criticism and complaints (307). Notwithstanding the importance of public image for states, most image repair research has revolved around American crises. According to Benoit (2014), studies of image repair occurring in other countries and studies of image repair "that cross borders, involving a clash of cultures" represent important contributions to the literature (87). An investigation of China's response to the spread of COVID-19 contributes to a growing literature on non-Western powers' image repair strategies in case of natural and man-made crises. Scholars have, indeed, resorted to IRT to investigate China's response to the SARS epidemic in 2003 (Zhang, Benoit 2009; d'Hooghe 2015), the Wenchuan earthquake (d'Hooghe 2015) and the 'Made in China' controversies in 2007 and 2008 (d'Hooghe 2015; Peijuan, Ting, Pang 2009). Furthermore, studies on crisis communication strategies have mostly focused on contextual variables such as crisis type and responsibility and they have often neglected the crucial role played by the cultural and political context in influencing communication strategies and their effectiveness (Huang et al. 2016, 203). Taking into consideration the political, cultural and societal context, this article aims to add a more explicative nuance to IRT analysis by suggesting causal inferences on how contextual factors influence strategies selection and effectiveness.

The author would like to thank the two anonymous reviewers for their valuable comments and suggestions.

The article is structured in five parts. In the first and second sections, we illustrate IRT key theoretical tenets and the contextual framework. Once the methodology is clarified, the subsequent three sections offer an empirical analysis of China's strategies in each crisis phase. However, a distinction between the stages of early warning and response, containment and mitigation, and management is not stringent, as the latest crisis management models envisage an often overlapping rather than linear succession of crisis phases. Finally, the article concludes with a summary of the main findings.

2 Image Repair Theory

Image repair discourse, as a sub-category of crisis communication, consists of messages aimed at improving image damage caused by criticism and suspicion (Benoit 2015, 304). As a state's favourable image has been traditionally associated with soft power, conceived as "the ability to affect others to obtain the outcome one wants through attraction rather than coercion and payment" (Nye 2008, 94), image constitutes an essential part of a state's strategic equity (Van Ham 2008, 3). It follows that states will adopt image repair messages to address responsibility and offensiveness, which are the two key components of an unfavourable state's image (Benoit 2015). In order to reject blame or reduce the perceived offensiveness of the action, Benoit (2015) provides a 'tool-box' of five image repair strategies.

The first strategy - denial - comprises the sub-strategies of either denying the performance of the act or shifting the blame of the act to another actor.

The second strategy - evasion of responsibility - consists of four tactics: provocation by response to the act of another actor, defeasibility caused by lack of information or ability, accident determined by a mishap and good intentions emphasising how the actor meant well.

The third strategy - reducing offensiveness of the event - comprises six sub-forms. Firstly, bolstering by stressing good traits. Secondly, minimization based on reducing the severity of the act. Thirdly, differentiation through a presentation of the act as less offensive compared to similar acts. Fourthly, transcendence by justifying the act in view of the protection of more important values. Fifthly, attack accuser by reducing its credibility. Sixthly, compensation envisaging the reimbursement of victims.

The fourth action is corrective action by planning to solve/prevent the recurrence of a problem. Finally, the fifth strategy is mortification best expressed by apologies.

As any form of strategic communication is aimed at influencing the behaviour of others, audiences are key in IRT. Benoit (2015) underlines that image repair deals with perceived threats retained to

reduce the actor's reputation in the eyes of crucial groups or audiences (307). The fact that audiences possess incomplete knowledge and different priorities and values entail that people often have different perceptions of an actor (309), thus envisaging the possibility that image repair efforts might not yield comparable homogenous effects. However, IRT gives little theoretical direction on strategies selection and reception. While conforming to the mostly descriptive nature of IRT, the article introduces a contextual framework to provide some explicative nuance to the analysis of China's strategies and their effectiveness to win audiences' hearts and minds.

3 Image Repair in Context: National and Trans-National Dimensions

Scholars have singled out "the 'context' in a given country as the significant factor that can influence communication in the country" (Low, Varughese, Pang 2011, 105). Hence, socio-cultural and political factors influence strategies' selection, so that we can talk of an "indigenization of crisis response strategies" (Pang, Hu 2018) or emerging Chinese public relations practices (Huang et al. 2016). In order to operationalise the complexity of the 'context', the research builds on the national and cultural context variables drawn from the state of research, while not ruling out the possibility to rely on context factors in a more explorative way (Schwarz, Seeger, Auer 2016, 3). In so doing, the research largely builds on the analytical framework elaborated by Huang et al. (2016) encompassing cultural and political contextual variables at the societal level that influence China Communication Strategies (CCSs) and their effectiveness (203).

Starting with the cultural context, Huang et al. (2016) suggest that Confucianism plays a crucial role in CCSs (203). Confucianism's emphasis on hierarchical authority, the legitimation of asymmetries in power and wealth and the focus on order and harmony contribute to explain some nuances in CCSs (Huang et al. 2016). The Confucian depiction of five classes of superior roles, each of these serving the role of 'father figure' to all the orders or roles beneath it structured power and authority relations giving rise to a patriarchal political culture that endures in Modern China (Huang et al. 2016, 203). Confucianism's focus on harmony has contributed to China's collectivistic culture in which the 'We' prevails over the 'I' identity (Hofstede 1984 quoted by Zhu et al. 2017, 488). The emphasis on harmony and belongingness influences CCSs as the government relies on the collective interest to express positions, make decisions and frame crises within the "national security" interest (Huang et al. 2016, 209). The preservation of a sense of harmony entails that Chinese communication also privileges the avoidance of direct confrontation (Ting-

Toomey 1999 quoted by Zhu et al. 2017, 488) and maintains an attitude that “the ugly things in the family do not go public” (Zhu et al. 2017, 488). If avoiding, obliging, and compromising communication styles are preferred (Cheng, Lee 2019), predominant strategies comprise prohibitions on reporting, deception, no comment and ‘face saving’ (Zhu et al. 2017, 488). This practice of “saving face for oneself and giving face to others, coupled with narrow obedience to the collective agenda, only intensifies the tendency to cover up a crisis situation” (Huang et al. 2016, 209). The idea of harmony can also be traced in the Chinese ‘Golden Mean’ approach defined as what is “half way between two extremes” (Ma 1988 quoted by Huang et al. 2016, 209). The philosophy of the ‘Golden Mean’ leads to a tendency of people conforming to the majority opinion (Ma 1988 quoted by Huang et al. 2016, 209), being more tolerant of contradictions and maintaining a soft attitude towards conflicts’ resolution (Huang et al. 2016, 209). It follows that avoidance of ‘extreme’ tactics such as attacking accusers and public apologising are common themes in Chinese crisis communication (Huang, Wu, Cheng 2016 quoted by Zhu et al. 2017, 488).

Cultural variables have influenced the political system. Confucianism’s focus on order, hierarchy, and a vertical exercise of power has married well with the Communist political system. Huang et al. (2016, 209) reveal that the Chinese Communist Party is still the most important organisation in China (203). During crises, the government plays the role of a patriarch with a symbolic responsibility to protect its “children” (209) and, in so doing, it has the power to intervene in the affairs of local governments, NGOs and corporations (203), but also mass media. The Chinese Communist Party (CCP) owns the majority of mass media outlets and exerts control over all media (203). When facing a crisis, the government’s attitude to suppress uncertainty or instability contributes to the failure of crisis communication (209). While a collectivist logic to preserve a positive national image is at play in crisis communication, factors inherent to the hierarchical structure of the Chinese society also play a role. The central government exerts a great control and power over the allocation of personnel and resources to local governments (209). As the central government assesses the performance of local governments based on the severity of a crisis (209), local administrations tend to withhold or downplay information about crises (Huang, Leung 2005 quoted by Huang et al. 2016, 209). This highly hierarchical structure entails that central-local responses to crises often lack in transparency, promptness and flexibility.

When we incorporate contextual variables in the analysis of a country’s IRSs in a global crisis, the national dimension has to be coupled with a transnational dimension. China’s image repair strategies have been directed to both domestic and external audiences. While cultural, societal and political factors may influence strate-

gies' selection, the same is also true for their reception. In its efforts to repair its national image, China has dealt with Western countries where different cultural, societal and political variables affect response to IRSs. Without delving into a detailed analysis of Western cultural and political dimensions, we focus on a few cultural and geopolitical factors. Firstly, Western countries stand on the opposite side of the cultural and social spectrum. China is a high context culture, where members are deeply involved with one another, social hierarchies are strong, and individual self-control is high (Low et al. 2011, 221). On the contrary, Western countries are embedded in a low context culture, where individualism is high, individuals are less engaged with other members of the society and there are less social hierarchies (221). Elaborating on Hofstede's cultural dimensions, Low et al. (2011) reveal divergences between Asian and Western societies. According to the three scholars, Asian societies are oriented towards respect for tradition, fulfilment of social obligations, a higher acceptance of the unequal distribution of power and high uncertainty avoidance. On the contrary, Western societies are generally less tolerant of power inequalities, favour direct communication and show lower risk aversion. Beyond cultural and societal differences, an analysis of China IRSs cannot be devoid from the wider geopolitical scenario. The crisis emerged in a confrontational stage in U.S. - China relations. Since the beginning of the USA - China trade war in 2018, strategic competition between the two powers has stiffened. In this context, the EU has been fluctuating between the two powers, cooperating with China on trade while being wary of China foreign direct investments and its *'divide et impera'* inclination towards the EU. Geopolitical dynamics will clearly emerge in our analysis of China's IRSs directed to Western countries.

4 Method and Data

The research follows a qualitative research approach based on document analysis. Notwithstanding the fact that IRT studies mainly rely on rhetorical analysis, the selection of document analysis is based on considerations concerning the scope, object and nature of this research. Document analysis is a consolidate methodological approach in historical, cross-cultural and policy analysis research (Bowen 2009; Karppinen, Moe 2012). Given the growing and potential further application of document analysis to communication studies and political science, the approach is appropriate to research that is located at the crossroads of the two disciplines. Document analysis also suits a case study research design where the object of investigation consists in key events and/or a specific time frame (Karppinen, Moe 2012, 258). Departing from a broad concept of documents as "written or audio-visual remains

not produced or generated by the researcher" (Syvertsen 2004 quoted by Karppinen, Moe 2012, 180), we approach documents as 'sources' that can reveal the interests and intentions of their authors, uncover political interests or forces behind policy processes (Karppinen, Moe 2012, 180-5). Although the research mainly approaches documents as sources following a mostly descriptive approach, it keeps in consideration that documents are not neutral. Even when they perform a descriptive function, documents exert a "rhetorical function to legitimize political actions" (Karppinen, Moe 2012, 186). Hence, the use of documents as sources also entails some form of textual analysis (185-6) as the researcher is called to reflect on the intentions of the authors and to be aware of the social context surrounding the document (186). Far from lining up excerpts to support a researcher's idea, document analysis entails an iterative process of skimming, reading and interpreting documents to produce empirical knowledge (Bowen 2009, 32-4).

When doing document analysis, the researcher is confronted with the problem of sources' selection. Considering the highly sensitive and politicised nature of the crisis object of study, there are limitations in terms of low retrievability and biased selectivity of documents (Bowen 2009, 32). In order to contain flaws in data selection, we have opted for a wide array of written and audio-visual material in English diffused by Chinese and Western sources. Considering primary sources as documents produced by actors directly involved in the process under consideration (Karppinen, Moe 2012), we include WHO's press statements and reports, Chinese and Western political leaders and government officers' official statements, including comments on Twitter, transcripts of press conferences and transcripts of interviews to Chinese and international media outlets. Secondary sources comprise articles from Chinese state-run and international newspapers, transcripts of Chinese and international news broadcasting, Chinese independent blogs, international scholarly blogs and international not governmental research institutes' analyses, surveys and polls. The research also consistently draws on international and Chinese scholarly literature on public health, diplomacy and public relations.

Referring to a two-level document analysis adopted by Shen (2016; 2018), the study conducts an analysis and synthesis of secondary sources to place strategies in a historical and political context. Building on insights gained from this first step, the analysis integrates primary sources. This method has been successfully applied to studies on Chinese policies and strategies (Shen 2016; 2018; Hong 2017) as it suits research that examines a plan's major principles and goals, policies aimed at achieving such goals, the role of specific targets and the "interweaving links between text and the political-economic contexts" (Hong 2017, 1756). While such a document analysis might lack the rigour of a systematic empirical analysis, its flexibility suits the broad object and scope of the research. As the study aims to offer an overview

of China's strategies selection and reception, the method allows for the location and analysis of main facts or trends (Witkin, Altschuld 1995 quoted by Pershing 2002, 36), the identification of the links between contexts and strategies and the inclusion of diverse target audiences.

Having outlined the key theoretical tenets and method guiding the research, we proceed with an empirical analysis of Beijing's IRSs.

5 Between Wet Markets and Whistleblowers: Denial, Evasion of Responsibility, Corrective Action and Compensation in the Early Response to the Outbreak of COVID-19

China communicated the emergence of cases of pneumonia of unknown origin to the WHO on 31 December 2019. The following day, the WHO requested further information from national authorities to assess the risk (WHO 2020a). The Chinese government assured that all patients were isolated and receiving treatment in Wuhan medical institutions and response measures comprising close contacts follow-up, pathogen identification, retrospective investigation and environmental sanitation had been put in place (WHO 2020a). Reports revealed a link with a Wuhan's fish and live animal market that could indicate an exposure to animals (WHO 2020a) and the market was closed down on 1 January 2020. Although the first laboratory-confirmed patient had no link with the market (Wu et al. 2020, 218), 66% of 41 patients admitted to a designated hospital in Wuhan on 2 January had been exposed to Huanan market (Huang et al. 2020).

Wet markets, traditional markets serving fresh food retail occasionally offering the sale of wildlife, are often identified as unique epicentres for transmission of viral pathogens given the proximity of animals to humans (Woo et al. 2006). Furthermore, experts believed the virus likely came from bats through an intermediary animal in the same way that another coronavirus causing the Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS) in 2002 passed from horseshoe bats to cat-like civets before infecting humans (Readfearn 2020). As the spread of SARS was linked to wet markets, international audiences started to question China's adoption of effective food safety standards and health regulations and to contest authorities' complicity with illegal wildlife trafficking. Although no conclusive evidence points the finger at wet markets, the international spotlight on wet markets represented the first blow to China's image. In a matter of weeks, Western media indulged in a portrayal of wet markets as:

chaotic versions of oriental bazaars, lawless areas where animals that should not be eaten are sold as food, and where what should not be mingled comes together. (Lynteris, Fearnley 2020, 3)

Lynteris and Fearnley (2020) correctly contend that Western imagery of wet markets is often marked by Orientalism, as most wet markets only offer a small selection of live animals mostly farmed in captivity. However, this might not apply to Wuhan's markets, where a wide variety of traded and caught wild species capable of hosting a number of infectious diseases were sold alive, caged, stacked and held in poor condition (Xiao et al. 2021). Images of wildlife suffering poor welfare and hygiene conditions diffused on global media. China reacted to growing accusations by declaring a temporary ban of the sale and consumption of wildlife in late January. On 24 February, the Standing Committee of the National People's Congress, or China's top legislature, adopted a decision to ban the illegal trading of wildlife and eliminate the consumption of wild animals to safeguard people's lives and health (*Xinhua* 2020b). Starting from the ban of illegal wildlife trade, legislation safeguarding wildlife flourished with tougher oversight of illegal wildlife trade via e-commerce and a ban of wildlife hunting and breeding in certain Chinese municipalities.

In observance of IRT insights, China opted for corrective actions with the adoption of preventive measures to avoid the recurrence of a crisis. Some Western audiences are still upset by regulations containing a number of loopholes, such as wild animals' consumption for unspecified traditional Chinese medicine purposes. However, China's communication on the adoption of new measures alleviated accusations, because it signalled willingness to address the potential triggers of a crisis, but it also communicated a move away from China's culture of traditional wildlife exploitation (Xiao et al. 2021).

However, wet markets did not represent the only challenge that China had to face in the early days of the disease's outbreak in Wuhan. On 5 January, the WHO released its first Disease Outbreak News containing the latest information and risk assessment. In the official statement, the WHO deemed information available to be too limited to determine the overall risk of the disease and the organisation opted for recommending the adoption of public health measures and surveillance of influenza and severe acute respiratory infections, but advised against the application of any travel or trade restriction to China (WHO 2020a). While Chinese authorities showed a cooperative attitude in their effort to adopt reactive measures and provide updated information, conflicting information on the outbreak of the disease and its epidemiology started to circulate. Scientists revealed that the disease onset of the first laboratory-confirmed case of COVID-19 infection was on 1 December in Wuhan and the subsequent cases started on 10 December (Wu et al. 2020, 218). Within a short time frame, a burst of cases spread from Wuhan to the whole Hubei Province and reached other cities and provinces, probably profiting from the intense transportation load on occasion of the upcoming Chinese Lunar New Year on 25 January (218-19).

On 30 December 2019, Dr. Li Wenliang, an ophthalmologist at Wuhan Central Hospital, informed his medical school alumni group on the Chinese social media WeChat that seven people from a local seafood market showed SARS-like symptoms and they were quarantined in his hospital in Wuhan (Bociurkiw 2020). In collectivistic China, risk-related content is likely to circulate in a social network, as information assumes more credibility because of its endorsement by people contacts (Zhu et al. 2017, 488). In spite of the private character of the conversation, Dr. Li was summoned to the Public Security Bureau in Wuhan and pushed to sign a statement acknowledging the making of false statements that disturbed the public order (Green 2020). Once released, he went back to his hospital and was later diagnosed with the novel coronavirus at the end of January. A week later, Chinese media reported Dr. Li's death and popular rage sparked on social media. The news gained approximately 1.5 billion views and hashtags such as "Wuhan government owes Dr. Li Wenliang an apology" and "We want freedom of speech" became popular (*BBC News*, 7 February 2020). Chinese authorities erased most messages (*BBC News*, 7 February 2020) and posts calling for action (Yu 2020), while the Internet police tracked down critics to interrogate and force them to sign loyalty pledges for words often exchanged in private group chats (Mozur 2020). This is a common practice in China, where the President of the People's Republic of China Xi Jinping has enhanced the party's role throughout society (Fewsmith 2021) and surveillance of the population has continuously intensified (Tang 2016 quoted by Fewsmith 2021, 279). In so doing, the government often applies content censorship to stop criticism and discussions that could generate collective actions against governments (Cairns, Carlson 2016). Facing the risk of fuelling even greater criticism over lack of freedom of speech and authorities' crisis mismanagement, Beijing's best option was to jump on the bandwagon of national mourning and demand of responsibilities. On 7 February, the Communist Party of China (CPC) Central Committee approved the National Supervisory Commission's decision to delegate an inspection group to Wuhan to investigate issues related to Dr. Li Wenliang (*Xinhua* 2020a). The investigative team arrived in Wuhan the following day. On 19 March, the investigation report was released. In a statement to the state-run news outlet *Xinhua*, an official in charge of the investigation revealed that "Li was not intended to disturb the public order by posting the messages in the WeChat group" (*Xinhua* 2020d). However, the official proceeded by stating that:

related department and experts had yet to make a definitive diagnosis for the cases of pneumonia of unknown cause and had not accurately understood the epidemic at that time. Under such circumstances, Li forwarded the messages without verification.

Part of the contents did not fully correspond with the reality.
(*Xinhua* 2020d)

While Dr. Li is praised for having posted information that “helped draw a high degree of attention to the epidemic and facilitated the prevention and control” (*Xinhua* 2020d), Beijing downplayed its own responsibilities. Suggesting that Li’s information could not fully reflect understanding of the disease at the time and making clear that “Li said it was wrong to send the SARS-related messages” (*Xinhua* 2020d), the Chinese Communist Party (CCP) resorted to an IRT strategy of evasion of responsibility through defeasibility motivated by a lack of information. However, the strategy could hardly be credible to a public requesting transparency in responsibilities. In the effort to move domestic discontent away from deeper criticism of the political system and CCP’s leadership, Beijing adopted a strategy of denial by shifting blame on low rank officers and local bureaucrats. In the final investigation’s report on Dr. Li, the team revealed that the reprimand letter to Li failed to respect law enforcement procedures (*Xinhua* 2020d) and suggested further investigation on those who “have been slow in their response to the epidemic, loose in their prevention and control measures and have failed to perform their duties” (*Xinhua* 2020d). Following the investigation report, the Wuhan public security bureau referred on its Weibo account that the deputy head of the police station and an officer had received a demerit and a warning and the bureau had apologised to Li’s family and promised to draw lessons (Davidson 2020a). However, Beijing’s strategy of shifting blame on local police officers could hardly win domestic support. This emerges in the comments posted on Weibo with a user asking if this was all and a top comment wondering how police officials at the bottom could bear the burden when they were just carrying out orders (Davidson 2020a). Indeed, local bureaucracies became the new target of Beijing’s blaming strategies. In an interview to the *Global Times*, Ye Qing, a deputy director of the Statistics Bureau of Central China’s Hubei Province, repeatedly affirmed that “bureaucratism can kill people as much as the virus, and even worse than the virus to some extent” (Cao 2020). According to Ye Qing, the problems in the early stage had been mainly caused by failure of the governments of Hubei and Wuhan, some hospitals and the public security department to pay enough attention to the outbreak (Cao 2020). Referring to the silencing of doctors acting as whistleblowers and episodes of local residents’ contestation of public authorities, Ye Qing shifted responsibilities to local bureaucracies but assured that “the situation has got much better now as the authorities have punished hundreds of high-level officials for negligence of duty” (Cao 2020). Indeed, Xi Jinping had already replaced the party leadership in Hubei Province and Wuhan with his protégés (Lee My-

ers 2020a). From a domestic perspective, Xi Jinping's move to shift blame on local bureaucracy appeared to be a winning solution. On the one hand, the strategy legitimised a reshuffle of officers that favoured an even stronger consolidation of Xi Jinping's power. This is a recurrent practice in Xi's agency to personalise power. According to Fewsmith (2021), the appointment of protégés to critical positions and the reduction and removal of the balances, that had once moderated the Party's worst impulses (279), allow Xi to centralise and personalise political power beyond anything seen since Deng Xiaoping (23). On the other hand, the tactic is likely to satisfy domestic public opinion. Cary Wu (2020) observed that Chinese citizens tend to express a hierarchical satisfaction pattern when assessing the government's performance, as they tend to be more critical towards the government at the local level. Preliminary research on Chinese citizens' satisfaction of the performance of the various levels of government during the COVID-19 crisis confirm this pattern as citizens expressed a lower level of satisfaction for levels of governments closer to the people (Wu 2020). Beijing's decision to shift blame on local officers was quite successful in containing domestic discontent, because the IRS conformed to Chinese perception of hierarchical authority. However, the strategy could hardly hold the same effectiveness beyond China's borders. Most international audiences perceive the Chinese system as strongly centralised, so any local bureaucracy's responsibility can hardly exempt Beijing's from major early mishandling. The words of Zhou Xianwang, Mayor of Wuhan, claiming that the rules imposed by Beijing had limited the disclosure of information about the pathogen (Chin 2020) did not alleviate international audiences' perceptions of Beijing's responsibility.

At the national level, Beijing's blame shifting tactics coupled with a sort of compensation strategy to win over domestic support. Beijing turned the 'whistleblower' Li into a hero by engaging in acts of commemoration. On 4 March, Dr. Li and other health workers were honoured by the National Health Commission and other related authorities (*Xinhua* 2020d). Beijing did not miss the opportunity to turn public tributes into a means to reaffirm the solidity of the system and overshadow criticism. As stated by an official member of the investigation team

some hostile forces, aiming to attack the Communist Party of China (CPC) and the Chinese government, have given Li labels including an anti-establishment "champion" - which is completely untrue. Li, a Party member, was not an "anti-establishment figure". Those hostile forces with ulterior motives, who tried to stir up trouble, delude people and instigate public emotions, are doomed to fail. (*Xinhua* 2020d)

At the beginning of April, Dr. Li and fourteen frontline workers in Hubei Province were proclaimed 'Martyrs', the highest title awarded by "the Communist Party of China and the country to its citizens who died bravely in service to the country, society and the people" (*Global Times* 2020a). The heroic celebration of Dr. Li became functional to image restoration at the domestic as well as international level. According to Yi (2021), heroic culture is becoming an integrative component of Chinese national image building efforts, as

Chinese hero culture not only inspires Chinese sons and daughters to strive for the great rejuvenation of the Chinese nation, but also serves as an important vehicle and means to shape China's image, and is of great significance in enhancing China's influence. (Yi 2021, 9)

As heroes convey the splendour of the Chinese nation, manifest the Chinese story and the nation's pursuit of positive values (2-3), they exert an edifying influence at home, but they also contribute to project positive emotional attitudes and recognition of the country (3) abroad. From a certain perspective, compensation strategies targeted at COVID-19 frontline fighters ended up to bolster Chinese cultural values. This bolstering strategy pursues a simultaneous domestic and international aim. While the strategy boosts Chinese people's self-confidence after what is perceived as an age of great blow partly due to Western powers (Yi 2021, 3), Beijing mimics the American export of heroic culture to enhance the appeal of Chinese culture to foreign audiences (Yi 2021, 3). However, this strategy was more successful with a domestic rather than international audience, where attention was on the image of Dr. Li as the whistleblower silenced by an authoritarian regime. This external perception of Dr. Li was largely built on an interview the doctor gave to the *New York Times* via WeChat during his hospitalisation. Dr. Li revealed that he suspected a high risk of human-to-human transmission because her patient had already infected her family and patients were treated in quarantine by the end of December (*The New York Times* 2020). In reference to his accusation of spreading rumours and disturbing public order, Dr. Li stated that

the police asked me to acknowledge that I was at fault. I felt I was being wronged, but I had to accept it. Obviously, I had been acting out of good will. I felt very sad seeing so many people losing their loved ones. (*The New York Times* 2020)

While there are no clear-cut reprimands of authorities in his statement, criticism emerges as Dr. Li admits that "If the officials had disclosed information about the epidemic earlier, I think it would have

been a lot better. There should be more openness and transparency" (*The New York Times* 2020). Dr. Li's interview to the New York Times was symptomatic of a growing Western medias' interest in China's disease communication. Information disclosed by Dr. Li and fellow doctors and international news correspondents based in China raised credible doubts over China's transparency. Dr. Li's speculation on a high risk of human-to-human transmission long preceded China's suggestion of a human-to human transmission on occasion of a WHO delegation field visit in Wuhan on 20-21 January (WHO 2020b). A number of scientists and journalists started to question the initial outbreak of the disease tracing back the first case of someone suffering from COVID-19 to mid-November (Davidson 2020b).

With mounting evidence on China's cover-up of information and the disease turning into a pandemic, China's strategy of simple denial and reduction of offensiveness through defeasibility by sharing partial information hampered its state image severely. Such strategies represent a recurrent pattern in China's responses to crises as China usually denies responsibility when under attack and adopts decisive actions while still evading, reducing or acknowledging responsibility when there is enough public evidence pointing to Beijing (d'Hooghe 2013, 287). The case of COVID-19 emulates this script. The CPC has a consolidated practice of controlling and repressing images and information that could expose the system's flaws. According to Zheng and Lye (2004), the Chinese political system is embedded in a culture of "political correctness" meaning that government bodies should always

bear in mind the big picture and not behave in a manner that would jeopardize the interest of the party or government [...] [so] good things can and should be exaggerated, but bad things should not receive publicity and should even be hushed up if possible. (49)

This political culture influences relations among government levels and offers a first explanation of Beijing's failure in early response. During the SARS epidemic, local-central relations (Zheng, Lye 2004; Lai 2004) contributed to early mismanagement. In relations between central and local authorities there is a recurrent pattern of keeping the problem as local as possible by isolating the affected area and limiting information spill-over to other areas (Zheng, Lye 2004, 52). Central-periphery relations also impair the timing of proactive measures as local authorities can hardly act on their own, but they need central authorisation before taking dramatic measures (Lai 2004, 77). According to Ang (2020), the flow of information reached the central government with a relevant delay during SARS, on the contrary, communication was more rapid during the COVID-19 epidemic, but local authorities did not publicise the outbreak for a lack of leadership's

authorisation. Centralised control had its toll on early warning and response. As stated by Mayor Zhou Xianwang, the Law on Prevention and Treatment of Infectious Diseases prohibited local authorities from divulging information without proper authorisation (Yang 2021, 4). According to Yang (2021, 5), the countless ills entrenched in the Chinese officialdom are amplified by the complicated central-local relations and enhanced ideological control. Chinese bureaucrats acquire their legitimacy not from the Weberian rational-legal basis but from the ruling party, which exercises control through political mechanisms (5). Chinese officials are programmed to follow a political logic, so they are conditioned to be cautious to a fault, they are obsessed about preserving the status quo and they are aware that partisan loyalty is prized over technical expertise (5-6).

At the time of SARS, the localized approach to problem solving appeared less applicable in an age of globalisation (Zheng, Lye 2004, 52) as chances were that “a local problem could snowball into a national issue” (55). Seventeen years later, the local problem turned into a global avalanche. Under Xi Jinping’s rule, Chinese officials are discouraged from raising negative issues with central authorities in fear of jeopardising their careers (Fisher 2020). According to Ang (2020), such fear of taking risks and initiative is causing an institutional paralysis referred as “lazy governance” that hampers early warning as it impairs “not only civil society but also public officials to speak candidly about problems without fear of reprisal”.

Political and cultural factors inherent to the respect of hierarchical authority, poor central-local relations, an inclination to reduce uncertainty and spill-over of negative information to “save face for the country” led denial in the form of information cover-up and censorship to prevail in the early warning and response phase. In spite of the fact that China owns a larger arsenal to fight the pandemic compared to the response to the SARS outbreak (He et al. 2020, 254), variables inherent to its political system and political culture continue to account for the weaknesses of its crisis governance system. Compared to the response to the SARS outbreak, the “paternalistic campaign-style mode of crisis governance has not diminished in the current response to COVID-19, but has in fact strengthened” and it is evident that weaknesses within the early reporting and systematic response remain unmitigated (253). China’s poor crisis communication in the early warning and response phases fed Western audiences’ perceptions of cover up and deception. Such strategies damaged China’s image in the eyes of Western audiences, as

the image repair message should not lie or deceive: the truth often comes out, whereupon the organization is threatened not only by the original offensive act but also by having lied about it. (Benoit 2015, 310)

6 Crisis Containment: Transcendence and Bolstering of the Image of the Efficient Crisis Manager and Leader Committed to Global Governance

By mid-January, cases of infected patients emerged beyond Hubei Province and Chinese borders. In order to contain the infection, the initial strategy consisted in a national approach promoting universal temperature monitoring, masking and hand washing (WHO 2020b). As the disease spread, specific containment measures were adapted at the provincial, county and community level (WHO 2020b). On 23 January, the city of Wuhan was closed off and put on a lockdown. Within a few days, 16 of Wuhan's neighbouring cities in Hubei Province were included in the *cordon sanitaire* (Leung et al. 2020, 1382). Besides mitigation policies in the Hubei Province, China raised its national public health response to the highest state of emergency and decided to isolate suspected and confirmed cases, suspend public transportation, close schools and entertainment venues, ban public gatherings, carry out health checks on migrants and forbid travel in and out of cities (Tian et al. 2020, 638). Following the end of the Spring Festival holiday postponed to 7 February, stringent social distancing measures and mobility restrictions were implemented in several Chinese megacities (Leung et al. 2020, 1382). The adoption of a comprehensive package of non-pharmaceutical interventions substantially contained transmissibility of COVID-19 across the country and reduced the daily number of local COVID-19 cases to nearly zero in areas outside Hubei since late February (Leung et al. 2020, 1390). The WHO-China Joint Mission remained impressed by Chinese measures as newly confirmed cases dropped from nearly 2478 to 409 in just two weeks (WHO 2020b). Lockdowns, semi-lockdowns and physical distancing measures continued until early April in order to reduce the height of the peak and provide health care systems with more time to expand and respond (Prem et al. 2020). Wuhan's lockdown was eventually lifted on 8 April, while Shanghai reopened its schools from 27 April (*The Lancet* 2020). As social mixing and economic activities resumed in China, early detection and control measures were put in place and real time transmissibility closely monitored to keep the instantaneous reproduction number of cases below 1 to prevent a potential second wave of infections (Leung et al. 2020). In less than three months, China's aggressive public health interventions contributed substantially to the containment of the disease and set an example for other countries (*The Lancet* 2020). The WHO-China Joint Mission praised China for having "rolled out perhaps the most ambitious, agile and aggressive disease containment effort in history" (WHO 2020b, 16). Such a success is motivated on the basis of "the deep commitment of the Chinese people to collective action" and an "all-of-Government and all-of-society approach" (17). This ap-

proach has actualised both at a community level with the “solidarity of provinces and cities in support of the most vulnerable populations and communities” and at an individual level as

the Chinese people have reacted to this outbreak with courage and conviction. They have accepted and adhered to the starkest of containment measures. (17)

With the infection rate and death toll dropping down, Beijing relied on a communication strategy of stressing effective containment to restore a positive image of the country and shift global public attention away from early mishandling. In the case of SARS, the Chinese government showed its weaknesses in the early response, but demonstrated its strengths once the crisis escalated into a political issue (Hung 2008, 177). The same pattern emerges in the management of COVID-19, as China shows a strong reactive bureaucratic capacity when it comes to crisis management and its “whole-of-government” response appears to be a hallmark of its unique style of crisis governance as it was seventeen years ago during the SARS outbreak (He et al. 2020, 253-4). Taking hold of its strengths in crisis management, it is not surprising that top leaders made use of the crisis to demonstrate accountable leadership and push forward a grand reform agenda (Jing 2021).

The adoption of community's interventions, which are typically targeted, non-coercive and featuring sufficient transparency, public engagement and trust (Ebrahim et al. 2020) facilitated containment in a high context culture country, where members are strongly engaged with each other and maintain a high self-discipline (Low et al. 2011, 221). Interestingly, a number of Chinese media with a global outlook, especially the state-run Chinese Global Television Network (CGTN) and the allegedly independent South China Morning Post (SCMP) started to upload a massive number of emotional videos featuring collective efforts against COVID-19 on their official YouTube channels. Stemming from goals and values (Ning et al. 2020), the “whole-of-government” and “whole-of-society” response was depicted as “a must for epidemic prevention and control” (Jiang 2020), an effort invoked by the WHO to win the battle against the virus (Jiang 2020) and a model other countries might learn from (Ning et al. 2020). China succeeded in blowing away audiences with its capacity to recover better and faster than any other country in the world. In so doing, it boosted Chinese people's confidence in the goodness of their cultural and societal values and accrue the legitimacy of the political system. Western audiences were impressed by Chinese people's collective efforts, which reinforced positive pre-existing perceptions of Chinese as self-disciplined and organised. However, cultural differences might have prevented a full appreciation of Chinese commu-

nitarian engagement, as Western audiences tend to maintain a sceptical outlook on the non-coercive and transparent nature of Chinese community interventions.

Swift and effective containment of the crisis became the cornerstone of Beijing's bolstering efforts. Strategic communication of successful crisis management did not only signal that China was ready to resume 'business as usual', but it also served the CCP's aim to turn a crisis into an opportunity. Counting on the swift reprisal of business activities, the large-scale production of medical gear and experience in curbing the virus as "a valuable international public good that other countries can learn from" (Ruan 2020), China engaged in an intense global health diplomacy. With a number of countries entering the epidemic's peak and struggling with deficiencies in medical supplies, China intervened by sending medical equipment and doctors to countries in need. Beijing bolstered the image of the efficient crisis manager willing to cooperate and assume a responsible ideational leadership. China was ready to "share its experience with the rest of the world, and to clarify its ideas on the global battle" (The State Council Information Office of the People's Republic of China 2020). Arranging phone calls or meetings with nearly 50 foreign leaders and heads of international organisations, President Xi

explained China's tactics and achievements in fighting the virus, and emphasized China's open, transparent and responsible approach towards releasing information and sharing its experience [...]. He called on all parties to build a global community of shared future. (The State Council Information Office of the People's Republic of China 2020)

During the pandemic, Xi took the opportunity to reinvigorate key diplomatic initiatives, such as the Community of Common Destiny for Mankind² (CCD) and the Belt and Road Initiative (BRI) with its extension to the public health domain through the Health Silk Road (Gyu 2021; Moritz 2021; Huang 2022).

The CCD refers to "a group of states/nations bonded together by common interest and fate" (Zhang 2018, 197). While China initially adopted the concept to boost regional economic integration, it has gradually extended its application to the whole humankind to pursue

an open, inclusive, clean, and beautiful world that enjoys lasting peace, universal security, and common prosperity. According to the idea, countries should respect one another, discuss issues as

2 The concept of a "community of common destiny for mankind" is interchangeable with that of a "community of shared future for mankind".

equals, and resolutely reject a Cold War mentality and power politics. Countries should take a new approach to developing state-to-state relations with communication, rather than confrontation, and partnerships, rather than alliances. It calls for settling disputes through dialogue and resolving differences through discussion, coordinating responses to traditional and non-traditional threats, and opposing terrorism in all its forms. (*Xinhua* 2018)

Considering the CCD's loose conceptualisation, it comes as no surprise that the concept has revived during a pandemic that

has not only posed a major threat to the safety and health of the Chinese people but also brought a severe challenge to the global public health cause. Faced with the epidemic, no single country can prosper in isolation or meet all challenges on its own. It is the only choice for global society to uphold the vision of building a community with a shared future for humanity and fight the epidemic side by side. (*Xinhua* 2020c)

The concept of the CCD incorporated both a strategy of transcendence and bolstering. Transcendence accommodates the Confucian focus on harmony, order and conflict avoidance, so that Chinese political culture privileges "abstract, lofty, and essentially idealistic future and eternity-oriented rhetorical themes" (Pye 1990 quoted by Huang, Bedford 2009, 574). In the case of COVID-19, transcendence was used to deflect responsibilities "as a disease can break out in any part of the world because of all kinds of reasons [...]. Because viruses don't care about borders" (CGTN, 7 March 2020) and to move attention to higher values, such as international cooperation *vis à vis* global threats. In so doing, transcendence also served to bolster the image of China as a reliable actor. According to the CCD's vision, all states can provide valuable responses to global problems regardless of their differences in political and economic systems. Combining a Confucian vision of harmony without sameness with China Popular Republic's ideal of co-existence of a plurality of heterogeneous states (Smith 2018, 462), China responds to Western democracies' sceptical outlook on centralised political systems by stating that China can be a legitimate normative entrepreneur in shaping global governance. According to Beijing, the successful 'Made in China' containment model has proved that China can offer valuable responses to global threats via conventional institutions as well as Chinese supported initiatives. On the one hand, China has depicted itself as a credible and responsible actor within and with international organisations by stressing that

China has been tackling the epidemic in an open and transparent manner. China has shared epidemic-related information in a time-

ly manner, including sharing the genetic sequence of the virus. Also, China has established close communication mechanisms with the WHO, the European Union, African Union and other organizations as well as relevant countries. (*Xinhua* 2020c)

On the other hand, the Chinese model has been used to give new impetus to Beijing's initiatives. In the time of COVID-19, the corridors, ports and routes of the BRI were used to provide medical support to countries in an attempt to position Beijing as a global leader in healthcare (Shepard 2020; Huang 2022). According to Shepard (2020), "trains are the new pandas" as Beijing sends them to nations where it desires an enhanced partnership through the BRI. This seems confirmed by China's decision to deliver 1,440 tons of medical aid to Europe, especially Italy and Spain, via freight trains (CGTN, 21 April 2020). Two days after a phone call between the Chinese State Councilor Wang Yi and the Foreign Minister of Italy Luigi Di Maio, medical supplies were on their way to Rome (Braw 2020). Beijing's image benefitted from a lack of promptness and solidarity on the part of the European Union (EU). As Italy was the first European country to be dramatically hit by the pandemic, Maurizio Masari, the Italian Ambassador to the EU, asked

to activate the European Union Mechanism of Civil Protection for the supply of medical equipment for individual protection. But, unfortunately, not a single EU country responded to the Commission's call. Only China responded bilaterally. (Massari 2020)

The arrival of Chinese doctors and the delivery of medical supplies received ample coverage on Italian media. From a communication perspective, the Italian government went along with Beijing's bolstering strategies because of their instrumentality to the national political agenda. The Ministry of Foreign Affairs Luigi Di Maio portrayed China's aid as a consequence of Italy's decision to be the only G7 country to sign the New Silk Road with China. In addition, the Italian government might have encouraged communication conveying the message of closer relations to China to exert a certain leverage on the EU to take prompt, effective and cohesive action. China's communication also pursued political aims as the EU's early mishandling of the pandemic provided Beijing with an opportunity to take advantage of the EU's lack of cohesion to boost the BRI. In a phone conversation with Italian Prime Minister Giuseppe Conte on 17 March, President Xi offered support to the Italian counterpart and contribution to international cooperation in the battle against the epidemic by creating a Health Silk Road (Embassy of the People's Republic of China in Italy 2020). Xi also made similar proposals to other European Heads of States, including the French President Emmanuel Macron

(Allen-Ebrahimian 2020). While the concept of a Health Silk Road is as vague as the BRI and CCD, it carries geopolitical and global architecture revisionist aims. Reflecting on the Health Silk Road, Tang et al. (2017, 2600) revealed that China's Belt and Road Initiative, Ebola response, development assistance for health, and new investment funds are complementary and reinforcing, with China acquiring an increasingly powerful role in shaping the contours of global health.

In the attempt to turn a crisis into an opportunity, Beijing's bolstering strategies have not only tried to restore China's image, but also to upgrade it by carving out new spaces for China's leadership. Curiously, bolstering strategies have been predominantly used by Western cultures, mainly embodied by the USA (Low et al. 2011). From this perspective, resort to bolstering might be representative of the growing role of China on the global stage and a certain tendency to mimic the strategies of its powerful counterpart. While an in-depth analysis of bolstering strategies targeted at each European country is beyond the scope and reach of this paper, the case of Italy remains exemplary of Chinese 'communication protocols' quite evenly applied to all European states. Hence, most European countries experienced similar bolstering strategies conveying the message of China as an efficient crisis manager and a reliable and supportive partner in the fight against the pandemic. Reflecting on bolstering strategies' effectiveness, we can put forward overarching conclusions. Beijing's bolstering strategies benefitted from initial EU's deficiencies in solidarity and cohesiveness and achieved more resonance in countries where they could be functional to national agendas. While China was successful in conveying the image of an efficient crisis manager to Western audiences, this success had its limits. Beijing's revisionist geopolitical aims and its resort to bots to amplify consensus (Bechis, Carrer 2020) caused a certain concern to Western audiences. This picture seems to be confirmed by preliminary data collected by the Institute of International Affairs and the Laboratory of Social and Political analyses. The survey shows that 77% of the Italian interviewees retain that medical aid from China represented a gesture of solidarity and more than 63% believe that the Chinese government should be taken as a model of the epidemic management (Bechis 2020). However, 52% of the population consider China's aid policy as a move to expand Beijing's political influence in Italy and almost the whole of the Italian population demand China to be transparent in its responsibilities and is in favour of an international investigation on the causes of the virus (Bechis 2020). While the survey shows that China's effective containment won the favour of the Italian audience, it also demonstrates that bolstering strategies too embedded in revisionist geopolitical aims might nurture suspicions rather than trust. Finally, bolstering might not be always effective to deflect attention from lack of transparency and early responsibilities when a crisis is severe.

7 **Fake News and Wolf Warrior Diplomacy: A Changing Chinese Public Diplomacy**

The COVID-19 pandemic has spread in the midst of empirical data, but also not evidence-based suggestions. This communication climate has influenced China's strategic communication. Although China shared the genetic sequence of the virus on 12 January (WHO 2020c), epidemiologists have never identified the 'patient zero', the first human spreading the contagion, and are still researching the virus intermediary transmission. Hence, hypotheses on the origin of the infection flourished on the media. USA Republican Senator for Arkansas Tom Cotton was among the first to feed suspicions by stating that

this virus did not originate in the Wuhan animal market [...]. We don't know where it originated [...]. We also know that just a few miles away from that food market is China's only biosafety level four super laboratory that researches human infections' diseases. Now we don't have evidence that this disease originated there, but because of China's duplicity and dishonesty from the beginning we need at least to ask the question to see what the evidence says and China right now is not giving any evidence on that question at all. (*Fox News*, 16 February 2020, 4'16"-4'17"; 4'34"-4'35"; 4'38"-4'58")

Far from stating a laboratory origin of the virus, Senator Cotton, nevertheless, offered suggestions undermining China's image repair efforts centred on successful crisis containment. Such communication could serve well the American administration's purpose to shift attention away from domestic failure in prevention and early response by putting the spotlight on China's early responsibilities. From a more nuanced geopolitical perspective, the USA accusations could also serve to point out the unsuitability of China as a global leader. China reacted to the USA accusations by relying on attack strategies mimicking the content and tones of the messages of the American presidency, so that the American scholar Gewirtz commented that "[t]here are a few Chinese officials who appear to have gone to the Donald J. Trump School of Diplomacy" (Lee Myers 2020b). Zhao Lijian, China's Ministry of Foreign affairs' spokesperson might be the most prominent representative of this trend. The Chinese diplomat gained prominence for suggesting that the virus was brought by the USA Army on occasion of the Military World Games held in Wuhan in October (Lee Myers 2020b). On 12 March, Zhao published the following tweet: "When did patient zero begin in the US? How many people are infected? What are the names of the hospitals? It might be US Army who brought the epidemic to Wuhan. Be transparent! Make public your data! US owe us an explanation!". A few days later, Zhao tweeted a study suggesting a USA origin of the virus released

by the Global Research, the website of the Canada-based Centre for Research on Globalization considered as a 'proxy site' for Russia's disinformation and propaganda efforts and a talent pool for Russian and Chinese websites (U.S. Department of State 2020, 25). Zhao's message was promptly retweeted by China's Embassy in South Africa claiming that "more evidence suggests that the virus was not originated in the Wuhan seafood market at all, not to mention the so called Made in China" (Embassy of the People's Republic of China in South Africa 2020). Zhao's tweets captured the attention of international and domestic news outlets. Most Western media outlets classified Zhao's messages as fake news. Although 'fake news' constitutes a buzzword without a clear-cut definition, it usually refers to "fabrications that are low in facticity and high in the immediate intention to deceive" (Tandoc et al. 2018, 12). On the contrary, Chinese state-run media gave credibility to Zhao's suggestions. On 13 March 2020, the *Global Times* tweeted that

as the US Covid-19 situation becomes increasingly obscure, the Chinese public share the suspicion raised by Zhao Lijian that the US might be the source of the virus and that the US is obliged to explain the World.

The disinformation campaign provoked the USA administration's reaction. President Trump started to repeatedly refer to the virus as the "Chinese virus" or the "Wuhan virus" in spite of WHO's official naming of the virus as SARS-CoV-2. On occasion of a White House Press Conference on 18 March, the USA President dismissed accusations of instigating racism against Chinese-Americans by replying that

It comes from China [...]. It is not racist at all [...]. It comes from China, I want to be accurate [...]. As you know, China tried to say at one point, maybe they stopped now, that it was caused by American soldiers. That can't happen, it is not going to happen, not as long as I am President, it comes from China. (*Guardian News*, 18 march 2020, 0'16"-0'48")

Following a 'tit for tat' logic, the USA President relied on the inappropriate branding of the 'Chinese virus' to react to China's disinformation efforts. Notwithstanding the efforts of some Chinese officials and news outlets, the narrative of a USA origin of the virus did not live long. Following Zhao's first tweets, China Ambassador in Washington, Cui Tiankai, was summoned up by the White House. In the following weeks, the Chinese Ambassador released an interview to Jonathan Swan from *Axios on HBO*. When asked about the source of conspiracy theories on the USA origin of the virus, Cui Tiankai replied that "such an attempt were first initiated here. You

saw my interview on Face the Nation. We were talking about some people here saying crazy things" (*Axios* on HBO, 22 March 2020). The Chinese Ambassador deflected accusations by pointing the attention to USA communication. In the eyes of Beijing, USA suggestions of a laboratory origin of the virus represented a mere provocation, since the Joint WHO-China study on the origin of SARS-CoV-2 has retained this scenario to be extremely unlikely (WHO 2021). While the majority of Chinese diplomats resort to the agreeable tones and practices of traditional diplomacy, only a smaller number share Zhao's so-called 'Wolf Warrior diplomacy'. The label echoes back to the popular 'Wolf Warrior' action movies, which centred on Chinese special forces taking on American mercenaries with the slogan: "Anyone who offends China, no matter how remote, must be exterminated" (Landale 2020). Far from inciting violent acts, the new 'Wolf Warrior Diplomacy' possesses, nonetheless, a nationalistic and aggressive tone and it appears to have gained a new relevance within the Chinese public diplomacy toolbox. In order to understand 'Wolf Warrior Diplomacy', we have to take a step back to observe rising trends in the broader Chinese political and cultural landscape. Reflecting on China's approaches to its national image, Qunshan (2018) reveals that national image is the result of a game between 'self-shaping' and 'other-shaping' dynamics. While China tries to 'self-shape' an image of peaceful development, embodiment of the socialist nature and reflection of the traditional characteristics of Chinese culture, it has been repeatedly 'shaped' by Western countries as a "threatening, collapsing and evil" country (Qunshan 2018). Beijing is, thus, invited to get rid of this dilemma by deconstructing the negative images that Western countries have portrayed (Qunshan 2018). This capacity to 'self-shape' the national image is mostly visible in Xi's attention to 'tell the China story'. Since his elevation to Party Secretary in November 2012, Xi has commanded the country's leaders, the media and public and diplomatic services to proactively engage in "telling the China story" (Brown 2020). The phrase 'tell China stories well' (*jianghao zhongguo gushi* 讲好中国故事) represents an encouragement to use China's own communication channels to promote official Chinese views and opinions and to strengthen the international influence of China (Huang, Wang 2019). According to Huang and Wang (2019, 2987), the phrase is an important guide to China's public diplomacy, which is often understood by Chinese scholars as an extension of external propaganda. From an image repair strategies' perspective, efforts to tell successful stories about disease containment and management epitomize a bolstering strategy. The pandemic has not only showed how 'telling China stories well' is common practice in Chinese public diplomacy, but it has also revealed a more dramatic shift from traditional Chinese agreeable and harmonious diplomatic tones to a more ag-

gressive and harsh communication when Chinese good stories are not well received.

Indeed, Chinese authorities have not condemned 'Wolf Warriors' messages. On the contrary, state-run media have engaged in a strenuous defence of 'Wolf Warrior diplomacy'. On 16 April, the *Global Times* referred that "Chinese diplomats' pushback seems utmost restrained" and "still defense-inclined", considering the West's "unwarranted criticisms", "groundless accusations" and "belligerence and antagonism" in "smearing China's virus fight and its cooperation with other countries and world organizations". Hence, Chinese diplomats' behaviour is presented as a legitimate and consequential response to a declining West that is uncomfortable with China's rise and "can only resort to a hysterical hooligan style diplomacy in an attempt to maintain its waning dignity. As Western diplomats fall into disgrace, they are getting a taste of China's 'Wolf Warrior' diplomacy (*Global Times* 2020c). Hence, China justifies resort to 'Wolf Warrior Diplomacy' by presenting this type of communication as a response to 'USA and Western democracies' accusations, whose offensiveness is far much greater than Chinese diplomats' tweets. In so doing, China's Wolf Warrior Diplomacy conforms to an IRT strategy of evasion of responsibility through provocation and a reduction of the offensiveness of the event by differentiation. However, the core tactic in China's Wolf Warrior Diplomacy and diffusion of fake news remains accuser's attack. While reducing the credibility of the accuser is a consolidated communication strategy, it is particularly uncommon in the Chinese culture, where communication should preserve harmony and privilege the 'golden mean' by avoiding extreme tactics, such as attacking accusers and publicly apologising (Huang et al. 2016). From a political perspective, the CCP seems to mimic typical American strategies to signal China's ascending power by behaving as its relevant counterpart. However, cultural dynamics might be also at play. According to cross-cultural psychologists, Westerners and Easterners tend to assess responsibility in a significantly different manner, as the former concentrate more on culpability, whereas the latter highlight consequences (Gries, Peng 2002, 175). From a cultural perspective, Western countries' demand for transparency in responsibilities clashed with Chinese tendency to avoid public apologies. Albeit a cultural gap contributes to explain China's reactive diplomacy, political drivers are mostly at work. Since the adoption of the concept of 'Major Country Diplomacy with Chinese Characteristics' under Xi Jinping, Chinese elites resort to a new assertiveness to legitimise China's role in global politics, its effort to reform international order, its engagement in ideological competition with the West and its greater responsibility in accordance with its elevated power and status (Smith 2021). China's changing strategic diplomacy from restrained and low-profile to proactive and assertive is reflected in the

use of narrative power to improve its international image and advocate for a reorganisation of world order (Chang 2021). This growing assertiveness in foreign policy is influencing the *sui generis* nature of China's public diplomacy. As pointed out by Yang (2020), Chinese public diplomacy not only tells China's story to the world, but also shoulders the responsibility of accruing legitimacy for the country, both internationally and domestically. This leads to a paradox of globalism and nationalism in Chinese official discourse, where globalist and nationalist arguments intertwine and complement each other to reinforce the legitimacy of the ruling party at home and the international reputation of China under the leadership of the ruling party (Yang, Chen 2021). However, Chinese public diplomacy's simultaneous pursuit of double aims can lead to contradictions. When this occurs, we argue that national image in the eyes of the domestic audience is prioritised. The case of 'Wolf Warrior diplomacy' is exemplary of this trend, as the strategy revamped national spirits and boosted the CCP legitimacy. The Chinese public opinion is not indifferent to Western perceptions. In the past years, the Chinese government craved Western praise as favourable international attitudes towards China provided respectability, boosted legitimacy of the government and helped to reduce domestic opposition (Wang 2011, 43-4). Given these premises, Beijing wishes Western audiences to either support its stories or, at least, abstain from criticism. In case of Western accusations, 'Wolf Warrior diplomacy' coupled with political and economic retaliatory measures are supposed to provide the CCP with that "firewall to prevent western countries from smearing China" (Qunshan 2018). A communication blending a strategy of provocation, differentiation and accuser attack can help safeguard the domestic image of China and discourage external accusations. According to Z.A. Huang (2022), 'Wolf Warrior diplomacy' targets a Chinese audience pursuing two aims. Firstly, the strategy

allows Beijing to manage and employ nationalist public opinion at the domestic level through the creation of a heroic image in order to disseminate a vision of Chinacentrism.

Secondly,

[it] contains a serious nationalist sentiment that provides mechanisms and conditions for the Communist Party of China to maintain its dominant power in Chinese society and conquer discursive power on the international stage.

While China's bullying communication can partially discourage Western countries from advancing accusations, it certainly goes against the image of the 'peaceful rise' and the trustful, cooperative and re-

sponsible power that China wishes to convey to international audiences. If China's initial cover-up of the crisis had done no good to its image, resorting to fake news and aggressive tones did not do any better. According to Gribas et al. (2015), an organisation faces an antagonistic audience when the crisis is severe and the organisation is exclusively or primarily responsible for it (Gribas et al. 2015, 48). As this scenario applies to Western audiences, China did not opt for the most effective strategies. Hence, attacking the accuser, differentiation and denial might represent the least effective tactics when dealing with antagonistic audiences (52-4). Surveys confirm that Beijing's strategies have done poorly in projecting a positive image of China to Western countries. According to a survey conducted by the Pew Research Center in the midst of the COVID-19 outbreak, almost two-thirds of American hold an unfavourable view of China and this represents the most negative rating since the institute started to ask the question in 2005 (Devlin et al. 2020). China does not do better with public opinion on the other side of the Atlantic, where opinions of China in most Western European countries were already generally negative by December 2019 (Silver et al. 2019). A poll of opinions of a sample of the German population conducted by London-based Redfield & Wilton Strategies reveals that 77% of the respondents retained China to be blamed for the virus, 74% said China has dishonestly reported its infection figures and only 10% was in favour of closer relations with Beijing (Posaner 2020). In a poll conducted by YouGov on behalf of the Tony Blair Institute, a majority of people in the USA, France, Germany and the United Kingdom identified the Chinese government as a force of bad in the world (Tony Blair Institute for Global Change, June 2020). The picture is not rosier in the Nordic Countries, where citizens are increasingly wary of Chinese foreign investments and are likely to demand new screening mechanisms (Andersen et al. 2020). In addition, Nordic countries were the most vocal against Chinese aggressive communication strategies during the pandemic. Swedish public opinion reacted with vigour to the Chinese Ambassador's offensive and journalists-blaming communication, while Denmark rejected Chinese request of public apologies for a cartoon blaming China for the virus on a national newspaper (Andersen et al. 2020). China's image repair efforts yielded better results in Southern Europe as economic vulnerabilities and national political agendas pushed those countries to be more well-disposed towards bolstering strategies and less likely to advance accusations. However, it is quite unlikely that those countries will gravitate closer to China's foreign policy aims. Referring one more time to the Italian case, data revealed a staggering dynamic in Italian public opinion by reporting an almost complete decline of trust in liberal democracies and the EU's capacity to respond to the pandemic (Bechis 2020). Reflecting on this trend, it seems that public opinion's favour to China

is almost inversely correlated to that to the EU. Put simply, China's communication strategies thrive in a weakened EU and Transatlantic partnership. In spite of China's economic attractiveness and propaganda efforts, even the most favourable audiences remain wary of China's non-transparent handling of the epidemic, gazes at national companies in key strategic sectors, ambiguous geopolitical aims, poor record in human rights' protection and severe limitations to civil liberties. If some Western audiences move closer to China's foreign policy aims, they will be more driven by economic vulnerability rather than soft power attraction.

8 Conclusion

The spread of COVID-19 has turned into a pandemic that has posed a serious threat to the image of a responsible and credible global power that China wants to project. Relying on Benoit's IRT, the research points out how China reacted to domestic and international public image threats at every phase of the crisis. While IRT is mostly descriptive in nature, the introduction of a contextual framework encompassing political, cultural and societal variables has allowed for a certain explicative nuance to strategies selection and effectiveness. At the outbreak of the disease, corrective actions targeted to wet markets partially alleviated international accusation. However, this article identified a number of cultural and political variables that made strategies of denial in the form of cover-up, censorship and evasion of responsibility prevail in early warning and response. Facing damage to the country's image, the CCP's tactic of resorting to denial by shifting blame and the adoption of compensation initiatives partially addressed domestic discontent by tuning into Chinese traditional attitudes to hierarchical authority and a growing rise of heroic culture. Benefitting from Chinese traditional collectivistic values, observance of hierarchical authority and self-discipline, China attained successful containment and management of the disease. The CCP bolstered the image of China as a responsible and effective crisis manager in the eyes of global audiences. Resorting to transcendence to deflect responsibilities and highlight the leadership role that China might play in international cooperation, Xi Jinping gave new impetus to the diplomatic initiatives of the CCD, BRI and Health Silk Road. While transcendence represents a traditional communication practice rooted in Chinese culture, it acquired a more political nuanced role in the promotion of China as a leader in global governance. However, the image of China as a responsible power with the ideas and capacities to contribute to global governance was mainly conveyed through bolstering strategies. The bolstering of Chinese successful crisis management garnered praise from do-

mestic and international audiences. However, Chinese health diplomacy was too entrenched to the attainment of Chinese geopolitical aims not to raise external audiences' suspicions. Resort to bolstering is uncommon in Chinese communication, which is prone to avoiding 'extreme tactics'. Chinese communication during the pandemic has witnessed a growing shift towards unusual strategies in Asian societies. Reliance on 'Wolf Warrior Diplomacy' to counteract Western powers' accusations is exemplary of this trend. This communication strategy that blended provocation, differentiation and accuser attack tactics is reflective of Xi's leadership and assertive foreign policy, and mirrors a certain will to mimic American strategies to signal China's ascending status. However, 'Wolf Warrior Diplomacy' is also indicative of a public diplomacy that has prioritised image's restoration at the domestic level.

Bibliography

- Allen-Ebrahimian, B. (2020). "China Already Has a WHO Alternative". *Axios*, 15 April. <https://bit.ly/3cCQkKX>.
- Andersen, M.; Hiim, H.; Sverdrup, U. (2020). "The Nordic Shift: China's Uphill Battle for Public Approval in Northern Europe". *European Council of Foreign Relations*, 18 March. <https://bit.ly/3zsF3F0>.
- Ang, Y.Y. (2020). "When COVID-19 Meets Centralized, Personalized Power". *Nature Human Behaviour*, 4(5), 445-7. <https://doi.org/10.1038/s41562-020-0872-3>.
- Axios* on HBO (2020). "Top Chinese Official Disowns U.S. Military Lab Coronavirus Conspiracy". *Axios*, 22 March. <https://bit.ly/3aNQ4Id>.
- BBC News (2020). *Li Wenliang: Coronavirus Death of Wuhan Doctor Sparks Anger*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-51409801>.
- Bechis, F. (2020). *No all'UE, sì alla Cina. L'opinione degli italiani nel sondaggio Iai/Laps*. <https://formiche.net/2020/05/no-ue-si-cina-opinione-italiani-sondaggio-iai-laps/>.
- Bechis, F.; Carrer, G. (2020). *How China Unleashed Twitter Bots to Spread COVID-19 Propaganda in Italy*. <https://formiche.net/2020/03/china-unleashed-twitter-bots-covid19-propaganda-italy/>.
- Benoit, W.L. (2014). *Accounts, Excuses, and Apologies. Image Repair Theory and Research*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Benoit, W.L. (2015). "Image Repair Theory in the Context of Strategic Communication". Holtzhausen, D.; Zerfass, A. (eds), *The Routledge Handbook of Strategic Communication*. New York: Routledge, 303-11. <https://doi.org/10.4324/9780203094440>.
- Benoit, W.L.; Drew, S. (1997). "Appropriateness and Effectiveness of Image Repair Strategies". *Communication Reports*, 10(2), 153-63. <https://doi.org/10.1080/08934219709367671>.
- Blaney, J.R. (2015). *Putting Image Repair to the Test. Quantitative Applications of Image Restoration Theory*. Lanham (MD): Lexington Books.

- Bociurkiw, M. (2020). "China's Hero Doctor Was Punished for Telling Truth About Coronavirus". *CNN*, 11 February. <https://edition.cnn.com/2020/02/08/opinions/coronavirus-bociurkiw/index.html>.
- Boffey, D. (2020). "Italy Criticises EU for Being Slow to Help Over Coronavirus Epidemic". *The Guardian*, 11 March. <https://bit.ly/3S7F0qu>.
- Bowen, G.A. (2009). "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Braw, E. (2020). "The EU is Abandoning Italy in Its Hour of Need". *Foreign Policy*, 14 March. <https://foreignpolicy.com/2020/03/14/coronavirus-eu-abandoning-italy-china-aid/>.
- Brown, K. (2020). "Chinese Storytelling in the Xi Jinping Era". *The Hague Journal of Diplomacy*, 16(2-3), 323-33. <https://doi.org/10.1163/1871191x-bja10054>.
- Cairns, C.; Carlson, A. (2016). "Real-World Islands in a Social Media Sea: Nationalism and Censorship on Weibo During the 2012 Diaoyu/Senkaku Crisis". *The China Quarterly*, 225, 23-49. <https://doi.org/10.1017/s0305741015001708>.
- Cao, S. (2020). "Bureaucracy Can Kill Like a Virus: Official". *Global Times*, 23 March. <https://www.globaltimes.cn/content/1183520.shtml>.
- CGTN (China Global Television Network) (2020). "China Sends 1,440 Tons of Medical Aid to Europe Via Freight Trains". *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=3kJ_bVuWZac.
- CGTN (2020). "Who Should Really Apologize?". *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=REAVMhWwizo>.
- Chang, Y.Y. (2021). "The Post-Pandemic World: Between Constitutionalized and Authoritarian Orders – China's Narrative-Power Play in the Pandemic Era". *Journal Of Chinese Political Science*, 26, 27-65. <https://doi.org/10.1007/s11366-020-09695-3>.
- Cheng, Y.; Lee, C.J. (2019). "Online Crisis Communication in a Post-Truth Chinese Society: Evidence from Interdisciplinary Literature". *Public Relations Review*, 45(4). <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2019.101826>.
- Chin, J. (2020). *Wuhan Mayor Says Beijing Rules Partially Responsible for Lack of Transparency*. <https://www.wsj.com/articles/chinas-premier-tours-virus-epicenter-as-anger-bubbles-at-crisis-response-11580109098>.
- Embassy of the People's Republic of China in Italy (2020). "Colloquio telefonico tra il Presidente Xi Jinping e il Presidente del Consiglio italiano Conte". <http://it.china-embassy.org/ita/sbdt/t1756976.htm>.
- d'Hooghe, I. (2015). "Reactive Public Diplomacy: Crises. The Sars Epidemic, Product Scandals, and the Wenchuan Earthquake". *China's Public Diplomacy*. Leiden: Brill Nijhoff, 285-331.
- Davidson, H. (2020a). "Chinese Inquiry Exonerates Coronavirus Whistleblower Doctor". *The Guardian*, 20 March. <https://bit.ly/3tky52q>.
- Davidson, H. (2020b). "First Covid-19 Case Happened in November, China Government Records Show - Report". *The Guardian*, 13 March. <https://bit.ly/3MskBYR>.
- Devlin, K.; Silver, L.; Huang, C. (2020). "U.S. Views of China Increasingly Negative Amid Coronavirus Outbreak". *Pew Research Center*, 21 April. <https://pewrsr.ch/3Mr7Fm6>.
- Ebrahim, S.H. et al. (2020). "Covid-19 and Community Mitigation Strategies in a Pandemic". *BMJ*, 368. <https://doi.org/10.1136/bmj.m1066>.

- Fewsmith, J. (2021). "Balances, Norms and Institutions: Why Elite Politics in the CCP Have Not Institutionalized". *The China Quarterly*, 248(S1), 265-82. <https://doi.org/10.1017/s0305741021000783>.
- Fischer, M. (2020). "Coronavirus Exposes Core Flaws, and Few Strengths, in China's Governance". *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2020/01/25/world/asia/coronavirus-crisis-china-response.html>.
- Fox News (2020). "February 16, 2020: Senator Cotton Joins Sunday Morning Futures with Maria Bartiromo". *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=ytGIkcCh7T8&t=202s>.
- Global Times* (2020a). "China Identifies 14 Hubei Frontline Workers, Including Li Wenliang, as Martyrs". <http://www.globaltimes.cn/content/1184565.shtml>.
- Global Times* (2020b). "As the US COVID-19 Situation Becomes Increasingly Obscure, the Chinese Public Share the Suspicion Raised by Zhao Lijian that the US Might be the Source of the Virus and that the US is Obligated to Explain the World". *Twitter*, 13 March, 7:12 a.m. Retrieved from <https://twitter.com/globaltimesnews/status/1238347249656057856>.
- Green, A. (2020). "Li Wenliang". *The Lancet*, 395(10225), 682. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30382-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30382-2).
- Gribas, J. et al. (2015). "Exploring the Alignment of Image Repair Tactics to Audience Type". Blaney, J.R. et al. (eds), *Putting Image Repair to the Test. Quantitative Applications of Image Restoration Theory*. Lanham (MD): Lexington Books 41-61.
- Gries, P.H.; Peng, K. (2002). "Culture Clash? Apologies East and West". *Journal of Contemporary China*, 11(30), 173-8. <https://doi.org/10.1080/106705601200912000>.
- Guardian News (2020). "'Not Racist at All': Donald Trump Defends Calling Coronavirus the 'Chinese Virus'". *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=7zatCqqRY_I.
- Gyu, L.D. (2021). "The Belt and Road Initiative After Covid: The Rise of Health and Digital Silk Roads". *Asan Institute for Policy Studies*. <https://en.asaninst.org/contents/the-belt-and-road-initiative-after-covid-the-rise-of-health-and-digital-silk-roads>.
- He, A.J.; Shi, Y.; Liu, H. (2020). "Crisis Governance, Chinese Style: Distinctive Features of China's Response to the Covid-19 Pandemic". *Policy Design and Practice*, 3(3), 242-58. <https://doi.org/10.1080/25741292.2020.1799911>.
- Shen, H. (2016). "China and Global Internet Governance: Toward an Alternative Analytical Framework". *Chinese Journal of Communication*, 9(3), 304-24. <https://doi.org/10.1080/17544750.2016.1206028>.
- Hong, Y. (2017). "Reading the 13th Five-year Plan: Reflections on China's Ict Policy". *International Journal of Communication*, 11, 1755-74.
- Hu, Y.; Pang, A. (2018). "The Indigenization of Crisis Response Strategies in the Context of China". *Chinese Journal of Communication*, 11(1), 105-28. <https://doi.org/10.1080/17544750.2017.1305978>.
- Huang, C. et al. (2020). "Clinical Features of Patients Infected with 2019 Novel Coronavirus in Wuhan, China". *The Lancet*, 395(10223), 497-506. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30183-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30183-5).

- Huang, Y. (2022). "The Health Silk Road: How China Adapts the Belt and Road Initiative to the COVID-19 Pandemic". *American Journal of Public Health*, 112(4), 567-9. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2021.306647>.
- Huang, Y.H.; Bedford, O. (2009). "The Role of Cross-cultural Factors in Integrative Conflict Resolution and Crisis Communication: The Hainan Incident". *American Behavioral Scientist*, 53(4), 565-78. <https://doi.org/10.1177%2F0002764209347631>.
- Huang, Y.H.C.; Wu, F.; Cheng, Y. (2016). "Crisis Communication in Context: Cultural and Political Influences Underpinning Chinese Public Relations Practice". *Public Relations Review*, 42(1), 201-13. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2015.11.015>.
- Huang, Z.A. (2022). "'Wolf Warrior' and China's Digital Public Diplomacy During the Covid-19 Crisis". *Place Branding and Public Diplomacy*, 18(1), 37-40. <https://doi.org/10.1057/s41254-021-00241-3>.
- Huang, Z.A.; Wang, R. (2019). "Building a Network to 'Tell China Stories Well': Chinese Diplomatic Communication Strategies on Twitter". *International Journal of Communication*, 13, 2984-3007.
- Hung, E.P. (2008). "The SARS Epidemic: Challenges to China's Crisis Management". *The China Journal*, 59, 177-8.
- Jiang, X. (2020). "Why Does China Adopt a Whole-of-government and Whole-of-society Approach Towards COVID-19?". <https://covid-19.chinadaily.com.cn/a/202003/27/WS5e7d6528a3101282172826f8.html>.
- Jing, Y. (2021). "Seeking Opportunities from Crisis? China's Governance Responses to the COVID-19 Pandemic". *International Review of Administrative Sciences*, 87(3), 631-50. <https://doi.org/10.1177/0020852320985146>.
- Karppinen, K.; Moe, H. (2012). "What We Talk About When We Talk About Document Analysis". *Trends in Communication Policy Research: New Theories, Methods and Subjects*, 177-93.
- The Lancet (2020). "Sustaining Containment of COVID-19 in China". *The Lancet*, 395(10232), 1230. [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)30864-3/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)30864-3/fulltext).
- Landale, J. (2020). "Coronavirus: China's New Army of Tough-talking Diplomats". *BBC*, 13 March. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-52562549>.
- Lee Myers, S. (2020a). *China Ousts 2 Party Officials amid Outrage About Coronavirus Response*. <https://www.nytimes.com/2020/02/13/world/asia/china-coronavirus-xi-jinping.html>.
- Lee Myers, S. (2020b). *China Spins Tale That the U.S. Army Started the Coronavirus Epidemic*. <https://www.nytimes.com/2020/03/13/world/asia/coronavirus-china-conspiracy-theory.html>.
- Leung, K. et al. (2020). "First-Wave COVID-19 Transmissibility and Severity in China Outside Hubei After Control Measures, and Second-Wave Scenario Planning: A Modelling Impact Assessment". *The Lancet*, 395(10233). [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30746-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30746-7).
- Low, Y.S.Y.; Varughese, J.; Pang, A. (2011). "Communicating Crisis: How Culture Influences Image Repair in Western and Asian Governments". *Corporate Communications: An International Journal*, 16(3), 218-42.
- Lynteris, C.; Fearnley, L. (2020). "Why Shutting Down Chinese 'Wet Markets' Could Be a Terrible Mistake". *The Conversation*, 31 January. <https://bit.ly/3osJt9E>.

