



# *Kerwan*

International Journal of Afro-Asiatic Studies

22

2018



## Table of Contents

### Articles

An investigation into the <i>nūn al-wiqāyati</i> in Classical Arabic	9
<i>Ali Faraj</i>	
L'eponimo arabo Jurhum: la questione etimologica e delle fonti	19
<i>Francesco Grande</i>	
Simon Magus and Simon Peter in Rome: the Sureth Version of a Late East-Syriac Hymn for the Commemoration of Saints Peter and Paul	65
<i>Alessandro Mengozzi</i>	
Frammenti di escatologia sciita: Dhū l-Qarnayn nell'opera di Ibn Bābawayh	91
<i>Laura Bottini</i>	
Tradurre Nağīb Maḥfūz: il caso di <i>Ḥikāyāt ḥāratinā</i>	109
<i>Naglaa Waly</i>	
Dal combattente a Omar Gatlato: modelli di mascolinità nell'Algeria indipendente	129
<i>Jolanda Guardi</i>	
Healing and Spirituality in Tanzania: the <i>mganga</i> figure between literature, myths and beliefs	145
<i>Graziella Acquaviva</i>	
Talking the illness: Swahili for medical aid and cooperation in Turin	169
<i>Graziella Acquaviva and Mauro Tosco</i>	

Challenges facing teachers in Tanzania: the implementation of the paradigm shift towards a competence-based curriculum in public secondary schools in Iringa municipality	195
---	-----

*Kristofa Zulu Nyoni*

Osservazioni su natura demoniaca, sessualità e donna in <i>Bhagavadgītā As It Is</i> di A. C. Bhaktivedānta Swāmī Prabhupāda	217
--	-----

*Bryan De Notariis*

Pratiche politiche neoliberiste e diseguaglianze di genere in India	235
---	-----

*Matilde Adduci*

Translating Xi Jinping’s speeches: China’s search for discursive power between ‘political correctness’ and ‘external propaganda’	253
--	-----

*Tanina Zappone*

L’ambiguità del mondo: la dialettica dell’interazione di Nishida Kitarō	273
---	-----

*Matteo Cestari*

## Reviews

Shih-Wei Hsu. <i>Bilder für den Pharao, Untersuchungen zu den bildlichen Ausdrücken des Ägyptischen in den Königsinschriften und anderen Textgattungen</i> (2017)	289
---	-----

*Stefan Bojowald*

Eva Cancik-Kirschbaum, Jochem Kahl, (unter Mitarbeit von Klaus Wagensohner). <i>Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil</i> (2018)	293
--	-----

*Marco Moriggi*

Heinz-Dieter Neef. *Arbeitsbuch Biblisch-Aramäisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Aramäisch* (2018) 297

*Marco Moriggi*

Shani Omari and Method Samuel (eds.). *Fasihi, Lugha na Utamaduni wa Kiswahili na Kiafrika. Kwa Heshima ya Prof. M. M. Mulokozi* ( 2018) 299

*Flavia Aiello*

Mark G. Sanchez. *Bombay Journal* (2018) 305

*Rebecca Gabay*



# Articles





## An Investigation into the *Nūn al-Wiqāyati* in Classical Arabic

Ali Faraj

The article aims to explain the denomination of the *nūn al-wiqāyati* (“the *nūn* of protection”) and its real function in classical Arabic, focusing on linguistics and the theories of the Arab grammarians. Explanations of its function fall broadly into two camps. One sees its function as a *wiqāyati* (“protection”) element, while the other considers it as a personal suffix, i.e. 1st p. sg. *-nī* as an object. At the same time this paper argues for the two personal endings for the 1st p. sg. *-ī* and *-nī* in order to reach an acceptable morphological analysis. After reviewing the opinions of the classical and modern Arab grammarians about the *nūn al-wiqāyati* as an Arabic term, its original function becomes clear.

### 1. Introduction<sup>1</sup>

In Arabic, the pronominal suffixes appended to the verb usually express the direct object, i.e. that of the personal pronoun. The suffixes for the accusative and those for the genitive are distinguished from one another only in the 1st p. sg. (*-ī* with substantive, *-nī* with transitive verbs). The phonetic element which differentiates the verbal affix has been defined in classical Arabic as *nūn al-wiqāyati* (“the *nūn* of protection”), which is considered a morpheme attached to the end of the perfect and imperfect verb to separate it from the suffixes. For instance, in ‘*allama-n-ī* “he taught me”; *yu’allimu-n-ī* “he teaches me”, respectively, the *nūn* “of protection” appears between the active, transitive ‘*allama* “he taught” and *yu’allimu* “he teaches” and the suffixed objective pronoun *-ī*: “me”.

In this paper I will shed light on the 1st p. sg. suffix in *maṣṣūb* “accusative” (in combination with verbs) and *maḡrūr* “oblique” (in combination with substantives, prepositions and particles) explaining its relationship with the linguistic phenomenon called *nūn al-wiqāyati* in Classical Arabic.

The study of this linguistic phenomenon will be based on the use of texts and poetry. The first hint of this issue goes back to Sībawaihi, a grammarian of Persian descent, in his *al-kitāb* (Sībawaihi, II, 359-373). Sībawaihi (died ca. A.H.180/796 A.D.) is considered one of the most prominent representatives of the Baṣran School. His *al-Kitāb*, composed in the eighth century A.D. in the city of *al-Baṣra* in southern Iraq, is the earliest known Arabic grammar. It includes a description and analysis

---

<sup>1</sup> I am deeply indebted to Professor Yūsyf Qūzī for providing me with invaluable sources. I further wish to express my thanks to Professor Vermondo Brugnatelli for his guidance.

of the old Arabic language, as well as some linguistic theories and notions. Sībawaihi was the most brilliant student of the great teacher al-Ḥalīl, whose grammatical statements are largely cited in his text; he was quoted by Sībawaihi in *al-Kitāb* up to 548 times (Ḥaddād 1998). Thus, al-Ḥalīl is considered the founder of the first bases of Arabic grammar.

Most grammarians, the first of them being al-Ḥalīl, agreed that if [*yāu l-mutakallim*]<sup>2</sup> comes after a verb, it means that it comes in the *manšūb* (“accusative”) condition. In this case, the consonant *nūn* needs to be added between the verb and *yāu l-mutakallim*, in order to “protect” the verb ending from an assimilation to the *kasra* (-i vowel), required by the *yā*, as its originates from the same nature and has a weak consonant. For this reason, the consonant *nūn* supports the *kasra* vowel while the verb “refuses” it, so that structurally and syntactically the verb keeps its form.

In other words, *nūn al-wiqāyati* can be translated as the “guarding or preventive *nūn*”, because it prevents the final vowels of the verb from being absorbed by the long vowel -ī (Wright 1981: vol: I, 101).

The verb in the perfect tense maintains its final *fathā*, for instance *kafala-n-ī* “he assured me”; while the verb in the imperfect maintains its final *ḍamma*, as *yakfulu-n-ī* “he assures me”; and the verb in the imperative or in the *maǧzūm* “jussive” maintains its final *sukūn*, as in *'akfil-n-ī* “grant me, assure me!”; *lam yakfil-n-ī* “he did not assure me”.

## 2. Suffix pronouns

The suffix pronouns may be attached to a verb or preposition denoting the objective governed by the word to which it is attached, or to a noun denoting the genitive/oblique (*'idāfa* or *maǧrūr*) which the noun depends on, for all the persons except the 1st p. sg. as in *'aḥī* “my brother”. In either case the suffix is attached to the full word on which the noun depends, i.e. root, formative, and termination, and therefore a final vowel or consonant, which in ordinary speech is elided as it is final, is restored before the pronominal suffix. When a suffixed pronoun is attached to a noun, the noun is thereby defined just as it would be by a following noun in annexation, traditionally called the genitive/oblique construction, for instance: *wizāratu l-'amal-i* “Ministry of work”.

---

<sup>2</sup> *yāu l-mutakallim*, i.e. the -ī expressing the affix of the 1st p. sg. (“the speaker”).

### 3. Personal pronoun of the 1st p. sg. attached to nouns and prepositions and to verbs

In Classical Arabic *-ī* appears as a suffix and the final vowel of the substantive being elided, thus *'ab-ī* “my father”; but in exclamation *-ī* becomes *-i*, as *yā qaum-i* “o my people” (Qur’ān 5, 21); and in pause *-iya*, as in *kitāb-iya* “my book”, or *-ā*, as in *yā rabb-ā* “o my God”. Ibn ‘Aṣḫūr regards the use of *-iya* as the correct one.<sup>3</sup> According to O’Leary (1923: 149) it is very probably the original form.

In Arabic the forms of this suffix 1st p. sg. are normally *-nī*, for instance *ḍaraba-nī wa-bakā wa-sabaqa-nī fa-iṣṭakā* “he beat me and cried, and went before me to complain”; or *-niya*, as in *'u'allimu-hu ar-rimāyata kulla yawmin \*\*\* fa lamma 'štadda sā'idu-hu ramā-niya* “I taught him archery everyday / and when he got good in hitting he hit me” (al-Ḥalīl: VII, 183). Sometimes in the imperative *-nī* is shortened to *-ni*, as in *ittaqū-ni* “fear me!”

As we can see, when the suffix of the 1st p. *-nī* is used to express the accusative and is attached to the verb it is different from the pronoun attached to nouns and prepositions, since it also contains the consonant *-n*. This appears as a purely phonetic addition which is called by the Arabic grammarians “the supporting *nūn*” or “the protecting *nūn*”. Among modern linguists, Brockelmann suggests that the *nūn* is used to avoid a hiatus (Brockelmann 1906: 100; Wright 1981: 96).

### 4. Medieval Arabic grammarians who believe that the *nūn* is for *al-wiqāyati*

Among the grammarians who believe that *nūn* is for *al-wiqāyati* I quote the following:

1. Al-Ḥalīl b. Aḥmad b. ‘Amr b. Tamīm al-Farāhīdī l-Azdī l-Yaḥmadī l-Baṣrī Abū ‘Abd ar-Raḥmān (died ca. A.H.175/791 A.D.; Sībawaihi, III, 369-373) is the first grammarian who suggested that the *nūn* is for *al-wiqāyati*, as narrated by Sībawaihi in his *al-kitāb*.

2. Ibn Ya‘īš, born in Aleppo (A.H. 553/1158 A.D.) and died there (A.H.643/1245 A.D.). In his *ṣarḥu l-mufaṣṣal*, the famous commentary on al-Zamaḥṣārī’s *mufaṣṣal*, he reported that the *nūn* was chosen due to its affinity to the weak and soft consonants (Ibn Ya‘īš 2001, II/347).

3. Ibn Mālīk, born in Jaen (Southern Spain) between (A.H. 600-601/1203-1205 A.D.), and died (A.H. 672/1274 A.D.). In his *al-‘Alfiyya* he outlined the issue in four poetic verses (Verses 68-71; Dieterici 1852: 28-30) and said:

---

<sup>3</sup> For further discussions of the nouns added to *yā’u al-mutakallim*, see Ibn ‘Aṣḫūr Al-Iṣbīlī, *Ṣarḥ al-Ġumal*, ‘Alī b. ‘Abd al-Mu‘min b. ‘Aṣḫūr al-Iṣbīlī, 1998, *Ṣarḥ Ġumal al-Zaġġāġī*. Presentation by Fawwāz al-Ša‘ār; Dār al-kutub al-‘ilmyya, Bayrūt, vol. II, 197-204.

وَقَتَلْ يَا النَّفْسِ مَعَ الْفِعْلِ التَّزِيمِ	***	نُونٌ وَقَائِيهِ وَيَسِي قَدْ نَظِمُ
وَلَيْتَنِي فَشَا وَلَيْتَنِي نَدْرَا	***	وَمَعَ لَعَلَّ اعْكِسْ وَكُنْ مُخَيَّرَا
فِي الْبَاقِيَاتِ واضطراباً خَفَّفَا	***	مِنِّي وَعَنِّي بَعْضُ مَنْ قَدْ سَلَفَا
وَفِي لَدْنِي لَدْنِي قَلَّ وَفِي	***	قَدْنِي وَقَطْنِي الْخَذْفُ أَيضاً قَدْ يَنْفِي

“Before *yā u n-nafsi* with the verb you have to keep *nūn wiqāyatin* (prevention) and *lais-ī* has been used in poetry or rhymes,

And *layta-n-ī* is common and *layt-ī* is rare. And with *la‘alla* do the opposite and you have a choice with the rest [meaning that *la‘alla-n-ī* is common and *la‘all-ī* is rare].

Some earlier authors made *min-n-ī* and ‘*an-n-ī* lighter only in case of metrical constraints.

And *ladu-n-ī* is rarer than *ladun-n-ī* and by *qad-n-ī* and *qaṭ-n-ī* too the deletion is enough.”

The general meaning of the first verse is that before *yā u n-nafsi* (the *-ī* of the 1st p. sg.) one must add the *nūn al-wiqāyati* to the verb. “*lays-ī qad nuẓim*” refers to the possibility of omitting the consonant *nūn* from the verb *laysa*, which comes in two figures: *laysa-n-ī* o *lays-ī*.

Whereupon, in the next verse he said: this *nūn* has become a common combination with *layta*,<sup>4</sup> as *layta-n-ī* “I wish”. Viceversa *layt-ī* is very rare, for instance:

*ka-muniyati Ğābirin ‘d qāla layt-ī ‘uṣādifu-hu wa-‘utlifu ğulla māl-ī*

“I wish I meet him (by chance) and waste most of my money” (composed by Zaid al-Ḥair al-ṬṬā’ī; al-Mālikī 2008, I, 380; al-Uṣmūnī 1998: I, 101-102).

The construction *layt-ī* “if only I” or “I wish” is not attested to in the Qur’ān; it is present only with *nūn*.

While with other words similar to *layta*, for instance *la‘alla*<sup>5</sup> and analogous examples a person can choose whether to add it or not. He also reports that *min-n-ī* “from me” and ‘*an-n-ī* “from/about me” only rarely omit the *nūn*, as in the previous verse. The presence of *nūn* is rare with *ladun-n-ī*<sup>6</sup> on the

<sup>4</sup> *Layta*, particle, precedes sentences, or personal suffix, denoting wishes, with dependent agreement.

<sup>5</sup> A reduced form or variation for ‘*alla* “perhaps, maybe” introduces sentences with dependent clauses; it occurs only as the head of complete sentences expressing a hope or expectation. When the 1st p. sg. suffix is added to *la‘alla* > *la‘all-ī* it alternates with *la‘alla-n-ī* “I may perhaps”. For further evidence and attestations, see Badawi, Carter and Gully (2004: 336).

<sup>6</sup> *ladun* is an adverb of place, which means “at, by, near” with same meaning as ‘*inda* and *ladā*, but the difference between *ladun* / *ladā* and ‘*inda*, the possessed thing must be present with person; whereas, in the case of ‘*inda*, the possessed thing does not require be present with the person.

contrary we usually find *ladun-ī*, *qadn-ī* and *qaṭn-ī* have a form without *nūn al-wiqāyati* but the presence of *nūn* is more frequent, as in (al-Uṣmūnī 1998, I, 105-106):

*qadn-ī min naṣr l-Ḥubaybayni qad-ī ... laysa l-'imāmu bi-l-ṣaḥīḥi al-mulḥidi 'imtal'a al-ḥawḍu wa-qāla qaṭn-ī ... mahlan ruwaidan qad mala'ta baṭn-ī* (Ibn-'Aqīl: 1852, 28-30).

“It is enough for me the victory of Ḥubaybayn,<sup>7</sup> it is enough for me... not the avaricious and apostate leader the cistern became full of and he said it is enough for me...slowly, gently you have filled my belly”.

4. Ibn Hišām, died in Cairo (A.H. 761/1360 A.D.). In his famous book *muḡnī l-labīb 'an kutub al-'a'arīb* devoted to grammatical explanations of particles, he nominated this *nūn* as *nūn al-'imād* “the supporting *nūn*” synonym to *nūn al-wiqāyati*, because it works as a sort of support to the *yā'* which is regarded as the essential portion of the suffix (Wright 1981: 101).

5. Al-'Azharī, born in Jirjā in Upper Egypt (A.H. 838/1434 A.D.) and died in Cairo (A.H. 905/1499 A.D.). See his book *al-taṣrīḥ bi-maḍmūn al-tawḍīḥ* (Al-'Azharī 2000, I, 115-122).

### 5. Medieval Arabic grammarians who do not believe that the *nūn* is for *al-wiqāyah*

1. Sībawaihi, the clearest and the most specific in dealing with this issue, who, despite the opinion of his teacher al-Ḥalīl, did not consider the *nūn* to protect the verb from *kasra*, but he thought that the *nūn* + *yā'* -[*nī*] as a whole was the personal suffix of the 1st p. sg. In combination with verbs, it works as an object in the accusative like the other personal suffix morphemes, but it has no “protective” function. The suffix of the 1st p. sg. is -[*nī*], -[*niya*] and -[*n*]. Here are some examples: *'asqān*, *'asqin* are for *'asqā-nī* “he gave me water”, *'asqi-nī* “give me water!”

A summary of Sībawayhi's opinion regarding this case is the following (Sībawaihi, II, 369-373):

1.1 *nī* is the 1st p. sg. suffix pronoun in the accusative.

1.2 *yā'u l-mutakallim* (i.e. -*ī*) is the 1st p. sg. suffix pronoun in the oblique “*maḡrūr*”.

1.3 The *nūn* is omitted from *nī* for haplology in some cases where it meets similar consonants.

For instance:

*'inna-nī* becomes *'inn-ī*, as well as the rest of its “sisters” which have a *nūn* consonant.

<sup>7</sup> Ḥubaybān, an appellation, diminutive for Abdallāh b. az-Zubayr; 624–692 and his son Ḥubayb. See al-Uṣmūnī, *Ṣarḥ*, I, 105.

1.4 The *nūn* is omitted from *-nī* with *la'alla*, perhaps because of the similarity between *nūn* and *lām*.

1.5 The *-nī* stands for a noun.

But, in spite of the merits and importance of Sibawaihi's opinion, it should be noted that he neglected the function of *-nī* as a singular suffix pronoun in the oblique case in certain instances, as will be explained later.

2. Ibn Qutaybah, theologian and writer of *'adab* "literature" born in Kufa (A.H. 213/828 A.D.), died in Baghdad (A.H.276/889 A.D.). In his book entitled *Talqīn al-muta'allim fanna l-naḥw* he states very clearly that *-nī* is the 1st p. sg. suffix pronoun in accusative "*manṣūb*" and he was the first to explain explicitly, in the chapter devoted to the particles, that this *nūn* induces *naṣb* "accusative" in the verbs, analyzing the sentence: *'ataytu li-takruman-ī* "I came so that you could honor me".

*li-* "in order to", a purposive particle, is part of those subordinating conjunctions that cause purposive *naṣb* mood followed by the dependent imperfect verb. It often introduces a subordinate clause in order to clarify reason, purpose or action, denoted by the verb preceding it, *'ataytu*, or to indicate *irāda* "desire". Ibn Qutaybah adds also that the meaning of *li-* has the same meaning of *kay*, both particles causing *naṣb* mood (subjunctive) depending on the verb and having *fatha* as a sign (Ibn Qutayba 1986: 158; Sadan 2012: 262-270, 59-72).

## 6. Modern opinions

The majority of contemporary grammarians hold that *nūn* is for protection *al-wiqāyah*, while the *yā* pronoun of the 1st p. sg. is a "speaker" in the accusative "*manṣūb*" and genitive cases. Other scholars reject this opinion and support the following theses:

1. Some believe that *nūn* is just a pronoun, on the basis of its common use with the first personal pronouns *'anā* and *naḥnū*, and the second person pronouns *'anta*, *'anti*, *'antumā*, *'antum* and *'antunna*. What follows are only appendages; they are not part of the original structure, but are modifier elements for declining (e.g. 1st p. sg.) and are appointed to denote a particular implication.

2. Another opinion is that *nūn* is to prevent confusion between the *yā* of the 2nd p. sg. fem (subject suffix) and the *yā u an-naḥsi* "the *yā* of the speaker". For instance: *'ḍrib-ī-nī* "hit me-fem.", *'ḍrib-nī* ("hit me-masc."). If *nūn* were omitted from the last verb, it would become *'ḍrib-ī*. This is the opinion of Kuṣuk, who does not agree with the concept of *al-wiqāyah*. He absolutely rejects the idea that *nūn* "protects" the verbs from *kasra*, giving some examples ending with *kasra* not using *nūn*: *taḍribīna* "you (fem.) hit", *'ḍrib-ī al-walada* "hit (fem.) the boy". So, in his vision, the concept of protection is not

accurate and he believes that *nūn* with *yā* is simply an accusative suffix pronoun and not only a consonant (Kušk 2010: 267-268).

3. Sībawaihi's opinion is that *nī* is a morpheme that indicates the speaker, 1st p. sg., refusing to call it *nūn al-wiqāyati*. Ğabur (1980: 70-ff.) is one of the modern grammarians who agree with Sībawaihi's opinion.

According to the majority of Arab grammarians the verb accepts all the endings of the cases except *kasra*, (the mark of the oblique “*mağrūr*” case), to avoid similarity with the nouns. Nevertheless, we have the examples: *ʾiḍribī*, *taḍribīna*, respectively meaning “you hit” imperative 2nd p. sg. fem. and “you are hitting” 2nd p. sg. fem.

In sum, I do not believe the *nūn* is for *wiqāyah*. Furthermore, based on the order of the historical occurrence of the Semitic languages texts, there are two pronouns:

1. The *nī* is the 1st p. sg. suffix pronoun in accusative.
2. *yā* is the 1st p. sg. suffix pronoun in oblique.

## 7. Views of Western linguists

According to Nöldeke the verb or the active participle may take a pronominal object which is marked by the ending “-*nī*” (Nöldeke 1895). Bravmann considers the suffix “-*nī*” directly following the governing verb represented by the suffix of the 1st p. sg. The pronominal suffix of the 1st p. sg. in the Semitic languages appears in two forms.<sup>8</sup> In the case where the suffix is added to a noun (that is, in case of the possessive suffix or genitive suffix), its form is *-ī*; in the case where it is added to a verb (that is, in the case of object suffix or accusative suffix), it appears under the form *-nī* or *-nīya*, the later form in poetry, or *-nīyah* with the “*h* silence” in pause. However, the forms of the pronominal suffixes of the 1st p. sg. *-īya* and *-nīya* are still in use under certain phonetic-morphological circumstances. Cf. for instance, as far as the possessive suffix is concerned, cases like *ʾaṣā-ya* “my stick”, *fi-yya* “in me”, *ʾala-yya* “on me”, etc. but also in the case of the object-suffix, the original form of the suffix, that is, the form with the terminal vowel *a*, is still in use in cases where the suffix is directly followed by vowelless consonant of a subsequent word. Besides, *ʾaʿtā-nīya l-kitāba* “he gave me the book”, is a structure in use. In cases where the second object of such a sentence is not represented by a noun, that is, in cases where the idea to be expressed is “he gave it to me” instead of “he gave me the book”, the ordinary form of expression is: *ʾaʿtā-nī-hi* for a more original form *ʾaʿtā-nī-hu*. However,

---

<sup>8</sup> On this phenomenon, see also Barth (1913: 36-40) and Fischer (1972: 127).

just as the phrase 'aṭā-nī l-kitāba represents a later development instead of the original form 'aṭā-niya l-kitāba, thus also 'aṭā-nī-hi represents a later development (Bravmann 1977: 183-184).