- Massari, M. (2020). "Italian Ambassador to the EU: Italy Needs Europe's Help". *Politico*, 10 March. <https://www.politico.eu/article/coronavirus-italy-needs-europe-help/>.
- Mitchell, T. (2020). "China's Martyred Coronavirus Doctor Poses Problems for Beijing". *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/413353ae-4995-11ea-aee2-9ddbdc86190d>.
- Moritz, R. (2021). "China's Health Diplomacy During Covid-19: The Belt and Road Initiative (BRI) in Action". *Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - WP, SWP Comment*, 9, 1-8. <https://doi.org/10.18449/2021C09>.
- Mozur, P. (2020). "Coronavirus Outrage Spurs China's Internet Police to Action". *The New York Times*, 16 March. <https://www.nytimes.com/2020/03/16/business/china-coronavirus-internet-police.html>.
- Ning, Y.; Ren, R.; Nkengurutse, G. (2020). "China's Model to Combat the Covid-19 Epidemic: A Public Health Emergency Governance Approach". *Global Health Research and Policy*, 5(1), 1-4. <https://doi.org/10.1186/s41256-020-00161-4>.
- Nuwer, R. (2020). "To Prevent Next Coronavirus, Stop the Wildlife Trade, Conservationists Say". *The New York Times*, 19 February. <https://www.nytimes.com/2020/02/19/health/coronavirus-animals-markets.html>.
- Nye Jr, J.S. (2008). "Public Diplomacy and Soft Power". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 616(1), 94-109. <https://doi.org/10.1177/0002716207311699>.
- Peijuan, C.; Ting, L.P.; Pang, A. (2009). "Managing a Nation's Image During Crisis: A Study of the Chinese Government's Image Repair Efforts in the 'Made in China' Controversy". *Public Relations Review*, 35(3), 213-18. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2009.05.015>.
- Pershing, J.L. (2002). "Using Document Analysis in Analyzing and Evaluating Performance". *Performance Improvement*, 41(1), 36-42. <https://doi.org/10.1002/pfi.4140410108>.
- Posaner, J. (2020). "Germans Pin Coronavirus Blame on China: Poll". *Politico*, 11 May. <https://www.politico.eu/article/poll-germans-pin-blame-on-china-for-coronavirus-pandemic/>.
- Prem, K. et al. (2020). "The Effect of Control Strategies to Reduce Social Mixing on Outcomes of the COVID-19 Epidemic in Wuhan, China: A Modelling Study". *The Lancet Public Health*, 5(5), e235-e296. [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(20\)30073-6](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(20)30073-6).
- Qunshan, L.I. (2018). "The Dilemma of Shaping China's National Image and Its Countermeasures". *Journal of Jishou University (Social Sciences)*, 39(4), 92-7.
- Readfern, G. (2020). "How Did Coronavirus Start and Where Did It Come From? Was It Really Wuhan's Animal Market?". *The Guardian*, 28 April. <https://bit.ly/3tiUNga>.
- Ruan, Z. (2020). "Humanity's Shared Destiny Must Include Global Health Security". *Global Times*, 29 March. <https://www.globaltimes.cn/content/1184069.shtml>.
- Schwarz, A., Seeger, M.W.; Auer, C. (eds) (2016). *The Handbook of International Crisis Communication Research*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Shen, H. (2018). "Building a Digital Silk Road? Situating the Internet in China's Belt and Road Initiative". *International Journal of Communication*, 12, 2683-701.

- Sherpard, W. (2020). "China's "Health Silk Road" Gets a Boost from COVID-19". *Forbes*, 27 March. <https://bit.ly/3MrnAA0>.
- Silver, L.; Devlin, K.; Huang, C. (2019). "People Around the Globe Are Divided in Their Opinions of China". *Pew Research Center*, 5 December. <https://pewrsr.ch/3NUchCz>.
- Smith, S.N. (2018). "Community of Common Destiny: China's 'New Assertiveness' and the Changing Asian Order". *International Journal*, 73(3), 449-63. <https://doi.org/10.1177/0020702018790278>.
- Smith, S.N. (2021). "China's 'Major Country Diplomacy': Legitimation and Foreign Policy Change". *Foreign Policy Analysis*, 17(2). <https://doi.org/10.1093/fpa/orab002>.
- Sylvers, E.; Pancevski, B. (2020). "How China Is Using Soft Power to Rewrite the Coronavirus Narrative". *The Wall Street Journal*, 18 March. <https://on.wsj.com/3NZ7YGc>.
- Tandoc Jr, E.C.; Lim, Z.W.; Ling, R. (2018). "Defining 'Fake News': A Typology of Scholarly Definitions". *Digital Journalism*, 6(2), 137-53. <https://doi.org/10.1080/21670811.2017.1360143>.
- The State Council Information Office of the People's Republic of China (2020). *White Paper on Fighting Covid-19. China in Action*. <https://www.mfa.gov.cn/ce/cehr/eng/gdxw/t1786877.htm>.
- Tian, H. et al. (2020). "An Investigation of Transmission Control Measures During the First 50 Days of the COVID-19 Epidemic in China". *Science*, 368(6491), 638-42. <https://doi.org/10.1126/science.abb6105>.
- U.S. Department of State (2020). *GEC Special Report: Pillars of Russia's Disinformation and Propaganda Ecosystem*. <https://www.state.gov/russia-pillars-of-disinformation-and-propaganda-report/>
- Van Ham, P. (2008). "Place Branding: The State of the Art". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 616(1), 126-49. <https://doi.org/10.1177/0002716207312274>.
- Wang, H. (2011). "China's Image Projection and Its Impact". Wang, J. (ed.), *Soft Power in China*. New York: Palgrave Macmillan, 37-56.
- WHO (World Health Organization) (2020a). *Pneumonia of Unknown Cause – China*. <https://www.who.int/csr/don/05-january-2020-pneumonia-of-unknown-cause-china/en/>.
- WHO (2020b). *Mission Summary: Who Field Visit to Wuhan, China 20-21 January 2020*. <https://www.who.int/china/news/detail/22-01-2020-field-visit-wuhan-china-jan-2020>.
- WHO (2020c). *COVID-19-China. Disease Outbreak News*. 12 January. <https://www.who.int/emergencies/disease-outbreak-news/item/2020-DON233>.
- WHO (2021). *WHO-Convended Global Study of Origins of SARS-CoV-2: China Part*. <https://www.who.int/publications/i/item/who-convended-global-study-of-origins-of-sars-cov-2-china-part>.
- Wong, E.; Rosenberg, M.; Barnes, J.E. (2020). *Chinese Agents Helped Spread Messages that Sowed Virus Panic in U.S., Officials Say*. <https://www.nytimes.com/2020/04/22/us/politics/coronavirus-china-disinformation.html>.
- Woo, P.C.; Lau, S.K.; Yuen, K.Y. (2006). "Infectious Diseases Emerging from Chinese Wet-Markets: Zoonotic Origins of Severe Respiratory Viral Infections". *Current Opinion in Infectious Diseases*, 19(5), 401-7. <https://doi.org/10.1097/01.qco.0000244043.08264.fc>.

- Wu, C. (2020). "How Chinese Citizens View Their Government's Coronavirus Response". *The Conversation*, 4 June. <https://bit.ly/3xaWnNt>.
- Wu, Y.C.; Chen, C.S.; Chan, Y.J. (2020). "The Outbreak of COVID-19: An Overview". *Journal of the Chinese Medical Association*, 83(3), 217-20.
- Xiao, X. et al. (2021). "Animal Sales from Wuhan Wet Markets Immediately Prior to the COVID-19 Pandemic". *Scientific Reports*, 11, 11898. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-91470-2>.
- Xinhua (2018). "China Keywords: Community with Shared Future for Mankind". http://www.xinhuanet.com/english/2018-01/24/c_136921370.htm.
- Xinhua (2020a). "National Supervisory Commission Sends Group to Investigate Issues Involving Dr. Li Wenliang". http://www.xinhuanet.com/english/2020-02/07/c_138763561.htm.
- Xinhua (2020b). "China's Legislature Adopts Decision on Banning Illegal Trade, Consumption of Wildlife". http://www.xinhuanet.com/english/2020-02/24/c_138814328.htm.
- Xinhua (2020c). "Commentary: In War Against COVID-19, Vision of Community with Shared Future Shines". http://www.xinhuanet.com/english/2020-03/11/c_138866546.htm.
- Xinhua (2020d). "Update: China Releases Investigation Report on Issues Concerning Dr. Li Wenliang". http://www.xinhuanet.com/english/2020-03/19/c_138896212.htm.
- Yang, X. (2021). "Domestic Contestation, International Backlash, and Authoritarian Resilience: How Did the Chinese Party-State Weather the COVID-19 Crisis?". *Journal of Contemporary China*, 30(132), 915-29. <https://doi.org/10.1080/10670564.2021.1893557>.
- Yang, Y. (2020). "Looking Inward: How Does Chinese Public Diplomacy Work at Home?". *The British Journal of Politics and International Relations*, 22(3), 369-86.
- Yang, Y.; Chen, X. (2021). "Globalism or Nationalism? The Paradox of Chinese Official Discourse in the Context of the COVID-19 Outbreak". *Journal Of Chinese Political Science*, 26, 89-113.
- Yi, K. (2021). "Rumination on Heroic Culture and Chinese National Image Building". *Journal of Political Science Research*, 2(1), 1-9.
- Yu, V. (2020). "'Hero Who Told the Truth': Chinese Rage Over Coronavirus Death of Whistleblower Doctor". *The Guardian*, 7 February. <https://bit.ly/3xdkAmg>.
- Zhang, D. (2018). "The Concept of 'Community of Common Destiny' in China's Diplomacy: Meaning, Motives and Implications". *Asia & the Pacific Policy Studies*, 5(2), 196-207.
- Zhang, E.; Benoit, W.L. (2009). "Former Minister Zhang's Discourse on Sars: Government's Image Restoration or Destruction?". *Public Relations Review*, 35(3), 240-6.
- Zhao, K. (2019). "The China Model of Public Diplomacy and Its Future". *The Hague Journal of Diplomacy*, 14(1-2), 169-81.
- Zhao, L. (2020). "When Did Patient Zero Begin in the US? How Many People are Infected? What are the Names of the Hospitals? It Might be US Army Who Brought the Epidemic to Wuhan. Be Transparent! Make Public Your Data! US Owe Us an Explanation!" *Twitter*, 12 March, 9: 37 p. m. Retrieved from <https://twitter.com/zlj517/status/1238111898828066823>.

- Zheng, Y.; Lye, L.F. (2004). "SARS and China's Political System". *The SARS Epidemic: Challenges to China's Crisis Management*. Singapore: World Scientific Publishing, 45-75. https://doi.org/10.1142/9789812565556_0003.
- Zhu, L.; Anagondahalli, D.; Zhang, A. (2017). "Social Media and Culture in Crisis Communication: Mcdonald's and Kfc Crises Management in China". *Public Relations Review*, 43(3), 487-92. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2017.03.006>.

Praticare la religione durante la pandemia Mutamenti nella Comunità Evangelica Cinese padovana causati dal COVID

Jacopo Scarin
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Every Sunday afternoon, many dozens of Chinese migrants from all walks of life gather in a small building located north of the train station in Padua, Italy, at the headquarter of the Chinese Christian Evangelical Church of Italy (*Jidujiao yidali huaren jiaohui* 基督教義大利華人教會, CCEC), to celebrate a two-hour long ritual, chanting, praising the Lord and listening to a lecture in Mandarin about the Holy Scripture. The focus of this article is the weekly celebration of the CCEC. In particular, I will discuss a few changes that I have observed in the liturgy and in the general organisation of the activities of the CCEC since the outbreak of the COVID pandemic in 2020. The research questions attempt to study how the COVID pandemic has impacted on the Sunday activities of the Church. The results highlight changes in the organisation of the Sunday celebration and in the way religious practice is experienced by part of the audience. The data employed in this article, collected between the years 2019 and 2021, come from previous scholarship, from participant observation and from informal and semi-structured interviews with members of the church.

Keywords Chinese diaspora. Religion. Christianity. Global pandemic. Religious practice.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Stato dell'arte. – 3 La chiesa cristiana evangelica cinese. – 4 La liturgia durante la pandemia. – 5 Il COVID nell'esperienza diretta dei fedeli. – 6 Conclusione.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-25
Accepted 2022-04-20
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Scarin | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Scarin, J. (2022). "Praticare la religione durante la pandemia. Mutamenti nella Comunità Evangelica Cinese padovana causati dal COVID". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 779-802.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/026

779

1 Introduzione

Ogni domenica pomeriggio, decine di residenti cinesi di diversa estrazione si incontrano in un edificio a nord della stazione ferroviaria di Padova. Essi si riuniscono per adorare il Signore, pregare, incontrare i membri della propria comunità e per godere di uno spazio che è esclusivamente loro. Così, ogni settimana, prende vita la Chiesa Cristiana Evangelica Cinese (CCEC) di Padova, uno spazio dalle caratteristiche uniche, ma che non è un *unicum* sul suolo nazionale. Infatti, vi sono circa 43 altre chiese evangeliche cinesi in Italia afferenti alla stessa organizzazione, distribuite in 40 diverse città sparse in tutta Italia.

Roma è la prima città nella quale un centro appartenente a questa denominazione fu fondato nel 1981 e attualmente conta quattro chiese, vantando la più alta densità di chiese evangeliche cinesi di tutta la penisola (<https://www.cecn.it/portfolio>).¹ A confronto, la comunità padovana è più piccola e certamente più recente: l'unica chiesa che dispone è stata aperta nel 2009.² Essa si trova in una zona poco frequentata, benché relativamente vicina al centro cittadino, in un'area adiacente alla stazione ferroviaria. Questa zona ha un'altissima proporzione di residenti stranieri e include strade che la cittadina reputa poco sicure o malfamate. I residenti cinesi, invece, hanno qui ricavato un piccolo angolo di quiete dove aspirare a una vita migliore, sia in questo mondo che nell'aldilà. La CCEC è strategicamente collocata vicino a una zona ad alta densità di residenti cinesi e di attività da loro gestite, alla fine di una strada chiusa, in un'area recintata da un muro, che ospita altre imprese.³ Per esempio, ivi troviamo la Christ Embassy, una denominazione dedicata ad immigrati di origine africana, una moschea, due locali frequentati da immigrati di origine africana e un centro di attività per bambini. Questo rende la zona nella quale sorge la CCEC di Padova un ambiente diversificato e multietnico.

L'oggetto di questo articolo sono i cambiamenti nelle attività domenicali della CCEC da me osservati e il modo in cui questi sono

Il presente articolo è basato sulla ricerca condotta grazie al finanziamento di The New Institute Centre for Environmental Humanities (NICHE) e del Centro di Ricerca Marco Polo (MaP) dell'Università Ca' Foscari Venezia

1 Secondo Vicziany, Fladrich, Di Castro 2015, 221-2, nel 2015 in Italia c'erano circa 45 chiese evangeliche cinesi con circa 1200 membri stimati, ma queste includerebbero anche chiese di altre organizzazioni.

2 «E all'Arcella presto la prima chiesa evangelica cinese». *Il Mattino di Padova*, 10 luglio 2009. https://ricerca.gelocal.it/mattinopadova/archivio/mattinopadova/2009/07/10/MB1PO_MB105.html.

3 La maggior parte dei residenti cinesi dell'area urbana padovana vive nel quartiere nord della città (circa 41%), vicino alla stazione ferroviaria. Comune di Padova 2021, 3, 5.

stati vissuti ed esperiti dai membri della comunità in seguito allo scoppio della pandemia di COVID che ha colpito l'intera popolazione mondiale. La gravità della situazione è chiara se ci riferiamo ai dati fondamentali: più di 136.000 morti e 5,4 milioni di persone infettate solo in Italia. Il conseguente stato d'emergenza, che ormai perdura da quasi due anni, ha richiesto che la popolazione cambiasse il proprio stile di vita in quasi ogni ambito, compresi le abitudini religiose e il comportamento durante le liturgie: in breve, il modo di vivere la religione è radicalmente cambiato a causa della pandemia. Questo fatto può sembrare contraddittorio, dato che la religione, che ha che fare con l'eterno e l'immutabile, sembrerebbe dover essere a sua volta eterna e immutabile nelle sue forme esteriori e nelle sue liturgie. In realtà non è così e l'attuale emergenza è un'ottima occasione per studiare e registrare i cambiamenti che coinvolgono le attività religiose. Infatti, tutti gli eventi che contemplano l'assembramento di più persone, specie se in luoghi chiusi e poco ventilati, sono considerati pericolosi focolai di trasmissione del virus (Aschwanden 2020).

Il mio interesse verso lo studio dei residenti cinesi è fondato su due ragioni. La prima è l'importanza della comunità cinese nella società italiana e in particolare per il contesto padovano. Negli ultimi vent'anni la popolazione di Padova è rimasta quasi invariata, attorno ai 209.000 abitanti, mentre il numero di residenti stranieri è passato da circa 9.000 a poco più di 34.000 (Tabella 1), un aumento vertiginoso che ha visto i residenti cinesi raggiungere quasi le 3.000 unità, pari a 1,40% della popolazione totale (Tabella 2). Risulta dunque necessario occuparsi di una realtà la cui presenza è in costante aumento sia in termini assoluti che in termini percentuali rispetto al totale dei residenti.

Tabella 1 Variazione della popolazione di Padova e del numero di residenti stranieri tra l'anno 1999 e l'anno 2020. Fonte: Comune di Padova, Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2020; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2019; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2018; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2016; Annuario Statistico 2017; Annuario Statistico 2011

Anno	Popolazione	Residenti Stranieri	Percentuale Stranieri/Pop.
1999	209.551	7.443	3,55%
2000	209.641	8.963	4,43%
2001	209.290	10.117	4,83%
2003	210.536	13.983	6,64%
2004	210.821	16.281	7,72%
2005	210.985	18.263	8,66%
2006	210.301	19.661	9,35%
2007	210.173	22.000	10,47%

2008	211.936	25.596	12,08%
2009	212.989	28.391	13,33%
2010	214.198	30.933	14,44%
2011	214.099	32.592	15,22%
2012	213.358	33.535	15,72%
2013	209.679	31.661	15,10%
2014	211.210	33.268	15,75%
2015	210.401	33.395	15,87%
2016	209.829	32.984	15,72%
2017	210.440	33.555	15,95%
2018	210.912	34.619	16,41%
2019	211.316	35.461	16,78%
2020	209.420	34.370	16,46%

Tabella 2 Residenti cinesi a Padova tra l'anno 2016 e l'anno 2020. Fonte: Comune di Padova, Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2020; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2019; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2018; Residenti a Padova con cittadinanza straniera. Anno 2016; Annuario Statistico 2017; Annuario Statistico 2011

Anno	Residenti Cinesi	Percentuale Residenti Cin./Pop.
2016	2.608	1,24%
2017	2.733	1,30%
2018	2.872	1,36%
2019	2.967	1,40%
2020	2.931	1,40%

Inoltre, data la relativa carenza di studi che si interessano alla diaspora cinese in Italia, soprattutto alla luce di quanto affermato qui sopra, è necessario maggiore impegno nella produzione di studi in questo campo. Come illustrerò in dettaglio nella sezione che tratta lo stato dell'arte, vi è un numero ancor più esiguo di studi dedicati a rispondere a quesiti inerenti alla religiosità dei residenti cinesi in Italia: dunque, questo articolo cerca di colmare alcune lacune nella produzione accademica. Ritengo che la pandemia costituisca un evento critico sia per la società italiana nel suo insieme che per realtà particolari come quella della diaspora cinese. In quanto tale, questo evento ha la potenzialità di promuovere cambiamenti che già hanno cominciato a manifestarsi. È necessario dunque registrare e analizzare le trasformazioni apportate da questa situazione di criticità, da questa separazione tra un 'prima' e un 'dopo' la pandemia: questo articolo si propone di contribuire a ciò condividendo i primi risultati della mia ricerca sulla religiosità della comunità cinese di Padova.

La mia scelta di studiare la CCEC è giustificata dal fatto che questa rappresenta una religione istituzionale. Ciò mi consente di avere

accesso a una comunità che condivide una dottrina e che ha pratiche rituali ben definite e osservabili. Questi sono requisiti che semplificano lo studio della religiosità di una comunità, perché consentono al ricercatore di concentrarsi su un gruppo sociale chiaramente delineato da pratiche oggettivamente osservabili e condivise da tutti i suoi membri. Altre forme di religiosità, come la religione diffusa descritta da C.K. Yang (1961, 294-340), presentano ostacoli aggiuntivi al lavoro di ricerca che ho ritenuto di evitare con questa specifica scelta dell'oggetto di studio. Inoltre, la religiosità degli stranieri in Italia può contare su un contesto più tollerante e accomodante della sua presenza pubblica rispetto a quanto avviene in altri stati europei, come la Francia (Cao 2021, 30). Ciò consente al ricercatore l'accesso a espressioni di tale religiosità che non sarebbero rilevabili in altri contesti.

Questo articolo si basa su studi precedenti, su un periodo di osservazione partecipante, su interviste informali e su interviste semi-strutturate ai membri della chiesa. L'osservazione partecipante è durata dieci mesi, distribuiti in maniera non uniforme tra il 2019 e il 2021: nell'anno corrente ho condotto lo studio tra i mesi di agosto e gennaio. Durante l'osservazione partecipante ho seguito le funzioni religiose della domenica. Oltre alle fondamentali informazioni raccolte in questo periodo, l'osservazione partecipante mi ha consentito di conoscere di persona alcuni dei membri della comunità, con i quali ho potuto interagire e dialogare. In questo lasso di tempo ho anche condotto cinque interviste semi-strutturate a uomini e donne che frequentano la liturgia domenicale.

2 Stato dell'arte

La presenza di cittadini cinesi sul suolo italiano e in Europa ha ormai raggiunto livelli tali da determinarne l'importanza come oggetto di studio. Tuttavia, la maggioranza degli studi sulle chiese cinesi è stata condotta negli Stati Uniti, dove quest'ambito di ricerca è comunque ancora piuttosto giovane. Nel suo *Chinese Christians in America* del 1999, infatti, Fenggang Yang notò che l'unico studio sull'argomento che poté trovare fu prodotto da Palinkas nel 1989, oltre al quale poté trovare solo alcuni riferimenti alle Chinatown dispersi in altre opere (Yang 1999, 4).

Similmente, oggi troviamo pochi, benché significativi, studi sulla religiosità dei residenti cinesi in Italia, dove questo ambito di ricerca è molto meno sviluppato che negli USA. Forse, una ragione di ciò la fornisce Pierluigi Zoccatelli il quale, nel 2010, affermò che sia l'opinione pubblica che gli operatori del settore sociale erano convinti che lo studio di questo argomento non avrebbe fornito dati interessanti perché i cinesi erano considerati perlopiù atei (Zoccatelli 2010, 215-16). Tuttavia, com'è stato dimostrato da numerosi studi, il concetto di ateismo non è utile alla comprensione della società cinese con-

temporanea né, a maggior ragione, di quella moderna o tradizionale.⁴ Un altro elemento che può spiegare la scarsità degli studi sulla diaspora cinese in Italia è il fatto che questo gruppo etnico venga considerato come meno o per nulla problematico rispetto ad altri, un'impressione ripresa dal titolo di un libro, «L'Immigrazione silenziosa».

Gli anni Novanta hanno visto il crescente interesse degli studiosi italiani verso la comunità cinese in Italia. È Antonella Ceccagno una delle più attive studiose della diaspora cinese, un impegno confluito nel libro da lei curato *Il caso delle comunità cinesi* e nel suo volume *Cinesi d'Italia* (Ceccagno 1997; 1998). Dello stesso decennio è il volume curato da Campani, Carchedi e Tassinari dal titolo *L'Immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, che è una raccolta di articoli di diversi studiosi italiani e internazionali sulla diaspora cinese in Italia e nel mondo (Campani et al. 1992). A partire dagli anni 2000 il numero di studi italiani sull'argomento è progressivamente aumentato, benché pochi si interessino di comprendere e studiare il tema della religiosità della comunità cinese. Sebbene gli scritti su questo argomento rimangano poco numerosi, essi sono di pregevole qualità: di seguito li presenterò più in dettaglio.

L'articolo di Pierluigi Zoccatelli è un rilevante tentativo di utilizzare l'approccio quantitativo su ispirazione degli studi di Fenggang Yang e Yao Xingzhong (Zoccatelli 2010, 203-54). È da notare che Zoccatelli include nel suo studio praticanti della 'religione diffusa', ma egli non riuscì a intervistare cinesi protestanti. Uno degli aspetti più interessanti dell'articolo di Zoccatelli è la sua comprensione della limitatezza delle categorie occidentali applicate allo studio della religiosità cinese. Questo studio è localizzato sulla città di Torino, in una realtà sociale molto diversa da quella padovana. Inoltre, il fatto che Zoccatelli non abbia incluso la comunità cinese protestante lascia una lacuna che può essere colmata dal presente articolo.

L'articolo di Vicziany, Fladrich e di Castro, invece, è uno studio qualitativo basato su 29 interviste a membri della comunità cinese di Prato e, contrariamente allo studio di Zoccatelli, include solo membri di religioni istituzionali (Vicziany et al. 2015, 215-31). In questo caso gli intervistati includono persone di religione cattolica, buddista, taoista e atei, ma ancora nessun protestante. Similmente a Zoccatelli, anch'essi concludono che «forse adesione alle chiese e ai templi di Prato non è un indice affidabile di ciò che i contadini o gli ex contadini cinesi credono [...]. Il 'silenzio' che abbiamo identificato, dunque, può essere un silenzio fittizio dato dal fatto che abbiamo guardato nel posto sbagliato per prove riguardanti le credenze religiose della diaspora cinese».⁵

⁴ Yang 1961; Overmyer 2003; Palmer 2007; Yang 2008; Goossaert, Palmer 2011.

⁵ «[P]erhaps membership of the churches and temples of Prato is not a reliable index of what Chinese peasants or former peasants believe [...]. The 'silence' that we have identi-

L'articolo di Daniele Parbuono si differenzia da quelli precedentemente menzionati perché impiega gli strumenti analitici della geografia sociale per dimostrare che le comunità agiscono in spazi che sono «definiti e ridefiniti» dall'interazione dei poteri coinvolti nel processo (Parbuono 2016, 171-203). Un'importante elemento evidenziato dal suo articolo è che i membri della diaspora cinese non sono individui passivi, ma devono essere intesi come attori in rapporto dialettico con lo spazio che abitano, di modo che, nel dar forma allo spazio circostante, essi stessi ne vengono determinati.

Più recentemente, Eva Salerno ha impiegato la metodologia qualitativa per studiare le comunità cattoliche di Parigi e Milano. L'obiettivo principale della sua tesi di dottorato è l'analisi dell'organizzazione delle comunità cattoliche cinesi in Italia e in Francia per capire se la loro adesione al cattolicesimo può promuovere l'integrazione delle stesse. Questa ricerca evidenzia le discrepanze tra le diverse comunità cattoliche, specialmente all'interno del contesto transnazionale del suo studio, il quale rivela che differenze nazionali (storiche, sociali e geografiche) sono fondamentali per definire le organizzazioni delle comunità religiose. L'autrice, nel notare che non è possibile individuare un «cattolicesimo cinese» tipico avulso dal contesto sociale, evidenzia l'agentività che i praticanti cinesi mantengono durante la loro esperienza religiosa. Dunque, la sua tesi conclude che il cattolicesimo può promuovere l'integrazione dei cattolici cinesi, benché nel caso francese la situazione rimanga più indeterminata a causa della lunga tradizione laica del paese.

Infine, Cao Nanlai, Giuseppe Giordan e Fenggang Yang hanno curato un volume che contiene articoli sugli imprenditori cristiani cinesi di Bologna, sui cattolici cinesi in Italia e sul tempio buddista di Prato (Cao et al. 2021). Ting Deng ha dimostrato il modo in cui sistemi di valori legati alla religione, al lavoro e alla famiglia interagiscono e a volte confliggono nella comunità cinese di Bologna. Molti dei piccoli imprenditori e dei loro familiari, oggetto del suo studio, sono membri della Chiesa Cinese di Bologna, la più grande chiesa evangelica della città. L'autrice evidenzia come la pratica religiosa influenzi il comportamento di questi migranti, incluso il loro atteggiamento verso gli affari. Benché questo sembri confermare il classico adagio di Max Weber, secondo il quale la religiosità può influenzare i comportamenti economici, in realtà Deng nota come gli imprenditori e le loro famiglie siano anche riluttanti a distanziarsi dai propri obiettivi economici e sociali: di conseguenza, si ha una costante negoziazione tra questi due sistemi di valori. Un terzo sistema, quello della famiglia, funge da legante tra gli obiettivi economici e il siste-

fied, therefore, might well be a false silence as we have been looking in the wrong place for evidence of the religious beliefs of the Chinese diaspora» (Viczyan et al. 2015, 229).

ma di valori fornito dalla religione. Questo sembra in parte confutare quanto affermato da Cao Nanlai e cioè che i bisogni familiari e l'identità originaria del luogo di provenienza siano prioritari rispetto agli impegni etici promossi dalla religione (Cao 2013, 88, 93). Possiamo dunque concludere che un luogo di culto, qual è la chiesa della CCEC, diviene un luogo nel quale si coltiva una certa prospettiva della realtà, una certa visione del mondo, attraverso liturgia e preghiera, benché queste non sostituiscano mai totalmente gli altri sistemi di valori attraverso i quali l'individuo opera, quali quelli determinati da ambizioni economiche o familiari.

Il rapporto tra attività religiose e la diffusione del virus è stato già oggetto di numerosi studi e articoli. Dato ciò che sappiamo del virus e cioè che si diffonde per via aerea e che la sua diffusione è facilitata dagli assembramenti, soprattutto negli spazi chiusi, è necessario chiedersi quale sia il potenziale ruolo della celebrazione comunitaria di riti durante la pandemia e se vi sia spazio per tali celebrazioni in un periodo di crisi sanitaria come quello in corso. Secondo un articolo apparso su *Business Insider*, circa il 60% dei contagi a livello mondiale è avvenuto in una chiesa (Dein et al. 2020, 2). Benché questo parametro sia difficile da verificare, sono avvenuti una serie di incidenti che illustrano come le pratiche religiose possono promuovere la diffusione del virus. Recenti studi, limitati all'ambito statunitense, hanno anche suggerito che l'aderenza a un gruppo religioso può risultare in una reazione contro le misure di quarantena se queste sono percepite come una riduzione della libertà personale di culto (DeFranza et al. 2020, 1-11).

Uno dei casi più famosi è quello sudcoreano, consistente nel fatto che $\frac{3}{5}$ dei casi di contagio in Corea del Sud a marzo 2020 furono tracciati al 'paziente 31', fedele praticante della Chiesa di Gesù Shincheonji di Daegu. Questa Chiesa aveva insistito sulla partecipazione dal vivo alla liturgia, mantenendo il contatto fisico tra i fedeli e osteggiando l'uso della mascherina, rifiutandosi perfino di fornire la lista dei propri membri alle autorità sanitarie.⁶ Siamo a conoscenza di altri casi di capi religiosi recalcitranti all'applicazione di regole sanitarie che modifichino il normale svolgimento delle celebrazioni liturgiche in favore della maggiore protezione sanitaria. Questi eventi sono riscontrabili in diverse parti del mondo. Per esempio, nel caso della Life Tabernacle Church, una congregazione pentecostale unitariana di Baton Rouge (USA), il rev. Tony Spell continuò a celebrare riti collettivi nonostante gli assembramenti con un numero di persone maggiore a 50 fossero stati banditi dal governatore dello stato della Louisiana. Nella settimana successiva a questa decisione, si ebbero

⁶ <https://www.nytimes.com/2020/03/09/opinion/coronavirus-south-korea-church.html> (citato in Wildman et al. 2020, 115).

celebrazioni con un numero di partecipanti tra i 300 e i 1000 individui (Wildman et al. 2020, 115). Anche in eventi con partecipazione più contenuta si sono verificati casi di 'iper-diffusione' (*superspreader incident*), nei quali un individuo infetto ha contagiato decine di partecipanti (Aschwanden 2020). Guide spirituali e capi religiosi ritengono che durante la pandemia le persone si rechino nei luoghi di culto in cerca di speranza e di senso, un'osservazione che ha creato conflitti nelle stesse comunità religiose circa la possibilità di continuare a celebrare riti religiosi alla presenza dei fedeli.⁷

Studi pregressi sottolineano l'importanza della religione nella vita dei migranti. Foley e Hoge, per i quali la religione è legata alla partecipazione alle attività organizzate da istituzioni religiose - come chiese cattoliche e protestanti, moschee, congregazioni sikh ecc. -, hanno sottolineato l'importanza delle comunità culturali diasporiche come fonti di risorse utili all'adattamento dei propri membri alle difficili circostanze dell'immigrazione e come rifugi psicologici, morali e culturali (Foley, Hoge 2007, 21). Gli effetti benefici psico-fisici della pratica religiosa e della spiritualità sono stati evidenziati in numerosi studi.⁸ Inoltre, è stato sostenuto che calamità come una pandemia o l'attacco alle Torri Gemelle del settembre 2001 possono promuovere l'avvicinamento degli individui a pratiche religiose e alla spiritualità (DeFranza et al. 2020, 1-2),⁹ come può farlo anche la migrazione (Yang 1999, 59-94). A questo proposito va sottolineato che la migrazione è stata addirittura descritta come una «esperienza teologizzante» (Smith 1978, 1175). Il rapporto tra pratica religiosa e pandemia può dunque assumere molteplici forme, alle volte in contraddizione reciproca. Quale influenza ha la partecipazione alle attività della CCEC sul rispetto delle regole igieniche di prevenzione contro la diffusione del COVID? L'appartenenza alla Chiesa promuove od ostacola il rispetto di queste regole? Tenterò di rispondere anche a queste domande.

⁷ Wilson, S. et al. (2020). «Coronavirus Creates Conflict for Churches, where Gatherings can be Dangerous but also Provide Solace». *The Washington Post*, 5 April. https://www.washingtonpost.com/national/coronavirus-church-services-outbreak/2020/04/05/7f5b63cc-7773-11ea-90ad-819caa48d39f_story.html.

⁸ Ellison, Levin 1998, 700-20; McCullough et al. 2000, 211-22; Laird et al. 2011, 78-85; Best et al. 2015, 1321-8. Sull'importanza di spiritualità, religione e credenze personali per la qualità di vita, si veda O'Connell, Skevington 2005, 379-98. Sull'impatto della pratica religiosa sul benessere emotivo degli immigrati, si veda Connor 2012, 130-57.

⁹ Si veda la nota 7.

3 La chiesa cristiana evangelica cinese

La CCEC di Padova è solo una delle innumerevoli chiese evangeliche cinesi fondate negli ultimi decenni in Europa. La fondazione della prima comunità CCEC viene localizzata a Roma e fatta risalire al marzo 1984 ad opera di Pan Xizhen 潘希真, un 'predicatore' originario di Wenzhou.¹⁰ Non è un caso che Pan venisse proprio da quella città. Per il suo alto numero di chiese e di cristiani, Wenzhou è considerata la Gerusalemme cinese (Cao 2008, 63). Sia in Cina che all'estero, la presenza di immigrati originari di Wenzhou è legata all'edificazione di chiese evangeliche, come afferma anche un detto locale: «Where there are Wenzhou businesspeople, there are Wenzhou Christians, and where there are Wenzhou Christians, there are Wenzhou churches» (Cao 2008, 67). È facile capire la magnitudine di questo fenomeno considerando che nel 2013 la presenza di cristiani protestanti a Wenzhou era stimata sul milione di fedeli e che la città ospitava circa 2.000 chiese (Cao 2013, 86). Anche l'idea che la diffusione delle chiese sia legata al commercio trova riscontro nelle modalità tipiche di diffusione dei culti nel contesto cinese. Essa ha un fondamento storico, nel modo in cui le rotte dei mercanti e la migrazione dei popoli hanno diffuso numerosi culti in passato, come quello di Mazu 媽祖 (anche nota come Tianhou 天后) che si è diffuso a partire dalla Cina sudorientale (Watson 1985).¹¹ Esempi simili in epoca contemporanea non mancano. Grazie alla migrazione degli abitanti del Fujian, per esempio, sono stati diffusi il buddismo, il taoismo e le religioni popolari a New York, studiati da Kenneth Guest (2006).¹² Benché Cao Nanlai (2008, 68) abbia sostenuto che «the 'Wenzhou model' of churches in Europe operates on a basis of autonomy and maintains close transnational ties to the church communities back in Wenzhou», tuttavia al momento ho potuto solo riscontrare la grande autonomia della chiesa di Padova, mentre i contatti con le comunità di Wenzhou sembrano essere scarsi: secondo una donna intervistata, raramente giungono pastori dalla Cina a predicare in Italia e specificatamente a Padova. Benché alcuni informatori neghino che ci siano stati contatti con chiese cinesi durante la pandemia, tuttavia uno di essi mi ha confermato che ci sono stati scambi di mascherine e altri dispositivi di protezione tra la Chiesa e alcune comunità cristiane in Cina.

10 «Storia e costituzione della Chiesa Cristiana Evangelica Cinese in Italia». <https://www.cecn.it/about>.

11 Sull'importanza delle reti transnazionali per la diffusione della religione popolare cinese, si veda Mayfair Mei-hui Yang 2004, 209-38.

12 Cf. Tan 2013. L'amministrazione del principale tempio di Mazu di Meizhou nel 2005 ha contato la presenza di più di 3.000 gruppi di pellegrini provenienti da 15 paesi al di fuori della Repubblica Popolare Cinese.

L'edificio della CCEC di Padova assomiglia sotto diversi aspetti alla «Chinese Christian Church» di Washington D.C., descritta da Fenggang Yang (1999, 2-4). L'interno è spoglio: sui muri, bianchi, non sono presenti né rappresentazioni sacre né decorazioni. L'unico simbolo si trova sulla parete opposta all'entrata: una grande croce rossa appesa, illuminata dall'interno durante le celebrazioni rituali. Il muro opposto all'ingresso ha una forma a 'U' e forma una piccola abside affiancata da un muro su ciascun lato, su ognuno dei quali è presente una porta. Di fronte alla croce si trova l'ambone, dal quale i cantanti e gli officianti si rivolgono ai presenti. Tra questo e l'ingresso principale troviamo tre file di banchi: quella di sinistra è riservata agli uomini, le altre due alle donne, che solitamente sono la maggioranza. Questa è la prima differenza visibile con il periodo pre-pandemico: nel 2019 vi erano due doppie file di banchi, quella di sinistra riservata agli uomini e quella di destra alle donne, che garantivano una maggiore capienza. La maggior parte dei posti a sedere ha una copia del libro dei canti, curato dalla *Zhongguo Jidujiao sanzhi aiguo yundong weiyuanhui* 中國基督教三自愛國運動委員會 (Comitato del Movimento Cinese Cristiano Patriottico dei Tre Sé) e una Bibbia, che manca di indicazioni bibliografiche. A differenza della chiesa studiata da Fenggang Yang, qui non sono presenti organi, ma di fronte alla fila di banchi di destra troviamo una pianola e due PC che sono utilizzati da giovani membri della congregazione per controllare le diapositive con i testi dei canti e delle letture proiettate sui muri di fianco all'abside.

La CCEC di Padova organizza una serie di attività, ma in questa sede sono interessato agli eventi domenicali e in particolare alla liturgia e alle attività correlate. La prima si tiene ogni domenica e dura circa due ore. Le prime due domeniche del mese la liturgia include anche il 'santo convito' (*shengcan* 聖餐), un momento con grande impatto emotivo che aumenta il senso di appartenenza dei presenti verso la comunità. Prima del marzo 2020, i partecipanti si riunivano molto prima dell'inizio delle celebrazioni. Questo gli consentiva di socializzare con gli altri praticanti e di usufruire di una serie di servizi per la comunità. Per esempio, veniva organizzato il catechismo per i bambini (*tong zhuri xue* 童主日學), mentre i gruppi di discussione per adolescenti si tenevano altri giorni della settimana. La domenica, veniva preparato il pranzo per i presenti, trasmettendo ai partecipanti anche un senso di convivialità e la possibilità di stringere i rapporti. La Chiesa ha quindi caratteristiche che la rendono assimilabile a due tipologie di comunità religiose individuate da Foley e Hoge. Da una parte, lo stretto legame tra i componenti della comunità e l'importanza data all'idea che questa costituisca una famiglia, come discuterò più sotto, la rende assimilabile al modello organizzativo di tipo familiare. Tuttavia sembra ancor più appropriato considerare l'organizzazione della Chiesa come avente una tipologia di

carattere 'comunitario', «where efforts are made to 'build community' among a larger membership through a variety of activities and subgroups» (Foley, Hoge 2007, 12).

Adesso, come prima della pandemia, la liturgia comincia alle 15:00, benché in precedenza molti partecipanti si trovassero ben prima di quell'ora (Frezzato 2012, 86). La liturgia, chiamata assemblea (*juhui* 聚會), è composta da canti e preghiere che si susseguono alternandosi. Essa è suddivisibile nelle seguenti quattro fasi: adorazione iniziale (*jingbai* 敬拜), preghiera (*daogao* 禱告), sermone del giorno sulle Scritture (*zhengdao* 證道), benedizione e fine della celebrazione (*zhufu daogao sanhui* 祝福禱告散會). Le prime due parti durano circa mezz'ora, mentre il sermone è solitamente di un'ora. La liturgia è condotta da un predicatore, che spesso è un uomo, benché abbia anche osservato donne svolgerne la funzione. La liturgia è condotta in cinese e questo restringe i possibili membri della chiesa ai soli individui fluenti in mandarino. Su questo punto la chiesa si differenzia rispetto a quella studiata da Fenggang Yang, dove venivano impiegati traduttori o assistenti che predicavano nella lingua locale. Benché diversi membri della comunità siano fluenti in italiano, questa lingua non viene solitamente usata all'interno della chiesa, solo a volte in interlocazioni informali. La scelta della lingua cinese come esclusivo veicolo linguistico durante la celebrazione può avere due motivazioni, una dal lato dell'offerta e una da quello della domanda. Prima di tutto, questa è utile per comunicare con i partecipanti che non sanno l'italiano. Dato che molti di loro sono migranti di prima generazione e di età avanzata, celebrare un rito in italiano li escluderebbe irrimediabilmente: questo riguarda il lato della domanda. Tuttavia, come notato da Cao Nanlai, vi è anche il problema del lato dell'offerta, determinato dal limite delle capacità linguistiche dei predicatori: molti di essi sono ancora migranti di prima generazione, il cui livello di padronanza dell'italiano non permette loro di condurre le appassionante prediche in questa lingua allo stesso modo di come fanno usando il cinese (Cao 2021, 29-30).

Prima della pandemia, le prime due domeniche di ogni mese, in occasione del santo convito, dopo la predica il capo dell'assemblea si recava dietro a un piccolo tavolo posto di fronte all'ambone e preparava questa importante parte del rituale. Egli pregava, alzando una focaccia rotonda, che spezzava in piccole porzioni, porgendole ai suoi assistenti affinché le distribuissero tra i partecipanti. Dopo di ciò, egli presentava il vino e lo versava in piccoli bicchieri metallici, aiutato dai suoi assistenti. Quando tutti avevano ricevuto il pane e il vino, la liturgia si concludeva con una preghiera di benedizione e dei canti.

Durante la mia prima esperienza di osservazione partecipante nel 2019 ho assistito a diverse persone nelle vesti di oratore, a volte provenienti da comunità differenti al di fuori di Padova, come per esempio Milano. Questo sembra riprodurre in parte il modello di 'appal-

to' delle prediche descritto da Cao Nanlai nel contesto di Wenzhou, secondo il quale i predicatori si spostano in diverse chiese per presentare gli stessi sermoni molteplici volte a comunità differenti (Cao 2008, 77-8). Lo stesso schema viene applicato anche al contesto europeo, dove i predicatori non solo visitano diverse comunità all'interno dello stesso stato, ma possono anche visitare chiese situate in diversi paesi grazie alla libertà di movimento garantita dall'area Schengen (Cao 2021, 25). Ting Deng ha notato che

the operation of the [Chinese Church of Bologna] is mainly dependent on volunteer work by the congregation, and there are no religious professionals working for the church. All church staff members, including preachers, are volunteers. (2021, 7)

Lo stesso vale per la chiesa di Padova, dove le attività sono svolte da volontari.

4 La liturgia durante la pandemia

Durante i primi mesi di pandemia, le attività della CCEC furono sospese. Membri della Chiesa da me intervistati hanno riferito che dopo un paio di mesi vennero riprese alcune attività da remoto, come per esempio la celebrazione liturgica in linea attraverso il canale Youtube della Chiesa. In realtà, la prima registrazione di una funzione domenicale nel canale Youtube è datata 8 marzo 2020, circostanza che anticipa l'utilizzo di internet per celebrare il rito in remoto alla decisione del governo di dichiarare la quarantena a livello nazionale.

Benché siano riprese, le attività domenicali in presenza della CCEC hanno subito numerose variazioni rispetto al loro programma pre-pandemico. Ho classificato queste variazioni in due categorie: quelle che pertengono al piano personale e quelle che pertengono al piano sociale. Il piano personale include le procedure stabilite per l'accesso all'area rituale e lo svolgimento del rito stesso. Attualmente, per accedere all'area rituale è necessario espletare azioni di due tipi, una burocratica e una igienica. La prima consiste nella registrazione individuale in una lista di partecipanti, suddivisa in due momenti. Prima di tutto, il partecipante si disinfetta le mani e la sua temperatura viene misurata. Se questa rispetta i limiti consentiti, allora il partecipante può firmare un foglio presenze, registrando di fianco al nome la propria temperatura corporea. Il processo di registrazione è supervisionato da un volontario che siede a un tavolo adiacente all'ingresso all'area rituale ed è rigidamente osservato sia dal volontario che dai partecipanti in ingresso; perciò, non c'è possibilità che persone indesiderate possano entrare in sala. Il posto al quale sedersi viene assegnato dal volontario seduto all'ingresso at-

traverso bigliettini numerati: il partecipante può finalmente sedersi e aspettare che la liturgia abbia inizio.

Non ci sono particolari regole igieniche da osservare durante il rito, eccetto quella di indossare la maschera chirurgica durante l'intera durata della liturgia. La seconda differenza più significativa tra il periodo pre-pandemico e quello pandemico si evidenzia durante il santo convito, il quale viene complicato da una serie procedure igienico-sanitarie. L'officiante si avvicina al tavolo col pane e col vino, sul quale è presente una scatola di guanti monouso, che egli indossa. Anche i suoi aiutanti indossano i guanti in lattice prima di distribuire il pane e il vino ai presenti. A questo punto, mentre l'officiante sta pregando e rendendo grazie a Dio, in preparazione al 'convito', gli aiutanti distribuiscono bustine monodose di disinfettante ai fedeli, i quali possono procedere alla disinfezione delle mani prima di ricevere pane e vino. Gli stessi aiutanti passano a ritirare le bustine usate, prima di procedere con la liturgia.

La fase del 'santo convito', quando celebrata, è un momento fondamentale della liturgia. Come affermato dall'officiante durante il rito, questo «rende la comunità una famiglia», dunque è di grande importanza per cementare il mutuo rapporto dei fedeli e il loro rapporto con la Chiesa nella sua totalità. Coloro che non sono battezzati all'interno della CCEC, come il sottoscritto, non possono partecipare a questo momento della celebrazione.

L'altro aspetto duramente colpito dalla pandemia è la socialità delle celebrazioni. Durante le mie prime visite, nel 2019, la chiesa era un luogo vivace, con capannelli di persone che chiacchieravano all'esterno e molti bambini che giocavano in attesa di cominciare le diverse attività. Tutto ciò è cambiato a partire dalla pandemia: i bambini non sono più presenti, se non i pochi che vengono portati alla funzione dai genitori. Il catechismo e le attività giovanili sono state prima interrotte e poi riprese, ma solo in versione telematica: il contatto, persa la componente fisica, è esclusivamente a distanza. Come ha dichiarato uno dei giovani adulti che partecipavano alle attività domenicali, «non è la stessa cosa». Paolo, uno dei responsabili per le attività giovanili, afferma che in futuro i ragazzi riprenderanno a incontrarsi dal vivo, ma dovranno essere suddivisi in gruppi di una decina di individui. L'unica attività che continua a essere condotta in presenza è la liturgia, il nucleo della vita religiosa di questa comunità. L'assenza di catechismo e di attività per bambini è un problema per alcune famiglie, che sarebbero costrette a far partecipare i propri figli all'assemblea anche se troppo piccoli.

La mancanza di attività di supporto e la possibilità di partecipare alla funzione per via telematica ha diminuito di molto il numero dei partecipanti presenti in sala. Non ne contai il numero durante le mie visite nel 2019, ma secondo un quotidiano locale ammontavano a 200 nel 2009, mentre nel 2012 è stata riportata la cifra di 150 fedeli

(Frezzato 2012, 85).¹³ Durante le liturgie tra settembre e dicembre 2021 ho contato la presenza di circa 50-60 partecipanti, circa due terzi dei quali erano donne: è interessante notare che la proporzione tra uomini e donne non è cambiata con la pandemia. Questo dato è in linea con altri studi che rilevano una maggior partecipazione di donne alle funzioni religiose, non solo all'interno della comunità cinese (Berti, Pedone 2021, 46). Qualcosa che invece è cambiato è la minore partecipazione di adolescenti giovani adulti all'assemblea. Ritengo che in parte questo sia imputabile all'assenza di attività capaci di attirare i più giovani e all'assenza di strutture che possano badare ai bambini delle giovani coppie. A ciò va aggiunta la comodità di poter seguire l'assemblea da casa. In effetti, la nuova modalità telematica di partecipazione al rito è anche foriera di tensioni. Una volta l'officiante si lamentò di coloro i quali partecipavano al culto dalla comodità della propria casa anziché presenziare e affermò che questi erano tra coloro che dovevano riflettere se partecipare al santo convito oppure no.

Ciononostante, se consideriamo anche la trasmissione telematica come un legittimo modo per partecipare alla liturgia, possiamo affermare che la platea dei fedeli raggiunti è molto maggiore rispetto ai numeri del 2009. Il video dell'assemblea è trasmesso in diretta su Youtube ogni domenica e viene salvato nel sito, disponibile ad essere visualizzato anche in un secondo momento. Ciascun video ha un numero di visualizzazioni tra le 250 e le 400, il che suggerisce che il numero di partecipanti in remoto sia attorno alle 300 persone, alle quali vanno aggiunti i fedeli fisicamente presenti al rito. Questo nuovo metodo di partecipazione alle funzioni religiose si è diffuso già a partire dal 2020 in diversi contesti religiosi italiani, incluso quello cattolico. Da un lato, questo servizio ha alcuni aspetti positivi: per esempio, dà la possibilità di frequentare le funzioni religiose anche a chi sarebbe altrimenti impossibilitato per problemi fisici o altri impedimenti. D'altra parte, questo pone due problemi cogenti. Il primo riguarda il grado di validità della partecipazione in remoto *vis-à-vis* quella in presenza, un problema sollevato dalla comunità stessa, come già evidenziato più sopra. Inoltre, la distanza fisica influisce sul coinvolgimento personale ed emotivo individuali: come notato da uno dei miei intervistati, «non è la stessa cosa».

Anche le celebrazioni in occasione delle festività annuali hanno subito un cambiamento a causa della pandemia. Ho chiesto a un membro della comunità quali fossero i progetti per le festività natalizie. Con aria sconsolata mi ha risposto che ancora per il Natale 2021 tutte le attività esterne alla celebrazione religiosa sono sospese. «Solitamente organizzavamo spettacoli ai quali partecipavano bambini e

13 Si veda la nota 2.

ragazzi, ma quest'anno li abbiamo cancellati. Avremmo potuto avere una folla di 600-700 persone radunate qui per l'evento, ma la nostra chiesa è troppo piccola e non vogliamo rischiare». Al posto delle consuete attività natalizie, quest'anno lo spettacolo verrà trasmesso via internet. Queste parole e queste decisioni attestano il senso di responsabilità di questa comunità, che ritiene necessario ridurre al minimo le occasioni di contagio e soprattutto gli eventi di iper-diffusione. Tuttavia, sono anche la conferma dell'erosione delle occasioni di socializzazione all'interno della Chiesa.

5 Il COVID nell'esperienza diretta dei fedeli

Tratterò adesso del modo in cui l'esperienza pandemica è vissuta dai fedeli in prima persona. L'influenza che questa ha avuto sulla comunità della CCEC è chiara già dai riferimenti alla pandemia sparsi nei sermoni domenicali: questa è divenuta un simbolo delle difficoltà incontrate nella vita dei fedeli e rappresenta in modo palese i problemi che possono essere superati con la fede in Dio. Il primo caso che discuterò sono le testimonianze raccolte durante la 'Festa del Ringraziamento' (*gan'en jie* 感恩節), un evento che si è tenuto la terza e la quarta domenica di novembre. Ciascuna celebrazione è durata in totale tre ore, dalle 14:00 alle 17:00: la prima ora e mezza ha seguito il solito programma (adorazione, preghiera, sermone). Il resto del tempo è stato occupato perlopiù dalle testimonianze dei fedeli, che parlavano apertamente di eventi significativi della propria vita davanti alla comunità, ringraziando la benevolenza di Dio. Spesso alla testimonianza seguiva un canto e gli applausi della comunità. Come sottolineato da Cao Nanlai e da altri prima di lui, la pratica di condividere problemi personali e familiari con una platea di estranei, ancorché costituita da conoscenti e amici, presenta una serie di idiosincrasie con la cultura cinese tradizionale. La più significativa è legata al fatto che in tale contesto l'espressione di pensieri e sentimenti individuali è scoraggiata, se non addirittura stigmatizzata: il fatto che venga celebrato questo rito è dunque indice di una forte socializzazione nel nuovo sistema culturale rappresentato dalla CCEC, ma anche della funzione di supporto che la Chiesa (e dunque la sua comunità) ha nei confronti dei problemi esperiti dai fedeli nella loro quotidianità, inclusi quelli legati al periodo pandemico (Cao 2005, 194-6).

Durante queste testimonianze, la pandemia è stata nominata a volte, ma solitamente non costituiva il centro dei problemi del fedele. Nei casi in cui si faceva riferimento alla pandemia, questa fungeva spesso da contesto aggravante i problemi di cui aveva sofferto l'individuo o i suoi familiari. Alcune volte, però, la pandemia è stata additata come principale responsabile del problema risolto grazie al sostegno della divinità. Il caso di un fedele di età matura è emble-

matico. Egli raccontò che qualche tempo prima il figlio si era ammalato e che dopo una decina di giorni non era ancora guarito. La famiglia si preoccupò, perché temeva che il figlio fosse stato infettato dal SARS-CoV-2. Il timore non riguardava solo la salute del figlio, ma anche di tutti i familiari che erano entrati in contatto con lui. Fatte le analisi del caso, si seppe che il figlio non aveva contratto la malattia e tutti i suoi familiari furono sollevati: per questo l'uomo voleva ringraziare Dio. Questo caso è emblematico dei timori direttamente legati alla diffusione del virus e rappresenta il grado massimo di coinvolgimento diretto del virus nella vita dei fedeli: è un estremo di un *continuum* che ha all'altro estremo la totale assenza di preoccupazioni legate al virus. In mezzo troviamo tutti gli altri casi, nei quali il virus influisce più o meno direttamente, più o meno prepotentemente sulle paure e sulla vita dei fedeli.

Oltre alle testimonianze raccolte durante la Festa del Ringraziamento, ci sono quelle raccolte durante le interviste. Le risposte alle mie domande hanno tratteggiato un quadro non sempre chiaro e univoco, testimone del diverso modo in cui gli intervistati hanno affrontato la pandemia. Tuttavia, dalle loro parole risulta chiaro che questo periodo è stato significativo e che ha rappresentato un momento di passaggio durante il quale la comunità ha messo alla prova la propria fede e il proprio impegno verso Dio e verso la stessa comunità di fedeli.

Come abbiamo visto, le attività organizzate dalla Chiesa la domenica, prima della pandemia, includevano il pranzo e i gruppi di catechismo, mentre i gruppi giovanili venivano organizzati durante la settimana. Un giovane interlocutore, che chiamerò Pietro, si è concentrato sui cambiamenti che la pandemia ha portato a queste attività. Attualmente le attività per giovani vengono tenute da remoto, in diversi giorni della settimana, per agevolare la partecipazione più ampia possibile. Tuttavia, Pietro afferma che il numero di partecipanti è inferiore al passato, nonostante la maggiore flessibilità d'orario garantita dagli strumenti informatici. Egli ritiene che vi siano diversi fattori che contribuiscono a questo risultato: gli impegni di lavoro, conseguenza fisiologica del progressivo passaggio all'età adulta, sono solo uno di questi. Molto importante è anche l'attrattività delle attività 'mondane', come le ha definite, la preoccupazione per impegni al di fuori della Chiesa e delle sue attività. Questa tendenza, dice, è stata acuita dal COVID e dalla distanza che questo ha frapposto tra i singoli individui, benché non sia da intendersi semplicemente come il risultato della mera separazione fisica. È ancora Pietro a notare che durante i periodi peggiori della pandemia, con la chiusura totale e parziale, è stato più difficile dare continuità alla partecipazione a queste attività. Ancor più interessante, però, è la sua considerazione sulle differenze qualitative tra attività svolte di persona e in linea: parlare faccia a faccia del Signore, dice, è più «emozionante».

Questo risulta essere un aspetto fondamentale che sembra allontanare i giovani dalle attività tenute in linea: gli incontri da remoto sarebbero emotivamente meno coinvolgenti di quelli dal vivo e questo li renderebbe meno interessanti e coinvolgenti. L'importanza di questo aspetto, poi, è rafforzata dal fatto che nel gruppo vengono trattati argomenti intimi e si toccano temi esistenziali, che Pietro giudica di difficile condivisione attraverso una telecamera.

Tuttavia, gli informatori si sono anche soffermati su alcuni aspetti che potremmo definire positivi, del periodo pandemico. Pietro nota che i pochi che ancora partecipano agli incontri da remoto sono più uniti che in precedenza. È difficile determinare se questa sensazione sia condivisa da tutto il gruppo e certamente non è lo stesso per quei ragazzi che si sono allontanati dalle attività domenicali, ma è significativo che per lui il periodo di difficoltà si sia trasformato in un'opportunità di maturazione dei rapporti sociali con i suoi pari, nonostante non reputi adeguato il mezzo di comunicazione usato. Giovanni, un altro intervistato, ha similmente ammesso che la pandemia ha almeno avuto l'effetto positivo di avvicinarlo alla comunità.

Analogamente, troviamo testimonianze di cambiamenti a livello personale che vengono ritenuti positivi dagli informatori. È lo stesso Giovanni a confermare che il periodo pandemico l'ha avvicinato ancora di più a Dio. Una giovane donna, Maria, invece, ha un rapporto più frammentario con la Chiesa. A volte, come ammette, non partecipa alle celebrazioni 'per pigrizia'. Alla domanda se i suoi rapporti con la religione o con Dio sono cambiati, il suo primo istinto è stato quello di rispondere 'no'. Tuttavia, subito dopo ha aggiunto: «forse il mio rapporto con Dio è più stretto, ma quello con la comunità non è cambiato» (*haoxiang gen shen de guanxi biande geng jin. Gen jiaohui de guanxi meiyou bianhua* 好像跟神的關係變得更緊。跟教會的關係沒有變化; trad. dell'Autore). Ciò non significa che durante il periodo pandemico non sia stata coinvolta in nuove attività organizzate appositamente dalla comunità:

對了，有一件事情，就是COVID發現了之後我們教會就是[inudibile]我們誰願意參加的話可以跟他們一起禱告……。比如說，一天二十四個小時你是一點到兩點一個小時你禱告為全球人類，為教會，為大家。然後你是兩點到三點時間段有你們自己來選。然後我就選了一個是三點到四點的，是夜裡的三點到四點，就是禱告。我堅持了三個星期吧，然後我就受不了了。

Ah già, c'è una cosa. Dopo che è arrivato il COVID, la nostra Chiesa [inudibile] chi tra noi desiderava partecipare poteva pregare con loro [...]. Per esempio, nelle ventiquattro ore di un giorno tu preghi per un'ora, dall'una alle due, per le persone nel mondo, per la Chiesa, per tutta l'umanità. Un altro è dalle due alle tre, ciascuno sceglie [il proprio orario]. Così io ho scelto [la finestra da] le tre alle quattro, intendo dalle tre alle quattro di notte, per pregare. Ho resistito tre settimane, poi non ce l'ho più fatta. (trad. dell'Autore)

Nonostante Maria si descriva come una tiepida praticante e nonostante affermi che i suoi rapporti con la comunità della Chiesa non abbiano subito cambiamenti, da questo suo racconto possiamo desumere che in realtà la pandemia ha spinto Maria a dedicare parte del suo tempo ad attività considerate benefiche e a dedicarsi con zelo (dalle tre alle quattro del mattino!), anche se per un periodo limitato di tempo. Successivamente e per alcuni mesi, ha continuato a partecipare agli incontri di preghiera durante il pomeriggio.

Maria ha anche aggiunto che solitamente il CoV-2 non è un argomento di discussione all'interno della comunità, tranne in occasione della Festa del Ringraziamento. Ha spiegato che i problemi legati alla pandemia vengono raramente discussi all'interno della comunità, mentre il pastore può decidere di utilizzare alcuni eventi personali legati al contagio nel suo sermone. Da queste parole sembra che la pandemia abbia costituito un momento di riflessione e crescita personale per molti, mentre il rapporto con la comunità è stato modificato in modo variabile tra i diversi individui.

Non tutti i membri della Chiesa, però, hanno vissuto la pandemia come un momento problematico. Paolo, il responsabile delle attività dei giovani della comunità, afferma che per lui il COVID non ha rappresentato un problema. Conseguentemente, la pandemia non ha avuto effetti né sul suo rapporto con la comunità né su quello con la divinità. Infatti, Paolo afferma che il rapporto tra la persona e Dio non dipende 'dall'ambiente circostante', dalle situazioni contingenti. Secondo quanto asserisce, anche molti altri giovani non hanno vissuto il periodo di quarantena e la pandemia come problematici. Tuttavia, tra le famiglie sono stati diversi i casi di depressione e di problemi economici causati dalla situazione di emergenza. La Chiesa ha cercato di sostenere queste persone sia con la preghiera, che con aiuti economici, quando necessario.

6 Conclusione

Questo studio compendia la letteratura specialistica su tre piani. Primo, si concentra sulla comunità cinese padovana, sulla quale finora sono stati svolti sporadici studi. Secondo, tratta la comunità evangelica cinese, scarsamente studiata nell'ambito italiano. Terzo, si interessa all'influenza del COVID sulle pratiche domenicali della Chiesa, un tema ancora poco studiato dalla comunità accademica a causa della sua recente attualità.

Dal punto di vista pratico e organizzativo, la pandemia ha fortemente influenzato il modo nel quale si svolgono le attività domenicali della Chiesa. Si sono rese necessarie procedure aggiuntive per garantire la sicurezza ai fedeli ed evitare la diffusione involontaria del virus durante la celebrazione domenicale. Tuttavia, mentre le pre-

scrizioni individuali sono risultate nel distanziamento fisico e nell'aggiunta di misure preventive di facile introduzione, più problematiche sono state le misure che hanno influenzato la sfera sociale della comunità, a partire dall'utilizzo di internet per condurre le attività domenicali secondarie. Questo ha comportato la riduzione del numero di partecipanti e nel riconoscimento della differenza qualitativa tra la partecipazione dal vivo e quella attraverso metodi telematici.

I timori legati al COVID possono essere collocati su un *continuum* ai cui estremi troviamo l'assenza di paura legata alla pandemia e la paura direttamente legata al contagio. Molte volte, però, la pandemia rimane sullo sfondo e costituisce il contesto nel quale la vita del fedele si svolge. Le interviste hanno rilevato che il periodo pandemico ha solitamente rafforzato il rapporto tra il singolo fedele e la divinità. Come argomentato da Maria Teresa Russo: «L'individuo da un lato si è sentito protetto e fiducioso, confidando ciecamente nel potere di controllo della razionalità scientifica, dall'altro, timoroso della possibile espropriazione della propria autonomia, ha rivendicato il diritto a porsi come arbitro insindacabile di sé, delle proprie scelte e decisioni nell'ambito della salute. Ne è derivato uno stato d'animo oscillante tra l'onnipotenza e l'angoscia. [...] In entrambi i casi, il rimosso è il sentimento di vulnerabilità, non più considerata come categoria fondamentale del nostro esistere, ma come elemento residuale» (Russo 2021, 844-5). Potrebbe essere proprio la riscoperta di questo sentimento di vulnerabilità una delle ragioni per l'avvicinamento del fedele alla divinità.

A questo risultato si contrappone l'indebolimento dei rapporti sociali, un letterale 'distanziamento sociale' che ha conseguenze negative sulla partecipazione alle attività domenicali. Come abbiamo visto, il numero di fedeli presenti alle funzioni domenicali è circa un quarto rispetto al periodo pre-pandemico e la partecipazione alle attività sussidiarie ha risentito sia della scarsa continuità, che della distanza fisica, sopperita solo parzialmente dall'utilizzo di internet.

Infine, a differenza degli scontri tra libertà nella pratica religiosa e precauzioni per limitare i contagi che abbiamo trovato nei casi sudcoreano e statunitense, l'aderenza alla CCEC non sembra risultare in una reazione contro le misure sanitarie preventive disposte per impedire la diffusione del virus. In realtà, la Chiesa stessa si è fatta promotrice di una serie di iniziative finalizzate alla riduzione del numero di contagi. Queste iniziative, che consistono nell'evitare eventi di iper-diffusione e nell'applicare iniziative sanitarie come la disinfezione delle mani e l'uso delle mascherine, hanno però influito anche sulle occasioni di socializzazione durante le attività domenicali, riducendole alla sola celebrazione della liturgia.

Bibliografia

- Aschwanden, C. (2020). «How ‘Superspreading’ Events Drive Most COVID-19 Spread». *Scientific American*, 23 June. <https://www.scientificamerican.com/article/how-ldquo-superspreading-rsquo-events-drive-most-covid-19-spread/>.
- Berti, F.; Pedone, V. (2021). «A Bridge between the Spiritual and the Worldly». Cao, N.; Giordan, G.; Yang, F. (eds), *Chinese Religions Going Global*. Leiden: Boston, 37-57. https://doi.org/10.1163/9789004443327_004.
- Best, M.; Butow, P.; Olver, I. (2015). «Do Patients Want Doctors to Talk about Spirituality? A Systemic Literature Review». *Patient Education and Counseling*, 98, 1321-8. <https://doi.org/10.1016/j.pec.2015.04.017>.
- Cao, N. (2005). «The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth. An Ethnography of Segmented Assimilation». *Sociology of Religion*, 66(2), 183-200. <https://doi.org/10.2307/4153085>.
- Cao, N. (2008). «Boss Christians. The Business of Religion in the ‘Wenzhou Model’ of Christian Revival». *The China Journal*, 59, 63-87. <https://doi.org/10.1086/tcj.59.20066380>.
- Cao, N. (2013). «Renegotiating Locality and Morality in a Chinese Religious Diaspora. Wenzhou Christian Merchants in Paris, France». *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 14(1), 85-101. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.739198>.
- Cao, N. (2021). «From China with Faith. Sinicizing Christianity in Europe». Cao, N.; Giordan, G.; Yang, F. (eds), *Chinese Religions Going Global*. Leiden: Boston, 20-36. https://doi.org/10.1163/9789004443327_003.
- Cao, N.; Giordan, G.; Yang, F. (eds) (2021). *Chinese Religions Going Global*. Leiden: Brill.
- Campani, G.; Carchedi F.; Tassinari, A. (a cura di) (1992). *Il Caso delle Comunità Cinesi. Comunicazione Interculturale e Istituzioni*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Ceccagno, A. (1998). *Cinesi d'Italia: Storie in Bilico tra Due Culture*. Roma: Manifestolibri.
- Ceccagno, A. (a cura di) (1997). *Il caso delle comunità cinesi: comunicazione interculturale ed istituzioni*. Roma: Armando Editore.
- Comune di Padova (2021). *Residenti a Padova con cittadinanza straniera Anno 2020*.
- Connor, P. (2012). «Balm for the Soul. Immigrant Religion and Emotional Well-being». *International migration*, 50(2), 130-57. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2010.00623.x>.
- Dein et al. (2020). «COVID-19, Mental Health and Religion: An Agenda for Future Research». *Mental Health, Religion & Culture*, 23(1), 1-9. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725>.
- DeFranza, D. et al. (2020). «Religion and Reactance to COVID-19 Mitigation Guidelines». *American Psychologist*, 76(5), 1-11. <https://doi.org/10.1037/amp0000717>.
- Deng, T. (2021). «Bargaining with God in the Name of Family. Chinese Christian Entrepreneurs in Italian Coffee Bars». Cao, N.; Giordan, G.; Yang, F. (eds), *Chinese Religions Going Global*. Leiden: Boston, 1-19. https://doi.org/10.1163/9789004443327_002.

- Ellison, C.G.; Levin, J.S. (1998). «The Religion-health Connection. Evidence, Theory, and Future Directions». *Health Education & Behavior*, 25(6), 700-20. <https://doi.org/10.1177/109019819802500603>.
- Foley, M.W.; Hoge, D.R. (2007). *Religion and the New Immigrants. How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. New York: Oxford University Press.
- Frezzato, G. (2012). *La religiosità dei cinesi in Italia. Una prima indagine qualitativa sul Veneto* [tesi di laurea magistrale]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.
- Goossaert, V.; Palmer, D.A. (2011). *The Religious Question in Modern China*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Guest, K.J. (2006). «Religion and Transnational Migration in the New Chinatown». Leonard, K.L. et al. (eds), *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. New York: Altamira Press, 145-63.
- Lagerwey, J. (2010). *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Laird, R.D.; Marks, L.D.; Marrero, M.D. (2011). «Religiosity, Self-control, and Antisocial Behavior. Religiosity as a Promotive and Protective Factor». *Journal of Applied Developmental Psychology*, 32, 78-85. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2010.12.003>.
- McCullough, M.E. et al. (2000). «Religious Involvement and Mortality. A Meta-analytic Review». *Health psychology*, 19, 211-22.
- O'Connell, K.A.; Skevington, S.M. (2005). «The Relevance of Spirituality, Religion and Personal Beliefs to Health-related Quality of Life. Themes from Focus Groups in Britain». *British Journal of Health Psychology*, 10, 379-98. <https://doi.org/10.1348/135910705x25471>.
- Overmyer, D.L. (2003). *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, D. (2007). *Qigong Fever. Body, Science and Utopia in China*. New York: Columbia University Press.
- Parbuono, D. (2016). «The Center of the cCenter. The Buddhist Temple and the Chinese New Year in Prato's Urban Space». *Anuac*, 5(1), 171-203.
- Russo, M.T. (2021). «La vulnerabilità come 'ritorno del rimosso' e la nuova domanda di senso durante la pandemia da Covid-19». *Revista portuguesa de filosofia*, 77, 841-58. https://doi.org/10.17990/rpf/2021_77_2_0841.
- Smith, T.L. (1978). «Religion and Ethnicity in America». *American Historical Review*, 83(5), 1155-85.
- Tan, C.-B. (2013). «Tianhou and the Chinese in Diaspora». Tan, C.-B. (ed.), *Routledge Handbook of the Chinese Diaspora*. London; New York: Routledge, 417-29.
- Vicziany, M.; Fladrich, A.M.; Di Castro, A. (2015). «Religion and the Lives of the Overseas Chinese. What Explains the 'Great Silence' of Prato?». Baldassar, L. et al. (eds), *Chinese Migration to Europe: Prato, Italy, and Beyond*. New York: Palgrave MacMillan, 215-31.
- Watson, J.L. (1985). «Standardizing the Gods. The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960». Johnson, D.; Nathan, A.J.; Rawski, E.S. (eds), *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 292-324.
- Wildman, W.J. et al. (2020). «Religion and the COVID-19 Pandemic». *Religion, Brain & Behavior*, 10(2), 115-17.
- Yang, C.K. (1961). *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

- Yang, F. (1999). *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press. <https://doi.org/10.1515/9780271031231>.
- Yang, M.-H.M. (2004). «Goddess across the Taiwan Strait. Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints». *Public culture*, 16(2), 209-38. <https://doi.org/10.1215/08992363-16-2-209>.
- Yang, M.-H.M. (ed.) (2008). *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Zoccatelli, P. (2010). «Religione e Religiosità fra i Cinesi a Torino. 'Religione Cinese', Identità Secolare e Presenze di Origine Cristiana». Berzano, L. (a cura di), *Cinesi a Torino. La crescita di un arcipelago*. Bologna: il Mulino, 203-54.

Studio sul sintagma genitivale coreano

Soon Haeng Kang
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The aim of this paper is to investigate the syntactic status of Korean GenPs and the thematic hierarchy according to the linear order of arguments realised by them in the noun phrases. First, I tried to examine the argument structure and the linearity represented by the Korean GenPs after clarifying some restrictions for the optional and obligatory realisation of Korean genitive Case marker *-uy* and the linearity of their thematic roles. Second, after critically reviewing the previous analyses of the syntactic status of the Korean genitive Case marker *-uy*, I analysed it as an element that can be placed in specifier position of functional structure FP which is postulated between NP and DP. Finally, through this analysis, I tried to explain the thematic hierarchy of the Korean GenPs along with the semantic ambiguities caused by structural differences within a well-articulated syntactic structure of DP proposed by Cinque (2010).