In Qur'ānic Arabic we can find both forms, as in the following verses:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ

“Who created me, it is He who guides me, and provides me with food and drink, and when I get sick, it is He who cures me, who will make me die, then He will bring me to life” (Qur'ān 26: 78-81).

Therefore:

First form -ni	Second form -nī
يَهْدِينِ	خَلَقَنِي
يَسْقِينِ	يُطْعِمُنِي
يَشْفِينِ	يُمِيتُنِي
يُحْيِينِ	

Finally, I have found in the dialect of the Zaubā' tribe of Iraq the trace of the first shape as *yudrban* “he beats me”.<sup>9</sup>

## 8. Conclusions

In combination with verbs, the personal suffix, the 1st p. sg. -nī works as an object, but non-protective or supporting.

I believe that many phenomena of Arabic grammar should be reviewed. Its terms and concepts should be corrected based on newly found Semitic texts and archaeological excavation which leads us to new developments in our understanding. Therefore, some linguistic aspects of Arabic grammar are still in need of more research or review.

This can contribute to understanding languages in all their aspects. This plays an important role in the interpretation of many phenomena, including social, anthropological, historical, and linguistic ones, through the contribution of epigraphists and linguists. However, each new discovery of

<sup>9</sup> To get a clear picture of the syntactic structure of the object suffix (1st p. sg.) -nī, in Arabic dialects and other Semitic languages, see Retsö (1988) and Wilmsen (2011).



archeological transcriptions provides us with updates and new sources to help us to re-draw the picture correctly.

Undoubtedly the other Semitic languages untied the knots of many ambiguous problems; for instance, the Akkadian and Ugaritic tablets have clarified many phenomena related to the Arabic language.

### Abbreviations

acc.	accusative
fem.	feminine
masc.	masculine
p.	person
perf.	perfect
sg.	singular

### References

- al-'Azharī, Abī-Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf b. Hišām al-'Anṣārī. 2000 (ca. 1970). *Šarḥ at-Taṣrīḥ 'alā 't-Tawḍīḥ*, edited by Muḥammad Bāsil 'Iūn al-Sūd. Bayrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyya.
- al-Ḥalīl, 'Ayn: al-Ḥalīl b. Aḥmad b. 'Amr b. Tamīm al-Farāhidī l-Azdī l-Yaḥmadī l-Baṣrī Abū 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-'ayn*. Eds. Maḥdī al-Maḥzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī. Baḡdād: Dār al-Rašīd 8. Vols., 1980-1985.
- al-Mālikī, Abū Muḥammad Badr al-Dīn Ḥasan b. Qāsim b. 'Abd Allāh al-Murādī al-Miṣrī (749/1348), edited by Sulaimān, 'Abd al-Raḥmān 'Alī. 2008. *Tawḍīḥ al-maqāṣid wa-al-masālik bi-šarḥ alfiyyat b. Malīk masālik*. vol. 2. al-Qāhira: Dār al-Fikr al-'arabī.
- al-Ušmūnī, abū l-Ḥasan Nūr al-Dīn 'alī b. Muḥammad b. 'Īsā. 1998 (1419). *Šarḥ al-Ušmūnī 'alā 'alfiyyat Ibn Mālik*. Edited by Ḥasan Ḥamd and imīl Badī' Ya'qūb. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 4 vols.
- Badawi, Elsaid, Michael G. Carter and Adrian Gully. 2004. *Modern Written Arabic: A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Barth, Jacob. 1913. *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*. Leipzig: Hinrichs.
- Bravmann, M. M. 1977. *Studies in Semitic Philology* ("Studies in Semitic Languages and Linguistics 6"). Leiden: Brill.
- Brockelmann Carl. 1906. *Semitische Sprachwissenschaft*. Leipzig: Göschen.
- Dieterici, Friedrich. 1852. *Ibn 'Aḳīl's Commentar zur Alfijja des Ibn Mālik*. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlags-Buchhandlung.
- Fischer, Wolfdietrich. 1972. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Ġabur, Muḥammad. 1998. *Al-ḍamā'ir fī al-luġa al-'arabiyya*. al-Qāhira: Mu'assasat dār al-ma'ārif.
- Ḥaddād, Ḥannā. 1998. "Al-Ḥalīl b. Aḥmad wa-al-kitāb", *Mağallat al-lisān al-'arabī* 46/1.
- Ibn 'Aṣfūr Al-Iṣbīlī, *Šarḥ al-Ġumal*, 'Alī b. 'Abd al-Mu'min b. 'Aṣfūr al-Iṣbīlī, 1998, *Šarḥ Ġumal al-Zağğāğī*.  
Presentation by Fawwāz al-Ša'ār. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmīyya.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abdallah b. Muslim al-Dīnawarī. 1986. *Talqīn al-muta'allim min l-naḥw*.  
Edited by Muḥammad Salāmat Allāh Muḥammad Hidāyat Allāh. al-Qāhira: Ġāmi'at 'Um al-Qurā.
- Ibn Ya'īš, 2001. *Šarḥu l-mufaṣṣal li-l Zamaḥšarī*, edited by Emil Badī' Ya'qūb, Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmīyya.
- Kušk, Aḥmad. 2010. *Al-naḥw wa al-siyāq al-šawtī*. al-Qāhira: Dār ġarīb.
- Nöldeke, Theodor. 1895. "Ueber einen arabischen Dialekt". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 9: 1-25.
- O'Leary, De Lacy. 1923. *Comparative Grammar of the Semitic Languages*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Retsö, Jan. 1988. "Pronominal Suffixes with -n(n)- in Arabic Dialects and other Semitic Languages", *Zeitschrift für arabische Linguistik* 18: 77-94.
- Sadan, Arik. 2012. *The Subjunctive Mood in Arabic Grammatical Thought*, Leiden: Brill.
- Sībawaihi, Kitāb = 'Abū Bišr 'Amr b. 'Uṭmān b. Qanbar Sībawaihi (d. 180/793), *al-Kitāb*. Ed. by 'Abd al-Salām Muḥamma Hārūn, 1988, 5 vols. al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānğī.
- Wilmsen, David. 2011. "Dialects of the Dative Shift: A re-examination of Sībawayhi's dispute with the *naḥwiyyūn* over ditransitive verbs with two object pronouns," in Bilal Orfali (ed.), *In the Shadow of Arabic: The centrality of language to Arabic culture*. Leiden: Brill: 299-321.
- Wright, William. 1981. *A grammar of the Arabic Language*. 3<sup>rd</sup> edn. Beirut: Librairie du Liban. vol: I, 101.

---

Ali Faraj is a scholar of Semitic Languages and studies Arabic manuscripts, in particular incantation materials written in Arabic, Aramaic, Mandaic and Syriac held at the National Museum of Iraq. He is Professor of Arabic at Bicocca University in Milan and is Adjunct Professor at the Biblioteca Ambrosiana of Milan.

## L'eponimo arabo Jurhum

### La questione etimologica e delle fonti

Francesco Grande

The etymology of the Arab eponym Jurhum is here investigated on the basis of the contexts in which it occurs in historiographical sources and the meanings of the adjective *jurhum*, as attested in lexicographical sources. The resulting interpretation assigns Jurhum two original meanings (homonymy). Firstly, Jurhum means a tall palm, from the root *H J R* via metathesis (see *nakhlah muhjirah*) and, indeed, narrative texts describe a descendant of Jurhum precisely as a tall palm. The vegetal nature of Jurhum is likely to be an instance of totemism. Secondly, Jurhum means a benign serpent, from the root *J R H* (see Tigre *gārha* 'good-natured'). However, it may refer to a malignant serpent by antiphrasis, as *hubāb* 'friendly serpent/entity' stands for *shayṭān* 'hostile serpent/entity'. The animal nature of Jurhum is also an instance of totemism. A descendant of Jurhum is in fact described as a viper, i.e. a malignant serpent.

### 1. Introduzione

Nella tradizione arabo-musulmana, il nome proprio Jurhum è associato al motivo narrativo delle origini dei popoli arabi e si inserisce in una trama narrativa articolata, nonostante le attestazioni frammentarie e indirette.<sup>1</sup> Questo nome può riferirsi tanto a un individuo (es., *rajul, ibn*) quanto a una collettività tribale (es., *qabīlah, ḥayy*), ma il confine tra i due tipi di referente è talmente labile che le fonti talvolta descrivono Jurhum simultaneamente in entrambi i modi, come si osserva nel seguente passo del dizionario *Tāj al-'Arūs*<sup>2</sup>:

Jrhm, [vocalizzato] come *qunfudh* [ossia Jurhum]: gruppo tribale dello Yemen, che è figlio di Qaḥṭān, figlio<sup>3</sup> di 'Ābir, figlio di Shālikh, figlio di Arfakhshadh, figlio di Sām, figlio di Nūḥ.<sup>4</sup> Si insediarono a La Mecca e Ismā'il<sup>5</sup> – su di lui la pace! – trovò moglie presso di loro,

<sup>1</sup> Per un'introduzione generale al motivo delle origini nella tradizione arabo-musulmana, cfr. Caussin de Perceval (1847: vol. 1), Zaydān (1907), Montgomery Watt (1986), 'Alī (1993: vol. 1), Retsö (2003).

<sup>2</sup> *Tāj al-'Arūs*, XXXI, 400.

<sup>3</sup> Nel testo originale: *ḥayyun min-a l-yamani wa-hwa bnu qaḥṭāna* etc.

<sup>4</sup> I nomi arabi o arabizzati degli antenati di Jurhum trovano piena corrispondenza nella Bibbia. Le corrispondenze sono le seguenti: Qaḥṭān/Joktan; 'Ābir/Eber; Shālikh/Shelah; Arfakhshadh/Arpakshad; Sām/Shem (Sem); Nūḥ/Noah (Noè).

<sup>5</sup> Forma arabizzata di Ishmael (Ismaele).

così che essi stabilirono con lui un legame di parentela. In seguito, essi caddero nell'empietà e Iddio – che Egli sia lodato nell'alto dei cieli! – li fece perire. Ibn Iṣḥāq [m. 150/767]<sup>6</sup> ha detto: suo fratello Qāṭūrā<sup>7</sup> è il primo ad aver parlato arabo quando le lingue si confusero [a Babele].<sup>8</sup>

Il fatto che Jurhum indichi ambiguamente un individuo o una collettività tribale è dovuto molto probabilmente alla sua natura di eponimo.<sup>9</sup> Nella tradizione arabo-musulmana un eponimo è un personaggio storico o leggendario, il quale trasmette il proprio nome a una collettività in virtù di un legame di consanguineità. L'eponimo è usato come secondo termine di uno stato costruito, il cui primo termine è un nome comune collettivo del tipo 'gente, nazione, tribù'. Un caso noto di eponimo in ambito semitico è il nome Israele, che indica il personaggio biblico (denominato anche Giacobbe) da cui trae origine l'espressione biblica 'la nazione di Israele'. In seguito, forse per economia comunicativa, il primo termine dello stato costruito viene omissso e di conseguenza il secondo termine, che indica la collettività, viene a coincidere con il singolo nome proprio, che indica il personaggio storico o leggendario: lo stato costruito, per così dire, 'dimezzato' del tipo '(la nazione di) Israele' è ormai identico al nome di persona 'Israele'. Il termine Jurhum può essere spiegato allo stesso modo: *jurhum* > *ḥayy jurhum* > (*ḥayy*) *jurhum*.

Per comodità di discussione, questo studio in genere impiega il nome proprio Jurhum nel suo senso originario di persona, a meno che le fonti esaminate di volta in volta non indichino esplicitamente che esso va inteso nel suo senso più tardo di collettività. Un chiaro indizio in tal senso è l'accordo di Jurhum con un verbo o un aggettivo al singolare femminile o al plurale, come esemplificato dal verbo 'si insediarono' (*nazalū*) nel passo or ora citato.

Oltre alla questione dell'eponimo, il nome Jurhum solleva la questione dello schema onomastico, ossia di un modo di denominazione non confinato a un singolo nome. Il passo del *Tāj al-'Arūs* in esame

---

<sup>6</sup> Storiografo arabo, celebre per la sua opera sulla vita di Maometto (*Sīrah Nabawiyyah*), pervenuta nella redazione di Ibn Hishām (m. 218/833).

<sup>7</sup> La corrispondenza con il nome biblico Keturah è incerta. Nella tradizione ebraica Keturah è la seconda moglie di Abramo, i cui figli sono associati a una torre costruita da Abramo – non alla torre di Babele, cui il passo in esame invece si riferisce.

<sup>8</sup> Il riferimento alla città di Babele non è esplicito nel passo, ma si evince dal verbo *tabalbul* ('confondersi') al quale le fonti arabe riconducono etimologicamente questo toponimo. Esse mutuano tale etimologia dagli esegeti ebraici della Bibbia, che menzionano il verbo analogo *balal* (Zamboni 1976: 12 sgg.). L'etimologia non sembra però accettabile: cfr. Gelb (1955: 4).

<sup>9</sup> Già Robertson Smith (1907[1885]: 3-4, 19) proponeva questa spiegazione, che egli però riteneva opportuno integrare con una spiegazione basata sul totemismo (da lui inteso come un fenomeno religioso).

inserisce Jurhum in una schema onomastico caratterizzato dalla ripetizione di vari patronimici biblici (*ibn X*), i quali ne denunciano la provenienza non araba. L'opera storiografica *Murūj al-Dhahab* (cfr. *infra*) consegna invece un dato linguistico differente, in cui Jurhum è inserito in uno schema onomastico pre-islamico, il quale si articola fondamentalmente sui tre livelli dell'individuo, del genitore e della collettività tribale (Varisco 1995: 141,144-145)<sup>10</sup>: “Vipera, figlio di Vipera, dei Jurhum” (*Murūj al-Dhahab*, III, 229).<sup>11</sup>

In questo schema onomastico Jurhum indica la collettività tribale, ed è espresso grammaticalmente tramite l'aggettivo di relazione (*nisbah*), mentre l'individuo e il genitore sono espressi dal termine *l-afà*, un nome proprio parlante che significa 'vipera' (Robertson Smith 1907[1885]: 229-230, Kopf 1986).

## 2. Jurhum e il contesto storico-culturale

L'indagine etimologica del nome proprio Jurhum si confronta con due problemi metodologici. Il primo problema è prettamente linguistico, e riguarda la presenza di spiegazioni pre-moderne del nome Jurhum, elaborate in seno alla tradizione lessicografica araba. Questo tipo di spiegazioni è in genere denominato *ishtiqaq*, un termine che alcuni arabisti identificano con il moderno concetto di 'etimologia', anche se tale corrispondenza è problematica. Altri arabisti, infatti, preferiscono identificare *ishtiqaq* con il moderno concetto di 'derivazione' (cfr. *infra*). È dunque legittimo chiedersi se e quanto una data spiegazione del nome Jurhum nelle fonti lessicografiche tradizionali (*ishtiqaq*) possa costituirne un'etimologia accettabile in senso moderno. D'altro canto, sarebbe metodologicamente miope escludere del tutto le spiegazioni pre-moderne dall'indagine etimologica, non fosse altro che per i dati linguistici su cui esse si basano e che esse trasmettono.

Il secondo problema è di carattere filologico, e riguarda le fonti da utilizzare nell'indagine etimologica. Le fonti lessicografiche sono in qualche modo necessarie, come appena illustrato, ma non sufficienti, poiché sono indirette. Idealmente, sarebbe opportuno studiare il nome proprio Jurhum nel suo contesto d'uso, che corrisponde ai materiali narrativi in cui esso ricorre. Viene però da domandarsi quali siano le fonti dirette che hanno tramandato i materiali narrativi relativi a Jurhum. In effetti, questa figura appartiene all'immaginario collettivo pre-islamico, che i dotti arabomusulmani hanno tramandato in modo alquanto sommario e parziale a causa della sua natura pagana. Dal punto di vista pratico dello spoglio delle fonti scritte in arabo classico, questa sorta di

<sup>10</sup> La collettività tribale a sua volta può articolarsi su più livelli di complessità sociale, espressi da nomi che originariamente indicano parti del corpo disposte dal basso verso l'alto (Varisco 1995: 142).

<sup>11</sup> Nel testo originale: *l-afà bna l-afà l-jurhumiyya*. Il grafema à nella traslitterazione indica la *alif maqṣūrah*.

*damnatio memoriae* non ha dato luogo a un genere letterario dedicato ai materiali narrativi pre-islamici (es., epico, favolistico, mitologico etc.), a differenza di quanto avvenuto nella classicità greco-latina, con l’*epos* omerico, le favole di Esopo, la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro e così via; piuttosto, i materiali narrativi pre-islamici, tra cui anche quelli concernenti Jurhum, si ritrovano sparpagliati in vari generi di produzione letteraria: dalla poesia alla lessicografia, dalla geografia alla storiografia (Larcher 2006).<sup>12</sup>

Va da sé che la ricerca testuale dei materiali narrativi riguardanti Jurhum nelle fonti dirette non può pretendere di essere esaustiva. Ciò nonostante, è possibile indirizzare la ricerca testuale verso due tipi di fonti dirette, che hanno conservato una buona mole di materiali narrativi pre-islamici, probabilmente grazie ai loro contesti storico-geografici di provenienza, caratterizzati dal forte peso culturale di una tradizione narrativa sedentaria. Si tratta, da una parte, dei materiali narrativi inglobati nella fonte storiografica *Kitāb al-Tījān fī Mulūk al-Ḥimyar*<sup>13</sup>, redatta in ambiente yemenita da Wahb b. al-Munabbih (m. 110/728) (Krenkow 1928) e, dall’altra, dei materiali narrativi tramandati in fonti di varia natura (genealogica, lessicografica, storiografica) grazie a una catena di trasmissione che nasce in ambiente iracheno con Ibn al-Kalbī (m. 204/819) e prosegue con il suo discepolo Ibn Durayd (m. 321/933) e con il discepolo di quest’ultimo al-Mas’ūdī (m. 345/956)<sup>14</sup>, autore della già citata opera storiografica *Murūj al-Dhahab*. Per la sua familiarità con il contemporaneo Ibn Durayd e la sua pluriennale partecipazione alla vita culturale di Bagdad, anche lo storiografo al-Ṭabarī (m. 310/923) può essere considerato parte dell’ambiente iracheno, e in effetti nella sua opera *Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*<sup>15</sup> al-Ṭabarī trasmette i materiali narrativi pre-islamici in maniera fedele, tanto da riprodurli nelle loro numerose varianti.<sup>16</sup>

La distinzione tra i dati linguistici delle fonti lessicografiche e i materiali narrativi delle fonti non lessicografiche è comunque una semplificazione, utile alla ricerca, di una realtà testuale più complessa, in cui essi si intersecano, come mostra il passo del dizionario *Tāj al-‘Arūs* riprodotto nella sezione precedente: in esso la fonte lessicografica trasmette materiali narrativi in luogo di dati linguistici. Analogamente, le fonti non lessicografiche possono trasmettere dati linguistici piuttosto che materiali narrativi. Ne sono prova il passo del *Murūj al-Dhahab* menzionato alla fine della Sez. 1, che tramanda il nome proprio Jurhum in uno schema onomastico preislamico, così come il seguente

---

<sup>12</sup> Si vedano, ad esempio, le informazioni relative a Jurhum fornite nel lemma del dizionario citato nella Sez. precedente. Una notevole eccezione a questa tendenza è l’opera di Ibn al-Kalbī (m. 204/819) dedicata agli idoli pre-islamici, il *Kitāb al-Aṣnām*.

<sup>13</sup> Un ampio riassunto in lingua inglese di quest’opera è reperibile in Krenkow (1928). Alcuni suoi passi, anche concernenti Jurhum, sono disponibili in traduzione inglese in un’antologia di narrativa araba classica curata da Jayyusi (2012).

<sup>14</sup> Sulla catena di trasmissione Ibn al-Kalbī - Ibn Durayd - al-Mas’ūdī, cfr. Atallah (1986), Pellat (1986).

<sup>15</sup> Tradotta interamente in inglese sotto la direzione di Yarshater (2007).

<sup>16</sup> Cfr. Bosworth (1986).

passo del *Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, in cui al-Ṭabarī tramanda una forma alternativa del nome Jurhum di cui non sembra essere rimasta traccia nelle fonti lessicografiche, e il cui vocalismo rimane perciò ignoto.<sup>17</sup> Si tratta della forma *hdhrm*: “Jurhum, il cui nome (*ismu-hu*) è Hdhrm, figlio di ‘Ābir, figlio di Saba’, figlio di Yaḡṭun, figlio di ‘Ābir, figlio di Shālikh, figlio di Arfakhshadh, figlio di Sām, figlio di Nūḥ” (*Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, I, 218).<sup>18</sup>

### 3. Portata e limiti dell’indagine etimologica

L’etimologia è, letteralmente, ‘lo studio di quanto vi è di autentico’ in un lessema, ossia del suo significato e del suo significante originali. Lo studioso può risalire ad essi considerando il significato e il significante più recenti di un lessema e ripercorrendo a ritroso i gradualmente mutamenti passati di entrambi. Seguendo un approccio filologico-testuale (cfr. Edzard 2013 con particolare riferimento all’arabo classico), lo studioso osserva la cosiddetta documentazione diacronica soprattutto in attestazioni scritte. Se la documentazione diacronica è carente o assente, lo studioso cerca di supplirvi con procedimenti analogico-deduttivi, guardando ai mutamenti di significante e significato osservati in altri lessemi, anche di epoche o lingue diverse, ed estendendoli al passato del lessema oggetto di studio. Questo tipo di indagine etimologica, che adotta approcci denominati *metodo comparativo* e *tipologia* (Anttila 1989), può essere valido per il significante, il cui mutamento è caratterizzato da una certa regolarità e dunque generalizzabile da un lessema (epoca, lingua) a un altro, ma è problematico per il significato, il cui mutamento è molto più contingente e imprevedibile (Ullmann 1977). Nell’indagine etimologica, metodo comparativo e tipologia sono perciò strumenti integrativi, per quanto imprescindibili, del metodo filologico.

Attualmente l’etimologia occupa una posizione singolare, se non addirittura paradossale, tra le discipline linguistiche (Malkiel 1993). Dopo aver rappresentato un aspetto centrale della ricerca nella fase fondativa della linguistica moderna, oggi essa è relegata ai margini dei suoi interessi scientifici. L’attuale crisi di questa disciplina e la sua emarginazione probabilmente dipendono dalla disponibilità del suo fondamento empirico principale, la documentazione diacronica: del tutto priva della parte più

---

<sup>17</sup> ‘Alī (1993: vol. 1: 361) suggerisce di identificare *hdhrm* con il nome biblico Hādhôrām (Hadoram) estendendo la vocalizzazione del secondo al primo. Allo stato attuale della ricerca, però, non sembra esservi evidenza fonologica o semantica sufficiente a conferma o smentita dell’ipotesi di ‘Alī. La traduzione inglese del *Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul* adotta la vocalizzazione Hadhrām senza motivare tale scelta (Yarshater 2007: vol. 2: 17).

<sup>18</sup> La genealogia che questo passo attribuisce a Jurhum è simile a quella del passo citato nella Sez. 1, e valgono dunque le stesse corrispondenze tra nomi arabi o arabizzati e nomi biblici. Questo passo si discosta però dal precedente nell’indicare tra gli antenati di Jurhum anche Saba’, corrispondente alla figura biblica della regina di Sheba (Saba). Un’ulteriore differenza tra i due passi è la forma araba (o arabizzata) assunta dal nome biblico Joktan: in questo passo è Yaḡṭun, nell’altro è Qaḡṭān.

antica di tale documentazione, l'etimologia moderna dell'indeuropeo “è a un punto morto”, come afferma perentorio Devoto (1938: 375). Se gli studi etimologici dell'inglese rimangono immuni a questa crisi, non sfugge comunque il fatto che essi si occupino di una lingua ricca di documentazione diacronica fin dai primordi (Durkin 2011: 1-33). L'arabo classico pare collocarsi in una posizione intermedia, con una documentazione vasta ma non diacronica. Il lungo periodo di tempo in cui la lingua araba classica si è sviluppata<sup>19</sup> ha lasciato scarse tracce nelle attestazioni scritte, a causa dei fattori ideologici che le hanno imposto un aspetto ‘statico’ e arcaizzante, nello scenario più generale della diglossia.

Il concetto di *ishtiqaq* elaborato in seno alla tradizione linguistica araba è una logica conseguenza della ‘rimozione’ della diacronia dalla documentazione dell'arabo classico. Sulla base del suo contesto ideologico ‘statico’, ciò che il grammatico o il lessicografo tradizionale è in grado di osservare in questa documentazione sono i mutamenti di significante e di significato di un lessema in una dimensione sincronica o, più correttamente, illusoriamente sincronica. Nella linguistica moderna, entrambi i tipi di mutamento ricadono sotto il concetto di derivazione piuttosto che di etimologia, come nota a ragione Owens (1988: 103-6). Ad esempio, in italiano la derivazione comprende il mutamento di significato e significante (es., dal singolare *vedente* al plurale *vedenti*), il mutamento del solo significato (es., da maschile a femminile nelle espressioni *il non vedente*, *la non vedente*) e il mutamento del solo significante (es., dal più regolare *veduto* al meno regolare *visto*), e tutti i mutamenti in questione avvengono indifferentemente nella stessa fase di italiano, l'italiano moderno. Ad ogni modo, sarebbe riduttivo affermare che il concetto di *ishtiqaq* coincide esclusivamente con quello di derivazione. Nell'*incipit* del *Kitāb al-Ishtiqaq*, il lessicografo Ibn Durayd (cfr. Sez. 2) interpreta il nome proprio (Abū) Duqaysh come ricollegabile al nome comune *daqsh* (un tipo di volatile), indicando la sua interpretazione con il termine *ishtiqaq*, che in tale contesto dunque designa lo studio del significante e significato originali di un dato lessema. In questo senso, il concetto di *ishtiqaq* coincide in parte con quello di etimologia. Il passo è il seguente (*Kitāb al-Ishtiqaq*, 4):

Il [motivo] che ci ha spinto a redigere questo libro è che molti di costoro, i quali criticano la lingua araba e attribuiscono alla sua gente dei modi di denominare [le persone] secondo appellativi privi di qualsiasi fondamento nella loro lingua; e di chiamare sé stessi utilizzando gli elementi di base [della] loro [lingua] senza una logica collettiva ... costoro hanno negletto i nomi la cui etimologia (*ishtiqaq*) essi non conoscono, poiché la loro scienza non ne ha approfondito l'indagine. Infatti, costoro hanno mosso le loro critiche

---

<sup>19</sup> Convenzionalmente, tra il 328 a.C., la datazione della stele di Nemara, e il 1800, quando inizia la Nahdah e la relativa tendenza di semplificazione dell'arabo classico in arabo letterario moderno: cfr. Owens (2006).



sulla base di un rifiuto [aprioristico], e hanno invocato al-Khalīl [m. 170/786]<sup>20</sup> a giustificazione di questo modo di comportarsi, sostenendo che egli [un giorno] abbia chiesto a Abū Duqaysh: – Che cos'è un *duqaysh*? – e che quello abbia risposto: – Non so: [questo ed altri] sono nomi che apprendiamo ad orecchio così come sono, ma di cui non sappiamo i significati. – Senonché, è errato[ricondure] ad al-Khalīl questa [asserzione]: essa è attribuibile, appunto, a Abū Duqaysh. [Del resto], come avrebbe potuto un simile [termine] essere ignorato da Abū 'Abd al-Raḥmān al-Khalīl – Che Iddio lo faccia prosperare! – dopo che egli aveva sentito gli Arabi denominare [alcuni oggetti] *daqsh*, *duqaysh*, *daraqash*? Infatti essi hanno pronunciato tale [termine, scil. *daqsh*] con il grado positivo, dispregiativo e con il mutamento da triconsonantico a quadriconsonantico tramite l'infisso *n* (*fa-jā'ū bi-hi mukabbaran wa-muḥaqqaran wa-ma'dūlan min banāti l-thalāthati ilā banāti l-arba'ati bi-l-nūni l-zā'idah*).

In sintesi, il termine *ishtiqaq* si caratterizza per la sovrapposizione dei concetti di derivazione ed etimologia (Chekayri 2006: 447), e nasce verosimilmente da una rappresentazione ideologica 'statica' dell'arabo classico, la quale riduce la dimensione diacronica della documentazione scritta a una dimensione sincronica. Ad onor del vero, una certa sovrapposizione tra i due concetti esiste anche nella linguistica moderna, poiché talvolta il termine *derivazione* non esprime il concetto di 'mutamento sincronico di due lessemi' (la 'derivazione' in senso proprio), bensì il concetto di 'mutamento diacronico di due lessemi', generalmente compreso nel termine *etimologia*.<sup>21</sup>

Tornando all'arabo classico, la rappresentazione 'statica' della sua documentazione scritta e dell'indagine etimologica tradizionale (*ishtiqaq*) implica un'importante considerazione di metodo. Quando le fonti si occupano dello *ishtiqaq* di un lessema, esse possono presentare due lessemi in un ordine di mutamento sincronico (derivazione), es. verbo > nome, il quale *non* necessariamente corrisponde al loro reale ordine di mutamento diacronico (etimologia), che anzi potrebbe essere totalmente *opposto*, es., nome > verbo. Un esempio istruttivo è il termine per 'torre' diffuso in ambito mediterraneo (cfr. greco antico *purgos*, latino *burgus*), ed entrato come prestito in arabo nella forma *burj* (cfr. Jeffery 1938: 78-9). I lessicografi arabi lo derivano sincronicamente dal verbo *baraja* 'apparire' (formazione deverbale: verbo > nome) ma, ammesso e non concesso che questo collegamento sia corretto, le forme cronologicamente più antiche *purgos*, *burgus* indicano

<sup>20</sup> Lessicografo arabo, tradizionalmente ritenuto l'autore del più antico dizionario arabo, il *Kitāb al-'Ayn*.

<sup>21</sup> Sull'oscillazione del termine *derivazione* tra i concetti di 'derivazione' ed 'etimologia', cfr. Crystal (2008: 138-9,175): 'derivation (n.): [...] In historical linguistics, derivation is used to refer to the origins or historical development of a language or linguistic form. Sounds, words (see etymology) and structures are said to be derived from corresponding forms in an earlier state of a language.'; 'etymology (n.) The term traditionally used for the study of the origins and history of the form and meaning of words.' Cfr. anche Hockett (1954), che sviluppa alcune considerazioni di Zellig Harris.

un'etimologia in direzione opposta, da *burj* a *baraġa* (formazione denominale: nome > verbo).<sup>22</sup> Ciò equivale a dire che le fonti lessicografiche sono più utili per le relazioni tra dati linguistici che possono rivelare, che per l'ordine (ossia, la direzione) che esse postulano per tali relazioni, e che un'indagine etimologica moderna deve riesaminarle ed eventualmente stabilirle *ex novo*. Ne discende che l'indagine etimologica proposta in questo studio tiene conto non solo delle attestazioni scritte in cui il nome proprio Jurhum ricorre, per come trasmesse nelle fonti lessicografiche e non lessicografiche (cfr. Sez. 2), ma anche delle relazioni sincroniche che, secondo le fonti, tale lessema intrattiene con altri lessemi, poiché queste relazioni in realtà possono nascondere relazioni diacroniche, quali il mutamento del significante e/o del significato. In entrambi gli ambiti, l'indagine etimologica potrà servirsi anche di strumenti integrativi, quali il metodo comparativo e la tipologia.

Per la sua attenzione alle relazioni tra lessemi, l'indagine etimologica del nome proprio Jurhum è strutturalista e può essere riassunta nella definizione di etimologia formulata da Zamboni (1976: 1):

l'etimologia ... è la scienza che studia la *origine* delle parole o, in altri termini, la ricerca dei *rapporti* – formali e semantici – che legano una parola con un'altra unità che la precede storicamente e da cui quella deriva.

Il lettore attento avrà notato che questa sezione, fino alla sua conclusione, non ha menzionato le etimologie avanzate in letteratura riguardo a Jurhum. Ciò dipende dal fatto che esse sono poche e dubbie. Tali etimologie sono accomunate dal tentativo di ricondurre a un qualche toponimo il nome Jurhum, inteso come una collettività tribale, senonché gli elementi di significante e significato su cui esse si basano rimangono controversi (Shahîd 1989, Retsö 2003)..

#### 4. I materiali narrativi nelle fonti

La figura di Jurhum è associata a tre principali tradizioni narrative, oltre ad essere menzionata dai genealogisti arabi, seppur con qualche incertezza, tra gli antenati del Profeta.<sup>23</sup>

La prima tradizione narrativa racconta che Jurhum è un uomo accolto a bordo dell'Arca di Noè. Lo storiografo arabo al-Ṭabarī riporta la seguente narrazione, attribuendola al compagno del Profeta - e filologo - Ibn 'Abbās (m. 68/687): "Ho sentito Ibn 'Abbās dire: sull'Arca di Noè vi erano ottanta uomini, uno dei quali era Jurhum" (*Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, I, 195).

---

<sup>22</sup> Si tratta dell'argomento diacronico della cronologia relativa: cfr. Anttila (1989).

<sup>23</sup> Tra essi, il già citato Ibn al-Kalbī nel suo trattato di genealogia *Jamharat al-Nasab*. Cfr. *Jamharat al-Nasab*, 19.

Esiste anche una versione più estesa di questa narrazione, registrata da una fonte lessicografica che la mutua senza soluzione di continuità da una fonte non lessicografica (a ulteriore riprova dell'interazione tra i due tipi di fonti osservata nella Sez. 2). Il dizionario *Tāj al-'Arūs* (I, 14) infatti narra quanto segue, citando lo storiografo andaluso 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852):

La prima lingua [dell'Uomo], con cui Adamo fu espulso dal Paradiso, fu l'arabo, finché quell'era non divenne remota [nel tempo] e fu trascorsa. [L'arabo] si alterò e divenne il siriano (*suryāniyyah*) ovvero [la lingua] propria della terra di Sūrā o Sūryānah, ovvero la Mesopotamia, in cui vivevano Noè - la pace sia su di lui! - e la sua gente prima del diluvio. [Quella lingua] era simile all'arabo, quantunque alterato, ed era la lingua di tutti coloro i quali si trovavano nell'Arca di Noè, ad eccezione di un solo uomo, che era chiamato Jurhum - la sua lingua infatti era la lingua del primo arabo. Quando [costoro] uscirono dall'Arca, Iram figlio di Sem sposò alcune delle sue [scil. di Jurhum] figlie, e da loro [scil. da Iram e le sue figlie] la lingua araba passò alla di lui [scil. di Jurhum] discendenza: 'Awṣ capostipite degli 'Ād e dei 'Abīl; Jāthir capostipite dei Thamūd e dei Jadīs. Gli 'Ād<sup>24</sup> furono chiamati *jurhum*, poiché Jurhum era loro bisnonno da parte di madre.

Questa narrazione si riallaccia dunque alla leggenda biblica del diluvio universale. Anche la seconda tradizione narrativa relativa a Jurhum si riallaccia a una leggenda biblica, quella della torre di Babele: i Jurhum sono la gente araba più antica (*'āribah*) insieme ai 'Imlīq<sup>25</sup>, fuggiti da Babilonia. Ancora al-Ṭabarī riferisce al riguardo: “Si dice che i 'Imlīq siano stati i primi a parlare arabo quando migrarono da Babele; si dice anche di loro e dei Jurhum che siano i primi arabi (*'āribah*)” (*Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, I, 219).

Secondo la terza tradizione narrativa, Jurhum è una tribù che vive nei pressi de La Mecca. Una versione precisa che essi siano originari dello Yemen, e un'altra che si siano insediati nei pressi di una valle alluvionale o di un fiume alluvionale (*wādī*) vicino a La Mecca<sup>26</sup>. Una terza versione precisa che essi sarebbero ivi di passaggio, in direzione della Siria (*Shām* nel testo originale). La prima versione è riportata nel lemma del dizionario *Tāj al-'Arūs* citato nella Sez. 1, mentre la seconda e terza versione sono tramandate da al-Ṭabarī (*Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, I, 283), che raccoglie materiali narrativi riportati da Ibn 'Abbās:

<sup>24</sup> Verosimilmente un plurale o di un collettivo, riferentesi a una collettività, come si evince dall'accordo al singolare femminile tra questo sostantivo e il verbo *summiyat* poco più oltre.

<sup>25</sup> Forma arabizzata di Amalek (Amaleciti).

<sup>26</sup> Secondo una prassi invalsa da qualche tempo presso gli arabisti, in questa sede si adotta la forma di citazione con *-ī* finale per i nomi di ultima debole, poiché essa garantisce una migliore visibilità della radice. Una modalità più tradizionale di citazione utilizzerebbe invece la forma indefinita di questo tipo di lessemi, con *-in* finale (es., *wādin*).

Alcuni Jurhum in viaggio verso la Siria passarono [di lì], videro gli uccelli sull'altura e dissero: – Di certo questi uccelli stanno volteggiando sopra una [sorgente d'] acqua! –

Un tempo, i Jurhum si trovavano presso un *wādī* vicino a La Mecca. [...] Gli uccelli si diressero al *wādī* quando videro l'acqua, così i Jurhum dissero quando videro gli uccelli dirigersi all'acqua: – Possono essersi diretti solo dove vi è dell'acqua! –

La tradizione narrativa meccana prosegue con una certa dovizia di particolari: presso il *wādī* vicino a La Mecca i Jurhum incontrano la moglie di Abramo, Agar, lì abbandonata dal marito insieme al neonato Ismaele; i Jurhum stabiliscono la propria dimora insieme ad Agar e Ismaele presso una fonte d'acqua scoperta da quest'ultimo; una donna dei Jurhum diviene moglie di Ismaele, e così via. Firestone (1990: 72 sgg.) offre uno scrupoloso resoconto di questi e altri motivi narrativi, soprattutto rispetto alla loro successione cronologica interna alla narrazione<sup>27</sup>: per adottare una metafora saussuriana, l'analisi di Firestone si concentra sulla dimensione *orizzontale* della terza tradizione narrativa, quella meccana (motivo narrativo A, B, C etc.).

Per contro, il presente studio si concentrerà sulla dimensione *verticale* di tutte e tre le tradizioni narrative, analizzando come un dato motivo narrativo si manifesta in tutte e tre le tradizioni, dando luogo a più varianti (motivo narrativo A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub>, A<sub>3</sub> etc.).<sup>28</sup> Questa forma 'verticale' di analisi narrativa nasce in seno allo strutturalismo, formulata in modo embrionale nei manoscritti di Saussure (Kim 1990: 135, 141), e sarà in seguito sviluppata da Propp (1966: 31 sgg.) e, in modo indipendente ma in buona parte convergente, da Lévi-Strauss (1966b: 163 sgg.). I tre studiosi utilizzano l'analisi narrativa verticale nella loro indagine di alcune tradizioni narrative indeuropee, nella fattispecie i Nibelunghi, il mito di Edipo, i racconti di magia russi.

La presentazione dei materiali narrativi rimarrebbe però lacunosa se non includesse una quarta tradizione narrativa, che si ricollega a Jurhum in maniera indiretta, raccontando le genealogie e le gesta di leggendari re yemeniti suoi discendenti. A questa tradizione narrativa, che si potrebbe definire 'regale', appartiene la tribù degli 'Ād, descritti come discendenti di Jurhum nel passo di Abd al-Malik b. Ḥabīb citato all'inizio di questa Sezione. Gli 'Ād e i loro re sono anche descritti come esseri giganteschi nei materiali narrativi trasmessi da al-Mas'ūdī: "Gli 'Ād e i loro re [...]. Costoro avevano le

---

<sup>27</sup> Vedasi anche l'adattamento in lingua francese di Caussin de Perceval (1847), su cui la Sez. 5 tornerà in dettaglio.

<sup>28</sup> Lo stesso Firestone (1990: 73) opera in parte un'analisi verticale di alcuni motivi narrativi, che consiste sostanzialmente in una scrupolosa classificazione delle loro varianti attestate in numerose fonti.

sembianze di palme per la loro altezza” (*Murūj al-Dhahab*, III, 79).<sup>29</sup> Un altro re yemenita discendente di Jurhum, noto per la sua saggezza, è la figura di al-Afà. Wahb ibn al-Munabbih e al-Mas‘ūdī raccontano che, sul letto di morte, una madre consigliò ai figli di rivolgersi a questo re, che al-Mas‘ūdī denomina con lo schema onomastico illustrato alla fine della Sez. 1: “- Se per voi diventasse difficile questa spartizione [di eredità], recatevi presso Vipera figlio di Vipera, dei Jurhum (egli era re di Najrān)<sup>30</sup>” (*Murūj al-Dhahab*, III, 229)<sup>31</sup>.

### 5. L'interpretazione dei materiali narrativi

In ambito arabistico si ritrova un'applicazione *ante litteram* dell'analisi narrativa verticale, in un'opera ottocentesca sulla storia degli Arabi prima dell'Islam redatta da Caussin de Perceval, il quale in realtà attinge dalle fonti storiografiche arabe anche materiali narrativi. Già Caussin de Perceval (1847: 184) notava che in due diverse versioni della tradizione narrativa meccana compare lo stesso motivo narrativo del matrimonio misto: in una versione è Ismā‘īl (Ismaele) a sposare una donna dei Jurhum (cfr. Sez. 1), mentre in un'altra è Ma‘add, figlio dell'eponimo arabo ‘Adnān. L'osservazione ‘verticale’ di Caussin de Perceval lascia intravedere la possibilità che le diverse versioni del motivo narrativo del matrimonio misto non siano confinate alla tradizione meccana, ma che esistano anche al di fuori d'essa. In effetti, il passo del *Tāj al-'Arūs* riprodotto all'inizio della Sez. 4 e appartenente alla tradizione del diluvio universale riferisce che chi ha sposato le figlie di Jurhum è Iram, non Ismā‘īl, e neanche Ma‘add.

Nella formulazione canonica di Lévi-Strauss (1966a: 231-261), l'analisi narrativa verticale si articola in due operazioni principali. La prima operazione è quella di individuare all'interno di una narrazione le unità minime d'analisi, equivalenti a *frasi* semplici del tipo soggetto-predicato e denominate *mitemi*. A questo proposito è lecito chiedersi quale sia la differenza tra le frasi tradizionalmente intese (di un periodo, di un testo etc.) e i mitemi. Secondo Lévi-Strauss (1966a: 237), la risposta risiede nel livello semantico: a differenza delle frasi, i mitemi sono accomunati da uno stesso elemento di significato, che permette di raggrupparli in un'unità di analisi di ordine maggiore.

<sup>29</sup> Nel testo originale: *dhikru l-'ādi wa-mulūki-hā [...] inna hā'ulā'i l-qawma kānū fi hayyāti l-nakhīli tūlan*. Nella traduzione francese degli'arabisti Barbier de Meynard e Pavet de Courteille, abbinata all'edizione critica del *Murūj al-Dhahab* consultata: 'Les Adites étaient des hommes gigantesques, aussi hauts que des palmiers.'

<sup>30</sup> Nel testo originale: *wa-in ashkalat 'alay-kum hadhihi l-qismatu fa-taw l-afà bna l-afà l-jurhumīyya wa-kāna malika najrān*. Nella traduzione francese di Barbier de Meynard e Pavet de Courteille: 'S'il s'éleve entre vous des difficultés touchant ma succession, allez trouver el-Afà, fils d'el-Afà le Djorhomite (il régnait à Nedjrān).'

<sup>31</sup> Il corrispondente passo del *Kitāb al-Tījān fi Mulūk al-Ḥimyar*, nella versione inglese di Jayyusi (2012: 39), è il seguente: 'If you find any difficulty in dividing [the inheritance], then go and consult with the Serpent of Jurhum [the High Priest], who lives in Najran.'

L'unità di analisi di ordine maggiore è un gruppo di varianti narrative, che in termini tradizionali corrisponde a un *motivo narrativo* ricorrente in più narrazioni con qualche modifica. La seconda operazione dell'analisi narrativa verticale consiste nell'individuare all'interno della narrazione l'elemento di significato *X* comune ai mitemi  $A_1, A_2, A_3$ , che permette di raggrupparli nel motivo narrativo ricorrente *A*; così come l'elemento di significato *Y* comune ai mitemi  $B_1, B_2, B_3$ , permette di raggrupparli nel motivo narrativo ricorrente *B*, e così via.

La scelta di questa forma di analisi narrativa rispetto ad altre è dettata dai fini etimologici del presente studio. Per definizione, il predicato di una frase contiene elementi del significato ('attributo') del soggetto e il predicato del mitema, che è fondamentalmente una frase, non costituisce eccezione. Se il significato di un nome proprio di personaggio mitico non può essere stabilito in modo certo tramite l'indagine etimologica tradizionale, tale significato potrà essere stabilito a grandi linee grazie al predicato di un mitema, il cui soggetto è il nome proprio in questione. La prima operazione dell'analisi narrativa verticale integra così l'indagine etimologica. Tuttavia, la presenza di più varianti di un mitema all'interno di una narrazione potrebbe compromettere l'utilizzo del predicato del mitema a scopo etimologico. Il nome proprio di personaggio mitico in funzione di soggetto si ritroverebbe associato a più significati di predicati e perciò sarebbe del tutto arbitrario scegliere un significato di predicato rispetto ad altri, per chiarire il significato incerto del nome proprio mitico in questione. Una possibile soluzione a questo problema è individuare l'elemento di significato comune a più mitemi, poiché ciò consentirebbe di ridurre almeno in parte i significati dei loro predicati a un unico significato. In questo senso, la seconda operazione dell'analisi narrativa verticale concorre con la prima a integrare l'indagine etimologica. Ad esempio, nella mitologia greca il nome Edipo ricorre in diversi mitemi, associato a predicati 'drammatici' di vario genere: alla nascita i piedi di Edipo vengono trafitti dal padre Laio; oppure strettamente legati da costui; Edipo, da adulto, sulla via di Delfi, riceve in volto un colpo di frusta dal padre Laio; oppure è ferito al piede da una ruota del carro di Laio; al momento dell'agnizione da parte di Giocasta, Edipo si cava gli occhi.<sup>32</sup> Secondo Lévi-Strauss (1966a: 239-241) mitemi di questo genere, e i relativi predicati, sono tutti varianti di un unico motivo narrativo, che veicola il significato di 'infermità' (al volto o ai piedi), il quale spiega il significato del nome Edipo. Effettivamente, per alcuni studiosi il nome Edipo rimanda a un personaggio 'infermo' nei piedi, essendo etimologicamente analizzabile come 'colui dal piede gonfio' (*Oidípūs* = *oidos* 'rigonfio' + *pūs* 'piede').

---

<sup>32</sup> Le numerose versioni del mito di Edipo sono reperibili nella traduzione italiana della *Bibliotheca* dello Pseudo-Apollodoro (II sec. a.C.) e nelle fonti citate nel relativo apparato critico (Guidorizzi 1995: 91-2, 302-4).