Keywords GenP (Genitive phrase). Korean noun phrase. Argument structure. Thematic hierarchy. Functional structure. Syntactic hierarchy. Semantic ambiguity. Genitive case marker. Noun modifier. Specifier analysis. Functional projection.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Caratteristiche e struttura argomentale del genitivo coreano. – 2.1 Significato e classificazione del genitivo coreano. – 2.2 Realizzazione opzionale del *-uy* e struttura argomentale. – 3 Ambiguità semantica e Gerarchia tematica del GenP coreano. – 3.1 Ambiguità del GenP coreano. – 3.2 Gerarchia tematica del GenP coreano. – 4 Stato sintattico del GenP coreano e struttura di DP. – 4.1 Analisi del *-uy* per il marcatore del Caso. – 4.2 Il marcatore per la modificazione del nome. – 4.3 Proposta. Analisi del GenP in Spec e struttura di DP coreano. – 5 Conclusione.



Peer review

Submitted 2021-09-03
Accepted 2022-03-22
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Kang | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Kang, S.H. (2022). "Studio sul sintagma genitivale coreano". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 803-834.

1 Introduzione

Lo scopo del seguente studio è investigare la struttura sintattica del sintagma nominale coreano in relazione allo stato sintattico del genitivo e alla gerarchia tematica degli argomenti. La maggior parte degli studi precedenti riguardante il genitivo in coreano si è concentrata sulle caratteristiche sintattiche e semantiche e sulle relazioni tra nomi in relazione alla composizione del genitivo coreano (Kim 1984; Choi 1995; 1999 *inter alia*), anche il marcatore del genitivo coreano *-uy* è stato oggetto di ricerca: l'esistenza o l'assenza della sua realizzazione differisce a seconda delle caratteristiche semantiche della testa nominale e del nome che lo precede (Hong 1994; 2013; Shin 1999; Park 2001; 2002; 2003 *inter alia*). Recentemente, in alcuni studi condotti nell'ambito della grammatica generativa, il genitivo coreano è stato analizzato come un marcatore utilizzato nella modificazione di un sostantivo con altro sostantivo (Hong 2013) o in quanto elemento della flessione realizzata negli elementi precedenti del sintagma nominale (Ahn 2012). Questo contrariamente al fatto che la *-uy* sia stata trattata come un marcatore di Caso strutturale, come Caso nominativo o accusativo, oppure come particella genitivale nella grammatica coreana tradizionale. Dopo aver revisionato i relativi studi precedenti, questo lavoro mette in luce la linearità dei ruoli tematici. Tali discussioni riguardanti la gerarchia sintattica possono contribuire a spiegare lo stato sintattico del genitivo coreano analizzato come SpecFP all'interno della struttura DP proposta da Cinque (2010).

2 Caratteristiche e struttura argomentale del genitivo coreano

2.1 Significato e classificazione del genitivo coreano

In generale, il genitivo, che è formato dall'intervento del marcatore del genitivo, ossia lo *-uy* in coreano situato tra la testa nominale e l'altro sostantivo che lo modifica, rappresenta la relazione di possesso tra i sostantivi all'interno del sintagma nominale. Per il sintagma nominale si propongono i seguenti esempi sia in coreano che in italiano.¹

1. a. na-uy cacenke
lo-GEN bicicletta
'La mia bicicletta'

¹ In questo studio, tutti gli esempi coreani sono stati scritti secondo la 'romanizzazione di Yale', che è stata stabilita ai fini della notazione dei termini accademici.

- b. nwuna-uy os
sorella-GEN vestiti
'I vestiti della sorella'
- c. nuri-uy cip
Nuri-GEN casa
'La casa di Nuri'

Tuttavia, il genitivo coreano non è limitato al solo significato di possesso, ma può avere vari significati in base alla relazione tra i sostantivi connessi dal marcatore del sintagma genitivale (GenP, d'ora in poi), -uy. Gli esempi che seguono illustrano i vari significati del GenP coreano in base alle relazioni semantiche dei due sostantivi (Cf. Kim 2011, 29-72).

- 2. a. nu-ri-uy moca [Possesso]
Nuri-GEN cappello
'Cappello di Nuri'
- b. nuri-uy hakkyo [Affiliazione]
N.-GEN scuola
'Scuola di Nuri'
- c. say-tul-uy chenkuk [Esistenza]
uccello-PLU-GEN paradiso
'Il Paradiso degli uccelli'
- d. nuli-uy nwu-nae [Parentela]
N.-GEN sorella
'La sorella di Nuri'
- e. chengsonyen-uy pemcoy [Agente]
Adolescente-GEN crimine
'Crimine dell'adolescente'
- f. cengwen-uy namwu [Posizione]
giardino-GEN albero
'Albero da giardino'
- g. taykwu-uy sakwa [Origine]
Taykwu -GEN mela
'Mela di Taykwu'
- h. nuri-uy sacin [Tema]
nuri-GEN Foto
'Foto di Nuri'
- i. kay-uy cwuin [Oggetto]
cane-GEN proprietario
'Proprietario del cane'
- j. olhay-uy inmwul [Orario]
anno-GEN persona
'Persona dell'anno'
- k. yakkan-uy mwul [Quantità]
un po'-GEN acqua
'Un po' d'acqua'
- l. phwulun nwun-uy yeca [Apparenza]
azzurri occhi-GEN donna
'Donna dagli occhi azzurri'

- m. phyeng-hwa-uy sey-kyey [Property]
pace-GEN mondo
'Mondo di pace'

Negli esempi sopra riportati, il significato di *-uy* non è determinato dalla relazione argomentativa tra sostantivi principali e sostantivi supplementari ma sembra essere generale e intrinseco.² Choi (1996) ha suddiviso i GenP coreani in «costituzione di relazioni argomentali» e «costituzione di relazioni di set» secondo le caratteristiche dei sostantivi. Anche Shin (1999, 56-8) li divide in «costruzione relazionale predicativa» e «costruzione relazionale di set» (utilizzando il termine «predicativo» similmente a come Shin utilizza «argomentale» per inquadrare le stesse relazioni). D'altra parte, Park (2001, 30-6) categorizza la costituzione delle relazioni argomentali in «sintagma genitivale connotativo» e «sintagma genitivale relazionale» e ancora la costituzione di relazioni di set come «sintagma genitivale additivo». Da queste discussioni emerge che le costruzioni del GenP coreano 'NP1 + di + NP2' possono essere divise in relazioni sintattiche e semantiche. Inoltre le relazioni semantiche possono essere classificate in relazioni non predicative e tipi di relazione di set. In sintesi, in questo articolo intendo classificare i GenP coreani in base alla struttura argomentale. Secondo le relazioni sintattiche e semantiche dei nomi nel sintagma genitivale, i GenP coreani possono essere suddivisi in struttura argomentativa e struttura non argomentativa. Le strutture argomentative possono essere classificate nei casi genitivo soggettivale, quello oggettivo e quello avverbiale in base alla trasformazione della struttura della frase sottostante, come mostra negli esempi seguenti:

3. a. haksayng-uy cilmwun
Studente-GEN domanda
'Domanda dello studente'
b. hankwuk-yeksa-uy yenkwu
Corea-storia-GEN ricerca
'Ricerca sulla storia coreana'

² Anche in italiano esistono esempi simili a quelli trattati sopra di sintagmi nominali proiettati da nomi di oggetti come 'casa', 'tavolo', 'villa' ecc. (Giorgi 2001, 294). Secondo Giorgi, a questi argomenti può venire data una qualsiasi interpretazione in relazione con la testa nominale, a meno che per il loro significato intrinseco non renda chiara la loro funzione; per esempio 'di marmo' non può specificare altro che il materiale di cui è fatto il tavolo. Dal punto di vista sintattico, tuttavia, si dirà che tale relazione non è argomentale ma generica.

- a. 'la casa di Maria'
b. 'il tavolo di mio fratello'
c. 'il tavolo di marmo'
d. 'le ville di Tivoli'

- c. cwu-mal-uy sanchayk
fine settimana-GEN passeggiata
'Passeggiata nel fine settimana'

Nell'esempio sopra, il genitivo in (3a) è interpretato come un soggetto nella frase 'Uno studente chiede', e il genitivo (3b) è interpretato come un complemento oggetto nel sintagma verbale 'studiare la storia coreana'. Il genitivo (3c) è classificato come un avverbio nella frase 'fare una passeggiata nel fine settimana'. Pertanto, questi possono essere classificati in genitivo soggettivale, genitivo oggettivo e genitivo avverbiale come sottoclassi del genitivo.³

2.2 Realizzazione opzionale del -uy e struttura argomentale

Un'altra caratteristica importante del GenP coreano è che esso può essere realizzato opzionalmente in un sintagma nominale. La forma tipica del GenP italiano 'NP1 di NP2' corrisponde al sintagma del GenP coreano 'NP2 + uy+ NP1'. Tuttavia, a differenza della preposizione 'di' italiana, -uy in coreano viene spesso omesso dalla composizione del genitivo. Nell'esempio seguente, la costruzione in cui 'di' è omesso mantiene in coreano la grammaticalità senza cambiare il significato del sintagma nominale, cosa non possibile in italiano, come si nota nell'esempio (4a).

4. a. Madre *(di) Nuri
b. nuri emeni
Nuri madre
'La madre di Nuri'

Come visto in questo esempio, ci sono molti casi in cui la particella genitivale coreana -uy viene omessa e appare la forma della giustapposizione di nomi 'NP2 NP1'. Ma questo fenomeno dell'omissione di -uy non si verifica in tutte le circostanze del GenP coreano. Dunque, la costruzione del sintagma nominale genitivale coreano appare in tre tipi come nell'esempio seguente, a seconda della presenza del marcatore genitivale coreano -uy. L'esempio (5) dimostra che la presenza del -uy è determinata dal ruolo dell'argomento del nome precedente.

5. a. nuri-uy kongpwu Cf. Nuri-ka kongpwhata
Nuri-GEN Studio Nuri-NOM studiare
'Studio di Nuri' 'Nuri studia'

3 Anche le strutture non argomentative possono essere suddivise in varie categorie. Si veda il § 3 per le discussioni correlate

- | | | |
|----|---|---|
| b. | hankwuke-(uy) kong-pwu
coreano-(GEN) studio
'Studio del coreano' | Cf. hankwuke-lul kongpwuhata
coreano-ACC studiare
'Studiare coreano' |
| c. | hankwuke-(uy) palphyo
coreano-(GEN) presentazione
'Presentazione sul coreano' | Cf. hankwuke-ey tayhay palphyohata
coreano-Sul presentare
'Presentare la lingua coreana' |
| d. | hankwuke palphyo
coreano presentazione
'Presentazione sul/in coreano' | Cf. hankwuke-lo/-ey tayhay palphyohata/
coreano-Con/-In presentare
'Presentare la lingua coreana' |

La particella *-uy* è realizzata quando il GenP ha un ruolo di soggetto in (5a) come argomento esterno, ma quando ha il ruolo di oggetto in (5b) e (5c) come argomento interno, la *-uy* non può essere realizzata.⁴ Invece nel caso in cui *-uy* non occorre, come nell'esempio (5d), si può avere la doppia interpretazione, come illustrato nei sintagmi verbali. In generale, il GenP composto da 'N₁ + *uy* + N₂' in coreano è diviso in base a relazioni sintattiche e semantiche secondo la natura predicativa del nome successivo, per cui in una relazione sintattica il nome precedente diventa l'argomento del nome successivo e i nomi precedenti possono avere la funzione di argomenti come soggetto, oggetto e complemento. Inoltre, l'occorrenza del marcatore genitivo coreano dipende dalla distinzione tra elementi dei sintagmi argomentativi e quelli non argomentativi (Park 2002, 913-14).

6. a. pholo-(uy) sekpang
Prigionieri-(GEN) liberazione
'Liberazione di prigionieri di guerra'
- b. hwamwul-cha-(uy) wuncensa
merci-macchina-(GEN) conducente
'Conducente carro merci / camionista'
- c. koyang-i-(uy) sacin
gatti-(GEN) foto
'Foto di gatti'
- d. choysen*(uy) poho
ottimo-(GEN) protezione
'Protezione ottimale'

⁴ Negli esempi di sopra è più naturale che la particella *-uy* non compaia nel sintagma nominale vicino alla testa nominale che rappresenta 'evento'. Questo è come un fenomeno in cui la particella oggettiva può essere omessa nel sintagma verbale.

- | | | |
|----|--|---|
| a. | tosi-(uy) kensel
Costruzione della città;
'Costruzione della città'; | Cf. tosi-lul kenselhata
città-acc costruire
'Costruire una città' |
| b. | ene-(uy) kongpwu
Studio della lingua;
'Studio della lingua'; | Cf. ene-lul kongpwuhata
lingua-acc studiare
'Studiare la lingua' |

Nei sintagmi nominali di cui sopra, *tosi* 'città' e *ene* 'lingua' sono realizzati come oggetti nel sintagma verbale corrispondente e sono considerati argomenti interni dei verbi *kenselhata* 'costruire' e *kongpwuhata* 'studiare' rispettivamente.

- e. chwungkyek*(uy) phay-pay
shock-(GEN) sconfitta
'Sconfitta scioccante'

Gli esempi precedenti (6a-b) corrispondono a sintagmi verbali come 'liberare prigionieri' e 'guidare un camion' e hanno la stessa struttura dei ruoli tematici. (6c) è un sintagma nominale iconografico che può avere un argomento come Tema, Agente e Possessore. D'altra parte, gli esempi (6d-e) mostrano l'impossibilità di formare una struttura di giustapposizione dei sostantivi quando gli elementi non argomentali compaiono in un sintagma nominale con la particella del genitivo. I casi in cui la realizzazione di -uy è obbligatoria nei sintagmi nominali del GenP aventi e non una relazione predicativa sono i seguenti (Shin 1999, 70-2).

7. a. sikyey-*(uy) ceng-hwak-seng
Orologio-(GEN) precisione
'Precisione dell'orologio'
b. hanpok⁵-(uy) alumtawum
Hanbok-(GEN) bellezza
'La bellezza dell'Hanbok'
c. khemphyuthe-*(uy) phyenliham
computer-(GEN) comodità
'Comodità del computer'
d. Chelswu-*(uy) ohay
Chelswu-(GEN) incomprensione
'Incomprensione di Chelswu'
e. pongsa-tul-*(uy) hwaltong
volontario-PLU-GEN attività
'Attività di volontariato'
8. a. kamkyek*(uy) wusung
emozione-(GEN) campionato
'Campionato emozionante'
b. sa-lang*(uy) hakkyo
amore-(GEN) scuola
'Scuola d'amore'
c. hayngwun*(uy) yesin
fortuna-(GEN) Dea
'Dea della fortuna'
d. phithakolasu*(uy) cengli
Pitagora-(GEN) Teorema
'Teorema di Pitagora'
e. syeyiksuphie*(uy) haymlis
Shakespeare-(GEN) Amleto
'L'Amleto di Shakespeare'

5 L'Hanpok è un costume tradizionale coreano.

- f. pich*(uy) sokto
luce-(GEN) velocità
'Velocità della luce'
- g. soli*(uy) phacang
suono-(GEN) onde
'Onde sonore'

Nell'esempio (7), i nomi che precedono hanno un ruolo tematico come Tema o Agente e sono realizzati nella posizione di un argomento esterno con la relazione della testa nominale che seguono. Nell'esempio (8), che mostra relazioni di set non argomentali, i GenP in (8a), (8b) e (8c) sono tutte espressioni figurate che utilizzano sostantivi astratti e in cui il genitivo funziona come una parola aggiuntiva. Secondo Shin (1999), questo accade perché la relazione semantica tra i nomi è indiretta e non è molto stretta. Quindi la presenza o l'assenza del GenP è determinata dalla vicinanza della rilevanza semantica.⁶ Nel caso di un'espressione figurata come in (8a) e (8b), la presenza del *-uy* è obbligatoria perché non ha una relazione semanticamente inevitabile. Gli esempi (8d) e (8e) includono un nome proprio e possono essere interpretati come possessore e possesso inalienabile, ma a differenza di altri sintagmi nominali che rappresentano una relazione di possesso, gli oggetti introdotti da questi sintagmi nominali rappresentano l'esistenza unica nel mondo. Infine, quando il sostantivo precedente e la testa nominale hanno ciascuno una relazione di significato tra il tutto e la parte, *-uy* appare indispensabile.

⁶ In modo simile alla descrizione precedente nell'esempio (i) la presenza del *-uy* è opzionale perché la relazione di significato non è stretta, invece nell'esempio (iic) la relazione semantica tra nomi è strettamente connessa per cui è accettabile solo l'assenza di esso. Più in dettaglio, nel secondo esempio sotto, la presenza di *-uy* è opzionale oppure deve esserci in contrasto con l'apparenza obbligatoria di *-uy* nell'esempio (i) nel caso in cui non ha una rilevanza semantica inevitabile.

- i. a. phyenghwa-*(uy) cong-soli
pace-(GEN) campana-suono
'Suono della campana della pace'
- b. nwunmwul-*(uy) ssi-as
lacrime-(GEN) semi
'Semi di lacrime'
- c. salang-*(uy) myoyak
amore-(GEN) filtro
'Filtro d'amore'
- ii. a. kyohoy(uy) congsoli
chiesa-(GEN) campana-suono
'Suono della campana della chiesa'
- b. okswuswu(uy) ssi-as
mais-(GEN) semi
'Semi di mais'
- c. kamki*(uy) yak
raffreddore-(GEN) medicina
'Medicina per il raffreddore'

Esaminiamo adesso il caso in cui *-uy* appare opzionalmente nella composizione del genitivo. Come è noto, nel caso in cui il nome precedente rappresenta una relazione di possesso rispetto alla testa nominale nel sintagma di giustapposizione del sostantivo coreano, il genitivo *-uy* è realizzato opzionalmente come negli esempi seguenti (e.g. Hong 1994; Choi 1996; Kim 2003; Park 2003; 2014).

9. a. tanthey-(uy) soseol
Dante-(GEN) romanzo
'Il romanzo di Dante'
b. emeni-(uy) son
madre-(GEN) mano
'La mano della madre'
c. nuri-(uy) sinpal
Nuri-(GEN) scarpe
'Le scarpe di Nuri'

Nell'esempio (9) i nomi che precedono hanno il significato del possessore per i nomi comuni che seguono, e la realizzazione del *-uy* è arbitraria.⁷ Tuttavia, anche se rappresenta lo stesso significato di relazioni di possesso, quando un nome proprio si presenta come una testa finale, la realizzazione di *-uy* diventa obbligatoria come nell'esempio sotto.

10. a. tanthey-*(uy) sinkok
Dante-(GEN) nuova canzone
'La nuova canzone (= *Divina Commedia*) di Dante'
b. nuri-*(uy) naikhi sinpal
Nuri-(GEN) Nike scarpe
'Le scarpe Nike di Nuri'

D'altra parte, quando la realizzazione di *-uy* è opzionale, può essere classificata in vari nomi relazionali impostati come segue (Shin 1999, 76-7).

⁷ Come nell'esempio (11a), in coreano, la *-uy* può essere eliminata liberamente se il genitivo è l'oggetto e l'agente di un nome iconografico o il creatore di un'opera (Park 2003, 229).

- a. alisuthotheylleysu-uy chosanghwa
Aristotele-GEN ritratto
'Ritratto di Aristotele'
b. yumyeng cakka-uy sacin
famoso autore-GEN foto
'Foto dell'autore famoso'
c. peythopeyn-uy kyohyangkok
Beethoven-GEN Sinfonia
'Sinfonia di Beethoven'

11. a. hankwuk-(uy) yenghwa
Corea-(GEN) film
'Film coreano'
- b. inkan-(uy) twunoy
umano-(GEN) cervello
'Cervello umano'
- c. wuli-(uy) emeni
noi-(GEN) madre
'Nostra madre'
- d. chelswu-(uy) kulim
Chelswu-(GEN) dipinto
'Dipinto di Chelswu'
- e. kotunghak-sayng((uy) celpan
scuole superiori-studenti-(GEN) metà
'Metà degli studenti delle scuole superiori'

Il genitivo dell'esempio (11a) è una 'relazione tra posizione ed evento',⁸ (11b) e (11c) sono relazioni di possesso non inalienabile, relative a 'parte del corpo'⁹ e 'parentela', ma (11d) è una relazione di possesso inalienabile e (11e) rappresenta 'relazione tra intero e parte'.

Inoltre, se il possessore è l'unico argomento nel GenP come in (12a) e (12b), è possibile omettere -uy, ma se appare insieme ad altri argomenti, l'omissione non è consentita (Park 2003, 229).

12. a. swucipka-*(uy) alisuthotheylleysu chosanghwa
collezionista-(GEN) Aristotele ritratto
'Il ritratto del collezionista di Aristotele'
- b. swucipka-*(uy) leympulanthu chosanghwa
collezionista-(GEN) Rembrandt ritratto
'Il ritratto di Rembrandt del collezionista'

8 Gli esempi seguenti corrispondono anche alla spiegazione precedente:

- a. sewul-(uy) kwanghwamwun kwangcang
Seoul-(GEN) Gwanghwamun piazza
'Piazza Gwanghwamun a Seoul'
- b. loma-(uy) hankwuk taysakwan
Roma-(GEN) Corea ambasciata
'Ambasciata coreana a Roma'
- c. peyneychia-(uy) lialtho ta-li
Venezia-(GEN) Rialto ponte
'Ponte di Rialto a Venezia'

9 Il significato della parte del corpo può anche essere interpretato come la relazione tra il tutto e la parte.

E analogamente, nel caso in cui esiste solo un argomento Esperiente nel sintagma nominale, l'apparenza di *-uy* è arbitraria come in (13), ma quando questo argomento appare insieme all'argomento Tema, *-uy* non può essere più omessa come in (14).¹⁰

13. a. hithulle-(uy) hyemo
L'odio-(GEN) Hitler
'L'odio di Hitler'
b. hankwukin-(uy) salang
coreani-(GEN) amore
'Amore dei coreani'
14. a. hithulle-(uy) yuthayin hyemo Cf. hithulle-ka yuthayin-ul hyemohata
Hitler-(GEN) ebrei odio Hitler-NOM ebrei-ACC odiare
'L'odio di Hitler per gli ebrei' 'Hitler odia gli ebrei'
b. hankwukin-(uy) kimchi salang Cf. hankwukin-i kimchi-lul salanghata
coreani-(GEN) kimchi amore coreani-NOM Kimchi-ACC amare
'L'amore dei coreani per il kimchi' 'I coreani amano il Kimchi'

Finora, abbiamo esaminato delle condizioni in cui la particella del GenP *-uy* appare obbligatoria o opzionale all'interno del sintagma nominale coreano. Le discussioni correlate sono riassunte come segue:

- 15.
- La realizzazione della particella *-uy* nel sintagma nominale genitivale coreano è arbitraria.
 - La realizzazione della particella *-uy* è determinata dal ruolo dell'argomento del nome precedente.
 - La particella *-uy* è realizzata quando un nome ha il ruolo del soggetto, ma quando ha il ruolo dell'argomento oggetto la *-uy* può essere omessa.
 - La realizzazione della particella *-uy* è determinata anche dagli elementi non argomentativi: i casi in cui la realizzazione della *-uy* è obbligatoria nei sintagmi nominali del GenP aventi e non una relazione predicativa.
 - La realizzazione della particella *-uy* è obbligatoria nei sintagmi del GenP aventi espressioni figurate
 - La realizzazione del *-uy* è arbitraria quando i nomi precedenti hanno il significato di possessore per i nomi comuni che seguono.
 - La realizzazione di *-uy* diventa obbligatoria tuttavia, anche se rappresenta lo stesso significato di relazioni di possesso, quando un nome proprio si presenta come una testa finale.
 - La realizzazione del *-uy* è arbitraria quando il genitivo è una delle relazioni tra posizione ed evento, relazioni di possesso non inalienabili, che rap-

10 Negli esempi precedenti (13) e (14), è più naturale che la particella *-uy* non compaia nel sintagma nominale vicino alla testa nominale che rappresenta 'evento'. Ciò avviene in maniera simile al fenomeno in cui la particella oggettiva può essere omessa nel sintagma verbale. Esso dimostra il contrasto tra l'italiano e il coreano: i seguenti esempi, in cui vengono realizzati due argomenti, dimostrano il parallelismo tra frasi e sintagma nominale in termini di semantica e struttura degli argomenti.

presentano parte del corpo e parentela, relazione di possesso inalienabile e relazione tra intero e parte.

- i. La realizzazione del *-uy* è arbitraria se il possessore è l'unico argomento nel GenP, ma se appare insieme ad altri argomenti l'omissione non è consentita.

Nel prossimo capitolo ci occuperemo del significato ambiguo e della Gerarchia tematica del genitivo.

3 **Ambiguità semantica e Gerarchia tematica del GenP coreano**

3.1 **Ambiguità del GenP coreano**

Negli esempi seguenti, sia il genitivo coreano che quello italiano possono avere vari significati: 'di Nuri' e 'di Mario' possono riferirsi alla persona che possiede la casa, ma si possono anche identificare come l'architetto che l'ha progettata, o può semplicemente trattarsi di una casa che a Mario o a Nuri piace molto e che menzionano sempre, o che Mario o Nuri vanno a visitare tutti i giorni e via di seguito. E il genitivo che è sia negli esempi in (16c) e (16d) può essere interpretato come autore del regalo, destinatario, colui che ha scelto e ideato il regalo ecc. (cf. Giorgi 2001, 275).

16. a. *nuri-uy cip*
N.-GEN casa
'La casa di Nuri'
- b. 'La casa di Mario'
- c. *nuri-uy senmwul*
Nuri-GEN regalo
'Il regalo di Nuri'
- d. 'Il regalo di Gianni'

Come si può vedere sopra, la particella del GenP *-uy* causa varie differenze semantiche e il significato corretto può essere compreso so-

-
- i. a. 'L'invasione italiana * (dell)'Albania'
 - b. 'L'Italia ha invaso l'Albania'
 - (Crisma 1996, 56)
 - ii. a. *ilpon-*(uy) hankwuk-(?uy) chimlyak*
Giappone-GEN Corea-(v) Invasione del * (della)
'Invasione giapponese della Corea'
 - b. *ilpon-i hankwuk-ul chimlyak-hayss-ta*
Giappone-NOM Corea-ACC invadere-PASS-DICH
'Il Giappone ha invaso la Corea'

Diversamente dalla realizzazione del GenP soggettivo in coreano, in italiano appare un aggettivo soggetto. Inoltre, nella posizione dell'argomento interno, è impossibile omettere 'di' in italiano, ma in coreano, è possibile ometterlo.

lo in un contesto specifico. Per prima cosa, diamo un'occhiata al seguente esempio in cui il GenP nella frase può essere interpretato in modo ambiguo.

17. tapinchi-uy chosanghwa
Da Vinci-GEN ritratto
'Il ritratto di Da Vinci'
a. 'Il ritratto che possiede Da Vinci'
b. 'Il ritratto dipinto da Da Vinci'
c. 'Il ritratto che qualcuno ha dipinto per Da Vinci'
18. [chelswu-uy kulim]-i sokaytoy-ess-ta.
Chelswu-GEN dipinto-NOM introdotto-PASS-DICH
'È stato introdotto un dipinto di Chelswu'
a. 'Un dipinto in possesso di Chelswu'
b. 'Un dipinto disegnato da Chelswu'
c. 'Un dipinto che Chelswu ha comprato'
d. 'Un dipinto che qualcuno ha dipinto per Chelswu'
(Kim 1999, 355).

Vediamo ancora l'ambiguità causata dall'omissione di -uy (Kim 1999, 335-58).

19. yeca∅ chinkwu
donna amica
'Amica/Fidanzata'
a. kunye-nun [ku-uy yeca chinkwu]-i-ta
lei-TOP [lui-GEN donna amica]-COP-DICH
'Lei è la sua amica/fidanzata'
b. ku-nun [ku yeca-uy chinkwu]-i-ta.
Lui-TOP [quella donna-GEN amico]-COP-DICH
'Lui è il suo amico'
20. kunye-nun [ai sensayng] kath-ta.
Lei-Top bambina maestra sembrare-DICH
'Lei sembra una maestra bambina'
a. kunye-nun [ai-lul kaluchi-nun sensayng] kath-ta.
Lei-TOP [bambina-ACC insegnare-REL maestra] sembrare-DICH
'Lei sembra [una maestra che insegna ai bambini]'
b. kunye-nun [ai kath-un sensayng]-i-ta.
Lei-TOP [bambina sembrare-REL maestra]-COP-DICH
'Lei è [una maestra infantile]'

Il sintagma genitivale 'yeca∅ chinkwu' senza -uy può avere il significato di 'amica/fidanzata' o 'amico di lei', a seconda del contesto. Questi esempi possono anche essere interpretati in modo diverso a seconda del contesto come 'una maestra che insegna ai bambini' o 'una maestra infantile'. Pertanto si può presumere che esista l'ambiguità semantica quando si omette la particella -uy nel sintagma nominale in coreano.

3.2 Gerarchia tematica del GenP coreano

In questo capitolo considereremo se esiste una gerarchia tra i ruoli tematici in relazione all'ambiguità semantica del GenP coreano. Se un singolo genitivo può avere ambiguità in un sintagma nominale è necessario esaminare se tale l'ambiguità viene mantenuta anche quando il genitivo appare sovrapposto. Questo perché, se la possibilità interpretativa è diversa a seconda della sua posizione, esiste una restrizione dell'ordine degli elementi che modificano la testa nominale, cioè una Gerarchia tematica rappresentata dal genitivo.

- 21 ku-uy tapinchi-uy chosanghwa
lui-GEN Da Vinci-GEN ritratto
'Il suo ritratto di Da Vinci'
a. 'Il ritratto che lui possiede e che Da Vinci ha dipinto'
b. 'Il ritratto che qualcuno ha dipinto per Da Vinci che lui possiede'
c. 'Il ritratto che lui ha dipinto per Da Vinci / il ritratto in cui lui ha dipinto Da Vinci'

Nell'esempio di sopra, il possessivo 'suo' ha il significato dell'Agente oltre che del Possessore, il secondo genitivo 'da Vinci' può essere interpretato come autore oppure Tema. Più in dettaglio, nell'esempio in (21) in cui il possessivo e il genitivo sono combinati per formare un sintagma nominale, dove il possessivo rappresenta il significato di possesso, il genitivo ha il significato dell'Autore e del Tema. Inoltre, in (21c) dove il possessivo è interpretato come il ruolo dell'Agente, il genitivo ha solo il significato del Tema, quindi è possibile cogliere la linearità tra il ruolo dell'Agente e il ruolo del Tema. Di conseguenza, la gerarchia basata sull'ordine dei ruoli tematici rappresentati dal genitivo mostrato nell'esempio sopra sarà come (22) (cf. Longobardi 2001, 564).

22. a. [Possessore] > [Agente] > [N]
b. [Agente] > [Tema] > [N]
c. [Possessore] > [Agente] > [Tema] > [N]

Ciò predice correttamente l'ordine delle parole dei sintagmi nominali già introdotti nell'esempio (12) nel § 2.2.

23. a. swucipka-uy alisuthotheylleysu-uy chosanghwa
collezionista-(GEN) Aristotele-GEN ritratto
'Il ritratto di Aristotele del collezionista'
b. * alisuthotheylleysu-uy swucipka-uy chosanghwa
Aristotele-GEN collezionista-(GEN) ritratto
'Il ritratto di Aristotele del collezionista'
c. swucipka-uy leypulanthu-uy chosanghwa
collezionista-(GEN) Rembrandt-GEN ritratto
'Ritratto di Rembrandt del collezionista'

- d. *leympulanthu-uy swucipka-uy chosanghwa
Rembrandt-GEN collezionista-(GEN) ritratto
'Ritratto di Rembrandt del collezionista'

Il nome 'il ritratto' nell'esempio (23) è iconografico. 'Aristotele', che ha ruolo tematico del Tema, e 'Rembrandt', che ha ruolo tematico dell'Agente, possono co-occorrere con il nome 'collezionista', che ha ruolo tematico del Possessore. Quando l'ordine delle parole cambia come (23b) e (23d), diventa agrammaticale. Questa spiegazione è valida anche per il sintagma nominale predicativo in (24).

24. a. ilpon-uy hankwuk-uy chimlyak
Giappone-GEN Corea-GEN invasione
'Invasione giapponese della Corea'
b. *hankwuk-uy ilpon-uy chimlyak
Corea-GEN Giappone-GEN invasione
'Invasione giapponese della Corea'

La discussione fino ad ora potrebbe riflettere la Gerarchia tematica come 'Agente > Esperiente > Destinazione/Origine/Posizione > Tema' proposta da Grimshaw (1990) e Longobardi (2001). Pertanto, consideriamo ancora la gerarchia di altri significati nelle frasi nominali coreane. Gli argomenti dell'Esperiente e del Tema possono apparire in successione (riportato dall'esempio 14 nel § 2.2).

25. [Esperiente > Tema > NP]
a. hithulle-uy yuthayin-uy hyemo
Hitler-GEN ebrei-GEN odio
'L'odio di Hitler per gli ebrei'
b. *hithulle-uy yuthayin-uy hyemo
ebrei-GEN Hitler-GEN odio
'L'odio di Hitler per gli ebrei'
c. hankwukin-uy kimchi-uy salang
coreani-GEN kimchi-GEN amore
'L'amore dei coreani per il kimchi'
d. *kimchi-uy hankwukin-uy salang
kimchi-GEN coreani-GEN amore
'L'amore dei coreani per il kimchi'

L'esempio sopra mostra che l'argomento Esperiente deve precedere l'argomento Tema. Inoltre, l'argomento Esperiente precede l'argomento Origine.¹¹

26. [Esperiente > Origine > NP]
a. kutul-uy ipyel-uy sulphum
loro-GEN separazione-GEN tristezza
'La loro tristezza della separazione'
b. *ipyel-uy kutul-uy sulphum
separazione-GEN loro-GEN tristezza
27. [Agente > Origine > Tema > NP]
a. hankwuk-hoysa-uy ithallia-uy ollipu-yu-uy swu-ip
Corea-azienda-GEN Italia-GEN oliva-olio-GEN importazioni
'Importazioni di olio d'oliva italiano da parte di un'azienda coreana'
b. * ithallia-uy hankwuk-hoysa-uy ollipu-yu-uy swu-ip
Italia-GEN Corea-azienda-GEN oliva-olio-GEN importazioni
c. *ollipu-yu-uy hankwuk-hoysa-uy ithallia-uy swu-ip
oliva-olio-GEN Corea-azienda-GEN Italia-GEN importazioni
28. [Agente > Orario > NP]
a. apeci-uy cwu-mal-uy sanchayk
papà-GEN fine-settimana-GEN passeggiata
'La passeggiata del fine settimana di papà'
b. ??cwu-mal-uy apeci-uy sanchayk
fine-settimana-GEN papà-GEN passeggiata
29. [Orario > Tema > NP]
a. cwu-mal-uy hankwuke-uy swu-ep
fine-settimana-GEN coreano-GEN lezione
'La lezione di coreano del fine settimana'
b. ??hankwuke-uy cwu-mal-uy swu-ep
coreano-GEN fine-settimana-GEN lezione
30. [Agente > Posizione > NP]
a. nuri-uy peyneychia-uy yhayng
Nuri-GEN Venezia-GEN viaggio
'Il viaggio a Venezia di Nuri'

¹¹ Per un genitivo con il significato di Origine, la particella -uy non può essere omessa nel sintagma nominale (Kim 2003, 218):

- a. sungli-uy kippum
vittoria-GEN gioia
'La gioia della vittoria'
b. maum-uy soli
mente-GEN suono
'Il suono della mente'
c. pwuhwal-uy sinho
risurrezione-GEN segnale
'Il segnale di risurrezione'

- b. *peyneychia-uy nuri-uy yhayng
Venezia-GEN Nuri-GEN viaggio
31. [Agente > Strumento > Tema > NP]
- a. emeni-uy mwul-lo-uy ipwul-uy ppal-lay
madre-GEN acqua-Con-GEN coperte-GEN lavaggio
'lavaggio della madre di coperte in acqua'
- b. *mwul-lo-uy emeni-uy ipwul-uy ppal-lay
acqua-Con-GEN madre-GEN coperte-GEN lavaggio
- c. *ipwul-uy emeni-uy mwul-lo-uy ppal-lay
coperte-GEN madre-GEN acqua-Con-GEN lavaggio
32. [Paziente > Destinazione > NP]
- a. hankwuk catongcha-uy yulep cinchwul
Corea auto-GEN Europa ingresso
'L'ingresso delle auto coreane in Europa'
- b. *yulep-uy hankwuk catongcha-uy cinchwul
Europa-GEN Corea auto-GEN a ingresso
33. [Agente > Paziente > Destinazione > NP]
- a. hankwuk cengpwu-uy ssangyong catongcha-uy hayoy maykak
Corea governo-GEN Ssangyong Motors-GEN estero vendita
'La vendita della Ssangyong Motors all'estero da parte del governo coreano'
- b. *ssangyong catongcha-uy hankwuk cengpwu-uy hayoy maykak
Ssangyong Motors-Corea governo-GEN estero vendita
- c. *hayoy-uy hankwuk cengpwu-uy ssangyong catongcha-uy maykak
estero-GEN Corea governo-GEN Ssangyong Motors-GEN vendita
34. [Orario > Strumento > Posizione > NP]
- a. cek-uy saypyek-uy kisup-uy hankwuk-uy chimip
nemico-GEN alba-GEN sorpresa-GEN Corea-GEN invasione
'Un'invasione del nemico a sorpresa della Corea all'alba'
- b. ??saypyek-uy cek-uy kisup-uy hankwuk-uy chimip
alba-GEN nemico-GEN sorpresa-GEN Corea-GEN invasione
- c. *kisup-uy cek-uy saypyek-uy han-kwuk-uy chimip
sorpresa-GEN nemico-GEN alba-GEN Corea-GEN invasione
- d. *hankwuk-uy cek-uy saypyek-uy kisup-uy chimip
Corea-GEN nemico-GEN alba-GEN sorpresa-GEN invasione

Riassumendo quanto discusso finora, l'ordine dei ruoli tematici inclusa la gerarchia argomentativa di Grimshaw (1990) è il seguente:¹²

12 L'ordine tra Agente ed Esperiente e quello tra Origine/Orario/Posizione e Destinazione non sono stati testati.

35. [Possessivo > Agente / (Esperiente) > Paziente > Orario > Strumento > Posizione > Tema > NP]
(Cf. Paziente > Origine / Destinazione) > Tema)

Nel prossimo capitolo ci occuperemo della struttura sintattica del GenP coreano.

4 Stato sintattico del GenP coreano e struttura di DP

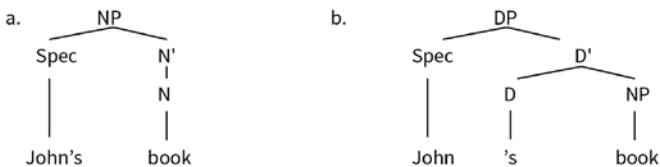
4.1 Analisi del -uy per il marcatore del Caso

In questo capitolo esamineremo prima come il caso genitivo sia consentito o assegnato nella struttura DP. La Teoria X-barra tradizionale propone che la testa di un sintagma nominale (NP) sia un N e che un determinante occupi la posizione dello SpecNP, come nell'esempio (36a). E secondo Abney (1987), un sintagma nominale è una proiezione del determinante associata alla proiezione di un nome come proprio complemento e consiste di due strati, la cui testa viene occupata da una categoria funzionale chiamata D come in (36b).

36. a. [NP Determinante N]
b. [DP D NP]

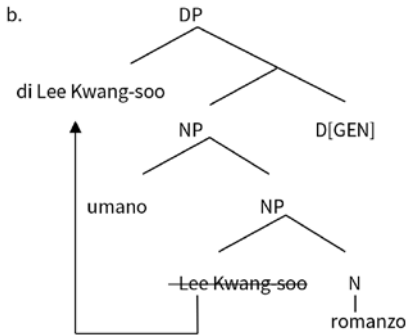
Il marcatore genitivo -s nel sintagma nominale come 'John's book', era considerato uno specificatore dell'NP come in (37a) nella grammatica generativa tradizionale. Tuttavia, dopo l'analisi DP di Abney (1987), il marcatore genitivo -s viene analizzato per essere generato nella posizione della testa D nella struttura di DP come in (37b).

37.



Sulla base di questa spiegazione teorica della struttura DP, Park (2014, 621-3) ha analizzato il meccanismo dell'assegnazione del caso genitivo coreano all'interno della struttura mostrata in (37b). Ad esempio, un sintagma nominale contenente un aggettivo come (38a) viene analizzato come (38b).

38. a. ikwangswu-uy inkancekin soseol
Lee Kwangsoo-GEN umano romanzo
'Il romanzo umano di Lee Kwang-soo'



La struttura sopra mostra che il nome 'Lee Kwang-soo' viene generato in SpecNP e deve essere spostato verso l'alto nel SpecDP a cui viene assegnato il caso genitivo e la realizzazione fonetica del genitivo *-uy* diventa obbligatoria.¹³ Inoltre, Cho (2016) spiegando il caso genitivo coreano all'interno della struttura sintattica adotta la teoria di Aboh (2010) e Kayne (1994). Secondo Aboh (2010), in Gungbe (una delle lingue del gruppo linguistico Gbe, parlata dagli Ogu del Benin oltre che dalla Nigeria sudoccidentale), se il Possessore precede il possesso, la preposizione *sin* del genitivo precede il possesso e assegna il Caso genitivo. Se invece il possesso precede il Possessore, si osserva che il possesso si sposta a sinistra del Possessore come segue.¹⁴

39. a. [_{DP} [_D ° [_{IP} DDPossessore [_I ° *sin* [DPPossesso]]]]]]
b. [_{DP} [_D ° [_{FP} [DPPossesso] [_F [_{IP} DDPossessore [_I ° *ton* [DPPossesso]]]]]]]]

D'altra parte, Kayne (1994) ha analizzato la struttura del sintagma possessivo 'Mary's picture' nella struttura sintattica di DP come l'ordine 'Possessore > Possesso' in (40a). Invece, l'ordine 'Possesso > Possessore' come l'esempio 'a picture of Mary's' come in (40b), è derivato dalla stessa struttura sintattica di base come (41a) attraverso

¹³ In questa struttura, l'aggettivo 'umano' è stato considerato come aggiunto al sintagma nominale NP, ma questo studio non lo accetta. In questo studio gli aggettivi coreani sono considerati come elementi generati dalla posizione della parola designata della struttura funzionale FP nel DP. Si veda il capitolo successivo per una discussione dettagliata.

¹⁴ Nell'esempio sopra si osserva la struttura di base della frase nominale del GenP (39a), e si presume che l'ordine delle parole in (39b) sia il risultato derivato dallo spostamento di DPpossesso alla posizione dello specificatore di FP, che è la proiezione funzionale situata strutturalmente più alta dell'IP.

l'analisi del sollevamento di N come mostrato in (41b).¹⁵

40. a. 'Mary's picture' (Possessore > Possesso)
b. 'A picture of Mary's' (Possesso > Possessore)
41. a. $[_{DP} [_D \text{ } ^\circ [_{IP} \text{DPossessor Mary}' [_i \text{ } ^\circ \text{'s} [_{DP} \text{Possesso picture}]]]]]]]$
b. $[_{DP} [_D \text{ } ^\circ \text{A} [_{FP} \text{DPossesso picture}] [_f \text{ of } [_{IP} \text{DPossessor Mary} [_i \text{ } ^\circ [_{DP} \text{Possesso}]]]]]]]]]$

La stessa analisi si applica al GenP italiano. In italiano, l'ordine in cui il Possessore precede il Possesso non esiste, quindi l'ordine 'Possesso > Possessore' è un risultato derivato come l'analisi di Kayne (1994), e la struttura sintattica sottostante è la stessa dell'inglese (41b). Ad esempio, l'ordine delle parole in (42a) è derivato dal sollevamento di NP 'libro', cioè nella posizione SpecFP come in (42b) (cf. Cinque 1994; 2010).

42. a. 'Il libro di Gianni'
b. $[_{DP} [_D \text{ } ^\circ \text{Il} [_{FP} \text{DPossesso libro}] [_f \text{ di } [_{IP} \text{DPossessor Gianni} [_i \text{ } ^\circ [_{DP} \text{Possesso}]]]]]]]]]$

Sulla base delle teorie introdotte sopra, Cho (2016, 204) spiega il caso genitivo coreano all'interno della struttura sintattica introdotta sopra: (43a) è analizzato come in (43b).

43. a. haksayng-uy kapang
Studente-GEN borsa
'La borsa dello studente'
b. $[_{DP} [_D \text{ } ^\circ [_{IP} \text{DPossessor haksayng-uy} [_i \text{ } ^\circ \text{-uy} [_{DP} \text{Possesso kapang}]]]]]]]$

15 Nella struttura sintattica sopra, -s e 'of' sono la testa funzionale che assegna oppure consente il caso genitivo per i nomi 'Mary' e 'picture', rispettivamente. In italiano non esiste un ordine in cui il Possessore preceda il Possesso. Secondo lo LCA (Linear Correspondence Axiom), l'Assioma di Corrispondenza Lineare proposto da Kayne (1994), l'ordine 'Possesso > Possessore' è il risultato derivato e la struttura sintattica di base è la stessa dell'inglese. Esso spiega le limitazioni della Teoria X-barra, la quale non può spiegare per quale motivo ogni sintagma debba configurarsi come a testa iniziale o a testa finale. Egli nega la possibilità che esista alcun tipo di simmetria nelle strutture sintattiche, argomentando che altrimenti gli elementi terminali non sarebbero linearizzabili con PF.

Tutte queste analisi hanno sono accomunate dal considerare *-uy* come il marcatore per il Caso genitivo. Nel prossimo capitolo vedremo un'altra analisi: *-uy* come marcatore per la modificazione della testa nominale.

4.2 Il marcatore per la modificazione del nome

Ahn (2012, 610) ha indicato che l'apparire del marcatore del caso genitivo coreano *-uy* non è correlato alla licenza del caso dell'oggetto etichettato con *-uy*, dal momento che la particella del genitivo coreano *-uy* può essere aggiunta agli elementi non argomentativi. I tipi di elementi ai quali è attaccato *-uy* sono molto diversi, e nonostante l'elemento *-uy* preceda sempre il sostantivo principale all'interno del sintagma nominale, può avere diverse funzioni. Per questo motivo è difficile dire se esso costituisca una classe grammaticale unica. Ad esempio *-uy* si può attaccare non solo all'argomento interpretato come soggetto e oggetto nel significato della testa nominale, ma anche ai vari elementi, come in (44).

- | | | |
|--------|---|----------------|
| 44. a. | chinkwu-uy cip
amico-GEN casa
'La casa dell'amico' | [Possessore] |
| b. | han kwen-uy chayk
un volume-GEN libro
'Un volume di un libro' | [Quantità] |
| c. | nay-il-uy nal-ssi
domani-GEN tempo
'Il tempo di domani' | [Orario] |
| d. | cey cwu-to-uy nal-ssi
Jeju- isola-GEN meteo
'Il meteo dell'isola di Jeju' | [Posizione] |
| e. | kippum-uy swun-kan
gioia-GEN momento
'Un momento di gioia' | [Modificatore] |
| f. | yenghwa paywu-wa-uy inthepyu
cinema attore-Con-GEN intervista
'L'intervista con un attore del cinema' | [Compagno] |
| g. | tol-lo-uy kong-kyek
pietra-Con-GEN attacco
'L'attacco di pietra' | [Strumento] |
| h. | mikwuk-ulopwuthe-uy sosik
America-Da-GEN notizie
'Le notizie dall'America' | [Origine] |
| i. | mikwuk-ulo-uy yehayng
America-Per-GEN viaggio
'Il viaggio in America' | [Destinazione] |

Nell'esempio in (44a), 'amico' ha ruolo di Possessore come argomento della testa nominale 'casa' per cui *-uy* può essere considerato un marcatore o una particella del Caso pur soddisfacendo la 'condizione di visibilità'.¹⁶ Tuttavia, in altri esempi, è difficile stabilire se 'un volume', 'domani', 'Isola di Jeju', 'gioia' e così via ricevano rispettivamente un ruolo Tematico da 'libro', 'tempo', 'luogo', 'momento' e così via. Sono stati considerati come elementi che non avevano bisogno di soddisfare la 'condizione di visibilità'. E Ahn (2012, 11) sostiene anche che le caratteristiche categoriali degli elementi combinati con *-uy* sono problematiche. Negli esempi fino al (42f-i), gli elementi precedenti di *-uy* sono le cosiddette particelle degli avverbi. Se la loro categoria fosse post-posizionale, gli elementi combinati con *-uy* dovrebbero essere analizzati come un sintagma post-posizionale. Osservando che *-uy* viene aggiunto agli elementi precedenti della testa nominale quasi senza alcuna restrizione, Ahn (2012) ha considerato *-uy* una forma della flessione prenominali che è uguale all'elemento marcatore adnominali *-n*.¹⁷

Ci sono tre ragioni per questa affermazione. In primo luogo, fondamentalmente, sia *-uy* che *-n* mostrano lo stesso comportamento: possono apparire solo nel contesto prenominali e non sono consentiti in altri ambienti come mostrato in (45) (Ahn 2012, 613).

45. a. [chomsukhi-uy] chayk
[Chomsky-GEN] libro
'Il libro di Chomsky'
b. [chelswu-ka manna-n] ai
[Chelswu-Nom incontrare-N/REL] bambino
'Il bambino che Chelswu ha incontrato'

In secondo luogo, *-uy* e *-n* sono entrambi affissi e hanno una comunanza che è sempre alla fine del complesso morfologico complessivo aggiunto (Ahn 2012, 613)

46. a. elini-tul-man-uy
bambino-PLU-Solo-GEN
'Solo per i/dei bambini'

16 La 'condizione di visibilità' di Chomsky (1986, 94) è la seguente:
i. An element is visible for θ -marking only if it is assigned Case.

17 Nella grammatica coreana tradizionale, *-n* è considerato una desinenza adnominali o un marcatore per la modificazione del nome come la frase relativa, si veda l'esempio (45b). Tuttavia, seguendo la duplice origine degli aggettivi formulata da Cinque (2005b), Kang (2005; 2006) ha dimostrato che *-n* può essere derivato dalla frase relativa coreana quando marcatore dell'aggettivo alla modificazione indiretta, mentre, nel caso dell'aggettivo nella modificazione diretta, generato direttamente in SpecFP all'interno del DP, *-n* non deve essere trattato come un marcatore della frase relativa coreana.

- b. *elini-tul-uy-man
bambino-PLU-GEN-Solo
- c.* elini-uy-tul-man
bambino-GEN-PLU-Solo
47. a. akki-si-te-n
amare-ONO-IMP-REL
'Che amava'
- b. *akki-si-N-te
amare-ONO-REL-IMP
- c.* akki-N-si-te
amare-REL-ONO-IMP

La terza e ultima ragione è che la *-uy* e la *-n* hanno una distribuzione complementare: *-uy* viene aggiunto solo agli elementi con [-V] qualità sintattiche come sintagmi nominali oppure sintagmi post-posizionali, e *-n* viene aggiunto solo agli elementi con [+V] qualità sintattiche come verbi o aggettivi.

Successivamente, consideriamo la proposta di Hong (2013), che ha definito *-uy* come un modificatore che funge da marcatore della frase relativa coreana. Questa analisi di Hong si basa sul fatto che gli elementi combinati con *-uy* mostrano la stessa distribuzione della frase relativa come mostrato nell'esempio seguente (Ahn 2012, 617; Hong 2013, 333-4).

48. a. oykyeyin-uy [cikwu-uy] chimlyak
Aliena-GEN [terra-GEN] invasione
'L'invasione aliena della terra'
- b. chelswu-uy [ku yeca] salang
Chelswu-GEN [quella ragazza] amore
'L'amore di Chelswu per quella ragazza'
- c. chel-swu-uy [i chayk] kwu-ip
Chelswu-GEN [questo libro] acquisto
'L'acquisto di questo libro di Chelswu'
49. a. ykyeyin-uy [phyenghwalowun nala-uy] chimlyak
Aliena-GEN [pacifico paese-GEN] invasione
'Invasione aliena di un paese pacifico'
- b. chelswu-uy [khi khun yeca] sa-lang
Chelswu-GEN [altezza alta donna] amore
'L'amore di Chelswu per una donna alta'
- c. chelswu-uy [yenghuy-ka ilk-un chayk] kwu-ip
Chelswu-GEN [Younghee-NOM leggere-UN libro] acquisto
'Acquisto di Chelswu del libro letto da Younghee'

Secondo loro, se si considera che una frase relativa occorre nella posizione di una parola aggiuntiva come un modificatore, l'elemento di occorrenza di *-uy* potrebbe apparire nella posizione di una parola aggiuntiva come una frase relativa. Tuttavia, quest'analisi per aggiun-

zione non sembra in grado di rendere conto dell'ordine pre nominale dei GenP. Esaminiamo i problemi di questa analisi e troviamo un'alternativa teorica che possa risolverli.

Per prima cosa, consideriamo il problema dell'ordine delle parole. Secondo l'analisi del genitivo coreano per l'aggiunzione, l'ordine delle parole è libero come nell'esempio seguente (Hong 2013, 333-4).

50. a. kapcaksulen cengpwu-uy TGV-uy toip
improvvisa governo-GEN TGV-GEN adozione
b. cengpwu-uy kapcaksulen TGV-uy toip
governo-GEN improvvisa TGV-GEN adozione
c. cengpwu-uy TGV-uy kapcaksulen toip
governo-GEN TGV-GEN improvvisa adozione
'Improvvisa adozione del TGV da parte del governo'

L'esempio (50b) mostra che l'argomento dell'Agente 'del governo' può apparire prima della frase relativa, e l'esempio (50c) mostra che l'argomento Tema 'del TGV' può apparire prima della frase relativa.¹⁸ Sulla base di questi esempi, Hong sostiene che la *-uy* non può essere spiegata con la teoria del Caso perché l'ordine delle parole degli elementi combinato con *-uy* è libero come la caratteristica della frase relativa.¹⁹ Tuttavia, a differenza della spiegazione precedente per l'ordine degli elementi in (50), l'ordine tra gli elementi in cui si realizza la *-uy* non è sempre libero come abbiamo confermato attraverso molti esempi relativi all'ordine degli elementi nel GenP coreano in § 3.2, dove abbiamo introdotto la possibilità di una gerarchia secondo la linearità dei ruoli tematici del genitivo coreano nel sintagma nominale coreano.

Un altro problema con questa analisi è che esiste un ordine tra GenP, aggettivi e frase relativa. Prima vediamo l'ordine tra gli aggettivi e la frase relativa in coreano (cf. Kang 2005; 2006; 2008).

51. [FR>AP1>AP2> NP]
a. [nuri-ka sa-n] ppalkan say cha
[Nuri-NOM comprare-REL] rossa nuova macchina
'La nuova macchina rossa che Nuri ha comprato'

¹⁸ In questa analisi, Hong considera l'aggettivo *kapcaksulen* 'improvviso' come una frase relativa.

¹⁹ Come il nostro giudizio sulla grammaticalità degli esempi in (50): (50b) può essere l'ordine delle parole di base e in (50a) l'aggettivo è stato spostato nella posizione più alta nella struttura come un elemento focalizzato. (50c), dove è seguito dal GenP del ruolo tematico Tema, che è risulta innaturale. Inoltre, dimostrando che l'ordine delle parole nel seguente sintagma nominale è omesso in (49), Kim (2018, 44) indica che, se gli elementi di genitivo che modificano la testa nominale sono parole aggiuntive di uguale stato sintattico, questa restrizione dell'ordine non può essere spiegata.

- i. *TGV-uy cengpwu-uy kapcaksulen toip
TGV-GEN governo-GEN improvvisa adozione
'Improvvisa adozione del TGV da parte del governo'

- b. ? ppalkan [nuri-ka sa-n] say cha
rossa [Nuri-NOM comprare-REL] nuova macchina
- c. ??say [nuri-ka sa-n] ppalkan cha
nuova [Nuri-NOM comprare-REL] rossa macchina

Gli aggettivi in (51) non possono essere preceduti dalla frase relativa, se non consideriamo elementi come Focus e pausa fonetica. Questo implica che frase relativa e aggettivo non possono essere considerati le stesse categorie grammaticali. Inoltre, esiste l'ordine tra gli aggettivi coreani come in (52) per cui, nonostante la comunanza dei modificatori della testa, è irragionevole considerarli come aventi lo stesso stato sintattico.

52. [AP1>AP2>AP3 > NP]
- a. mescin ppalkan say cha
meravigliosa rossa nuova macchina
'La meravigliosa nuova macchina rossa'
 - b. ? ppalkan mescin say cha²⁰
rossa meravigliosa nuova macchina
 - c. ??say mescin ppalkan cha
nuova meravigliosa rossa macchina
 - d. ??mescin say ppalkan cha
meravigliosa rossa nuova macchina

Quest'esempio dimostra proprio l'esistenza della restrizione dell'ordine tra gli aggettivi coreani. Esso suggerisce che gli elementi nel DP coreano come la frase relativa e gli aggettivi non hanno la stessa categoria sintattica e la loro posizione è strutturalmente diversa a seconda del loro stato sintattico.²¹ Pertanto, accettando la considerazione dei sintagmi nominali del genitivo come modificatori della testa nominale come gli aggettivi e non come elementi dei modificatori aggiunti nel sintagma nominale, vorremmo provare ad analizzare il GenP coreano all'interno della struttura sintattica di DP proposta da Cinque (2010).

4.3 Proposta. Analisi del GenP in Spec e struttura di DP coreano

Per prima cosa, se guardiamo un esempio di un sintagma nominale che include un GenP del significato di possesso con una frase relativa e un aggettivo, si può vedere che appare il seguente ordine:

20 Se supponiamo che esista FocP nella DP coreana più in alto nella struttura, l'esempio (52b) diventa accettabile.

21 Per quanto riguarda l'ordine universale degli aggettivi si veda Cinque 1994; 2010 e anche riguardo la classificazione semantica degli aggettivi, si veda Cinque 2014.

53. [FR > GENP (PossessiveP) > AP > NP]
- a. [nay-ka ecey po-REL] nuri-uy mescin cha
 [io-NOM ieri vedere-REL] Nuri-GEN meravigliosa macchina
 ‘La meravigliosa macchina di Nuri che ho visto ieri’
- b. ?? nwu-li-uy [nay-ka e-cey pon] mes-cin cha
- c. ?[nay-ka e-cey po-n] mes-cin nu-ri-uy cha²²
- d. ??mescin [nay-ka ecey po-REL] nuri-uy cha
 [io-NOM ieri vedere-N] Nuri-GEN meravigliosa macchina

La linearità tra aggettivi, frase relativa e il genitivo possessivo, che sono elementi nel DP coreano, è la seguente:

54. a. [FR > GENP (PossessiveP) > AP₁ > AP₂ > AP₃ > NP]
- b. [nay-ka ecey po-n] nuri-uy mescin ppalkan say cha
 [io-NOM ieri vedere-N] Nuri-GEN meravigliosa rossa nuova macchina
 ‘La meravigliosa nuova macchina rossa di Nuri che ho visto ieri’

Questo ordine lineare dei modificatori della testa negli elementi del DP può essere collegato a una gerarchia strutturale. Risulta evidente che è necessaria una teoria che possa spiegare questi problemi teorici legati allo stato sintattico del GenP coreano all’interno della struttura sintattica.

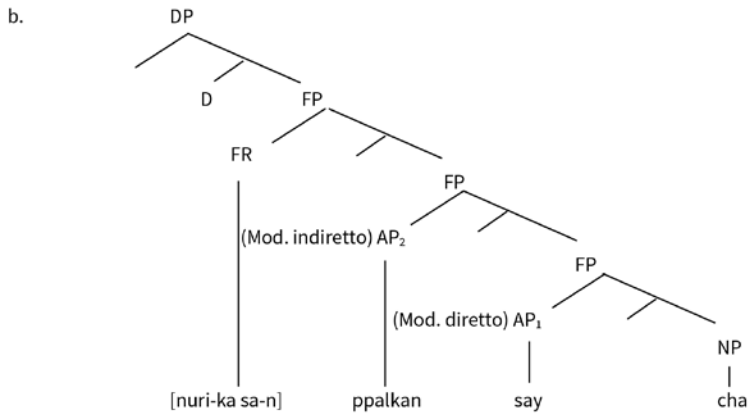
In effetti, Cinque (1994; 2010) considera gli aggettivi come specificatori di un gruppo di proiezioni funzionali posizionate tra NP e DP classificate come FP supponendo le due origini degli aggettivi: aggettivi a modificazione diretta e aggettivi a modificazione indiretta.

Secondo l’analisi di Cinque, gli aggettivi a modificazione diretta come *say* si trovano invariabilmente più vicini all’N degli aggettivi come *ppalkan* che derivano da frasi relative.²³ Questa spiegazione teorica rende possibile spiegare la linearità di (53a) con una struttura sintattica come (53b).

55. [FR > AP₁ > AP₂ > NP]
- a. [nuri-ka sa-n] ppalkan say cha
 [Nuri-NOM comprare-REL] rossa nuova macchina
 ‘La meravigliosa macchina che Nuri ha comprato’

²² La stessa spiegazione della nota 20 si può applicare qui.

²³ *say* è un aggettivo che ha un uso solo attributivo per cui viene generato direttamente nella posizione SpecFP più adiacente al NP. Invece l’aggettivo *ppalkan* viene usato sia attributivamente e che predicativamente per cui può avere modificazione indiretta. Si vedano Kang 2005 e 2006 per una discussione più dettagliata sulla doppia classificazione degli aggettivi coreani. Il motivo per cui le posizioni sintattiche degli aggettivi differiscono in questa analisi è che sono classificati in diversi tipi secondo la doppia classificazione degli aggettivi di Cinque 2010.

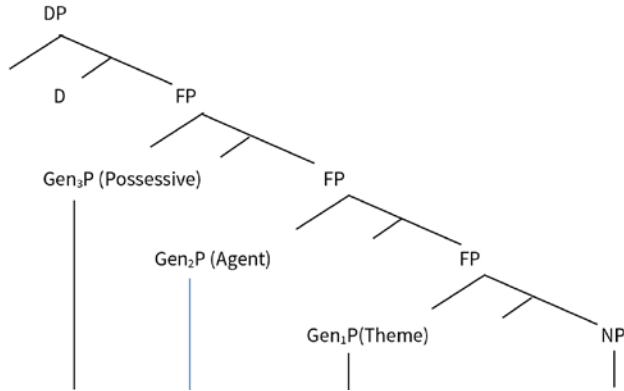


Sulla base di questa analisi DP, se consideriamo i GenP coreani come gli elementi che vengono generati strutturalmente nei vari SpecFP tra DP e NP come gli aggettivi e la frase relativa che si collocano nel modo mostrato nell'analisi di sopra, la gerarchia tematica riguardo l'ambiguità semantica del GenP potrebbe essere spiegata sintatticamente. Ad esempio, l'ambiguità semantica dell'esempio (54) (ripetizione dell'esempio (21) nel § 2.1) è causata dalla struttura sintattica visibile in (55), e si può dire che la sua possibilità interpretativa varia a seconda della posizione sintattica del GenP.

56. ku-uy tapinchi-uy chosanghwa
 lui-GEN Da Vinci-GEN ritratto
 'Il suo ritratto di Da Vinci'

- a. 'Il ritratto che lui possiede che Da Vinci ha dipinto' [Possessore] > [Agente] > [N]
- b. 'Il ritratto che qualcuno ha dipinto Da Vinci che lui possiede' [Agente] > [Tema] > [N]
- c. 'Il ritratto che lui ha dipinto Da Vinci' [Agente] > [Tema] > [N]

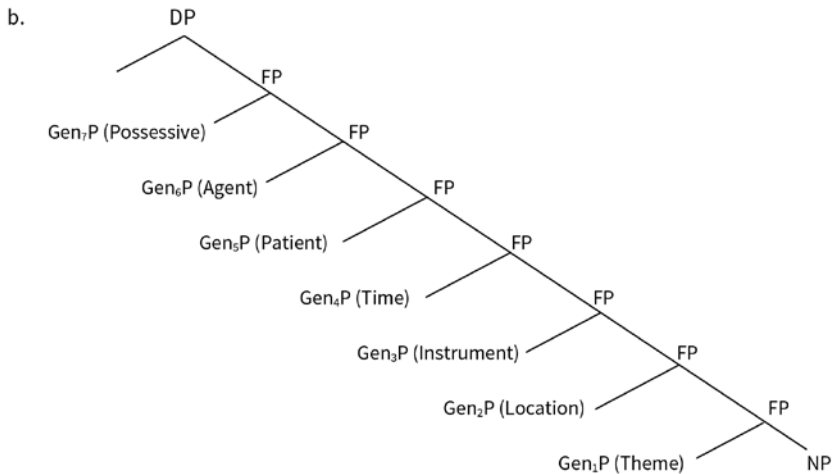
57.



- a. *ku-uy lui-GEN tapinchi-uy Da Vinci-GEN chosanghwa* 'ritratto'
 b. *ku-uy lui-GEN tapinchi-uy Da Vinci-GEN chosanghwa* 'ritratto'
 c. *ku-uy lui-GEN tapinchi-uy Da Vinci-GEN chosanghwa* 'ritratto'

Inoltre, la Gerarchia tematica come in (56a) (ripetizione dell'esempio (33) nel § 2.2) può essere rappresentata nella stessa sintassi di (56b).

58. a. [Possessivo > Agente > Paziente > Orario > Strumento > Posizione > Tema > NP]



Finora, l'ambiguità semantica e la Gerarchia tematica degli argomenti dei GenP coreani sono state esaminate attraverso l'analisi dei GenP in SpecFP all'interno della struttura dettagliata di DP proposta da Cinque (1994; 2010).

5 Conclusione

Questo studio ha investigato lo stato sintattico e la gerarchica tematica del GenP coreano in base alle caratteristiche semantiche e sintattiche e alla struttura argomentale. Nel § 2.1 i tipi di GenP sono stati classificati in vari significati in base alla relazione tra la testa nominale e il sostantivo che lo modifica. Nel § 2.2 vengono presentate le condizioni in base alle quali la particella genitivale coreana *-uy*, secondo la struttura argomentale e le caratteristiche sintattiche, possa essere realizzata arbitrariamente o obbligatoriamente. Nel § 3, i ruoli tematici degli argomenti basati sull'ambiguità del GenP e l'ordine di '[Possessore] > [Agente] > [Tema] > [N]' proposto da Grimshaw (1990) e Longobardi (2001) vengono testati nell'ordine '[Possessivo > Agente / (Sperimentatore) > Paziente > Orario > Strumento > Posizione > Tema > NP]'. Nel § 4, individuato lo stato sintattico del GenP coreano e la struttura del sintagma nominale DP, compresa la frase relativa e gli aggettivi a modificazione diretta e indiretta, sulla base della struttura DP proposta da Cinque (1994; 2010), ho cercato di dimostrare la giustificazione teorica ed empirica con l'analisi del GenP come lo specificatore nella posizione del FP, revisionando criticamente l'analisi come un marcatore del caso genitivo e del modificatore per spiegare meglio la gerarchia tematica rappresentata dai GenP coreani all'interno di una struttura sintattica ben suddivisa.

Elenco delle abbreviazioni

A	Aggettivo	IP	Inflectional Phrase
AP	Adjective Phrase	N	Nome
ACC	Marcatore di Accusativo	NOM	Marcatore di Nominativo
COP	Copula	NP	Noun Phrase
D	Articolo Determinativo	ONO	Marcatore di Onorifico
DICH	Marcatore di Dichiarativo	PASS	Marcatore di Tempo Passato
DP	Determiner Phrase	PLU	Plurale
FOC	Marcatore di Focus	POSS	Possessivo
FoCP	Focus Phrase	REL	Marcatore di Frase Relativa
FP	Functional Phrase	SPEC	Specificatore
FR	Frase Relativa	SPECDP	Specificatore del DP
GEN	Genitivo	SPECFP	Specificatore del FP
GENP	Genitive Phrase	TOP	Marcatore di Topic
IMP	Marcatore di Imperfettivo		

Bibliografia

- Abney, S.P. (1987). *The English Noun Phrase in Its Sentential Aspect* [PhD dissertation]. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Aboh, E.O. (2010). «The P Route». Cinque, G.; Rizzi, L. (eds), *Mapping Spatial PPs. The Cartography of Syntactic Structures*, vol. 6. Oxford: Oxford University Press, 225-60. Oxford Studies in Comparative Syntax.
- Ahn D.-H. 안덕호 (2012). «최소주의적 관점에서의 소유격: 한국어를 중심으로» *Choysochwuycek kwancemeyseyu soyukyek: hankwukelul cwungsimulo* (Il caso genitivo da un punto di vista minimalista, con particolare riferimento al coreano). *Korean Journal of Linguistics*, 37, 607-21.
- Cho S.-Y. 조성윤 (2016). «이탈리아어 di 구문의 통사구조 연구: 장소 전치사 구문과 속격 구문의 비교 연구를 중심으로» *Ithalliae 'di' kwumwunuy thongsakwuco yenkwu: cangso cenchisa kwumwunkwa sokkyek kwumwunuy pikyo yenkwulul cwungsimula* (Studio sulla struttura possessiva nei PP spaziali). *Rivista di Lettere italiane*, 25, 201-23.
- Choi K.-Y. 최기용 (1996). «의미역 배경과 관련된 명사의 성격에 대하여» *Uymiyek paycengkwa kwanlyentoyn myengsauy sengkyekey tayhaye* (Sulla natura dei nomi relativi all'assegnazione dei ruoli tematici). *Studies in Generative Grammar*, 6, 85-119.
- Cinque, G. (1994). «On the Evidence for Partial N Movement in the Romance DP». Cinque, G. et al. (eds), *Paths Towards Universal Grammar*. Washington (DC): Georgetown University Press, 85-110.
- Cinque, G. (2010). *The Syntax of Adjectives. A Comparative Study*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Cinque, G. (2014). «The Semantic Classification of Adjectives. A View from Syntax». *Studies in Chinese Linguistics*, 35, 3-32.
- Crisma, P. (1996). «On the Configurational Nature of Adjectival Modification». Zagona, K. (ed.), *Grammatical Theory and Romance Languages. AmsCurrent Issues in Linguistic Theory*, 133, 59-71.
- Giorgi, A. (2001). «La struttura interna dei sintagmi nominali». Renzi, L.; Salvi, G.; Cardinaletti, A. (a cura di), *Grande grammatica italiana di consultazione*. Vol. 1, *La frase. I sintagmi nominale e preposizionale*. Bologna: il Mulino, 287-328.
- Grimshaw, J. (1990). *Argument Structure*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Hong, Y.-C. (1994). «Incorporation Theory and the Distribution of Case Morphemes». *Studies in Generative Grammar*, 4, 1-43.
- Hong Y.-C. 홍용철 (2013). «소유격 표지 '의' 의 분포와 본질» *Soyukyek phyoci 'uy'uy pwunphowa poncil* (La distribuzione e la natura del marcatore possessivo -uy). *Sayngsengmwunpepyenkwu*, 23(3), 321-45.
- Kang, S.-H. (2005). «On the Adjectives in Korean». *Rivista di grammatica generativa*, 30, 3-16.
- Kang, S.-H. (2006). «The Two Forms of the Adjectives in Korean». *Rivista di grammatica generativa*, 31, 79-100.
- Kang S.-H. 강순행 (2008). «강순행 이탈리아어와 한국어 명사구내 통사적 계층성 비교연구» *Ithalliaewa hankwuke myengsakwu nay thongsacek kyey-chungseng pikyoenkwu* (Studio sulla gerarchia del sintagma nominale in italiano e coreano). *Rivista di Lettere italiane*, 25, 1-34.
- Kayne, R.S. (1994). *The Antisymmetry of Syntax*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Kim G.-H. 김광해 (1984). «{-의}의 意味» *{-uy} uy uyymi* (Il significato di -uy). *Ricerca grammaticale*, 5, 161-227.

- Kim I.-G. 김인균 (2003). «관형 명사구의 구조와 의미 관계» *Kwanhyeng myengsakwuuy kwucowa uymi kwankyey* (Uno studio sulla struttura interna e la relazione semantica del sintagma genitivale in coreano). *Journal of Korean Linguistics*, 41, 197-223.
- Kim J.-E. 김지은 (2011). 한불 번역에서의 속격 명사구 연구 *Hanpwulpenyekeysey sokkyek myengsakwu yenkwu* (Uno studio sulla frase del nome genitivo nella traduzione del coreano in francese) [tesi di dottorato]. Daegu: Kyungpook National University Graduate School.
- Kim J.-H. 김준희 (1999). «토씨 “-와/과” 와 “-의” 구문의 중의성 연구» *Tho-ssi “-wa/kwa” wa “-uy” kwumwunuy cwunguyseng yenkwu* (Uno studio sulla ambiguità delle frasi -wa/-gwa e -ui). *Gyeoleeomunhag*, 23, 341-61.
- Kim Y.-H. 김용하 (2018). «한국어 속격 조사 ‘의’의 지위에 대한 관건» *Hankwuke sokkyek cosa ‘uy’uy ciwiew tayhan kwankyen* (Osservazioni sullo stato del marcatore del caso genitivo coreano -uy). *Studies in Modern Grammar*, 98, 37-50.
- Lim H.-B. 임흥빈 (1981). «존재 전제와 속격표지 ‘의’» *Concaey cenceywa sokkyekphyoci ‘uy’* (Presunzione di esistenza e marcatore del genitivo -uy). *Lingue e linguistica*, 7, 61-78.
- Longobardi, G. (2001). «The Structure of DPs. Some Principles, Parameters, and Problems». Baltin, M.; Collins, C. (eds), *The Handbook of Contemporary Syntactic Theory*. Oxford: Blackwell, 562-603.
- Park H.-K. 박호관 (2001). «국어 속격 명사구와 {-의}의 의미» *Kwuke sokkyek myengsakwuwa {-uy}uy uymi* (Sintagmi genitivi coreani e significato di -uy in coreano). *Ulimalgeul*, 21, 25-48.
- Park J.-S. 박정섭 (2002). «속격 및 명사 병치 구성에 관한 연구: 한국어와 불어를 중심으로» *Sokkyek mich myengsa pyengchi kwusengey kwanhan yenkwu: hankwukewa pwulelul cwungsimulo* (Costruzioni parallele genitive e sostantive). *Ricerca linguistica*, 38, 907-20.
- Park J.-S. 박정섭 (2003). «명사구에서의 논항 실현에 관한 고찰 – 불어와 한국어를 중심으로» *Myengsakwueysey nonhang silhyeney kwanhan kochal – pwulewa hankwukelul cwungsimulo* (Considerazioni sulla realizzazione sintattica degli argomenti nelle frasi nominali – Concentrandosi su francese e coreano). *Insegnamento della lingua francese*, 16, 223-48.
- Park S.-Y. 박소영 (2014). «한국어 속격 ‘의’의 실현과 DP 가설» *Hankwuke sokkyek ‘uy’uy silhyenkwa DP kasel* (La realizzazione di ‘-uy’ del genitivo coreano e l’ipotesi DP). *Studies in Generative Grammar*, 24(3), 613-29. <http://dx.doi.org/10.15860/sigg.24.3.201408.613>.
- Shin S.-K. 신선경 (1999). «명사구 형성과 속격 표지 ‘-의’» *Myengsakwu hyengsen-gkwa sokkyek phyoci ‘-uy’* (Formazione di sintagmi nominali e il marcatore genitivale -uy) *Ulsan-eomunnonjib*, 55-80.

Il *Kindai shūka* e lo *Eiga taigai* di Fujiwara no Teika Un'analisi contrastiva

Giuseppe Giordano

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

Abstract Fujiwara no Teika was a pivotal figure in classical Japanese poetry not only because of the many high-level poems he wrote or of the imperial anthologies he edited, but also because of his poetic treatises. In this paper, I will examine two of them: *Kindai shūka* (Superior Poems of Recent Times, 1209) and *Eiga taigai* (Fundamentals of Poetic Composition, after 1221). They both present a theoretical introduction followed by a selection of outstanding poems to be taken as examples by those who want to learn how to compose *waka*. The key feature of the anthology parts is to be found in the organisation of the poems, since they follow an order that respects the principles of association and of progression typical of the anthologies and of the sequences of the time. In this paper, I will compare these two treatises, with a focus on their similarities and differences. I will also try to understand, in the absence of explanatory notes by the author himself, what motivations might have induced the poet to modify what was stated in the introductory part and to reorganise the selection of the poems.

Keywords Waka. Poetics. Treatise. Literary Criticism. Poetry. Fujiwara no Teika. Eiga Taigai. Kindai Shūka.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Questioni di stile. – 3 Modelli da seguire. – 4 Parole antiche, spirito nuovo. – 5 Poeti e fonti. – 6 Gli interventi nella parte antologica.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-15
Accepted 2022-05-25
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Giordano | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Giordano, G. (2022). "Il *Kindai shūka* e lo *Eiga taigai* di Fujiwara no Teika. Un'analisi contrastiva". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 835-870.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/028

835

1 Introduzione

Il nome di Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162-1241) è sicuramente sinonimo di poesia giapponese classica di altissimo livello, sia per quel che concerne la versificazione *tout court*, sia per la stesura di trattati poetici che, in modalità e misure diverse, ospitano la sua visione del *waka* 和歌 (poesia giapponese), un'arte di cui egli ebbe a dire, nelle prime righe del suo *Kindai shūka* 近代秀歌 (Poesie eccelse dei tempi moderni, 1209): “sembra superficiale, invece è profonda; sembra facile laddove è difficile; e il numero delle persone che ne sanno abbastanza è esiguo” (Fujihira 1975a, 469).

Teika segnò pagine importanti sia nella storia della poesia, in quanto artigiano della parola e innovatore dell'espressione lirica, sia in quella della critica letteraria, grazie alle sue teorizzazioni. Va comunque sottolineato come il poeta, fatta eccezione per il suo ruolo di giudice in occasione del *Sengohyakuban utaawase* 千五百番歌合 (Certame poetico in millecinquecento turni, 1201), fin quando non terminò i lavori di compilazione dello *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集 (Nuova raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 1205), all'età di quarantaquattro anni, si dedicò esclusivamente alla versificazione, senza preoccuparsi di formulare una teoria completa e finita sull'arte del poetare.

Tuttavia, l'attività svolta nel *wakadokoro* 歌所 (Ufficio per la poesia), sotto l'occhio vigile e non sempre benevolo dell'imperatore abdicatario Go-Toba 後鳥羽院 (1180-1239), dovette rappresentare uno stimolo importante che lo spinse a riflettere, con un'attenzione anche superiore rispetto a quella avuta fino ad allora, su quale dovesse essere la fisionomia della poesia ideale, inducendolo a dar vita al primo nucleo di quella teoria a cui avrebbe dato forma scritta nei suoi trattati successivi.

Il suo testo teorico più antico, il già citato *Kindai shūka*, lo redasse quando aveva quarantotto anni.¹ Da quel momento in poi, l'attività di Teika, sia nel comporre trattati sia nell'editare varie raccolte poetiche, fu molto sostanziosa.

¹ Del *Kindai shūka* esistono due versioni, conosciute rispettivamente con il nome di *kensōbon* 遣送本, o 'manoscritto inviato' e il *jihitsubon* 自筆本, o 'manoscritto olografo'. Sono due testi profondamente dissimili sotto vari punti di vista: non solo il numero di poesie presentate è diverso, ma anche nelle liriche selezionate si registrano scelte differenti da parte del poeta. Inoltre, come fanno notare Brower e Miner (1967, 133) dal momento che la versione olografa ha una nota introduttiva che esordisce dicendo «Si tratta di una cosa di tanto tempo fa», è idea condivisa che la versione inviata a Sanetomo sia la prima, rivisitata e ampliata poi in un secondo momento. Nel presente articolo si farà riferimento al *jihitsubon*. Com'è noto, il destinatario del *kensōbon* era Minamoto no Sanetomo 源実朝 (1192-1219), giovanissimo capo de clan Minamoto e grande appassionato di poesia, che in seguito a vari intrighi di palazzo finì per essere assassinato da un suo nipote.

È interessante sottolineare, dunque, come Teika realizzi un movimento che va dalla pratica alla teoria piuttosto che uno inverso in cui il punto di partenza sia dato dal pensiero e quello d'arrivo dall'azione. Da questa prospettiva, i suoi scritti teorici se da una parte si pongono come guida pratica per aspiranti poeti dall'altra epitomano una poetica nata dopo lunghi anni di faticosa ricerca e pratica costante. Hisamatsu (1952, 59) fa notare come, se guardiamo allo *Shūigūō* 拾遺愚草 (Spigolature di scritti sciocchi, 1213-33), possiamo renderci conto del fatto che Teika compose la maggior parte delle sue poesie migliori prima dei quarant'anni. A mo' d'esempio si può citare questa celeberrima lirica, composta per lo *Shukaku Hosshinnō gojūshu* 守覚法親王五十首 (Cinquanta poesie per lo Shukaku Hosshinnō, 1198) quando il poeta aveva trentasette anni e spesso indicata come uno dei massimi esempi di *yūgen* 幽玄 (profondità e mistero):

<i>haru no yo no</i>	Notte di primavera.
<i>yume no ukihashi</i>	Dei sogni fluttuante
<i>todaeshite</i>	il ponte s'è spezzato.
<i>mine ni wakaruru</i>	Dalla vetta si separa
<i>yokogumo no sora</i>	un sottile filo di nubi. ²

春の夜の夢のうき橋とだえてして峰にわかるゝ横雲の空
Tanaka 1992, 30

E anche la sua lirica più famosa, composta, per il *Futami no ura hyakushu* 二見浦百首 (Cento poesie alla baia di Futami, 1186), risale a quando il poeta aveva solo venticinque anni.³

<i>miwataseba</i>	A guardar lontano,
<i>hana mo momiji mo</i>	non v'è né un fiore
<i>nakarikeri</i>	né una foglia scarlatta.
<i>ura no tomaya no</i>	Alla baia solo capanne
<i>aki no yūgure</i>	nel tramonto d'autunno.

見わたせば花も紅葉もなかりけり浦のとまやの秋の夕暮
Tanaka 1992, 117

Da ricordare tuttavia che Teika di quest'ultima lirica non si dimostrò poi particolarmente soddisfatto negli anni a venire.⁴ Va altresì detto

² Ove non diversamente indicato tutte le traduzioni sono dell'Autore.

³ Entrambi i componimenti furono poi selezionati per lo *Shinkokinshū*.

⁴ Teika in più di un'occasione, come quando editò il *Teika kyō hyakuban jikaawase* 定家卿百番自歌合 (La gara in cento turni con le sole poesie di sua signoria Teika, 1216) o il *Teika hachidai shō* 定家八代抄 (Epitome delle prime otto antologie imperiali ad opera di Teika, 1219), ignorò questa lirica, dimostrando di non considerarla una delle sue più rappresentative. In realtà, questi versi godettero di grande popolarità, soprattutto a partire dal periodo Edo, anche grazie al fatto di essere profondamente legati al-

che la minore produzione poetica da parte di Teika fu dovuta anche a un cambio di rotta negli interessi di Go-Toba, il quale, dopo essersi reso protagonista assoluto nel patrocinare tutta una serie di *utawase*, molti dei quali servirono da bacino preferenziale per attingere materiale da far confluire nella nuova antologia, una volta completati i lavori per la compilazione dello *Shinkokinshū*, passò ad occuparsi di altro, lasciando appassire questo ramo delle attività curtsensi.⁵

Quasi tutte le sue poesie migliori Teika le compose dunque fra i venti e i quarant'anni, mentre dopo aver partecipato alla compilazione dello *Shinkokinshū*, si dedicò alla stesura dei suoi scritti teorici. Possiamo pertanto ribadire il concetto che i suoi trattati furono composti basandosi sulla pratica. In altre parole, la bellezza romantica che viene espressa nelle sue opere non deriva tanto da un criterio teorico quanto da un'esperienza concreta nel poetare.

Non si può comunque ignorare il fatto che una siffatta attitudine, questo approccio pratico, artigianale, laboratoriale alla poesia, che si sostanzia soprattutto nel presentare selezioni di liriche del passato che mostrino determinati pregi, sia una caratteristica tipica di tutta la critica poetica medievale (Hisamatsu 1968, 260).

La maggior parte della produzione poetica di Teika fu raccolta dall'autore stesso nei suoi *Shūigūsō* e *Shūigūsō ingai* 拾遺愚草員外 (Appendice alle spigolature di scritti sciocchi, 1237), per un totale di circa quattromilaseicento liriche, mentre i suoi interventi a carattere teorico si trovano sparsi in più testi, non tutti di attribuzione certa.⁶ Anzi, alcuni dei trattati che la tradizione ha voluto attribuirgli sono chiaramente dei falsi.⁷

Di tutta questa produzione, le tre opere che hanno lasciato una traccia profonda nella storia della critica letteraria, anche per questioni legate al prestigio del retaggio rivendicato dai discendenti del

le atmosfere del *Genji monogatari* 源氏物語 (*La storia di Genji*, 1008 ca.). Sull'argomento si veda Shirane 2008.

5 Per un elenco esaustivo dei certami poetici organizzati da Go-Toba in vista della compilazione dello *Shinkokinshū*, si veda Huey 2002.

6 Per una lista completa, si veda Atkins 2017, 89-92.

7 Tra i falsi più famosi attribuiti al poeta abbiamo un gruppo di quattro trattati che si pensa siano stati redatti verso l'inizio del XIV secolo, nonostante i vari colophon recino date antecedenti. Questi, sono conosciuti con il nome collettivo di *Usagi* 鶉鷲 (Cormorani e aironi) e sono: il *Kirihioke* 桐火桶 (Il braciere di paulonia), il *Guhishō* 愚秘抄 (Compendio di sciocchi segreti, 1237), il *Sangoki* 三五記 (Cronache della quindicesima [notte], tra il 1217 e il 1295) e il *Gukenshō* 愚見抄 (Compendio di idee sciocche, 1216); si veda Atkins 2017, 175-8. A questi vanno aggiunti anche il *Miraiki* 未來記 (Cronache sul futuro [della poesia], seconda metà del XIII secolo), lo *Uchūgin* 雨中吟 (Poetando sotto la pioggia, XVII secolo), il *Teika jittei* 定家十体 (I dieci stili di Teika, 1207-15?) e il *Teika monogatari* 定家物語 (*La storia di Teika*, successivo al 1237). Hisamatsu (1952, 24) ricorda però che alcuni studiosi sono inclini a non etichettare come falsi alcuni di questi testi: Kazamaki, ad esempio, pensa che il *Miraiki* e lo *Uchūgin* siano attribuibili a Teika. E lo stesso fa Ishida per il *Teika jittei*.

poeta, sono sicuramente il *Kindai shūka*, il *Maigetsushō* 毎月抄 (*Note mensili sull'arte poetica*, 1219?) e lo *Eiga taigai* 詠歌大概 (*Fondamenti della composizione poetica*, successivo al 1221),⁸ anche se, per quel che riguarda il secondo, il dibattito sull'effettiva paternità da parte di Teika è ancora molto acceso.

2 Questioni di stile

Nei suoi trattati poetici Teika dedica particolare attenzione a questioni legate allo stile da impiegare quando si compone poesia. Questa non sembra essere una peculiarità della sua opera dal momento che si allinea ad altri testi del periodo come il *Koraifūteishō* 古来風躰抄 (*Note sugli stili antichi e moderni*, 1201) di Fujiwara no Shunzei 藤原俊成 (1114-1204) o il *Go-Toba-in gokuden* 後鳥羽院御口伝 (*Insegnamenti segreti dell'imperatore abdicatario Go-Toba*, tra il 1212 e il 1227) dell'ex imperatore in ritiro Go-Toba.

Non sarebbe avventato affermare che i trattati poetici di Teika si avvicinano molto, nella loro concezione, ai giudizi che venivano espressi durante gli *utaawase* 歌合 (certami poetici). In effetti, il periodo in cui Teika si trovò a operare fu il momento di massimo splendore di tali attività a corte, il che portò i poeti ad avere un atteggiamento critico molto attento nei confronti delle liriche che venivano composte, soprattutto in occasioni pubbliche. Motivo per cui Teika, nell'espone le sue opinioni e i suoi giudizi, non si limitò a dar forma ai propri gusti personali, ma tenne sicuramente conto di quelle che erano le idee comuni universalmente accettate negli ambienti dove si trovava a operare (Ishida 1958, 51).

Per quel che riguarda il discorso sullo stile poetico, all'interno dell'opera di Teika si possono individuare due diversi approcci. Uno è quello discorsivo e teorico, con il quale il poeta dà le sue definizioni dei vari stili, dice cosa si debba fare o non si debba fare quando si compone e così via. A questa categoria appartengono sicuramente la prima parte del *Kindai shūka* e il *Maigetsushō*. L'altra tipologia di approccio è quella in cui la parte teorica discorsiva è ridotta all'osso se non addirittura assente e il poeta si limita a fornire solo un corpus di poesie di esempio. A questa categoria appartengono la seconda parte del *Kindai shūka* e lo *Eiga taigai*.

Le occasioni in cui invece Teika scrive di poesia in maniera più articolata possono a loro volta essere distinte in tre momenti diversi: un primo in cui analizza i cambiamenti di stile intervenuti nelle abitudini compositive dei vari autori lungo il dipanarsi della storia del-

⁸ È universalmente accettata l'idea che sia stato scritto dopo il *Kindai shūka*, ma ci sono teorie contrastanti sul fatto che sia stato scritto prima o dopo il *Maigetsushō*.

la poesia; il secondo incentrato sull'analisi dei vari stili e delle varie tecniche compositive realizzate dagli autori a lui contemporanei; e il terzo che invece presenta una carrellata degli stili da considerarsi opportuni se non addirittura eccellenti.

Le introduzioni a carattere teorico del *Kindai shūka* e dello *Eiga taigai* presentano interessanti punti in comune e altrettanto interessanti differenze.

3 Modelli da seguire

Nell'incipit dello *Eiga taigai* si legge:

In una poesia, più di ogni altra cosa, va data la precedenza a un'ispirazione [*jō* 情] originale. Vale a dire che bisogna comporre poesie con uno spirito [*kokoro* 心] che non sia rintracciabile in poesie scritte da altri. Per la dizione [*kotoba* 詞] bisogna utilizzare le parole delle poesie antiche.⁹ Queste non devono mai essere diverse da quelle utilizzate dai grandi poeti rappresentati nelle *Sandaishū*. Si possono altresì utilizzare le espressioni dei poeti antichi rappresentati nello *Shinkokinshū*. Per lo stile bisogna prendere a modello quello che i poeti illustri ottennero una volta raggiunta la maturità artistica. Senza far distinzione dei periodi, bisogna imparare a comporre poesie guardando a quelle eccelse. (Fujiwara 1975b, 493)

Il passo appare essere la rivisitazione di quanto affermato precedentemente nel *Kindai shūka*:

Se nella dizione si ammira il tradizionale, se nel trattamento si ammira il nuovo, se si mira a ottenere un effetto altissimo, e se si studia la poesia dell'era Kanpei e di quella precedente, come si potrebbe mai fallire? Per quel che riguarda il preferire l'antico, la pratica di prendere le parole di una poesia antica e incorporarle in una delle proprie nuove composizioni senza cambiarle è nota come 'variazione allusiva'. (471)

⁹ Nella trattatistica medievale la traduzione di alcuni termini è spesso problematica dal momento che risulta difficile delinearne con precisione i rispettivi campi semantici. Ruperti (1996, 154), ad esempio, per *jō*, *kokoro*, e *kotoba*, nella sua traduzione di questo passo propone rispettivamente «sentimento», «concezione» e «parole». In modo particolare, *kokoro* è un vocabolo che tende ad assumere significati diversi a seconda del contesto. Fujiwara (1975b, 493) lo rende qui, in giapponese moderno, con «ispirazione, sentimento poetico». Qui si è optato per «spirito» in quanto in italiano il vocabolo suona ambiguo come in giapponese.

Se nel *Kindai shūka* ci si limita all'invito di ispirarsi alla poesia dei poeti dell'era Kanpei (889-97) e a quelli precedenti, vale a dire i cosiddetti *Rokkasen* 六歌仙, i 'sei geni poetici', nello *Eiga taigai* il campo di riferimento viene allargato. Da una parte ci si spinge fino al tempo dello *Shūishū* (inizio dell'XI secolo), la terza antologia che compone le cosiddette *Sandaishū*, e dall'altra si prende come punto di riferimento, per la selezione dei poeti più antichi da ritenere degni di nota, lo *Shinkokinshū*, l'ottava antologia edita per decreto imperiale di cui lo stesso Teika fu compilatore. L'importanza delle *Sandaishū* viene ribadita anche in un altro punto, con l'aggiunta di ulteriori elementi: specifici autori giapponesi, la poesia dell'*Ise monogatari* 伊勢物語 (*I racconti di Ise*, X secolo) e la raccolta degli scritti di Bai Juyi 白居易 (772-846):

Ogni volta che si richiama alla mente il mondo ritratto nelle poesie classiche, bisogna immergere il proprio cuore nello spirito di quei componimenti. Tra le poesie antiche che vanno maggiormente studiate ci sono quelle del *Kokinshū*, dell'*Ise monogatari*, del *Gosenshū* 後撰集 (Raccolta successiva di poesie giapponesi, 951), dello *Shūishū* 拾遺集 (Raccolta di spigolature di poesie giapponesi, 1007) e quelle dei poeti eccelsi che appartengono al novero dei Trentasei geni della poesia. Ecco, quelle poesie vanno sempre tenute a mente.

Parlando dei poeti particolarmente bravi tra i Trentasei geni della poesia, mi riferisco a Hitomaro, a Tsurayuki, a Tadamine, a Ise, a Ono no Komachi e altri ancora.

Inoltre, per afferrare il senso della bellezza del passaggio delle stagioni e gli aspetti della vita degli uomini, per poter comprendere, in altre parole, l'intima essenza della Natura e della dimensione umana, bisogna sempre gustare appieno le poesie inserite dal primo al ventesimo volume degli scritti di Bai Juyi, dal momento che queste si legano in maniera profonda allo spirito della poesia giapponese. (495)

È utile notare come in questo passo sembrano cadere quelle poche riserve che Teika aveva espresso nell'introduzione del *Kindai shūka*, a proposito della poesia di Tsurayuki. In quel contesto, pur affermando che il compilatore del *Kokinshū* «preferì uno stile in cui la concezione della poesia era intelligente, l'eleganza del tono difficile da raggiungere, la dizione forte e l'effetto piacevole e gustoso», aveva al tempo stesso sottolineato come «egli non compose nello stile dell'ineffabile suggestione e dell'eterna bellezza» (469).

L'osservazione trova riscontro anche nella parte antologica, dal momento che le poesie di Tsurayuki citate passano dall'unica del *Kindai shūka* (nr. 21) alle ben quattro dello *Eiga taigai* (nrr. 5, 6, 49, 73).

Ciò che nell'introduzione manca completamente è l'invettiva contro la cattiva poesia dei tempi moderni. Nel *Kindai shūka* si era espresso nei seguenti termini:

Da quel momento in poi, coloro che hanno raccolto la sua eredità si sono ritrovati per la maggior parte inclini al suo stile. Ad ogni modo, i tempi poi sono degenerati e lo stesso è accaduto alla mente delle persone; i poeti delle età successive non sono stati in grado di raggiungere il livello di Tsurayuki, e la loro dizione è diventata sempre più volgare. Ciò risulta particolarmente vero nel caso di uomini del recente passato, per i quali era di primaria importanza semplicemente mettere insieme trenta sillabe su qualsiasi idea venisse loro in mente, e che non avevano la benché minima idea dello stile poetico o degli standard della dizione. A causa di ciò, la poesia di questi ultimi giorni degenerati è stata come il contadino che lascia il suo rifugio sotto i fiori, o il mercante che si spoglia di abiti sontuosi. (469-70)

Al tempo stesso, manca anche la controparte ottimista. Sempre nel *Kindai shūka* l'autore aveva continuato dicendo:

Ciononostante, il Primo Consigliere Sua Signoria Tsunenobu, il gentiluomo Shunrai, il capo della Divisione della Sinistra della Capitale (Sua Signoria Akisuke), il gentiluomo Kiyosuke e, più recentemente, Sua Signoria, mio defunto padre, o anche la persona conosciuta come Mototoshi, sotto cui egli studiò quest'arte – ebbene, questi uomini si allontanarono dagli stili poetici volgari dell'età degenerata e cercarono di riafferrare lo stile della vecchia poesia. Le liriche più eleganti di questi uomini, composte con attenta cura, sono forse equiparabili a quelle più antiche. Durante l'attuale generazione è comparso un numero di poesie in cui i poeti hanno cercato di migliorare gli stili volgari almeno di poco e hanno mostrato di preferire l'antica dizione. Così che è giunto un tempo in cui si è visto e ascoltato di nuovo qualcosa di assimilabile allo stile poetico più consono, stile che era stato perso sin dai tempi dell'Abate Kazan, del Comandante di Mezzo Ariwara, di Sosei e di Komachi. Nonostante alcune persone non abbiano nessuna consapevolezza della natura delle cose, non c'è dubbio che all'improvviso sia apparso qualcosa di nuovo e che l'arte della poesia sia cambiata. (470)

Ishida (1958, 53) suggerisce che questa sostanziale differenza metta in luce un cambiamento nella concezione poetica dell'autore. L'idea è condivisibile, soprattutto alla luce di quanto notato a proposito di Tsurayuki, ma personalmente reputo altresì sensato ipotizzare che Teika non abbia sentito l'esigenza di ribadire in maniera così articolata quanto già espresso in passato, soprattutto nel momento in cui aveva chiaramente perso interesse nello scrivere testi teorici complessi, come la parsimonia delle parole utilizzate per l'introduzione dell'*Eiga taigai* sembra suggerire. In tal senso, appare emblematica la chiosa finale:

Per imparare la poesia giapponese non occorre necessariamente un maestro. Basta imparare dalle poesie antiche. Se si compone immergendosi nello spirito di quelle poesie e si fa propria la dizione utilizzata dagli uomini del passato, allora chiunque si ritrova in grado di comporre poesia giapponese (495).

Inoltre, non va sottovalutato il fatto che, come vedremo a breve più nel dettaglio, al netto di Tsurayuki, i poeti di un tempo additati come esempi da seguire (l'abate Kazan o Henjō, Narihira, Sosei e Komachi) insieme a quelli moderni (Tsunenobu, Shunrai o Toshiyori, Akisuke, Kiyosuke, Mototoshi e Shunzei o Toshinari), che sembrano esser riusciti a recuperare lo stile consono del passato, trovano con piccole differenze più o meno lo stesso spazio nelle parti antologiche dei due trattati.

4 Parole antiche, spirito nuovo

Quando Teika insiste sul fatto che per la dizione ci si debba rifare alle poesie antiche, e in particolar modo a quelle delle prime tre *chokusenshū*, lo fa sostenendo al tempo stesso che il poeta debba anche farsi trasportare da emozioni fresche e nuove, senza cedere alla tentazione di percorrere strade già battute da altri. Tra l'altro, aggiunge l'autore, bisogna fare attenzione anche alle fonti che si scelgono. Non basta rivolgere la propria attenzione alle poesie di poeti famosi, ma bisogna stare attenti a prendere in considerazione solo la produzione poetica della loro maturità artistica.

Il rapporto tra spirito/emozione (*kokoro* 心) e parole/dizione (*kotoba* 詞) anche qui sembra pendere a favore del primo elemento.¹⁰ Nel *Maigetsushō* aveva infatti affermato:

Perciò, mio padre ora scomparso mi ha lasciato detto quanto segue: 'La scelta delle parole sia basata sull'emozione (che suscita la poesia)'. [...] Dunque, se si insegna che l'emozione viene prima di tutto, ciò implica che le parole vengono dopo. Se (invece) diamo di voler dare la preminenza alle parole, è come se dicessimo che non serve che ci sia emozione. In definitiva, una buona poesia è quella in cui si uniscono emozione e parole (adatte). Si pensi che l'emozione e le parole siano come due ali destra e sinistra di un uccello. Va da sé che la compresenza (armonica) di emozio-

¹⁰ Il rapporto *kokoro/kotoba* aveva origini antiche. Già nell'introduzione al *Kokinshū*, Tsurayuki aveva scritto: «Quanto a Narihira, ha il cuore in eccesso, ma gli mancano le parole» (Sagiyama 2000, 55). Teika prende molto sul serio questa dicotomia, di cui torna spesso a parlare nei propri trattati o a cui fa riferimento nei giudizi espressi in occasioni di certami poetici. Sul tema si veda Vieillard-Baron 1993; 2001.

ne e di parole sia l'ottimale, ma (se questo non è possibile), sono da preferire le poesie le cui parole sono maldestre, più di quelle in cui vi è la mancanza di emozione. (519; trad. Tollini 2006, 51-2)

In un altro punto dello stesso trattato, parlando della giusta attitudine da assumere in occasioni ufficiali in cui si devono comporre versi, aveva scritto:

È comunque buona regola purificare prima il cuore. [...] I principianti non dovrebbero assolutamente pensarci su troppo (quando compongono poesie). Altrimenti finiscono per credere che la poesia sia qualcosa che derivi solo dallo sforzo di pensare e, a furia di stare a pensare, il cuore si annebbia, e al contrario di quanto si vorrebbe, si produce una forma di rifiuto (nei confronti della poesia). (513-14; trad. Tollini 2006, 65)

Tuttavia, questa enfasi sul cuore, il prediligere un afflato poetico rivitalizzato dai movimenti mareali di un'emozione genuina trova comunque una sponda importante in un atteggiamento fortemente prescrittivo per quel che concerne la fredda tecnica compositiva. Lo *Eiga taigai* è infatti molto famoso soprattutto per quel che riguarda la sezione del trattato introduttivo dedicato alla tecnica dello *honkadori*, per la quale vengono fornite delle direttive estremamente precise.

È necessario fare attenzione a non inserire in nemmeno uno dei propri versi concetti e parole particolari utilizzate per la prima volta da poeti di epoche recenti. Non bisogna assolutamente richiamare nei propri componimenti materiale originale creato dai poeti negli ultimi settanta od ottant'anni. [...] quando si compone una nuova poesia facendo riferimento a quelle scritte dagli antichi, prenderne tre versi su cinque non va bene: sarebbe un prestito eccessivo e il nuovo componimento non presenterà elementi di novità. Se proprio si devono citare più di due versi, si può eccedere giusto di tre o quattro caratteri. [...] Se si sfruttano le parole di poesie del passato che sono state classificate come stagionali, bisogna che il nuovo componimento sia una poesia d'amore o una di argomento vario, oppure, di contro, se la poesia a cui si sta facendo riferimento è una poesia d'amore o d'argomento vario, il tema dei nuovi versi dovrà essere stagionale. Così facendo, si dovrebbe riuscire a ridurre i difetti che sono facili da imitare quando si usano le parole di poesie antiche. Non c'è nessuna controindicazione nell'utilizzare anche più volte versi che contengano *makurakotoba* o *jokotoba* come 'Il cuculo della montagna su cui s'affanna', 'Il monte Yoshino, del maestoso Yoshino', 'Il *katsura* della sferica luna', 'Il cuculo canta nel quinto mese' o 'il viandante sulla via dalla picca preziosa'. Nel caso in cui dovessero essere già stati presi

in prestito i due versi che prima abbiamo detto possibile sfruttare, non si possono inserire senza alcuna modifica altre espressioni, come 'nel cuore dell'anno è arrivata la primavera', 'la luna di primavera non è quella del passato', 'il vento che spira ai piedi dei ciliegi dove son caduti i fiori' o 'la brumosa baia di Akashi' e altre ancora, dal momento che hanno a che fare con le topiche e i temi delle poesie. (493-4)

Nel *Kindai shūka* Teika aveva già definito un errore prendere da una *honka* un numero eccessivo di versi, ad esempio i primi tre, limitandosi a cambiare solo gli ultimi due della poesia in questione. In quell'occasione, però non aveva specificato, come invece farà nello *Eiga taigai*, l'ulteriore necessità di cambiare, nella nuova poesia, l'argomento o l'atmosfera di quella originale.

Un punto che invece sembra rimanere assolutamente fermo nella sua visione di questa tecnica compositiva è quello in base al quale sarebbe dannoso prendere a prestito espressioni di poeti recenti che siano risultate particolarmente innovative. L'unica rifinitura a questa regola aggiunta nello *Eiga taigai* è una definizione temporale più precisa: invece di limitarsi a parlare di poeti delle epoche recenti, Teika specifica come il precetto vada applicato ai poeti degli ultimi settanta od ottant'anni.¹¹

Se la parte introduttiva, a causa della propria sinteticità, può far apparire lo *Eiga taigai* un'opera minore, nata quasi per gemmazione dal precedente *Kindai shūka*, non credo sia improprio considerare il testo come la summa di tutta la sapienza letteraria maturata da Teika in tanti anni di attività. Non traggano in inganno le parole finali del trattatello:

Per imparare la poesia giapponese non occorre necessariamente un maestro. Basta imparare dalle poesie antiche. Se si compone

¹¹ Per quanto la tecnica dello *honkadōri* si sia legata soprattutto al nome di Teika, in realtà le idee in merito a questo tema non erano del tutto inedite. Nel suo *Mumyōshō* 無名抄 (Note senza nome, 1210-12) Kamo no Chōmei 鴨長明 (1155-1216) aveva scritto: «Molte persone imparano solo lo stile dei tempi passati in cui ci si appropriava delle parole delle poesie antiche, ma comporre una poesia citando in maniera ridicola delle espressioni senza curarsi se queste siano degne o indegne è una cosa deplorabile. In realtà, quando si cita qualcosa, bisogna fare molta attenzione a quale poesia e quali espressioni usare, e non è cosa buona non far capire chiaramente da dove si stia attingendo. Un'altra cosa da non fare è utilizzare un verso particolarmente eccellente». (Takahashi 1992, 237). L'approccio sembrò essere condivisibile, tanto che poi anche l'imperatore abdicario Juntoku 順徳 (1197-1242), nel suo *Yakumomishō* 八雲御抄 (Trattato delle otto nuvole, 1234) affermò: «Da una [poesia] si possono prendere delle parole e cambiarne lo spirito, oppure se ne può prendere lo spirito cambiandone però le parole. È bene, quando si prendono delle parole, cambiarne l'atmosfera. Non cambiare l'atmosfera è cosa disdicevole» (Fujihira 1986, 136). Per un approfondimento sull'evoluzione dello *honkadōri* nella trattatistica medievale di veda Ruperti 1996.

poesia immergendosi nello spirito di quelle poesie e si fa propria la dizione utilizzata dagli uomini del passato, allora chiunque si ritrova in grado di comporre poesia giapponese.

Dietro questa dichiarazione si nasconde l'idea di una sapienza trasmessa pesando le parole, senza abbandonarsi a sproloqui teorici, limitandosi a far entrare il lettore direttamente in contatto con la bellezza più pura della poesia giapponese. Se, come afferma l'autore, per diventare bravi poeti non c'è bisogno di un maestro, ma basta semplicemente volgere lo sguardo verso le eccellenti poesie del passato, la cura amorevole con la quale il poeta rimaneggiò il materiale antologico del *Kindai shūka* fa di questo trattatello un gioiellino prezioso, un vademecum che l'aspirante poeta dovrebbe sempre tener con sé.

5 Poeti e fonti

Mentre nel *Kindai shūka* sono rappresentati 37 poeti noti di cui 19 con una sola poesia, e gli altri con due o più, nello *Eiga taigai* gli autori noti sono 44 di cui 24 con una sola poesia e gli altri con due o più. Brower e Miner (1967, 23) fanno notare come nella selezione delle poesie esemplari del *Kindai shūka*, per quanto ci siano anche liriche del periodo arcaico, il nucleo fondamentale del florilegio provenga dalle *Sandaishū* 三代集 (Le antologie delle tre generazioni),¹² composte in un periodo che va dai due ai trecento anni prima rispetto al testo di Teika; il che renderebbe il titolo del trattato (Poesie eccelse dei tempi moderni) alquanto fuorviante. Va però sottolineato come anche nello *Eiga taigai* la poesia delle *Sandaishū* occupi un posto di rilievo, arrivando a essere, con ben 48 liriche (32 per il *Kokinshū* e 8 sia per il *Gosenshū* sia per lo *Shūishū*) una controparte quasi perfetta delle 47 che invece sono tratte dal *Senzaishū* 千載集 (Raccolta millenaria di poesie giapponesi, 1187) e dallo *Shinkokinshū*, rappresentati rispettivamente con 12 e 35 componimenti.¹³

Per quel che riguarda i singoli poeti noti presenti, possiamo riassumere i dati nello specchio seguente:¹⁴

¹² Vale a dire, il *Kokinshū*, il *Gosenshū* e lo *Shūishū*.

¹³ Dalle antologie più moderne sono citate in realtà anche liriche del periodo arcaico, come nel caso di Hitomaro ma, come vedremo, in quel caso la scelta cade su testi la cui ricontestualizzazione in florilegi di epoche successive conferisce alle espressioni e alle immagini utilizzate nuove sfumature di significato.

¹⁴ Il numero che segue le date di nascita e morte in parentesi si riferisce al numero di poesie inserite nel trattato.

Poeti rappresentati nel *Kindai shūka*

Ariwara no Yukihira 在原行平 (818-893) 3

Egyō 恵慶 (sec. X) 2

Fujiwara no Akisuke 藤原顕輔 (1090-1155) 1

Fujiwara no letaka 藤原家隆 (1158-1237) 2

Fujiwara no Kiyosuke 藤原清輔 (1104-1177) 2

Fujiwara no Koretada 藤原伊尹 (924-972) 1

Fujiwara no Michinobu 藤原道信 (972-994) 1

Fujiwara no Mototoshi 藤原基俊 (1060-1142) 1

Fujiwara no Tadamichi 藤原忠通 (1097-1164) 1

Fujiwara no Toshinari (Shunzei) 藤原俊成 (1114-1204) 6

Fujiwara no Toshiyuki 藤原敏行 (? - 907?) 1

Fujiwara no Yoshitsune 藤原良経 (1169-1206) 2

Fun'ya no Asayasu 文屋朝康 (sec. IX-X) 1

Go-Toba 後鳥羽 (1180-1239) 4

Henjō 遍昭 o 遍照 (816-890) 3

Ise 伊勢 (875 ca.-938 ca.) 4

Izumi Shikibu 和泉式部 (976?-1033 ca.) 1

Kakinomoto no Hitomaro 柿本人麻呂 (662 ca.-710) 3

Ki no Tomonori 紀友則 (850 ca.-ca. 904) 1

Ki no Tsurayuki 紀貫之 (872-945) 1

Ichinomiya no Kii 一宮紀伊 (sec. XI-XII) 1

Kiyowara no Fukayabu 清原深養父 (sec. IX-X) 1

Kiyowara no Motosuke 清原元輔 (908-990) 1

Mibu no Tadamine 壬生忠岑 (860-920) 2

Minamoto no Hitoshi 源等 (880-951) 2

Minamoto no Saneakira 源信明 (910-970) 1

Minamoto no Toshiyori (Shunrai) 源俊賴 (1055-1129) 4

Minamoto no Tsunenobu 源経信 (1016-1097) 3

Motoyoshi (principe) 元良親王 (890-943) 2

Poeti rappresentati nello *Eiga taigai*

Aki, Principe 安貴王 (690?-?) 1

Ariwara no Narihira 在原業平 (825-880) 1

Ariwara no Yukihira 2

Daini no Sanmi 大貳三位 (999?-?) 1

Egyō 1

Fujiwara no letaka 2

Fujiwara no Kiyosuke 4

Fujiwara no Michinobu 1

Fujiwara no Toshinari (Shunzei) 7

Fujiwara no Yoshitsune 5

Fun'ya no Asayasu 1

Fun'ya no Yasuhide 文屋康秀 (?- 885?) 2

Go-Toba 6

Harumichi no Tsuraki 春道列樹 (?- 920) 1

Henjō 2

Ise 2

Izumi Shikibu 1

Jakuren 寂蓮 (1139-1202) 1

Jakuzen 寂然 (1118 ca. - ?) 1

Jien 慈円 (1155-1225) 1

Jitō (Imperatrice) 持統天皇 (645-703) 1

Kakinomoto no Hitomaro 6

Ki no Tomonori 1

Ki no Tsurayuki 4

Kiyohara no Motosuke 清原元輔 (908-990) 1

Kōkō (Imperatore) 光孝天皇 (830-887) 1

Mibu no Tadamine 1

Minamoto no Hitoshi 2

Minamoto no Saneakira 1

Minamoto no Toshiyori (Shunrai) 5

Minamoto no Tsunenobu 2

Motoyoshi no Miko 2

Ōe no Chisato 大江千里 (sec. IX-X) 1	Ōe no Chisato 1
Ono no Komachi 小野小町 (825-900) 1	Ono no Komachi 1 Sagami 相模 (998 ca. – dopo il 1061) 1
Saigyō 西行 (1118-1190) 5	Saigyō 6
Sakanoue no Korenori 坂上是則 (?-930) 2	Sakanoue no Korenori 1
Semimaru 蟬丸 (primo periodo Heian) 1	Shokushi (Principessa) 式子内親王 (1149-1201) 2
Sone no Yoshitada 曾禰好忠 (metà del periodo Heian) 1	
Sosei 素性 (844 ca.-910) 3	Sosei 3 Sugawara no Michizane 菅原道真 (845-903) 1 Sutoku (imperatore) 崇徳天皇 (1119-1164) 1
Tenchi (imperatore) 天智天皇 (626-672) 1	Tenchi (imperatore) 1 Yamabe no Akahito 山部赤人 (sec. VIII) 1

Scorrendo l'elenco saltano immediatamente all'occhio alcune particolarità. Innanzitutto la presenza nello *Eiga taigai* di un componimento di Ariwara no Narihira, il nr. 52 della sequenza, abilmente inserito in un punto di cui parleremo in un paragrafo successivo. In realtà più che questa presenza, appare notevole la sua assenza nel *Kindai shūka*, soprattutto se si considera che nell'introduzione di quel testo l'autore aveva scritto:

Pertanto, è giunto un tempo in cui si è visto e ascoltato di nuovo qualcosa di assimilabile allo stile poetico più consono, stile che era stato perso sin dai tempi dell'Abate Kazan, del Comandante di Mezzo Ariwara, di Sosei, e di Komachi. (470)

Altro dato significativo è l'inserimento nello *Eiga taigai* di ben sei liriche di Kakinomoto no Hitomaro, che invece nel *Kindai shūka* era stato citato solo tre volte. L'operazione ha sicuramente un senso preciso. Per Teika, che di certo non ha in spregio la poesia arcaica, anzi, nell'ambito di un trattato destinato in un primo momento a un allievo che evidentemente non era ancora perfettamente versato nella 'Via' della poesia,¹⁵ quella fonte poteva risultare insidiosa.¹⁶ Cionon-

15 In più punti del *Meigetsushō* Teika, dimostrandosi allineato ai riferimenti culturali dell'epoca, nel parlare della poesia la definisce con il termine *dō* (lett. 'via') nel senso di 'arte', attribuendole così anche una evidente sfumatura di carattere religioso. Anzi, in un punto del trattato l'autore parla di 'Via Intermedia'. Tollini (2006, 53) fa notare come il termine sia di origine buddhista e si riferisca alla 'Verità Intermedia' *chūtai* 中諦 che, congiuntamente alla 'Verità del Vuoto' *kūtai* 空諦 e alla 'Verità Provvisoria' *ketai* 仮諦 forma le cosiddette *santai* 三諦 o le 'Tre Verità'.

16 Nel *Maigetsushō*, Teika, per mettere in guardia il suo allievo dalle insidie dello stile arcaico aveva scritto: «Riguardo al *Man'yōshū*, si tratta di un'opera di un tempo veramente molto antico, quando il cuore degli uomini era puro, e per gli uomini di questa era non è possibile apprendere da esso. Soprattutto coloro che sono nella fase di prin-

nostante, la presenza costante di queste poesie antiche nelle varie antologie, pubbliche o private che fossero, fece sì che molte di esse, grazie a una continua ricontestualizzazione, potessero essere lette e interpretate alla luce della sensibilità moderna e contemporanea. Un esempio aiuterà a chiarire il concetto. Prendiamo la seguente lirica di Hitomaro presente anche nel *Kindai shūka*:

Saoshika no
tsumadou yama no
okabe naru
wasata wa karaji
shimo wa oku tomo

Sui colli dove il cervo
 chiama la sua compagna,
 non ho il cuore di falciar
 le piantine di riso,
 anche se vi si posa la brina.

さを鹿の妻どふ山の岡辺なるわさ田は刈るらじ霜は置くとも
 Fujihira 1975b, 502

(SKKS, 459. Kakinomoto no Hitomaro) [KS, 19; ET, 45]¹⁷

Si tratta di un *waka* inserito originariamente nel decimo volume del *Man'yōshū* 万葉集 (La raccolta delle diecimila foglie, VII secolo) (nr. 2220), ma presente anche nel *maki* 巻 dedicato alle poesie invernali dello *Shinkokinshū* (nr. 459). Questo testo, se letto con una sensibilità arcaica, ha sicuramente un sapore fortemente bucolico, e la voce del cervo, la falce, le piantine di riso, nonché la gelida brina che su di esse si forma si offrono con una spiccata fisicità, quasi palpabile. Ma giunti al XIII secolo, la malinconia del bramito dei cervi aveva risuonato così tante volte nei versi dei poeti che il componimento di Hitomaro permette al lettore modello dell'epoca di Teika di trascendere il sentimento dell'hic et nunc e di viaggiare attraverso universi emozionali dagli orizzonti più ampi.¹⁸ Da questo punto di vista, penso che

cipianti, per nessun motivo dovrebbero appassionarsi alle forme poetiche antiche. Però, dopo essersi dedicati all'apprendimento della poesia per molti anni e aver stabilito il proprio modo di esprimersi poeticamente, sarebbe estremamente disdicevole per il poeta non conoscere gli aspetti della poesia del *Man'yōshū*» (Fujihira 1975c, 513-14. Trad. Tollini 2006, 42-3).

17 In parentesi la sigla dell'antologia da cui è tratta la lirica, il numero all'interno della stessa e il nome dell'autore. Le sigle delle antologie vanno così interpretate: KKS = *Kokinshū*; GSS = *Gosenshū*; SIS = *Shūishū*; GSI = *Goshūishū*; KYS = *Kin'yōshū*; SKS = *Shikashū*; SZS = *Senzaishū*; SKKS = *Shinkokinshū*. Nelle parentesi quadre il numero della posizione della poesia all'interno dello *Eiga taigai*, preceduto dalla sigla ET. Laddove presente, la sigla KS sta per *Kindai shūka*, e il numero che segue indica la posizione della lirica.

18 Un componimento di Fujiwara no Ietaka sulla tristezza d'un cervo solitario fu così apprezzato da Go-Toba da indurlo a ordinarlo esplicitamente ai compilatori dello *Shinkokinshū* di farne la poesia d'apertura del secondo libro sull'autunno dell'antologia (nr. 437), lì dove compare una sequenza di ben sedici liriche dedicate a questo animale: «Sui monti dove cade il basso fogliame scarlatto, scende una fredda pioggerella serale e, bagnato da questa, il cervo starà piangendo in solitudine» (Giordano 2021, 190).

quando Teika afferma che «in una poesia, più di ogni altra cosa, va data la precedenza a un'ispirazione [*jō* 情] originale», l'idea valga anche per le poesie dal passato che, grazie a una ricontestualizzazione in nuove sequenze poetiche, riescono a indossare abiti nuovi e freschi.

Le tre poesie di Hitomaro aggiunte nello *Eiga taigai* sono le seguenti:

<i>ume no hana</i>	Quali sono i fiori di pruno?
<i>soretomo miezu</i>	Non riesco a distinguerli:
<i>hisakata no</i>	fiocca la neve
<i>amagiru yuki no</i>	velando di bruma
<i>nabete furereba</i>	tutta la volta celeste.

梅の花それとも見えずひさかたの天霧る雪のなべてふれれば

Fujihira 1975b, 496

(SIS, 12. Kakinomoto no Hitomaro) [ET, 4]*

* La poesia è inserita anche nel sesto libro del *Kokinshū*, ma lì è presentata come di autore anonimo.

<i>tatsutagawa</i>	Sul fiume Tatsuta scorron via
<i>momijiba nagaru</i>	le foglie vermiglie.
<i>kamunabi no</i>	Sui monti di Mimuro,
<i>mimuro no yama ni</i>	dimora degli dei,
<i>shigure fururashi</i>	le starà facendo cadere la gelida pioggia.

たつた川もみぢ葉流る神なびのみむろの山に時雨降るらし

NOTA: Fujihira 1975b, 503

(KKS, 284. Kakinomoto no Hitomaro) [ET, 50]

<i>yata no no ni</i>	Nei campi di Yata
<i>asaji irozuku</i>	le gramigne si sono ingiallite:
<i>arachiyama</i>	sulla vetta del Monte Arachi
<i>mine no hatsuyuki</i>	la prima neve
<i>samuku zo arurashi</i>	sarà davvero fredda...

やたの野に浅茅色づくあらち山峰の初雪寒くぞあるらし

Fujihira 1975b, 504

(SKKS, 657. Kakinomoto no Hitomaro) [ET, 60]*

* Nel *Man'yōshū*, la lirica, che risulta anonima e che ha come topica 'Foglie gialle', presenta una grafia diversa per Yata e invece di *hatsuyuki* (prima neve) abbiamo *awayuki* (neve soffice); inoltre, l'ultimo verso recita: *samuku fururashi* (pare stia cadendo fredda). I campi di Yata e il Monte Arachi sono due *utamakura* dell'antica provincia di Echizen. In realtà, il Monte Arachi si trova sul confine con quella che una volta era la provincia di Ōmi e in passato ospitava un posto di controllo. Il verbo *irozuku* 色付く letteralmente significa 'prendere colore', ma Hitomaro lo utilizza per comunicare il trascolorare della vegetazione che muore al freddo dell'inverno.

Come si vede, in ciascuna di queste poesie, più che una patina arcaica che nasce tipicamente dallo stupore dell'attante nel ritrovarsi dinanzi a un determinato scenario naturale, si percepisce un'attitudi-

ne cerebrale da parte del poeta che si avvicina molto a quella che poi sarà la sensibilità dei poeti del cosiddetto *kokin jidai*, il periodo del *Kokinshū*, a cui Teika dice si debba principalmente volgere lo sguardo quando si vuol imparare a scrivere buoni versi.

Lo stesso discorso vale per tutti gli altri poeti dell'età più antica come, ad esempio, Yamabe no Akahito o l'Imperatrice Jitō.

Spostando l'attenzione sui nomi di poeti contemporanei, possiamo notare l'inserimento nel florilegio di due poesie della principessa Shokushi che, al riparo da qualunque malignità legata a una sua supposta relazione romantica con Teika, fu certamente poetessa di alto livello capace di esprimere nei suoi versi un neoclassicismo fortemente romanticizzato, congeniale ai gusti del poeta.

Anche il numero maggiore di poesie di Fujiwara no Yoshitsune, che passano dalle due del *Kindai shūka* alle cinque dello *Eiga taigai* appare interessante. Yoshitsune, all'epoca della stesura dell'*Eiga taigai* era già morto da una quindicina d'anni, tuttavia, oltre ad essere stato un poeta di un certo rilievo (sua è la *kantōka* che apre lo *Shinkokinshū*) era anche stato uno dei maggiori patrocinatori dell'arte poetica in ambiente curtense, organizzatore, tra l'altro, del *Ropyyakuban utawase* 六百番歌合 (Il certame poetico in seicento turni, 1192). La scelta dei testi da inserire sembra tuttavia travalicare considerazioni di pura etichetta: al di là della qualità intrinseca dei versi, ciascuno dei tre *waka* in questione realizza una variazione allusiva, rispondendo così perfettamente all'esigenza di fornire esempi di uno dei temi centrali del trattato.

asu yori wa
shiga no hanazono
mareni dani
tare ka wa towamu
haru no furusato

Da domani, seppur di rado,
in questo giardino di Shiga
verrà più qualcuno?
O borgo antico
dalla primavera abbandonato.

あすよりは志賀の花園まれにだに誰かとはむ春のふるさと

Fujihira 1975b, 498

(SKKS, 174. Fujiwara no Yoshitsune) [ET, 16]*

* I giardini di Shiga erano luoghi rinomati per i loro ciliegi. I versi presentano una variazione allusiva basata su una lirica di Ki no Tsurayuki contenuta nello *Shūishū* (nr. 77): «Or che tutti i fiori son caduti, questa casa è come un borgo antico dalla primavera abbandonato». Nel *Senzaishū* ritroviamo una poesia simile (nr. 67) di Hōribe no Narinaka: «Ogni qual volta ammiro i fiori nei giardini di Shiga, comprendo il cuore di chi in passato li amò così tanto».

furusato no
motoara no kohagi
sakishiyori
yonayona niwa no
tsuki zo utsurou

Da quando al borgo antico
son fiorite le esili lespedeze
dal fogliame rado,
nel giardino, notte dopo notte,
si riversa la luce della luna.

ふるさとの本あらの小萩咲きしより夜な夜な庭の月ぞうつろふ

Fujihira 1975b, 500

(SKKS, 393. Fujiwara no Yoshitsune) [ET, 28]*

* Il testo è una variazione allusiva di un *waka* anonimo contenuto nel *Kokinshū* (nr. 694): «Nei campi di Miyagi la piccola lespedeza dalle foglie rade attende il vento che la liberi dal peso della rugiada. E così io con te».

katashiki no

sode no kōri mo

musubohore

tokete nenu yo no

yume zo mijikaki

Si fan ghiaccio le lacrime

sulla manica solitaria,

e di questa notte insonne,

in cui ho il cuore gonfio,

il sogno è troppo breve.

かたしきの袖の氷も結ばほれ解けて寝ぬ夜の夢ぞ短き

Fujihira 1975b, 504

(SKKS, 635. Fujiwara no Yoshitsune) [ET, 59]*

* Nel testo originale abbiamo l'espressione *katashiki no sode* 片敷の袖 (stendere una sola manica). Si tratta di una locuzione che indica l'atto di stendere in terra la propria veste per dormire soli e sconsolati. In realtà questa espressione in genere si contrappone a *kinuginu* 後朝 (lett. 'il mattino dopo'), termine con il quale ci si riferiva all'abitudine di utilizzare non una, ma due vesti (la propria e quella dell'amante), per improvvisare un giaciglio destinato a una notte d'amore. La locuzione verbale *musubohore* むすぼほれ, che nel testo indica il 'trasformarsi' in ghiaccio delle lacrime, può significare anche 'avere il cuore gonfio di tristezza'. In questi versi Yoshitsune si sta rifacendo a una poesia del *Genji monogatari*: In questa triste notte d'inverno mi desto senza aver davvero dormito. Breve è stato il sogno di un cuore gonfio di tristezza («Asagao»).

Soprattutto per quest'ultimo componimento, per quanto si basi su di una poesia del *Genji monogatari*, è difficile pensare che Teika non sia riandato con la mente alla poesia anonima del *Kokinshū* (nr. 689) in cui la Dama del ponte di Uji stende sulla stretta e gelida stuoia la sua manica solitaria in attesa del suo amante. Poesia che, come ampiamente discusso in altra occasione (Giordano 2010, 245), ha dato luogo a ben più di una variazione allusiva nelle epoche successive.

Anche lo spazio riservato ai componimenti di Go-Toba stimola una riflessione. Al momento della stesura del testo, molto probabilmente la cosiddetta *Jōkyū no ran* 承久の乱 (Sommosa dell'era Jōkyū, 1221) si era da poco conclusa e Go-Toba, che aveva osato sfidare il potere del *bakufu* 幕府 (governo della tenda), era stato esiliato nelle lontane isole di Oki, nel Mar del Giappone. Gli esiti di questo mancato colpo di Stato non evitarono di farsi sentire nella produzione pubblica di Teika, che infatti nella successiva antologia imperiale, lo *Shinchokusenwakashū* 新勅撰和歌集 (Nuova antologia edita per decreto imperiale, 1232) di cui si ritrovò ad essere unico compilatore, non inserì neanche una poesia del suo antico patrono. Eppure, soprattutto alla luce di questi suoi scritti 'privati', possiamo esser certi che quella fosse stata una scelta obbligata, nata dalla necessità di evitare di attirarsi le antipatie del

nuovo governo militare che aveva preso le redini del Paese, governo al quale tra l'altro Teika era abbastanza vicino anche per rapporti familiari. Tuttavia, nello *Eiga taigai*, Teika porta il numero delle poesie di Go-Toba da quattro (ricordiamo che il *Kindai shūka* era stato comunque scritto più di dieci anni prima del tentato colpo di Stato) a sei,¹⁹ dimostrando l'attendibilità di Fujiwara no Yoshitsune quando, nell'introduzione dello *Shinkokinshū*, aveva dichiarato che i compilatori dell'antologia non avevano potuto fare a meno di inserire un numero apparentemente eccessivo di liriche composte da colui che quel florilegio aveva ordinato, a causa della loro qualità eccelsa.²⁰ In definitiva, dunque, in questa occasione Teika, che pure, come si sa, non era esente da reazioni umorali e personalismi, e che col tempo aveva visto logorarsi vieppiù il proprio rapporto con il sovrano abdicatario, in nome della bella poesia per una volta mette da parte il suo risentimento,²¹ conferendogli un meritato riconoscimento nel renderlo il poeta più rappresentato, secondo solamente a Shunzei.

Ad ogni modo, la differenza più significativa che si possa ritrovare nelle due selezioni antologiche dei rispettivi trattati in questione riguarda la presenza dei versi di Tsurayuki.

Come dicevamo, nell'introduzione del *Kindai shūka* Teika sembra esprimere qualche riserva nei confronti dello stile di questo poeta, di cui infatti cita un solo componimento (nr. 21) mantenuto, come vedremo, anche nello *Eiga taigai* (nr. 49). Ma nel nuovo trattato ne vengono aggiunti altri tre. Due di questi (nr. 5, 6) in immediata successione, in modo da permettere a Teika di operare una dilatazione del tessuto poetico senza bruschi traumi, sia per quel che riguarda il criterio delle associazioni sia per quel che concerne l'armonia della progressione. Lo stesso vale per la terza poesia che va a inserirsi tra due componimenti di Ariwara no Yukihira, che nel *Kindai shūka* risultavano contingue. Si tratta di liriche che cantano il dolore per la separazione dai luoghi amati e dalle persone care.

¹⁹ Le due liriche aggiunte sono la nr. 55 e la nr. 70 (vedi § 6).

²⁰ Un altro eminente personaggio della corte dell'epoca, Minamoto no Ienaga 源家永 (1170-1234), in un famoso passo del suo diario aveva tributato all'imperatore abdicatario un riconoscimento analogo: «Tra tutte queste arti, la sua abilità nel *waka* si potrebbe dire che lasciasse tutti a corto di aggettivi superlativi. La gente potrebbe pensare che affermare una cosa del genere sia del tutto spropositato. Tuttavia, poiché si può trovare un gran numero di poesie composte dall'ex imperatore, ognuno può giudicare da sé. Si può ben immaginare, allora, quale sia stata la sua abilità nelle altre arti. Ma fintanto che verranno preservati i testi delle sue composizioni poetiche, anche le lontane generazioni potranno rendersi conto fino a che punto arrivasse la sua competenza» (Ishida, Satsuwaka 1968, 34-5).

²¹ Per un excursus dettagliato sulla tormentata relazione tra Teika e Go-Toba si veda Brower 1972, 5-22.

<i>tachiwakare</i>	Mi separo da te
<i>inabaya no yama no</i>	partendo alla volta di Inaba.
<i>mine ni ouru</i>	Ma se dal pino che sul quel monte cresce
<i>matsu to shikikaba</i>	udirò che m'attendi,
<i>ima kaerikomu</i>	allora farò subito ritorno.

たち別れいなばの山の峰に生ふるまつとし聞かば今帰りこむ
Fujiwara 1975b, 506

(KKS, 365. Ariwara no Yukihira)* [KS, 36; ET, 72]

* Il componimento è presente anche nello *Hyakunin isshu* (nr. 16).

<i>shiragumo no</i>	Anche se sei lì, lontano,
<i>yae ni kasanaru</i>	dove le nubi s'accumulano
<i>ochi nit emo</i>	l'una sull'altra,
<i>omowamu hito ni</i>	non rendere estraneo il tuo cuore
<i>kokoro hedatsuna</i>	a chi pensa a te.

白雲の八重に重なる遠方にも思はむ人に心隔つな
Fujiwara 1975b, 506

(KKS, 380. Ki no Tsurayuki) [ET, 73]

<i>wakuraba ni</i>	A chi dovesse
<i>tou hito araba</i>	chieder di me
<i>suma no ura ni</i>	di' che tra le lacrime vivo
<i>moshio taretsutsu</i>	nella baia di Suma,
<i>wabu to kotaeyo</i>	dove si raccolgono alghe salmastre.

わくらばに訪ふ人あらば須磨の浦に藻塩たれつつわぶと答へよ
Fujiwara 1975b, 506

(KKS, 962. Ariwara no Yukihira)* [ET, 74; KS, 37]

* Celeberrima poesia, scritta da Yukihira durante il suo esilio, dalla quale Murasaki Shikibu prese ispirazione per il suo *Genji monogatari*.

La nuova sequenza realizzata sembra funzionare molto meglio rispetto alla prima versione proposta sia in termini stilistici sia sotto l'aspetto puramente psicologico. Nel primo movimento abbiamo l'attente che si separa dalla persona cara, rivolgendosi direttamente a lei le proprie parole d'addio. Nel secondo, anche se la separazione fisica è ormai avvenuta, continua a persistere un ponte emotivo, un legame che permette al poeta di continuare a rivolgersi direttamente parole mentali a chi si trova lontano. Nel terzo *waka*, però, gli effetti della separazione si son così incancreniti che l'unica ipotesi rimasta per poter avere un contatto con luoghi e persone lontane è quella di affidare il proprio cuore a un messaggero.

6 Gli interventi nella parte antologica

La somiglianza maggiore che possiamo riscontrare tra questi due trattati risiede nella scelta delle poesie di esempio (che nella sezione dello *Eiga taigai* intitolata *Shūka no tei tairyaku* 秀歌体大略, «Una panoramica sullo stile eccellente in poesia», passano da 83 a 103)²² e nel modo in cui Teika decide di organizzarle. In entrambi i casi, le varie liriche vengono presentate senza il relativo *kotobagaki* 詞書 (introduzione), evidentemente per permettere una ricontestualizzazione più fluida, e ordinate secondo il classico criterio di associazione e progressione utilizzato nelle centurie poetiche e nelle antologie imperiali a partire dal *Kokinshū*.²³ Il dato è interessante soprattutto se legato alla considerazione che, in entrambi i trattati, tutte le poesie di esempio provengono dalle prime otto *chokusenshū* 勅撰集 (antologie edite per decreto imperiale), a dimostrazione di quanto Teika reputasse raffinata la tecnica editoriale di quei testi e l'affidabilità dei selezionatori.²⁴ E Teika questa tecnica la recupera fedelmente. Le poesie dello *Eiga taigai*, infatti, sono organizzate esattamente come una *chokusenshū* in miniatura.

Qui di seguito analizzerò i punti più salienti della raccolta per quel che riguarda le analogie e le differenze con il *Kindai shūka*, cercando di chiarire i criteri alla base delle scelte del poeta.

Il primo dato che balza all'occhio mettendo a confronto questi due trattati che, come abbiamo detto, possono essere considerati versioni diverse di uno stesso testo di base, è il fatto che gli interventi più sostanziosi siano stati operati nella prima parte, quella dedicata alle quattro stagioni.

Nello *Eiga taigai* la sezione delle poesie stagionali ne comprende 65 in tutto (17 dedicate alla primavera, quattro all'estate, 31 all'autunno e 11 all'inverno). Il numero di fatto è più del doppio di quello registrato nel *Kindai shūka*. Lì le poesie stagionali arrivano appena a 28 (sette dedicate alla primavera, una sola all'estate, 14 all'autunno e sei all'inverno), cifra che risulta più contenuta anche se messa in relazione al numero totale delle liriche presentate.

Molto significativa risulta essere la primissima poesia che apre la sezione dedicata alla primavera e la raccolta tutta, sia nel *Kindai*

22 Dal raffronto dei due testi, risulta che delle 83 poesie del *Jihitsubon kindai shūka* solo 55 si ritrovano anche nello *Eiga taigai*.

23 Sull'argomento si vedano Konishi 1958 e Giordano 2013.

24 Teika aveva precedentemente provveduto a compilare una sua personale selezione delle migliori poesie delle prime otto antologie poetiche edite per decreto imperiale, il già citato *Teika hachidaishō*. Il florilegio, che conta un totale di circa 1800 liriche (il numero varia a seconda dei manoscritti), sembra essere stato la base per questa ulteriore cernita, che dovrebbe quindi rappresentare in assoluto la quintessenza della poesia giapponese classica.

shūka sia nello *Eiga taigai*. Si tratta di un celeberrimo componimento di Mibu no Tadamine, che non solo fa da *kantōka* 巻頭歌 (prima poesia di un volume) allo *Shūishū* 拾遺集, ma fu anche indicata da Fujiwara no Kintō 藤原公任 (966-1041), nel suo *Waka kubon* 和歌九品 (Nove graduatorie del waka, 1005), come uno dei massimi esempi di poesia eccelsa.²⁵ A mio avviso, il testo aiuta anche a creare sin da subito un legame molto forte con lo *Shinkokinshū* e le *hachidaishū* tutte. I versi di Tadamine, infatti, furono utilizzati da Fujiwara no Yoshitsune come *honka* 本歌 (poesia originale) per realizzare una variazione allusiva. E non è forse un caso che proprio quel *waka* fosse poi stato scelto per aprire il primo libro dello *Shinkokinshū*. I versi di Tadamine recitano:

<i>haru tatsu to</i>	Al solo dire
<i>iubakarini ya</i>	è giunta primavera,
<i>miyoshino no</i>	del maestoso Yoshino
<i>yama mo kasumite</i>	velate si vedranno
<i>kyō wa miyuramu</i>	le montagne stamani?

春立つといふばかりにやみ吉野の山も霞みて今朝は見ゆらむ

Fujihira 1975b, 496

(SIS, 1. Mibu no Tadamine) [KS, 1; ET, 1]

Anche la seconda poesia del *Kindai shūka*, di Minamoto no Toshiyori, è presente nello *Eiga taigai*:

<i>yamazakura</i>	Da quando sui monti
<i>sakisomeshi yori</i>	laggiù han cominciato
<i>hisakata no</i>	a fiorire i ciliegi,
<i>kumoi ni miyuru</i>	in lontananza tra le nubi par di vedere
<i>taki no shiraito</i>	il candido filo d'una cascata.

山桜咲き初めしよりひさかたの雲みに見ゆる滝の白糸

Fujihira 1975b, 497

(KYS, 50. Minamoto no Toshiyori) [KS, 2; ET, 7]

La legatura di immagini tra questi due componenti è più che morbida: l'arrivo della primavera accompagnato dalla tipica bruma da una parte, i ciliegi in fiore e le candide nubi in lontananza dall'altra. Tuttavia, nello *Eiga taigai*, Teika sente l'esigenza di dilatare il tempo della scena, intervenendo con una certa decisione e aggiungendo ben cinque poesie, che presentano motivi aggiuntivi:

²⁵ Kintō usa questa lirica come esempio del grado «Superiore del superiore», uno stile in cui «le parole sono sublimi ed effondono persino le risonanze» (Sagiyama 2020, 142).

<i>kimi ga tame</i>	Vado per te
<i>haru no no ni idete</i>	nei campi primaverili
<i>wakana tsumu</i>	a raccogliermogli.
<i>waga koromode ni</i>	Fiocca la neve
<i>yuki wa furitsutsu</i>	sulle maniche mie.

君がため春の野にいでて若菜つむわが衣手に雪はふりつつ
Fujihira 1975b, 497

(KKS, 21. Imperatore Kōkō) [ET, 2]*

* Il componimento è presente anche nello *Hyakunin isshu* 百人一首 ('Cento poesie per cento poeti', seconda metà del XIII secolo) (nr. 15).

<i>ume ga e ni</i>	Dell'usignolo,
<i>nakite utsurō</i>	che cinguettando
<i>uguisu no</i>	si sposta tra i rami di pruno,
<i>hane shirotae ni</i>	imbianca le ali
<i>awayuki zo furu</i>	la neve che cade leggera.

梅が枝に鳴きてうつろふ鶯のはねしろたへに淡雪ぞふる
Fujihira 1975b, 497

(SKKS, 30. Anonimo) [ET, 3]

<i>ume no hana</i>	Quali sono i fiori di pruno?
<i>soretomo miezu</i>	Non riesco a distinguerli:
<i>hisakata no</i>	fiocca la neve
<i>amagiru yuki no</i>	velando di bruma
<i>nabete furereba</i>	tutta la volta celeste.

梅の花それとも見えずひさかたの天霧る雪のなべてふれれば
Fujihira 1975b, 497

(SIS, 12. Kakinomoto no Hitomaro) [ET, 4]

<i>hito wa isa</i>	Non so se sia cambiato
<i>kokoro mo shirazu</i>	il cuore di chi qui vive,
<i>furusato wa</i>	ma il profumo dei fiori
<i>hana zo mukashi no</i>	del vecchio villaggio
<i>ka ni nioikeru</i>	è quello di un tempo.

人はいさ心も知らずふるさとは花ぞ昔の香ににほひける
Fujihira 1975b, 497

(KKS, 42. Ki no Tsurayuki) [ET, 5]*

* Il componimento è presente anche nello *Hyakunin isshu* (nr. 35). Nel testo non compare il verbo 'abitare', ma sia nello *Tsurayukishū* 貫之集 (Raccolta delle poesie di Ki no Tsurayuki, X secolo) sia nel *Kokinshū*, i versi sono preceduti da una lunga introduzione in cui si dice che il poeta compose questa poesia in risposta a una persona che aveva lamentato la sua lunga assenza dalla propria casa.

<i>sakurabana</i>	Devono esser fioriti
<i>sakinikerashi mo</i>	ciliegi, laggiù:
<i>ashibiki no</i>	sulle valli montane
<i>yama no kai yori</i>	si vedono
<i>miyuru shirakumo</i>	candide nubi.

桜花咲きにけらしもあしびきの山のかひより見ゆる白雲
Fujihira 1975b, 497

(KKS, 59. Ki no Tsurayuki) [ET, 6]

Con questa operazione il poeta recupera uno degli stilemi classici delle antologie imperiali e delle sequenze poetiche in generale, vale a dire l'idea che la progressione dei versi debba restituire nel modo più mimetico possibile l'effettivo cambiamento degli scenari naturali. E così, nelle prime battute della sequenza nasce l'esigenza di far ascoltare il canto di un usignolo e di render conto di tracce di una neve non ancora perfettamente disciolta all'arrivo della stagione temperata.

Il *midate* 見立 (paragone) nella poesia di Tsurayuki [ET, 6] si lega poi benissimo ai successivi versi di Toshiyori [KS, 2; ET, 7], che nel *Kindai shūka*, invece, erano stati la naturale evoluzione di quelli di Tadamine. Come detto in un paragrafo precedente, l'aggiunta delle poesie di Tsurayuki appare significativa soprattutto alla luce di una lettura comparata delle introduzioni del *Kindai shūka* e dello *Eiga taigai*. Qui, Teika non sembra nutrire più alcun dubbio sullo stile del poeta. L'idea espressa nel *Kindai shūka* che egli non avrebbe composto nello stile della ineffabile suggestione e dell'eterna bellezza sembra esser oramai lontana.

Intervento ancora più importante riguarda la sezione dedicata all'estate. Nel *Kindai shūka* a questa stagione era stata riservata una sola lirica, la numero 8, di Kiyohara no Fukayabu, che però nello *Eiga taigai* viene rimossa e sostituita dalle seguenti quattro:

<i>haru sugite</i>	Passata la primavera
<i>natsu kinikerashi</i>	sembra giunta l'estate.
<i>shirotaeno</i>	Candide vesti
<i>koromo hosuchō</i>	si asciugano
<i>ama no kaguyama</i>	sul celeste Monte Kagu.

春過ぎて夏来にけらししろたへのころもほすてふ天の香具山
Fujihira 1975b, 498

(SKKS, 175. Imperatrice Jitō) [ET, 17]*

* Il componimento è presente anche nello *Hyakunin issu* (nr. 2).

<i>miwataseba</i>	Mi guardo intorno,
<i>nami no shigarami</i>	e qui, al villaggio di Tamagawa
<i>kaketekeri</i>	vedo onde che spumeggiano
<i>u no hana sakeru</i>	infrangendosi su una barriera.
<i>tamagawa no sato</i>	Ma sono candide deutzie.

見渡せば波のしがらみかけてけり卵の花咲ける玉川の里
Fujihira 1975b, 498

(GSIS, 175. Sagami) [ET, 18]*

* Questa lirica verrà ripresa anche da Fujiwara no Tameie nel suo *Eiga ittei* 詠歌一体 (Lo stile più importante della composizione poetica, 1275), nel punto in cui parla delle poesie composte per un certame poetico. Egli sostiene che dovrebbero essere particolarmente prive di difetti e dovrebbero essere esaminate attentamente per evitare che presentino qualche elemento che potrebbe essere fatto oggetto di critica. Queste liriche, continua, dovrebbero essere scritte in uno stile elevato e tuttavia produrre l'effetto di una certa reticenza (cf. Brower 1987, 407).

<i>samidare wa</i>	La pioggia estiva
<i>taku mo no keburu</i>	s'avvinghia al fumo
<i>uchishimeri</i>	delle alghe bruciate, e non fa
<i>shiotare masaru</i>	che bagnare ancor di più
<i>suma no urabito</i>	i pescatori di Suma.