Questo esempio illustra anche la portata e i limiti dell'analisi narrativa verticale. In primo luogo, essa non fornisce l'etimologia del nome proprio di un personaggio mitico, ma si limita a verificare un'etimologia formulata indipendentemente su basi linguistiche (cfr. l'analisi tradizionale del nome Edipo in termini di composto: *oidos* + *pūs*). In altre parole, il nome proprio del personaggio mitico è etimologicamente incerto (più ipotesi etimologiche), ma non oscuro (assenza di ipotesi etimologiche). In secondo luogo, essa non fornisce un'interpretazione approfondita di un motivo narrativo: Lévi-Strauss (1966a: 242-243) ammette che l'analisi narrativa verticale non esclude e anzi implica interpretazioni tanto evemeriste (storiciste) quanto psicanalitiche - sebbene in misura minore.<sup>33</sup>

In terzo luogo, occorre precisare che l'analisi narrativa verticale è strutturalista. Essa è tale in quanto privilegia le *relazioni* tra elementi della narrazione piuttosto che gli *elementi* in sé e per sé (Lévi-Strauss 1966a: 233, 1966b: 163): ad esempio, tornando agli studi arabistici, il motivo narrativo del matrimonio misto *strutturalmente* non si limita alle due varianti raccolte da Caussin de Perceval, ma include anche la variante secondo cui Ismā'il sposa una donna della tribù degli 'Amāliqah.<sup>34</sup> Questa variante è riportata dallo stesso Caussin de Perceval (1847:167), che tuttavia non la considera parte del motivo narrativo del matrimonio misto - probabilmente perché vi è una differenza di contenuto notevole: l'*elemento* narrativo corrispondente alla tribù dei Jurhum è assente. L'approccio strutturalista si concentra invece sulla *relazione* di identità 'funzionale' tra i due elementi narrativi Jurhum e 'Amāliqah, osservando che l'un elemento sostituisce l'altro (e viceversa) nella funzione di tribù locale 'destinataria', per così dire, del matrimonio con Ismā'il. Il termine 'funzione' insiste su ciò che i due elementi narrativi condividono nella relazione (la condizione di destinatario), ed è tipico di Propp (1966: 31 sgg.), mentre Saussure indica la stessa relazione in termini di trasposizione ("transporté de A à B"), che invece evidenzia l'intercambiabilità tra i due elementi narrativi in questione<sup>35</sup>:

Sont-ce donc les actes du personnage, ou son caractère, ou son entourage, en quoi encore qui constituent le critère de l'identité ? C'est un peu tout cela et rien de tout cela parce que tout peut avoir été à la fois transformé et transporté de A à B.

<sup>33</sup> Ad esempio, Lévi-Strauss (1966a: 242) dà una spiegazione storicista e naturalistica al motivo dell'infermità di Edipo stabilito per mezzo dell'analisi narrativa verticale: l'uomo preistorico rappresentava sé stesso anche come un vegetale, e perciò Edipo, essendo assimilato a un vegetale, non possiede arti, non si muove e non si riproduce per accoppiamento. Lévi-Strauss (1966a: 243) però ammette anche la spiegazione freudiana (il desiderio incestuoso).

<sup>34</sup> Forma arabizzata del nome biblico Amalek (Amaleciti), alternativa alla forma 'Imliq impiegata da al-Ṭabarī nel passo relativo alla tradizione narrativa della torre di Babele.

<sup>35</sup> Ms. fr. 3959/11, citato in Kim (1995: 5).

Inoltre, l'analisi narrativa verticale è strutturalista - e non formalista - poiché è interessata alla *specificità* del contenuto narrativo su cui interviene la forma della narrazione (Lévi-Strauss 1966b: 163). Al riguardo, è istruttivo ritornare sulla tradizione narrativa meccana, e in particolare al motivo della scoperta dell'acqua da parte dei Jurhum, narrato da al-Ṭabarī. Da un lato, la cosiddetta condizione di 'mancanza iniziale' (Propp 1966: 152) è un aspetto di forma narrativa diffuso in numerosi patrimoni favolistici del mondo; dall'altro il fatto che l'elemento mancante per i Jurhum sia l'acqua è un aspetto di contenuto specifico al contesto geografico della Penisola Araba. In sintesi, l'analisi narrativa verticale è strutturalista nella misura in cui è in grado di astrarre delle relazioni da un contenuto riconosciuto come *culturalmente specifico*. Le relazioni formali assumeranno dunque una *fisionomia particolare*, proprio a causa del contenuto *culturalmente specifico* che plasmano.

Con queste debite premesse, è possibile procedere a un'analisi narrativa verticale delle tre tradizioni narrative specifiche a Jurhum e della tradizione narrativa relativa ai suoi discendenti regali. L'analisi individua in queste tradizioni prima dei mitemi, con i rispettivi predicati che concernono Jurhum, e poi, laddove possibile, il motivo narrativo con il rispettivo elemento di significato comune a più mitemi di questo tipo. I materiali narrativi su cui si basa l'analisi sono quelli menzionati nelle Sezz. 2, 4 in aggiunta a quelli riportati da Caussin de Perceval (1847: 164-167), il quale utilizza fonti storiografiche arabe che compendiano al-Ṭabarī, es. Abū l-Fidā' (m. 732/1331). Questi ultimi sono contrassegnati da asterisco.

Dai materiali narrativi relativi a Jurhum emergono almeno tre motivi. Il primo, già anticipato nella discussione dell'opera di Caussin de Perceval (1847) veicola il significato di 'matrimonio misto' ed è estrapolato da frasi-mitemi dal predicato costante del tipo 'trova moglie presso i Jurhum', associato a un soggetto variabile (Ismā'īl, Ma'add, Iram) - ossia, caratterizzato da trasposizione. Questo motivo include anche, più astrattamente, il predicato del tipo 'trova moglie presso gli 'Amāliqah', se anche quest'ultimo è analizzato in termini di trasposizione. Il secondo motivo veicola il significato del 'primo istitutore' (*protos heurètes*), ed è estrapolato da frasi-mitemi dal predicato costante del tipo 'è il primo parlante di arabo'<sup>36</sup> associato a un soggetto variabile (la trasposizione Jurhum, 'Imlīq). Il terzo motivo veicola il significato della 'migrazione', ed è estrapolato da frasi-mitemi il cui predicato costante esprime una situazione di anteriorità ('da', 'prima') e descrive un soggetto variabile (la trasposizione Jurhum, 'Amāliqah). Anche una parte del predicato è variabile: quella che indica il luogo da cui si migra (la trasposizione Mesopotamia, Babele, Yemen).

---

<sup>36</sup> Jurhum (o un'altra figura mitica) è il primo istitutore di una lingua, e dunque ne è anche il primo parlante. Sul motivo del primo istitutore in generale nella tradizione arabo-musulmana, cfr. Chelhod (1962). Sulla sua manifestazione particolare rappresentata dal motivo del primo parlante di arabo, cfr. Czapkiewicz (1988), Loucel (1964), Wild (2007).



Complessivamente, i tre motivi appena esaminati narrano vicissitudini legate agli albori di una civiltà in modo alquanto ‘instabile’, poiché le attribuiscono variamente a differenti personaggi mitici, tra cui anche Jurhum. Da questo punto di vista, i tre motivi del matrimonio misto, del primo istitutore e della migrazione sembrano definire strutturalmente un più generale mito delle origini, osservabile anche al di fuori dell’ambito arabo, ebraico e mesopotamico: nell’edizione italiana di un trattato tardo-antico in latino sulle origini di Roma, Lentano (2015: xxxviii, lv-lxii) estrapola gli stessi motivi rispetto alla figura di Enea (migrazione: Enea fugge da Troia; matrimonio misto: Enea trova moglie presso i Latini; primo istitutore: Enea fonda la città di Lavinio<sup>37</sup>).

Dai materiali narrativi relativi a Jurhum emerge però anche un motivo narrativo più specifico all’ambito arabo, il quale richiede una trattazione a parte, poiché richiede all’analisi una maggiore astrazione e dunque è anche caratterizzato da una maggiore incertezza. Tale motivo è estrapolato dalle frasi-mitemi i cui predicati descrivono la permanenza presso l’Arca di Noè (tradizione del diluvio universale) o presso un *wādī* (tradizione meccana) da parte di un soggetto variabile, quale Jurhum o gli ‘Amāliqah (trasposizione). Il significato comune a tali predicati probabilmente è quello di ‘pioggia alluvionale’, che consente di raggrupparli in un unico motivo narrativo.

Un quinto motivo risulta dall’applicazione dell’analisi narrativa verticale alla tradizione narrativa regale, che riguarda più indirettamente i discendenti di Jurhum. Esso è estrapolato da frasi-mitemi il cui soggetto costante è un re discendente di Jurhum e il cui predicato, altrettanto costante, è un predicato di natura totemica<sup>38</sup>, nella misura in cui assimila il soggetto a un elemento naturale. Quest’ultimo è un animale nel predicato ‘Vipera figlio di Vipera’, e un vegetale nel predicato ‘avevano le sembianze di palme’. Per comodità di discussione, si possono definire i due mitemi in questione ‘mitema di al-Af’ā’ e ‘mitema di ‘Ād’, rispettivamente.<sup>39</sup>

La Tabella 1 riassume i motivi narrativi discussi sinora in modo sinottico.

Nell’insieme, i motivi individuati tramite l’analisi narrativa verticale ricadono in due grandi gruppi. Un gruppo è formato da motivi il cui predicato non è associato specificamente al soggetto Jurhum, poiché Jurhum è solo uno dei soggetti utilizzati nella narrazione tramite trasposizione (*protos*

<sup>37</sup> In questo caso Enea è il primo istitutore, ossia il fondatore, di una città.

<sup>38</sup> Il termine *totemico* va inteso nella natura più descrittiva possibile: es., esso descrive il processo or ora citato di identificazione tra uomo ed elemento naturale. Non sono rilevanti per il presente studio interpretazioni più approfondite del totemismo - se fenomeno religioso o modalità cognitiva particolarmente ‘concreta’ di organizzazione del reale. Si vedano, rispettivamente, Robertson Smith (1907 [1885]: 218-220) e Lévi-Strauss (1964: 140-141, 245, 252).

<sup>39</sup> Nel testo originale del mitema di al-Af’ā, l’espressione ‘il re di Najrān’ è grammaticalmente un predicato in accusativo del verbo *kāna* ‘essere’ e il nome parlante al-Af’ā è il suo soggetto in nominativo. Ciò nonostante, due nomi uniti dal verbo *essere* costituiscono semanticamente una frase equativa, in cui soggetto e predicato sono intercambiabili (es., *Romolo fu il primo re di Roma, Il primo re di Roma fu Romolo*). Da qui l’analisi dell’espressione ‘il re di Najrān’ in termini di soggetto e del nome parlante al-Af’ā in termini di predicato.

*heuretes*, migrazione), oppure poiché, *tout court*, Jurhum non funge da soggetto (matrimonio misto). L'altro gruppo, viceversa, è formato da motivi il cui predicato è associato specificamente al soggetto Jurhum: nel motivo totemico, il rispettivo predicato è associato a due soggetti, entrambi (re) discendenti di Jurhum, mentre nel motivo della pioggia alluvionale, almeno un predicato - quello del 'passeggero dell'Arca di Noè' - è associato unicamente al soggetto Jurhum.

Ne discende che tra i materiali narrativi che genericamente riguardano Jurhum, solo i motivi del secondo gruppo (totemico, pioggia alluvionale) sono pertinenti per l'indagine etimologica, grazie al loro riferimento specifico a Jurhum. Solo i loro predicati, infatti, contengono elementi del significato ('attributo') specifici al soggetto Jurhum, che possono aiutare a chiarirne l'enigmatico significato.

La Tabella 2 schematizza i motivi in questione.

## 6. I dati linguistici nelle fonti

Lo studio lessicografico ideale del nome proprio Jurhum dovrebbe avvalersi dello spoglio sistematico di tutte le opere che i dotti arabo-musulmani hanno dedicato al lessico dell'arabo classico.<sup>40</sup> Questa operazione, di tipo quantitativo, non è tuttavia praticabile nei limiti del presente articolo, che pertanto adotta, in alternativa, uno spoglio selettivo delle opere lessicografiche tradizionali. Il criterio di selezione è qualitativo poiché nello spoglio presta particolare attenzione a quattro opere che si prefiggono esplicitamente un obiettivo di esaustività nella raccolta dei dati lessicali e/o che mostrano interesse per la loro etimologia (nel senso che tale termine aveva per i lessicografi arabi tradizionali). In ordine cronologico, queste opere sono il *Jamharat al-Lughah* di Ibn Durayd (m. 321/933), il *Tahdhīb al-Lughah* di al-Azharī (m. 370/981), il *Maqāyīs al-Lughah* di Ibn Fāris (m. 395/1004) e il *Tāj al-'Arūs* di al-Zabīdī (1205/1791).<sup>41</sup> Esse appartengono tecnicamente al genere dei lessici semasiologici (*mujannas*): si tratta di dizionari che utilizzano come unità minima d'analisi le radici, le quali possono essere presentate in ordine alfabetico (*Jamharat al-Lughah*, *Maqāyīs al-Lughah*), per anagrammi delle consonanti (*Tahdhīb al-Lughah*) o per rima, ossia a partire dalla consonante finale (*Tāj al-'Arūs*). Viceversa, paiono meno utili a un'indagine lessicografica del nome Jurhum i cosiddetti lessici onomasiologici (*mubawwab*), che corrispondono informalmente ai glossari, la cui unità minima d'analisi è il lessema. Da un lato, è vero che nella tradizione lessicografica araba è attestato una sorta

---

<sup>40</sup> Per un'introduzione alla tradizione lessicografica araba, cfr. Haywood (1960), Seidensticker (2008), Baalbaki (2014) e Ullmann (2016).

<sup>41</sup> Nonostante la sua collocazione cronologica assai tarda (a cavallo tra diciottesimo e diciannovesimo secolo), il *Tāj al-'Arūs* appartiene alla lessicografia dell'arabo classico per impostazione e contenuti (Seidensticker 2008). Per una discussione dettagliata e aggiornata delle opere lessicografiche citate si rimanda a Baalbaki (2014).

di ‘glossario di nomi propri’ degli antenati del Profeta e delle principali tribù preislamiche, il *Kitāb al-Ishtiqāq*, il quale, come suggerisce il titolo, fornisce l’etimologia dei nomi propri di cui tratta. Dall’altro, è anche vero che il suo autore Ibn Durayd - lo stesso del *Jamharat al-Lughah* - dichiara di non proporre alcuna etimologia per i nomi propri di antenati precedenti a ‘Adnān in linea genealogica, quindi neppure per Jurhum, poiché essi non appartengono alla lingua araba. Ibn Durayd si pronuncia così in merito (*Kitāb al-Ishtiqāq*, 32):

Il Profeta – Iddio lo benedica e lo salvi! – discendeva da ‘Adnān e diceva: – I genealogisti mentono. In effetti, la [linea di discendenza] oltre ‘Adnān consiste di nomi in siriano (*suryāniyyah*) che l’etimologia non può chiarire.

Si avrà modo di constatare a breve che nonostante questa dichiarazione programmatica, Ibn Durayd avanza una cauta proposta etimologica riguardo al nome proprio Jurhum anche nel *Kitāb al-Ishtiqāq*, sotto forma di inciso.

Tornando ai lessici semasiologici, in quanto segue si illustrano le etimologie di Jurhum fornite dai quattro dizionari prescelti per la discussione. La presentazione di queste etimologie segue l’ordine cronologico dei loro dizionari, al fine di evidenziare eventuali legami intertestuali.

Il *Jamharat al-Lughah* (II, 1137) di Ibn Durayd riporta due etimologie. Una, attribuita a Ibn al-Kalbī è che Jurhum sia una forma arabizzata di Dhurhum, un antico nome non arabo. L’altra è che Jurhum sia un aggettivo derivante dal verbo *jarhama* al pari degli aggettivi *jirhām* e *jurāhim*, e che dunque significhi ‘che si sforza con successo in qualcosa’ (*jāddan fī amri-hi*)<sup>42</sup>:

Jurhum è un nome arabo antico. Ibn al-Kalbī ha detto che è un [nome] arabizzato, sostenendo che esso era [in origine] Dhurhum e che poi è stato arabizzato in Jurhum. Altri affermano invece che [Jurhum] sia un nome arabo. Se Jurhum fosse derivato dal [verbo] *jarhama*, che si dice di persona che si sforza con successo in qualcosa, o comunque dai [suoi nomi di agente] *jirhām* o *mujarhim*, allora esso sarebbe [un nome] arabo puro.

Ibn Durayd propone un’etimologia simile di Jurhum nel *Kitāb al-Ishtiqāq* (511), quando menziona la tribù dei Banū Jirhām. Egli infatti ricollega il secondo elemento di questo stato costruito all’aggettivo *jirhām*, derivandolo da un verbo *jarhama*, glossato però come ‘essere coraggioso in qualcosa’ (*aqdama*

---

<sup>42</sup> Cfr. *Tāj al-‘Arūs*, VII, 486: *wa-qad jadda fī l-amri yajiddu bi-l-kasri wa-yajuddu bi-l-ḡammi jaddan wa-‘ajadda yujiddu jtahada wa-ḥaqqaqqa*.

‘alày-hi)<sup>43</sup> invece che come ‘sforzarsi con successo’, ed estende la stessa etimologia a Jurhum con una certa cautela, come mostra l’espressione ‘credo’ (*aḥsab*) nel testo originale:

Tra di loro vi sono i discendenti di Jirhām. *Jirhām* è [una forma] *fi’lāl*, dal [verbo] *jarhama* ‘alà, detto di una persona, quando è coraggiosa in qualcosa. Credo che questa sia anche l’etimologia di Jurhum.

Il *Tahdhīb al-Lughah* (VI, 512) di al-Azharī introduce il nome proprio Jurhum con una glossa ‘narrativa’ e cita Ibn Durayd in modo parziale, riproducendone solo l’etimologia che lo riconduce al verbo *jarhama* nel senso di ‘sforzarsi con successo’. Al-Azharī inoltre riferisce di un secondo significato del lessema *jurhum*, pur senza fornirne l’etimologia - questo e altri termini simili sono aggettivi riferiti al cammello (*jamal*), il significato dei quali è ‘grande’ (*‘aẓīm*):

Jurhum: gruppo tribale (*ḥayy*) dello Yemen, che si insediò a La Mecca e presso cui Ismā‘īl trovò moglie; che in seguito cadde nell’empietà e che Iddio fece perire.<sup>44</sup> Abū ‘Ubayd [m. 224/838] riferisce da al-Farrā’ [m. 207/822]<sup>45</sup>: un cammello (*jamal*) *jirhām* oppure ‘*urāhim* oppure ‘*urāhin*, ossia ‘grande’ (*‘aẓīm*). [Secondo] Ibn Durayd, un uomo è *jirhām* [‘che si sforza con successo’] in qualcosa<sup>46</sup>, e da questo [termine] è stato denominato Jurhum.

Nel *Maqāyīs al-Lughah* (I, 507) Ibn Fāris raccoglie il significato aggettivale del termine *jurhum* tramandato da al-Farrā’, Abū ‘Ubayd e al-Azharī (‘grande’ detto di cammello, nel testo originale *jamal* ‘*‘aẓīm*), senza alcuna menzione dei significati riportati da Ibn Durayd (‘che si sforza con successo’, ‘coraggioso’, ‘eponimo Jurhum’, tutti riferiti a persona). Ibn Fāris propone poi un’etimologia di *jurhum* in questa accezione utilizzando alcuni strumenti concettuali che egli impiega costantemente nel suo dizionario. Nella fattispecie, egli cerca di indicare per ogni radice araba uno o più significati fondamentali (*aṣl*, *uṣūl*) e, per quanto concerne i lessemi quadriconsonantici, tende a interpretarli come una fusione (*naḥt*) di due o più lessemi triconsonantici che hanno subito la perdita di alcune consonanti radicali. Il lessema quadriconsonantico che risulta dalla fusione è denominato da Ibn Fāris

---

<sup>43</sup> Cfr. *Tāj al-‘Arūs*, XXXIII, 239: *aqdama ‘alà l-amri shaju‘a*.

<sup>44</sup> Questa glossa ‘narrativa’ sarà riprodotta in epoca tarda (1750 ca.) nel *Tāj al-‘Arūs*: vedasi il passo citato nella Sez. 1. Essa è presente anche nel più antico dizionario arabo, il *Kitāb al-‘Ayn* redatto da al-Khalīl (cfr. la fine della Sez. 3), che, se autentico (cfr. Baalbaki 2014), è cronologicamente anteriore al *Tahdhīb al-Lughah*. Cfr. *Kitāb al-‘Ayn*, 138, s.v. *jurhum*.

<sup>45</sup> Il primo è un lessicografo arabo, il secondo un grammatico ed esegeta coranico.

<sup>46</sup> Che al-Azharī intenda *jirhām* nel senso di ‘colui che si sforza con successo’ piuttosto che in quello di ‘coraggioso’ si deduce dal complemento di limitazione *fi amri-hi* ‘in qualcosa’ con cui *jirhām* è in collocazione quando è impiegato nel primo significato ma non nel secondo.

*manḥūt* - termine che corrisponde *grosso modo* a quello di ‘parola macedonia’ in linguistica italiana.<sup>47</sup> Nel caso di *jurhum* ‘grande (cammello)’, tale lessema nascerebbe dalla fusione di *jirm* ‘corpo’ e *jarah*<sup>48</sup>, un infinito il cui significato fondamentale secondo Ibn Fāris è ‘altezza in un raggruppamento’ (*al-irtifā’ fī tajammu’*). Ibn Fāris non spiega come abbia estrapolato questo significato fondamentale da *jurhum*, e si può solo speculare che *jurhum*, nella sua interpretazione, sia il cammello più alto o grande in una mandria di cammelli; tuttavia, egli spiega come estrapolarlo dal termine *jarāhiyah* ‘il parlare ad alta voce in pubblico’:

A questo tipo [scil. il lessema quadriconsonantico con *j* iniziale] appartiene l’espressione degli [Arabi] riferita a un grande cammello (*jamal ‘aẓīm*): *jurāhim* (o *jurhum*). Essa [nasce] da due termini: da *jirm* ‘corpo’ e *jarah* ‘altezza in un raggruppamento’. Si dice<sup>49</sup>: - Ho sentito [dire]: la *jarāhiyah* della folla ossia il loro parlare ad alta [voce] senza segreti -.

In un altro passo dell’opera (*Maqāyīs al-Lughah*, I, 447), Ibn Fāris precisa che l’infinito *jarah* da cui egli deriva in parte l’aggettivo *jurhum* e il nome astratto *jarāhiyah* ‘il parlare ad alta voce in pubblico’ non sono riconducibili a una vera e propria radice *J R H*. Secondo Ibn Fāris, *jarah* è piuttosto un lessema derivante dalla radice *J H R* via metatesi (*qalb*):

La *j*, la *r*, e la *h* sono un solo termine (*kalimah wāḥidah*), ossia *jarāhiyah*. Abū ‘Ubayd<sup>50</sup> ha detto che la *jarāhiyah* della folla è il loro vociare e il loro parlare in pubblico senza segreti. Se qualcuno affermasse che tale [termine] è derivato per metatesi (*maqlūb*) da *jahr* ‘essere fortemente esplicito’<sup>51</sup>, *jahrā* ‘gruppo’<sup>52</sup> e *jahārah* ‘voce alta’<sup>53</sup>, questa affermazione sarebbe corretta.