五月雨はたく藻の煙うちしめり塩たれまさる須磨の浦人
Fujihira 1975b, 498

(SZS, 183. Fujiwara no Toshinari) [ET, 19]*

* La pioggia, come in tantissime altre occasioni simili, non fa altro che richiamare le lacrime versate dal poeta o dalle persone di cui i suoi versi parlano. Pur non trovandoci in presenza di una *honkadori*, anche in questo *waka* si fa riferimento alla poesia che Ariwara no Yukihira compose durante il suo esilio a Suma, la nr. 74 della presente selezione.

<i>michinobe no</i>	Di fianco alla strada
<i>shimizu nagaruru</i>	scorre limpida l'acqua
<i>yamagi kage</i>	all'ombra dei salici.
<i>shibashi tote koso</i>	Volevo fermarmi solo un po',
<i>tachidomaritsure</i>	ma poi...

道の辺の清水流るる柳かげしばしとてこそ立ちどまりつれ
Fujihira 1975b, 499

(SKKS, 262. Saigyō) [ET, 20]*

* Nel *Saigyō monogatari* 西行物語 ('Storia di Saigyō', testo anonimo del periodo Kamakura) si dice che la lirica sia nata per essere scritta su di un paravento decorato, ma c'è anche una tradizione che sostiene che i versi furono composti dal poeta durante uno dei suoi tanti peregrinaggi. Il poeta suggerisce l'idea che la frescura del luogo sia stata tale da spingerlo a fermarsi più di quanto avesse inizialmente pensato di fare.

La poesia di Fukayabu rimossa recitava:

*natsu no yo wa
mada yoi nagara
akenuru o
kumo no izuko ni
tsuki nokoruramu**

Pensavo fosse appena iniziata
questa notte d'estate, eppure
di già fa capolino l'aurora.
Dietro quale nuvola
avrà trovato rifugio la luna?

夏の夜はまだ宵ながら明けぬるを雲のいづこに月残るらむ

Fujihira 1975a, 474

(KKS, 166.) [KS, 8]

* Nel *Kokinshū* al quinto verso abbiamo il verbo *yadoru* 宿る (albergare) al posto di *nokoru* 残る (rimanere), ma il senso generale della lirica non cambia.

Come si nota, quelli di Fukayabu sono versi che mettono in scena la fugacità dell'esperienza umana. Nel *Kokinshū* il testo è preceduto da un *kotobagaki* che recita: «Composto poco prima dell'alba di una notte con la luna splendente», ma poi la luna viene semplicemente evocata per mezzo della sua assenza. Ozawa (1971, 113) sottolinea come questa lirica, tipica dello stile del poeta, si possa assimilare a una delle *haikaika* 俳諧歌 (poesie scherzose) che ritroviamo nel diciannovesimo libro dell'antologia. Teika non solo la rimuove piazzandone altre quattro al suo posto, ma opera anche una scelta diametralmente opposta rispetto a quanto fatto in un primo momento nel *Kindai shūka*: sceglie versi in cui l'elemento visivo sia pienamente soddisfatto in una progressione armonica. Le candide vesti stese ad asciugare sul Kaguyama si trasformano in deutzie che ingannano l'occhio, apparendo flutti schiumosi. E seppur illusorie, quell'acqua e quelle onde si legano conseguentemente prima ai pescatori di Suma e poi al fresco torrente nei pressi del quale Saigyō s'assopisce all'ombra di un salice. Questa microsequenza di quattro liriche sembra anche mettere in scena un piccolo excursus sull'evoluzione della sensibilità poetica dal periodo arcaico a quello moderno. Se nei versi dell'imperatrice Jitō²⁶ riscontriamo solo il puro piacere di una scena rilassante e la percezione del passaggio da una stagione a un'altra, in quelli di Sagami siamo messi di fronte a un classico *midate*, che però non si carica ancora della potenza di una metafora. La cosa accade, invece, nel componimento successivo, dove la pioggia che cade, bagnando ancor di più le maniche dei pescatori di Suma, porta con sé tutto il carico emotivo delle lacrime umane. Ma questa tensione si scioglie poi nel famoso *waka* di Saigyō, che sul ciglio di una strada, all'ombra di un salice, con mente sgombra si ferma a godersi del rezzo di un torrente.

²⁶ Teika tiene fede ancora una volta alla sua idea in base alla quale si possano prendere a modello le poesie arcaiche contenute nello *Shinkokinshū*.

L'operazione quindi sembra voler portare una ventata d'aria fresca e una scintilla di luce prima di dar il via alla sezione dedicata all'autunno, in cui analogamente a quanto era già accaduto con il *Kindai shūka*, il discorso poetico si colora di profonda malinconia e tristezza. Qui, gli interventi di Teika sono distribuiti con maggiore regolarità e parsimonia rispetto al testo originale, ma il modo in cui espande lo scenario costruito dalla sequenza di due liriche nel punto di seguito riportato risulta, a mio avviso, significativo.

Nel *Kindai shūka* abbiamo i seguenti due *waka* in successione:

tsuki mireba
chiji ni mono koso
kanashikere
wa ga mi hitotsu no
aki ni wa aranedo

Quando miro la luna,
mi prendono mille tristi pensieri.
Eppure so
che l'autunno
non appartiene a me solo.

月見れば千にもこそ悲しけれわが身一つの秋にはあらねど
Fujihira 1975a, 474

(KKS, 193. Ōe no Chisato) [KS, 11; ET, 27]

aki no tsuyu ya
tamoto ni itaku
musuburamu
nagaki yo akazu
yadoru tsuki kana

La rugiada d'autunno
si poserà abbondante
sulle maniche mie,
e senza stancarsi la luna
vi albergherà per tutta la lunga notte.

秋の霧やたもとにいたく結ぶらむ長き夜飽かずやどる月かな
Fujihira 1975a, 474

(SKKS, 433. Go-Toba) [KS, 12; ET, 31]

La legatura tra questi due *waka* non è certo maldestra, con la luna e la strisciante malinconia tipica della stagione autunnale a far da collante, ma Teika sente l'esigenza di inserire altri tre componimenti, sfruttando un ulteriore elemento naturale fortemente legato alla stagione, la lespedeza, uno dei cosiddetti 'sette fiori autunnali' presentati da Yamanoue no Okura in un suo *sedōka* 旋頭歌 (poesia che torna a capo) contenuto nel *Man'yōshū* (n. 1538). Si tratta di un fiore che ha fortemente colonizzato l'immaginario poetico classico (basta pensare che nel *Man'yōshū* ci sono più di centocinquanta liriche in cui fa la sua comparsa) e che nei secoli si è legato a vari elementi, quali il triste canto dei cervi o la rugiada (Giordano 2021, 45-50). Si ha quindi l'impressione che l'autore abbia voluto in qualche modo dare conto di uno dei componenti fondamentali della poesia classica. Ecco come sviluppa l'inserito:

<i>furusato no motoara no kohagi sakishi yori yonayona niwa no tsuki zo utsurou</i>	Da quando al borgo antico le esili lespedeze dal fogliame rado son fiorite, nel giardino, notte dopo notte, si riversa la luce della luna.
---	--

ふるさとの本あらの小萩咲きしより夜な夜な庭の月ぞうつろふ
Fujihira 1975b, 500

(SKKS, 393. Fujiwara no Yoshitsune) [ET, 28]

<i>asu mo komu noji no tamagawa hagi koete ironaru nami ni tsuki yadorikeri</i>	Verrò anche domani. Sul fiume Tama, colorato dalle lespedeze della sponda che ondeggiando in esso, alberga la luna.
---	---

明日も来む野路の玉川萩こえて色なる波に月やどりけり
Fujihira 1975b, 500

(SZS, 281. Minamoto no Toshiyori) [ET, 29]

<i>nagametsutsu omou mo sabishi hisakata no tsuki no miyako no akegata no sora</i>	La fisso a lungo e m'assale la tristezza: in quest'aurora mattutina sparisce sbiadendosi la luna, insieme al suo palazzo reale.
--	---

ながめつつ思ふもさびしひさかたの月の都の明方の空
Fujihira 1975b, 500

(SKKS, 392. Fujiwara no Ietaka) [ET, 30]

Il palazzo reale della luna di cui si parla in quest'ultimo componimento è in realtà la residenza di Gattenshi (sanscrito: Candra), una divinità lunare della tradizione induista. Tuttavia, dal momento che la lirica successiva nella sequenza dello *Eiga taigai* è un *waka* dell'imperatore abdicatario Go-Toba [ET 31], possiamo ipotizzare che qui Teika abbia voluto richiamare un elemento paratestuale, esulando, per una volta, dai rigidi confini della finzione letteraria. Se, come abbiamo già avuto modo di far notare, pensiamo che lo *Eiga taigai* si suppone essere stato composto dopo i disordini dell'era Jōkyū (1221) e il conseguente esilio di Go-Toba, i versi di Ietaka, che tra l'altro all'ex sovrano era legato da un profondo affetto, grazie alla ricontestualizzazione operata da Teika si caricano di una tristezza ancora maggiore, con la gloria del passato che evapora alle luci di una nuova era.

La percezione dell'evanescenza dell'esperienza umana è palpabile, e la Natura, ancora una volta, si trasforma nel palcoscenico sul quale vanno in scena pensieri uggioli.

Sempre rimanendo nell'ambito della sezione autunnale, un altro punto in cui il rimaneggiamento della sequenza poetica da parte di

Teika appare significativo è quello che vede coinvolte le poesie 21 e 22 del *Kindai shūka*. Queste vengono mantenute nello *Eiga taigai* (rispettivamente alla posizione 49 e 54), ma si ritrovano separate da ben quattro liriche che modificano la logica dell'associazione e l'andamento della progressione. Qui, a risultare interessante non sono soltanto i singoli versi ma anche la scelta dei poeti da rappresentare. A differenza del *Kindai shūka*, dal quale era stato escluso, ritroviamo infatti anche una poesia di Nariwara no Narihira. Secondo Brower e Miner (1967, 29), se il *Kindai shūka* fosse stato concepito semplicemente come una raccolta di poesie esemplari, Narihira avrebbe dovuto essere certamente incluso. Tuttavia, proseguono gli studiosi, il florilegio proposto da Teika non era stato ideato solo come una semplice raccolta di poesie eccellenti, ma doveva servire da manuale pratico per un aspirante poeta (Minamoto no Sanetomo) ed era organizzato secondo criteri di associazione e progressione che possono aver in qualche modo influito sulla cernita iniziale delle poesie. Eppure, nello *Eiga taigai*, proprio quei criteri sembrano aver permesso poi a Teika, in un secondo momento, di inserire una lirica di questo poeta.

shiratsuyu mo
shigure mo itaku mo
moru yama wa
shitaba nokorazu
irozukinikeri

白露も時雨もいたくもる山は下葉残らず色づきにけり
Fujihira 1975b, 503

(KKS, 260. Ki no Tsurayuki) [KS, 21; ET, 49]

Sul monte Moru,
gocchia la candida rugiada
così come la gelida pioggia,
e le foglie più basse
si son tutte accese di rosso.

tatsutagawa
momijiba nagaru
kamunabi no
mimuro no yama ni
shigure fururashi

たつた川もみぢ葉流る神なびのみむろの山に時雨降るらし
Fujihira 1975b, 503

(KKS, 284. Kakinomoto no Hitomaro) [ET, 50]

Sul fiume Tatsuta
scorrono via le foglie vermiglie.
Sui monti di Mimuro,
dimora degli dei,
le starà facendo cadere la gelida pioggia.

aki wa kinu
momiji wa yado ni
furishikinu
michi fumiwakete
tou hito ha nashi

秋は来ぬ紅葉はやどに降りしきぬ道ふみわけてとふ人はなし
Fujihira 1975b, 503

(KKS, 287. Anonimo) [ET, 51]

Al sopraggiunger dell'autunno,
un tappeto di foglie vermiglie
s'è steso intorno alla mia dimora,
e non c'è nessuno che lo calpesti
per venire a trovarmi.

chihayaburu Neanche al tempo
kamiyo mo kikazu degli dei impetuosi
tatsutagawa s'era udita cosa simile:
karakurenai ni il fiume Tatsuta colora la sua acqua
mizu kuguru to wa d'un porpora profondo!

ちはやぶる神代もきかずたつた川からくれなみに水くぐるとは
 Fujihira 1975b, 503

(KKS, 294. Ariwara no Narihira) [ET, 52]

yamagawa ni La diga,
kaze no kakataru creata dal vento
shigarami wa che spira sul torrente montano,
nagare mo aenu è fatta di quelle foglie vermiglie
momiji narikeri che non riescono a scorrer giù.

山川に風のかけたるしがらみは流れもあ
 へぬ紅葉なりけり

Fujihira 1975b, 503

(KKS, 303. Harumichi no Tsuraki) [ET, 53]

Le liriche di questa sequenza sono tutte tratte dal *Kokinshū*, e chiudono la sezione dedicata all'autunno. Se la nr. 51 è una poesia anonima in cui non ci sono tracce né di vento né di acqua, ma che descrive un'immagine statica dominata dal silenzio e dal cremisi delle foglie cadute, nelle due poesie che la precedono e nelle due che la seguono abbiamo un perfetto equilibrio di elementi, che ritornano con marcata simmetria. In modo particolare, è chiara la somiglianza tra la poesia di Hitomaro (nr. 50) e quella di Narihira (nr. 52), in cui non solo viene descritto il fiume Tatsuta, di rosso vestito, ma si fa anche riferimento, seppur con espressioni diverse, alla sfera del sacro. Nella prima si parla di *kaminabi no mimuro no yama* 神なび三室の山 (i monti di Mimuro dove dimorano gli dei), mentre nei versi di Narihira viene utilizzata l'espressione *chihayaburu*²⁷ *kamiyo* ちはやぶる神代 (il tempo degli dei impetuosi). Questo richiamo al sacro sembra aver avuto un certo impatto nelle nuove scelte di Teika.

Si veda, a mo' d'esempio, la seguente poesia di Go-Toba che Teika inserisce a separare due liriche che nel *Kindai shūka* risultavano contigue. Siamo nella sezione invernale (in cui le poesie totali passano da 6 a 11).

²⁷ *Chihayaburo* è *makurakotoba* 枕詞 (epiteto fisso) del termine *kami* 神 (divinità). Sa-giyama (2000, 216) lo rende con 'possenti'.

<i>honobono to</i>	Alla luce della luna
<i>ariake no tsuki no</i>	d'una fievole aurora,
<i>tsukikage ni</i>	il vento di tempesta
<i>momiji fukiorosu</i>	che dai monti scende impetuoso
<i>yamaoroshi no kaze</i>	porta con sé le foglie scarlatte.

ほのぼのと有明の月の月かげに紅葉咲きおろす山おろしの風
Fujihira 1975b, 503

(SKKS, 591. Minamoto no Saneakira) [KS, 22; ET, 54]*

* Nel *Saneakirashū* (信明集 (Raccolta poetica di Minamoto no Saneakira, X secolo), si legge che la lirica fu composta per un paravento decorato su cui erano raffigurate delle persone che guardavano cadere le foglie scarlatte. Nel *Wakanrōeishū*, la poesia è inserita nella sezione dedicata al 'vento'. Il componimento, pur presentando una metrica altamente irregolare, con otto more in ciascuno dei versi in cui se ne sarebbero dovute trovare solo sette, godette di una certa fama. Ciò è particolarmente significativo soprattutto se si tiene presente che nello *Eiga ittei* verrà poi sostenuto che le poesie, per esser considerate eccellenti, non devono presentare irregolarità metriche. I versi richiamano alla memoria il seguente *waka* anonimo del *Kokinshū* (nr. 285): «Quando sentirò la mancanza dei momiji, ne ricorderò la bellezza guardando le foglie cadute. Pertanto, o vento di tempesta che scendi dal monte, ti prego, non spazzarle via!».

<i>fukamidori</i>	Non potendosi opporre,
<i>arasoikanete</i>	che ne sarà del profondo verde
<i>ikanaramu</i>	dei sacri cedri nel tempio di Furu,
<i>manaku shigure no</i>	ora che su di essi, incessante,
<i>furu no kamisugi</i>	cade la pioggia invernale?

深みどりあらそひかねていかならむ間なく時雨のふるの神杉
Fujihira 1975b, 504

(SKKS, 581. Go-Toba) [ET, 55]*

* Furu, corrispondente al delta dell'omonimo fiume, che scorreva a Isonokami, nell'antica provincia di Yamato, stando a quanto riportato dal *Nihon shoki* 日本書紀 (Annali del Giappone, 720), fu scelto dagli imperatori Ankō 安康天皇 (V secolo) e Ninken 仁賢天皇 (V secolo) come luogo in cui stabilire la loro capitale. Dal punto di vista della produttività poetica, questo toponimo risultò particolarmente utile perché omofono rispetto a parole che significavano 'piovere', 'trascorrere', 'agire' e 'antico', permettendo la creazione di varie *kakekotoba* かけ詞 (parole perno). Go-Toba realizza qui una variazione allusiva di una poesia anonima del *Man'yōshū* (nr. 1927): «Come le sacre querce del tempio di Furu a Isonokami, io che sono anziano ho incontrato di nuovo l'amore!».

akishino ya
toyama no sato ya
shigururamu
ikoma no take ni
kumo no kakareru

Ad Akishino,
 sui villaggi dei monti vicini,
 starà cadendo la gelida pioggia:
 sulle maestose vette di Ikoma
 le nubi si sono addensate.

秋篠や外山の里やしぐるらむ生駒のたけに雲のかかれる
 Fujihira 1975b, 504

(SKKS, 585. Saigyō) [KS, 23; ET, 56]*

* Akishino è il nome di un quartiere della città di Nara. Il Monte Ikoma si trova tra le odierne prefetture di Nara e Ōsaka. Commentando questa poesia in qualità di giudice del *Miyagawa utaawase*, Teika affermò che il guardare le nubi sulle alte vette di Ikoma per poi spingere il pensiero sino ai villaggi dei monti vicini risultasse commovente. Nello *Horikawa hyakushu* 堀河百首 (Centurie poetiche per l'imperatore Horikawa, 1105-06), nella sezione «Pioggia gelida» troviamo la seguente poesia di Minamoto no Akinaka (nr. 902) che ha un sapore molto simile: «Durante la decima luna sul Monte Yūma s'addensan le nubi; sui villaggi alle sue falde starà cadendo la gelida pioggia».

Stando al tempo della sequenza, siamo in inverno avanzato. Teika sembra insoddisfatto della scena precedentemente realizzata utilizzando, da una parte, la luce della luna e le foglie scarlatte portate via dal vento di tempesta, e dall'altra il tranquillo villaggio di Akishino, da cui si vedono, gonfie di pioggia, le nubi sulle vette di Ikoma. I versi di Go-Toba hanno un effetto dirompente suggerendo l'idea che nemmeno i possenti cedri sacri (*kamisugi*) – alberi sempreverdi – del tempio di Furu possano resistere (*arasoikanete*) alla furia della tempesta, esponendosi al rischio di veder cadere e trascolorare le proprie foglie, come fossero alberi normali.

La seconda parte della sequenza, quella che inizia immediatamente dopo la sezione delle poesie stagionali, presenta nella sua primissima battuta un momento felice, un unico raggio di sole dato dalla poesia nr. 65, contenuta anche nel *Kindai shūka* (nr. 29), una lirica gratulatoria a firma di Minamoto no Tsunenobu che, rifacendosi a tipici stilemi dell'epoca, augura una lunga vita al suo Imperatore.

kimi ga yo wa
tsukiji to zo omou
kamikaze ya
mimosusogawa no
sumamu kagiri wa

Il Regno di Vostra Maestà
 durerà fin quando
 scorrerà limpido,
 qui dove soffia il vento divino,
 il fiume Mimosuso.

君が世はつきじとぞ思ふ神風やみもすそ川の澄まむ限りは
 Fujihira 1975b, 505

(GSIS, 450. Minamoto no Tsunenobu) [KS, 29; ET, 65]

Subito dopo, però, il tono torna cupo, anzi si appesantisce ancor di più con le poesie di cordoglio (dalla 66 alla 71), seguite poi da quelle di separazione (72-4) e di viaggio (75-8). Ma a chiudere la serie ci sono poi ben ventiquattro liriche d'amore (79-103). Quest'ultima scelta appare importante. Se nel *Kindai shūka* le poesie d'amore erano più numerose (trentaquattro), nello *Eiga taigai* questo blocco chiude tutta la sequenza, rendendola un po' meno tetra. Le ultime poesie del *Kindai shūka* infatti erano dedicate al dolore personale (78-80), all'autunno (81), al buddhismo (82) e ancora una volta al dolore personale (83).

Analizzando il *Kindai shūka*, Brower e Miner (1967, 32) sostengono che la compresenza nella serie di questi due elementi portanti, la malinconia del vivere e l'amore, non sia da considerarsi contraddittoria, anzi, secondo i due studiosi questo modo di procedere non solo armonizzerebbe la tristezza e la bellezza, ma darebbe conto di un'impostazione filosofica della vita stessa. Difficile non essere d'accordo con questa analisi. Anzi, si può sostenere che Teika nella versione riveduta e corretta del suo trattato voglia fare in modo che l'idea risulti ancor più rafforzata.

Prendiamo ad esempio le poesie 33 e 34 del *Kindai shūka*, mantenute nello *Eiga taigai* alle posizioni 69 e 71.

<i>kagiri areba</i>	Finito il tempo,
<i>kyō nugisutetsu</i>	ho dismesso oggi
<i>fujigoromo</i>	l'abito del lutto.
<i>hatenaki mono wa</i>	Ma per le mie lacrime
<i>namida narikeri</i>	non ci sarà mai fine.

限りあればけふ脱ぎすてつ藤衣はてなき物は涙なりけり
Fujihira 1975b, 506

(SIS, 1293. Fujiwara no Michinobu) [KS, 33; ET, 69]

<i>naki hito no</i>	Si sarà oramai dissolta
<i>katami no kumo ya</i>	la nube fatta di fumo,
<i>shigururamu</i>	ultimo ricordo di chi non c'è più?
<i>yūbe no ame ni</i>	Nella pioggia del tramonto
<i>iro wa mienedo</i>	non riesco a distinguere il colore.

なき人の形見の雲やしぐるらむゆふべの雨に色は見えねど
Fujihira 1975b, 506

(SKKS, 803. Go-Toba) [KS, 34; ET, 71]*

* La *honka* è una poesia del *Genji monogatari*: «Se penso che il fumo in cui si è trasformata colei che non c'è più sia una nuvola, il cielo del tramonto mi diventa più caro» (Abe 1970, 1: 262).

Nello *Eiga taigai* viene inserito un altro componimento di Go-Toba che sembra portare un po' di sollievo in un momento di profondo dolore e sconforto.

<i>omoiizuru</i> <i>oritaku shiba no</i> <i>yūkeburī</i> <i>musebu mo ureshi</i> <i>wasuregatami ni</i>	Pensando a lei, raccolgo e ardo la legna. Mi dà gioia questo fumo che vela il tramonto, ché scordare è difficile.
---	---

思ひ出づる折りたく柴の夕煙むせぶもうれし忘れ形見に
Fujihira 1975b, 506

(SKKS, 801. Go-Toba) [ET, 70]*

* Poesia composta dal sovrano abdicatario per una sua amata dama di compagnia defunta, Owari no Tsubone. Il fumo della legna arsa, ricorda al sovrano quello della pira funeraria, ultimo ricordo tangibile di chi non c'è più.

È vero che quello sprazzo di gioia è un baluginio destinato a dissolversi in un istante come spuma sull'acqua, ma rappresenta comunque un attimo di tregua in un dolore altrimenti ininterrotto.

Da questo punto di vista, i versi di Saigyō che chiudono la selezione di poesie esemplari sembrano coniugare al massimo grado malinconia e bellezza, dolore ed estasi, scenari naturali e sentimenti umani. La poesia era già stata scelta per il *Kindai shūka* (nr. 73), ma posizionandola a mo' di chiosa finale, Teika le attribuisce un peso specifico di gran lunga superiore.

<i>nageke tote</i> <i>tsuki ya wa mono o</i> <i>omowa suru</i> <i>kakochigao naru</i> <i>wa ga namida kana</i>	È mai possibile che sia perché la luna m'ha detto "sii triste!" che m'affondo in melanconici pensieri, e il flusso delle lacrime mie si fa ancora più abbondante?
--	---

嘆けとて月やは物を思はするかこち顔なるわが涙かな
Fujihira 1975b, 510

(SZS, 929. Saigyō) [KS, 73; ET, 103]*

* Il componimento è presente anche nello *Hyakunin isshu* (nr. 86).

Bibliografia

- Abe A. 阿部秋生 et al. (a cura di) (1970-76). *Genji monogatari* 源氏物語 (La storia di Genji). Tokyo: Shōgakukan. Nihon koten bungaku zenshū 12-17.
- Atkins, P. (2017). *Teika. The Life and Works of a Medieval Japanese Poet*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press.
- Brower, R.H. (1972). «'Ex-Emperor Go-Toba's Secret Teachings'. Go-Toba no in gokuden». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 32, 5-70. <https://doi.org/10.2307/2718867>.
- Brower, R.H. (1987). «The Foremost Style of Poetic Composition. Fujiwara Tameie's Eiga no Ittei». *Monumenta Nipponica*, 42(4), 391-429. <https://doi.org/10.2307/2384986>.
- Brower, R.H.; Miner, E. (1967). *Fujiwara Teika's Superior Poems of Our Time. A Thirteenth-Century Treatise and Sequence*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Fujihira H. 藤平春男 (a cura di) (1975a). «Kindai shūka» 近代秀歌 (Poesie eccelse dei tempi moderni). Hashimoto et al. 1975, 467-90.
- Fujihira H. 藤平春男 (a cura di) (1975b). «Eiga no taigai» 詠歌大概 (Fondamenti della composizione poetica). Hashimoto et al. 1975, 491-510.
- Fujihira H. 藤平春男 (a cura di) (1975c). «Maigetsushō» 毎月抄 (Note mensili sull'arte poetica). Hashimoto et al. 1975, 511-30.
- Fujihira H. 藤平春男 (1986). *Shinkokin to sono zengo* 新古今とその前後 (Lo Shinkokinshū, prima e dopo). Tokyo: Kasama shoin.
- Giordano, G. (2013). «Principi di associazione e progressione dello *Shinkokinwakashū*». Casari, M.; Scrolavezza, P. (a cura di), *Giappone. Storie plurali*. Bologna: I libri di Emil, 133-48.
- Giordano, G. (2021). *La Natura in versi. La flora e la fauna nella poesia giapponese classica*. Roma: Aracne.
- Hashimoto F. 橋本文美男 et al. (a cura di) (1975). *Nihon koten bungaku zenshū*. Vol. 50, *Karonshū* 歌論集 (Raccolta di trattati poetici). Tokyo: Shōgakukan.
- Hisamatsu S. 久松潜一 (1952). «Teika no karon ni tsuite» 定家の歌論について (I trattati poetici di Teika). *Nihon bungaku*, 1(2), 24-7.
- Hisamatsu S. 久松潜一 (1968). «Fujiwara no Teika» 藤原定家 (Fujiwara no Teika). Hisamatsu S. 久松潜一; Sanetada K. 実方清 (a cura di), *Chūsei no kajin I* 中世の歌人 I (Poeti medievali 1). *Nihon kajin kōza*, vol. 3. Tokyo: Kōbundō, 225-74.
- Huey, R.N. (2002). *The Making of Shinkokinshū*. Cambridge (MA): Harvard University Asia Center.
- Ishida Y. 石田吉貞 (1958). «Fujiwara no Teika no karon» 藤原定家の歌論 (I trattati poetici di Fujiwara no Teika). *Kokubungaku kaishaku to kyōzai no kenkyū*, 3(7), 51-5.
- Ishida Y. 石田吉貞; Satsukawa S. 佐津川修 (1968). *Minamoto Ienaga nikki zenchūkai* 源家長日記全註解 (Il diario di Minamoto no Ienaga, integralmente annotato). Tokyo: Yūseidō.
- Konishi, J. (1958). «Association and Progression. Principles of Integration in Anthologies and Sequences of Japanese Court Poetry, A.D. 900-1350». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 21, 67-127. <https://doi.org/10.2307/2718620>.
- Ozawa M. 小沢正夫 (a cura di) (1971). *Kokinwakashū* 古今和歌集 (Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne). Tokyo: Shōgakukan. Nihon koten bungaku zenshū 7.

- Ruperti, B. (1996). «La poetica della citazione nella trattatistica dello *waka*: lo *honkadōri* dalle origini a Teika». *Asiatica Venetiana*, 1, 141-60.
- Sagiyama, I. (a cura di) (2000). *Kokin waka shū. Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*. Milano: Ariete.
- Sagiyama, I. (2021). «Poetica di Fujiwara no Kintō: *Shinsen zuinō* e *Waka kuhon*». *Il Giappone. Studi e ricerche*, 1, 129-48.
- Shirane H. (ed.) (2008). *Envisioning the Tale of Genji. Media Gender, and Cultural Production*. New York: Columbia University Press.
- Takahashi K. 高橋和彦 (1992). *Mumyōshō zenkai 無名抄全解*. Tokyo: Sōbunsha.
- Tollini, A. (2006). *La concezione poetica di Fujiwara no Teika*. Venezia: Cafoscarina.
- Vieillard-Baron, M. (1993). «Fujiwara no Teika no karon ni okeru 'kokoro' to 'kotoba' no mondai ni tsuite» 藤原定家の歌論における「心」と「詞」の問題について (Il problema dello 'spirito' e delle 'parole' nei trattati poetici di Fujiwara no Teika). *Seikei jinbun kenkyū*, 1, 186-98.
- Vieillard-Baron, M. (2001). *Fujiwara no Teika (1162-1241) et la notion d'excellence en poésie. La théorie et pratique de la composition dans le Japon classique*. Paris: Collège de France Institut des Hautes Études Japonaises.

The Poetic Knowledge of Shizuki Tadao

Traces of Dutch Poet Jacob Cats in Early Nineteenth-Century Japan

Lorenzo Nespoli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Universiteit Leiden, Nederland

Abstract In the history of the Dutch-Japanese relations, Shizuki Tadao is recognised as an extraordinary scholar. However, his translations of European books from Dutch into Japanese only paint a partial picture of his research. In fact, he also developed valuable theories on language that allowed the Japanese to better grasp Dutch. Furthermore, he introduced European grammatical concepts and terminology in Japan. A lesser-known interest of Shizuki was poetry, evidenced by three citations from the Dutch poet Jacob Cats (1577-1660), found in Shizuki's works on language, by two Dutch poems attributed to him, and by an additional indirect reference to Shizuki's knowledge on the theory of poetry. The present article aims at better understanding the figure of Shizuki as a scholar of Dutch and to add a piece to the research on the spreading of Cats' emblems.

Keywords Shizuki Tadao. Nakano Ryūho. Jacob Cats. Rangaku. Dutch poetry. Emblems. Rangogaku. Tatoi. Dutch studies.

Summary 1 Introduction. – 2 The Scholar Shizuki Tadao and His Network of Peers. – 3 Shizuki as a Scholar of Dutch Language. – 4 Traces of Poet Jacob Cats, in Shizuki's Works on Language. – 5 Shizuki as Scholar of Poetry. – 6 Conclusions.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-05-17
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Nespoli | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Nespoli, L. (2022). "The Poetic Knowledge of Shizuki Tadao. Traces of Dutch Poet Jacob Cats in Early Nineteenth-Century Japan". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, 871-906.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/029

871

1 Introduction

De aankomst van de lent, zie nu! komst my bedroeven,
Wyl dan de Geele kraan hier niet meer wilt vertoeven.
Blyft toch een wynig tyds en wat gerust by my,
Alschoon UW Vaderland wel heylig tooren zy.
Onder de Zinspreuk

The arrival of the spring, you see it now! Comes to sadden me,
as the Yellow Crane does not want to linger here anymore.
Please stay a bit longer and easy with me,
Even though your fatherland might be a holy tower.
Under the motto
Wilgen Akker

This Dutch poem was written in Japan in the third month of the fourth year of the Kyōwa 享和 era, that is the year 1804. The author signed himself as Wilgen Akker ‘Willow Field’, a literal translation of the Japanese name Ryūho 柳圃, birthname of the famous scholar of Dutch who is also known as Shizuki Tadao 志筑忠雄 (1760-1806) (Matsukata 2015, 241-3). Shizuki is well known today thanks to his numerous translations of European books from Dutch into Japanese. His knowledge of the Dutch language is further attested by the many works on Dutch grammar attributed to him.¹ However, a detail which has

I would like to sincerely thank anyone who has helped me with the compilation of the present article. This publication could have never happened without the material and suggestions provided to me by Prof. Dr. Wim J. Boot (professor emeritus at Leiden University), with whom I have had the honour of frequently meeting and sharing knowledge on the fascinating figure of Shizuki. The findings I have presented in this article are part of a broader research I am carrying out for my PhD dissertation, which I believe I will be able to defend within about one year from now. For this reason, I would like to also thank my supervisors Dr. Giuseppe Pappalardo (researcher at Ca’ Foscari, University of Venice) and Prof. dr. Gijsbert J. Rutten (professor at Leiden University). The immense amount of time they have dedicated to the me can only be a fraction of the reasons why I am obliged to thank them for their support. My knowledge of the Dutch language is due to Prof. Marco Prandoni (associate professor at Alma Mater Studiorum University of Bologna) who, about ten years ago, picked up this endeavour and supported me since, in this instance, by sharing his expertise in Dutch literature and poetry. Since my knowledge of Chinese is still to be improved, I would also like to thank Dr. Federico Beltrame (graduated in Chinese studies from Ca’ Foscari, University of Venice) for the feedback on my translation of the text in *kanbun*. In conclusion, I would also like to thank the journal *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale* for selecting the two anonymous peer-reviewers who have suggested valuable changes and improvements to my initial draft.

1 Compiling a complete list of Shizuki’s works on grammar can be somewhat complicated. His works are rarely ever dated, and it is generally agreed that they survived up to our days through copies made by other scholars of Dutch. The most commonly acknowledged works attributed to him are, in no particular order: *Joshi-kō* 助詞考 (Thoughts on Auxiliary Words); *Rangaku seizenfu* 蘭學生前父 (Master Father of Dutch studies; cf. Ōshima 2019 for an analysis of the meaning of this title); *Sanshu shokaku* 三種諸格 (The Three Genders and All the Cases); *Shihō shoji taiyaku* 四法諸時対訳 (Contrastive Translation of the Four Moods and All the Tenses); and *Oranda shihin-kō*

hardly ever been pointed out until now, is the fact that Shizuki was also well-acquainted with Dutch poetry, as demonstrated by the poem above, to which we will go back further below. In fact, I have managed to identify, within his works on Dutch grammar, three verses cited from the popular Dutch poet Jacob Cats (1577-1660). In support of this claim, I have also found further evidence of Shizuki's knowledge of Dutch poetry in other sources. Ultimately, I will suggest that the language used by Cats in his poems could have influenced specific theories of Shizuki regarding the grammar of Dutch.

The present article is mostly based on the content of two manuscripts, one allegedly authored by Shizuki himself, titled *Shihō shoji taiyaku* 四法諸時對譯² (Contrastive Translation of the Four Moods and All the Tenses, 1805). The second manuscript, in which Shizuki is credited in the list of authors and frequently cited, is entitled *Sangoku shukushō* 三国祝章³ (Congratulatory Writing on the Three Countries). Shizuki's *Rangaku seizenfu* 蘭学生前父⁴ will also be also used, along with two poems transcribed by Matsukata (2015, 241-3).

The goal of this paper is to provide evidence in support of the fact that Shizuki had read Cats, which can be witnessed from some of his explanations concerning Dutch hypothetical/concessive sentences, particularly in connection to his own concept of *tatoe* 仮令,⁵ which I will discuss below. Subsequently, I will be able to demonstrate that

和蘭詞品考 (Thoughts on the Parts of Speech of Dutch). We do not have any copy of this last one, although that is generally believed to be the original title of a manuscript titled *Nakano Ryūho sensei bunpō* 中野柳圃先生文法 (Grammar of Master Nakano Ryūho). Further works attributed to Shizuki are *Kuhinshi myōmoku* 九品詞名目 (Index of the Nine Parts of Speech); *Zokubun kin'nō* 属文錦囊 (Brocade Bag of Text Composition); and *Ryūho sensei kyoshi-kō* 柳圃先生虚詞考 (Master Ryūho's Thoughts on Empty Words). Ōshima (2019) considers this last group of works to have been published posthumously.

2 Of this work there are two known copies. Sugimoto (1976) records one as being in possession of Wakabayashi Shōji 若林正治, which is also scanned in its entirety inside Sugimoto 1991. The original is currently part of the Wakabayashi Collection (若林正治コレクション) at Kanda University of International Studies (神田外語大学附属図書館). I will mostly base my research on this copy, which I will henceforth refer to as MsA. The other copy is kept in the library of Kyoto University and goes by the title of *Ranbunpō shoji* 蘭文法諸時 (All the Tenses of Dutch Grammar). I will refer to this as MsB. The main differences between the two, which concern the present article, are evidenced in Sugimoto 1976.

3 Of this manuscript there are two known copies as well. One is kept in the library of Waseda University, in Tokyo, while the other at Kyoto City Library of Historical Documents (京都市歴史資料館). The former presents a more confused writing, with many mistakes and corrections, while the latter is cleaner, yet with fewer notes. Both are currently available online.

4 Of this, I will reference the copy present at the library of Waseda University of Tokyo, which is also currently available online.

5 Specific pronunciation of this term is never provided by the copies of Shizuki's works we have. The reading *karei* is the more intuitive, although *keryō* is also attested. In *kundoku*, this was often read as *tatoe* 'even if'.

Shizuki's knowledge of Dutch poetry must have been much more sophisticated than what has been known until today. This will be done by drawing further evidence from the manuscript titled *Sangoku shukushō* and from the two poems transcribed by Matsukata (2015).

Much material is already available regarding Shizuki and his scientific works and translations. A publication of the *Journal of the Japan-Netherlands Institute* (Rommelink 2008) contains articles from a symposium held in Nagasaki, November 18-19, 2006, in commemoration of the 200th anniversary of the death of Shizuki.⁶ Most articles therein cover the biography and bibliography of Shizuki, particularly the two chapters written by Boot (2008a; 2008b). De Groot (2008), already since his unpublished PhD dissertation of 2005, stands out as one of the few who have already attempted an analysis of Shizuki's works on language. The manuscripts of Shizuki on the Dutch language, indeed, have not been covered often, in secondary literature, except for a few philological articles of Ōshima (2018; 2019), along with the ambitious series of Sugimoto (1976), who catalogued and described the content of many of the existing manuscripts on Dutch studies. However, a detailed analysis of Shizuki's theories on grammar is nowhere to be found, nor have I been able to detect any reference to his poetic knowledge in the secondary literature, except for the transcription of the two poems by Shizuki in Matsukata (2015, 241-3).

By the end of the present article I will be able to substantiate that Shizuki must have come into contact with some material of Cats, specifically, with the so-called emblem poetry, which combined short poems with illustrations bearing a motto, often used for didactical purposes. Additionally, I will also discuss how the description of Dutch poetry, contained in *Sangoku shukushō*, is not only a valuable first attestation of the Japanese description of European-style poetry, but it also shares substantial commonalities with the writings of Cats and the theoretical framework of other sources on Dutch which we know Shizuki had read. Furthermore, I will demonstrate a probable connection between the language used in Dutch emblems and Shizuki's theories on Dutch grammar. Ultimately, I will analyse the two Dutch poems written by the Japanese scholar, in order to find evidence of the employment by Shizuki of his knowledge in the active production of poetical text.

2 The Scholar Shizuki Tadao and His Network of Peers

Born Nakano Ryūho 中野柳圃, from a wealthy family of merchants in Nagasaki, Shizuki Tadao was soon adopted into the Shizuki family of interpreters, by Shizuki Magojirō 志筑孫次郎 (Jun 2013, 235; Boot

⁶ These articles had already been published in 2007, in Japanese, in Aikawa 2007.

2008a). Shizuki's most famous work is probably *Sakoku-ron* 鎖国論 (c. 1801) a translation of Engelbert Kaempfer's (1651-1716) *De beschryving van Japan*⁷ (The Description of Japan), which initiated the debate about the protectionist nature of the ruling system of the Tokugawa dynasty, thus coining the term *sakoku* itself (Boot 2008b). Shizuki also served as *keiko tsūji* 稽古通詞 'apprentice-interpreter' for roughly one year, forced to quit, in 1776 when he was 18, because of his weak health conditions (Sugimoto 2013, 20). Other sources report that he might have worked as an interpreter until 1782 (Harada 2008), or even until 1786 (Tanaka-Van Daalen 2008). Sources from other Japanese scholars of Dutch suggest that his poor health was the reason for him to quit his career as an interpreter and was also the cause of his death. Yoshimura Usai 吉村迂斎 (1749-1805) refers to a "rare illness" *kishitsu* 奇疾 (in *kanbun*) Shizuki was supposedly suffering from (Sugimoto 1981, 124). Shizuki's most famous disciple Baba Sajūrō 馬場佐十郎 (1787-1822) mentioned a "very weak constitution" in the following text he wrote in Dutch, as a 'preface' (*voorde*) to *Oranda gohō kai* 和蘭語法解 (Understanding the Rules of the Dutch Language, 1815)⁸ by Fujibayashi Fuzan 藤林普山 (Sugimoto 1981, 119):

Hij is zeer zwak van gesteltenis geweest, maar door zijn leerzuchtigheid van aart heeft hij altoos den neus op de boeken gehouden, en eindelijk zodanig groot dienst voor ons gedaan, maar tot ons ongeluk is hij drie jaaren daarna, in het vierde jaar boenkwa, op 47 jaar oud, in Nangazaky, gestorven.

De Nakomelingen, van den heer liúho⁹ zijn maar drie in het Eerste, namelijk J. Rokziro, N. Kitsemon en de ondergetekende, maar van de Eerste is nú ook in Nagasaky, de tweede is reets dood, en de derde word daarna aan 't hut jedo ontboden. (*Oranda gohō kai*, 1, 8v-9r)¹⁰

7 The book was originally published in English in 1727 with the title *The History of Japan* by J.G. Scheuchzer (1702-29), who translated the original manuscript, written in German. It has thereafter been translated into a multitude of languages but, ironically, the German edition has not been published until recently (Kaempfer 2001). In 1733, the Dutch edition came out and was subsequently brought to Japan and read by Shizuki (Boot 2008b). This book is today commonly known in Japan with the localised title *Nihon-shi* 日本誌.

8 I have referred to the manuscript in possession of Waseda University, catalogued as Coll No. 本10 01896, which also provides the present transcription in Latin characters. For the numbering of pages of Japanese manuscripts, being them read from right to left, I have repurposed the traditional *recto* and *verso* to correspond to the Japanese 表 and 裏, respectively. This means that *recto* (abbreviated with *r*) corresponds to the first folio, which appear on the left, in the open book, and *verso* (abbreviated as *v*) corresponds to its back, appearing on the right, when turning the page.

9 This is a romanisation of Shizuki Tadao's birth name and pen name: Nakano Ryūho.

10 Unless otherwise indicated, all translations are by the Author.

He has been very weak in constitution, but he has always kept his nose on the books because of his love for learning and in the end, he was such a great service to us, yet for our misfortune, he died three years later, in the fourth year of the Bunka¹¹ era, when he was forty-seven, in Nagasaki.

The successors of master Ryūho are only three, namely: Yoshio Rokujirō 吉雄六次郎, Nishi Kitsuemmon 西吉石衛門 and the under-signed, but the first is also in Nagasaki now, and the second has also passed, and the third has been summoned in Edo.

Some have assumed that one of the reasons for Shizuki's abandonment of his career as interpreter, could have been a tendency to introversion, which might have also meant he did not have too many disciples around (Sugimoto 1981, 123). This claim is also reinforced by the content of *Rangaku kotohajime* 蘭学事始 (1815) by Sugita Genpaku 杉田玄白 (1733-1817) who, although he never met Shizuki, reports him having lived in some sort of hermitage. More recently, the veracity of these claims has been questioned, on the basis of the exceptional skills of Shizuki, which could hardly be explained without proficient networking with other scholars (Boot 2008a). It can be assumed that he still had more than just the three disciples of Dutch studies Baba mentioned in *Oranda gohō kai*: we should at least mention Suetsugu Tadasuke 末次忠助 (1765-1838), who went on studying astronomy. All of Shizuki's works certainly circulated well beyond his disciples, and he is recognised by many as the initiator of the studies on Dutch in Japan, which has also been claimed by the famous scholar of Dutch Ōtsuki Gentaku 大槻玄沢 (1757-1827). It can be assumed that Shizuki drew much of his inspiration from scholars such as Motoki Yoshinaga 本木良永 (1734-94; also read as Motoki Ryōei and also known as Motoki Rankō 本木蘭臯) and Yoshio Kōgyū 吉雄耕牛 (1724-1800) (Sugimoto 1981, 122). After Shizuki had quit his job as an interpreter, he authored some forty manuscripts concerning Dutch studies. He is recognised as the first Japanese who studied Newtonian science and spread it through the country, by providing a translation of the Dutch book *Inleidinge tot waare Natuur-en Sterrenkunde* (Introduction to Real Physics and Astronomy, 1741) - originally published in Latin by the British John Keill (1671-1721) - in his pivotal *Rekishō Shinsho* 曆象新書, (New Book of Astronomy), a topic also covered in *Kyūryoku hōron* 求力法論 (Theory of the Laws of Attraction). Shizuki studied and wrote many documents regarding European astronomy,

11 The fourth year of the Bunka 文化 era corresponds to the year 1807. However, it is generally believed that Shizuki actually died in 1806. The romanisation which Baba uses mirrors Dutch spelling conventions (*oe* for /u/) and Early Modern Japanese phonetics (*kw* for the labialised pronunciation of /k/).

physics, history, geography and the Dutch language. Some sources claim that his works on language did not circulate much beyond his disciples and those close to his circle (Katagiri 2016, 316), probably because his treaties on language were intended for scholars of Dutch with particularly advanced language skills. On top of that, his theoretical explanations appeared to be too complicated, even for experienced scholars, such as Ōtsuki Genkan 大槻玄幹 (1785-1838). However, his knowledge of the Dutch language received much attention amongst his contemporaries and was cherished by his disciples (De Groot 2005, 141). Baba reported in *Oranda gohō kai*, in Dutch:

Voor omtrent 100 jaaren waaren verboden dat de Japanders de hollandsche letteren te schryven, en had men de hollandsche taalen by mondeling geleert, dus was het onmogelyk te bevorderen, maar na het permissie van dezelve te leeren, van tijd tot tijd was merkelyk bevorderd, en dewijl 'er nogtans geen regt regel en wijs van spraaken genoeg bekend was, heeft men wel abuijs zo in het schryven als in het vertaalen gedaan, maar zedert de ontdekking van de opregt smaak van de spraakkonst, door onzen wijdberoemde meester N: liúho in het jaar boenkwa Eerste, gedaan, zijn de duister' wolken, die hier en daar overhingen, geheel verdweenen, gevolglijk moet men hem altoos in eerbied blijven. (*Oranda gohō kai*, 1, 7v-8r)

For about 100 years it was forbidden to the Japanese to write the letters of Dutch and they had learnt the language orally. It was, thus, impossible to make any progress, but after the permission to learn it, from time to time, impressive progress was made. Since no correct rule and knowledge of speech was known sufficiently, mistakes were made in the writing, as well as in the translation, but since the discovery of the correct taste of the grammar by our widely known master N: liúho in the first year boenkwa, the dark clouds which used to hang here and there, above us, have completely disappeared. As a consequence, we must always honour him.

In this excerpt, Baba claims that the study of the Dutch language was made hard for two main reasons. Firstly, the laws of the *baku-fu* were very strict, until the ban was lifted by the ruling authorities. This is clearly a reference to the so-called *kinsho* 禁書 'prohibited books' policy, which was only abolished in the year 1720, halting any systematic translation of Dutch books that were not directly ordered by the *shōgun* for more than a hundred years after the arrival of the first Dutch ship (1600). The second reason was a fundamental lack of shared knowledge concerning the correct "taste" (*smaak*) of grammar which, according to Baba, was only reached in 1804 (first year of the Bunka era), by his mentor Shizuki Tadao.

3 Shizuki as a Scholar of Dutch Language

Shizuki's works on the Dutch language are complex, and they stand out from other Japanese works on this topic for the sophisticated and deep theoretical framework they present regarding the grammar of both Dutch and Japanese. Furthermore, it is generally believed that his publications have only survived until today through copies made by his disciples. This adds to the problematic dating of his works; in this regard, a rather comprehensive and updated overview of the dating of the works which have been considered to be Shizuki's, can be found in Ōshima (2019) who also claims that some of them must have been published posthumously. Amongst those which are believed to have been published before his passing, there is one manuscript which has received little attention from secondary literature, which is titled *Shihō shoji taiyaku* 四法諸時對譯 (Contrastive Translation of the Four Moods and All the Tenses). This work is dated March 1805 ("Second month of the second year of the Bunka era, spring", 文化二歳乙丑春二月), not too far before Shizuki's death in 1806. As the title suggests, this work covers the concepts of verbal "moods" (*wijs* or *wijze*, in Dutch, translated as *hō* 法, by Shizuki, in Japanese), and "tenses" (*tijd*, in Dutch, literally 'time', translated literally as *ji* 時, by Shizuki, in Japanese). Both the structure and the Dutch terminology are strongly based on *Nederduytsche Spraakkonst* (Dutch Grammar, 1708)¹² by Willem Séwel (1653?-1720). However, the concepts presented in this manuscript are rather consistent with the theory of the grammar of verbs discussed in one of his previous works, namely *Rangaku seizenfu* (henceforth simply *Seizenfu*). Séwel's *Spraakkonst* is a well-known source used by some Japanese to learn the Dutch language, as also reported in De Groot (2005; 2008), and Ōshima (2018), although the exact moment when Shizuki got to read it is still unclear. What we can say is that by the time Shizuki compiled this *Shihō shoji taiyaku*, he had certainly read it thoroughly. That being said, in spite of what is implied by De Groot (2005; 2008), I would not argue that the reading of this book changed Shizuki's perspective with regard to Dutch grammar. Rather, it seems more appropriate to claim that the Japanese scholar adapted Séwel's terminology and explanations within his own decades-old theories. One example of a grammatical concept independently created by Shizuki that he still used often in his later works, is that of *tatoe* 仮令, literally 'even if', which points at a specific type of hypothetical tenses of verbs, mostly occurring within the dimension of the *irrealis*. A characteristic of these tens-

¹² There are four known editions of this work whose content has been reworked and extended since the second edition of 1712.

es is, in the protasis of the Dutch sentence, the use of morphological past tenses, combined with specific conjunctions which, generally, convey the meaning of a concessive: e.g. *al* or *schoon*, both meaning ‘already’ or ‘even if’, or a condition, like *als* or *indien*, both meaning ‘if’, ‘when’. In such case, the Japanese translation would mostly present a limited number of affixes. If the sentence is concessive, one would generally find either a *-do(mo)* or a *-tomo* (probably conflated in the same suffix, by Shizuki)¹³ attached to the predicate, while if the sentence is a conditional, the suffix *-ba* (only the one combining with an *izenkei* form) is more common. These two affixes are used to render, into Japanese, the meaning of the conjunction present in the Dutch sentence. The hypothetical sense of the apodosis in Dutch is conveyed by using specific verbal tenses and moods. In Japanese, it is rendered by adding to the final predicate the affix *-beshi* which, in more literary contexts, corresponds, according to Shizuki, to the suffix *-mashi*.¹⁴ All these ideas are specifically covered in *Seizenfu* and *Joshi-kō* 助詞考, although much of them can be deduced also by reading *Shihō shoji taiyaku*. Here, when presenting the conjugation table of the verb *leeren* ‘to learn’,¹⁵ Shizuki further mentions the concept of *tatoe* in an additional remark after the subjunctive mood, which we can read below:¹⁶

13 Reinforced by the fact that they used to be homographs, the difference between the suffix *-do(mo)* - that combines with a *izenkei* - and the suffix *-tomo* - that combines with a *shūshikei* was probably neglected, to some extent. In Shizuki, the distinction between homographic characters remains blurry, even, for example, in the instance of the two suffixes *-ba*, combining with either a *izenkei* or a *mizenkei*, according to their semantical meaning.

14 This is claimed by Shizuki in *Rangaku seizenfu*, on 20r (in Waseda University’s copy), where he claims that “Whenever there is a *tatoe*, *zouden* ought to be translated as *-mashi*. However, since *-mashi* is not very commonly understood, we can substitute it with *-beshi*” (惣テ假令ノ時ハZoudenヲまじト訳ス但シまじト云語ハ耳遠シ故ニ假ニベシニ代フ). In *Joshi-kō* on folio 20v (in Waseda’s B109, which is read left to right), compounds with the affix *-mashi* are considered to belong to a higher-register literary language (*gago* 雅語).

15 This is a clear influence of Séwel’s *Sprakkonst*. Although in Séwel we find a few verbs in a complete conjugation table, the only non-auxiliary verb which gets a full conjugation table is, indeed, *leeren* and its passive version *geleerd worden*. Shizuki, in *Shihō shoji taiyaku*, does the same, although providing his own tenses and theories.

16 In the English translation I have corrected the spelling of the Dutch sentences as found in the manuscript. Their translations can be found below.

増 al leerde ik¹⁷

覺ひしかとも
覺ふとも

前後皆過去詞ナレハ覺ひしかともト訳ス即過去ニシテ alトschoolト同意ナリAl voog ik in de woud leefde ik evenwel in veelder hande zorgen鳥ノ詩ニアル類ナリ現在ニカケテ云トキハ覺フトモナリ Al viel wereld gantsche eengaar, de vrome scgrift voor geen gevaar ト云類ナリ scrikteトアルトキハ過去ナリ但シ此等ハ假令ナリ. (Shihō shoji taiyaku, 7v-8r)

Addition Al leerde ik

manabishikadomo
manabu tomo

All these, when they are past both before and after,¹⁸ they are translated as *manabishikadomo*. When in the past *al* and *school* have the same meaning. *Al vloog ik de woud, leefde ik evenwel in veelderhanden zorgen*. This is the type found in the “poem of the bird”. When one refers to the present, it becomes *manabu tomo*. The type of *Al viel wereld gantsche een gaar, de vrome schrikt voor geen gevaar*. When there is *schrikte*, then it is a past. These are *tatoe*.

Here, Shizuki is trying to convey a slight nuance in the Japanese adaptation of a verbal tense such as *al leerde ik*, which is a concessive subjunctive clause, introduced by a conjunction *al* ‘even if’ and which features a past simple morphological tense [*ik*] *leerde* ‘I learned’. He provides two Japanese renditions: the first one with the affix *-shikadomo*, a combination of *-domo* plus the affix *-ki* (here in its *izenkei* form *-shika*) which, for Shizuki, generally corresponds to a Dutch past simple or, sometimes, a past perfect; the second adaptation only presents the suffix *-tomo*. Since the only relevant difference between these two adaptations is the presence, or lack thereof, of the past affix *-ki*, we can infer that the Dutch phrase *al leerde ik* can be used for both a present time and a past time. This is, indeed, what is claimed in the explanation he subsequently provides, that can

¹⁷ In MsA’s copy the word *al* is, at times, written as *als*. This is not done in MsB’s copy, as evidenced by Sugimoto (1976, 460).

¹⁸ It is not clear what the term *zengo* 前後, literally ‘before and after’, could be referring to. I assume it to be referring to the verbs of both clauses of the concessive/hypothetical sentence. When the verbs of both ‘the clause which comes before’ and of ‘the one coming after’ are conjugated in the past tense in Dutch, then one translates it as *-shikadomo*, in Japanese, thus making it a *tatoe*.

be read above. There, it is claimed that the *-shikadomo* translation is always used whenever the action/event described in the sentence occurs in the past (*kako* 過去), while the adaptation with only the suffix *-tomo* is used when the action/event “entails” or “refers to” the present (*genzai ni kakete* 現在ニカケテ). This is a consequence of the fact that, in these types of sentences, the main function of the past tense, in the Dutch version, is not to point at a past time but rather to construct a hypothesis, or a condition. In fact, it is the main clause, in Dutch, which is only conjugated in a past form if the action/event in question does occur in the past. Otherwise, one would find a simple present. This very specific feature of Dutch grammar is understood by Shizuki who, thus, suggests adapting it into Japanese, with the presence (or absence) of the suffix *-ki*, in the subordinate clause, according to the following formula:

1. *Al*+past + present in the main clause = *-tomo*;
2. *Al*+past + past in the main clause = *-shikadomo* (*-ki* + *-domo*), which is *tatoe*.

In order to illustrate this phenomenon, Shizuki uses two sentences that, in both copies of the manuscript, are spelled quite poorly. The first sentence, which Shizuki calls *tori no uta* 鳥ノ詩 ‘The poem of the bird’, reads *Al vloog ik in de woud, leefde ik evenwel in veelderhanden zorgen* ‘Even if I flew in the wood, I still lived/would still live in many worries’, (henceforth ‘Sentence 1’) while the second one reads *Al viel wereld gantsche een gaar, de vrome schrikt voor geen gevaar* ‘Even if the whole world fell, the pious startles for no fear’ (henceforth ‘Sentence 2’). Both these sentences present what was called by Séwel and Shizuki an “*aanvoegende wijze*”, a ‘subjunctive mood’, with a past tense *vloog* (which, in MsA, is misspelled as *voog*) as preterit of *vliegen* ‘to fly’, and *viel* as preterit of *vallen* ‘to fall’. Both sentences present the conjunction *al* ‘even if’, only Sentence 1, however, can be considered being *tatoe*, as suggested by the explanation Shizuki provides for Sentence 2. There, Shizuki explains that, if the verb *schrikt* (third person singular of the verb *schrikken* ‘to startle’) were featured as *schrikte*, its “past” tense, then also this second sentence would have been a *tatoe*. A person who is acquainted with Shizuki’s use of Dutch cannot but notice the peculiarity of the language used in these sentences. Words like *veelderhande* ‘many (hands)’ and *vrome* ‘pious’ stand out in comparison to Shizuki’s average self-made sample sentence. In fact, I have been able to identify the Dutch poet Jacob Cats as the origin of these quotes. In the next paragraph, I will present an analysis of these sentences and their source material.

4 Traces of Poet Jacob Cats, in Shizuki's Works on Language

The manuscript *Shihō shoji taiyaku* has received little attention in the secondary literature up to now, possibly because of its overt influence from Séwel, that could make it seem to be more of a direct translation of it, rather than an original work by Shizuki. Nevertheless, this work presents many original explanations consistent with the other sources authored by Shizuki. The only relevant and extensive study in this regard is Sugimoto (1976, 453-71), who provides a lengthy description of the content of *Shihō shoji taiyaku*. There, Sugimoto is not able to find any original source for these sentences and he also believed both to belong to the so-called “Poem of the bird”. He writes:¹⁹

つぎに〈鳥ノ詩〉のことであるが、これもスペリングのミスから全部を解することは難解であるが、〈森ノ中デ歌ウ〉というような意の詩であろう。〈ik〉と名乗るものが鳥なのかもしれない。〈al〉に導かれる分註法を示し、〈zorgen〉(〈京大本〉ではsongen)が過去であるというのであろうか。いずれにせよ蘭詩の一部を柳園が示している点、彼が自然科学や医学関係のみでなく、文学の方面にも-前にはデカルトが出てきて哲学のことがみられた-手をのばしていたことがうかがわれて、これまた興味深い。

Subsequently, we find the “Poem of the bird” (*tori no uta*). Although difficult to interpret because of its misspellings, it seems to be a poem about “singing in the forest” (*mori no naka de utau*). The *ik* [“I”] probably refers to a bird. It illustrates the use of *al* in the “subjunctive mood”, where probably *zorgen* (*songen* in Kyōto University’s copy [MsB]), is a “past” (*kako*). In any case, the point that Ryūho took a part of a Dutch poem, is also interesting since it shows that he was reaching out to literary sources beyond medicine and natural sciences (as we saw previously about the philosopher Descartes).²⁰

In Sugimoto’s evaluation of these poems, he mistakes the noun *zorgen* ‘worries’, for a verb, probably *songen*, as he claims it is written in MsB, which I assume he interpreted as the past simple of *zingen* ‘to sing’. In fact, although Shizuki calls it *tori no uta*, where the word *uta* could mean both ‘poem’, as well as ‘song’, this piece of text does

¹⁹ Original quote from Sugimoto (1976, 461-2), my English translation.

²⁰ When Sugimoto names Descartes he is referencing a quote from another of Shizuki’s works, entitled *Sanshu shokaku*, where Shizuki copied an excerpt from James Keill’s *Inleidinge tot de waare natuur- en sterrenkunde*, where Descartes was being mentioned. Claiming that Shizuki was ‘reaching out’ to philosophical sources based on this might not be justified.

not refer to the act of singing as, instead, Sugimoto seems to imply by interpreting it as depicting the 'singing in the forest' (*mori no naka de utau*).

Both sentences come from the same work, by no means an unknown publication in Dutch literature. These sentences are originally found in the 1627 edition of *Sinne- en minne-beelden*,²¹ by the poet Jacob Cats, an extremely popular figure in Dutch literature. Jacob Cats was born in 1577, in the small city of Brouwershaven, in Zeeland, and he managed to pursue his education in the close city of Zierikzee, which allowed him to subsequently work as a jurist. Cats only started publishing poetic works in the second half of his life, from 1618 onwards, when he was already forty-one. The poet Jacob Cats, later known as Vader Cats 'Father Cats', remained well-known in the eighteenth century, cited by many of those authors whose works will become classics in Dutch literature (Ten Berge 1979, 15-38; 198-225).

Cats' *Sinne- en minne-beelden* is composed of numerous poems, that belong to the tradition of emblems, which were generally introduced by an illustration, depicting the short story presented in the poem, mostly portraying the lyrical subject of the poem in question. The general structure of these compositions presents two main parts: the first described the emblem, while the second explained the moral. Emblems, in general, but particularly those by Cats, were aimed at educational purposes and were written in a rather simple language, for everybody to be able to read them (Luijten 1996, 47-8). With this work, Cats initiated the creation of a new style in love emblems, that he will refine with his later compositions. Specifically, Cats brought a new type of 'love', in Dutch and European poetry, where the Petrarchan stone-hearted woman was substituted with more realist stories and daily *topoi* (Stronks, Boot 2007, 4). The presence of Dutch emblems in Edo Japan has also been pointed out by Smits (2020).

The two sentences quoted by Shizuki appear in two different poems. Sentence 1 appears in poem 14, titled *Amissa libertate laetior* (Rejoicing in Lost Freedom) - although it appears that Shizuki had cut out a few clauses from it - which originally read "Al vloogh ic in het wout, al sat ic daer verborgen, | Noch leefd'ic evenwel in velderhande sorgen" (Even if I flew in the wood, even if I sat there hiding, | still I [would have] lived with many worries). Sentence 2, instead, was featured under emblem 48, titled *Dissidet quod impar est* (What Is Unequal, Does not Agree), as adaptation from Latin, of a verse by Horace, reading "Si fractus illabatur orbis, Impavidum ferient ruinae" (Even if the Earth broke down to pieces, its ruins would find me unafraid). Both only appear in this form since the 1627 edition, al-

21 The term *zinnenbeelden*, literally 'meaning-images' also spelled *sinnebeelden* and similar, was a Dutch adaptation of the Latin term *emblemata*.



Figure 1
Emblem of poem 14,
Amissa libertate laetior
in Jacob Cats' 1627 edition
of *Sinne- en minne-beelden*

though the first one was already present, in a different form, in 1618, when the book was initially titled *Silenus Alcibiadis, Sive, Proteus. Vitae Humanae Ideam, Emblemate Trifariam Variato, Oculis Subijciens*.²² Apparently, Cats decided to reedit his older poems to make them more easily readable and poignant (Luijten 1996, 46). Of these, Sentence 1 was narrated from the point of view of a caged parrot, which can be seen depicted in its emblem, in [fig. 1], thus explaining Shizuki's use of the phrase *tori no uta* (The Poem of the Bird).

In *Rangaku seizenfu*, Shizuki compiled a chapter titled *Shushu no kotoba-zukai* 種々ノ詞遣ヒ (The Use of Many Types of Words), where he presented twenty-seven Dutch sentences which served the purpose of illustrating his theory on the tenses of verbs. These sample sentences are particularly useful for a contrastive understanding of the different tenses and moods (the latter term is not used by Shizuki, in this work), since they are just modifications of a few sample sentences. One of these sentences surely stands out amongst the others, and that is sentence number twelve, where we read *Al heeft een hoer [een] mooij gezigt, het is een lantaarn zonder licht* (Even if a whore has a beautiful face, it is a lantern without light). De Groot (2005, 152) had already pointed out that this sentence could be found in a very similar form in *Compleet Nederduitsch en Fransch woordenboek* (Complete Dutch and French Dictionary) by Pieter (Pierre)

²² For an explanation of the title of this work see Porteman, Smits-Veldt 2016, 310-11.



Figure 2
Emblem of the poem *Mulier sine verecundia, lampas sine lumine* from Jacob Cats' 1632 *Spiegel*

Marin (1667/8-1718), another a well-known source of Shizuki. It is found there, on page 8 of the second volume of the third edition,²³ in the form *'t is een lantaern zonder licht, een groot weetniet* (it is a lantern without light, a big know-nothing), under the entry to *lantaern* 'lantern'. It can also be found in another work by Cats, by the title *Spiegel van ouden en nieuwen tyt* (Mirror of Old and New Time) originally published in 1632, in the form "Al heeft een hoer een schoon²⁴ gezicht, 't is een lanterre sonder licht" as the motto of an emblem titled *Mulier sine verecundia, lampas sine lumine* (Woman without Shame, Lantern without Light), as can be seen in [fig. 2], above. This sentence is yet another type of those sentences with *al*, syntactically very similar, to the first two, although in this one both predicates are present tenses. In this case, the sentence is considered to be a *mirai* 未来 'future' not on the basis of some sort of logical deduction (If one says "Even if she has a pretty face" it could be a logical expectation that the main clause could refer to the solution of the conces-

²³ I refer to the third edition of this dictionary since that is the one Shizuki claims he utilised, in *Seizenfu*, folio 8v, in Waseda's copy.

²⁴ The fact that in Shizuki we have the adjective *mooi*, instead of *schoon*, both meaning 'beautiful', as in the original, might suggest either that Shizuki cited this verse by memory, or that he changed the word, on purpose, maybe implying *mooi* to be an easier term for a Japanese speaker of Dutch. It could also be that the term ended up changing in the processes of copying over the original manuscript that could have had *schoon*. I have not been able to find a version of this poem with *mooi*, in any Dutch publication.

sive hypothesis in a future time), but on the basis of the idea that the sense of future is embedded within the word *al* itself. Shizuki phrases it by saying²⁵ that the verb *zullen* ‘shall’, ‘will’ is embedded within *al*. Since *zullen* gets consistently adapted into the affix *-n* (abbreviated form of *-mu*), in Japanese, traditionally conceived of as expressing uncertainty, in his adaptation, the main predicate of the clause gets combined with only this *-n* element, while the predicate in the concessive clause only gets the element *-tomo* adjoined to it.

With three citations of *Cats*, coming from two different works, and three different poems, we can almost certainly claim that Shizuki did not simply get to read a few quotations of *Cats* from another source. In fact, I have not been able to find any of these sentences cited in any of the known sources of Shizuki, except for that one similar quote in Marin’s dictionary. The presence of these three quotes from *Cats* might suggest that Shizuki’s acquaintance with the poet could extend beyond a couple of random quotes he ran into. Furthermore, it implies that Shizuki believed that the reading of *Cats’* poems could have helped a Japanese learner of Dutch understand the language in a similar way he did with traditional Japanese poetry in order to describe grammatical characteristics of Japanese. Whether *Cats’* works were in Japan is now unquestioned, so much so that an early testimony of one of his books reaching Japan can be found in one of the diaries kept by the Dutch captains of Dejima,²⁶ as already noticed by Screech (2012) and Vermeulen et al. (1986-). There it was attested that Inoue Masashige 井上政重 (1585-1661), who worked as *ōmetsuke* 大目付 (a sort of ‘inspector general’) had requested a copy of *Cats’ Spiegel* to borrow, as he was fascinated by its illustrations, and would have made the interpreters translate some of its content. As far as I could understand, no further information is available, regarding this instance or any further development.

More than a hundred years later, when Shizuki lived, things were changed. After the rule of Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 (1684-1751, ruled 1715-45), the previously stringent ban on the importation of foreign books started easing, since the year 1720, and the pursuit of Dutch studies was, at times, prompted by the *bakufu*, themselves (Iannello 2012; Goodman 2000). It could still be possible that Shizuki’s copy of *Cats* had been handed down for decades, since that one

²⁵ Original quote in *Rangaku seizenfu* on folio 15v (Waseda University’s copy): “右ノheeft, is ト現在語ヲ使ヘトモalトイフ中ニzullenノ意ヲ含メル故ニ燈ならント訳スルヲ得”.

²⁶ The name of the artificial island in the bay of Nagasaki where the Dutch were made to stay is nowadays pronounced Dejima 出島 (lit. ‘protruding island’). However, it is reasonable to believe that, during the Edo Period, the pronunciation *Deshima* was more common. So much so that, in the Dutch documents of the time, it was generally transcribed as *Decima*. It is common practice, within Dutch-language sources, to call it *Deshima*, still today.

copy Inoue is attested having borrowed, considering the popularity of Cats in the Republic of the Netherlands and his spreading through European countries. However, for the same reasons, it is very likely that at least another copy of Cats' works reached Japan. Matsuda (1998, 369-75) provides evidence of the presence of some other work by Cats, in two volumes, being recorded in 1808, in Japan. As attested by both Luijten (1996, 18) and Ten Berge (1976, 251-3), from the second half of the seventeenth century onwards, the works by Cats started to be collected in bundles with the title *Alle de wercken; so ouden als nieuwen van Jacob Cats* (All the Works, Old and New, of Jacob Cats), with the first edition in 1655, in Amsterdam, by Jan Jacobsz Schipper. Another edition of the *Alle de wercken* was published in 1700, again in Amsterdam, with the name of François Halma (1653-1722) – a well-known name in the context of Dutch studies in Japan – as one of the editors. These editions shared a common feature: the two works *Sinne- en minne-beelden* and *Spiegel van ouden en nieuwen tyt* were both part of the first volume. The same cannot be claimed for the much longer series which came out later in the century, counting nineteen volumes. Although it is certainly possible that more books of Cats were imported, this element might suggest that Shizuki read this first volume. The way these sentences are spelled is also quite unhelpful if one intends to use them to detect the specific edition they come from. They are all full of misspellings, missing words and, perhaps, conscious modifications. It could also be possible that Shizuki himself had reworked the sentences as to make them easier to understand for a student of Dutch. After all, he cited them in order to demonstrate grammatical patterns, connected to the use of a concessive subordinate clause, not to appreciate Dutch poetry, per se.

In fact, it is reasonable to believe that the grammatical rule described by Shizuki with the term *tatoe* was to be understood as a construction typical of poetry and, specifically, of emblems. The idea that hypothetical sentences were more often used in this type of writings, is not only evidenced by the three already mentioned citations from Cats, but it can also be seen in what is claimed by other scholars of Dutch. Artist Shiba Kōkan 司馬江漢 (1747-1818), who found inspiration from Dutch-style paintings, makes a similar claim in his *Kunmō gakaishū* 訓蒙画解集 (A Primer, Explained with Pictures),²⁷ compiled in the early 1810s (*Kunmō gakaishū*, 5v):

²⁷ I have referenced the manuscript in possession of the National Diet Library, catalogued as WA21-23. The quote appears on folio 5v.

カノクニ ゴ 彼国の語にシンネペールと云ッて タトヘ モツ アン 譬を以て教へとす 聖人道徳経 と同じ 故 に今爰に古人
 イケン スウケン クワ ヒリカ スウケン シリエ フロラ シモ 物語 カ ナ モツチカイ タイ テン
 の遺言数十話 小竊に教言を後に附録して下に画をなし 傍に国字を以解し題して訓
 モウクワカイシウ トウモウ ノムリ サマサ コ、
 蒙画解集とし童蒙の眠を覚んとて之に云ッのみ

In the language of that country they talk about *zinnebeeld* [Jp. *shinnebēru*], which use analogy [*tatoe*] as a form of instruction; it is the same as the admonitions on virtue by wise men.²⁸ For this reason, I now [have collected] here several tens of stories left to us by people from the past and I have unobtrusively added several stories at the end. Underneath I have made drawings and next to them I have explained them in Japanese [lit. ‘in *kana*’]. As title I have chosen *A Primer, Explained with Pictures*. Thinking that it might open the eyes of uninformed youth, I mention it here.²⁹

The Japanese term *tatoe* has two different meanings. When used as a noun, it means ‘analogy’, while when it is used as a conjunction, it means ‘even if’. This is mirrored in the written language where the Chinese characters 譬 and 仮令 have specialised accordingly. The combination of the two characters 仮令 is the writing found in Shizuki, which he uses to describe that one specific grammatical rule of concessive hypotheticals in Dutch. The fact that Kōkan uses the term *tatoe* to refer to the nature of the content of these emblems is rather remarkable, yet understandable. However, as Smits (2010) points out, this term and variations of it recur often in other works by Kōkan and other Early-Modern Japanese authors. The writing 譬喩, also read *tatoe*, in Japanese, is found in *Kōmō zatsuwa* 紅毛雑話 (Various Tales of the Red-Haired People, 1787) by Morishima Chūryō 森嶋中良 (1756?-1810), while describing the epigraph on the tombstone of the Dutch Hendrik Godfried Duurkoop (1736-78). Shiba Kōkan also wrote about this tombstone in his *Saiyū ryōdan* 西遊旅譚 (1794) and uses the Chinese characters 譬喩 as well, combined with 画 ‘image’, in that context. Kōkan uses the Character 喩 for *tatoe*, in *Oranda zokuwa* おらんだ俗話 (Popular Dutch Stories, 1794), and again 譬, in *Shunparō hikki* 春波楼筆記 (1811), while describing the content of Aesop’s fables. Scholar of Dutch Ōtsuki Gentaku is also recorded using the characters 譬喩 to refer to Dutch emblems (Smits 2010, 4-6; Sugano 1977, 302).

²⁸ The word *dōtokukyō* 道德経 is often used to refer to Chinese philosopher Laozi 老子.

²⁹ English translation by Smits (2020, 49), original text copied by me from the copy of *Kunmō gakaishū* made available online by the National Diet Library in Tokyo, from folio 5v: <https://doi.org/10.11501/2532348>.

Considering the above, it can be claimed that the connection between the genre of emblem poetry and the Japanese word *tatoe* 仮令, by means of citations from Dutch poet and emblem-author Jacob Cats. As I will demonstrate in the following paragraph, there is further evidence suggesting that Shizuki was anything but unlearned regarding Dutch poetry, so much so that he was referred to as a “Master of Dutch poetry” (和蘭之詩先成). First, however, I will need to stress the importance of poetic studies in Early Modern Japan, particularly when concerning the studies of language.

5 Shizuki as Scholar of Poetry

The traditional studies of language, in Japan, including those of the Chinese school, but especially those of the Japanese school, have been investigating the language of poems since the very beginning. Specifically in the context of the ‘native’ or ‘national’ studies – so-called *kokugaku* 国学, a new school started during the Edo Period – the exegesis of Japanese classical poetry called for reinterpretations of the language of the classics. One scholar who, grudgingly,³⁰ allowed himself to be recognised as the major representative of *kokugaku* is Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) who, during the Edo Period, published a series of annotated versions of the classics, and some works on the interpretation of the grammar therein contained. Amongst the latter, we should mention those works which probably were the most impactful in the history of the studies on the Japanese language, namely *Te ni wo ha himo kagami* てにをは紐鏡 (Mirror string of te ni wo ha, 1771) and *Kotoba no tama no o* 詞の玉緒 (Bead-strings of words, 1779), both presenting a systematisation of the uses, in classical poetical Japanese, of the so-called ‘particles’ and ‘verbal affixes’ (*te ni wo ha*), as precursor of the theory of *kakari-musubi* 係り結び.³¹ Shizuki cites Mo-

30 Although often named as one of the most important representatives of the *kokugaku* school, Motoori has distanced himself from that label repeatedly, claiming that the use of the term ‘national studies’, was presenting Japan from an international perspective, whereas being *kokugaku* the study of Japan, no additional attribute needed to be specified to refer to it, and one could simply call it *manabi* ‘study’ or *mono manabi* ‘the study of things’. This is claimed, for example, in his other work *Uiyama bumi* うひ山ぶみ (Tanaka 2020, 3-6).

31 Motoori Norinaga studied the relationships between particles – what we nowadays call *joshi* 助詞 – and verbal and adjectival affixes – what we nowadays call *jodōshi* 助動詞. He focused on the distribution across clauses of these parts of speech, typical of Japanese grammar, in the language of the classics of literature. Specifically, he identified patterns in the forms of the verbal/adjectival affixes, influenced by preceding particles within the same sentence. Albeit much broader, this overlaps with what we nowadays call *kakarimusubi*. The literature in this regard is far from being scarce; see, for example, Sugimoto (1987, 268-99).

toori in his *Seizenfu*, specifically his work *Kotoba no tama no o*.³² Furthermore, Shizuki often differentiates, mostly in *Seizenfu*, between two styles of Japanese language. Shizuki writes the main body of his work in a mixture of *katakana* syllabary and Chinese characters.³³ Everything he writes in *hiragana* corresponds to the classical (poetic) Japanese language, so much so that many of the grammatical features found in these phrases are never elsewhere used, by Shizuki. In *katakana*, Shizuki also writes the variants of grammar which he labels as *zokugo* 俗語 ‘popular language’. Thus, this allows us to deduce that what he wrote in *hiragana* corresponded to what we call ‘classical Japanese’, the earliest historical attestations of which can be traced back to the Nara Period (710-84), with the literary genre of so-called *waka* 和歌 ‘Japanese poetry’. By reading his works, it appears evident that Shizuki must have relied to a large extent on the research on the poetic classical language carried out by his contemporaries, in his understanding of the theory of Japanese grammar. This suggests that Shizuki was well aware of the contemporary investigations on Japanese language and poetry, carried out by other Japanese scholars.³⁴

Shizuki seems to be much more educated in poetry than previously known, up until today. His knowledge of poetry included clearly Chinese-language poetry, as well as Dutch. We can claim this also from another source that gained little attention. The manuscript titled *Sangoku shukushō* 三国祝章, is authored by Ōtsuki Seijun 大槻清準 (1773-1850, also known as Ōtsuki Heisen 大槻平泉), of the renowned Ōtsuki family of scholars of Dutch and Confucianism. The work is dated in the summer of 1805, just a few months before the recorded death of Shizuki. It presents an analysis and translation into classical Japanese and Chinese of a Dutch poem in alexandrine verses, which appears to have been compiled by a Dutchman in Japan, signed Franciscus Emilius Baron van Sandick van Pabst,³⁵ dedicated to the six-

32 In *Rangaku seizenfu* (Waseda University’s copy), Shizuki cites Motoori (本居民) on folios 4v, 21v, and his work *Kotoba no tama no o* (本居翁ノ言葉ノ玉) on folio 23r.

33 So-called *kanji-katakana majiribun* 漢字カタカナ交じり文. This is a style less common in *kogaku* literature, for example, where they preferred to write in *kanji-hiragana majiribun* 漢字ひらがな交じり文, with few Chinese characters (*kanji* 漢字) and Chinese-derived terms (*kango* 漢語, also including Japanese-made words coined based on Chinese morphology). In *Sakoku-ron*, Shizuki addresses the issue of choosing the writing systems he adopts in his writings (Boot 2008b, 94).

34 One can also find some *waka* cited across Shizuki’s works, generally utilised to explain specific grammatical features and their Dutch correspondence. In *Seizenfu*, for example, on folios 12v and 20r (Waseda University’s copy), we can find two *waka* each, from well-known classics of Japanese literature. Other *waka* can be found in *Joshi-kō*, as well, on folio 20v (Waseda’s B109). This is not meant to underestimate the influence Shizuki received from Confucianism and Chinese studies, specifically from the author Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728), a topic which, unfortunately, cannot find its well-deserved coverage, in the present article.

35 Matsukata (2015, 243) identified this individual in Franciscus Emilius Baron van Lawick van Pabst (1769-1829).

tieth birthday of either the wife or the mother of the *daimyō* of Ōshū 奥州 (written in Dutch as *oosu*), nowadays known as the province of Mutsu 陸奥 made in the occurrence of the visit of Ōtsuki Minchi 大槻民治, another name of Ōtsuki Seijun (written in Dutch as *ootscki minzi*). The poem has as obvious goal the saluting of the *vorstin* ‘princess’, ‘ruler’ of Ōshū and it employs metaphors alluding to constructions and buildings. The verses are alexandrines, alternating twelve- and thirteenth-syllable verses in enclosed rhymes (ABBA CDDC). The poem can be read below, alongside my English translation:

O zuil van den weesstand, ons waardigste toeverlaat; (13)
Daalde van den Hemel en woont op Heilig tooren, (13)
Zijnde om het behoud van dat huis verkooren; (12)
Ook wast goed en gezond tot het welzijn van den Staat. (13)

De zon loopt om en om, d’Jupiter keert vijf maalen, (13)
van uw geboorte af tot op dat plegtigheid; (12)
Nu wenschen wij alle, zijnde Hertelijk verbleid (12)
Lang leve de Vorstin, leeft lang en zonder paalen. (13)
(*Sangoku shukushō*, 11v)

Oh pillar of the orphan state,³⁶ our worthiest support;
Descended from Heaven, dwelling Holy towers;
Elected as preserver of that house,
also good and healthy for the welfare of the state

36 The Dutch word *weesstand*, literally ‘orphan-state’, requires further investigations. This term is defined in the *Historische woordenboeken Nederlands en Fries*, of the Instituut voor de Nederlandse taal as *toestand van een staat wanneer er geen staats-hoofd is* (the situation of a state without a Head of State). In context, one could expect this to be a misspelling of the word *weerstand* ‘resistance’, as also annotated in the annexed folio found in Waseda’s copy of *Sangoku shukushō*. However, on folio 15r we find a chapter titled *Kokuji ranshi yakubun* 國字蘭詩譯文 (Translation of the Dutch Poem into Japanese Characters), authored by Baba Tamehachirō 馬場為八郎 (1769-1838, 馬場貞歴), foster father of Baba Sajūrō. In this chapter we find this word written in *katkana* as *wēsutanto* エースタント, where the absence of the *kana* for the syllable *ru* ル makes the interpretation of it as a misspelling of *weerstand* less likely. Furthermore, in his chapter, Baba Tamehachirō deemed it necessary to explain the meaning of this difficult term, providing the following definition: “One says *weesstand* when a ruler is young and orphan” (ウエースタントは國君孤にして幼なき時と云). Even though this definition does not completely align with the historical dictionary I have quoted above, both seem to refer to the general idea of a state experiencing a power vacuum. Furthermore, the use of the Chinese character 孤 ‘orphan’ clearly indicates that the word was interpreted as *weesstand*, where *wees* means ‘orphan’. What is sure is that this definition cannot be interpreted as referring to the idea of ‘resistance’. However, another possibility is that the original, written by the Dutch author, could have featured the word *weerstand* which was misread by the Japanese as *weesstand*, who then treated this word as such even within the exegesis of the poem.

The sun goes up and down, Jupiter revolves five times,
since your birth, until that ceremony,
Now we all wish you, rejoicing from our hearts,
Long live the princess, may you live long and with no
restraint.

In the index (目次) to this work, we find the table of contents of the different sections that were curated each by a different scholar. This work is a collaboration of many learned individuals of Japan, amongst whom we find the name of Shizuki Tadao. He is credited as “former interpreter of Dutch” (前和蘭通詞), who is located in Nagasaki (大日本長崎), and author of the chapter titled “How to Make a Dutch Poem” (蘭詩作法). For some reason, though, in neither of the copies we have of this work is such a section present. In its place, there is a series of empty pages.³⁷ Ōmori (1973) assumed that this section was lost. However, another possibility is that, although Shizuki was supposed to participate, for some reason he could not proceed with the compilation, maybe because of his weak health conditions. Another reason could be that he was not supposed to write a chapter at all, but only to provide assistance with the compilation of the content. Indeed, the last section of the book, authored by Ōtsuki Seijun presents the title “Complete Theory on How to Make a Dutch Poem and the Differences in the Forms of Poetry in the Three Countries” (蘭詩作法及三國歌詩體制異同總論). In the introduction to the manuscript and in that last chapter, Ōtsuki Seijun refers to Shizuki as a “Master of Dutch poetry” (和蘭之詩先成). Since the supposed explanations on Dutch poetry by this master are not to be found in this manuscript (anymore?), we cannot directly know what Shizuki thought about Dutch poetry. However, since Ōtsuki Seijun cherished Shizuki’s teachings so much, he claims that this closing chapter, in this manuscript, is mostly based on what he heard from him. Although written in *kanbun* 漢文, without a very intuitive choice of words, I have tried to render the content of this section into English, as can be read below (*Sangoku shukushō*, 27r-28r).³⁸

37 In the National Diet’s copy. In Waseda University’s copy the subsequent chapter follows the previous uninterruptedly.

38 Within my translation I have used parentheses to render the text which was written in a lower case, in the original. Brackets either contain my additions that I deemed necessary for a better English rendition, or Chinese characters I needed to give special attention to. I am mostly basing the transcription on Waseda University’s copy, since it also features punctuation, aiding the interpretation.

和蘭之詩、蓋有數體、準^{十一}聞其一於志筑忘雄、日、句、音之積也、音、字之聚也、
故句整其音、音多者十三、寡者十二、其詩右兩寡、左兩多、謂之豪傑體、本語邊而句、音、字
多、此翻云豪傑體、是為通體、或分兩多、間兩寡、押韻本語禮曰此翻云韻、各倚其等、兩兩比者兩句協、其間協者分亦協、
又聞之曰、凡音有脩短、脩短之用、或一或兩、以度求之、短脩協音、音合短^算脩
之為一尺、六尺謂之押韻句、本語息畢連匪而四、此翻云押韻句、六尺有半、謂之帶韻句、本語息羅務連匪而四、此翻云帶韻句、
又曰、句有小段、分為兩、上音六為上段、下音六若七為下段、其書橫行左讀、故以左為上、右為下、
和蘭之詩、其猶國之歌、唐之詩乎、而體製各異何也、蓋土隔東西、則語殊
文異、吐又有辭音之別也、惟國則辭吐、字有聲無義、義生於輯字、故整其句、而口
字、若曰五字七字、是也、惟唐則音吐、其文有音有義、不貳字^算言、故字整其句而曰言、
若曰五言七言之等、是也 惟和蘭則辭吐、其文無音無義、和蘭字總二十有五、皆無音義、但五韻字為音、阿薩伊職函、是也、而今日無音、義者就其多者、概言之矣
是以合字成音、合音鑄辭也、故音整其句而曰音、若曰十二音十三音之等、是也、本語失而老別、此翻云音、國曰歌、
唐曰詩、和蘭曰厄遞古多、厄遞古多、翻曰詩、故篇中直言詩者、皆兼唐蘭言之矣、或韻焉、或不焉、唐矣和蘭、韻其謀矣、唯國歌
不押韻矣、是以體製異焉、然人之有心也、不能無感、感而宣諸言、歌詩是已、斯其人情
之不能已焉者、雖土隔而吐別、語殊而文異、及體製已立、則其旨未嘗不同也、此乃
三國各歌詩其性情、而其旨無異者邪、

1 This character was added as correction to the character 臣, in Waseda University's copy. In Kyōto University's copy, only the character 臣 is featured.

2 I cannot confirm the correctness of this character, which repeats in another instance, below. Some other viable matches are 与, 與 or 其.

In Dutch poetry there are many styles. Of these I have heard of one from Shizuki Tadao, who says that a verse [句] is a group of syllables [音], while a syllable is a group of characters [字]. What makes a verse, thus, is the ordering of syllables. [In a poem] if the syllables [in the verses] are few, they are 12, if they are many, they are 13. Two [verses] with few [syllables] on the right, plus two [verses] with many [syllables] on the left make what is called “the heroic style” [豪傑體] (In the original language it is called *Heldendicht*, meaning ‘heroic style’). In the common style, verses with many syllables are interrupted by verses with fewer syllables, in rhyme (In the original language, this is called *rijm*, meaning ‘rhyme’). They rely on each other accordingly. (The verses associating in couples, concentrate their verses autonomously. The concentrated verses then separate and concentrate again). Furthermore, I heard that syllables can be long or short. In the use of long or short, its either one or both. In order to measure the length or brevity, syllables concentrate. By uniting long and short syllables one makes ‘one foot’ [一尺]. Six feet are called ‘rhyming verse’ [押韻句] (In the original language they are called *staande vers*). Half of a six-foot verse is called ‘belt-rhyme verse’ [帶韻句] (In the original language it is called a *slepende vers*). It is also said that verses are divided into

smaller parts. In the upper two [verses] we have six syllables, this is the upper part, while in the lower [verse] we have either six or seven, this is the lower part. (Since their books are written horizontally, 'up' means 'left' and 'low' means 'right').

Dutch poetry, Tang poetry and our country's poetry all differ in style. Being lands far apart, things like their languages vary, as well as their texts. Furthermore, the pronunciation has a difference in the sound of words. In our country's language, we "pronounce characters" [辭吐] which have a sound but not a meaning. The meaning is given by the accumulation of characters [字]. Thus, creating a verse. Those are said characters [字] (Be they 5 or 7). The Tang people "pronounce syllables" [音吐], their texts have both sound and meaning. There is no double character. The characters which are ordered in their own sentence are called "words" [言] (Be they 5 or 7). The Dutch "pronounce characters" [辭吐] and their texts have no sound or meaning (In Dutch there are in total 25 characters. They all have no sound or meaning. However, there are 5 syllabic characters which have the sounds *a*, *e*, *i*, *o*, *yu*. What I have just said having no sound nor meaning, are the majority). Thus, a combination of characters makes a "syllable", and a combination of "syllables" forges a word. Furthermore, the ordering of "syllables" makes a verse. This is what is called a "syllable" [音] (The 12 or 13 'syllables' are exactly this. In the original language it is said *syllabe*, meaning 音). In our country we call them *uta* 歌, the Tang people call them *shi* 詩, the Dutch call them *gedicht* (*gedicht* translates *shi* 詩. Thus, within the present work the term *shi* is used to refer to both Tang, as well as Dutch poetry). There can be or not be rhymes (In Tang and Dutch poetry, the rhyme is at its basis. In our country's *uta*, there are no rhymes). Although the style might change according to the intent of each person, it is impossible [for poetry] not to have feelings. It is the feeling which allows all the words and poems to manifest. This is poetry [*uta* and *shi*]. Human feelings cannot cease there. Although lands are far apart, with different pronunciations, different languages, and different scripts even, once the style has been established their message [what one intends to say with a poem] do not differ. Thus, songs and poems of these three countries, be they *uta* or *shi*, each have their own characteristics, but their message/goal is not different.

The piece of text above can be considered to be one of the oldest Japanese-made essays on Dutch poetry, and European poetry as a whole. Ōtsuki Seijun claims that what he is writing he had learnt from Shizuki, although it is not clear whether he was referring to the entirety of this section, or just the explanations of the *heldendicht* style. He reports having heard from Shizuki that a poetical "verse" (句) must be understood as a collection of "syllables" (音)

and syllables are a group of “characters” (字). He also claims that, although there are many styles of poems in Dutch, there is one specific type, which he calls with the Sino-Japanese term *gōketsutai* 豪傑體 ‘heroic style’ which, he reports, the Dutch call *Heldendicht*³⁹ ‘heroic poem’. In this style, verses either have twelve or thirteen syllables both alternating in schemes of ‘rhyme’, which are called *ōin* 押韻, in Sino-Japanese, and *rijm*,⁴⁰ in Dutch. The syllables inside a verse can be of two types: ‘long’ 脩 or ‘short’ 短, which are to be used together in the creation of a ‘foot’ (尺).⁴¹ When one reaches six feet, then one has created a “verse in rhyme” called, in Sino-Japanese *ōinku* 押韻句, literally ‘pulling-rhyme verse’, which is translated into Dutch as a *staande vers*.⁴² Half a six-foot verse is called *taiinku* 帶韻句, literally ‘belt-rhyme verse’, which is called in Dutch *sleepende vers*.⁴³ In Dutch metrics, a *staande vers* is a verse ending in an accented syllable, which corresponds to the rhyme, while a *sleepende vers* is a verse ending in the succession of an accented syllable and an unaccented one containing a schwa, which together form the rhyme. These are rather basic notions of metrics, that were quite common in Dutch books on *redekunst* ‘rhetoric’, in the eighteenth century, as we will see below. In his other work *Sanshu shokaku*, on folios 5v and 15r, Shizuki does indeed refer to a certain *Redenkunst* (*rēdenkonsuto* レーデンコンスト) as a source he used, but the precise book is still to be identified (Ōshima 2018). However, since we know Shizuki must have read Séwel’s *Spraakkunst* at some point, we can assume he was also inspired by the chapter on *maat-*

39 The Dutch terms, in this text, are transcribed in Chinese characters as to approximate their sounds in the original pronunciation. For this reason, their interpretation can be, at times, complicated. The series of characters 邊而甸帝古多, have been interpreted as transcribing the Dutch *heldendicht* ‘heroic poem’, a position which is also supported by Ōmori (1973) who, however, spelled it *helben digt*.

40 Transcribed as 禮目.

41 The employment of the concepts of long and short syllables has notable relevance. These arose from the Classical Greek and Latin metric systems, which were based on quantitative parameters of syllables, both languages possessing vowel length as distinctive trait. This trait was not distinctive in the Romance languages of the Middle Ages. Consequently, their poets started adopting a so-called syllabic metric system, based on the number of syllables present in each verse. Allegedly, Dutch poet Jan van Hout (1542-1609) was the first to introduce the short-long alternation in Dutch poetry, claiming he was inspired by Italian poet Francesco Petrarca (1304-74) and French poet Pierre de Ronsard (1524-85). However, what the Dutch poet started doing was to actually combine the Germanic tonic system (alternation of stressed and unstressed syllables) with the syllabic system of the Romance tradition, yet maintaining the terminology of long/short, typical of the quantitative system of Classical poetry (Prandoni 2014, 181-2). This is the context one should keep in mind while reading these poetic explanations of the eighteenth-nineteenth centuries.

42 Transcribed as 思単迭匪而四.

43 Transcribed as 思儼榜迭匪而四.

blank ‘prosody’ or ‘metric’ he found in that source.⁴⁴ There, Séwel defines prosody as follows:

De Maatklink is dat gedeelte der Spraakkonft, het welk aanwyft óf de lettergreepen lang óf kort zyn, waar op in ‘t maaken van Vaerzen naauwkeurig moet gelét worden. (Séwel 1712, 395)

Prosody is that part of the art of speech [*spraakkonst*] which indicates whether a syllable is long or short, on the basis of which one must accurately compose verses.

Séwel also mentions all the poetic terminology which Ōtsuki Seijun provided, in their Chinese transcriptions, namely *heldendicht*, *slepende* and *staande*. These explanations remind, indeed, very closely of the content of Séwel’s chapter on *maatklink*. There, we read, for example the following quote:

Uyt een korte en een lange lettergreep maakt men eenen Voet, waar van ‘er in Heldendicht zes gaan, ‘t welk overhands berymd wordt; namelyk op twee slepende rymen doet men twee staande volgen. (Séwel 1712, 397)

Out of a short and a long syllable one makes a Foot, which in a *Heldendicht* are six, where they are rhymed in alternation; namely, after two *slepende* rhymes, one makes two *staande* follow.

As Kossmann (1922, 65-7) also pointed out, Séwel’s use of these terms occurs “without further explanations”. However, in Séwel’s *Spraak-konst* we can understand the length of syllables to be connected to the stress of words. Séwel was a man of the seventeenth century, a period which Kossmann calls “the century of the alexandrine and classical theory” (*de eeuw van den alexandrijn en de klassieke theorie*). Far from being specific to the epic poem, as the Japanese source suggests instead, perhaps misled by the unclear phrasing of Séwel we saw above, the alexandrine has been a very common style for writing almost any kind of poetry in Dutch. In fact, I doubt anybody would consider Cats’ emblems to represent a form of epic poetry, although most of them are written in alexandrine verses.

In the second half of this excerpt, Ōtsuki Seijun continues with an analysis of the differences between the poems in the three countries

⁴⁴ The presence of a chapter on prosody in a grammar book is a rather common feature across seventeenth- and eighteenth-century publications. With time, prosody started becoming more specific to poetic studies, gradually disappearing from grammar books (Rutten 2006, 115).

and cultures in question, namely the Japanese, the Dutch and the Chinese of the Tang dynasty (even though the term ‘Tang’ *morokoshi* 唐 was used to refer to China in general, whatever dynasty was ruling). It is not clear whether this is supposed to be Ōtsuki Seijun’s own ideas or whether he is still reporting what he had heard from Shizuki, although I lean more toward the former. However, he does raise interesting claims regarding the differences across languages and their literatures. Firstly, he claims that poems vary across lands which are divided from one another. This creates a difference in “language” (語) and in the “script” (文). This difference lies in the “expression” or “pronunciation” (吐) of the speech. In Japan one expresses oneself in *jito* 辭吐, meaning in “characters” (字) which possess a “pronunciation” (聲, lit. ‘voice’) but no “meaning” (義). The meaning is created once many characters come together. This is a reference to the *kana* syllabaries which are used to write sounds holding no meaning. Only the interaction of these characters can provide a meaning to them and, thus, to the sentence, or verse, in poetry. The Chinese language, instead, expresses itself in *onto* 音吐, which means that their texts have both meanings and sounds. In Chinese, which is written in logograms, each character represents one “sound” and one concept. The Dutch language, instead, while still expressing in *jito*, like Japanese, only has characters which possess neither sound nor meaning. Although this may sound like a bizarre claim, it makes sense from a Japanese point of view to believe that the Latin alphabet is composed of characters which do not express sounds. In fact, the first issue lies in the adaptation of the Chinese character 音 into “sound” since it is also used to refer to “syllables”. This is because, particularly in Japanese, each *kana* represents one “syllable”, mostly composed of a consonant followed by a vowel.⁴⁵ For a Japanese speaker with little exposure to any foreign spoken language,⁴⁶ it makes sense to claim that the Latin characters, which mostly represent consonant sounds rarely pronounced in isolation, were but pieces required to be combined as to create a “sound”, meaning a “syllable”. If your native language is written in phonetic syllabaries, you would probably end up thinking that the smallest unit of sound corresponds to a syllable. Indeed, Ōtsuki Seijun adds that the only characters of Dutch script which had their own “sounds” are *a*, *e*, *i*, *o*, *yu*, which represent the Dutch pronunciation of the vowel char-

⁴⁵ In Japanese phonology we generally talk about *morae*, rather than of syllables. Each Japanese *kana* roughly corresponds to a *mora*, which are generally a combination of a consonant plus a vowel or an isolated vowel. Exception be made for the relatively younger character *n*, no *kana* represents an isolated consonant sound.

⁴⁶ Although written Chinese was commonly used all throughout Japan, it is more realistic to believe that its pronunciation was highly influenced by Japanese phonology.

acters.⁴⁷ In Dutch, it is a combination of “characters” (字) composing a “syllable” (音 or “sound”), and a combination of “syllables” composing “words” (辞). It is by combining twelve or thirteen of these “syllables”, *syllabe*⁴⁸ in Dutch, that one can compose a “verse” (句) in the “epic poem”. Ōtsuki Seijun makes another interesting semantic claim by asserting that Japanese poetry is referred to by the Chinese character 歌, the poetry of the Tang people by the character 詩 and that of the Dutch, although being called *gedicht*, in their language, is also to be referred to as 詩. Certainly, the single character is a more practical way to write *gedicht*, but the fact that 詩 was chosen instead of 歌 might mean that the latter was probably perceived to refer to Japanese poems more specifically, while the former was probably perceived as a term for foreign poetry in general. Ultimately, in the closing lines, Ōtsuki Seijun explains that although written in different languages, with different characters, by people coming from lands far apart from each other, thus varying in style, poetry is fundamentally the same everywhere, as it is used to express the feelings of the human condition.

We can now go back to the Dutch poems written by Shizuki which I have mentioned in the Introduction. As reported by Matsukata (2015, 241-3), in the document titled “Dutch Poem of Nakano Ryūho to Ōtsuki Genkan” 大槻玄幹宛中野柳圃蘭文詩, we can read two poems signed Wilgen Akker, Dutch for ‘Willow Field’, literal translation of the name Ryūho. These two poems are both dedicated to the departure of Ōtsuki Genkan from Nagasaki, after completing his studies, returning to Ōshū, in the year 1804. Below, both poems each followed by my English translation.

*Op het Vertrek van den Achtbaare Heer Ootski Sizets*⁴⁹ *na Oosu*
Uit Nangazacky in de derde Maand Anno 4 Kjowa
*De aankomst van de lent, zie nu! komst my bedroeven, (13)*⁵⁰
Wyl dan de Geele kraan hier niet meer wilt vertoeven. (13)
Blyft toch een wynig tyds en wat gerust by my, (12)
Alschoon UW Vaderland wel heylig tooren zy. (12)
Onder de Zinspreuk
Wilgen Akker
(First Dutch poem of Nakano Ryūho to Ōtsuki Genkan)

⁴⁷ Particularly notable, here, is the adoption of the alphabetic order of the vowels, instead of the Japanese *a, i, u, e, o*, typical of the “Table of the Fifty Sounds” (五十音図). The letter < u > is transcribed as *yu* in order to represent the Dutch close front rounded vowel /y/. For a broad description of the way the Japanese approximated Dutch phonology through *katakana*, refer to Nespoli 2019.

⁴⁸ Transcribed as 失而老別.

⁴⁹ Ōtsuki Shisetsu 大槻子節, other name of Ōtsuki Genkan.

⁵⁰ The final letter < e > in *lente* ‘spring’ has probably been dropped for poetical reasons, in order to make the syllables in this verse thirteen, as required by alexandrine metrics.

To the departure of the honourable mister Ōtsuki Shisetsu to
Ōshū from Nagasaki, third month of the fourth year Kyōwa
The arrival of the spring, you see it now! Comes to sadden me.
As the Yellow Crane does not want to linger here anymore
Please stay a bit longer and easy with me,
Even though your fatherland might be a holy tower.
Under the motto
Wilgen Akker

Tweede Gedigt op het vertrek van den Heer Genkan, oft Geele
Kraan zo als hem Zeker Chinees Digter noemt

Ô kraan, ô myne Geele kraan, (8)
Weest niet al laag gelyk Een Haan, (8)
Gy word versierd met schoone Veeren, (9)
Terwyl gy naarstig zyt in t leeren (9)
Ô kraan, ô myne Geele kraan (8)
Vliegt hoog en hooger dan de Zwaan, (8)
Ook heb althoos een swarten Broek a[a]n (9)⁵¹
Op dat het met de Eer bestaan kan. (9)
Onder de Zinspreuk
Wilgen Akker
(Second Dutch poem of Nakano Ryūho to Ōtsuki Genkan)

Second poem to the departure of mister Genkan, or Yellow
Crane, as a certain Chinese poet said
Oh crane, oh my Yellow Crane,
Do not be as lowly as a rooster.
You are garnished with beautiful feathers,
while you are diligently learning.
Oh crane, oh my Yellow Crane,
Fly high and higher than the Swan,
And always wear black trousers,
so as to suit propriety.⁵²
Under the motto
Wilgen Akker

The first poem follows quite faithfully the explanation of the metric of
the so-called *heldendicht*, with four verses of either thirteen or twelve
syllables, rhyming in a couplet (aabb). For this reason, the first po-
em resembles, in structure, the poem in *Sangoku shukushō* – also
reportedly compiled in 1804 – which however featured an enclosed

⁵¹ Brackets added by Matsukata 2015.

⁵² Literally ‘So that it can coexist with the honour’.

rhyme scheme (abba cddc). In Shizuki's first poem, we also see the alternation of two rhyming *sleepende* verses (*bedroeven/vertoeven*) and two *staande* verses (*by/zy*), another issue that was addressed in *Sangoku shukushō*. Furthermore, both the first poem of Shizuki and the poem in *Sangoku shukushō* employ the metaphor of *heilig tooren* 'Holy tower' to refer to the province of Ōshū, incidentally the fatherland of both the people to whom the two poems were dedicated. The second poem features different metrics, with eight verses of either eight or nine syllables each, making it a iambic tetrameter. The rhyme scheme is also a couplet (AABB AACC – or, perhaps, AAAA).⁵³ In this second poem most verses are *staande* (*kraan/haan; veeren/leeren; kraan/zwaan; kan/an?*), with only one *sleepende* rhyme (*veeren/leeren*). However, since the last two verses present nine syllables, it is probable that they were meant to be *sleepende* verses.

Albeit written in Dutch, according to Dutch metrics, these two poems by Shizuki are overtly Japanese in their content. For example, in both poems, the friend Ōtsuki is referred to as *Geele Kraan* 'Yellow Crane', as Shizuki adds, "as a certain Chinese poet said". The specific reason for this name is unclear, however, a few Chinese poets of the Tang dynasty did write poems about the Yellow Crane Tower (*Huáng hè Lóu* 黃鶴樓), a monument in the city of Wuhan 武漢. We should mention the names of Cui Hao 崔顥 (704-54) and Li Bai 李白 (701-62), both of whom were famous authors of poems dedicated to said monument addressing the pain and melancholy caused by departure and separation. It appears that by using the nickname of Yellow Crane to refer to his friend, Shizuki intended to make an intertextual reference, naming a toponym present in famous poetical compositions, with the intention of reevoking the sentiment and meaning of the poem itself. Similarly, the expression *zwarte broek*, literally 'black trousers', might be a reference to the Japanese expression *genshō kōi* 玄裳縞衣, which refers to the act of wearing a black kimono with a white jacket on, making one's outfit look like the colour patterns of a white crane. This expression was famously used by the Chinese poet Su Shi 蘇軾 (1037-1101), in the poem known in Japanese as *Kōseki hekinofu* 後赤壁賦. These intertextual literary references are probably used with the purpose of reminding the reader of the feelings and meanings reevoked by the famous composition that is being cited. This is a figure of speech typical of Japanese called a *utamakura* 歌枕. What is remarkable, here, is that this figure of speech specific to Japanese poetry gets employed within a poem written in Dutch, according to Dutch rhyme schemes and metrics.

53 It is not clear whether the last rhyme should have been in either *-aan* or *-an*, since the word *aan* does not rhyme with *kan*, yet it would with *bestaan*. However, from the transcription provided by Matsukata (2015, 243), it appears that *aan* was spelled as *an*.

6 Conclusions

In this article, I have provided a clearer picture of the figure of Shizuki Tadao, an important scholar of Dutch who is usually remembered for his translations of European books, the most famous of which being *Sakoku-ron*. However, Shizuki was also an innovative figure in the field of protolinguistic investigations and most certainly paved the way for the understanding of Dutch grammar and the Greek-Latin tradition in Japan. As I have been able to demonstrate, Shizuki was also interested in Dutch poetry. Such interest went well beyond the simple appreciation of poetical composition and the occasional amateur production of Dutch rhymes. In fact, we can now claim that Shizuki must have devoted part of his research on Dutch to the understanding of the rules governing the metrics of Dutch poems, deserving the title of “Master of Dutch poetry”, as attested in *Sangoku shukushō*. Shizuki was not at all foreign to the Japanese studies on poetry, either. This can be understood by the references to Motoori Norinaga one can find in his works, and the parallelisms in the way the two treated Japanese grammar. Comprehensive research on the theoretical framework of grammar as illustrated in the manuscripts attributed to Shizuki is still to be carried out. This has many reasons, one of the most problematic entails the absence of a clear list of sources, both Dutch and Japanese, from which Shizuki could have drawn inspiration. With the identification of the three verses of Cats, in two of Shizuki’s works on grammar I have been able to add a piece to the question concerning the sources the scholar had used to learn the Dutch language and its grammatical theory. Even though Cats did not write epic poems, he did employ alexandrine verses in his emblems, meaning twelve-syllable verses, sometimes thirteen, that are split into two halves by a *caesura*, for a total of six feet. The popularity of this style of Dutch poetry, in the seventeenth and eighteenth centuries, is also evidenced by the fact that the poem analysed and translated in *Sangoku shukushō*, albeit not written by a renowned author, happened to also be composed in this style. The reason why Shizuki, as we read through Ōtsuki’s words, generalised the name *heldendicht* to this writing style, instead of claiming the opposite, namely that a *heldendicht* was one of the poetic compositions which utilised this style, could derive from a misinterpretation of the quote of Séwel I copied above. Clearly, this cannot be claimed with certainty, but we do know that Shizuki has, at some point in his life, read Séwel’s *Spraakkonst*, and that must have happened before the publication of *Sangoku shukushō*, since Shizuki would die no more than one year later. Dutch emblem poetry had been spreading across Europe. Recent studies have demonstrated the important presence it also had in Japan. In Early Modern Japan, emblems were often described as educational poems employing the rhetorical tool

of ‘analogy’, called *tatoe*, in Japanese. Shizuki, in two of his works on language, employs verses from the emblems of Cats, all presenting hypothetical and concessive constructions, to explain a grammatical phenomenon which he calls 仮令, which can be read as *tatoe*. All these elements convincingly point to the idea that Shizuki’s knowledge of Dutch poetry, particularly of emblems and mostly in the alexandrine metric style, has influenced specific arguments concerning grammar that he made in his manuscripts on language. This is an important claim since it implies that, in order to understand Shizuki’s theories on Dutch, one needs to also be aware of the language used in Dutch literary source, specifically poetic. One could be tempted to believe that, if one intends to learn a language and especially the theory of grammar, then that person will actively look for handbooks of grammar and similar tools. There is no reason to believe this to also be the case for Shizuki. As a Japanese of the second half of the Edo Period, Shizuki was probably more prone to approach the learning of grammar by analysing actual language use, specifically from examples by renowned authors, and deduce grammatical patterns on his own, while still consulting the handbooks and dictionaries he came across. In practice, this is the same method adopted by Motoori Norinaga and the *kokugaku* school and, arguably, by the Confucian school as well. Furthermore, Shizuki produced poetry in Dutch himself, and the two poems found by Matsukata (2015) are testimony of this. He composed them abiding by Dutch metrics and showing a remarkable degree of sensitivity toward Dutch phonology, syllabic harmony, and rhyming schemes. His knowledge of poetry was a fundamental tool by means of which he understood and illustrated the theory of grammar of Dutch. However, until now, Shizuki’s knowledge regarding Dutch poetry had mostly been neglected, not allowing any substantial understanding of the content of his works on language either. By the same token, the spreading of Dutch literary works and specifically poetry, in Edo Japan, necessitates new and more thorough research as to understand the actual extent to which it impacted the cultural environment of Japan.

Bibliography

- Aikawa T. 相川忠臣 (2007). *Rangaku no furontia – Shizuki Tadao no sekai* 蘭学のフロンティア 志筑忠雄の世界 (The Frontier of Rangaku. The World of Shizuki Tadao). Nagasaki: Nagasaki Bunkensha.
- Boot, W.J. (2008a). “Preface”. *Journal of the Japan-Netherlands Institute*, 8, 9-23.
- Boot, W.J. (2008b). “Shizuki Tadao’s Sakoku-ron”. *Journal of the Japan-Netherlands Institute*, 8, 88-106.
- De Groot, H.W.K. (2005). *The Study of the Dutch Language in Japan during Its Period of National Isolation (ca 1641-1868)* [PhD dissertation]. Christchurch (NZ): University of Canterbury. <http://dx.doi.org/10.26021/4909>.
- De Groot, H.W.K. (2008). “The Influence of Shizuki Tadao’s Linguistic Works on the Development of Dutch Language Studies in Japan”. *Journal of the Japan-Netherlands Institute*, 8, 125-38.
- Goodman, G.K. (2000). *Japan and the Dutch 1600-1853*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324%2F9781315028064>.
- Harada, H. (2008). “The Shizuki Family of Interpreters”. *Journal of the Japan-Netherlands Institute*, 8, 173-89.
- Iannello, T. (2012). *Shōgun, kōmōjin e rangakusha. Le Compagnie delle Indie e l’apertura del Giappone alla tecnologia occidentale nei secoli XVII-XVIII*. Padova: Libreriauniversitaria.it edizioni; Webster srl.
- Jun Y. 全勇勲 (2013). *Shizuki Tadao to Choe Han-gi no nyūton-kagaku ni tai suru taido hikaku* 志筑忠雄と崔漢綺のニュートン科学に対する態度比較 (A Comparative Study on Korean and Japanese Scholars’ Understanding of Newtonian Science). Kyoto: Kyōto Sangyō Daigaku.
- Kaempfer, E. (2001). *Heutiges Japan*. 2 vols. Hrsgg von W. Michel und B.J. Terwiel. München: Iudicium Verlag.
- Katagiri K. 片桐一男 (2016). *Edo jidai no tsūyakukan – Oranda tsūji no gogaku to jitsumu* 江戸時代の通訳官—阿蘭陀通詞の語学と実務 (The Interpreters’ Guild of the Edo Period. The Interpreters of Dutch’s Language Learning and Actual Job). Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Kossmann, F.K.H. (1922). *Nederlandsch Versrythme. De verbouwtheorieën in Nederland en de rythmische grondslag van het Nederlandsche vers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Luijten, H. (ed.) (1996). *Jacob Cats: Sinne- en minnebeelden. Deel 2, Inleiding en commentaar*. The Hague: Constantijn Huygens Instituut.
- Matsuda K. 松田清 (1998). *Yōgaku no shoshiteki kenkyū* 洋学の書誌的研究 (Bibliographic Research of Western Studies). Kyoto: Rinsen shoten.
- Matsukata F. 松方冬子 (2015). *Nichiran kankei-shi wo yomitoku – jōkan – tsunagu hitobito* 日蘭関係史・上巻・つなぐ人々 (Reading and Comprehending the History of Dutch-Japanese Relations. First Volume. Connecting People). Kyoto: Rinsen Shoten.
- Nespoli, L. (2019). “Het Japansch-Nederlandsch. Analisi dei cambiamenti linguistici nel neerlandese parlato nel Giappone feudale”. Paris, F.; Prandoni, M. (a cura di), *Titaantjes. Titani di domani*. Rimini: Raffaelli Editore, 95-119.
- Ōmori M. 大森実 (1973). ‘*Rekishō shinsho*’ oyobi Shizuki Tadao no kenkyūshi – nihonshika ni yoru hyōka ni tsuite 『曆象新書』および志筑忠雄の研究史—日本史家による評価について (History of the Research of Shizuki Tadao Concerning *Rekishō shinsho*. About an Evaluation from a Historian of Japan). *Journal of Hōsei Historical Society*, 25, 28-37.

- Ōshima A. 大島明秀 (2018). “Shizuki Tadao ‘Sanshu shokaku’ no shiryōteki kenkyū” 志筑忠雄「三種書格」の資料的研究 (Research on the Material of *Sanshu shokaku* by Shizuki Tadao). *Shīboruto kinenkan narutaki kiyō*, 28, 7-21.
- Ōshima A. 大島明秀 (2019). “Ranbun wayaku-ron no tanjō: Shizuki Tadao ‘Rangaku Seizenfu’ to Sorai – Norinaga-gaku” 蘭文和訳論の誕生: 志筑忠雄「蘭学生前父」と徠徠・宣長学 (The Birth of the Theory on the Japanese Translation of Dutch Texts. Shizuki Tadao’s *Rangaku seizenfu* and the Schools of Sorai and Norinaga). *Gazoku*, 18, 37-54.
- Porteman, K.; Smits-Veldt, M.B. (2016). *Een nieuw vaderland voor de muzen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1560-1700*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Prandoni, M. (2014). “Vive la France. À bas la France! Contradictory Attitude toward the Appropriation of French Cultural Elements in the Second Half of the Sixteenth Century. The Forewords of ‘Modern’ Poetry Collections”. Noak, B. (Hrsg.), *Wissenstransfer und Auctoritas in der frühneuzeitlichen niederländischsprachigen Literatur*. V&R Unipress, 1, 179-94. <https://doi.org/10.14220%2F9783737003100>.
- Remmelink, W.G.J. (ed.) (2008). *The Patriarch of Dutch Learning Shizuki Tadao (1760-1806) - Papers of the Symposium Held in Commemoration of the 200th Anniversary of His Death*. Tokyo: Japan-Netherlands Institute. Journal of the Japan-Netherlands Institute 9.
- Rutten, G.J. (2006). *De Archimedische punten van de taalbeschouwing. David van Hoogstraten (1658-1724) en de vroegmoderne taalcultuur*. Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU.
- Screech, T. (2012). *Obtaining Images. Art, Production, and Display in Edo Japan*. London: Reaktion Books.
- Séwel, W. (1708). *Nederduytsche spraakkonst. Assuerus Lansvelt*. 1ste druk. Amsterdam: Erfg. van J. Lescaijle.
- Séwel, W. (1708). *Nederduytsche spraakkonst. Assuerus Lansvelt*. 2de druk. Amsterdam: Robert Blókland.
- Smits, I. [スミツ・イヅオ] (2010). “Kinsei nihon no yōroppa emuburemu juyō: bun to e no kakawari (‘Kunmō gakaishū’ wo jiku ni)” 近世日本のヨーロッパ譬喩画(エムブレム)受容: 文と絵の関わり(『訓蒙画解集』を軸に) (The Reception of European Emblems in Early Modern Japan. The Connection Between Text and Image. With *Kunmō gakaishū* as the Axis). *Proceedings of the International Conference on Japanese Literature*. National Institute of Japanese Literature, 33, 1-13.
- Smits, I. (2020). “A Forgotten Aesop: Shiba Kōkan. European Emblems, and Aesopian Fable Reception”. *Late Edo Japan in Studies in Japanese Literature and Culture*. Vol. 3, *Interaction of Knowledge*. Tokyo: National Institute of Japanese Literature, 23-50. <https://doi.org/10.7221%2Fsjlc03.023.0>.
- Stronks, E.; Boot, P. (eds) (2007). *Learned Love = Proceedings of the Emblem Project Utrecht Conference on Dutch Love Emblems and the Internet* (November 2006). The Hague: Dans Symposium Publications. <https://doi.org/10.1093/llc/fqn009>.
- Sugano Y. 菅野陽 (ed.) (1977). *Shiba Kōkan: Kunmō gakaishū – Mugendōjin hikki 訓蒙画解集・無言道人筆記* (Collection of lessons and paintings, written by Mumon Daojin). Tokyo: Tōyō bunkō 309; Heibonsha.
- Sugimoto T. 杉本つとむ (1976). *Edojidai rangogaku no seiritsu to sono tenkai – Nagasaki tsūji ni yoru rango no gakushū to sono kenkyū* 江戸時代蘭語

- 学の成立とその展開・長崎通詞による蘭語の学習とその研究 (The Establishment and Development of the Studies on the Dutch Language of the Edo Period. The Learning of Dutch by the Interpreters of Nagasaki and Their Research), vol. 1. Tokyo: Waseda University Press.
- Sugimoto T. 杉本つとむ (1981). *Edojidai rangogaku no seiritsu to sono tenkai - daiyonbu - Rango kenkyū ni okeru jinteki yōso ni kansuru kenkyū*, 江戸時代蘭語学の成立とその展開・第四部・蘭語研究における人的要素に関する研究 (The Establishment and Development of the Studies on the Dutch Language of the Edo Period. Fourth Volume. Research Concerning the Human Elements Occurring within the Research on the Dutch Language), vol. 4. Tokyo: Waseda University Press.
- Sugimoto T. 杉本つとむ (1987). *Edo no gengogakusha-tachi* 江戸の言語学者たち (The Linguists of Edo). Tokyo: Yūzankaku Shuppan.
- Sugimoto T. 杉本つとむ (1991). *Kokugogaku to rangogaku* 国語学と蘭語学 (Japanese Linguistics and Dutch Linguistics). Tokyo: Musashino Shoin.
- Sugimoto T. 杉本つとむ (2013). *Rangaku to nihongo* 蘭学と日本語 (The Dutch Studies and Japanese). Tokyo: Yasakashobo.
- Tanaka K. 田中康二 (2020). *Motoori Norinaga - bungaku to shisō no kyōjin* 本居宣長 文学と思想の巨人 (Motoori Norinaga. A Titan of Literature and Thought). Tokyo: Chūkō Shinsho.
- Tanaka-Van Daalen, I. (2008). "The Shizuki Family of Nagasaki Interpreters in Dutch Sources". *Journal of the Japan-Netherlands Institute*, 8, 148-72.
- Ten Berge, D. (1979). *De hooggeleerde en zoetvloeiende dichter Jacob Cats*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vermeulen, T. et. al. (1986-). *The Deshima dagregisters*. Leiden: Centre for the History of European Expansion.

A Comparative Analysis of an East Sakhalin Ainu Folktale Collected by Bronisław Piłsudski

Elia Dal Corso
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This contribution presents a linguistic analysis of an East Sakhalin Ainu (East Enciw'itah) folktale collected by Bronisław Piłsudski in 1903. The author bases his analysis on two different versions of the text, which Piłsudski compiled himself using a cyrillic-script-based and a latin-script-based transcription for Ainu. Taking into account two versions of the folktale where different scripts are used proves insightful with regards to phonetics and phonology and, thanks to Piłsudski's painstakingly accurate transcription, allows for investigation despite the lack of a backup audio recording. Starting from Piłsudski's originals, the author provides a re-transliteration of the text, following modern standard conventions for Ainu, and a morphemic analysis. A discussion of the most salient grammatical aspects of the informant's language follows and a comparison with neighbouring West Sakhalin Ainu (West Enciw'itah) dialects is drawn.

Keywords Ainu. Sakhalin. Folklore. Philology. Piłsudski. Endangered languages.

Summary 1 Introduction. – 2 Reference Sources and Metadata. – 2.1 The Value of Piłsudski's Work. – 2.2 Overview of Piłsudski [1903] 2002 and Piłsudski 1912. – 2.3 Elicitation Method and Folktale's Metadata. – 3 Transliteration Conventions. – 4 Outline of the Folktale. – 5 Text. – 6 Translation. – 7 Linguistic Features of Sisiratoka's Idiolect. – 7.1 Phonetics and Phonology. – 7.1.1 Phonemes, Allophones, and Phonotactic Rules. – 7.1.1.1 Vowels. – 7.1.1.2 Plosives. – 7.1.1.3 Nasals. – 7.1.1.4 Fricatives and Affricates. – 7.1.1.5 Liquids. – 7.1.1.6 Approximants – 7.1.1.7 On the Absence of the Glottal Stop. – 7.1.2 Accent/Stress, Syllable Structure, Vowel Length, and Use of Hyphens – 7.1.3 Phonological Processes. – 7.2 Grammatical Features of Nouns and Verbs. – 7.2.1 Nominal Morphosyntax and Semantics. – 7.2.2 Verbal Morphosyntax and Semantics. – 8 Concluding Remarks.



Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-06-13
Published 2022-06-30

Open access

© 2022 Dal Corso | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Dal Corso, Elia (2022). "A Comparative Analysis of an East Sakhalin Ainu Folktale Collected by Bronisław Piłsudski". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 907-946.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/097

907

1 Introduction

In this paper I present a re-edited and annotated version of a folktale of the East Sakhalin Ainu tradition narrated by Sisratoka, a young man from the village of Tarayka, and collected by Bronisław Piłsudski in 1903 on Sakhalin. The untitled folktale appears in two different publications, which constitute the reference sources for this study. A first version of the folktale, transliterated using a Cyrillic-based script and accompanied by a Russian translation, is featured in *Predanija Sakhalinskikh Ajnov* (*Предания Сахалинских Айнов*, ‘The Tradition of the Ainu of Sakhalin’). This is the last of a series of seven notebooks, now held at the Archive of the Russian Academy of Sciences in Saint Petersburg, that Piłsudski compiled in 1903 and that were re-edited in 2002 in the volume *Fol’klor Sakhalinskikh Ajnov* (*Фольклор Сахалинских Айнов*, ‘The Folklore of the Ainu of Sakhalin’)¹ curated by Vladislav Mikhailovich Latyšev. Another version of the text, for which Piłsudski employed a Latin-based script and provided an English translation, is contained in *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*, published in 1912, which is a collection of twenty-seven East Sakhalin Ainu folklore texts featuring some of those included in the above-mentioned notebooks. Piłsudski first met the Ainu of Sakhalin during his detention on the island as a political prisoner and, in a nine-year period, he collected from them 350 texts of their oral tradition (Piłsudski 1912, XXI), among which is the tale I examine in this paper. His long and fruitful collaboration with the Ainu produced a large amount of both linguistic and ethnographic data that represents the main body of documentation on the language and culture of Sakhalin Ainu available to us today.² The immense value of the data that Piłsudski collected does not only rest in their quantity, but also in the fact that he collected them before important historical events, that are directly correlated to the present status of vitality of Sakhalin Ainu, made it impossible to work *in loco* with the Ainu of Sakhalin.

With this paper, I aim at giving a glimpse into the richness of Sakhalin Ainu as it is depicted in the texts collected by Piłsudski by providing, for the first time since its publication in 1903 and 1912, a morphemic analysis of the folktale under examination and a comment

My deepest thanks go to the two anonymous reviewers for their acute observations and insightful comments that allowed me to improve my analysis.

1 This is also the title Piłsudski gave to the other six notebooks of the series stored in Saint Petersburg.

2 At present, the most exhaustive publication collecting the works of Bronisław Piłsudski on the Ainu and their language is *The Collected Works of Bronisław Piłsudski vols 1, 2, and 3* edited by Alfred F. Majewicz (1998a; 1998b; 2004). The second volume of this series contains a reproduction of Piłsudski’s 1912 publication. The majority of the total 350 texts gathered by Piłsudski remains unpublished to date.

on the most salient grammatical facts featured therein. The discussion of the characteristics of the East Sakhalin Ainu (East Enciw'itah) dialect spoken by Sisratoka, the informant of the tale, will be compared against existing descriptions of the neighbouring West Sakhalin Ainu sub-variety. With the intent of broadening the scope of my analysis over the whole 1912 corpus of folktales in the future, here I show how considering even just one text already suggests to what extent a thorough analysis of the Piłsudski's corpora will benefit any investigation on Sakhalin Ainu and our understanding of the Ainu language more generally.

The paper is organised as follows. In § 2, I introduce my reference sources, I underline the importance of Piłsudski's work for the study of Sakhalin Ainu, and provide the metadata of the folktale together with a profile of the informant and his dialect. In § 3, I present the transliteration conventions used by Piłsudski and those I employ in my re-transliteration of the text. Section § 4 gives an outline of the folktale, whose glossed text follows in § 5. Section § 6 reports the original English translation written first-hand by Piłsudski (1912), while § 7 is dedicated to the discussion of noteworthy grammatical characteristics encountered in the text and to a comparison with West Sakhalin Ainu (with reference to the grammatical sketch in Dal Corso 2021). Section § 8 concludes.

2 Reference Sources and Metadata

2.1 The Value of Piłsudski's Work

Bronisław Piłsudski (Zalavas 1866-Paris 1918) was a Polish ethnographer and linguist. After being sentenced to 15 years of penal labour on Sakhalin in 1887 for his alleged participation in a failed assassination attack against the Tsar Alexander III, he came in touch with the Ainu population of the island. Between 1896 and 1905 Piłsudski carried out extensive research on the language and traditions of various Ainu communities that inhabited the east coast of Sakhalin, in an area spanning from Aniva Bay in the south to the Gulf of Terpenija (Gulf of Patience) further north (see fig. 1 in § 2.2). His inquisitive nature and the fact that he could mediate with Russian people on their behalf helped Piłsudski befriend the Ainu and, with time, he gained enough knowledge of the Sakhalin Ainu language to be able to discuss its lexicon, morphosyntactic structure, and semantics in a critical way.

Piłsudski elicited language data from the Ainu of Sakhalin in a period of less than ten years before the outburst of the Russo-Japanese war of 1904-05, an event that irremediably affected all future possibilities for Russian citizens to conduct research on the Ainu commu-

nities living on Sakhalin and, more importantly, the very lifestyle of those communities and the vitality of the language they spoke. After Japan's victory against Russia, the territories of Sakhalin island south of the 50th parallel were ceded to the Japanese who renamed them Karafuto.³ In the course of World War I, the imperialist government of Tokyo intensified the progressive japanisation of cultural and ethnic minorities, among which the Ainu, that had been started during the Meiji period (1868-1912). One act of Japan's assimilation policies was to forbid the Ainu from using their native language and to force them to take on a Japanese lifestyle. After World War II and Japan's defeat in the conflict, Allied Forces decided for Karafuto to be given back to Russia, together with other territories facing the Okhotsk sea over which Japan had taken control. Since by that time the Ainu living on Karafuto had been granted Japanese citizenship (primarily to further legitimate Japan's presence on the island), the transfer of the territories to Russia resulted in the forced relocation of a large number of Sakhalin Ainu to Hokkaidō or elsewhere in Japan. Only a small part of them decided to live in Russia instead, where they were completely assimilated culturally and linguistically (Okazaki 2019).

Relocation played a decisive role in the steady decline of Ainu traditions and linguistic vitality that had been set in motion by Japan's assimilation policies. The few Sakhalin Ainu who still practiced a traditional Ainu lifestyle could not continue to do so in a territory that was geographically so different from their native Sakhalin. Having their lifestyle become unsustainable, they had to leave it behind in favour of the Japanese way of living. Continuous prejudice and oppression towards them through the decades following the war also pushed the Ainu to abandon their language, which, in the case of Sakhalin Ainu, ceased to be actively passed on to new generations already during the first half of the twentieth century. Despite the critical situation, documentation of Sakhalin Ainu was still possible from the 1940s until the 1980s thanks to the last surviving native speakers of the language. The most notable outcomes of these documentation efforts are the collections of folklore texts and vocabulary recorded by Wada Bunjirō from a speaker of the Usoro dialect (Kitahara 2013; 2014; 2016; 2017; 2019), the corpus of folklore texts and conversations elicited from Fujiyama Haru and Ōta Yuk, speakers of the Rayciska and Maoka dialects respectively (Murasaki 1976; Dal Corso 2021), and the corpus of folklore texts elicited from Asai Take who was also a speaker of the Rayciska dialect (Murasaki 2001). All these works document different dialects of the Sakhalin West coast and, as such, represent a priceless resource on this Sakhalin Ainu

3 Still today it is common in Japanese academia to refer to the Sakhalin variety of the Ainu language as *Karafuto ainugo* 樺太アイヌ語 (Karafuto Ainu language).

sub-variety. After the death of the last native speaker, Asai Take, in 1994 Sakhalin Ainu was (yet controversially) declared extinct.⁴

Piłsudski had the rare opportunity of working with Ainu communities and recording their language at a time when Ainu was still used as the everyday means of communication by native (and in most cases monolingual) speakers. Indeed I must account for possible imprecisions in the texts that have reached us through Piłsudski's transcription, mainly due to the elicitation method he employed (§ 2.3). Nonetheless, the collected data depict a stage in the history of East Sakhalin Ainu when the language had little to no sustained contact with a main or prestige language such as Russian or Japanese and bilingualism was almost absent – a scenario that has rarely re-presented itself in following documentation efforts for any Ainu dialect or variety. Furthermore, given that all other substantial documentation work on the Sakhalin variety has been carried out on West Sakhalin Ainu, as mentioned above, the materials gathered by Piłsudski constitute our only considerable linguistic resource on Eastern dialects, which exhibit grammatical characteristics unfound in Western dialects. Therefore, the value of Piłsudski's work for the study of the Ainu language as a whole cannot be overstated.

2.2 Overview of Piłsudski [1903] 2002 and Piłsudski 1912

With regards to the Cyrillic version of the tale originally published in 1903, for this study I refer to its most recent edition in Latyshev (2002). As already mentioned in § 1, Latyshev reedited seven notebooks originally compiled by Piłsudski himself. The first six notebooks in the series contain a total of eleven *tuytah*, a type of non-rhythmic genre of folklore that recounts tales about gods or humans, while the last notebook contains three *ucaskuma*, that is the genre of the folktale I analyse (see § 2.3). The texts were recorded in the Ainu settlements of Takoye, Sieraroko, Ochohpoka, Tunayci, and Otosan (see [fig. 1]) and come with an interlinear Russian translation and a literary translation in Russian at the end. The *tuytah* and *ucaskuma* in the 1903 notebooks have been reedited in the Latin script and provided with both an interlinear word-by-word translation and literary translation in English in Majewicz (1998b) who, however, excludes from this publication those texts that Piłsudski later included in the 1912 corpus, among which the folktale under scrutiny.

⁴ Together with various dialects of the Hokkaidō variety, Sakhalin Ainu is still presently spoken and it is the target of the tireless revitalisation efforts of today's Ainu community in Japan, with one of the main activists involved being the editor of the above-mentioned folklore texts of Wada Bunjirō, Kitahara Jirōta Mokottunas.



Figure 1
Location of East Sakhalin Ainu settlements, adapted from Piłsudski's map in Majewicz (1998a, 219), and location of the Rayciska and Maoka villages on the west coast. Source of map: Google Maps 2021

Piłsudski (1912) contains twenty-seven *ucaskuma* collected in the Ainu settlements of Tarayka, Tunayci, Ay, and Hunup. The first two texts in the collection are presented with a line-by-line English translation on the side and a literary translation also in English at the end. All remaining *ucaskuma* have no interlinear translation but are followed only by a literary translation in English. After the translation of each text, Piłsudski provides a large number of notes on syntax, semantics, lexicon, and the Ainu culture especially for those passages that would be hardly intelligible to the unacquainted European reader. Ainu speakers are briefly introduced at the beginning of the note section the first time they appear as the language informant of a text.

2.3 Elicitation Method and Folktale's Metadata

As it is suggested by the title *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*, Piłsudski published the 1912 corpus for didactic purposes, as a manual for people wishing to learn the Ainu language. As Piłsudski (1912, ix) himself asserts, eliciting folktales from his informants was the most efficient way for him to get more and more fa-

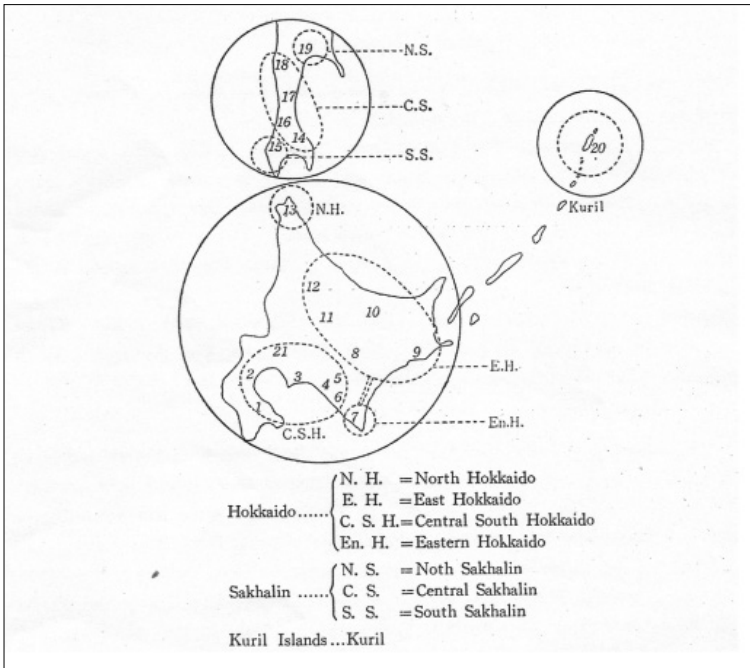


Figure 2 Ainu varieties and dialect clusters (Asai 1974, 100)

miliar with the language in the first place. Piłsudski argues for the benefit that writing down tales under dictation has for learning a language and, since this same method had proved valid during his experience among the Nivkh of Northern Sakhalin, he employed it also when working with the Ainu. Part of the total 350 texts collected on Sakhalin was also recorded on phonographic wax cylinders, the majority of which unfortunately have deteriorated to the point that the audio track can no longer be reproduced.⁵ Although Piłsudski was undoubtedly a careful transcriber and could very well discern a fluent speaker from a less skilled one, the method of eliciting through dictation has a number of (at least partially) inevitable pitfalls. Dictation is a slow process which in most cases forces an informant to interrupt in mid narration or to repeat some passages in order to allow the transcriber to correctly report what is being said. Piłsudski (1912, 102) himself notices that this can very easily compromise the quality of nar-

⁵ For further discussion on Piłsudski's recordings on wax cylinders and the most recent laser technology that allowed to restore the audio from them see, among others, Murasaki 2013.

rative style and, ultimately, that of the linguistic data obtained. When conducting whatever kind of linguistic analysis on Piłsudski's corpora it is, therefore, important to consider that this method of elicitation may have influenced the quality of the data we analyse and, despite Piłsudski's meticulous editing work, we must account for possible incongruences, like unexpected syntax and other cases of 'broken' Ainu.

Piłsudski collected the folktale under examination in January 1903 from Sisratoka (Śisrátoka, in Piłsudski's transliteration), a 28-year-old man of Tarayka⁶ (Piłsudski 1912, 45). Asai (1974, 100) classifies the Tarayka dialect as part of the North Sakhalin dialect cluster, which is in turn included within the larger Sakhalin Ainu variety (see cluster no. 19 in [fig. 2]). Asai's cluster analysis is, however, only based on lexicon and the consideration of morphosyntactic features seem to support a revised distinction into Eastern and Western (and possibly Southern) dialects (see e.g. Dal Corso 2018). Piłsudski (1912, 53) describes Sisratoka as an informant with a good memory and an ambition to be known as a good speaker, but whose language and narrative skills are not (at least in this instance) as good as those of other informants he had met. In particular, Sisratoka seems to try to use short sentences and to avoid idiomatic phrases and difficult words in order to make it easier for the listener to follow. The folktale narrated by Sisratoka belongs to the subgenre of the Ainu oral tradition known as *ucaskuma* or *upaskuma* 'ancestor tales' (*učaškoma* in Piłsudski's transcription). The *ucaskuma* is included among the non-rhythmic genres (also referred to as 'prose') of the Ainu tradition and, like the *enciwtuytah* 'tales of human beings', is characterised by a third-person narration and recounts the vicissitudes of humans (Kubodera 1977, 8).

3 Transliteration Conventions

Piłsudski employs a near-phonetic transcription in both the 1903 and the 1912 editions of the folktale. Graphemes that are absent from the original script used in each edition are added in order to represent the original Ainu sound in the most accurate way possible - this is, for instance, the case of the grapheme *h* used in the Cyrillic-based transcription of the text to represent the voiceless glottal fricative /h/ that is not present in the Russian phonetic inventory. Especially in the Latin-based transcription, Piłsudski resorts to diacritics and explains their use in combination with roman letters to represent specific phonemes of the Ainu language by making reference to sounds of other European and non-European languages which he reckons to be more familiar

⁶ Also known as 多来加 in Japanese.

to the reader. A discussion of the representation of East Sakhalin Ainu phonemes in the 1903 and 1912 orthographies is deferred to § 7.1.

In § 5, where I present the glossed text, the first two tiers of each line display the two original transcriptions by Piłsudski. A third tier is reserved to a new version of the text in which I follow modern transliteration conventions for Ainu (as in e.g. Tamura 1984; Murasaki 1976; Dal Corso 2021 among others). Interlinear linguistic glosses appear in a fourth and last tier. Throughout my re-transcription of the folktale, I maintain punctuation as Piłsudski noted it in the 1912 edition but I do not mark stress, like it has become common in recent publications on Ainu. Piłsudski's (1912, 51-3) original English translation of the text is also kept unchanged and given in § 6. For citations of the two editions both in the footnotes in § 5 and in § 7, I use the abbreviations P.1903 and P.1912 for convenience. In-textual citation of line numbers is given in round brackets. Finally, complying with Dal Corso (2021), the following symbols and conventions are used:

- Square brackets [] contain segments that are not realised as a result of elision (§ 7.1.3).
- An underscore adjacent to a letter (e.g. *r_*) indicates that the phoneme represented by that letter undergoes a process of assimilation or dissimilation. In the text the underlying form of the word is given and the result of the phonological process is explained in § 7.1.3.
- Long vowels are indicated by a digraph (e.g. *aa* to indicate [a:]) and not by a macron (i.e. *ā*).

4 Outline of the Folktale

According to Sisiratoka, the facts recounted in the folktale had happened 150 years before his retelling, when Ainu settlements were located also further north from Tarayka along the Sakhalin east coast. Sisiratoka himself had heard the story from his uncle, who had passed away one year before Piłsudski's visit to Tarayka (Piłsudski 1912, 53).

The tale takes place in the village of Paratunnay⁷ (Paratunnai) where a woman named Inanupirika⁸ lives with her close relatives. The other people in the village have died for some unknown reason and dwelling alone has become more and more difficult for the few remaining Ainu. After Inanupirika refuses to marry a wealthy man from

⁷ Name composed of *para* 'to be broad', *tu* 'two', and *nay* 'river'. Old village on the shore of the Gulf of Terpenija (Piłsudski 1912, 53). Here and henceforth Ainu names are written following modern transliteration conventions and Piłsudski's transcription is given within brackets.

⁸ The name can be analysed as *i-nan-u-pirika* (ANTIP-face-POSS-be.good) and translated as 'She (whose) face is beautiful'.

Tarayka, which would have resulted in more stability for herself and her relatives, the men of the family propose to move to the village of Moriruesan,⁹ where other Ainu live and where they can have children and live more easily. However, Inanupirika opposes this decision and eventually has the upper hand on her male relatives, and the group heads to Wennay¹⁰ (Vennai) by the sea of Karere instead. There they build new houses and prepare for the winter season by drying fish and storing it away as provisions. A man from the village of Camoki (Ćamoki) asks Inanupirika in marriage, but she again refuses provoking the anger of the suitor. Out of resentment for having been refused, during a stormy night the man of Camoki comes to Wennay and destroys the storehouse of Inanupirika's family, leaving all provisions to the ravages of wild animals. Once the bad weather ends, the people find themselves without enough food to pass the winter and soon begin to starve. After some time, when the man of Camoki goes back to Wennay to check the situation, he finds that everyone has eventually starved to death. Their sad end is witnessed also by some other Ainu from Tarayka, distant relatives of Inanupirika, who visit the settlement with the coming of spring. The tale is told as a warning to educate especially the young Ainu to not give in to a young woman's stubbornness because it can only lead to problems and suffering.

5 Text

1. Парáтуннай этóкота айну порóна^{*} ан, эмúйке раяхцáй,
Parátunnaj [oxta]^{**} etókota ájnu poróno an. Emújke rajaxcí.
Paratunnay-or_-ta etoko-ta aynu poro-no an. Emuyke ray-a-hci.
Paratunnay-place-in 3/front-in person be.big-ADV 3PS/exist.PC all 3PS/die-EP-COLL
^{*} Seeming assimilation of [o] to [a] on account of the following [a]. This is most likely a mistake in transliteration, later corrected into *porono an* in P.1912.
^{**} Absent in P.1903. The locative *-ohta* is here necessary to express stative location with the proper name *Paratunnaj*, while the locative *etokota* 'in front of' is here employed with a temporal meaning, i.e. 'before', 'once upon a time'.
2. оkáкета синé máхнэку рэ Инáнупíрика сирáнкури-úтара
Okáketa sine máhneku, ré Inanupíríka, sírankuri útara
Oka-ke-ta sine mahneku, re Inanupirika, sirankuri utara
3/behind-PTV-in one young.woman name Inanupirika be.relative people

⁹ Name composed of *mo* 'to be little', *ri* 'to be high', *ru* 'way', and *esan* 'to go towards the seashore' (Piłsudski 1912, 54).

¹⁰ The name of the village is composed of *wen* 'to be bad' and *nay* 'river', which somehow foreshadows the grim end that awaits Inanupirika and her relatives.