Infine, il *Tāj al-‘Arūs* di al-Zabīdī riproduce la glossa ‘narrativa’ di *Jurhum* presente nel *Tahdhīb al-Lughah* di al-Azharī, espandendola con notizie genealogiche (cfr. Sez. 1), così come riproduce tutti i significati o le etimologie del lessema *jurhum* o comunque dei lessemi simili *jirhām*, *jurāhim* etc.

<sup>47</sup> Es., Polfer per *Polizia Ferroviaria* (Migliorini 1949: 86-90). Vedasi Baalbaki (2014) per una disamina approfondita dello strumento interpretativo del *naḥt* nel pensiero linguistico di Ibn Fāris.

<sup>48</sup> Questa vocalizzazione è adottata nell’edizione critica del *Maqāyīs al-Lughah* impiegata per il presente studio.

<sup>49</sup> Molto probabilmente la fonte è il lessicografo Abū ‘Ubayd: vedasi il passo immediatamente successivo.

<sup>50</sup> Si tratta dello stesso lessicografo menzionato nel passo del *Tahdhīb al-Lughah* tradotto poco sopra.

<sup>51</sup> Cfr. *Tāj al-‘Arūs*, X, 489: *aṣlu l-jahri l-zuhūru bi-‘ifrāt*.

<sup>52</sup> Cfr. *Tāj al-‘Arūs*, X, 494: *jahrā’u l-qawmi l-jamā’ah*.

<sup>53</sup> Cfr. *Tāj al-‘Arūs*, X, 492: *jahura l-ṣawtu-rtafa’a wa-‘alā wa-ka-dhā l-rajulu jahāratān*.

riscontrati nelle fonti precedenti.<sup>54</sup> L'unica – ma vistosa – eccezione è costituita dall'assenza dell'etimologia di Jurhum che lo interpreta come una forma arabizzata di Dhurhum. In particolare, secondo al-Zabīdī la fonte diretta del significato aggettivale di 'coraggioso' (*jarī*) veicolato dal lessema *jurhum* è al-Azharī. Tuttavia, al-Azharī non menziona tale significato nel lemma che egli dedica al lessema *jurhum* (cfr. *supra* la versione italiana di *Tahdhīb al-Lughah*, VI, 512), a differenza del suo contemporaneo Ibn Durayd (cfr. *supra* la versione italiana di *Kitāb al-Ishtiqāq*, 511). Il passo in questione del *Tāj al-'Arūs* (XXXI, 400) è il seguente:

Il *jrāhm*, [vocalizzato] come il 'ulābiṭ [ossia il *jurāhim*] è il leone, come anche il *jrhām* [vocalizzato] con la *i* [ossia il *jirhām*]. Il *jurāhim* è anche, tra i cammelli (*ibl*), quello grande e grosso (*al-ḍakhm al-'azīm*). Si dice: un cammello (*jamal*) *jurāhim* oppure 'urāhim oppure 'urāhin, ossia 'grande' ('azīm). [...] Un uomo *jrhām* [vocalizzato] con la *i* [ossia *jirhām*] oppure *mjrhm* [vocalizzato] con la *i* sulla *h* [ossia *mujarhim*], ossia che si sforza con successo in qualcosa. Si dice anche *mjrhm* [vocalizzato] come *muqsha'irr*, ossia *mujarhim*<sup>55</sup>. Ad integrazione di quanto precede<sup>56</sup>: il *jrhm* con la *u* [ossia il *jurhum*] è colui il quale è coraggioso<sup>57</sup> in battaglia e al di fuori d'essa (lo riferisce al-Azharī da al-Farrā<sup>758</sup>).

La Tabella 3 riassume schematicamente i lemmi relativi al lessema *jurhum* presenti nelle fonti appena esaminate, con i rispettivi significati (incluso quello di nome proprio Jurhum) ed etimologie.

Uno sguardo d'insieme ai dati linguistici contenuti nei lemmi concernenti il lessema *jurhum* (ivi compresa la sua accezione di nome proprio Jurhum) permette di portare in luce alcuni elementi interpretativi.

In primo luogo, dei due significati di 'essere coraggioso' e 'sforzarsi (con successo)' che Ibn Durayd indica come etimologie del nome proprio Jurhum, l'uno può essere diacronicamente ricondotto all'altro, per un motivo di natura culturale: il tabù sociale, religioso etc. La linguistica moderna riconosce quest'ultimo come la causa principale di un fenomeno che opera la sostituzione di

<sup>54</sup> Per 'lessema simile' si intende tecnicamente quel lessema del tutto identico al lessema *jurhum* per significato, e in parte identico ad esso per significante. Nella fattispecie, la parte di significante identica tra l'uno e l'altro lessema è il consonantismo radicale.

<sup>55</sup> Participio attivo di IV forma di una radice quadriconsonantica, la quale forma prevede, *inter alia*, il raddoppiamento dell'ultima consonante radicale.

<sup>56</sup> Letteralmente: *mim-mā yustadrak 'alay-hi*. Espressione formulare di questo dizionario, che segnala le aggiunte di al-Zabīdī rispetto ai dizionari precedenti.

<sup>57</sup> In arabo, *jarī*. Nella versione italiana di questo passo, l'aggettivo *jarī* è stato tradotto come 'è coraggioso', al pari del verbo *aqdama 'alā* nella versione italiana di *Kitāb al-Ishtiqāq*, 511, poiché *jarī* deriva dal verbo *jaru'a* che possiede, tra i vari significati, quello di 'essere coraggioso' (*shaju'a*), e in questa accezione è dunque sinonimo, appunto, di *aqdama 'alā*. Le fonti lessicografiche affermano esplicitamente che *jaru'a* e *aqdama 'alā* condividono il significato di *shaju'a* 'essere coraggioso', glossando in maniera identica i rispettivi infiniti. Cfr. *Tāj al-'Arūs*, I, 170: *al-jur'ah* [...] *l-shajā'atu wa-hiya l-iqdāmu 'alā l-shay'*.

<sup>58</sup> Lo stesso grammatico ed esegeta coranico menzionato nel passo del *Tahdhīb al-Lughah* tradotto poco sopra.

un lessema con un altro (Benveniste 1971: 106). È istruttivo in merito che Ibn Durayd oscilli tra l'assegnare a *jurhum* una glossa che consta del lessema *aqdama* ('alà) 'essere coraggioso' e un'altra che consta del lessema *jādd* 'colui che si sforza' (cfr. la Tabella 3). Verosimilmente, Ibn Durayd (900 d.C. ca.) cerca di sostituire la prima glossa, che ancora verso l'800 d.C. rimanda alla sfera semantica della guerra (*fi l-ḥarb* secondo al-Farrā': cfr. Tabella 3), e che dunque è moralmente problematico in seno alla religione islamica, con la seconda glossa, assai più blanda, operando così una sostituzione analoga all'eufemismo. Zaborski (2004: 143) fornisce evidenza testuale a questa interpretazione, quando osserva nel Corano la medesima sostituzione eufemistica, la quale rimpiazza il verbo *qātala* 'combattere', appartenente alla sfera semantica della guerra (cfr. *aqdama* 'alà), con il verbo *jāhada* 'sforzarsi' (cfr. *jādd*). Ora, il processo di sostituzione per eufemismo procede da 'coraggioso (in guerra)' a 'colui che si sforza', legittimando un'interpretazione diacronica che riconduce il lessema *jurhum* nel senso di 'colui che si sforza' al più primitivo lessema *jurhum* nel senso di 'coraggioso (in guerra)'.<sup>59</sup>

In secondo luogo, è plausibile che il verbo *jarhama* 'essere coraggioso' derivi in diacronia dall'aggettivo *jurhum* 'coraggioso'<sup>59</sup>, dal momento che quest'ultimo è attestato nelle fonti lessicografiche intorno all'800 d.C., con al-Farrā', ben prima di *jarhama*, documentato da Ibn Durayd un secolo dopo<sup>60</sup>. All'800 d.C. ca. risalgono anche l'aggettivo *jurhum* nel senso di 'grande (cammello)' e il lessema *dhurhum* di senso oscuro. Questa osservazione diacronica conduce all'ultimo elemento interpretativo implicito nei dati linguistici trasmessi dalle fonti lessicografiche. Un'indagine etimologica del nome proprio Jurhum basata su tali dati possiede informazioni concernenti il significante e il significato dei lessemi di attestazione più antica *jurhum* 'coraggioso' (detto di persona) e *jurhum* 'grande' (detto di cammello), ma non possiede alcuna informazione né riguardo al significato del nome proprio Jurhum nella forma *dhurhum* tramandata da Ibn al-Kalbī, né riguardo al significante del nome proprio Jurhum nella forma *hdhrm*, tramandata da al-Ṭabarī (cfr. la fine della Sez. 2). Allo stato attuale della ricerca, questa carenza di informazioni compromette l'indagine etimologica delle forme alternative *dhurhum*, *hdhrm* del nome proprio Jurhum, poiché essa, per cautela metodologica, richiede di tenere in considerazione tanto il significante quanto il significato di un lessema, come discusso nella Sez. 3. Si rimanda l'indagine etimologica delle forme *dhurhum*, *hdhrm* a uno studio

<sup>59</sup> Tecnicamente, un verbo deaggettivale. Cfr. in italiano *rosso* > *arrossire*. Questa etimologia (*jurhum* > *jarhama*) procede in senso opposto alla derivazione postulata da Ibn Durayd (aggettivo deverbale: *jarhama* > *jurhum*) ed è fondata sull'argomento della cronologia relativa: vedasi la fine della Sez. 3.

<sup>60</sup> Se si ritiene autentico il *Kitāb al-'Ayn* redatto da al-Khalīl (m. 170/786), è significativo il fatto che tale dizionario, il più antico della tradizione lessicografica araba, riporti il lessema *jurhum* (nell'accezione di eponimo) ma non il lessema *jarhama*. Cfr. *Kitāb al-'Ayn*, 138, s.v. *jurhum*.

successivo che, in assenza di informazioni più dirette, si avvarrà dei risultati dell'indagine etimologica incentrata sul lessema *jurhum*.

## 7. L'interpretazione dei dati linguistici

### 7.1 La trama di relazioni lessicali

Gli aggettivi *jurhum* '(individuo) coraggioso' e *jurhum* 'grande (cammello)', attestati nei lemmi del *Tahdhīb al-Lughah*, *Maqāyīs al-Lughah* e *Tāj al-'Arūs*, non sono particolarmente rivelatori se considerati isolatamente. Uno sguardo d'insieme – il quale, tecnicamente, costituisce un'analisi intertestuale – rivela invece che essi sono caratterizzati sul piano sincronico dall'associazione tra un significante (*jurhum*) e diversi significati ('grande', 'coraggioso'). Questo scenario sincronico implica due possibili scenari diacronici.

Il primo è la *polisemia*: un unico significante è originariamente associato a un unico significato; in seguito ha luogo un mutamento di significato, per così dire, 'centrifugo', a causa del quale l'unico significato si differenzia in vari significati; ne risulta l'associazione tra un unico significante e diversi significati. Un esempio dall'italiano è il verbo *realizzare*, in cui il significato non originario di 'capire' si sviluppa (per influenza dell'inglese) dal significato originario di 'compiere, conseguire'. Il secondo scenario diacronico è l'*omonimia*: diversi significanti sono originariamente associati ai loro diversi significati; in seguito ha luogo un mutamento di significante, per così dire 'centripeto', a causa del quale i diversi significanti si uniformano in un unico significante; ne risulta l'associazione tra un unico significante e diversi significati. Un esempio dall'italiano è il participio passato *perito* 'morto', 'esperto', in cui convergono i due significanti originari latini di (*ex*)*peritus* 'esperto' e *peritus* 'morto'. L'analisi intertestuale degli aggettivi *jurhum* '(individuo) coraggioso' e *jurhum* 'grande (cammello)' attestati nel *Tāj al-'Arūs* e nel *Tahdhīb al-Lughah* fa dunque emergere il dato linguistico (e strutturale) della relazione tra un significante e più significati, il quale dà luogo a due ipotesi etimologiche, ossia la polisemia e l'omonimia. In parole povere, l'aggettivo *jurhum* potrebbe derivare da un solo aggettivo o da più di uno.

Ciò detto, l'analisi intratestuale del *Tāj al-'Arūs* rivela una relazione di tipo inverso – tra più significanti e un unico significato. Due fonti di questo dizionario, infatti, assegnano ai significanti *jarāhiyah* (un lessema plurale) e *hijr* (un lessema femminile singolare) il significato aggettivale di 'grande', riferito specificamente al cammello, che al-Azharī assegna al significante *jurhum* (un lessema maschile singolare).

Le fonti di al-Zabīdī sono il grammatico Tha'lab (m. 291/904) per *jarāhiyah* (*Tāj al-'Arūs*, XXXVI, 366-367):



*Jarāhiyah*, detto di cose: grandi; detto di cavalli, cammelli (*al-ibl*) e ovicaprini: selezionati, grandi, grossi (*ḍikhāmu-hā wa-jillatu-hā*). Tha‘lab ha detto: – [...] tra i suoi grandi cammelli (*min jarāhiyati ibli-hi*) [...]

E il lessicografo al-Ṣāghānī (m. 650/1252) per *hijr* (*Tāj al-‘Arūs*, XIV, 399):

Una palma *muhjir* e *muhjirah*: alta, grande (*tawīlatun ‘azīmah*). Abū Ḥanīfah [m. 282/985]<sup>61</sup> ha detto: che è eccessiva in altezza e grandezza. [...] Una cammella *muhjirah*: notevole per pinguedine (*fā’iqatun fī l-shaḥm*) e per andatura [...] Lo ha tramandato al-Ṣāghānī: Si dice: – Una cammella *hijr* – Ossia: *muhjirah*.<sup>62</sup>

In teoria, questo tipo di relazione può ricevere due possibili spiegazioni. Se i significanti sono estremamente diversi, o comunque non riconducibili l’uno all’altro tramite un plausibile mutamento di significante, il loro significato identico è del tutto casuale, e si assiste quindi a un caso di *sinonimia*. Un esempio tratto dall’italiano è dato dai due lessemi, chiaramente differenti e perciò sinonimi, *anatra* e *germano*. Se, d’altro canto, i significanti sono in parte simili, o comunque riconducibili l’uno all’altro tramite un plausibile mutamento di significante, il loro significato identico è indizio di parentela linguistica: la relazione tra più significanti e unico significato risale a una più antica relazione tra un unico significante e un unico significato, ossia a un unico lessema. Questo tipo di relazione tra più significanti e unico significato, che non è originaria in diacronia, si definisce *variazione lessicale*. Ad esempio, in italiano *anatra* e *anitra* sono varianti lessicali dal momento che differiscono per la sola alternanza *a/i*, la quale è spiegabile come un mutamento di significante (indebolimento di *a* in *i*) a partire da un unico lessema più antico, il latino *anas*. L’indagine intratestuale del *Jamharat al-Lughah* rispetto ai lessemi *jarāhiyah*, *hijr* evidenzia così il dato linguistico (e strutturale) della relazione tra più significanti e un unico significante, la quale dà luogo a due ulteriori ipotesi etimologiche per l’aggettivo *jurhum* nell’accezione di ‘grande (cammello)’, quella della sinonimia e quella della variazione lessicale. Nella fattispecie, *jarāhiyah*, *hijr*, *jurhum* potrebbero veicolare l’identico significato di ‘grande (cammello)’ per pura coincidenza o poiché derivano da un unico lessema più antico.

I due aggettivi *jurhum* vengono così a trovarsi all’intersezione di due importanti relazioni lessicali, una tra significante unico e più significati, l’altra tra significato unico e più significanti, e

<sup>61</sup> Lessicografo arabo autore di *mubawwab* (glossari tematici).

<sup>62</sup> Nel testo originale: *yuqālu nāqatun hijrun mithlu muhjirah*.

ciascuna delle due relazioni suggerisce a sua volta due possibili ipotesi di etimologia, come schematizzato nella Tabella 4.

## 7.2 Variazione lessicale

Un importante dato da considerare riguardo alla relazione tra il significato aggettivale ‘grande (cammello)’ e i significanti *jurhum*, *jarāhiyah*, *hijr* è che, a parità di significato, il consonantismo dei lessemi *jarāhiyah* e *jurhum* differisce solo per la presenza o meno di *m* finale. Secondo Gelb (1930: 255-256), una situazione lessicale del genere mostra che *m* non contribuisce al significato del lessema terminante con questa consonante e che quindi, in realtà, *m* è estranea al lessema in questione ed è priva di significato. La spiegazione di questo comportamento, che appare anomalo in sincronia (perché un sistema linguistico dovrebbe creare un doppione di un lessema, e per giunta con una parte di significante ‘vuota?’), è diacronica: la *m* generalmente classificata in lessicografia araba come quarta consonante radicale di lessemi quali *jurhum* etc. proviene dal suffisso *m* del sudarabico epigrafico di origine dimostrativa (mimazione), che è stato successivamente incorporato nel nome cui si riferisce (Gelb 1930: 263).<sup>63</sup>

Una volta chiarito che la *m* del significante *jurhum* – nel senso di ‘grande (cammello) – è un antico suffisso incorporato, la rimanente porzione di significante *jurhu-* corrisponde a un lessema, il quale per consonantismo è identico al lessema *jarāhiyah*. L’identità di significante consonantico tra i due lessemi, unita a quella di significato, dimostra plausibilmente l’ipotesi etimologica che *jurhum* sia una variante lessicale (piuttosto che un sinonimo) di *jarāhiyah*. Rispetto al secondo lessema, il primo ha subito un mutamento di significante che consiste nell’incorporazione di suffisso *m*. Nella dimostrazione di questa ipotesi, il significante vocalico dei due lessemi (*.u..u.* in *jurhum* e *.a.ā.ī.* in *jarāhiyah*) non gioca alcun ruolo per due ragioni. In primo luogo, come generalmente avviene nelle lingue semitiche, sono le consonanti dei lessemi *jurhum* e *jarāhiyah* ad essere associate al loro significato vero e proprio di ‘grande (cammello)’, non le vocali. Queste ultime sono piuttosto associate a un tipo di significato accessorio, quale ‘singolare’ nel caso di *jurhum* (cfr. *.u..u.*) e ‘plurale’ nel caso di *jarāhiyah* (cfr. *.a.ā.ī.*).<sup>64</sup> In secondo luogo, si può ammettere la possibilità che il vocalismo di *jurhum*

---

<sup>63</sup> Lo scenario diacronico più generale è perciò di contatto. Prima di Gelb (1930), già qualche lessicografo arabo aveva osservato che alcune coppie di lessemi, a parità di significato, differivano solo per la presenza o meno di *m* finale, ma interpretava la *m* finale del lessema quadrisconsonantico in modo sincronico (cfr la Sez. 3), come un suffisso interno all’arabo classico aggiunto a un lessema triconsonantico. Cfr. *Jamharat al-Lughah*, I, 652: *wa-ba’irun shadqamun li-l-wāsi’i l-fami wa-huwa min-a l-shadaqi wa-l-mīmu zā’idah* (un cammello *shadqam* è [detto così] a causa della sua bocca ampia, la cosiddetta *shadaq*. La *m* infatti è un’aggiunta)

<sup>64</sup> Più precisamente, le vocali *a.ā.ī.* indicano il plurale in combinazione con il suffisso *-ah*.

fosse in origine simile a quello di *jarāhiyah*, e che se ne sia differenziato solo in seguito, a causa di mutamenti di significante come la trasformazione in *u* (velarizzazione) della seconda vocale a causa della labiale *m* adiacente (cfr. lat. *dēmandāre* > it. *domandare*), e l'armonia vocalica che ha esteso questa trasformazione anche alla prima vocale.

In un approccio tradizionale, ricondurre un lessema quadriconsonantico come *jurhum* a un lessema triconsonantico come *jarāhiyah* implica più o meno tacitamente ricondurlo a una radice triconsonantica *J R H*. Questa interpretazione non è però pacifica. Un tratto definitorio della radice consonantica araba (e semitica) è la sua produttività, ossia il fatto che il suo significante ricorra con frequenza in numerosi lessemi mantenendo un significato relativamente costante (*K T B* 'scrivere' in *kataba* 'scrisse', *kitāb* 'libro', *maktūb* 'scritto' etc.), ma questo non avviene nel caso del significante consonantico *J R H* che, stando alle fonti lessicografiche tarde (es., *Tāj al-'Arūs* XXXVI, 366-7) ricorre in soli sei lessemi di significato variabile, quali *jarhah* 'lato'; *jarahah* 'datteri'; *jarāhiyah* 'il parlare ad alta voce in pubblico'; *jarraha* 'manifestare'; *tajarraha* 'svelarsi', oltre al già citato *jarāhiyah* 'grande' (al plurale, e riferito al cammello) con la sua variante *jurhu(m)*.

La scarsissima produttività delle tre consonanti *J R H* verosimilmente esclude la possibilità che esse costituiscano una radice a sé stante, rendendo necessaria un'altra spiegazione della loro presenza nei lessemi appena citati. Specificamente per i lessemi *jarāhiyah* 'grande (cammello)' e la sua variante *jurhu(m)*, essi condividono con *hijr* 'grande (cammello)' significato identico e consonanti identiche, anche se disposte in modo differente. Uno scenario del genere induce a spiegare la presenza di *J R H* come il risultato di una metatesi a distanza<sup>65</sup> a partire da una radice *H J R*, dal significato di 'essere grande', riferita *inter alia* al cammello, cui appartiene anche il lessema *hijr*, come mostra il passo di al-Ṣāghhānī citato poco sopra. Tale radice è effettivamente documentata con una buona produttività nelle fonti lessicografiche (es., *Tāj al-'Arūs*, XIV, 399-400, 403, 410), sotto forma di un verbo, un nome e tre aggettivi: *ahjara(t)* 'avere un grande ventre', riferito a una donna incinta (*ahjarat-i l-ḥāmīlu* 'azuma baṭnuhā'); *ahjar* 'grande, alto, grosso', in senso generico; *hajīr* 'grande bacino', in aggiunta agli aggettivi menzionati poco sopra *muhjirah* 'grande, alto, pingue'<sup>66</sup> riferito alla

<sup>65</sup> È significativo che anche Ibn Fāris non consideri *J R H* una radice, bensì l'esito di una metatesi (seppur da una radice differente, *J H R*). Vedasi la Sez. 6. È significativo anche che Ibn Durayd non menzioni la radice *J R H* nel *Jamharat al-Lughah* tra le permutazioni radicali delle consonanti *j, r, h*. Per 'metatesi' si intende un mutamento di significante che è sostanzialmente un mutamento di posizione di due suoni adiacenti. A causa della metatesi, i due suoni possono mutare posizione, ma rimanere adiacenti (es., in arabo classico le due consonanti *l, '* nella metatesi *la'aka* 'inviare' > *'alaka*). La metatesi però può anche 'spezzare' l'adiacenza dei due suoni, nel qual caso si parla di metatesi a distanza: es., in arabo classico le due consonanti *h, m* nella metatesi *ḥamada* 'lodò' > *madaḥa*. La metatesi a distanza sembra frequente nei giochi di parole dell'arabo colloquiale hijazeno e marocchino: cfr. Buckley (2011).

<sup>66</sup> Si noti che *ahjarat* e *muhjirah* possiedono due significati distinti e dunque non possono essere analizzati come due voci dello stesso paradigma di IV forma, bensì come due lessemi indipendenti l'uno dall'altro.

cammella e alla palma, e *hijr* 'grande, pingue', riferito alla cammella. Un valido argomento che depone a favore dell'ipotesi di metatesi da *HJR* a *JRH* è il contesto fonetico: nelle lingue semitiche questo processo è generalmente documentato in presenza di una liquida *l* o *r* (Lipiński 2001: 199) e il secondo tipo di liquida effettivamente è parte delle radici *HJR*, *JRH* (o, se si preferisce, dei lessemi che le contengono). È altrettanto importante osservare che la discreta produttività della radice *HJR* intesa nel significato di 'essere grande' (cinque lessemi), di contro alla pressoché nulla produttività della 'pseudo-radice' *JRH* intesa nello stesso significato (un solo lessema), determina con chiarezza la direzione del processo di metatesi - dal significante *HJR* al significante *JRH*, non il contrario.

Un'importante conseguenza di questo stato di cose per l'indagine etimologica è che se il significante consonantico di *jarāhiyah* è riconducibile a quello di *hijr* per mezzo di una metatesi a distanza, allora i due lessemi *jarāhiyah* e *hijr* sono stati originariamente identici non solo per significato ma anche per significante consonantico. Questo stato di cose verosimilmente comprova l'ipotesi etimologica che interpreta tali lessemi come varianti lessicali. Come nel caso della coppia *jurhum/jarāhiyah*, anche nel caso della coppia *jarāhiyah/hijr*, l'interpretazione in termini di variazione lessicale non si fonda sul significante vocalico, in quanto quest'ultimo è portatore di elementi di significato accessori, quali 'singolare femminile' (cfr. la *i* in *hijr*) e 'plurale' (cfr. *.a.ā.ī* in *jarāhiyah*)<sup>67</sup>, piuttosto che del significato vero e proprio di 'grande (cammello)'.

Riassumendo la discussione condotta finora, la relazione tra significato unico ('grande', detto di cammello) e più significanti, che comprendono *jurhum*, *jarāhiyah*, *hijr*, può essere interpretata etimologicamente come una variazione lessicale, che si sviluppa gradualmente in diacronia da un unico significato e un unico significante, ossia il lessema *hijr* tradizionalmente rubricato sotto la radice *HJR*. Questo sviluppo diacronico si articola in due mutamenti di significante, i quali probabilmente corrispondono ad altrettanti momenti temporali che non è possibile determinare con maggiore precisione: la metatesi a distanza di *h* (*hijr* > *jarāhiyah*) e l'incorporazione di suffisso sudarabico *m* (*jarāhiyah* > *jurhum*). In termini più tradizionali, *jurhum* e *jarāhiyah* derivano dalla stessa radice *HJR* di *hijr*.

Il mutamento di significato che si accompagna al doppio mutamento di significante di *hijr* è avvolto in una maggiore incertezza. Intorno all'850 d.C., nella radice *HJR* il significato di 'essere grande' (*ʿazīm*), riferito al cammello, coesisteva con il significato analogo di 'essere alto' (*ṭawīl*), che poteva essere riferito anche alla palma, dal momento che in quell'epoca Abū Ḥanīfah glossa

---

<sup>67</sup> Più precisamente, le vocali *a.ā.ī* indicano il plurale in combinazione con il suffisso *-ah*.

l'espressione *nakhlah muhjirah* come *ṭawīlatun 'azīmah*.<sup>68</sup> Per contro, stando alle fonti, il lessema *hijr* non è coinvolto in questo mutamento di significato. Interpretare *jurhum* come un lessema della radice *HJR* comporta in principio entrambi gli scenari diacronici. Ci si può interrogare se *jurhum* sia stato soggetto allo stesso mutamento semantico di *muhjirah*, oppure se ne sia rimasto immune, come *hijr*. Un ulteriore interrogativo riguardo all'ipotetico mutamento semantico che si accompagna al mutamento di significante *hijr* > *jarāhiyah* > *jurhum* è come il significato di 'grande', detto di cammello, oppure 'alto', detto di palma, finisca con l'assumere il significato di nome proprio Jurhum.

La questione si può rappresentare schematicamente così:

#### *Ipotesi etimologica I*

Processo: *jurhum* 'grande (cammello)' > Jurhum Causa: ?

#### *Ipotesi etimologica II*

Processo: *jurhum* 'grande (cammello)' > *jurhum* 'alto (palma)' > Jurhum Causa: ?

Il contesto d'uso è cruciale per dirimere la questione. Esso è rappresentato dai materiali narrativi pertinenti a Jurhum, che sarebbe semplicistico definire come quelli in cui Jurhum è un elemento della narrazione, dato il vasto sistema di varianti. Come illustrato nella Sez. 6, l'analisi narrativa piuttosto li definisce come relazioni specifiche di un predicato rispetto al soggetto Jurhum o discendente di Jurhum. Reintroducendo nella discussione i risultati dell'analisi narrativa verticale, i materiali in questione corrispondono al motivo (non definitivo) della pioggia alluvionale e al motivo totemico, composto dai due mitemi del discendente 'Ād e del discendente al-Af'ā.

Il confronto tra il mitema del discendente 'Ād<sup>69</sup> e l'ipotesi di mutamento semantico schematizzata in (II) mostra che quest'ultima è l'etimologia sostanzialmente corretta, poiché è verificata da un contesto d'uso. Il mitema del discendente 'Ād spiega anche la ragione di un significato così culturalmente specifico - ossia perché un essere umano sia descritto come una palma: l'identificazione totemica (cfr. la fine della Sez. 6). In questa luce, si consideri di nuovo la testimonianza linguistica di 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, contenuta nei materiali narrativi del diluvio universale: "Gli 'Ād furono chiamati *jurhum* (*fa-summiyat ādun bi-smi jurhum*)". Lo stesso 'Abd al-Malik

<sup>68</sup> Vedasi il passo del *Tāj al-'Arūs* citato al termine della Sez. 7.1 (*Tāj al-'Arūs* XIV, 399).

<sup>69</sup> Si riproducono per comodità di discussione il testo originale e la sua traduzione italiana: *dhikru l-'ādi wa-mulūki-hā [...] inna hā'ulā'i l-qawma kānū fi hayyāti l-nakhīli ṭūlan* 'Gli 'Ād e i loro re [...]. Costoro avevano le sembianze di palme per la loro altezza' (*Murūj al-Dhahab*, III, 79).

b. Ḥabīb spiega questa denominazione nei seguenti termini: ‘poiché Jurhum era loro bisnonno da parte di madre’ (cfr. Sez. 4), ossia:

Gli ‘Ād furono chiamati Jurhum [come il bisnonno] (*jurhum*).

Sulla base dell’espressione del testo di al-Mas‘ūdī (*fī hayyāti l-nakhīli ṭūlan*) o, se si preferisce, del mitema del discendente ‘Ād si rende invece opportuna una revisione dell’interpretazione di ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb nei seguenti termini:

Gli ‘Ād furono chiamati (palme) alte (*jurhum*)

In sintesi, il mutamento di significato dell’aggettivo *jurhum* ‘grande (cammello)’ nel nome proprio Jurhum attraversa due fasi intermedie: il mutamento di significato nell’aggettivo ‘alto’, in riferimento alla palma, e l’estensione metaforica a persona, dovuta a un processo di identificazione totemica.

Dopo aver acclarato che la relazione tra più significanti e unico significato di cui è parte l’aggettivo *jurhum* (*hijr, jarāhiyah, jurhum*) ha natura di variazione lessicale piuttosto che di sinonimia, è possibile interrogarsi sull’esatta natura dell’altra relazione lessicale in cui questo aggettivo è coinvolto. Come illustrato in precedenza, occorre stabilire se la relazione tra l’unico significante *jurhum* e i suoi due significati di ‘grande (cammello)’ e ‘(individuo) coraggioso’ sia polisemica oppure omonimica.

### 7.3 Omonimia

A differenza di quanto avviene per il suo significato di ‘grande (cammello), in arabo classico il lessema aggettivale *jurhum* nel significato di ‘(individuo) coraggioso’ è associato a un significante quadriconsonantico che termina in *m*, ma non a un significante consonantico che, *ceteris paribus*, è privo di *m* e ne costituisce una variante lessicale. Tuttavia, non si può escludere la possibilità che un significante del genere esista al di fuori dell’arabo classico, in un’altra lingua semitica. Si consideri il lessema *gārha*, documentato in tigré, una lingua etiopica moderna, con il significato aggettivale di ‘buono’ e affini, es., ‘bonario, calmo’ (‘good-natured’ in Leslau 1987: 202, ‘calme, tranquille, débonnaire’ in Cohen *et al.* 1994, vol. 3: 184)<sup>70</sup>. Da un lato, la consolidata corrispondenza fonetica tra *g*

---

<sup>70</sup> Nel più vasto ambito del camito-semitico (afro-asiatico), cfr. anche in bilin, una lingua cuscitica, il lessema *garəh* ‘essere buono’ (‘être bon’ in Cohen *et al.* 1994, vol. 3: 184).

delle lingue etiopiche e *j* dell'arabo classico costituisce un buon argomento a favore dell'ipotesi di analizzare il significante consonantico di *gārha* 'buono' ( $G R H = J R H$ ) come una variante lessicale di *jurhum* 'coraggioso' priva di *m* finale. Dall'altro, la differenza di significato tra *gārha* 'buono' e *jurhum* 'coraggioso' è di ostacolo a questa ipotesi, a meno che non si dimostri che un significato si sia sviluppato dall'altro in diacronia. In effetti, da un punto di vista tipologico, questo mutamento di significato è stato appurato da tempo per l'aggettivo italiano *bravo*, in cui lo sviluppo diacronico assume la direzione 'coraggioso' (it. antico) > 'buono' (it. moderno). In arabo classico, lo stesso mutamento è attestato dal *Tāj al-'Arūs* (XXXIII, 235-237) per l'aggettivo *qadam*, che veicola il significato tanto di 'coraggioso' quanto di 'buono', anche se non è possibile stabilirne la direzione, in quanto le fonti che registrano i due significati sono praticamente coeve (seconda metà dell'ottavo secolo ca.):

*al-qadam*, [termine] interamente vocalizzato, è il fatto di precedere [gli altri] in qualcosa. [...] Sibawayhi [m. 177/793]<sup>71</sup> ha detto di uomo e donna *qadam*, *qadamah*, significando che essi si trovano in una posizione di superiorità nel bene (*la-humā qadama šidqin fī l-khayr*). [...] Ibn Shumayl [m. 204/819]<sup>72</sup> ha detto: si dice *qadam*, *qadamah* – che sono [termini] interamente vocalizzati – di uomo e donna, quando essi sono coraggiosi (*jarī'ayni*).

In assenza di documentazione diacronica, la direzione dello sviluppo dei significati correlati di 'coraggioso' e 'buono' in arabo classico può essere stabilita in modo indiretto, tramite il metodo comparativo e la tipologia (cfr. Sez. 3). Il metodo comparativo spiega la presenza di numerosi lessemi comuni a arabo classico e tigré come prestiti che la seconda lingua ha ricevuto dalla prima, tramite l'antenato del tigré, il ge'ez, es., arabo classico *dafana* 'nascondere, seppellire', ge'ez *dafana* 'coprire', tigré *däfna* 'coprire' (Leslau 1987: 124, Leslau 1990: 95). A ciò si può aggiungere che in tigré la pressoché nulla produttività della (presunta) radice  $G R H$  'essere buono', cui di fatto appartiene solamente il lessema *gārha* (Cohen 1994, Leslau 1987), è un apprezzabile indizio della sua natura di prestito. Il metodo comparativo indica così uno stato di cose diacronico in cui il mutamento di significato procede da 'coraggioso' (cfr. l'attestazione più antica *jurhum* in arabo classico) a 'buono' (cfr. l'attestazione più recente *gārha* in tigré). Lo scenario diacronico è confermato dalla considerazione tipologica che il mutamento di significato procede nella stessa direzione anche nella coppia italiana *bravo* 'coraggioso' (it. antico) e *bravo* 'buono' (it. moderno). Infine, la documentazione diacronica, per quanto lacunosa, mostra perlomeno che il mutamento di significato 'coraggioso' >

<sup>71</sup> Il celebre grammatico autore de *al-Kitāb*.

<sup>72</sup> Dotto arabo-musulmano che la tradizione ritiene discepolo di al-Khalil.

‘buono’ stabilito su basi comparative e tipologiche fosse già in atto in arabo classico, come è evidente dal doppio significato di ‘coraggioso’ e ‘buono’ veicolato dall’aggettivo *qadam*, che le fonti lessicografiche presentano in modo sincronico intorno al 750 d.C..

Nel complesso, i dati comparativi, tipologici e testuali concorrono verosimilmente a corroborare l’ipotesi che in un’epoca precedente al 750 d.C., a fianco del lessema *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’, sia esistito un lessema con triconsonantismo *J R H*, dal significato di ‘coraggioso’ > ‘buono’, il quale sopravvive tuttora come prestito nel tigré *gārha*, nella sola accezione di ‘buono’. A parità di significato, almeno nell’accezione di ‘coraggioso’, l’antenato arabo classico di *gārha* e il lessema *jurhum* mostrano un consonantismo che differisce solo per la presenza o meno di *m* finale, il che costituisce un ragionevole argomento per sostenere, sulla falsariga di Gelb (1930), che *jurhum* sia una variante lessicale dell’antenato arabo classico di *gārha*, la quale variante ha subito un mutamento di significante che consiste nell’incorporazione del suffisso sudarabico *m*. Più generalmente, l’insieme di questi dati comprova anche l’ipotesi di omonimia del lessema aggettivale *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’ rispetto al lessema aggettivale *jurhum* ‘grande (cammello)’, poiché il secondo è riconducibile a una radice *H J R*, mentre il primo non lo è. Questa osservazione induce una breve riflessione sulla problematica (in quanto non produttiva, cfr. *supra*) radice *J R H* dei lessemi *gārha*, *jurhum*. Se la loro radice non è *J R H*, diventa difficile determinare la vera e propria radice (e, più concretamente, la relativa famiglia di lessemi) cui i lessemi *gārha*, *jurhum* appartengono. Si potrebbe sostenere che essi derivino dalla radice *J R ’* ‘essere coraggioso’, a causa di un’oscillazione tra le faringali *h* e *’*, ma questa interpretazione rimane speculativa. È vero che tale oscillazione è un fenomeno ben riconosciuto in letteratura per l’arabo classico così come per il mandaico e l’aramaico imperiale (cfr. Edzard 1996: 116-122), ma è anche vero che essa si verifica in tipi di significante (contesti distribuzionali) differenti dalla radice, quali l’affissazione (es., il prefisso del causativo) e i dimostrativi, che sono privi di radice. Ciò detto, l’incertezza del mutamento di significante *J R ’* > *J R H* non compromette l’interpretazione dei due lessemi *jurhum* in termini di omonimia, dato che essi provengono comunque da due radici differenti, *H J R* e *J R H*.

Anche il mutamento di significato del lessema *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’ è, a ben vedere, alquanto incerto. A partire dall’800 d.C. ca. alcuni lessicografi e grammatici arabi come al-Farrā’, registrano per tale lessema la sola accezione di ‘(individuo) coraggioso’. Le testimonianze di altri (Sībawayhi e Ibn Shumayl) fanno risalire a prima del 750 d.C. l’evoluzione di questo significato in ‘buono’ nel caso dell’aggettivo *qadam*. Il confronto tra i due tipi di datazione porta a due ipotesi etimologiche. Il lessema *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’ è rimasto immune all’evoluzione semantica in direzione del significato ‘buono’ attestata per *qadam* (a differenza di quanto avvenuto, secondo



l'interpretazione avanzata in questa sede, per l'antenato arabo classico di *gārha*); oppure anche *jurhum* '(individuo) coraggioso' è stato soggetto ad essa, assumendo anche il significato di 'buono', di cui la lessicografia araba tradizionale non ha lasciato traccia.

Entrambe le ipotesi richiedono una formulazione più precisa che, in una prospettiva strutturale (cfr. Sezz. 2, 3), esamina le relazioni da cui sono interessati entrambi i possibili significati di *jurhum*. Adottare l'ipotesi che *jurhum* veicoli il significato di '(individuo) coraggioso' comporta per tale lessema una relazione di sostituzione sotto forma di eufemismo, che risulta nel mutamento semantico di 'coraggioso' in 'colui che si sforza' (*jādd* per *aqdama* 'alà'). Ciò, con l'avvertenza diacronica che la sostituzione per eufemismo si verifica intorno al 900 d.C., come discusso alla fine della Sez. 6

Se, invece, si ritiene che il lessema aggettivale *jurhum* '(individuo) coraggioso' abbia sviluppato il significato inattestato di '(individuo) buono', è opportuno tener conto di un aggettivo effettivamente attestato, di significato analogo a '(individuo) buono' e interessato da una relazione di sostituzione. Il seguente passo del *Tāj al-'Arūs* (II, 225) introduce la questione:

*ḥubāb*: 'amico' (*wa-l-ḥubābu ka-l-ḥibb*) [...] *ḥubāb*: un gruppo tribale (*ḥayy*) dei Banū Sulaym e il nome di uno (*ismu rajul*) degli Anṣār<sup>73</sup> [...]; *ḥubāb*: il nome di *shayṭān*, come nel Detto del Profeta: - Ḥubāb è *shayṭān*. Ibn al-Athīr [m. 606/1210? 637/1239?]<sup>74</sup> infatti ha detto che *ḥubāb* [vocalizzato] con *u* è un suo [scil. di *shayṭān*] nome, ma si riferisce anche al serpente (*ḥayyah*), così come anche *shayṭān* si riferisce al serpente (entrambi i termini possiedono entrambi i significati).

Il passo segnala che il lessema *ḥubāb*, dal significato di 'amico' (*ḥibb*), viene impiegato agli albori dell'Islam in sostituzione del lessema *shayṭān*. Quest'ultimo plausibilmente possiede un significato diametralmente opposto, in quanto mutuato dall'ebraico *śāṭān* (Jeffery 1938: 187-189), che nel contesto biblico designa principalmente un 'avversario' (Hamilton 1992). Alla base dell'intercambiabilità tra *shayṭān* 'avversario' e *ḥubāb* 'amico' vi è molto probabilmente il tabù religioso che impedisce di pronunciare il nome di un'entità maligna. Il tabù può risalire agli albori dell'Islam (cfr. la menzione di Maometto nel passo in esame), ma non necessariamente, dato che già in epoca preislamica il serpente è ritenuto portatore non solo di buoni ma anche di cattivi presagi (Fahd 1966: 518-9). Si assiste dunque a un tipo di sostituzione, denominato antifrasa in linguistica e retorica (Benveniste 1971: 106), in cui un lessema di significato negativo (*shayṭān* 'avversario') è espresso con un lessema di significato positivo (*ḥubāb* 'amichevole'). Secondo il *Tāj al-'Arūs*, *shayṭān*

<sup>73</sup> I sostenitori di Maometto agli inizi dell'Islam.

<sup>74</sup> Dal contesto non è chiaro se si tratti del tradizionalista, lessicografo e grammatico Majd al-Dīn b. al-Athīr (m. 606/1210) o di suo fratello Ḍiyā' al-Dīn b. al-Athīr (m. 637/1239), filologo e personaggio politico con la carica di *wazīr*.

‘avversario’ e *ḥubāb* ‘amico’, anche quando inteso per antifrasi come *shayṭān*, possono riferirsi non solo a una persona ma anche a un serpente. Questo dato impone una restrizione empirica importante all’ipotesi che *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’ abbia sviluppato il significato inattestato di ‘(individuo) buono’: esso potrebbe anche riferirsi a un serpente, ma a condizione che veicoli un significato antifrastico.

Sia che si opti per la prima ipotesi che per la seconda, occorre spiegare il mutamento semantico che fa assumere a *jurhum* ‘(individuo) coraggioso’ o a *jurhum* ‘(individuo/serpente) buono’ il significato di nome proprio Jurhum. Schematicamente:

#### Ipotesi etimologica III

Processo: *jurhum* ‘coraggioso (individuo)’ > eufemismo (900 d.C. ca.) > *jurhum* ‘che si sforza’ (individuo)  
> Jurhum                      Causa: ?

#### Ipotesi etimologica IV

Processo: *jurhum* ‘coraggioso (individuo)’ > *jurhum* ‘buono (individuo/serpente)’ > antifrasi (età pre-islamica) > *jurhum* ‘malvagio (individuo/serpente)’ > Jurhum      Causa: ?

Come nel caso delle due ipotesi etimologiche relative all’omonimo *jurhum* ‘(grande) cammello’, *jurhum* ‘(palma) alta’, per stabilire quale delle due ipotesi etimologiche schematizzate in (III), (IV) sia quella corretta è dirimente l’esame del contesto d’uso, ossia dei materiali narrativi pertinenti a Jurhum. Reintroducendo nella discussione i risultati dell’analisi narrativa verticale, i materiali in questione corrispondono al motivo (non definitivo) della pioggia alluvionale e al motivo totemico, composto dai due mitemi del discendente ‘Ād e del discendente al-Af’ā.

Il confronto tra il mitema del discendente al-Af’ā<sup>75</sup> e l’ipotesi di mutamento semantico schematizzata in (IV) mostra che quest’ultima è l’etimologia sostanzialmente corretta, in quanto verificata da un contesto d’uso. Infatti, il lessema *jurhum* si riferisce a un serpente (qualificato come buono), essendo parte della linea genealogica del leggendario re yemenita denominato ‘Vipera, figlio di Vipera’ e, ancora a causa dell’appartenenza a questa linea genealogica, designa per antifrasi lo stesso referente ‘malvagio’ espresso dal termine *al-af’ā* (vipera). Che la Vipera sia intesa come un serpente ‘malvagio’ non è solamente un fatto intuitivo, ma un dato linguistico. La testimonianza del

---

<sup>75</sup> Si riproducono per comodità di discussione il testo originale e la sua traduzione italiana: *wa-in ashkalat ‘alay-kum hadhihi l-qismatu fa-taw l-af’ā bna l-af’ā l-jurhumīyya wa-kāna malika najrān* ‘Se per voi diventasse difficile questa spartizione [di eredità], recatevi presso Vipera, figlio di Vipera, dei Jurhum (egli era re di Najrān)’ (*Murūj al-Dhahab*, III, 229).

lessicografo al-Jawharī (m. 400/1010) è chiara: “Di una persona si dice *tafa*“à, ossia: è diventata come la vipera per malvagità (*ṣāra ka-l-afʿà fi l-sharri*). Lo ha tramandato al-Jawharī” (*Tāj al-ʿArūs*, XXXIX, 45)<sup>76</sup>

Di conseguenza, l’interpretazione del mitema di al-Afʿà viene revisionata così (nel testo che segue l’indicizzazione segnala l’identità di referente):

Vipera<sub>SERPENTE MALVAGIO</sub>, figlio di Vipera<sub>SERPENTE MALVAGIO</sub>, della tribù del Serpente Buono<sub>SERPENTE MALVAGIO (ANTIFRASI)</sub> (*jurhumī*)

Il mitema del discendente al-Afʿà spiega anche la ragione di un significato così culturalmente specifico – ossia perché un essere umano sia descritto come un serpente: l’identificazione totemica (analogamente a quanto proposto per *jurhum* ‘palma (alta)’ riferito a ‘Ād).