3. турá патэ омэ́ка, синэ́ цисе́ патэ́ айну па́хтэно
 tura pate oméka. Síne císe pate ájnu páxteno
 tura pate omeeka. Sine cise pate aynu pak-te-no
 3SO/be.together only 3PS/remain one house only person be.until-CAUS-ADV
4. ан. Нэ́тэ Тара́йка-ун нисьпа́ Инанупи́рика сам русу́и;
 án. Néte Tarájkaun níspá Inanupíríka sám rusúí.
 an. Nete Tarayka-un nispa Inanupirika sam-rusui.*
 3SS/exist.PC and.so Tarayka-be.in noble.man Inanupirika 3SS/3SO/marry-want
 * In this informant's idiolect, the desiderative appears realised as [rusui] (cf. transcriptions as *rusui* and *русуй*) instead of [rusuj] like in West Sakhalin Ainu (§ 7.1.1.6). Similar occurrences also in the dialects of other informants for the 1912 corpus suggest the syllable structure [ru.su.i] for this auxiliary verb in East Sakhalin Ainu (as opposed to [ru.suj] in West Sakhalin Ainu) (§ 7.1.2).
5. сам русу́ике Инанупи́рика эту́нне. Тара́йка-ун нисьпа́
 Sám rusúíke, Inanupíríka etúnne. Tarájkaun níspá
 Sam-rusui [i]ke, Inanupirika etunne. Tarayka-un nispa
 3SS/3SO/marry-want and Inanupirika 3SS/3SO/not.want Tarayka-be.in noble.man
6. котáну-охта́ хо́си́би хэмака́; Инанупи́рика тани́ у́тархи
 kotánu oxta hošíbi hemaka. Inanupíríka tani útárho
 kotan-[h]u-or-ta hosipi hemaka. Inanupirika tani utar-hi
 3/village-POSS-place-in 3SS/return finish Inanupirika now 3/people-POSS
7. айну э́нко сую́ рай. Нах ан ани́ та́та о́роно
 ájnu énko súj ráj. Nah an ani ta-ta ohórono
 aynu-enko suy ray. Nah an ani ta-ta ohoro-no
 person-half again 3PS/die so 3SS/exist.PC with there-in be.long-ADV
8. Пара́туннайта ан кояку́сь. Нах рэ́нкайнэ́ хэяо
 Parátunnaj-ta an kojákuś. Nah an rénkajne, hejáo
 Paratunnay-ta an koyakus.* Nah an renkayne,** heyao
 Paratunnay-in 3SLV/exist.PC.NMLZ 3PS/OLV/not.be.able so 3SS/exist.PC therefore to.mainland
 * Variant of West Sakhalin Ainu *koyaykus*.
 ** In this informant's idiolect, the word *renkayne* has a different meaning from that it has in West Sakhalin Ainu where it is used as a quantifier meaning 'a lot'.
9. япахци́ у́тархи турá исиннэ́ япахци́,
 japaxci, útárho tura isinne japaxci.
 yap-a-hci utar-hi tura isinne yap-a-hci.
 3PS/go.ashore.PL-EP-COLL 3/people-poss 3SO/be.together all 3PS/go.ashore.PL-EP-COLL

10. Морірусан япахці, тата цисе карахці, тата
 Moriruesán japaħci. Táta ċise karaħci, táta
Moriruesan yap-a-ħci. Ta-ta cise kara-ħci, ta-ta
 Moriruesan 3PS/go.ashore.PL-EP-COLL there-in house 3PS/3PO/make-COLL there-in
11. ohórono okajaħci. Óħkajo ne ámpre: ájnu kotan káiki
 ohoro-no okay-a-ħci. Ohkayo neampe: aynu-kotan kayki
 be.long-ADV 3PS/exist.PL-EP-COLL male TOP person-village even
12. анкусú, óннэ япáн кусú нэйке,
 án-kusu, ónne japaн kusu néjke,
an kusu, or_-ne yap-an kusu neyke,
 3SS/exist.pc CAU.FIN 3/place-to go.ashore.PL-4S CAU.FIN TOP
13. ájnu-utará tumúketa isínne okajánaħci кусú нэйке,
 ájnu utara tumúketa isínne okajánaħci kusu néjke,
aynu-utara-tum-u-ke-ta isinne okay-an-a-ħci kusu neyke*
 person-COLL-centre-EP?-PTV-in all exist.PL-4S-EP-COLL CAU.FIN TOP
 * The insertion of an epenthetic *u* is supposed only on account of the RS cognate *tum* 'centre'. Nevertheless, this word may actually have the form *tumu* in TS.
14. пирикá; тата ájну сáнкета окаянуá ан-нукара
 piriká. Táta ájnu sáńketa okajana, án-nukára
prika. Ta-ta aynu-sam_-ke-ta okay-an-u [w]a, an-nukara
 3SS/be.good there-in person-by-PTV-in exist.PL-4S-EP FP 4S-3SO/see
15. кусú нэйке, ájну ан-нэ кусу яйки соро карá ан кусú
 kusu néjke, ájnu an-né-kusu jáj kisoro kara án kusu
kusu neyke, aynu an-ne kusu yay-kisoro-kara-an kusu
 CAU.FIN TOP person 4S-COP CAU.FIN REFL-descendant-make-4S CAU.FIN
16. нэйке, кáна суй ан котáн һу óннэ Парáтуннай-охтá паé ан-тэ
 néjke, kána súj an-kotánu hu ónne, Parátunnaj oxta paje ánte
neyke kana suy an-kotan-hu-or_-ne Paratunnay-or_-ta paye-an te
 CAU.FIN again again 4-village-POSS-place-to Paratunnay-place-in go.PL-4S and
17. кáна икíннэ котáн асiри-ка анки кусú нэйке,
 kána ikínne kotan asiriká anki kusu néjke
kana ikir_-ne kotan asiri-ka an-ki kusu neyke*
 again group-ESS village SLV/3SO/be.new-TR.NMLZ 4S-OLV/do cau.fin TOP

* In P.1912 we find the translation ‘again once’ for *kana ikinne* and the idiomatic translation ‘once more’ is found in Majewicz and Majewicz (1986, 191). I propose these phrase can be better analysed as an essive construction with the meaning of ‘again as a group’.

18. пирика́. Охкаё náх-канэ пи́рика ита́х ки.
 pìriká. Óhkajo náxkane pírika itax ki.
pirika. Ohkayo nah kane pirika itah ki.
 3SS/be.good male so ADV be.good speech 3PS/3SO/do
19. Нах нэ́ва кáйки Инанупи́рика нэ́ а́мпэ хо́скы́ ута́ра сям русу́ике
 Náx néva káyki, Inanupíríka ne ámpé hośkí utara sám rusúike,
Nah ne wakayki Inanupirika neampe hoski utara sam-rusui [i]ke
 so COP although Inanupirika TOP 3/extremity people 3SS/3PO/marry-want and
20. э́ту́нне та́мбе а́ни а́йну у́ни́ке о́нне я́н
 etúnne, támbé-ani ájnu úníke ónne ján
etunne, tan_-pe-ani aynu uni-ke-or_-ne yan
 3SS/3SO/not.want this-thing-with person house-PTV-place-to 3SS/go.ashore.PC.NMLZ
21. э́ту́нне; Инáнупи́рика ця́ру́ху хо́канна́сика́. Нэ́ рэ́нка́йнэ́ нэ́а о́хкаё
 etúnne. Inànupiríká ćáruhu hokànnasiká, ne rénkajne, nea óhkajo
etunne Inanupirika car-u-hu hokannasika, ne renkayne, nea ohkayo*
 3SS/3SO/not.want Inanupirika 3/mouth-EP-POSS 3SS/surpass this therefore this male
 * Piłsudski (1912, 55) analyses this word as *ho-* ‘from’ (which has its cognate form in the deictic prefix (*h*)*o-* of West Sakhalin Ainu, Dal Corso 2021, 93-4), *kanna* ‘upper’, the reflexive *si-*, and *ka*, a contracted form of the verb *kara* ‘to make’.
22. ра́му́ху э́ма́ци-тэ́ Карэ́рэ о́нне Вэ́н-на́й о́нне паехи́, та́та
 rámuhu emáci te, Karere ónne Vénnej ónne pajexci, táta
ram-u-hu emaci te, Karere-or_-ne Wennay-or_-ne paye-hci, ta-ta*
 3/soul-EP-POSS ? and Karere-place-to Wennay-place-to 3PS/go.PL-COLL there-in
 * Majewicz and Majewicz (1986, 133) propose the analysis *e-ma(k)-(h)ci* (APPL-open-COLL) that would yield the meaning ‘to open their souls to (a matter)’ or ‘to decide on sth.’. The etymology is dubious.
23. ци́се кара́хци́, поро́но ину́нибехци́ пу́сись-канне́
 cise karaxci, porono inunibexci, pu šis-kanné,
cise kara-hci, poro-no inun-ipe-hci, pu siskanne
 house 3PS/3PO/make-COLL be.big-ADV 3PS/dry-food-COLL storehouse 3SS/be.full

24. сáхпэ эсись-каннэ карахци́, һэмáкатэ тани́
 sáxpe ešiškanné karahcí, hemakáte tani
 sat_-pe e-siskanne-kara-hci, hemaka te tani
 be.dried-thing APPL-3PS/3SO/3SIO/be.full-make-COLL 3PS/3SO/finish and now
25. матáйта э́. Ука́нру Ця́муки-айну та ма́хнэку
 matájta é. Ukánrú Cámoki ájnu tá máxneku
 mata-_i-ta ee. Ukanru Camoki aynu ta mahneku
 winter-moment-in 3PS/3PO/eat Ukanru Camoki person that young.woman
26. сам-русúи. Инанупи́рика эту́нне, нэя́ айну
 sám rusúi. Inanupirika etúnne. Neja ájnu
 sam-rusui. Inanupirika etunne. Neyá aynu
 3SS/3SO/marry-want Inanupirika 3SS/3SO/not.want this person
27. эоци́сь котáну о́ннэ ома́н. Матáйта
 eočíś, kotánu ónne oman. Matájta
 e-ocis kotan-[h]u-or_-ne oman. Mata-_i-ta
 APPL-3SS/3SO/feel.resentful 3/village-POSS-place-to 3SS/go.PC winter-moment-in
28. нэя́ Ука́нту у пун ю́фке поро си́ри вэн ан-тэ,
 neja Ukántu upun júfke, poro síri vén ánte,
 neya Ukantu upun yuhke, poro siri-wen an te
 this Ukantu storm 3SS/be.strong be.big appearance-be.bad.NMLZ 3SS/exist.PC and
29. Вэ́ннай оннэ э́; Вэ́ннай-ун айну-у́тара пу-һэ
 Vénnej ónne é. Vénnej-un ájnu-utara púhe,
 Wennay-or_-ne e.* Wennay-un aynu-utara pu**-he
 Wennay-place-to 3SS/come.PC Wennay-be.in person-COLL 3/storehouse-POSS
 * Despite the elision of the final plosive (§ 7.1.1.2), the underlying form *ek** of this verb is retrievable from vowel length (§ 7.1.2) – cf. *é* for *ee* ‘to eat’ at line 25.
 ** Based on the vowel *e* within the possessive suffix (§ 7.2.1), the underlying form of this noun can be reconstructed as *puw**.
30. пу ту́нту-һу мука́р-ани́ то́хпа, пúһэ һорá,
 pú túntuhu mukar-ani tóxpa, púhe hora
 pu tuntu-hu mukar[a]-ani tohpa pu-he hora
 storehouse 3/pillar-POSS axe-with 3PS/3PO/cut 3/storehouse-POSS 3SS/fall.down
31. эмúйке ци-вэ́нды һэмáка, котáну о́нне хо́сиби,
 emújke cívéndy hemáka, kotánu ónne hošíbi
 emuyke ci-wen-te hemaka kotan-[h]u-or_-ne hosipi

- all MID-3SS/be.bad-CAUS finish 3/village-Poss-place-to 3SS/return
32. тани́ ци́се охтá ан хэмака́; тани́ Вэннай охтá ан
 taní čise ohta án hemaka. Tani Vénnej-oxta án
 tani cise-or_-ta an hemaka. Tani Wennay-or_-ta an
 now 3/house-place-in 3SS/exist.PC finish now Wennay-place-in 3PS/exist.PC
33. утарá сiри вэн ани́ пу óннэ сан кайки
 utara śiri vén-ani pu ónne san káiki
 utara siri-wen ani pu-or_-ne san kayki
 people appearance-be.bad with storehouse-place-to SLV/descend.PC.NMLZ even
34. коя́кусь; та айну утарá той ци́се окаяхци́,
 kojákuś. Tá ájnu utara tòj čise okajaxci,
 koyakus. Ta aynu-utara toy-cise okay-a-hci,
 3PS/OLV/not.be.able that person-COLL soil-house 3PS/exist.PL-EP-COLL
35. той ци́се охтá ибе́ кáйки исáм, пу-туá русúи
 tòj čise ohta íbe káiki isám; pú tua rusúi
 toy-cise-or_-ta ípe kayki isam; pu-tua⁺-rusui
 soil-house-place-in food even 3SS/not.exist 3PS/storehouse-go.to.seek.food-want
 * Piłsudski (1912, 56) reports that this word (allegedly a verb) only occurs in connection with the noun *pu* ‘storehouse’ to express the meaning ‘to go to the storehouse for food’. This can easily be analysed as a case of noun incorporation.
36. коя́кусь; ван-то пахно́ а́мпэнэ сiри вэн,
 kojákuś. Van tò páhno ámpene śiri vén.
 koyakus.* Wan to pahno ampene siri-wen.
 3PS/3SO/not.be.able ten day until really appearance-be.bad
 * In this instance the verb *koyakus* is not involved in a light verb construction. Rather, an adversative-meaning clause linker is missing, as it happens at line 49 below. The sentence is to be read as ‘they wanted to go look for food (but) could not do that’.
37. нэ́тэ а́си сiри пiрика́ пу óннэ сан;
 Néte aśi śiri pirika, pu ónne sán;
 Nete asi siri-pirika, pu-or_-ne san
 and.so at.last appearance-be.good storehouse-place-to 3PS/descend.PC
38. сани́ке айну му́кара-ани́ пу-ту́нту то́хпа
 sáníke, ájnu múkara-áni pú túntu tòhpa
 san ike, aynu mukara-ani pu-tuntu tohpa
 3PS/descend.PC and person axe-with storehouse-pillar 3SS/3PO/cut

39. рúһэ ан, нэ́тэ пу хорá, ибé һэ сумáри на,
 rúhe an, néte pu hora; íbehe sumári nejaxka,^{*}
ruhe an, nete pu hora; ipe-he sumari ne yahka,
 IND.RSN and.so storehouse 3SS/fall.down 3/food-POSS fox COP though
^{*} In P.1903 на 'also' is found instead, to form the nominal coordinated construction сумáри на һойну на 'both foxes and martens'.
40. һойну на нэ́я ибé эмúйке э́-ци, пóно пóно
 һóйну ná, neja íbe emújke é́ci, róно-рóно
hoynu na, neja ipe emuyke ee-[h]ci, po^{}-no po-no*
 marten too this food all 3PS/3SO/eat-COLL be.small-ADV be.small-ADV
^{*} Possible alternative form of *pon* 'to be small' used when the adverbial *-no* is present.
41. патэ́ ан, нэ́ а́мпэһэ турá макáн, у́тара
 pate án. Ne ámpehe tura makan, útara
pate an. Neampehe tura makan utara
 only 3SS/exist.PC therefore 3PO/together 3PS/go.uphill.PC people
42. э́, пáйгара тукарикeтá у́тара мáва, ибé эмúйке и́сам,
 é. Pájgara tukàriketá utara mava, íbe emújke ísam.
e[e]. Pajkara-tukari-ke-ta utara mawa, ipe emuyke isam.
 3PS/3SO/eat spring-early.part-PTV-in people 3PS/starve food all 3SS/not.exist
43. той цисé охтá айну и́синнэ мáхнэк-утарá тамá-на
 Tóј cíisè oxta ájnu ísinne, máxnek utara tama ná
Toy-cise-or_-ta aynu isinne mahnek^{}-utara tama na*
 soil-house-place-in person all female-people bead too
^{*} The segment *k* is dubious. It could be a mishearing of a glottal stop insertion, which is seen to occur commonly in West Sakhalin Ainu before the collective *-utah/-utara*. Otherwise, this could be a contraction of the final segment *#uh* of *mahnekuh-utara* with the truncation of the final segment *#uh* of *mahnekuh* 'female, woman' due to fast speech.
44. мукахц́и косóнуа^{*} на ми-ци, һэмáка-тэ́
 mukaxci, kosóndo ná míci, hemákate
muk-a-hci kosonto na mi-[h]ci, hemaka te
 3PS/3PO/put.on.neck-EP-COLL kosode too 3PS/3PO/wear-COLL 3PS/3SO/finish and
^{*} I cannot explain this discrepancy between the two versions. P.1903 most likely contains a mistransliteration.

45. айн-исиннэ уһоһкекаци руһэ-ан; ибэ исям ампэ,
 àjn ísinne uhòhkekaꭑi rùhe an, íbe ísam ámpɛ
 ayn[u] isinne u-hohke-ka-[h]ci ruhe an, ipe isam ampe,
 person all RECP-3PS/lie.down-TR-COLL IND.RSN food 3SS/not.exist FP
46. син-ан кусу айн-исиннэ цепома утарá
 śin-án kusu àjn-ísinne ćepoma utara
 sinan kusu ayn[u] isinne cepoma utara
 really CAU.FIN person all 3PS/die.of.hunger people
47. зука-һоһке, нэтэ айн-эмуйке рай. Нэтэ
 èuka-hohke, néte àjn emújke ráj. Néte
 e-uka-hohke nete ayn[u] emuyke ray. Nete
 APPL-3PS/3SO/RECP.TOP-lie.down and.so person all 3PS/die and.so
48. Цямоки-ун айну Укantu хо́ски ра́мһу оровá:
 ćámokiun àjnu Ukántu hóski rámh̄u orova
 Camoki-un aynu Ukantu hoskiram-hu-oro-wa
 Camoki-be.in person Ukantu 3/older.brother-POSS-place-from
49. "Мáхну русúике ко́якусь хэ́нэ́ ки анахка́йки
 Máxnu rusúike kojákuś hene kí anaxkájki
 Mat_-nu-rusui [i]ke koyakus hene ki an [y]ahkayki
 3SS/wife-have-want and SLV/3SO/not.be.able dub 3SS/OLV/do IPFV though
50. Вэ́ннай-охта́ ока́й утарá ауво́нэка",- на́хе
 Vénnaj oxta okaj utara auvonnekare.* Náxa
 Wennay-or_-ta okay utara a-uwonneka**-re naha
 Wennay-place-in 3PS/exist.PL people IP-3PO/check.situation-CAUS COMP
 * The causative suffix *-re* is missing in P.1903.
 ** This verb form can be analysed as *u-wonneka-re* (RECP-check.situation-CAUS),
 cf. instance in (52).
51. нокáн ра́мһу Укantu охта́ э́асакара. Нэ́я Ука́нту
 Ukántu nokan rámh̄u [...]*
 Ukantu nokanram-hu-or_-ta e-asakara. Neja Ukantu
 Ukantu 3/younger.brother-POSS-place-in APPL-3SS/3SO/order this Ukantu
 * Missing passage in P.1912. The re-transliteration is based on P.1903.

52. Вэ́ннай-о́ннэ иво́нэка кусу́ ома́н; ома́нике́ нэ́я
 Vénnaj ónne ivónneka kusu oman. Omaníke neja
 Wennay-or_-ne i-wonneka kusu oman. Oman ike neya
 Wennay-place-to ANTIP-3SS/check.situation CAU.FIN 3SS/go.PC 3SS/go.PC and this
53. айну ута́ра́ цепо́ма-тэ́ ро́яхци́ рү́хэ-ан;
 ájnu utara [emújke]** čerómate rajaxci rúhe án.
 aynu-utara emuyke seroma te ray-a-hci ruhe an.
 person-COLL all 3PS/die.of.hunger and 3PS/die-EP-COLL IND.RSN
 * Possible mistake for ráyahci.
 ** Not present in P.1903.
54. нука́ра-тэ́ котáну о́ннэ хо́си́би. Нэ́тэ́ Тара́йка
 Nukaráte kotánu ónne hošíbi. Néte Tarájka
 Nukara te kotan-u-or_-ne hosipi. Nete Tarayka
 3SS/3SO/see and 3/village-poss-place-to 3SS/return and.so Tarayka
55. ута́ра́ ну-ци, Ина́нупирика́ сира́нкури ута́ра́ тани́ о́ка́кета
 utara nu-či. Inanupirika širánkuri utara tani okáketa
 utara nu-[h]ci. Inanupirika sirankuri utara tani oka-ke-ta
 people 3PS/3SO/hear-COLL Inanupirika be.relative people now 3/behind-PTV-in
56. Вэ́ннай-о́ннэ ци́б(о)*-а́ни паехци́, исё́ кимой́ки-кара́
 Vénnaj ónne čib-áni pajexci, iso kimójki kara
 Wennay-or_-ne cip-ani paye-hci, iso kimoyki** kara
 Wennay-place-to boat-with 3PS/go.PL-COLL bear hunting 3SS/3SO/make.NMLZ
 * The verb *o* ‘to get into’ appears within brackets in P.1903. Indeed the sentence would be grammatically correct in both cases. With the layout *cip-o ani*, *ani* would function as a clause linker for the verb *cipo* that results from the incorporation of *cip** ‘boat’ into the verb *o* – i.e. ‘by getting into the boat’; in the layout *cip ani*, *ani* would function as a postpositional adverb expressing instrument – i.e. ‘by boat’.
 ** This word can be analysed as *kim-o-i-ki* (mountain-APPL-ANTIP-do) ‘to do hunting in the mountains’. The verb is zero-nominalised and functions as the direct object argument of the following *kara* ‘to make’.
57. э́паехци́. Кара́р-о́ту́и* о́рова́ паехци́. Нэ́я
 epajexci. Karer atúi orova pajexci, nea
 e-paye-hci. Karer[e]-atuy-oro-wa paye-hci, neya
 APPL-3PS/3SO/go.PL-COLL Karere-sea-place-from 3PS/go.PL-COLL this
 * Possible mistake for ату́и. The use of the Cyrillic *o* could otherwise signal the pronunciation of the *a* in *atui* as [e], following the Russian pronunciation rule for pre-tonic *o*, instead of [a] that would be intended by the grapheme *a*. If so, this convention (or the pronunciation that prompts it) does not seem to be systematic in the text.

58. Вэннай охтá паехцá; ту ўндзи-о-цисé, порó цисé
 Vénnaj oxta pajexci. Tu únzi ó císe, poro císe
Wennay-or_-ta paye-hci. Tu unci o cise, poro cise
 Wennay-place-in 3PS/go.PL-COLL two fire 3SS/3PO/get.in house be.big house
59. нэ рúхэ ан, хорá кáкэ цисé амáни той кáтá
 né rúhe án. Horá-kíke císe amani tóy káta
ne ruhe an. Horak ike cise amani toy-ka-ta
 COP IND.RSN SLV/fall.down and house beam soil-TOP-in
60. укóсьтурупá, порó сýхэ-цин
 ukòsiturupá, poro sùhecin
u-ko-si-turu-pa, poro-su-he-[h]cin*
 RECP-APPL-REFL-3PS/stretch-ITER 3/be.big-pot-POSS-COLL
 * Underlying root form *suw**, see fn. to line 29.
61. хýхкара туйсýтá амахцá рúхэ ан; тáха нýяхкá áйну утарá
 húhkara túj sáta amáxcí rúhe án. Táha nejaxka ájnu utara
huhkara-tum_-sa-ta ama-hci ruhe an. Ta-ha ne yahka aynu-utara
 small.forest-centre-?-in 3PS/3PO/put-COLL IND.RSN that-EPH? COP though person-COLL
62. нукарáхци, нáхканэ уцáськома ан. Нах ан рэнкайнэ
 nukaraxci. Náxkane ucáškoma án. Nah án rénkajne
nukara-hci. Nah kane ucaskoma an. Nah an renkayne
 3PS/3SO/see-COLL so ADV tale 3SS/exist.PC so 3SS/exist.PC therefore
63. мáхнэку нэ áмпэ итáкихи нэ áмпэ óхкáё
 máxneku ne ámpe itákihi ne ámpe óhkajó
mahneku neampe itak-i-hi neampe ohkajo
 young.girl TOP 3/speech-EP-POSS TOP male
64. эрáму сикирукунá ан этýнне, мáхнэку итá
 erámu síkiru kuni, anetúnne; mahneku ita
eram-u sikiru kun-i, an-etunne; mahneku ita
 3/soul-POSS 3PS/3PO/turn.to COND-NMLZ IP-3SO/not.want young.woman speech
65. коҳэкирý айну нэ áмпэ хýсько орованó айну
 kohekíru ájnu ne ámpe húško orovano ájnu
ko-hekiru aynu neampe husko-oro-wano aynu
 APPL-3SS/3SO/face person TOP be.old-place-from person

66. эйтупарэ-пэ тэнэ; нэ рэнкайнэ тани
 ejajtuparepè tánè. Nè rénkajne tani
 e-yaɯtupare-pe ta ne. Ne renkayne tani
 APPL-3SS/3PO/be.dangerous-thing EPH COP this therefore now
67. анцяця утарá по корó утарá
 án cáca utara ró-koro utara, [né kusu néjke,]*
 an casa-utara po-koro utara ne kusu neyke
 ЗPS/exist.PC uncle-COLL ЗPS/child-have people COP CAU.FIN TOP
 * Not present in P.1903.
68. эцякасьно карá.
 eśákaśno kara.
 ecakasno-kara.
 ЗPS/ЗSO/ЗPIO/teach-make

6 Translation

[Lines 1-11]

There were many people of old in Paratunnai, but they all came to die, so that at last there only remained one woman, named Inanupirika, with her relations: only enough persons for a single dwelling. Then a wealthy man of Taraika desired to wed Inanupirika; he desired to wed her, but she would not have him: and this rich man of Taraika finally returned to his village. Now again the people who were with Inanupirika came to die, one after another. And therefore, it was not possible to dwell there in Paratunnai any longer. So they went to the seashore, and sailed away; away they sailed, the whole company. They sailed to Moriruesan, where they built a house and lived there a long time.

[Lines 11-20]

But the men said: “There are Ainu villages; if we sail thither and live all together amongst the Ainu folks, it will be well. There, living beside our Ainu people, we may once more behold our village and – since men are there – have offspring, and it will be well”. Thus rightly spoke the men. But Inanupirika, who had formerly refused those that would have wedded her, was against sailing towards her Ainu home.

[Lines 21-9]

And Inanupirika prevailed in speech against them. Wherefore the men, making up their minds, departed for Karere and Vennai, where they built a house, a storehouse that they filled up with smoked fish, which having accomplished, they now might eat their food in winter

quarters. But the man Ukantu of Čamoki was fain to wed that woman Inanupirika; and she refused him. He waxed wroth, and went home to his village. And this man Ukantu, when there was a great snow-storm and the weather was bad in winter, came to Vennai;

[Lines 29-41]

with his axe did he hew down the pillars of the storehouse of the men of Vennai, and making it fall, wrecked it utterly. And then he returned home to his village and abode there. But the people who dwelt in Vennai could not go to their storehouse, for the weather was too bad; and they lived in houses dug in the earth, wherein there was no food; and though they would fain have gone to the storehouse to seek food, it was impossible. For ten days long, the weather was exceeding bad. When at last it became fair weather, they went down to the storehouse. When they got there, they saw plainly that some man had with an axe hewn down the storehouse pillars, so that it had fallen. All the food there had been devoured by foxes and pine-martens; only a very little remained.

[Lines 41-50]

And therefore the people went together, and ate it up. But spring not having yet arrived, they soon were hungry, and there was no food at all for them now. The men went together to the earth house; the women, adorning themselves as if already dead, put beads round their necks and arrayed themselves in silken robes. This done, they all lay down together. Together they all lay down, no food was in sight, they knew for sure that they were all to starve to death. After which every one of them died. Thereafter Ukantu, the man of Čamoki, who had desired to wed Inanupirika but could not do so, was nevertheless commanded by his elder brother to visit the dwellers in Vennai.

[Lines 50-61]

Thus went Ukantu's younger brother to visit Vennai: where he found that all the people had died, evidently of hunger. He saw, and returned home. Then the men of Taraika, the kindred of Inanupirika, heard; and now they went by boat to Vennai, and hunted bears there. They came from the sea of Karere, they came to Vennai. There they saw the house that had two hearths; it had fallen, the beams thereof were scattered one upon the other on the ground. Within they saw the great iron pots, visible from the interior of the adjoining forest.

[Lines 61-8]

This also did the Ainus see, and thus goes the tradition. And as this was so, we see that it is not right that men should give up their souls to the discourse of women; to yield to the discourse of women has been a dangerous thing from olden times. And therefore do the old men now living tell this for instruction of their children.

7 Linguistic Features of Sisiratoka's Idiolect

This section is dedicated to a summary of noteworthy linguistic features of the Tarayka dialect spoken by Sisiratoka that appear in the folktale in § 5. In § 7.1, I give an overview of phonetics and main phonological alternations, and outline the phonemic inventory of Sisiratoka's idiolect. The inventory, summarised in [tab. 1] at the end of the subsection, is reconstructed on the basis of the 1903 and 1912 transcriptions and of Piłsudski's (1912, 1-9) account of East Sakhalin Ainu sounds. Of course, the analysis of one single text makes it difficult to draw generalisations on grammar but, despite the limited data, some observations on nominal and verbal morphosyntax and semantics can be made. These observations call attention to a number of peculiarities of the Tarayka dialect that are discussed in § 7.2, where I also compare them with the neighbouring West Sakhalin Ainu language. Specifically, the sketch grammar of the Rayciska dialect in Dal Corso (2021) will serve for the comparison.

It should be noted that the folktale under scrutiny was collected in 1903 while the Rayciska dialect data in Dal Corso (2021, 13) are around 60 years more recent. This means that, even considering part of the discrepancies I discuss below as in fact indicative of a linguistic divergence between Eastern and Western dialects, I should also acknowledge that they might be ascribed to the sustained contact of Sakhalin Ainu with Japanese following World War II (§ 2.1) and to the subsequent bilingualism and decline of language vitality. Throughout this section, I refer to the Tarayka dialect spoken by Sisiratoka and to the Rayciska dialect illustrated in Dal Corso respectively as TS and RS.

7.1 Phonetics and Phonology

The phonemic inventory of TS counts five vowel phonemes /a/, /ɛ/, /ɔ/, /i/, /u/, represented in the orthography by *a*, *e*, *o*, *i*, *u* (P.1912) and *a*, *ə*, *o*, *u*, *y* (P.1903), and eleven consonant phonemes /p/, /t/, /k/, /t͡ʃ/, /m/, /n/, /s/, /v/, /h/, /r/, /j/ represented in the orthography by *p*, *t*, *k*, *č*, *m*, *n*, *s*, *v*, *h*, *r*, *j* (P.1912) and *n*, *m*, *κ*, *u*, *μ*, *h*, *c*, *θ*, *h*, *p*, *ü* (P.1903). Quantity-wise, the phonemic inventory of TS (see end of this subsection) is only one consonant short of the RS phonemic inventory, with the one consonant missing being the glottal stop, rendered in the orthography for RS as ' and briefly discussed in § 7.1.1.7. I now move on to discussing each phoneme and its attested allophones.

7.1.1 Phonemes, Allophones, and Phonotactic Rules

7.1.1.1 Vowels

Vowel phonemes of TS show an interesting point of divergence with those of RS. In the former dialect, *e/ə* and *o* are said to represent the two open-mid vowels /ɛ/ and /ɔ/ (Piłsudski 1912, 1), while in RS *e* and *o* correspond to the close-mid sounds /e/ and /o/.¹¹ Piłsudski reports that, in unaccented syllables, the pronunciation of *e* and *o* tends to be ‘narrowed’ while that of *i* and *u* tends to be ‘more open’, with *e* and *i*, on the one hand, and *o* and *u*, on the other, becoming hardly distinguishable in many instances.¹² From this explanation, I infer that *e* and *o* might have as possible allophones the close-mid [e] and [o] respectively, while *i* and *u* might have [i] and [u] as their respective allophones. At least in the present folktale, this change in vocalic height is not attested, but it appears to be quite common (though not systematic) in other texts of the 1912 corpus collected from other informants. In such instances, lowered *i* and *u* are transliterated as *e* and *o* while raised *e* and *o* are left unaltered in orthography, with no suprasegmental indicating the change.

In contrast, [i] deriving from rising and centralisation of /e/ is overtly signalled in orthography, as *y* in P.1912 and as *ɥ* in P.1903. The allophone [i] is found in the environment *nd #* and, more precisely, this realisation concerns the *e* in the causative suffix *-te* (where voicing of /t/ into [t̪] is triggered by the preceding nasal, see § 7.1.1.2) – e.g. *цу-вэндь/ćivéndy* [t̪ʂivent̪i] < *ciwente* ‘was destroyed’ (31). The realisation as [i] is inferred from Piłsudski’s (1912, 2) description of the sound as “akin to the Russian *ɥ*”.¹³

Transliteration in P.1903 also suggests an allophone [ɐ] for /a/ which, however, remains dubious. This possible allophone is only inferred following Russian spelling and pronunciation rules from the use of *o* in place of *a* in a pre-tonic syllable (see §5 fn. to line 57) – e.g. *omýu* (then amended as *atúí* in P.1912) [etui] < *atuy* ‘sea’ (57).

11 Provided that the close-mid vowels /e/ and /o/ were not originally present in RS, it is possible that their presence in the RS data is ascribable to contact with (standard) Japanese, a language that has close-mid vowels but no open-mid vowels.

12 Also in RS, /u/ in unaccented syllables may undergo lowering. However, in this dialect it is realised as either [o] or [ɔ] (Dal Corso 2021, 26). A ‘more open’ (meaning more rounded) pronunciation of *u* is also reported in Hokkaidō dialects – see Tamura (2000) and her comparison with the Japanese *u*, and evidence coming from acoustic measurements in Ōhashi 1985 and Tamura, Motohashi 2002.

13 The other more vague description Piłsudski gives, which is “a narrow *e* somewhat akin to *will*, *whisky* pronounced by a Scotchman”, leaves room to interpretation.

7.1.1.2 Plosives

Like in RS, the plosives /p/, /t/, and /k/ are always voiceless word-initially – e.g. *noṛó/poro* [pɔɾɔ] < *poro* ‘to be big’ (60). Voicing of plosives in intervocalic position is most common for all three phonemes, in contrast to what is observed in RS where voicing is never attested for /p/ and remains a rare phenomenon even for /t/ and /k/ (Dal Corso 2021, 26).¹⁴ Voicing of plosives is also attested after the approximant /j/. As Piłsudski (1912, 4) notes, the pronunciation of plosives in the two environments V V and C_{approx.} V is not exactly that of their voiced counterparts [b], [d], and [g], but rather it “wavers between the [voiceless] and [voiced] group”. From this, I infer the allophones [p̥], [t̥], and [k̥]. Free variation of voiceless and voiced plosives is a common trait of the Ainu language since, as far as we know, in all its varieties and dialects the voicing opposition is not distinctive. Voicing, normally not rendered in modern transliterations, is evidenced in both P.1903 and P.1912 via the use of *ɔ/b*, *ɔ/d*, and *ɔ/g* in orthography – e.g. *xoćíbu/xośíbi* [xɔćipi] < *hosipi* ‘to return’ (54), *náŷgapa/páŷgara* [paŷkara] < *paykara* ‘spring’ (42). Voicing of plosives is otherwise possible in the environment C_{nasal-}, which is not attested in RS – e.g. *ɯ-ɱéñɔy/ćívéñdy* [t̥ʃivent̥i] < *ciwente* ‘was destroyed’ (31), but cf. *né ámnəhə/ne ámpəhe* [nɛampɛhɛ] < *neampehe* ‘therefore’ (41).

Palatalisation of /p/ and /k/ (but not /t/) and of the voiced allophones [p̥] and [k̥] is also reported (Piłsudski 1912, 4-5). In the text, palatalisation is limited to the environment *_ε* only for /p/, /k/ and [p̥], and it is marked in orthography by a diacritic´ in P.1912 or, in P.1903, by the use of the soft vowel *e* instead of the strong vowel *ə* otherwise employed to represent /ɛ/ – e.g. *эмý́ке/емý́ке* [ɛmujk̥ɛ] < *emuyke* ‘all’ (47), *инунібехцү/инуні́пехці* [inunip̥ɛxʃi] < *inunipehci* ‘they dried fish’ (23), *тáмбе/там́бе* [tamp̥ɛ] < *tanpe* ‘this thing’ (20). Palatalisation is consistent for /k/ in the environment *_ε* as it is for both /p/ and [p̥] within the word *ipe* ‘food’, where the palatalised or non-palatalised sound appears in free variation (compare attestations in (23) and (40)). Finally, palatalisation seems to show a correlation with voicing in the environment C_{nasal-} *_ε* – compare again *тáмбе/там́бе* [tamp̥ɛ] < *tanpe* ‘this thing’ (20) and *áмпəhə/áмпə́пə* [amp̥ɛ] < *tanpe* ‘this thing’ (20) and *áмпəhə/áмпə́пə* [amp̥ɛ] ‘really’ (36). Forms such as the adverb *ampene* or the topic marker *neampe*, where palatalisation of the plosive is missing, diachronically contain the same dependent noun *pe* ‘thing’ found in *tanpe* and therefore the lack of palatalisation could be accounted for by lexicalisation. Unfortunately

¹⁴ However, it is interesting how Piłsudski (1912, 4) asserts that voicing of plosive is much more common in Western Sakhalin, quite contrarily to what is reported in Dal Corso 2021. Again, it might be that contact with Japanese was among the causes of the absence of this trait of plosives that stands out in the more recent RS data.

ly, the scant number of examples does not allow me to pursue this issue further. Palatalisation is not attested in RS.

Plosives are not allowed word-finally. In RS, plosives in this position are systematically debuccalised, but in TS they are usually simply elided – e.g. *namá/pate* [patɛ] < *pate* (underlying form *patek**)¹⁵ ‘only’ (41), cf. RS *pateh* [patɛh], same meaning. This is yet again different from Hokkaidō Ainu dialects where word-final plosives have no audible release (cf. Southern Hokkaidō Ainu cognate *patek* [patɛk]). The underlying word-final plosive surfaces if the word is followed by a bound morpheme beginning with a vowel, a condition that in the text is met in verbal inflection (cf. *muk** ‘to put sth. on smō’s neck’ (44)) and before the adverbial postposition *ani* ‘with’ (cf. *cip** ‘boat’ (56)). Though more rarely than elision, debuccalisation may be present word-finally also in TS. This happens between words in the environments V_1-V_1 and $_C_{\text{plosive}}$ – e.g. *naχ an/naχ an* [naχ an] < *nah an* ‘to be so’ (62), *umáχ ku/itaχ ki* [itaχ ki] < *itah ki* ‘to make a speech’ (18), where *nah* and *itah* have underlying forms *nak** and *itak**. In both cases, debuccalised plosives are realised as [x].¹⁶ Beside being common at morpheme boundary (see § 7.1.3), debuccalisation is possible also word-internally but only in the environment $_C_{\text{plosive}}$ – e.g. *juφke/júfke* [juφkʰe] < *yuhke* ‘to be strong’ (28), where [x] is further realised as [φ] under account of the preceding /u/ (cf. *yupu* ‘to fasten’, which shares with *yuhke* the same root *yup* featuring /p/ in a V_V environment).

7.1.1.3 Nasals

TS has the two nasals /n/ and /m/. While /m/ does not undergo any specific phonotactic change, Piłsudski (1912, 5) reports for /n/ the allophones [ŋ] (not attested in the analysed text) and [ɲ], which is found in the environments $_ \#$ and $_ \varepsilon$ – e.g. *ətúnne/etunne* [etunɲɛ] < *etunne* ‘to do not want’ (26). This allophone is rendered in P.1912 as *ń* and in P.1903 as *н* followed by a soft vowel. Orthography does not make it clear whether in a word like *etunne* the palatalisation of [ɲ] is transferred also on the /n/ preceding it, thus giving [ɲ:]. Differently from RS (Dal Corso 2021, 27), I can deduce that velarisation of /n/ to [ŋ] is not attested before /k/ given that this sound is never rendered with the grapheme *η* that Piłsudski uses in other places in P.1912.

¹⁵ Throughout my analysis, I employ an asterisk to mark the underlying phonological form of words. This symbol should not be taken as indicating a reconstructed form as it is conventional in historical linguistics.

¹⁶ It could also be that in TS, when the conditions for debuccalisation are not met, plosives are not elided but, like in Southern Hokkaidō dialects, realised with no audible release, which would explain why they are not reported in orthography. This matter needs further investigation in light of additional data.

7.1.1.4 Fricatives and Affricates

The phoneme /s/ is represented in P.1912 as *s* and in P.1903 as *c*. This phoneme has an allophone which, from Piłsudski's (1912, 5) description, corresponds to the alveolo-palatal fricative [ɕ], also present in RS, and rendered in P.1912 as *ś* and in P.1903 as *c* followed by a soft vowel or, if word final, as *ць*.¹⁷ The allophone [ɕ] occurs systematically before and after /i/ word-initially, word-finally, and word-internally¹⁸ – e.g. *сунѣ/śine* [ɕine] < *sine* 'one' (2), *эоуиць/еоѣіś* [eɔʲɕiɕ] < *eocis* 'to feel resentful for' (27), *исѣ/іśo* [iɕɔ] < *iso* 'bear' (56). It is also present in the environments *i* _{C_{plosive}} and *n* – e.g. *хуцько/хуśko* < *husko* [huɕkɔ] 'to be old' (65), *эцѣкасьно/еѣѣкаśно* [eɕʲsakaɕno] < *ecakasnɔ* 'to teach' (68). Although this change is regular in RS (Dal Corso 2021, 27), it is impossible to determine whether it is so also in TS due to the scant number of occurrences. Word-initially, provided that it does not precede /i/, [ɕ] appears in free variation with [s] at least for some specific words – e.g. *сую/śuj* [ɕuj] < *suy* 'again' (7), but cf. *суѣ/суj* [suɕ] < *suy*, same meaning (16).¹⁹ [ɕ] is also present word-finally after [u], but always in the same word – *коѣкусь/коѣкуś* [kɔjakuɕ] < *koɣakus* 'to not be able' (37). The allophone [s] appears elsewhere.

The labiodental fricative /v/, that Piłsudski (1912, 6) generally reports for all the East Sakhalin Ainu dialects he documented, is not present in RS. From the discussion of semivowels (i.e. approximants, § 7.1.1.6) in Piłsudski (1912, 3) and comparing the examples provided therein with RS cognates, I infer that rather than being "only an alternative form of *u*", /w/ could in fact be the underlying phoneme of which [v] and possibly [u] are allophones. Even so, the allophone [v] would still represent a peculiarity of TS. The phonemic status of /w/ or /v/ needs to be corroborated by considering a larger number of examples so, for the time being, I follow Piłsudski's analysis and include /v/ as a phoneme of TS. /v/ is rendered as *ø/v* in P.1903 and P.1912.

The grapheme *h* represents the voiceless glottal fricative /h/ and, in TS, it does not showcase the realisations reported for RS (Dal Corso 2012, 27) that Piłsudski (1912, 6) himself notices for other East Sakhalin dialects. In particular, realisation of /h/ as [ɸ] (*ɸ*/*f* in orthography) in the environments *_u* and *u_* is not attested – e.g. *хуькара/*

¹⁷ The orthographic choice in P.1903 constitutes a piece of evidence that this sound is definitely not the post-alveolar [ʃ], in which case *u* would have probably been used, nor is it a long sound [ɕ:], for which *u* would have been a more appropriate graphic representation.

¹⁸ However, cf. *хоканнасика́/hokànnasikà* [hɔkan:asika]ʔ < *hokannasika* 'to surpass' (21). Possible mistransliteration in P.1912.

¹⁹ There is one instance where transcriptions in P.1903 and P.1912 diverge in how they indicate the presence of [ɕ] – cf. *сѣм* (19) and *сам* (26) both transliterated as *sám* in P.1912 for *sam* 'to marry'.

húxkara [huxkara] < *huhkara* ‘small forest’ (61),²⁰ nor is voicing as [h] clearly reported for intervocalic /h/.²¹ The voiceless velar fricative [x], besides being found at morpheme boundary (§ 7.1.3), occurs in a coda position within words that contain the sequence C_{pllosive} + C_{pllosive/nasal} either synchronically or diachronically. That is, [x] derives from debuccalisation and should primarily be regarded as an allophone of the plosive sounds that feature this process – e.g. *hoxke/hòxke* [hoxkʲɛ] < *hohke* ‘to lie down’ (45) (cf. Southern Hokkaidō Ainu *hotke*, same meaning), *мáxнэку/мáxнеку* [maxnekʲu] < *mahneku* ‘young woman’ (2) (lexicalised compound from *mat*-ne-kur** wife-COP-person). [x] also appears word-finally, as discussed in (§ 7.1.1.2), and before [ʃʂ] within the collective suffix *-hci* (§ 7.2.2). It should be noted that [x] appears word-initially only in the word *хосúбу/хосíби* [xɔʂipʲi] < *hosipi* ‘to return’ (54), when we otherwise find [h] in this position, including before [o] (cf. again *hoxke/hòxke* above). This is in contrast with RS where we find *hosipi* [hoʂipʲi]. It is not clear whether this is a peculiarity of Sisiratoka’s pronunciation or a piece of evidence for the synchronic or diachronic presence of a fricative consonant distinct from /h/. If this were the case, the phonemic status of [x] in TS would have to be reconsidered.

TS has one affricate rendered as *ć/ɥ*. The orthography in P.1912 is a more accurate representation of the TS affricate since Piłsudski (1912, 7) says that “the Ainus have no sound of *c* as [...] the German *z*” nor a “pure *č*” as in the English *chalk*, and that this sound is “something akin to the sound of the Polish *ć*” (which is also the pronunciation of the Russian *ɥ*). This means that the sound represented by *ć/ɥ* is in its turn different from /tʂ/, /tʂʲ/, and /tʂʲʲ/. Furthermore, the occurrence of *ɥ* followed by a soft vowel in P.1903 suggests palatalisation or retraction – e.g. *эця́касьно* [ɛʃʂakaʂno] < *ecakasno* ‘to teach’ (68). Therefore, I tentatively propose that TS has the voiceless retroflex affricate /tʂʲ/, yet noting that Piłsudski acknowledges great variation among dialects and even among single individuals. The allophone [dʒ] (*ǝz/ǝz* in orthography) appears only after nasals – e.g. *ýнǝзу/ýнǝ́зи* [undʒʲi] < *unci* ‘fire’ (58). I reconstruct this pronunciation given that this is “a sonant variation of *ć*” (Piłsudski 1912, 7).

7.1.1.5 Liquids

TS has one liquid consonant. With reference to the guide to Sakhalin Ainu phonetics in Dobrotvorskij (1875), Piłsudski (1912, 8-9) lists a variety of possible pronunciations associated with the grapheme

²⁰ Although see *jóфке/júfke* in § 7.1.1.2.

²¹ Piłsudski (1912, 6) does mention voicing of *h* but does not specify where it appears.

p/r. By the end of his excursus, Piłsudski is elusive with regards to the underlying phoneme that *p/r* subsumes. Exclusively from his endorsing of professor Abbé Rousselot's observation that "r in between vowels has its normal sound" I can speculate that the phoneme associated to *p/r* is the Polish/Russian alveolar trill /r/. This conclusion contrasts sharply with the data from Hokkaidō Ainu dialects and from RS, where the only liquid consonant is the alveolar tap /ɾ/. This matter needs further investigation, but for the time being I will follow Piłsudski and take /r/ as the liquid consonant of TS.

The only allophones of /r/ that Piłsudski discusses are found at the beginning of words and after the nasal /n/. In these environments, /r/ is articulated simultaneously with the plosive sound /t/ which is however "farther up [on the palate] than the usual t". From this I can speculate the presence of the affricate [t̪], also present word-initially in free variation with [ɾ] in RS (Dal Corso 2021, 27). After the nasal /n/, this affricate may be voiced, thus probably being realised as [d̪]. [t̪] is reported to have a lot of variation from speaker to speaker, with the plosive or trill trait of the affricate being in turns more prominent than the other. The only instance where this can be observed in the text is in the person's name *Ukantu*, for which we see both realisations as *Укάνру/Ukánru* [ukanru] (25) and *Укántу/Ukántu* [ukantu] (28), notably with no voicing of the affricate after /n/. Since this allophone does not appear elsewhere in the text, I will not discuss it further here.

Like plosives (§ 7.1.1.2), /r/ is elided word-finally - e.g. *мáхнэку/ máxneku* [maxneku] < *mahneku* 'young woman' (underlying form *mahnegur**) (2). This is different from RS, where the alveolar tap in this position undergoes debuccalisation (cf. *mahnekuh* in RS).

7.1.1.6 Approximants

Provided the doubts on the phonemic status of /w/ (§ 7.1.1.4), the only approximant of TS is /j/, represented as *ŭ* in P.1903 and as *j* in P.1912. In some words where /j/ is found in RS, TS features /i/ in complementary distribution - e.g. *русýу/русúí* [rusui] < *rusui* (cf. *rusuy* [rusuj] in RS) (49). This raises interesting questions about the differences in syllabic structure of said words in the two dialects (see §5, fn. to line 4).

7.1.1.7 On the Absence of the Glottal Stop

When comparing the TS consonant inventory with that of RS, the absence of the glottal stop /ʔ/ in the former stands out. Indeed, the phonemic status of the glottal stop is not certain even in RS and Dal Cor-

so (2021, 23-4) includes it in the dialect's inventory only provisionally as a phoneme found in free variation. Since the works of Hattori and Tamura in the 1950s, the glottal stop is marked with an apostrophe in Latin-script based transcriptions of Ainu, thus for instance *'aynu* to represent /ʔajnu/. Since the glottal stop is a quite frequent sound in Ainu, it has become conventional not to mark it in texts for the sake of readability, as it also happens in the *katakana*-based transcription used today in Japan. The glottal stop is, however, overtly reported in the Latin script if needed to mark morpheme boundaries or to account for word syllabification.

If in recent publications not writing glottal stops in non-ambiguous cases is only a matter of conventions, Piłsudski (1912) does not mention this sound entirely. Given that the glottal stop seems to be a phonetic feature common to all Hokkaidō dialects and also to RS and other West Sakhalin dialects, it is at least odd that none of the East Sakhalin dialects surveyed by Piłsudski is said to have it. A possibility is that Piłsudski's "Slav ear", as he himself defines it, is at fault in this instance and that glottal stops, though present, are never reported simply because they were not heard. In the text in § 5, there is one suspect case that suggests a glottal stop insertion (see §5, fn. to line 43) but, at least at this point of the analysis, it is impossible to ascertain the presence of a glottal stop in TS.

Table 1 Phonemic inventory of Sisiratoka's Tarayka dialect

IPA	Transliteration P.1903	Transliteration P.1912	Modern transliteration	Attested allophones*
/a/	а	а	а	[e] (o, a)
/ɛ/	э	е	е	[i] (ы, y)
/ɔ/	о	о	о	
/i/	и	и	и	
/u/	у	у	у	
/p/	п	р	р	[p] (б, b) [pʲ] (п + soft vowel, p̂) [pʲ] (б + soft vowel, b̂) [ɸ] (ф, f) [x] (x, x)
/t/	т	т	т	[t] (д, d) [x] (x, x)
/k/	к	к	к	[k] (г, g) [kʲ] (к + soft vowel, k̂) [x] (x, x)
/t͡s/	ц	ć	с	[t͡s̄] (дз, ź)
/m/	м	м	м	
/n/	н	н	н	[ɲ] (н + soft vowel, ñ)
/s/	с	с	с	[s̄] (с + soft vowel/сб, ś)
/v/	в	в	в	
/h/	һ	һ	һ	[x] (x, x)
/r/	р	р	р	
/j/	й	й	й	

* Transliterations for the allophones in P.1903 and P.1912 are given within round brackets.

7.1.2 Accent/Stress, Syllable Structure, Vowel Length, and Use of Hyphens

The general accentuation rule for RS states that 1) the primary high pitch accent falls on the second syllable of a word if the first syllable is open and, in longer words, secondary high pitch accents fall on even-number syllables, and 2) the primary high pitch accent falls on the first syllable of a word if this syllable is closed or if it is an open syllable with an intrinsically long vowel (Dal Corso 2021, 40).

Given the lack of an audio recording for the folktale, it is impossible to straightforwardly determine whether also TS featured pitch accent. Whether TS had pitch accent, stress, or else, this is marked in orthography in P.1912 by 'when primary and by' when secondary; in P.1903, only primary accents/stresses are marked - e.g. *acúpu-ka/ aśiriká* [a.,gi.ri.'ka] < *asirika* 'to renew' (17). The overall picture of accent/stress patterns in TS that comes from the analysis of the text is complicated. Along with cases that clearly align with the rule outlined for RS - e.g. *этү́нне/etú́нне* < [ɛ.'tun.ɲɛ] *etunne* 'to not want'

(20), *cáxnə/sáxpe* [ˈsax.pɛ] < *sahpe* ‘dried fish’ (24) – there are other instances where accentuation/stressing apparently follows a different pattern – cf. *hosćkú/hośkí* [hɔɕ.ˈki] < *hoski* ‘to be old’ (19). Transcriptions in P.1903 and P.1912 also show many discrepancies with regards to accent/stress marking which will need to be addressed in more detail with a consideration of the whole 1912 corpus. Although at this point I am far from proposing any conclusions on TS accent/stress, some of the “irregular” cases attested in Sisratoka’s tale are insightful with regards to vowel length (see below).

Syllables in TS can be of four types: CV, CVC, V, and VC. The examples below provide an illustration of each type.

CV type: *pə/ré* < *re* ‘name’ (2)
 CVC type: *raj/ráj* < *ray* ‘to die’ (7)
 V type: *ě/ě* < *ee* ‘to eat’ (25)
 VC type: *an/án* < *an* ‘to exist’ (4)

The constraints in syllabic structure noticeable in TS are in line with those of RS (Dal Corso 2021, 23) and, more generally, of the Ainu language. Complex onsets, codas, or nuclei are not allowed. Plosive consonants and the liquid *r* cannot appear in the coda, where they undergo debuccalisation or elision (§ 7.1.1.2; § 7.1.1.5). Since there are no such instances in the text, I infer that also *c* cannot appear in the coda only by analogy with RS. Consonant clusters may only appear at syllable boundaries with no more than two consonants involved – e.g. *nisćná/nispa* < *nispa* [niɕ.pa] ‘noble man’ (5). The sequence *uw* is not permitted in the rhyme and is seemingly resolved via elision of /w/ – e.g. *ny/pú* [pu] < *pu* (underlying *puw**) ‘storehouse’, when in RS it results in lengthening of *u* (see discussion in § 7.2.1).

In my consideration of vowel length, I start by assuming that, like in RS (Dal Corso 2021, 40), vowels in closed syllables are never long and that vowels in open syllables may be intrinsically long or may be lengthened when the syllable bears the primary accent/stress. Therefore, we can infer the structures [hɛ.ˈma.ka] or [hɛ.ˈma:ka] for *hэмáka/hemáka* < *hemaka* ‘to finish’ (44), but only [ˈhɔj.nu] for *hóйну/hójnu* < *hoynu* ‘marten’ (40).²² Given that accent/stress on an open first syllable is taken as diagnostic of an intrinsically long vowel, instances such as *čáячя/čáča* < *caca* ‘uncle’ (67) are understood as having the structure [CVCV], thus [ˈtʃa:ʃa]. Importantly, all words of this kind that appear in the text have RS equivalents also with a long vowel. In rarer cases, Piłsudski himself overtly indicates a long vowel via a macron – e.g. *ě/ě* [ɛ:] < *ee* ‘to eat’ (25). Here indicating the long vowel in orthog-

²² Note that in both P.1903 and P.1912 regular stress on an open second syllable is not marked but left implied.

raphy serves as a disambiguation for other otherwise homographic words – cf. *ǎ/ě* [ɛ] < *e* (underlying *ek**) ‘to come’ (29). Overt marking of “irregular” accent/stress in P.1903 (but notably not in P.1912) provides an orthographic cue to detect possible long vowels and some cases of vowel lengthening. This is the case of e.g. *həmaká* < *hemaka* ‘to finish’ (32) (cf. instance of the same word in (44), for which I assume [he.ma.ˈka:]). The scant evidence to safely confirm the intentional use of a graphic accent to indicate vowel length adds to the too many discrepancies on accent marking between P.1903 and P.1912 transcriptions. Therefore, in my retranscription I decided not to mark long vowels in the text unless they are also explicitly reported in P.1912.

A few words about Piłsudski’s use of hyphens in the text are in order. There is no direct correspondence between P.1903 and P.1912 with regards to the use of hyphens, the former redaction of the text being the one where hyphens are more widely used – e.g. *Тарáйка-ун* but *Tarájkaun* < *Tarayka-un* ‘of Tarayka’ (4). Generally, Piłsudski seems to use hyphens in P.1903 more consistently as a way to separate dependent morphemes from their host root or stem, a convention that he later abandons almost completely in P.1912. However, this is not systematic neither in P.1903 nor, when present, in P.1912 – cf. *тунту-һу* < *tuntu-hu* ‘its pillars’ (30), but *цáрһуһу* < *car-uhu* ‘his mouth’ (21) and *Вéннај-охта* (32), but *Вéннај охта* (50) < *Wennay-or-ta* ‘in Wennay’. Piłsudski (1912, 11) explains that it was impossible to keep the use of hyphens consistent throughout the redaction of P.1912 and that they are sometimes employed to divide words according to their etymology and some other times to represent two distinct words functioning as a single phonological word (i.e. bearing only one primary stress/accent).

7.1.3 Phonological Processes

Instances of assimilation, dissimilation, elision, insertion, and lenition are encountered in the text. All these phonological processes happen at morpheme boundary and between words. The following cases of regressive assimilation are attested:

- a. /n/ > |m| / _C_{plosive} – e.g. *тáмбе/тамбе* [tamp^hɛ] < *tan-pe* (this-thing) ‘this’ (20).
- b. /r/ > |n| / _n – e.g. *óһһэ/óһһне* [ɔn:ɛ] < *or-ne* (place-to) ‘towards’ (12).

An outstanding case is represented by the alternation in (c), which seems to suggest the realisation of the bilabial nasal as [ŋ] before the plosive /k/ (i.e. assimilation). However, this does not find confirmation in orthography. The alternation may be ascribed to the fact that /m/ in coda position are often pronounced as [n] in careless, fast speech (Chiri [1942] 1973, 472).

- c. /m/ > |n| / _k – e.g. *сáнкета/śáńketa* [sankʰeta] < *sam_-ke_ta* (by-PTV-in) ‘by sth.’ (14).

Dissimilation is present mostly as regressive dissimilation (d), with only one case of progressive dissimilation (better recognised as a case of glide formation) (e):

- d. /m/ > |j| / _s – e.g. *туйсáта/тúj śáta* [tujɕata] < *tum_-sa-ta* (centre-?-in) ‘in the centre of’ (61).
- e. /i/ > |j| / a_ – e.g. *матáйта/matájta* [matajta] < *mata_-i-ta* (winter-moment-in) ‘in the winter’ (25).

Regressive dissimilation is also attested as debuccalisation (lenition) of plosives and /r/ (see also discussion in § 7.1.1.2). Specifically, before a plosive consonant, debuccalisation of /r/ entails previous assimilation of this consonant with the following plosive, as evidenced by Hokkaidō Ainu cognates, after which the first consonant of the cluster dissimilates to avoid double plosives (de la Fuente 2014).

- f. $C_{\text{plosive}} > |x| / _C_{\text{plosive}}, n$ – e.g. *пáхтэно/пáxteno* [paxtenɔ] < *pak_-te-no* (be.until-CAUS-ADV) ‘until’ (3), *мáхну/мáхну* [maxnu] < *mat_-nu* (wife-have) ‘to get a wife’ (49).
- g. /r/ > |x| / _C_{plosive} – e.g. *охтá/охта* [ɔxta] < *or_-ta* (place-in) ‘in’ (6) (cf. Southern Hokkaidō Ainu *otta*, same meaning).

On average, elision primarily targets vowels and the approximant /j/. Among the cases of elision reported here, only the one in (h) shows systematicity (cases of elision in (i)-(j), though regular in RS, cannot be said to be so in TS as they appear only once).

- h. /i/ > Ø | i_ – e.g. *кíке/кíке* [kikʰe] < *ki [f]ke* ‘did and’ (59).²³
- i. /v/ > Ø | u_ – e.g. *окаянуá/окаjanua* [ɔkajanua] < *okay-an-u [w]a* (exist.PL-4S-EP-FP) ‘(let) us live’ (14).²⁴
- j. /j/ > Ø | n_ – e.g. *ки анахкáйки/ки анахкájки* [ki anaxkajki] < *ki an [j]ahkayki* (do IP-FV though) ‘though he had done’ (49).

Peculiar to TS is the kind of elision that concerns *h* within the collective *-hci* (§ 7.2.2) when the suffix is attached to monosyllabic open-syllable verbs. However, there are at least two counterexamples to

²³ In three out of the four total instances in the text, this kind of elision happens after the desiderative *rusui*.

²⁴ See rule (n) below.

this behaviour – cf. *yhoxkekaú/uhòxkékaćí* (45) and *amaú/amáxćí* (61). Elision of *h* may also happen in the possessive suffix *-hi* (§ 7.2.1) after noun roots ending in *m* or *n*.

- k. [x] > Ø | #CV₋ – e.g. *ny-ци/núćí* [nuʃi] < nu-[h]ci (hear-COLL) ‘[they] heard’ (55).²⁵
- l. /h/ > Ø | #C_{nasal-} – e.g. *котáну/kotánu* [kotanu] < kotan-[h]u (3/village-POSS) ‘[their] village’ (6).

Other instances of elision, seemingly to avoid hiatus, are found at lines (14), (30), (45), (47), (57).

All instances of insertion attested in TS are regular in RS. The vowel *a* is inserted before the collective suffix *-hci* on consonant-final verbs to avoid the formation of a complex consonant cluster (*m*), and an epenthetic *u* follows verb roots ending in *n* before the final particle *wa* (*n*).²⁶ With regards to nouns, a vowel is inserted non-obligatorily before the possessive suffix on consonant-final roots again to avoid an unfavourable consonant cluster (*o*). This epenthetic vowel is affected by the rules of vowel harmony like the vowel within the suffix (§ 7.2.1).

- m. Ø > |a| / C₋{*-hci*} – e.g. *рая̀ци/rajaxćí* [rajaxʃi] < ray-**a**-hci (die-EP-COLL) ‘they died’ (1).
- n. Ø > |u| / n₋{*wa*} – e.g. *окая̀ну́/okajanua* [okajanua] < okay-an-**u** [w]a (exist.PL-4S-EP FP) ‘(let) us live’ (14).
- o. Ø > |V| / C₋{*-hi*} – e.g. *итáкѝни/itákihi* [itakihi] < itak-**i**-hi (speech-EP-POSS) ‘her talk’ (63).

7.2 Grammatical Features of Nouns and Verbs

7.2.1 Nominal Morphosyntax and Semantics

Possession: Possession is marked on possessed nouns via the suffix *-hi*. Like in RS (Dal Corso 2021, 31-8), the vowel *i* in the suffix responds to vowel harmony when attached to vowel-final roots and to consonant-feature dissimilation and secondary vowel harmony when attached to consonant-final roots – e.g. *тýнмý-һу/túntuhu* < *tuntu-hu* (3/pillar-POSS) ‘the pillars of [the house]’ (30), *ýmaphu/utárhi* < *utar-hi*

²⁵ See this same kind of elision also in the collective nominal suffix *-hcin* (60).

²⁶ Quite unexpectedly, /w/ is then elided after /u/ that is inserted to avoid clustering in the first place.

(3/people-POSS) ‘[her] family’ (6). An epenthetic vowel may be inserted before the suffix on consonant-final roots or the segment *h* in the suffix may be elided (see points (l) and (o) in § 7.1.3). The possessor is referenced via person agreement prefixes in the subject form on the possessed noun (§ 7.2.2) – e.g. *an kotán hy/an-kotánhu* < **an-kotan-hu** (4-village-POSS) ‘our village’ (16). Null agreement signals a third person possessor. In its only attestation, the collective suffix *-hcin* can be understood as referring to either the possessor or the possessee (60). The noun roots *puw** ‘storehouse’ and *suw** ‘pot’, that are not realised in their underlying form in the text due to a phonotactic rule (§ 7.1.2), can be reconstructed thanks to the vowel change within the possessive suffix. In fact, the possessive suffix is realised as *-he* only after an approximant consonant (Dal Corso 2021, 38). The other possible sequence that can trigger this same vowel change (i.e. *uy*) does not have the same phonotactic restrictions as *uw* and would therefore appear overtly, being acceptable as the syllable rhyme word-finally or before the suffix *-he*. Therefore, I infer that both mono-syllabic words *pu* ‘storehouse’ and *su* ‘pot’ have an underlying rhyme *uw*, that is here resolved as *u* to avoid an unfavourable sound sequence – i.e. *nýhə/púhe* < *pu-he* (3/storehouse-POSS, underlying *puw*-he*) ‘[their] storehouse’ (30), *cýhə/súhe* < *su-he* (3/pot-POSS, underlying *suw*-he*) ‘[their] pots’ (60).²⁷

Determiners and quantifiers: At line (21), we notice the peculiar use of the demonstrative determiner *ne* ‘this’ without a support noun, preceding the (probably) adverbial *renkayne* ‘therefore’. This contrasts with RS, where determiners of any class cannot be used without a support noun (Dal Corso 2021, 65). Similarly, it seems that in TS the quantifier *emuyke* ‘all’ can be used as a full-fledged pronoun, functioning as an anaphoric element. I conclude this on the basis of syntax, since at line (31) *emuyke* follows the verb *hora* ‘to fall down’ and still refers to the noun *puhe* ‘[their] storehouse’ which precedes it. Such syntactic layout is not attested in the RS data where *emuyke*, though following its reference noun, is always found in direct apposition to it.

7.2.2 Verbal Morphosyntax and Semantics

Fourth person agreement and impersonal-passive construction: Person agreement in the text only appears as null agreement, to cross-reference a third person subject, object, or indirect object, and as

²⁷ The outcome of harmony in the possessive suffix represents one more piece of evidence for the actual presence of an approximant phoneme /w/, or at least an allophone [w], in TS (see discussion on /v/ in § 7.1.1.4).

the affixes *an-/an*, to cross-reference a fourth person subject participant respectively on transitive and intransitive verbs – e.g. *an-nu-kara* (4s-3so/see) ‘we see sth.’ (14), *paye-an* (go.PL-4s) ‘we go’ (16). Like it is reported for RS (Dal Corso 2021, 86-8), fourth person in TS can mark a first person plural, as in the examples above, or an impersonal agent – cf. *an-etunne* ‘one does not want’ (64). I cannot determine whether fourth person agreement can be used in TS also to cross-reference the agent in an impersonal-passive construction, which is one other function of *an-/an* attested in RS (Dal Corso 2021, 97-9). Across lines (48)-(51), Sisratoka starts with what morphosyntactically looks like an impersonal-passive construction that, however, he rephrases in the active voice after the direct speech at lines (49)-(50). At line (48), *hoskiramuhorowa* ‘by his elder brother’ is the oblique agent marked via *orowa* and *Camokiun aynu Ukantu* ‘Ukantu, the man of Camoki’ is the morphologically bare patient/goal argument in the subject function. However, at line (51) the verb *easakara* ‘to order sth.’ is not marked for fourth person to cross-reference the oblique agent – null agreement indicates a third person subject, which is an implied *hoskiramuhu* ‘his elder brother’, and the patient appears as an oblique marked via *ohta* – i.e. *Ukantu nokanramhuohta* ‘to his younger brother, Ukantu’. Sisratoka might have had the intention of using a different verb to complete the impersonal-passive construction and the rephrasing at line (51) is most likely due to the valency of the verb he eventually chooses, that is *easakara*, which has an agent subject and an instrumental object (introduced by the applicative *e-*) but no other direct argument that can function as the patient/goal object in a passive-impersonal construction.

Reflexivity: The instance of reflexive *yay-* at line (15) confirms a secondary, valency-preserving function of this prefix that is also rarely attested in RS (Dal Corso 2021, 95). As evidenced by the suffixal form of fourth person agreement, the verb *kisorokara* ‘to have an offspring’ is an intransitive verb, obtained via incorporation of the noun *kisoro* ‘offspring’ into the transitive *kara* ‘to make’. Here *yay-* yields a self-benefactive meaning, thus *yay-kisoro-kara-an* ‘we have an offspring to our own advantage’.

8 Concluding Remarks

In this paper I have presented a morphemic analysis of an East Sakhalin folktale narrated in the Tarayka dialect (idiolect of the informant Sisratoka). The two versions of the text compiled by Piłsudski in 1903 and 1912 were the starting point for commenting on the phonetics, phonology, and some grammatical features of the Tarayka dialect and for a comparison with the Rayciska dialect of West Sakhalin. The nature of the data and scope of the analysis

allowed me to make observations mostly on the phonetics and phonology of the language and to give only marginal notes on morpho-syntactic constructions. In contrast with the West Sakhalin Rayciska dialect, the Tarayka dialect features the two mid-open vowels /ɛ/ and /ɔ/, and the retroflex affricate /t͡ʂ/. Even more peculiar is the alleged presence of the trill /r/, unattested in any other Ainu variant or dialect. Other aspects of the Tarayka dialect phonology remain difficult to ascertain, specifically the phonemic status of the labiodental fricative /v/ and of the velar fricative [x], that in this dialect might not just be an allophone of /h/. With regards to grammar, the Tarayka dialect showcases a unique construction for the determiner *ne* 'this' and the quantifier *emuyke* 'all' that can apparently be used without a support noun, differently from what holds true for the Rayciska dialect. Other structures, attested either commonly or marginally in the Rayciska dialect, are encountered in the analysed folktale - in particular, the valency-preserving function of the reflexive *yay-* and the presence and productivity of the impersonal-passive construction need further investigation in light of additional data on the Tarayka dialect. Overall, with the analysis of this folktale, I have shown how taking into account the wider Piłsudski corpora of the East Sakhalin Ainu language may challenge and enrich our present notions on Ainu and help better understand the still underdescribed Sakhalin variety of the language.

List of glosses

3	third person
4	fourth person
ADV	adverb
APPL	applicative
ANTIP	antipassive
CAU.FIN	causal-final linker
CAUS	causative
COLL	collective
COMP	complementiser
COND	conditional
COP	copula
EP	epenthetic vowel or consonant
EPH	emphatic particle
DUB	dubitative particle
FP	final particle
IND.RSN	indirect reasoning evidential
IP	impersonal
IPFV	imperfective
ITER	iterative
MID	middle voice
NMLZ	nominaliser
OLV	verbal object in light verb construction
PC	paucal
PIO	plural indirect object
PL	plural
PO	plural object
POSS	possessive
PS	plural subject
PTV	partitive
RECP	reciprocal
REFL	reflexive
S	subject
SLV	subject in light verb construction
SO	singular object
SIO	singular indirect object
SS	singular subject
TOP	topic
TR	transitiviser.

Bibliography

- Asai T. 浅井享 (1974). “Hōgen Bunrui ‘Ainugo Shohōgen no Kurasutā Bunseki’” 方言分類「アイヌ語諸方言のクラスター分析」(Dialectal Classification ‘a Cluster Analysis of the Many Dialects of the Ainu Language). *Hoppō Bunka Kenkyū Daiichigō* 北方文化研究第一号 (Studies on the Cultures of the North no. 1). Sapporo: Hokkaidō University, 45-136.
- Chiri M. 知里真志保 [1942] (1973). *Ainugohō kenkyū* アイヌ語法研究 (A Grammatical Sketch of Ainu). Reprinted (1973) in *Chiri Mashiho chosakushū 3* 知里真志保著作集 3 (Selected Writings of Chiri Mashiho 3). Tokyo: Heibonsha, 455-586.
- Dal Corso, E. (2018). *Ainu Evidentiality. A Semantico-Pragmatic Analysis and a Morphosyntactic Account* [PhD dissertation]. London: SOAS University of London.
- Dal Corso, E. (2021). *The Language and Folklore of West Sakhalin Ainu. A Re-Edition of Kyōko Murasaki’s “Karafuto Ainugo” with Translation and Grammatical Notes*. München: Lincom Publishing.
- de la Fuente, A.J.A. (2014). “Sakhalin Ainu utah-utar and Common Ainu *-r*.” *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*, 131(2), 121-36.
- Dobrotvorskiĭ, M.M. (1875). *Ajnsko-Russkij Slovar’* Айנסко-Русский Словарь (Ainu-Russian Dictionary). Kazan: Kazan University Press.
- Kitahara J.M. 北原次郎太モコットゥナシ (ed.) (2013). *Wada Bunjirō – Karafuto Ainu Setsuwashū 1* 和田文治郎 – 樺太アイヌ説話集 1 (Wada Bunjirō – Collection of Karafuto Ainu Folklore 1). Sapporo: Aynu Teetawanoankur Kanpinuye Cise.
- Kitahara J.M. 北原次郎太モコットゥナシ (ed.) (2014). *Wada Bunjirō – Karafuto Ainu Setsuwashū 2* 和田文治郎 – 樺太アイヌ説話集 2 (Wada Bunjirō – Collection of Karafuto Ainu Folklore 2). Sapporo: Aynu Teetawanoankur Kanpinuye Cise.
- Kitahara J.M. 北原次郎太モコットゥナシ (ed.) (2016). *Wada Bunjirō – Karafuto Ainu Setsuwashū 3* 和田文治郎 – 樺太アイヌ説話集 3 (Wada Bunjirō – Collection of Karafuto Ainu Folklore 3). Sapporo: Aynu Teetawanoankur Kanpinuye Cise.
- Kitahara J.M. 北原次郎太モコットゥナシ (ed.) (2017). *Wada Bunjirō Karafuto Ainu Gengo-Bunkashi – Shussan, Ikuji, Tsūkagirei* 和田文治郎樺太アイヌ言語・文化誌 – 出産・育児・通過儀礼 (Wada Bunjirō Writings on the Ainu Language and Culture – Birth, Childcare, Rite of Passage). Sapporo: Aynu Teetawanoankur Kanpinuye Cise.
- Kitahara J.M. 北原次郎太モコットゥナシ (ed.) (2019). *Akita Bunjirō – Karafuto Ainu Setsuwashū 4* 和田文治郎 – 樺太アイヌ説話集 4 (Wada Bunjirō – Collection of Karafuto Ainu Folklore 4). Sapporo: Aynu Teetawanoankur Kanpinuye Cise.
- Kubodera I. 久保寺逸彦 (1977). *Ainu no Bungaku* アイヌの文学 (Ainu Literature). Tokyo: Iwami Shoten.
- Latyshev, V.M. (ed.) (2002). *Fol’klor Sakhalinskikh Ajnov* Фольклор Сахалинских Айнов (The Folklore of the Ainu of Sakhalin). Yuzhno-Sakhalinsk: Bronistaw Piłsudski Heritage Institute.
- Majewicz, A.F.; Majewicz, E. (1986). *An Ainu-English Index-Dictionary to B. Piłsudski “Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore” of 1912*. Poznan: Adam Mickiewicz University Press.