A conferma di questa etimologia di *Jurhum*, il contesto d’uso può venir affiancato da due dati onomastici. Il primo è la denominazione di varie collettività tribali di età preislamica, in cui il nome parlante del serpente ricorre in varie forme con sfumature di significato che non è sempre possibile cogliere. Essi costituiscono un notevole precedente empirico all’interpretazione che vede nell’aggettivo *jurhumī* il significato di ‘appartenente alla tribù del Serpente Buono (per antifrasi, ossia, Malvagio)’. Primo fra tutti è il nome tribale *banū ḥanash*, ove *ḥanash* designa tanto un serpente innocuo quanto (per antifrasi?) un serpente velenoso; poi *banū shayṭān* (‘velenoso’, ‘nemico’), *banū ḥayyah* (‘strisciante’); anche unito a *nisbah*, come nel caso di *jurhumī: arqamī* ‘appartenente alla tribù del Serpente Maculato (*arqam*)’ etc. Si rimanda a Robertson Smith (1907[1885]: 223 sgg.) per le fonti primarie da cui questi nominativi sono estrapolati, con l’avvertenza, comunque, che molti di essi si ritrovano nel *Kitāb al-Ishtiḳāq* di Ibn Durayd. Se Goldziher (1877: 183, 226) e Meek (1936: 119sgg.) sono nel vero quando affermano che in ebraico biblico la tribù dei *Benê Lēvī* designa ‘i figli del Serpente’, si creerebbe un interessante parallelo anche con questa lingua.

Il secondo dato insiste sulle relazioni fra i tre elementi fondamentali dello schema onomastico accennato nella Sez. 1: individuo, genitore, collettività tribale, la quale a sua volta si articola su vari livelli di complessità sociale. Questo schema onomastico comprende un tipo in cui uno o più elementi corrisponde a un nome proprio parlante di animale o vegetale, es., *Thaʿlab* (cfr. *thaʿlab* ‘volpe’) e *Ḥanzalah* (cfr. *ḥanzalah* ‘colloquinto’) e che perciò si potrebbe definire totemico<sup>77</sup>, sulla scorta di

<sup>76</sup> In età pre-islamica la malvagità del serpente non è necessariamente da intendersi in termini morali, come avverrà nell’Islam, potendo anche intendersi in termini fisici, es., la velenosità (Kopf 1986).

<sup>77</sup> Nella misura in cui identifica l’uomo con un elemento naturale: vedasi la fine della Sez. 5.

Robertson Smith (1907 [1885]: 217 sgg.). Lo schema onomastico totemico si suddivide a sua volta in due sottotipi. Il primo sottotipo combina due nomi propri parlanti di animale o vegetale distinti (*Nasab Ma’add wa-l-Yaman al-Kabīr*, 260, 265): es., rispettivamente, Thawr b. Kalb e Ḥanzalah b. Aws (cfr. *aws* ‘mirto’). Il secondo sottotipo combina due nomi propri parlanti che designano lo stesso tipo di animale con varie sfumature semantiche.<sup>78</sup> L’esempio più conosciuto (Haywood 1960: 20) è la parte finale del nome del lessicografo e grammatico al-Khalīl: al-Farāhīdī (oppure al-Furhūdī) al-Azdī, ove *furhūd* (singolare), *farāhīd* (plurale) designano il cucciolo del leone, e *azd* (variante di *asad*) l’esemplare adulto. Un altro esempio del genere, tratto dalle fonti di Robertson Smith (1907 [1885]: 19) è Sibā’ bin Umm Anmār, ove *sibā’* e *anmār* designano rispettivamente ‘gli animali feroci’ e ‘le pantere’. Lo schema onomastico contenuto nel mitema di al-Af’ā, una volta interpretato come ‘Vipera, figlio di Vipera, della tribù del Serpente Buono’ trova un ulteriore precedente empirico – di natura *strutturale* – nel secondo sottotipo totemico, dato che i suoi elementi, nella fattispecie *al-af’ā* e il suo termine antifrastico *al-jurhumī* sono due nomi parlanti che rimandano al medesimo referente animale.

#### 7.4 Paretimologia

Il nome proprio Jurhum sembra interessato da un ulteriore tipo di relazione lessicale, la paretimologia (su cui vedasi Ullmann 1977). In sostanza, essa è una polisemia rovesciata. Nella polisemia, un unico significante possiede *hic et nunc* due (o più) significati, che derivano da un unico significato più antico (cfr. la Sez. 6). Nella paretimologia, un unico significante possiede *hic et nunc* un unico significato, che deriva da due significati più antichi. Inizialmente, il parlante ‘confonde’ due significanti di due parole, i quali sono simili per puro caso, li identifica illusoriamente l’uno con l’altro e li reinterpreta come un unico significante; poi, sulla base della (presunta) ‘identità di significante, estende il significato di un lessema a quello dell’altro, reinterpreta il primo lessema come primitivo e il secondo come derivato. I due significati diventano un unico significato, in abbinamento a un unico significante. Il lessema reinterpreta come primitivo per significato in genere è motivato – può essere analizzato in elementi più primitivi (radice, affisso etc.). Il lessema reinterpreta come derivato per significato in genere è immotivato, e la sua difficoltà di analisi è dovuta al suo stato di ‘intruso’ nel sistema sincronico di una lingua (arcaismo o prestito). Lo stato di intruso può comportare che il significato di questo tipo di lessema sia oscuro, il che facilita la sua riduzione a un altro significato. Un esempio tratto dall’arabo classico è la coppia lessicale *bābil* ‘Babele’ – *tabalbul* ‘confondersi’, cui allude il passo del *Tāj al-‘Arūs* citato nella Sez. 1. Inizialmente, i due lessemi

---

<sup>78</sup>Allo stato attuale della ricerca non sono reperibili esempi di questo sottotipo concernenti il regno vegetale.

possiedono significati distinti, essendo uno un toponimo di origine pre-semitica (Gelb 1955: 4) e l'altro l'infinito di un verbo arabo di natura onomatopeica, ma significanti simili (il biconsonantismo *b l*). Successivamente, i dotti arabo-musulmani (e prima di loro, gli esegeti ebraici della Bibbia) identificano l'un significante con l'altro, ed estendono il significato di *tabalbul* a *bābil*, reinterpretando *bābil* come una sorta di nome di luogo della stessa radice *B L* cui appartiene l'infinito *tabalbul* (Zamboni 1976: 12sgg.): secondo questa reinterpretazione, *bābil* sarebbe il luogo in cui avviene la confusione (*tabalbul*) delle lingue.

Analogamente, si osservano verosimilmente due paretimologie in due dei tre motivi che ricadono nel gruppo dei materiali narrativi, i quali non concernono esclusivamente Jurhum (cfr. la fine della Sez. 5): il *protos heuretes* e il matrimonio misto.

Una variante del motivo del *protos heuretes* racconta che Jurhum sia stato il primo parlante di arabo (cfr. Sezz. 4, 5). Inoltre, i lessicografi arabi registrano un nome astratto il cui significato principale è 'parlare', ossia *jarāhiyah* 'il parlare in pubblico senza segreti' (cfr. la Sez. 4). In origine i lessemi Jurhum e *jarāhiyah* possiedono significati distinti, dal momento che Jurhum è un caso di omonimia derivante sia dalla radice *HJR* ('grande, alto': cfr. Sez. 7.2) sia dalla radice *JRH* o forse *JR'* ('buono': cfr. Sez. 7.3); mentre *jarāhiyah*, allo stato attuale delle conoscenze, deriva dalla radice *JHR* tramite metatesi (cfr. la testimonianza di Ibn Fāris riportata nella Sez. 4), anche se i lessicografi tardi tendono a classificare questo lessema sotto una presunta radice *JRH*. (cfr. *Tāj al-'Arūs* XXXVI, 366-7 e l'inizio della Sez. 5). Senonché i due lessemi in questione possiedono significanti simili, ossia il triconsonantismo *JRH*. I dotti arabo-musulmani potrebbero aver identificato l'un significante con l'altro, ed esteso il significato di *jarāhiyah* a Jurhum, reinterpretando Jurhum come una sorta di nome di agente della stessa presunta radice *JRH* cui appartiene, secondo alcuni, il nome astratto *jarāhiyah*: in questa reinterpretazione, *jurhum* diviene colui che compie l'atto di *jarāhiyah* 'parlare', ossia il primo parlante di arabo.

Venendo al motivo del matrimonio misto, una variante riportata da Firestone (1990: 74) racconta che i Jurhum si siano stabiliti nello stesso accampamento di Hājar, la biblica Agar (vedasi la fine della Sez. 5). È interessante a tal proposito che l'etimologia più accreditata di questo nome lo derivi, appunto, da un nome di luogo, il sudarabico epigrafico *hgr* 'città, villaggio', con un processo di personificazione, anche se questo collegamento etimologico non è più percepito in arabo classico, dove Hājar è ormai un nome proprio di persona (Knauf 1992), rubricato dai lessicografi sotto la radice *HJR* (cfr. *Tāj al-'Arūs*, XIV, 407). Inizialmente, dunque, il significato del lessema Hājar è ben distinto da quello del lessema Jurhum, ma i loro due significanti sono simili per consonantismo, soprattutto nel caso del lessema Jurhum derivato da una metatesi: comune a Hājar e a Jurhum è il significante *HJR*. È

istruttiva in questo senso la testimonianza di Ibn Fāris (cfr. Sez. 4), il quale afferma esplicitamente di percepire la (presunta) radice *JRH* come il prodotto di una metatesi (*qalb*). I dotti arabo-musulmani potrebbero dunque aver identificato l'un significante con l'altro, ed esteso il significato di Hājar a Jurhum, reinterpretando Jurhum come una sorta di matronimico della stessa radice *HJR* cui appartiene il nome proprio Hājar. In questa reinterpretazione, i Jurhum divengono la stirpe di Hājar, come appunto vuole il motivo del matrimonio misto, secondo cui una donna (o più donne) dei Jurhum danno vita alla propria discendenza unendosi con Ismā'īl, il figlio di Hājar (cfr. Sezz. 4, 5).

Alcuni studiosi (es., Fahd, Potts, Retsö) hanno proposto esattamente questa interpretazione per il termine Jurhum (cfr. Knauf 1992), intravedendo in questo motivo narrativo una verità storica, oscurata dalla personificazione del nome di luogo *hgr* in Hājar. Secondo Fahd, Potts (cfr. Knauf 1992, Shahîd 1989) e, con qualche riserva, Retsö (2003, 273 ff.), dire che i Jurhum siano la stirpe di Hājar equivale a dire che essi sarebbero la gente di una città (*hgr*), da identificarsi con la Gerrha degli storici greci o con l'attuale Hajar, entrambe site nella moderna Arabia Saudita. Shahîd (1989: 385 sgg., 548) è però scettico riguardo al fondamento storico di questa etimologia, poiché sia la *m* finale di Jurhum sia le iscrizioni sabeë, che menzionano tale nome in riferimento a un gruppo tribale, indicano piuttosto lo Yemen come sua area storica di provenienza. L'interpretazione che Fahd, Potts e in modo più cauto Retsö indicano come etimologia di Jurhum in questa sede è invece ritenuta una paretimologia.

In questo scenario interpretativo, entrambi i casi di paretimologia di Jurhum suggeriscono che le numerose varianti di uno stesso motivo narrativo possano sorgere a causa di una paretimologia o, in termini saussuriani, che la paretimologia sia uno dei fattori responsabili della trasposizione. Nella fattispecie, la paretimologia *jarāhiyah* - Jurhum genera la variante del motivo del *protos heuretes*, in cui Jurhum (non gli 'Amāliqah etc.) è il primo parlante di arabo; mentre la paretimologia Hājar - Jurhum genera la variante del motivo del matrimonio misto, in cui Ismā'īl trova moglie presso i Jurhum (non presso gli 'Amāliqah etc.).

## 8. Conclusioni e prospettive

L'etimologia di Jurhum proposta in questo studio non è unica, e risale anzi a più 'origini' che in un'ottica tradizionale corrispondono alle radici *HJR* e *JRH* (una variante di *JR* '?'). Né essa è generica, poiché si basa su due contesti d'uso circostanziati, i quali sono costituiti da due manifestazioni ('mitemi') di un motivo narrativo specifico all'eponimo Jurhum. Si tratta del motivo del totemismo, inteso come una modalità psichica di identificazione tra uomo ed elemento naturale - o, alternativamente, come una modalità cognitiva particolarmente 'concreta' di organizzazione del reale, sulla scia di Lévi-Strauss (1964: 140-141, 245, 252). L'eponimo Jurhum, si potrebbe affermare, è

tale nella misura in cui è un animale o vegetale: etimologicamente, egli è sia la '(palma) alta' sia il '(serpente) buono' – un'espressione antifrastica. Dalle fonti lessicografiche consultate si evince che il significato del primo 'tipo' di lessema *jurhum* si sviluppa diacronicamente, anche tramite metatesi, da quello di '(cammello) grande' della radice *HJR* (cfr. *nāqah/nakhlah muhjarah*); e che il significato del secondo 'tipo' di lessema *jurhum* si sviluppa diacronicamente da quello di 'coraggioso' della radice *JRH* (o forse *JR'* ?), analogamente a quanto avviene per l'aggettivo *qadam* 'coraggioso' > 'buono'. Il carattere totemico comune ai due 'tipi' di Jurhum potrebbe averne favorito la fusione in un'unica figura leggendaria. Il riferimento culturale specifico delle due etimologie all'ambiente desertico, pur nel quadro 'universale' del processo di identificazione totemica, è evidente.

La dicotomia etimologica che distingue tra un Jurhum '(palma) alta' e un Jurhum '(serpente) buono' forse correla con una rappresentazione mitologica altrettanto dicotomica dei Jurhum, che distingue tra i 'primi Jurhum' (*jurhum al-ulà*) e i 'secondi Jurhum' (*jurhum al-thānīyah*), qualunque ne sia la causa.<sup>79</sup> Il motivo narrativo totemico, che testimonia di un (duplice) valore etimologico del lessema Jurhum<sup>80</sup>, appartiene a un più vasto sistema formato (nei limiti del presente studio) da cinque motivi narrativi. Due di essi, i motivi del matrimonio misto e del *protos heurètes*, sono di particolare interesse, in quanto in essi plausibilmente agisce la paretimologia. Più precisamente, entrambi i motivi mostrerebbero che la paretimologia è uno dei meccanismi responsabili della nascita di più versioni ('varianti') di un dato motivo narrativo. Infine, né un'etimologia né una paretimologia risultano associate ai due rimanenti motivi, quello della migrazione e quello (meno definitivo) della pioggia alluvionale, senonché per quest'ultimo si possono suggerire due potenziali linee di ricerca.

La prima linea di ricerca potrebbe esplorare una sua eventuale relazione linguistica con le forme alternative del nome Jurhum 'trascurate' dai lessicografi arabi, nella fattispecie *dhurhum*, *hdhrm*, le quali, per inciso, sembrano soggette a un fenomeno di metatesi osservato nel presente studio nel lessema *jurhum* '(palma) alta': *hijr : jurhu(m) = hdhrm : dhurhum*. In questo caso, il motivo della pioggia alluvionale rappresenterebbe il contesto d'uso in cui verificare nuovamente l'etimologia di Jurhum. La seconda linea di ricerca potrebbe esplorare un'eventuale relazione mitologica (o storica?) del motivo della pioggia alluvionale con una diramazione minore dei Jurhum, i Banū Liḥyān (in aggiunta ai già citati 'primi Jurhum' e 'secondi Jurhum'), cui allude al-Ṭabarī (*Tārīkh al-Mulūk wa-l-rusul*, I, 749). Queste linee di ricerca non potranno escludere *a priori* una terza, differente origine per il nome

<sup>79</sup> Cfr. Caussin de Perceval (1847: vol. 1), Zaydān (1907), Montgomery Watt (1986), 'Alī (1993: vol. 1), Retsö (2003).

<sup>80</sup> Si noti che il valore etimologico coincide con una determinata fase dello sviluppo diacronico, non con la fase iniziale, che tale sviluppo precede. Se così fosse, l'etimologia dei due 'tipi' di Jurhum sarebbe, erroneamente, 'grande (cammello)' e '(individuo) coraggioso'. Del resto, presupporre che l'etimologia di un termine coincida con la sua fase iniziale è una riconosciuta criticità epistemologica, la cosiddetta *fallacia etimologica* (cfr. Crystal 2008: 175).

Jurhum (cfr. le forme alternative *dhurhum*, *hdhrm*), né una riduzione del motivo della pioggia alluvionale a quello totemico: come nota Goldziher (1877: 225), in molte mitologie la pioggia è rappresentata sotto forma di serpente. La Tabella 5 riassume schematicamente le conclusioni di questo studio (nella tabella gli asterischi indicano i mitemi non specifici a Jurhum, soggetti a trasposizione).

## References

- 'Alī, Jawād. 2003. *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabla l-Islām*. Baghdād: s.e.
- Anttila, Raimo. 1989. *Historical and Comparative Linguistics*. Amsterdam: Benjamins.
- Atallah, Wāhib. 1986. Al-Kalbī. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 4. Leiden: Brill: 494-496.
- Baalbaki, Ramzi. 2014. *The Arabic Lexicographical Tradition: From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford Edmund. 1986. al-Tabarī. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 10. Leiden: Brill: 11-15.
- Benveniste, Émile. 1971. *Problemi di Linguistica Generale*. Milano: Il Saggiatore [originale: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966].
- Buckley, Eugene. 2011. Metathesis. In *The Blackwell Companion to Phonology*, vol. 3. Chichester: Wiley-Blackwell: 1380-1407.
- Caussin de Perceval, Armand Pierre. 1847. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Czapkiewicz, Andrzej. 1988. *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language and its Origin in the Light of as-Suyūṭī's al-Muzhir*. Cracow: Uniwersytet Jagiellonski.
- Chehayri, Abdellah. 2006. Ishtiqāq. In *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 2. Leiden: Brill: 447-451.
- Chelhod, Joseph. 1962. Le mythe chez les Arabes. *L'Homme* 2: 66-90.
- Cohen, Marcel et al. 1994. *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*. Leuven: Peeters.
- Crystal, David. 2008. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Malden (MA): Blackwell.
- Devoto, Giacomo. 1938. I problemi dell'etimologia indeuropea. In *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*. Milano: Hoepli: 375-383.
- Durkin, Philip. 2011. *The Oxford Guide to Etymology*. Oxford: Oxford University Press.
- Edzard, Lutz. 1996. *Polygenesis, Convergence, and Entropy: An Alternative Model of Linguistic Evolution Applied to Semitic Linguistics*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Edzard, Lutz. 2013. The Philological Approach to Arabic Grammar. In *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, edited by Jonathan Owens. Oxford: Oxford University Press: 165-184.



- Fahd, Toufic. 1966. *La divination arabe*. Leiden: Brill.
- Firestone, Reuven. 1990. *Journeys in Holy Lands*. Albany: State University of New York Press.
- Gelb, Ignace Jay. 1930. La mimazione e la nunazione nelle lingue semitiche. *Rivista degli Studi Orientali* 12: 1-45.
- Gelb, Ignace Jay. 1955. The Name of Babylon. *Journal of the Institute of Asian Studies* 1: 1-4
- Goldziher, Ignaz. 1877. *Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development*. London: Longmans, Green & Co.
- Guidorizzi, Giulio (a cura di). 1995. *Apollodoro, Biblioteca*. Milano: Adelphi.
- Hamilton, Victor. 1992. Satan. In *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. New Haven: Yale University Press: 985-989.
- Haywood, John. 1960. *Arabic Lexicography: Its History, and Its Place in the General History of Lexicography*. Leiden: Brill
- Hockett, Charles Francis. 1954. Two Models of Grammatical Description. *Word* 10: 210-234.
- Jayyusi, Salma Khadra. 2012. *Classical Arabic Stories: An Anthology*. New York: Columbia University Press.
- Jeffery, Arthur. 1938. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda: Oriental Institute.
- Kim, Sungdo. 1990. Le Mythologue Saussure est-il encore Saussure ? Essai d'interprétation sur la mythologie saussurienne. *Linx* 22: 129-144.
- Kim, Sungdo. 1995. La mythologie saussurienne : une ouverture sémiologique. *Linx* 7: 1-7.
- Knauf, Ernst Axel. 1992. Hagar. In *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3. New Haven: Yale University Press: 18-19.
- Kopf, Lothar. 1986. Al-Afā. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 1. Leiden: Brill: 214-215.
- Krenkow, Fritz. 1928. The Two Oldest Books on Arabic Folklore. *Islamic Culture* 2: 55-89, 204-236.
- Larcher, Pierre. 2006. Que nous apprend vraiment Muqaddasî de la situation de l'arabe au IVe/Xe siècle? *Annales Islamologiques* 40: 53-69.
- Lentano, Mario (a cura di). 2015. *Un'altra storia di Roma*. Torino: Einaudi.
- Leslau, Wolf. 1987. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Leslau, Wolf. 1990. *Arabic Loanwords in Ethiopian Semitic*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore [originale: *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962].
- Lévi-Strauss, Claude. 1966a. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore [originale: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1964].
- Lévi-Strauss, Claude. 1966b. La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp. In *La Morfologia della fiaba di Vladimir Jakovlevich Propp*. Torino: Einaudi: 163-199 [originale: La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. *Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées* 9: 3-36, 1960].
- Lipiński, Edward. 2001. *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Leuven: Peeters.

- Loucel, Henri. 1964. L'Origine du langage d'après les grammairiens arabes IV. *Arabica* 11: 151-187
- Meek, Theophile James. 1936. *Hebrew Origins*. New York: Harper & Brothers.
- Migliorini, Bruno. 1949. *Conversazioni sulla lingua italiana*. Firenze: Le Monnier.
- Owens, Jonathan. 1988. *The Foundations of Grammar*. Amsterdam: Benjamins.
- Owens, Jonathan. 2006. *A Linguistic History of Arabic*. Oxford: Oxford University Press.
- Pellat, Charles. 1986. Al-Mas'ūdī. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. 6. Leiden: Brill: 784-789.
- Propp, Vladimir Jakovlevich. 1966. *La Morfologia della fiaba*. Torino: Einaudi [originale: *Morfologija skazki*. Leningrad: Akademija, 1928].
- Retsö, Jan. 2003. *The Arabs in Antiquity*. New York: Routledge Curzon.
- Robertson Smith, William. 1907 [1885]. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Adam and Charles Black.
- Seidensticker, Tilman. 2008. Lexicography: Classical Arabic. In *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. 3. Leiden: Brill: 30-37.
- Shahîd, Irfan. 1989. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Ullmann, Manfred. 2016. *Theorie und Praxis der arabischen Lexikographie*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ullmann, Stephen. 1977. *Principi di semantica*. Torino: Einaudi. Originale: *The Principles of Semantics*. Oxford: Blackwell, 1958.
- Varisco, Daniel Martin. 1995. Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab Tribe. *Anthropological Quarterly* 68: 139-156.
- Wild, Stefan. 2007. Arabic avant la lettre. Divine, Prophetic and Heroic Arabic. In *Approaches to Arabic Linguistics*, a cura di Everhard Ditters e Harald Motzki. Leiden: Brill: 189-208.
- Yarsater, Ehsan (a cura di). 2007. *The History of al-Ṭabarī*. Albany: State University of New York Press.
- Zaborski, Andrzej. 2004. Etymology, Etymological Fallacy and the Pitfalls of Literal Translation of some Arabic and Islamic Terms. In *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, a cura di Rüdiger Arnzen e Jörn Thielmann. Leuven: Peeters: 143-150.
- Zamboni, Alberto. 1976. *L'etimologia*. Bologna: Zanichelli.
- Zaydān, Jurjī. 1907. *Tārīkh al-'Arab Qabla l-Islām*. Al-Qāhira: Maṭba'at al-Hilāl.
- al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*, a cura di 'A. S. M. Hārūn, al-Qāhirah, Al-Dār al-Miṣriyyah li-l-Ta'lif wa-l-Tarjamah, s.d.
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan. *Jamharat al-Lughah*, a cura di R. Ba'labakkī. Bayrūt, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1987.
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. Ḥasan. *Kitāb al-Ishtiḳāq*, a cura di 'A. S. M. Hārūn. Bayrūt, Dār al-Jil, 1991.
- Ibn Fāris, Abū l-Ḥusayn Aḥmad. *Maqāyīs al-Lughah*, a cura di 'A. S. M. Hārūn. S.l., Dār al-Fikr, 1979.