- Majewicz, A.F. (ed.) (1998a). *The Collected Works of Bronistaw Piłsudski*. Vol. 1, *The Aborigines of Sakhalin*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Majewicz, A.F. (ed.) (1998b). *The Collected Works of Bronistaw Piłsudski*. Vol. 2, *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore (Cracow 1912)*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Majewicz, A.F. (ed.) (2004). *The Collected Works of Bronistaw Piłsudski*. Vol. 3, *Ainu Language and Folklore Materials 2*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Murasaki K. 村崎恭子 (1976). *Karafuto Ainugo – Shiryō* カラフトアイヌ語: 資料 (Karafuto Ainu. Materials). Tokyo: Kokusho Kankōkai.
- Murasaki K. 村崎恭子 (2001). *Karafuto Ainu Folktales – Asai Take Kōjutsu* 樺太アイヌの昔話 – 浅井タケ口述 (Folklore of the Ainu of Karafuto. Dictated by Asai Take). Tokyo: Sōfūkan.
- Murasaki K. 村崎恭子 (2013). “Karafuto Ainugo no Kenkyū ni Okeru B. Piusutsuki Rōkan Saisei no Kōseki” 樺太アイヌ語の研究におけるB.ピウスツキ蠟管再生の功績 (Merits of Sound Reproduction on B. Piłsudski’s Wax Phonograph Cylinders for Sakhalin Ainu Study). *Pōrando no ainu kenkyūsha Piusutsuki no shigoto* ポーランドのアイヌ研究者ピウスツキの仕事 (The Work of the Polish Ainu Scholar Piłsudski). Sapporo: Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers, 55-60.
- Ōhashi E. 大橋えみこ (1985). “Ainugo no boin ni kansuru ichi chōsa” アイヌ語の母音に関する位置調査 (Survey on the Five Vowels of Ainu). *Hoppō gengo bunka kenkyūkai seika hōkoku 14* 北方言語文化研究会成果報告14 (Bulletin of the Results of the Research Meeting on the Languages and Cultures of the North 14). Tokyo: Waseda University Institute of Language Teaching, 60-3.
- Okazaki, T. (2019). “Ainu Language Shift”. Heinrich, P.; Ohara, Y. (eds), *The Routledge Handbook of Japanese Sociolinguistics*. London: Routledge, 354-69. <https://doi.org/10.4324/9781315213378-23>.
- Piłsudski, B. (1912). *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore*. Cracow: Imperial Academy of Sciences.
- Tamura S. 田村すず子 (1984). *Ainugo Onsei Shiryō 1* アイヌ語音声資料1 (Sound Materials of the Ainu Language 1). <https://bit.ly/3vb70Q5>.
- Tamura S. 田村すず子; Motohashi Y. 本橋幸康 (2002). “Boin no hatsuon” 母音の発音 (The Pronunciation of Vowels). Tamura S. 田村すず子 (ed.), *Ainugo no onsei* アイヌ語の音声 (Phonetics of Ainu). Tokyo: Waseda University Institute of Language Teaching, 36-51.
- Tamura S. 田村すず子 (2000). *The Ainu Language*. Tokyo: Sanseido Co.

The *Unsung Kingdom* Translation Project Designing an Effective and Sustainable Classroom Activity for a Japanese Video Game Translation

Alessandro Mantelli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper presents the experience of the design of a didactic activity for the translation of a Japanese video game in Italian, carried out in 2020 during the first year of the Japanese language course of the Master's Degree Programme in Languages and Civilizations of Asia and Mediterranean Africa at Ca' Foscari University. The described protocol allows the design of video game translation sessions as a teaching activity, overcoming some typical technical and organisational problems. One important issue this paper addresses involves the possibility of reviewing the translation within the game, which is fundamental to understanding how to translate texts for this medium. The paper will also give an overview of the translation issues that students encountered during the activity and of how they solved them. Finally, the results of a survey will show whether the implemented protocol and classroom activity were satisfactory for the students and how they can be improved.

Keywords Digital Humanities. Translation. Games translation. Translation studies. Instructional design. Japanese language. Language teaching.

Summary 1 Introduction. – 1.1 Translating a Video Game as a Didactic Activity. – 2 Identifying a Japanese Game to Translate. – 3 Designing a Translation Protocol. – 3.1 Files Structure. – 3.2 Designing a Translation Activity. – 4 Designing the Script Implementation Procedure. – 4.1 Google Sheets API. – 5 Analysis of In-Game Translations. – 5.1 Text Too Large for the Interface. – 5.2 Grammatically Correct Translation, but not Suitable for the Context. – 5.3 Message Styles and Variable Management. – 5.4 Non-Linear Dialogues. – 5.5 KingParse Errors. – 5.6 Terminology. – 6 Survey. – 7 Conclusions.



Peer review

Submitted 2022-02-14
Accepted 2022-05-09
Published 2022-05-30

Open access

© 2022 Mantelli | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Mantelli, A. (2022). "The *Unsung Kingdom* Translation Project. Designing an Effective and Sustainable Classroom Activity for a Japanese Video Game Translation". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58, [1-32] 947-978.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2022/01/001

947

1 Introduction

Since its beginnings in the 1960s, when computer scientists designed simple games and simulations on mainframe computers, the video game industry has grown and become an increasingly popular form of mass entertainment, as well as a multibillion-dollar industry. In fact, according to the Italian Interactive Digital Entertainment Association (IIDEA), in 2021 the video game entertainment industry generated revenues of 2 billion and 179 million euros (21.9% more than the previous year) (IIDEA 2021), while the value of the video game industry in the United States for the same year is estimated at \$65.49 billion dollars (Statista 2021).

Nowadays, there are various genres in the video game market. Some of these, such as role-playing games (RPGs) or visual novels, are characterised by a considerable amount of text necessary for the description of the story as well as for the characters' dialogue, for the names of weapons, spells, and artefacts that can be traded, and so on. Especially in the last two decades, the popularity of some titles from these genres has led companies to translate games into other languages. However, when translating video games, other factors besides the translation usually need to be taken into account, such as the "cultural adaptation of digital content to the requirements and environment of a foreign market" (Gambier, van Doorslaer 2010, 209).

As Hevia Mangiron writes, "[i]t is widely acknowledged that one of the main causes of success of games is their internationalization and globalization, a process in which localization has played a key role" (Hevia Mangiron 2007). Localisation, however, implies the need to pay attention to the translation as well. According to Gómez Aprile, for example, the quality assurance process related to the localisation of a video game must consider three aspects:

- a. "Linguistic QA such as grammar, spelling punctuation, issues with numbers, inconsistent translations, taboo language, etc.
- b. Visual QA such as truncated characters, font issues, overlong strings, UI/UX issues, untranslated parts, platform compliance.
- c. Functional QA such as keyboard issues, misleading links or commands, game performance, corrupted audio, misdisplayed text". (Gómez Aprile 2021)

Mostly a) and largely b) are issues handled by the game translator.

As Dunne writes: "Games are not just worlds, but backdrops for actions taken by the player [...] the main functions of language in the game are to lead the player onward to give instruction, to provide clues and to motivate". One factor to consider in games is that they "can be non-linear, giving the player the opportunity to find his or her own way through the world of the game" (Dunne 2006, 124).

Game localisation should consider also other important parameters, such as: terminology (123), the space for the text allowed by the interface, the genre conventions of the game to be translated (126) and cultural issues.

The space for the text may represent a major constraint especially when the game interface is originally optimised for languages that make use of characters with semantic values, such as Japanese; for instance, kanji compounds of only two characters such as *kōgeki* 攻撃 (attack), *bōgyo* 防御 (defense) require, respectively, 8 and 6 characters in Italian (namely ‘attacco’ and ‘difesa’).

Moreover, the non-linear ‘narrative’ element of video games, which Bissell (2010) calls “ludonarrative”, may require long testing sessions accomplished by both the translators themselves and a proposed quality-control staff to verify the consistency and the ‘playability’ of the text that may lack important information needed to complete the tasks or that may not have been sufficiently engaging for the players.

For all these reasons, being able to verify the translated text inside the game is a fundamental requirement for game localisation.

1.1 Translating a Video Game as a Didactic Activity

As teacher of the first year (second semester) of the Japanese Language course of the Master’s Degree Programme in Language and Civilisation of Asia and Mediterranean Africa at Ca’ Foscari University (a.a. 2020-21), whose training objectives are within the area of language skill learning and translation, I reorganised the course by inserting audiovisual and Japanese video game translation activities, in addition to the prose translation which is usually covered during the course. The activity of translating video games was designed because of the strong demand by students in class.

In fact, normally, video game translation is not covered in curricular courses, but I thought that allowing students to acquire this type of skill might represent a particularly innovative formative experience. First, it means allowing them to experiment and understand, through an active learning process, how the medium (in this case, the video game) may influence the translation process; secondly, it could allow them to learn about a professional activity related to their study curriculum; thirdly they may acquire several skills, as previous studies on the VGLOC (Video Game Localization Course) suggest; among others: students a) will be able to analyse the context of a video game; b) will be able to handle localisation kits used in a VGLOC project; c) will be familiar with the different types of text found in video games and their characteristics, as well as how to produce texts that work in the target game; and d) will be able to deal with the restrictions found in video game assets, such as spa-

tial limitations of the graphical user interface, use of variables, text fragmentation, etc. (Granell 2011). Indeed, as will be set forth in the following paragraphs, the issues in these points will be considered and addressed by the students.

However, organising the translation of a video game as a didactic activity is a particularly complex task. Studies of interlingual subtitling, and audiovisual translation in general, indicate that this activity in itself requires: “l’elaborazione complessiva di un prodotto multimediale, e non solo delle sue componenti linguistiche” (the overall processing of a multimedia product, and not just its linguistic components)¹ (Heiss 1996). Moreover, there is little literature on the phenomenon of video games translation as a teaching activity, and few established guidelines, especially for Japanese: “[t]he scarcity of VGLOC courses available at the moment is paradoxically opposed to the growing demand for video games in every language” (Granell 2011, 188), yet VGLOC courses are offered by private institutes in Europe and the UK, as well as in the United States, and academic literature has for the moment been identified for Brazil (Esqueda, Stupiello 2018), Spain (Granell 2011) and the Netherlands (Slegers 2018). Nevertheless, it is possible to draw on studies of audiovisual translation in general for the translation of ‘cutsscenes’ (i.e. cinematic sequences) in video games. In this case, as Vitucci (2013) suggests, an effective interlingual translation may be based on three fundamental moments, namely: 1) the reduction of the text; 2) the diamesic transformation (transition from oral to written code) and 3) the actual translation.

However, it is undeniable that video games possess also original aspects to deal with, such as more or less limited text interfaces, non-sequential dialogues (where the same text can appear or stop several times depending on the needs of the player), and the usage of variables to represent text entered ad hoc by the user for their name, gender or country.

There are also important technical aspects to consider. For instance, the process of transferring translated text into the game may represent a particularly challenging and time-consuming technical problem. Especially in case of a didactic activity, this task, which normally requires public access to the game code or scripts and an underlying technical and organisational process, is usually difficult to implement due to the lack of funds, time, and expertise. Commercial programs for games translation aid called CAT (Computer Aided Translation) do exist but work with limited file formats and structure: “[i]t is worth mentioning that there is no standard format of files in the industry of video games, it all depends on each game developer and publisher” (Esqueda, Stupiello 2018, 110).

1 If not otherwise stated, all translations are by the Author.

Thus, considering the challenge of designing such a didactic activity, the consequent research question would be the following: how to design a video game translation classroom activity with formative outcomes (such as those set out in points *a* and *d* above), with limited funds and time.

The problems to be solved are of a technical and economic nature, where 'economic' is not only intended as a cost in terms of money, but also of time and effort. There are three primary problems:

- a. Identifying a Japanese game to translate.
Economical requirements: sustainable implementation, copyright free code, access to translation scripts.
Game requirements: a game with a lot of text and relatively little action (RPG type is probably the most suitable).
- b. Definition of a translation process for the students, i.e. identification of a translation platform, definition of a homework assignment schedule, definition of roles.
Economical requirements: low-cost, high-performance platform for collaborative writing.
- c. Definition of a script implementation procedure.
Economical requirements: identifying a low-effort way to implement the translated text into the game.

2 Identifying a Japanese Game to Translate

Video games have historically been distributed in the form of executable compiled code. Although this on the one hand optimises the speed of execution of the game, on the other hand it is dependent on the architecture of the computer on which it is run and its operating system.

Using games distributed in this format in education would mean that the teacher would either have to verify that they can run on all students' computers, or would have to provide compiled versions for different architectures. Also, the teacher would have to be responsible for releasing a new version of the game (compiled for different OS architectures) to be made available to the students. This approach is clearly not sustainable. For this reason, I have narrowed the scope of my research to online video games, playable through a browser, where compatibility issues are minimal. In fact, in this case, the game is online, and it is not necessary to install any programme; it is sufficient that the device has a recent browser installed. This solution also solves the problem of compatibility between operating systems.

However, there remains the problem of identifying a video game whose source code is released (possibly for free) and whose license allows for modification and reuse. To identify the software, therefore, after a broad review of the pages of traditional game makers, I

looked for a possible candidate within GitHub, a free service for hosting versioned code via GIT.² GitHub, established in 2014, had already become in 2018 the largest code host in the world with 5 million developers across 10 million repositories (Gousios et al. 2014), whereas the latest statistics for 2020 count 40 million developers and 100 million repositories (Smith 2021). By filtering the GitHub database with the following requirements - free online Japanese game, free GPL or MIT license,³ text-centric RPG type, easy server installation - I identified as a valid candidate the game *Unsung Kingdom* (Laineus 2020).

Unsung Kingdom, developed by an independent game maker under the nickname of Laineus, is a 2D RPG released in March 2021, whose structure and game play somehow reminds of the first episode of the Final Fantasy series developed by SquareSoft in 1987. There is not much information about the game's story aside from a small introduction on the game's page in the Steam platform. However, during the game introduction and first scenes, the player learns that the Kingdom of Bellion has fallen into ruin after the death of the King, and three travellers arrive from the future to prevent the King from being assassinated in the past and thus to save the Kingdom in the future.

The player impersonates Ann, who guides the other two characters around the world of Bellion, among cities, palaces, forests and ruins, to discover the plot behind the King's murderer.

Following the standard of RPG video games, the players can upgrade their characters' weapons and collect potions or other items to heal and enhance their character.

Multiple types of text can be identified within this game:

- a. Linear narrative: introduction of the game, introduction of each new level, initial dialogues between characters
- b. Non-linear narrative: secondary dialogues with characters, which appear when they are questioned by the player
- c. Terminology: system messages, names of places, weapons, potions, levels, clothes, enemies, monsters
- d. Text merged into the game graphics: special messages (victory, defeat), goals achieved, etc.

Unsung Kingdom is well suited for translation. In fact, the game is divided into 6 chapters, and the entire first chapter contains little action and many text sections. This allows the initial translation of considerable blocks of text without any operational hindrance.

² Git is the most widely used modern version control system. For further details refer to *Pro Git* (Chacon 2009).

³ MIT and GPL refer to licenses under which software is released that allow reuse of source code normally free of charge.

3 Designing a Translation Protocol

In order to systematically translate a game, it is necessary to define a translation protocol that implies some rules and conventions to which translators should adhere, such as: definition of shared working tools, definition of working methods, and definition of tasks.

In the case of a classroom teaching activity, it is advisable to use a collaborative writing tool that allows students to check the work of their peers, as well as to work on the same workspace without copying and sharing individual files subject to loss or duplication. However, it is also important to implement a tool that students are already familiar with, or should be familiar with, to minimise familiarisation time loss with these tools. In addition, the collaborative writing tool should also permit the text to be organised in such a way as to reproduce the hierarchical structure of the original scripts as much as possible. This in order to facilitate the task of implementing translations into the game.

In the case of a company with available people and resources, the text can be provided to the translators in word or plain text format, and the translator will be asked to translate following a similar template. It will then be the task of the technicians to take the text and insert it inside the game scripts. One solution for the didactic activity could be to identify a candidate among the students who is in charge of inserting the text into the scripts of the game, but this solution can be dangerous because if the text is inserted directly in the code, the accidental deletion of even a few characters may block the whole game, thus requiring a time-consuming debug process to find the causes. Therefore, in the interest of allowing students to focus on the translation process and ensure a smooth text implementation process, I decided to make use of Google Sheets as a collaborative software for translations and to create an automatic system that codes students' translations into the required format for *Unsung Kingdom*.

There are several options that allow access to use online spreadsheets, such as Zoho Sheet (<https://www.zoho.com/sheet/>) and Microsoft Office Excel Online (<https://www.office.com>), but I chose Google Sheet as it can be freely used by Ca' Foscari University students through their academic account, so many of them presumably already know how to use it. As a spreadsheet, it permits replication of the hierarchical structure of the original text contents and that is why it can be easily adapted for the needs of this project.

After downloading and installing *Unsung Kingdom* as a server web application⁴, I proceeded to analyse the code that contains the text to be translated.

After having identified the presence of the original translation files in the directory [locales]-> [ja] (Japanese), I created the [it] folder as a place for the new Italian translations. This folder must contain the same number of files with the same name present in the [ja] folder, namely: index.js, room.js, town.js, chapter0.js, chapter1.js, chapter2.js, chapter3.js, chapter4.js, chapter5.js. The .js extension means that the files are written in JavaScript.⁵

Index.js is the biggest file as it contains all system messages, room.js contains the texts of the dialogues in the inn, town.js the texts related to the dialogues of the characters in the town, and chapters 0 through 5 files are related to the texts and dialogues of each chapter.

3.1 Files Structure

Since the index.js is a very large file, I created a special Google Sheet dedicated to translating its content. In fact, the index.js file not only takes care of loading the other files containing the texts, but also defines the translations for the basic elements such as city names, missions, weapons, skills, characters, GUI (Graphic User Interface), as well as the introductory story and descriptions of each mission. Each JavaScript file has the game text organised in multidimensional data structures called objects.

⁴ The installation of *Unsung Kingdom* took place on a remote Linux-type server. It is not the purpose of this article to describe the installation process and the additional software dedicated to its operation.

⁵ For details on JavaScript language and its use see Crockford 2018.

```
export default {
  langLabel: '日本語',
  chapter: [
    { name: '序章', title: '王殺しのジャック', sub: 'Jack the Kingkiller' },
    { name: '1章', title: 'ワルカノの森', sub: 'Markano Forest' },
    { name: '2章', title: 'トロイア公爵の地下通路', sub: 'Troia's Secret Passage' },
    { name: '3章', title: '聖アンテルスの墓地', sub: 'Catacombs of St Anterus' },
    { name: '4章', title: 'グリファルデ神殿', sub: 'Temple of Grefalde' },
    { name: '終章', title: '平和王エドガー', sub: 'Edgar the Peaceful' }
  ],
  area: {
    town: '王都',
    castle: '王城 - 裏庭',
    forest: 'ワルカノの森',
    underpass: 'トロイア公爵の地下通路',
    catacomb: '聖アンテルスの墓地',
    temple: 'グリファルデ神殿'
  },
  areaSub: {
    bellion: 'ペリオン王国',
    room: '拠点',
    forest: {
      a: '東部',
      b: '狩人の高台',
      c: '高台北',
      d: '広場',
      e: '南部',
      f: 'キャンプ'
    }
  }
}
```

Figure 1 *Unsung Kingdom*. Portion of code related to place name definition contained in `index.js`. Note that the game text is embedded in the programming code

As can be seen from the image representing a portion of code from the `index.js` file, data is not homogeneous. The `[chapter]` object is an array⁶ that contains multiple objects with three keys (`name`, `title`, `sub`), the `[area]` object contains only single keys → values records, while the `[areaSub]` object contains both single records and sub-objects (e.g. `[Forest]`).

Precisely because of this inhomogeneity in data representation, the Google Sheet file, created for `index.js` text translations, contains as many sheets as the top-level keys of this file.

For instance, the `[chapter]` sheet is organised in this way: the green section is the one to be translated, the yellow section is the one where the Italian translation must be inserted by the students. Before translation, of course, the yellow area is empty.

⁶ The array is a collection of items or 'boxes', each of which holds a single item of data. This data may be stored in the form of objects each identified by a key and a value.

	A	B	C	D	E
1	序章	王殺しのジャック	Jack the Kingkiller	Prologo	Jack il Ragicida
2	1章	ワルカノの森	Warkano Forest	Capitolo 1:	La Foresta di Warkano
3	2章	トロイア公爵邸の地下通路	Troia's Secret Passage	Capitolo 2:	Il percorso sotterraneo della residenza di Troia
4	3章	聖アンテルスの墓地	Catacombs of St Anterus	Capitolo 3:	Le Catacombe di Sant'Anters
5	4章	グリファルデ神路	Temple of Grefalde	Capitolo 4:	Il Tempio di Grefalde
6	終章	平和王エトカー	Edgar the Peaceful	Epilogo:	Edgar il Pacifico
7					
8					
9					

Figure 2 An excerpt from the Google sheet [chapter] highlighting how the texts are organised

Note that two green columns (for name and title keys) must correspond to two yellow columns for translations. The white column corresponds to the sub key that must remain in English. The following figure represents the format for the [area] and [areaSub] tabs. Students are prohibited from translating or inserting text in the non-yellow areas.

bellion	ベリオン王国	Regno di Bellion
room	拠点	Base
aragnie	アラグニエのねぐら	Nido di Aragnie
forest		
a	東部	Zona est
b	狩人の高台	Altura del cacciatore
c	高台北	Altura nord
d	広場	Radura
e	南部	Zona sud
f	キャンプ	Accampamento
g	高台北西	Altura nord-ovest
h	北西部	Zona nord-ovest
i	賢人の家	Casa del saggio
underpass		
a	牢獄	Prigione
b	公爵家側通路	Passaggio accanto alla dimora del Duca
c	水路	Canale
d	小部屋	Stanzetta
e	貯蔵庫	Deposito
f	番犬の間	Zona del cane da guardia
g	王家側通路	Passaggio accanto alla dimora del Re
h	廊下	Corridolo
i	王城への扉	Porta per il castello
catacomb		
town	王都	Capitale reale
castle	王城 - 裏庭	Cortile posteriore
forest	ワルカノの森	Foresta di Warkano
underpass	トロイア公爵邸の地下通路	Percorso sotterraneo della residenza di Troia
catacomb	聖アンテルスの墓地	Catacombe di Sant'Anters

Figure 3 Google Sheet, text organisation. The arrangement of the text corresponds to the organisation of the data in the original files. The yellow area is for text translation, and the green area is for the original text that should remain unchanged. White areas are used as keys to match the translation in the original code and must stay unchanged

All other texts in the game have been grouped into another Google Sheet file, divided in sheets according to the name of the other files: room, town, chapter0, chapter1, chapter2, chapter3, chapter4, chapter5.

Another Google Sheet was also created mainly for student use to indicate the agreed upon translation for particular places and/or characters. In fact, such elements appear often in the game and therefore it is necessary to always keep the same translation for coherence. This file is also used to report bugs in text conversions (see next paragraph) and comments or annotations on translation choices.

3.2 Designing a Translation Activity

The translation activity considered the following steps: a) definition of working groups, b) scheduling of translation activities, and c) translation and review.

The organisation of the working groups took place under my supervision, however students were very proactive in forming work groups and deciding which group to join. This is due to the fact that this activity started as a result of a request from the students themselves, who therefore had a particular interest in the project.

31 students participated in this project, divided into the following groups: Index/Intro/System messages: 4 students; Town messages/dialogues: 11 students; Inn messages/dialogues: 5 students; Chapter 0 messages/dialogues: 11 students.⁷

The activities were scheduled as follows:

- the teacher assigns translation activities to each group every week during the lesson;
- students have 5 days (including the same day as the classroom lesson) to translate;
- the teacher implements the text over the next day in the game code and notifies students when a new version of the game with updated translations is online via Moodle's group email feature;
- during the next lesson, translations are checked with students by playing the game in Italian and new translations are assigned.

The translation work is done by students directly on the yellow columns of the Google Sheet files in the sheets assigned to their group. The students work at home; however, during the revision of the work in class, it is possible to directly modify some translations upon the teacher's indication.

⁷ The discrepancy in the number of students in the groups is due to the fact that the length of the text to translate varies depending on the chapters.

Checking the translations in class by playing the game permits reflection on the specificity of the translations needed for the game. Students understand the validity of the translated text in the context of the game through a visual and kinesthetic activity, both directly (they play themselves) and indirectly (they see the teacher playing their translation in the classroom sessions). The dialogue activity with the students also allows them to discuss, for example, how localisation works in video game companies and what differences there are from the current classroom activity. Above all, however, they gain an awareness of how to translate for video games by learning through play, and consequently feel extremely motivated as they see their translation take shape within the video game. To a large extent, this project also led students to realise that they had acquired greater competence in Japanese-Italian translation (survey § 6, question 5). This link between motivation and competence is supported by theories of motivation such as Bandura's social-cognitive theory for which "most human actions are thought to be goal directed" (Bandura 1986) or Ryan and Deci's determination theory, for which intrinsic motivation is related to psychological needs, namely: autonomy, competence, and relatedness (Ryan, Deci 2000).

4 Designing the Script Implementation Procedure

Implementing the translated text into the game code, if done by hand, can take a long time. In fact, one must be very careful not to touch the areas of the text related to the computer code, which if changed may damage the whole game. Moreover, there should be a careful synchronisation between whomever is in charge of inserting the scripts in the code and the translators: if while a student is inserting the text in the code, some other student modifies a translation in the Google Sheet, it may become difficult to keep track of the differences. Finally, it is undoubtedly a particularly inconvenient, repetitive and time-consuming activity which, also because of these aspects, can generate errors (for example: copying the wrong sentence). For all these reasons I have avoided assigning this activity to the students, but I have created an automatic programme for importing the text from Google Sheet and recreating the code of the game with the translated text.

4.1 Google Sheets API

Google has made it possible to access the raw data in its online software suite through some dedicated Application Programming Interfaces and Definitions called API. In fact, as reported in the 'Google Sheets for Developers' page, "[t]he Google Sheet API lets you read,

write, and format Google Sheets data with your preferred programming language, including Java, JavaScript, and Python". After having created a free personal API Key⁸ by using the following syntax:

```
https://sheets.googleapis.com/v4/spreadsheets/{{ID}}/values/{{SHEET}}!{{RANGE}}?key={{GOOGLE_KEY}}
```

where {{ID}} is the Google Sheet ID, {{SHEET}} is the Sheet name, {{RANGE}} is the range of values to query, and {{GOOGLE_KEY}} is the personal Google key, it is possible to access the Google Sheet raw data. This allows, for example, to gather the raw data of the sheet [main] with the range A1:C7 as showed in the following output.

```
{
  "range": "main!A1:C100",
  "majorDimension": "ROWS",
  "values": [
    [
      "langLabel", "日本語", "Italiano"
    ],
    [
      "missionStart", "『#{title}』を開始", "Missione iniziata:
#{title} "
    ],
    [
      "missionComplete", "『#{title}』を完了", "Missione completata:
#{title} "
    ],
    [
      "unlockArea", "マップ「#{area}」が解放された", "Nuova area sbloccata:
#{area}"
    ],
    [
      "gotItem", "『#{name}』を手に入れた", "Hai trovato #{name}"
    ],
  ]
}
```

⁸ It is possible to create a free personal API Key by accessing <https://console.cloud.google.com> with your Google credentials.

Data is returned as a string in JSON⁹ format and can be transformed into a parsable object by using the syntax of the programming language used for the creation of the conversion programme.

In my case, to create the Google Sheet → *Unsung Kingdom* conversion programme that I called *KingTrans*, I made use of node JS, a language created and supported by Google itself that represents a server-side implementation of JavaScript.

The coding of *KingTrans* required a total of about 18-20 hours of work divided into several days: it was necessary to consider the various models of data presentation (see Figure 2 and 3), but it brought great benefit in the end. In fact, with this program, it took only a few seconds (from about 1 to 7) to recreate the translation files of the game with the Italian translation. The code of the game could then be uploaded again in the server and be immediately usable by the students. This operation can be performed by the teacher without using much of his/her time.¹⁰

5 Analysis of In-Game Translations

By allowing students to play the game they translated themselves, they were able to see some of the problems that can often arise when dealing with this type of media and thus become more aware of them.

§§ 5.1, 5.2 and 5.3 represent patterns already highlighted in the academic literature (Dunne 2006; O'Hagan, Hevia Mangiron 2013; Esqueda 2020). § 5.5 deals with technical problems that arose in the compilation of translations in the game code, while § 5.6 reports some significant instances of student reflections on defining terminology.

5.1 Text Too Large for the Interface

The most common problem encountered was precisely the length of the translated text, which was too long for the available space. In this case, it was not possible to determine the maximum number of characters available, nor to calculate the maximum number of Latin characters, just by looking at the original Japanese version; this because 1) the font is different and 2) the characters are not monospace and therefore have a different size (W, X, Y take up more space than

⁹ JSON is the acronym of JavaScript Object Notation and is a format suitable for data interchange between client/server. For further information please consult the official ECMA-404 JSON page: <https://json.org>.

¹⁰ Coding skills are clearly needed to perform this operation, but I plan to share online the necessary code and instructions for installing *KingTrans* in the next future, so that this teaching activity can be replicated without the need for special digital skills.

i, l, a). The following screenshots below show some of these problems that occurred in the first revision of the translation.

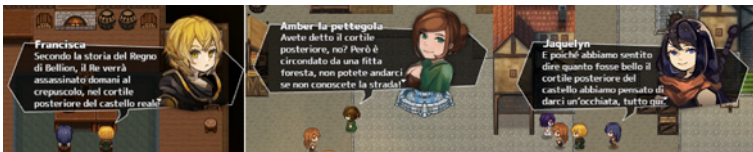
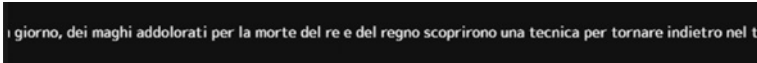
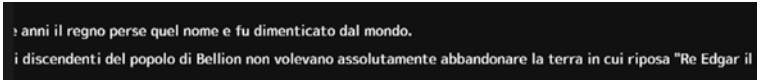


Figure 4 Rev. 1. Game Introduction 1. Off-screen text

Figure 5 Rev. 1. Game Introduction 2. Off-screen text

Figure 6 Rev. 1 Text fills the balloon too much or pops out from the assigned area

For the introductory text [figs 4-5], since the system does not allow the ‘automatic carriage return’, it is necessary to divide the text into several lines based approximately on the result obtained from the first revision. For the text inside the balloons, it is necessary to revise and shorten the text, even if this may mean moving away from the original Japanese text [fig. 6].

After analysing the translations from the first review by playing the game directly and projecting it in class, the students revised the translations as shown in figure 7 [fig. 7].



Figure 7 Rev. 2. The texts of Figure 6 have been revised and shortened

In the case of the first image, the changed part refers to the text: “Secondo la storia del regno di Bellion” (according to the history of the kingdom of Bellion), which becomes: “Secondo le cronache” (according to the chronicles). In this case, the students considered that making the name of the kingdom explicit again was not necessary from the point of view of the player, who has already received enough information in the inn. Moreover, compared to “storia” (history), “cro-

nache” (chronicles) is certainly a more appropriate term. Indeed, the Treccani online Italian dictionary (<https://www.treccani.it/>) defines “cronaca” (chronicle) as: “Narrazione di fatti esposti secondo la narrazione cronologica (senza alcun tentativo di interpretazione o di critica degli avvenimenti)” (Narration of facts set forth according to chronological narrative without any attempt at interpretation or criticism of events). The term “Castello Reale” (Royal Castle) was also changed: the adjective “royal” was actually removed. However, to clarify that both “Cronache” (Chronicles) and “Castello” (Castle) indicate “the official Chronicles” and “this specific castle”, i.e. the Royal one, both terms have been capitalised.

In the case of the text of the second image – “Avete detto il cortile posteriore, no? Però è circondato da una fitta foresta e non potete andarci se non conoscete la strada!” (You said the back courtyard, right? It’s surrounded by dense forest, though, and you can’t go there if you don’t know the way!) – the students realised, by playing the game, that the first part: “Avete detto il cortile posteriore, no?” (You said the back courtyard, right?) was not necessary for the player, so this part was deleted.

Similarly, the text of the third image was simplified by deleting the causal proposition: “E poiché abbiamo sentito dire quanto...” (Since we heard how much...), making the text more fluid.

A problem with texts being too long also occurred with the translations of the map texts. In the case of the figure below, the Italian exceeded the dedicated area because the system does not automatically enlarge it or set automatic line breaks [fig. 8]. Therefore, even in this case, it is necessary to evaluate which part of the text is most needed by the player. The original Japanese text is formed by 2 *kanji* compounds: the first one *ōjō* 王城 means ‘Royal Castle’, while the second one *uraniwa* 裏庭 means ‘back courtyard’. Even in this case, playing the game makes it clear that the information the player needs most is ‘back courtyard’, and so the text has been retranslated into Italian accordingly.



Figure 8 First map of the game. Japanese, Italian (rev. 1), Italian (rev. 2)

As can be seen, the cases shown in figure 6-8 require gaming and decision-making skills to operate an optimal translation for the player. This type of activity is recognised in studies of game translation.

Frasca (1999), for example, argues that for the textual analysis of the video game it is necessary to associate elements typical of narratology with elements of ludology, intended as the analysis of the media as an element that makes the player play and feel pleasure. The player therefore becomes the centre of the investigation, and, as O'Hagan and Mangiron suggest, this reminds researchers:

of the ultimate purpose of video games as a pleasure-giving medium. This, in turn, constitutes *skopos* in the context of translation and is something that the games localizer needs to bear in mind, as the *raison d'être* of the end product [...] With games localization, the translator is expected to convey a game play experience that is as close as possible to the equivalent of the original. (O'Hagan, Hevia Mangiron 2013, 4)

5.2 Grammatically Correct Translation, but not Suitable for the Context

As mentioned earlier, the translation strings are provided in Google Sheets, with no need to follow the order of the story. As Bushouse writes, “translators suffer from a lot of contextual issues. When the text is fragmented and scattered, scenes or dialogue may appear out of order, destroying the narrative context, and text files themselves may be poorly organized” (Bushouse 2015, 17).

The first two Japanese dialogues of this game report:

Ann *ja, minna, aratamete yoroshiku* じゃ、みんな、あらためてよろしく (a).
Jackline *yoroshiku ne, Ann* よろしくね、アン (b).

The first translation for (a) was: “Beh, ragazze piacere di conoscer-vi” (Well, girls, nice to meet you).

The problem to solve is related to the term *yoroshiku* よろしく, for which, for example, the online Cambridge dictionary gives as its first translation “nice to meet you”. However, it is sufficient to consult other online dictionaries such as <https://jisho.org> or <https://a4edu.unive.it>¹¹ to understand how the semantic range of the term extends to meanings such as ‘good’, ‘greetings’, ‘goodwill’. In the case of *Unsung Kingdom*, by reading the introductory text of the game, the player learns that the characters (who already knew each other) travel together to the past to prevent the assassination of the king. The presence of *aratamete* あらためて (again) per-

¹¹ Mantelli, A.; Mariotti, M. (2016). *a4Edu, dizionario online giapponese-italiano*. <https://a4edu.unive.it>.

haps might have suggested that the most appropriate translation for the context is not ‘Nice to meet you’. But it is especially the third dialogue that might make the translator understand that *yoroshiku* よろしく needs to be translated differently in this case. In fact, the dialogue reads like this:

Francisca *An ga shikiru no? Fuan nan da kedo* アンが仕切るのは?不安なんだけど (Is Ann in charge? I’m a little worried...).

This makes it clear that the characters already know each other, so it makes no sense for them to introduce themselves.

So, after revising with the students, a translation came out that, although far from the original, better conveys the idea of the characters having just arrived: “Ok ragazze, eccoci qua” (Ok girls, here we are).



Figure 9 Mod. 1. Japanese text, first Italian translation and revised translation

Similarly, the second dialogue, “*Yoroshiku ne An* よろしくね、アン”, was translated as “*Piacere, An*” (Nice to meet you, Ann), in accordance with the previous Italian dialogue. In this case, too, when the students understood the context of the usage, they were able to change the translation according to the story: “*Mi raccomando Ann!*” (Be careful, Ann!).

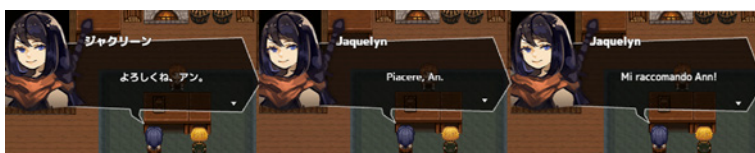


Figure 10 Dialogue 2. Japanese text, first Italian translation and final translation

In the following dialogue, the characters complain that they have not yet discovered the identity of the King’s slayer. The Japanese text uses the expression *wakarazu jimai* 分からずじまい. The <https://word-dictionary.jp/> site (first Google result for this Japanese expression) reports the following explanation: *nariyuki ya ketsumatsu nado ga wakaranai mama de owatte shimatta koto* 成り行きや結末などが分からないままですら終わってしまったこと, meaning ‘something that is finished without knowing the end, etc.’. So, the proposed translation, “*In fondo è finita senza che scopriremmo la sua vera identità*” (Basically, it ended

without us finding out his true identity) is not grammatically incorrect. However, this “è finita” (it is ended) is misleading for the player. Since this dialogue occurs in the first chapter and there was only one battle, which automatically ends with the defeat of the characters, it is difficult for the player to understand just what is ended. Therefore, also in this case, the sentence was simplified and made more concise: “In fondo non abbiamo nemmeno scoperto la sua vera identità” (After all, we haven’t even discovered his true identity) [fig. 11].



Figure 11 Japanese text, first Italian translation and final translation

5.3 Message Styles and Variable Management

The text styles in *Unsung Kingdom* are quite diverse. There are full-screen texts (for example, for the game’s introduction and each chapter), texts in dialogue areas, texts in the personal menu, texts above enemies and weapons, and texts in small boxes for selecting answers. Answer selection boxes appear frequently in *Unsung Kingdom*, even though selecting an option changes the dialogue between characters for only a few lines. When the translation was first revised, all sentences in the answer selection text were followed by a period. It is common practice to end a sentence with a period, but the best practice guidelines for user interfaces recommend avoiding the use of punctuation in dialogue and choice selection boxes (The Mattermost staff 2020; The Qt Company 2020; Microsoft 2018), and indeed the presence of the period in the selection boxes is quite disturbing, as shown in figure 12 [fig. 12].



Figure 12 Selection box text with a period at the end in the first revision on the left, and without, in the second revision on the right

Precisely because it was possible to check the translation through the game, the students realised that the selection text needed to be

revised in terms of punctuation, and they eliminated the last period in the second revision.

Another skill required for video game translation is text variable management. There are texts with markers that represent the variables of the game and these must be maintained. Also, the spacing between markers needs to be taken care of so as not to run into the problem shown in the Figure 13. The task shown in this figure is to find 5 little puppies in the forest. Each time one is found, the owner of the dogs tells us how many are missing. Figure 14 dialogue says: “There should be 4 puppies left. Thank you for your help.” In the first version, not only is the space after the period ignored, but the spaces around the numeral are missing. The original Japanese is *Ato #{count}hiki iru hazu nanda* あと#{count}匹いるはずなんだ。(there should be #{count} puppies left), but since Japanese does not have spaces, the problem only occurs in translation.

Moreover, the system also links the next script sentence to the same dialogue and thus the translator cannot understand that these two sentences are linked unless he has played the game at least once. Therefore, to solve this problem, it is necessary to insert a space either at the end of the first sentence or at the beginning of the second sentence. The following figure, which shows the affected part of the text, clarifies the problem [fig. 13].

26	started[1]		
27		ありがとう！ // hunter	Grazie!
28		あと#{count}匹いるはずなんだ。 // hunter	Dovrebbero esserci ancora#{count}cuccioli.
29		よろしく頼んだよ。 // hunter	Grazie per l'aiuto.

Figure 13 Line 28, yellow area, the spaces between #*{count}* are missing. The text in line 29 is automatically inserted into the same dialogue without the translator noticing. Adding a space after the end of line 28 solves the problem

This case is therefore an example of how translators can suffer from contextual problems, since the text is divided into fragments that do not necessarily represent the dialogue as a whole (see § 5.2).

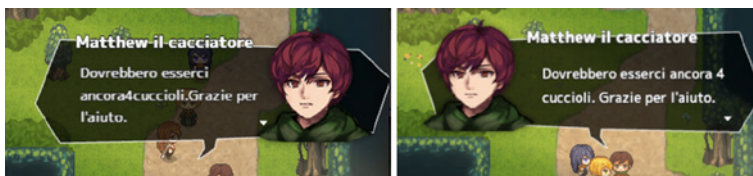


Figure 14 Image on the left before students' revision. Image on the right, after revision

After checking the translation in the game, students were able to correct the text appropriately, as shown in figure 14 [fig. 14].

5.4 Non-Linear Dialogues

Unsung Kingdom also contains several non-linear dialogues, i.e. dialogues that (as indicated in the introduction) do not appear in order sequence, but rather whenever the player approaches a character in the story. I expected that students would have difficulty translating these texts, which do not follow a sequential line. However, this type of text did not represent a problem. The translations of these dialogues have been consistent with the game since the first revision, except for a few cases of texts that were too long and needed to be revised, as mentioned in § 5.1.

5.5 KingParse Errors¹²

The prototype created to convert the translations in the Google Sheet into the translation code for the game (KingParse) was not entirely free of problems. However, testing with the students allowed me to identify the problems and fix them for later release. The translation activity of the game with the students took place up to Chapter 2, and although all patterns of hierarchical organisation of the text were covered, the presence of some other bugs could not be excluded. The bugs found and fixed were related to the handling of text a) in some answer selection boxes, b) in some dialogue boxes, and c) in enemy names [fig. 15].

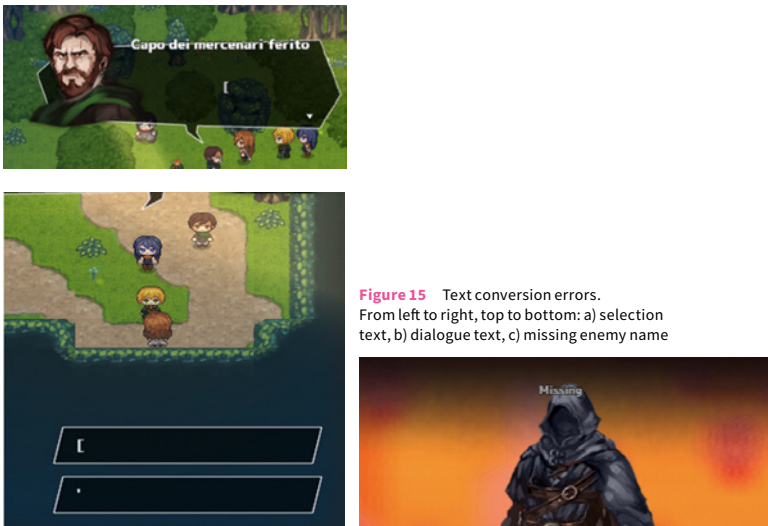


Figure 15 Text conversion errors.
From left to right, top to bottom: a) selection text, b) dialogue text, c) missing enemy name

¹² As stated at the beginning of this chapter, this paragraph describes technical problems that are not related to the students' behaviour but anyway relevant to this project workflow.

5.6 Terminology

Establishing appropriate terminology for the game is an activity that required the formation of a special working group. The students in this group were primarily responsible for translating system messages, introductions, and all text related to weapons, spells, clothing, and the names of all characters.

For this activity, I created a separate Google Sheets file where students had to note the rationale for the stylistic choices made. Below are some of the students' comments. As can be seen from the table, the translation was done after appropriate research and consideration by the students, namely:

- a. adequate research on the punctuation to be used (1);
- b. careful observation of the game environment (2, 3, 4);
- c. research on standard terminology or terminology already used in different games (5);
- d. evaluation of the spaces available for translation and research of terms with greater impact (6, 7).

Table 1 Students' terminology comments

No.	Japanese	Italian translation	Students' annotations in Italian, translated into English
1	平和王エドガー	Edgar il pacifico (Edgar the Peaceful)	After further discussion, we thought it was graphically more palatable to keep "king" (lowercase <i>k</i>) when followed by the name (e.g. king Edgar), while "King" (uppercase <i>K</i>) when referring to the specific person, and not just the office (e.g. "The King [intended King Edgar] killed the dragon a thousand years ago," but "the king is the legitimate and recognised head of a state governed by monarchy") → following the guidelines in the following article: https://dizionari.corriere.it/dizionario-si-dice/M/maiuscole-minuscole.shtml .
2	聖アンテルスの墓地	Catacombe di Sant'Anters (Catacombs of Saint Anters)	On the game map, the location is marked as "Catacombs of St. Anters". Also, searching for images of the dungeon on Google, one will see that they are mostly images of the interiors. The first translation was "cemetery", then it was changed to catacombs to refer to the graphic theme of the game (in which catacombs are to be seen).

No.	Japanese	Italian translation	Students' annotations in Italian, translated into English
3	裏庭	Cortile posteriore (back courtyard)	Given the configuration of the place, we opted for the translation “cortile posteriore” (back courtyard) instead of “giardino” (garden) which instead gives more of an idea of something majestic, and to explicit the word “posteriore” (back) that can be elided in cases where the sentence does not fit in the balloon. We saw what the play space looked like and didn't feel like calling it a garden.
4	王城	Castello Reale (Royal Castle)	We opted to leave Castello Reale (Royal Castle) as the name of the area on the map, but to use only “Castle” in conversations to save space with the characters (also because there should be only one castle, so you don't need to specify that it's the royal one).
5	推奨レベル	Livello consigliato (recommended level)	We preferred “livello consigliato” over “livello raccomandato” because the term “consigliato” is shorter and has already been used in official translations, such as the one of Fire Emblem Three Houses.
6	竜殺しの (王)	Ammazzadraghi (DragonSlayer)	We chose the translation: “Ammazzadraghi” (DragonSlayer) because it is shorter and has a greater impact than “Uccisore di Draghi” (Dragon Slayer)*
7	時間水晶	Cronocristallo (Chronocrystal)	We chose the translation: “Chronocrystal” instead of the more literal ‘Time Crystal’

* Both “Ammazzadraghi” and “Uccisore di draghi” can be translated in English as ‘Dragon Slayer’, so to explicit the difference in English I wrote “DragonSlayer” (without space) and “Dragon Slayer” (with space).

The notes also refer to some standard guidelines that students may wish to use in the context of punctuation or a particular text structure in the game, for example:

We keep character names in English because they are presented as images in several parts of the game. The current configuration of the system and our translation group does not allow us to change them.

After ellipses, the lower case (see Zanichelli and Treccani).

There are also many references from students regarding the change of terminology under the new guidelines, a sign that the activities of the group working on the definition of terminology have been taken into account, for example:

I have changed ‘Royal Castle Gardens’ to ‘Royal Castle Back Courtyard’. (See ‘Guidelines and Reports > Terms’).

6 Survey

In order to ascertain the status of student satisfaction with *Unsung Kingdom's* translation activities, I conducted a survey at the end of the course, to which 23 students who participated in the translation project agreed to answer.

The survey questions are of 5 different types, as reported in the following table.

Table 2 Survey. Type of questions

Description	Type Code
5-point Likert (rating) scale from 1 to 5 (1=Very Dissatisfied, 2=Dissatisfied, 3=Neutral, 4=Satisfied, 5=Very Satisfied)	5-P
Yes or No selection	Y-N
Single selection	Single
Multiple selection	Multi
Open answer	Free

The purpose of the survey was to understand:

1. Was the translation activity enjoyable and stimulating? Questions: 1-3.
2. Was the translation activity formative in terms of learning linguistic, grammatical and translation skills? Questions: 4-5.
3. Did the translation activity help to understand the difficulties of translating video games? Questions 6, 9.
4. Was the game selected suitable for translation into Italian? Question 13.
5. Was the work protocol adopted considered user-friendly and appropriate for the assigned work? Question 14.

Regarding the 5 points above, the following conclusions can be drawn from the survey results presented in the table below.

1. The game translation activity was largely appreciated and motivating, with a satisfaction level of 86.9% (sum of points 4=satisfied and 5=very satisfied). 43.5% had never engaged in video game translation before, but the activity was generally perceived as more motivating than traditional classroom activities (overall satisfaction = 91.3%).
2. In terms of language learning, only 39.1% felt they had acquired new skills. However, 78% believe they have improved their translation skills from Japanese to Italian.
3. From questions 6 and 9, it is clear that the main problems that students had while testing their translations in the game

were: a) the problem of translations being too long compared to the limits of the system, b) the fact that their translations, even if correct, were not appropriate to the story, and c) the need for philological research on terminology. These issues were discussed in detail in chapter 5. Reflection on these points led in some cases to further reflection on the work of translating video games (question 8, 65.2%) and to a greater interest in this area of work (question 11: 39% said they were not interested before but are now). This means also that not only students who were interested in video game translation from the beginning found this activity positive, but also a good percentage of those who had no particular interest found it motivating.

4. 86.9% were satisfied with the game selected for Italian translation, i.e. *Unsung Kingdom*.
5. 78.3% were satisfied with the protocol adopted for the translation activity.

Table 3 Survey details

No.	Question	TypeCode	Answers	Points	Ans. num.	Perc.
1	Did you enjoy translating <i>Unsung Kingdom</i> ?	5-P	Y	Points		
				1	0	0%
				2	1	4.3%
				3	2	8.7%
				4	7	30.4%
				5	13	56.5%
2	Before starting the <i>Unsung Kingdom</i> translation experience, were you interested in such a learning activity?	Y-N	Y	Yes	No	
				56.5%	43.5%	
3	Did the goal of localizing <i>Unsung Kingdom</i> in Italian and being able to play it motivate you more in translating texts than traditional teaching methods?	5-P	Y	Points		
				1	0	0
				2	1	4.3%
				3	1	4.3%
				4	9	39.1%
				5	12	52.2%
4	Did the <i>Unsung Kingdom</i> localisation activity allow you to improve your Japanese (grammar/vocabulary/kanji)?	5-P	Y	Points		
				1	0	0%
				2	6	26.1%
				3	8	34.8%
				4	6	26.1%
				5	3	13%

No.	Question	TypeCode	Answers	Points	Ans. num.	Perc.
5	Has <i>Unsung Kingdom's</i> localisation activity allowed you to improve your Japanese to Italian translation skills?	5-P	Y	Points		
				1	0	0%
				2	1	4.3%
				3	4	17.4%
				4	9	39.1%
				5	9	39.1%
6	When the texts you translated were transported into the game and you were able to play it, what kind of issues did you experience?	Multi	Y	Question		
				Translations too long	15	65.2%
				Wrong translations	4	17.4%
				Formally correct translations, but not in line with the story	14	60.9%
				Formally correct translations, but not usable for technical reasons or not consistent with the images	3	13%
				Other	2	8.7%
7	Did you find any peculiarities/ curiosities in the Japanese dialogues of the game? If so, can you briefly describe which ones?	Open	N	4 answers		
	<ul style="list-style-type: none"> The greatest difficulty was in the rendering of registers (from more colloquial to more formal), or in the rendering of various expressions such as <i>ne</i> ね final, <i>sōka</i> そうか and others that in Italian risked being redundant. The peculiarity was to think, initially, of the target for which the game was designed, to be able to calibrate the formality (or informality) of the dialogues. Moreover, it was interesting to be able to have visual feedback of what was being translated: it was not a prose text but dialogues (most of the time) between different characters, to be characterised with their own language (even if in a light way), and to which to adapt the right syntax etc. (e.g. gender and number of the verb, which without a context in Japanese is difficult to translate). Each character has a unique way of expressing himself. Since we only have an image of the characters, we try to make the player understand the character not only through the name itself but also through the way they express themselves. Adapting words from the fantasy world into Japanese/ Katakana. 					
8	Has <i>Unsung Kingdom's</i> translation work prompted you to think in general about the work of localizing video games from Japanese and related issues?	5-p	Y	Point		
				1	0	0%
				2	0	0%
				3	0	0%
				4	8	34.8%
				5	15	65.2%

No.	Question	TypeCode	Answers	Ans. num.	Perc.
9	According to your experience, what have been the biggest issues in this translation activity?	Multi	Y	Question	
				No particular issues	0 0%
				Translations, while correct, may not be adequate to the story	19 826%
				Technical limitations	7 30.4%
				Space limitations	8 34.8%
				You need to follow a translation and implementation protocol	2 8.7%
				You need technical IT skills	7 30.4%
				A philological analysis of terminology (places, weapons, characters, enemies) is necessary	9 39.1%
				You need gaming skills	6 26.1%
				Before starting to translate, it is necessary to define a glossary of the game terminology	1 4.3%
				It takes a lot of time because you also need to play the game	1 4.3%
10	Do you have any additional comments or thoughts (positive or negative) about the localisation effort/differences found with traditional translation?	Open	N	7 answers	
				<ul style="list-style-type: none"> • Please run it again next year. Translating academic articles, newspaper articles, or novels may not be as much fun as translating the texts of a game. • It was a more immersive translation experience than traditional translation and it provides a different kind of satisfaction when you can see your translation within the game. • The good thing is that you focus more on ‘getting into the characters’. Besides, you translate mostly spoken expressions, as opposed to a novel where you might find more descriptive parts. • In order to make the translation as consistent as possible, it was necessary to complete the game while taking notes. Collaboration was a bit complex due to the pandemic phase taking place during the course; it would have been a lot of fun to participate as a workshop. • When you translate a video game, with dialogues and an alternative world, it is difficult to agree on the style to give (in a coherent and continuous way) to the translation, even if the translations are correct. Even more so when there are space constraints. • For the first time, we translated something that we usually don’t even come into contact with. Only on one occasion have I translated pages in manga style (it was a news story reported in graphic form). • It was interesting to try something new, to open a door to an interest that we may not have even known we had before. 	

No.	Question	TypeCode	Answers	Ans. num.	Perc.	
11	After this educational experience, would you like to work in the field of video game localisation?	Single	Y	Questions		
				Yes, I wasn't interested before, but after this experience I am interested.	9	39.1%
				No, I wasn't interested in it and I'm not interested in it now.	2	8.7%
				Yes, I was interested before, and I am interested now.	11	47.8%
				No, I was interested before, but after this experience I am less interested/ not at all.	0	0%
			None of the above answers	1	4.3%	
12	Can you give further reasons for the previous choice?	Open	N	10 answers		
				<ul style="list-style-type: none"> • This is an area that would allow me to challenge myself by doing work that allows me to pursue one of my passions. • I would like to become a video game translator. • I haven't been playing for several years now and I hadn't considered it as a possible career, but I've started to find it interesting, also because it would allow me to acquire computer skills that I was already passionate about at the time of my three-year degree. • I think it could be a fun job that combines my passion for Japanese with the video game experience, which is always a pleasure and reminds me of my childhood. • I've always thought about what it would be like for me to work in the video game industry, and now that I've experienced it, I'm convinced that it could be a suitable profession for me. • I had never considered it as a possible future job, but I enjoyed working as part of a team and on a text that had different characteristics (as compared to prose pieces, for example) that I was not used to. This would not be my first career choice, but after this experience I think it could be a very fun and satisfying job. • I've always been interested in the world of translation, especially in the video game field. If the opportunity comes up again in the future, I would be very happy to participate again. • I found it to be a more dynamic and interesting translation activity than translating traditional texts; you must concentrate on the dialogues and the bulk of the work is figuring out how to render the Japanese (short but full of information) into Italian (which tends to use more complex paraphrases). It's an interesting process, and I found it even more satisfying than translating traditional texts. 		

No.	Question	TypeCode	Answers																		
			<ul style="list-style-type: none"> I'm relatively interested in it, as a side job for example. From what I know, it's quite difficult to find a satisfying job and, above all, one that allows steady economic support in that field. I had never thought about the possibility of translating video games, although I am a moderate user of them. With this experience, I've had the opportunity to learn not only the dynamics of translation, but also those related to organisation and teamwork in order to achieve a cohesive work. 																		
13	In your opinion, was <i>Unsung Kingdom</i> an adequate game to be translated into Italian?	5-P	Y																		
			<table border="1"> <thead> <tr> <th>Questions</th> <th>Ans. num.</th> <th>Perc.</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>1</td> <td>0</td> <td>0%</td> </tr> <tr> <td>2</td> <td>0</td> <td>0%</td> </tr> <tr> <td>3</td> <td>3</td> <td>13%</td> </tr> <tr> <td>4</td> <td>7</td> <td>30.4%</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td>13</td> <td>56.5%</td> </tr> </tbody> </table>	Questions	Ans. num.	Perc.	1	0	0%	2	0	0%	3	3	13%	4	7	30.4%	5	13	56.5%
Questions	Ans. num.	Perc.																			
1	0	0%																			
2	0	0%																			
3	3	13%																			
4	7	30.4%																			
5	13	56.5%																			
14	How do you evaluate the working protocol adopted? Namely: use of Google Sheets for translations; structuring of sheets for inserting texts in Italian; creation of working groups; weekly import of new translations into the game. Review and alignment of formal elements (king vs King, Edgar vs Edgard, terminology).	5-P	Y																		
			<table border="1"> <thead> <tr> <th>Questions</th> <th>Ans. num.</th> <th>Perc.</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>1</td> <td>0</td> <td>0%</td> </tr> <tr> <td>2</td> <td>0</td> <td>0%</td> </tr> <tr> <td>3</td> <td>5</td> <td>21.7%</td> </tr> <tr> <td>4</td> <td>8</td> <td>34.8%</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td>10</td> <td>43.5%</td> </tr> </tbody> </table>	Questions	Ans. num.	Perc.	1	0	0%	2	0	0%	3	5	21.7%	4	8	34.8%	5	10	43.5%
Questions	Ans. num.	Perc.																			
1	0	0%																			
2	0	0%																			
3	5	21.7%																			
4	8	34.8%																			
5	10	43.5%																			

7 Conclusions

The process of instructional design for the translation activity was influenced by the need to minimise the development time for technical solutions on the one hand, and the transfer phases of the translated text within the game on the other. For this reason, the protocol I designed a) uses Google Sheets instead of a dedicated insertion panel that would require significant development time, and b) uses dedicated Google APIs to automate the work of inserting translations into the game. Therefore, this work protocol would be optimal in classroom situations where the teacher's time is usually limited.

The survey showed a high level of student interest in the project and an awareness of the problematic patterns of video game translation.

The target video game in this case, in addition to being an RPG and typically containing a lot of text, also had a very low learning curve, thus allowing unhindered focus on the analysis of the translated text, especially in the first part. Moreover, the presence of the war elements of role-playing games (weapons, spells, monsters, en-

emies) required an in-class thorough analysis of terminology and a notable ability to invent short and appealing terms.

The protocol presented in this article can also be replicated for the translation of other games and languages other than Japanese and can be used in other educational situations due to its low cost. *Unsung Kingdom's* code is released under the MIT license, so it can be modified and redistributed, and is freely downloadable. Google Sheets and its API can also be used for free. The only technical investment concerns the system for converting the translated text into the game code, but, once created, it can be reused for other projects. As reported, the educational benefit that students derive from the translation and testing activity is relevant in terms of motivation to use the Japanese language in practice and acquired awareness of the peculiarities of the video game medium.

However, it is necessary to improve the organisation of the translation protocol. In class, especially at the beginning, there were often misunderstandings about the parts to be translated and the guidelines were not followed in some cases. The system for implementing texts in the game (KingParse) also needs to be improved because, as mentioned in 5.5, it is not yet free of errors. Although the results are encouraging, it is necessary to repeat the experiment with other classes to verify and consolidate the validity of the process and the results.

Bibliography

- Bandura, A. (1986). *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- Bissell, T. (2010). *Extra Lives: Why Video Games Matter*. 1st ed. New York: Pantheon Books.
- Bushouse, E. (2015). "The Practice and Evolution of Video Game Translation: Expanding the Definition of Translation". <https://doi.org/10.7275/6952280>.
- Chacon, S. (2009). *Pro Git*. Berkeley (CA); New York: Apress. Expert's Voice in Software Development.
- Crockford, D. (2018). *How JavaScript Works*. Virgule-Solidus LLC.
- Dunne, K.J. (ed.) (2006). *Perspectives on Localization*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. American Translators Association Scholarly Monograph XIII.
- Esqueda, M. Dias (2020). "Training Translators for Video Game Localization: In Search of a Pedagogical Approach". *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, 20(4), 703-31. <https://doi.org/10.1590/1984-6398202016045>.
- Esqueda, M. Dias; Stupiello, É. Nogueira de Andrade (2018). "Teaching Video Game Translation: First Steps, Systems and Hands-on Experience / Ensinando tradução de videogame: primeiros passos, sistemas e experiência prática". *Texto Livre: Linguagem e Tecnologia*, 11(1), 103-20. <https://doi.org/10.17851/1983-3652.11.1.103-120>.

- Frasca, G. (1999). *Ludology Meets Narratology*. <https://ludology.typepad.com/weblog/articles/ludology.htm>.
- Gambier, Y.; van Doorslaer, L. (eds) (2010). *Handbook of Translation Studies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Gómez Aprile, N. (2021). *LQA Guide: What Is Game Localization Testing and How to Do It Right*. <https://www.localizedirect.com/posts/lqa-what-is-game-localization-testing>.
- Gousios, G. et al. (2014). "Lean GHTorrent: GitHub data on demand". *Proceedings of the 11th Working Conference on Mining Software Repositories - MSR* (Hyderabad, India, 2014). New York: ACM Press, 384-87. <https://doi.org/10.1145/2597073.2597126>.
- Granell, X. (2011). "Teaching Video Game Localisation in Audiovisual Translation Courses at University". *The Journal of Specialised Translation*, 16, 185-202.
- Heiss, C. (1996). "Il testo in un contesto multimediale". Bollettieri Bosinelli, R.M.; Heiss, C. (a cura di), *Traduzione multimediale per il cinema, la televisione e la scena*. Bologna: Clueb, 13-26.
- Hevia Mangiron, C. (2007). "Video Games Localisation: Posing New Challenges to the Translator." *Perspectives*, 14(4), 306-23. <https://doi.org/10.1080/09076760708669046>.
- IIDEA (Italian Interactive Digital Entertainment Association) (2021). *IIDEA presenta il nuovo rapporto annuale sul mercato dei videogiochi in Italia*. <https://iideassociation.com/notizie/in-primo-piano/rapporto-annuale-mercato-2020.kl>.
- Laineus (2020). *Unsung Kingdom*. <https://github.com/laineus/unsung-kingdom>.
- Microsoft (2018). *Microsoft Dynamics User Experience Text Guidelines*. <https://docs.microsoft.com/en-us/dynamicsax-2012/developer/user-experience-text-guidelines>.
- O'Hagan, M; Hevia Mangiron, C. (2013). *Game Localization: Translating for the Global Digital Entertainment Industry*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. Benjamins Translation Library 106.
- Ryan, R.; Deci, E. (2000). "Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being". *American Psychologist*, 55(1), 58-68. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.68>.
- Sleegers, B. (2018). *The Potential Need for Teaching Videogame Localisation in the Netherlands* [thesis]. Utrecht: Utrecht University.
- Smith, C. (2021). *20 Amazing GitHub Statistics*. <https://expandedramblings.com/index.php/github-statistics/>.
- Statista (2021). *Video Game Industry*. <https://www.statista.com/top-ics/868/video-games/>.
- Mattemost (2020). *Mattemost Handbook: User Interface Text Guidelines*. <https://handbook.mattemost.com/operations/research-and-development/product/development-process/user-interface-text-guidelines> (2021-12-06).
- The Qt Company (2020). "User Interface Text Guidelines". <https://doc.qt.io/qtcreator-extending/qtcreator-ui-text.html>.
- Vitucci, F. (2013). "Il sottotitolaggio nella didattica della lingua giapponese". *Analele Universitatii bucuaresti*, 1, 37-53.

Recensioni

Leo Tak-hung Chan Western Theory in East Asian Contexts

Giulia Baquè
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Review of Leo Tak-hung Chan (2020). *Western Theory in East Asian Contexts. Translation and Transtextual Rewriting*. London: Bloomsbury Academic, xi + 226 pp.

In the field of translation studies there are still several ongoing debates about the meaning of translation itself and the role it has in crossing different cultural spheres. In particular, despite various forms of translation being practiced among different languages, there has been little contribution in English that devotes scholarly attention to practices of translation outside the anglophone world.

Inserting itself in the broader discussion about the categorisation of texts as *translations*, *adaptations*, or *imitations*, Leo Tak-hung Chan's book *Western Theory in East Asian Contexts. Translation and Transtextual Rewriting* (2020) proves to be an essential addition to the ongoing debates. In particular, by focusing on examples of the above mentioned practices in the cultural exchanges between China and Japan, it allows for an important new perspective in the field. The book aims at re-evaluating non-western practices of adaptation and imitation – often overlooked by critics in the western context – and tries to put them in conversation with such practices and theories in the West.

The three main parts of the book are preceded by the Introduction and Chapter 1. The introduction, before presenting a short overview and the general structure of the book, briefly introduces the debate concerning the transtextual rewritings of translation, adapta-



Edizioni
Ca' Foscari

Submitted
Published

2021-02-15
2022-06-30

Open access

© 2022 Baquè | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Baquè, G. (2022). Review of *Western Theory in East Asian Contexts*, by Leo Tak-hung Chan. *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 58(1), 981-986.

tion and imitation. The author understands them as “discursive phenomena” (1) and positions them within the framework of free translations, which stands in contrast to the more loyal rendition of a text. According to Chan, it is important to shift the understanding of the three concepts seeing them as related and embedded in a network of fluid relations, rather than defining them as belonging to strictly separated categories. Translation, adaptations and imitations re then positioned in the flows of cultural exchanges and power relations between China and Japan, acknowledging the unavoidable cultural centre that China represented for the region. This discussion is continued in Chapter 1, where various differences and similarities between translations, adaptations and imitations are analysed. In particular, the chapter contextualises the still existing negative opinion associated with adaptations and imitations as derived from the western idea of originality supporting the concept of authorship, developed in the eighteenth century. Starting from the acknowledgment that the faithful translation of a text is a western concept brought to East Asia around the nineteenth century, the chapter concludes with the positioning of translation, adaptations and imitations on a spectrum, where they blur seamlessly into each other. Furthermore, the book inserts itself in the lacuna existing in the field of translation studies often omitting non-western translation histories and histories of translations between two non-western languages. As Chan recognises that “the idea of faithfully translating literature (out of respect for the original author) is very much a modern Western product” (6), he also ponders: “[c]an East Asian translation realities sit comfortably with Western theory?” (6).

To try and answer this question, Part 1 moves to explore practices of free translation that domesticate the original source texts. The first chapter in this section - Chapter 2 - focuses on three free translations of Aesop’s fables in Qing China, produced between 1840 and 1903. Chan argues that these three texts exemplify different translation methodologies and are also emblematic of the translators’ goals. According to the author, in many cases, free translations originated from the lack of competencies in the target language - i.e. Chinese - but they could also be a way of responding to the specific cultural and historical context in which they were produced. For example, English Diplomat Robert Thom produced a highly Sinicised translation - from English to Chinese - as the text was aimed at language learners. On the other hand, Lin Shu’s exoticised version of the *Fables* was a way to alert the readers to the Chinese social and political crisis at the time. Therefore, Chan concludes that

[i]ronically, none of the translations were meant only for consumption as children’s literature, the adaptive mode unveils the intended target audience. (56)

Another free translation is discussed in Chapter 3, this time in relation to the concept of *ya* (mostly understood as ‘elegance’). This concept – seen in opposition to the idea of ‘faithfulness’ (*xin*) – has been used to justify more ‘aestheticised’ translations, as in the case of Lin Shaohua’s translations of Murakami Haruki’s works. According to the author, Lin’s translations of Murakami are not faithful to the original, they are rather a way of domesticating the text for the Chinese reader. Lin adopted a strategy of Sinicisation and domestication embedding modern language in a more classical Chinese prose, and this was done “as an act of re-creation” (68). From this, Chan ponders the legitimacy of aestheticising a source text through translation and considering “Lin’s assertion that his renditions are faithful to the spirit rather than the letter of the source text” (72) and wonders who can decide what the ‘true spirit’ of the text is.

In Part 2, the analysis moves to adaptations and their theoretical definitions, both in the western and East Asian context. Chapter 4 is a lengthy and detailed account of the developments and evolutions in the field of ‘adaptation studies’ in western practices, from a series of the most notorious poststructuralist thinkers, to the more recent ‘transcultural turn’ in the field. This is counterbalanced by Chapter 5, where the author investigates three examples of adaptations – a Japanese adaptation of a Chinese story, a Taiwanese adaptation of Oscar Wilde’s *The Picture of Dorian Gray*, and adaptations of western novels in China – through the concept of *transmittability* suggested by Ha Kim-lan, and the idea of *transculturation* that “refers to adaptive alterations that enable the transfer of cultural content to a different milieu as a text is rewritten” (96). In Chapter 6, the topic of adaptations is further developed to include also adaptations that not only cross cultural borders, but also develop across different medias. This is the case of the Japanese manga *Hana yori dango* (1992-2004), which has been adapted into several drama and anime versions across Japan, Taiwan, China, and South Korea. Therefore, in this global context, adaptation does not only denote a change in content to match the target audience, but also the modifications necessary to a text to make it cross different medias.

Part 3, the last part of the book, deals with the last of the three forms – imitation – and opens with the historical discussion, in Chapter 7, of practices and perceptions of imitation in the West. From the Aristotelian concept of *mimesis* to the Renaissance, “which saw a more in-depth theorization of imitation as a mode of rewriting” (133), to the most recent and new connections with translation studies. Chapter 8, on the other hand, moves to East Asian traditions of imitations, by looking in particular at two Japanese practices: *kanshi* poetry and the tradition of *yomihon*. Both these traditions represent examples of borrowing of Chinese themes, plots, characters to produce new texts, and therefore, they signal the important cultural ex-

changes between the two countries at the time of the production of these works. Concurrently, they signal changing perceptions of what was foreign - Chinese - and what was typically Japanese (151). In a similar manner, Chapter 9 discusses Chinese adaptations of Joyce's *Ulysses* in 1960s Hong Kong. Despite the difficulty of the source text, Chan discusses three of such examples that might be motivated by a desire to learn style and narrative techniques or to respond to a general interest on the stream of consciousness used by Joyce. The last chapter - Chapter 10 - focuses once again on Japanese imitations of Chinese original source texts, but this time looks at imitations through the use of parody and pastiche to create new cultural products. The example taken is the one of *Journey to the West*, of which Chan mentions six different Japanese imitations - including of course the most well know: *Dragon Ball* (1984). The main focus of these imitations seem to be a fun approach to a classical Chinese text, that include "elements of play" (196) and imply as switch to a "low-brow medium (manga)" (196).

In the conclusion, the author goes back to the initial question of the book: can western theories of translation be applied to the non-western context and traditions? Chan reiterates the importance of this approach to encourage a new perspective on translations and textual reworking outside of the western context, especially as a way to start devoting a much needed attention to translations, adaptations and imitations produced outside the West. The author, however, falls short of answering this question. The chapters dealing with western theories of translation are in fact often disconnected entities from the following chapters devoted to the more in-depth analysis of texts. The discussion of theories and practices in the West is extremely detailed and precise, but it is difficult to see a clear connection to the study of intertextual exchanges in East Asia. The textual analysis appears to be more in contrast to the theoretical chapters, and even though the author argues that

existing Western theory enriches our understanding of these cases [those presented for the analysis] but only with a more comprehensive model of translation can we explain some of the subtleties of translational interaction between China and Japan, (199)

this more comprehensive model is not introduced; nor is introduced a more thorough discussion of translation, adaptation and imitation theories produced in a non-western context.

Nonetheless, the book is a captivating reading in its attempt to reassess practices of translation, adaptation, and imitation in a non-western context. It must be noted that, despite its fluent style and effective account of theories and texts, the author does refer to topics and theoretical approaches that would probably be more familiar to

an expert scholar; as a result it could become a challenging study for a novice or an undergraduate student. Yet, by addressing issues of adaptations and imitations of texts moving in the cultural sphere between China and Japan, the book skilfully highlights issues of power and how its fluctuations influenced the cultural and literary exchanges between the two countries. *Western Theory in East Asian Contexts. Translation and Transtextual Rewriting* is indeed an effective reading for those who work or are interested in debates about translations, but it could also prove fruitful for those students or scholars working on Japanese and Chinese cultural productions as it could provide further perspectives in understanding cultural flows and exchanges.

Rivista annuale

Dipartimento di Studi
sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
Università Ca' Foscari Venezia



Università
Ca' Foscari
Venezia