- al-Ḥalīl, b. Aḥmad al-Farāhīdī. *Kitāb al-‘Ayn*, a cura di M. al-Māḥzūmī e ‘I. al-Sāmarrā’ī. Bayrūt, Manšūrāt Mu’assat al-‘A‘lā li-l-Maṭbū‘āt, 1988.
- Ibn al-Kalbī, Abū l-Mundhir Hishām b. Muḥammad b. al-Sā’ib. *Jamharat al-Nasab*, a cura di N. Ḥasan. Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub, 1986.
- Ibn al-Kalbī, Abū l-Mundhir Hishām b. Muḥammad b. al-Sā’ib. *Nasab Ma‘add wa-l-Yaman al-Kabīr*, a cura di N. Ḥasan. Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub, 1988.
- al-Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ḥusayn b. ‘Alī. *Murūj al-Dhahab*, a cura di Casimir Barbier de Meynard e Abel Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie Impériale, 1864.
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Tārīkh al-Mulūk wa-l-Rusul*, a cura di M. de Goeje. Leida, Brill, 1881.
- al-Zabīdī, Murtaḍā. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, a cura di ‘A. S. ‘A. Farrāj. Al-Kuwayt, Wizārat al-‘I‘lām, 1965-2001.

Francesco Grande, PhD, is an Associate Professor of Arabic language and literature at the University of Turin. He has previously been a Researcher in Arabic language and literature at the University Ca’ Foscari, Venice, and a free-lance teacher and translator of Arabic. He has long worked in different Arab countries (Egypt, Lebanon, Libya) and in Malta. His current research interests include etymology and Arabic lexicography.

Tabella 1.				
Tradizione narrativa:				
Diluvio universale	Torre di Babele	Meccana	Regale	
Mitema:	Mitema:	Mitema:	Mitema:	Motivo narrativo:
Iram sposa alcune figlie di Jurhum e ne discende 'Ād-Jurhum	-	Ismā'il sposa una donna dei Jurhum		Matrimonio misto
		Ismā'il sposa una donna degli 'Amāliqah*		
Jurhum è il primo parlante di arabo	Gli 'Amāliqah sono i primi parlanti di arabo			Protos heurètes (lingua)
	Qāṭūrā' è il primo parlante di arabo			
Jurhum (con Noè etc.) viveva in Mesopotamia prima del Diluvio	Gli 'Amāliqah fuggono da Babele	I Jurhum provengono dallo Yemen		Migrazione
Jurhum è passeggero dell'Arca		I Jurhum vivono presso un wādī de La Mecca		Pioggia alluvionale??
		Gli 'Amāliqah vivono presso un wādī de La Mecca*		
			Il re 'Ād ha sembianze di palma, per altezza	Totemico
			Il re di Najrān è Vipera figlio di Vipera dei Jurhum	

Tabella 2.		
Tradizione narrativa:		
Diluvio universale	Regale	
Mitema:	Mitema:	Motivo narrativo:
Jurhum è passeggero dell'Arca		Pioggia alluvionale??
	Il re 'Ād ha sembianze di palma, per altezza	Totemico
	Il re di Najrān è Vipera figlio di Vipera dei Jurhum	

Tabella 3.								
Fonte	Lemma			Etimologia		Parte del discorso	Autorità più antica	
	Significante	Significato	Referente	Significante	Significato		Nome	Epoca (m.)
<i>Jamharat al-Lughah</i>	<i>jurhum</i>	eponimo	persona	<i>dhurhum</i>	-	nome proprio	Ibn al-Kalbī	204/819
		eponimo	persona	<i>jarhama</i>	sforzarsi	verbo	Ibn Durayd	321/933
<i>Kitāb al-Ishtiḳāq</i>	<i>jurhum</i>	eponimo	persona	<i>jarhama</i>	essere coraggioso	verbo	Ibn Durayd	321/933
<i>Tahdhīb al-Lughah</i>	<i>jurhum</i>	eponimo	persona	<i>jarhama</i>	sforzarsi	verbo	Ibn Durayd	321/933
		grande	cammello	-	-	aggettivo	al-Farrā'	207/822
<i>Maqāyīs al-Lughah</i>	<i>jurhum</i>	grande	cammello	-	-	aggettivo	-	-
<i>Tāj al-'Arūs</i>	<i>jurhum</i>	coraggioso (in guerra)	persona	-	-	aggettivo	al-Farrā'	207/822

Tabella 4.							
Relazione lessicale I:		Polisemia?	Omonimia?	Relazione lessicale II:		Sinonimia?	Variazione lessicale?
Uno	Molti			Molti	Uno		
Significante	Significato			Significante	Significato		
<i>jurhum</i>	'coraggioso' (persona)  'grande' (cammello)				<i>jurhum</i> <i>jarāhiyah</i> <i>hijr</i>		



Tabella 5.					
Analisi narrativa verticale		Analisi linguistica			Altri materiali narrativi:
Mitema (comprende Jurhum):	Motivo:	Tipo:	Lessema:	Radice:	
Ismā'īl, figlio di Hājar, sposa una donna dei Jurhum*	Matrimonio misto	Paretimologia	<i>hājar</i> , <i>jurhum</i>	<i>HJR</i> 'città, Agar' ≠ <i>HJR</i> '(palma) alta' <sup>81</sup>	-
Jurhum è il primo parlante di arabo*	Protos heuretes	Paretimologia	<i>jarāhiyah</i> , <i>jurhum</i>	<i>JHR</i> ?? 'parlare etc.' ≠ <i>HJR</i> '(palma) alta' <sup>82</sup>	-
I Jurhum provengono dallo Yemen*	Migrazione	-	-	-	-
Jurhum è passeggero dell'Arca	Pioggia alluvionale, ridicibile o meno a:	??	<i>hdhrm</i> ?? <i>dhurhum</i> ??	??	Banū Liḥyān??
Il re 'Ād ha sembianze di palma, per altezza	Totemico	Etimologia	<i>jurhum</i>	<i>HJR</i> '(palma) alta'	Primi Jurhum??
Il re di Najrān è Vipera figlio di Vipera della tribù del Serpente Buono (antifresi)		Etimologia	<i>jurhum</i>	<i>JRH</i> ?? 'buono (serpente)' < <i>JR</i> '??	Secondi Jurhum??

<sup>81</sup> Alternativamente, *JRH* 'buono (individuo/serpente)'

<sup>82</sup> Vedasi nota precedente.





## Simon Magus and Simon Peter in Rome

The Sureth Version of a Late East-Syriac Hymn for the Commemoration of Saints Peter and Paul

Alessandro Mengozzi

A Sureth (Christian North-Eastern Neo-Aramaic) version of an East-Syriac hymn on *Simon Magus and Simon Peter in Rome* and its late Classical Syriac *Vorlage* are here published for the first time. The text is part of a small group of hymns on Peter and Rome that belong to the East Syriac liturgy for the commemoration of Saints Peter and Paul. The episode of the public contest and specific narrative details derive from the Syriac *History of Simon Cephas, the Chief of the Apostles*. These narrative and poetic texts on Peter have their ultimate roots in literary works, such as the *Acts of Peter* and the *Pseudo-Clementine Recognitions*, that circulated in various languages from Antiquity onwards and contributed to the genuine lore of Christian culture, in Europe as well as in Africa and the Near East. More or less consciously adopting a rather narrow-minded, confessional point of view, we are used to labelling as apocryphal this kind of foundational Christian literature. An attempt is made to contextualize the two versions of the hymn and their text transmission in the histories of Classical Syriac and Sureth literatures.

### 1. East-Syriac Hymns on Rome and its Apostles

The Classical Syriac *Vorlage* of the Sureth<sup>1</sup> hymn on *Simon Magus and Simon Peter* belongs to a short cycle of East-Syriac hymns on Rome and its apostles Peter and Paul, preserved in various manuscript

---

<sup>1</sup> Sureth derives from Classical Syriac *surā'ith* “*syriace*, in Syriac” and is the autoglottonym used for various Christian North-Eastern Neo-Aramaic (NENA) dialects. It has a strong religious connotation: the word *sur(y)āyā* means “Christian” in various languages of the region. Especially literary varieties of Sureth are also known as Modern Syriac, Vernacular Syriac or Assyrian. Sureth, however, does not genetically derive from Classical Syriac. Neo-Aramaic varieties represent the modern continuation of the language sub-family that we commonly call “Aramaic”. Quite faithfully reflecting the geographical distribution of Old Aramaic in the first millennium BC, Neo-Aramaic languages form today a “geographically discontinuous dialect continuum” (Kim 2008: 511) which encompasses Western Neo-Aramaic (Ma'lula and other villages in the Qalamun valley of the Antilebanon mountains), Central Neo-Aramaic (also known by the autoglottonym *Ṣurayt* or *Turoyo*, viz. the language of *Ṭur 'Abdīn* in south-eastern Turkey), NENA varieties, and Neo-Mandaic (Khuzestan province of Iran and southern Iraq). NENA dialects are or were spoken by Jews and Christians of various denominations and represent the largest portion of the Neo-Aramaic continuum, today spread across south-eastern Turkey, northern Iraq and north-western Iran. All speakers of Jew-

collections of *sughithā* poems. All manuscripts known so far that contain the hymn date from the Ottoman period.

In Syriac hymnography, *sughyāthā* form a specific sub-group of stanzaic hymns (*madrāshē*). *Sughyāthā* are usually formed by quatrains of seven-syllable lines. An alphabetic acrostic often marks the beginning of each verse or pair of verses. Dialogue sections may be included, in which two or more characters interact in alternating (pairs of) verses. The *sughithā* is the favourite metrical form for Syriac dialogue and dispute poems, which according to Brock (e.g., 1991 and 2001) form a distinct and characteristic genre of Syriac literature.

Forms, contents and liturgical functions of the *sughithā* changed over time (Murre-van den Berg 2015: 164-8). From the Mongol period onwards, East-Syriac hymnography experienced a “late blooming”,<sup>2</sup> which is usually considered as a constitutive element of the so-called Syriac Renaissance (10th-14th centuries).<sup>3</sup> In this late period, probably under the influence of Arabo-Persian poetry, *sughyāthā* usually have monorhyme verses, whereas end rhyme is generally avoided in the Syriac poetry of the classical – i.e., pre-Islamic – period. Certainly, the Arabo-Persian models are

---

ish NENA varieties migrated to Israel in the early Fifties of the 20th century and most NENA-speaking Christians have abandoned their unstable and insecure homeland and live in a global diaspora.

<sup>2</sup> “Läßt in bezeichnender Weise schon die Literatur des 11. und 12. Jhs in den beiden großen syrischen Nationalkirchen [i.e. the Syriac Orthodox Church – West Syriac tradition, once called “Jacobite” – and the Church of the East – East Syriac tradition, once called “Nestorian”] ein Wiedererwachen speziell auch der dichterischen Produktion fühlbar werden, so hat vollends das 13. Jh das Zeitalter einer ganz hervorragenden Nachtblüte [sic, ‘night blooming’ for Nachblüte ‘late blooming’] wenigstens der nestorianischen Dichtung eröffnet” (Baumstark 1922: 302-3).

<sup>3</sup> The term Renaissance is perhaps disputable in its original meaning: the Italian and European “Rinascimento”, with the ideological assumption of a continuity solution after a previous period of decadence (indeed, death) and cultural languor. It risks being even more problematic if applied to Syriac and other Eastern Christian cultures (Coptic, Georgian and Armenian) during the 10th-14th centuries. Herman Teule (2010) draws it from Anton Baumstark (1922: 285). By specifying its chronological limits (from Elia of Nisibi, 975-1046, to the death of ‘Abdisho’ bar Brikha in 1318), Teule makes of it an instrument of historical periodization, useful for gathering cultural phenomena that seem to characterize the period that precedes and coincides with the first phase of the Mongol conquest, namely: 1. the rediscovery and encyclopedic systematization of the Syriac cultural heritage, 2. an almost “ecumenical” attitude in the relationships among the different Christian denominations, despite their traditional theological divergences, and 3. the openness towards Islam and the Arabo-Persian culture and the acceptance and adoption of Islamic cultural, religious and literary models, customs and practices. These phenomena, and especially the third one, can be seen as part of a “process of enculturation” (Teule 2010: 30), thanks to which late Syriac authors show they are aware of the fact that Christians share traits and trends of the dominant culture and indeed belong to what is called today the “Islamicate” world. From this standpoint, it would perhaps be better to speak of Syriac literature of the Mongol and, later on, Ottoman periods, rather than of a Renaissance. The idea of a Syriac Renaissance, however, has had the merit of drawing attention to a period that used to be neglected and underinvestigated in Syriac studies.

responsible for the adoption of much more sophisticated meters and rhyme patterns by late Syriac poets and hymnographers. The metrical form and the use of rhyme in the poem on *Simon Magus and Simon Peter* belong to this late trend<sup>4</sup> and, despite its inclusion in manuscripts of *sughyāthā* – possibly because of its liturgical function – the text cannot be considered a *sughithā*, at least as far as the form is concerned.

Another hymn of this cycle, entitled *Great Rome*, has been published together with other hymns characterized by a living rhythmical structure and the use of pseudo-teretismata such as sequences of *lā lā lā lā* “no, no, no, no” and, more to the point in *Great Rome*, *R(h)om R(h)om R(ho)m R(h)omē rabthā* “Rome, Rome, Rome, great Rome” (Mengozi and Ricossa 2013a). The exaltation of Rome’s military superiority seems to prevail in this text over poetic and hagiographic motifs. Peter and Paul are not named and they are presented as master-builders placed as guards of the city, which however is forever protected only by the Cross. The text appears thus to allude to Constantine’s victory with the Cross and confirms the rather strong sympathy of East Syrians – not necessarily Chaldean uniates – for Rome and the Romans. In post crusade times, Rome may represent Latin-Frankish power, but in certain contexts also, and more traditionally, Byzantine Christianity.<sup>5</sup>

A longer dialogue poem has the structure of a classical *sughithā* and is richer in narrative details. It belongs to the same “Roman” cycle and has as its main characters the emperor Nero<sup>6</sup> and St. Peter, who is called by his Aramaic name Kephā in the rubrics as well as throughout the hymn. It is not a dispute, but a dialogue, in which the emperor shows he is aware of Jesus’ death on a cross. He questions Peter about what he is preaching in Rome and learns from him that their faith has spread among all nations thanks to Paul, apostle of the gentiles. Nero orders Peter to leave Rome and tries to convince him to apostatize. Having received a negative answer, he asks the apostle to choose how he wants to die and Peter asks to be crucified upside down. The concluding verses refer that passers-by

---

<sup>4</sup> A wind of novelty seems indeed to blow in Syriac poetry, especially in the last part of the “Syriac Renaissance”. The experimentation and adoption of Arab-Persian forms (meter, rhyme, poetic and rhetorical figures) and themes (e.g., love, wine and the whole language and imagery of Sufic mysticism) characterize the “diwans” of great authors such as Barhebraeus, Giwargis Warda (Pritula 2015, Nicák 2016, both with extensive bibliographies), Khamis bar Qardaḥē (Mengozi 2014 and 2015, Pritula 2017) and ‘Abdisho’ bar Brikha (Younansardaroud 2010 and 2012). Especially Pritula’s studies show that this was, at least at the beginning, a learned and elitist phenomenon. However, it had important and lasting repercussions precisely in late East-Syriac (and early Sureth) hymnography, that is the kind of poetry that concerns us here.

<sup>5</sup> See Mengozzi (2006: 354–5 and 2010: 194), with references. On the history and meanings of the Syriac term *r(h)omāyā* “Roman” see Pennacchietti (2011).

<sup>6</sup> Nero is hardly mentioned in the *Acts of Peter*, whereas his figure gains importance in later Petrine literature, so as to conform with the early Christian *topos* of Nero as the first emperor who persecuted the Christians (Thomas 2003: 51–3).

took pity on the old man who was crucified upside down and the believers acknowledged that his preaching had found fertile ground in Rome: “His bones will be forever an advocate for them”. This last reference to the relics of the saint and their cult seems to confirm the strong Roman setting of the text and its ultimate origin in Rome.

The Classical Syriac text of the *Dialogue of Peter with the Emperor Nero* was published by Bedjan (1891: vol. II, 680-6) and Mingana (1905: no. VII) in his edition of Narsai’s metrical homilies (*mēm̄rē*).<sup>7</sup> In both editions and in a manuscript collection of *sughiyāthā* that I was able to consult (Archbishopric of the Church of the East in Baghdad 6, 179-86), the *Dialogue* is preceded by a series of allegorical quatrains in which the apostles are described as twelve ships wrecked in the sea of this world. The “king of the sea” is the devil, who hates Christ and the Christians and leads people to refuse the teaching of the apostles. Paul, Peter and the emperor Nero are then introduced as the characters of the following dialogue poem. The alphabetic acrostic begins with the dialogic section and the preceding group of verses seems to form a narrative prologue, which is an almost standard element in the structure of Syriac dialogue and dispute poems, but it is usually much shorter.

In his survey of Syriac literary texts that bear witness to the *Acts* of Peter and Paul, Baumstark (1902: 46-7) recognizes the East-Syriac *Dialogue of Peter with the Emperor Nero* as belonging to a long history of narratives on the apostles of Rome. In the dialogue of Nero and Peter, however, Paul is only a secondary character, which leads Baumstark to think that the text probably derives from the earliest layer of oriental translations of the Greek *Acts of Peter*, which would contain anti-pauline motifs.<sup>8</sup> The dialogue of the apostle with the emperor reminds Baumstark of the stereotyped fictional dialogues of the martyrs with judges and pagan authorities in hagiographical literature.

---

<sup>7</sup> In late East Syriac manuscripts almost each metrical homily (*mēm̄rā*) by Narsai is followed by a *sughithā* on the same subject. The *sughiyāthā* are probably later compositions by anonymous authors, which were added to Narsai’s *mēm̄rē* for liturgical or merely catalogic purposes.

<sup>8</sup> More recent scholarship on the *Acts of Peter* has shown that, rather than containing anti-Pauline contents, the Pauline elements have been introduced quite early in the fluid literary transmission of the Greek *Acts* to a narrative core centered on Peter. Thomas’ (2003: 21-4) literary and linguistic analysis of the chapters of the *Acts of Peter* in which Paul appears as a character shows that they are probably additions and interpolations — indeed, manipulation — of a redactor — or the author(s) of his source(s) — partly motivated by the intent of harmonizing the narrative to the ideological agenda of canonical writings and stressing the image of Peter and Paul as comartyrs in the imperial city: in *Galatians* 2:9 Paul presents his and Barnabas’ mission to the nations as agreed with James, Cephas and John who would instead work for the evangelization of the Jews and, in general, the *Acts of the Apostles* presents Peter and Paul as “working in close cooperation”. Thomas’ analysis is mainly conducted on the *Actus Vercellenses*, a possibly 4th-century Latin translation, copied in the 6th century, that is the

As Baumstark (1902: 46) implicitly admitted when speaking of the sources of the East-Syriac *Dialogue*, the task of reconstructing the sources and history of certain episodes and motifs is not easy at all. We should know more on the transmission of the narrative contents of the *Acts of Peter* and related texts (e.g., *Acts of Peter and Paul* or *Pseudo-Marcellus*, *Didascalia apostolorum*, *Apostolic Constitutions* and *Pseudo-Clementine Writings*) in Syriac<sup>9</sup> and Christian Arabic, especially Garshuni, literatures to trace the intermediary sources of the *Dialogue of Peter with the Emperor Nero* as we find it in late East-Syriac collections of *sughiyāthā*. Moreover, these texts, in all the languages in which they are transmitted, display the variation in narrative details that is typical of popular literature in prose, where a text and the stories it contains are often transmitted in various recensions and versions — sometimes combined or contaminated with each other, translated and adapted from one language to another or gathered under the deck of a frame story — and there is hardly any version identical with another.<sup>10</sup>

The *Dialogue of St Peter with Nero*, however, is a clear witness of the popularity among East-Syrians in the Ottoman period of “apocryphal” narratives on St. Peter and Rome, rooted in very old and prestigious literary traditions. Immersed in an Islamic culture in which the *Stories of the prophets* served both as edifying, entertaining readings and exegetic tools,<sup>11</sup> late East-Syriac Christianity was

most complete witness to the originally Greek *Acts*. According to Thomas (2003, 39), a Greek text containing the Pauline interpolations existed already in the late 2nd century.

Various kinds of anti-Paulinism are indeed present in the Pseudo-Clementine literature (Cirillo 2001), a 4th century collection of texts that may have been inspired by and drawn from earlier works on the apostles such as the *Acts of Peter*.

<sup>9</sup> See Desreumaux (2005) for a survey of the vast literature on or attributed to the apostles in Syriac.

<sup>10</sup> Commenting on Thomas’ (2003: 78) remarks on the “textual instability” of works such as *Joseph and Aseneth*, the *Acts of Peter*, the *Alexander Romance*, and the late Greek erotic novels, Selden (2012, 17) implicitly describes the *Acts of Peter* as an example of what he calls text networks, together with the *Story and Proverbs of Ahiqar*, *Kalīla wa-Dimna*, *Barlaam and Josaphat*, *The Seven Wise Masters*, *The Thousand and One Nights*, *Vis o Rāmin*, *The Life of Aesop*, *Leylī o Majnūn*. In his view, a text network is an autopoietic, self-organizing narrative system, that develops into a diffusional pattern of interrelated texts (Selden 2009 and 2012), “arguably the most common type of diffusional patterning in the Roman East.” Moreover, “all such narratives explicitly thematize their own dissemination, which suggests that their crosscultural transmission is less an arbitrary matter dependent upon taste, than structurally encoded in the works themselves” (Selden 2009: 13). The text network of the *Acts of Peter* may probably be extended so as to encompass the Pseudo-Clementine literature and the whole constellation of texts that give information on the biography of the chief of the apostles: “The *Acts of Peter* as presented in the *Actus Vercellenses* are only one text in a narrative trajectory of related Petrine texts dating from the fourth to the sixth centuries” (Thomas 2003: 40).

<sup>11</sup> The use of narrative, non-canonical texts for exegetic purposes and to fill narrative gaps in the Scriptures is traditional among Jews, Christians and Muslims in the Near East. Midrash-like, halakhic exegesis is certainly not confined to late Islam-

only indirectly touched by the concerns about the Canon that characterize both Protestant Reformation and Catholic Counter Reformation. Late East Syriac and early Sureth<sup>12</sup> authors felt free to insert what we consider — and Western missionaries indeed condemned as<sup>13</sup> — apocryphal literature in their narration of the history of salvation, which for most of them probably was world history tout court (Mengozzi: forthcoming b).

This attitude towards apocryphal literature, which often became part of the official liturgy as a hymn or a ritual reading,<sup>14</sup> is a universal feature in Christian culture. For instance, the (4th cent.?) Latin *Acts of Peter and Paul* or *Passion of Saints Peter and Paul*, also known as Pseudo-Marcellus,<sup>15</sup> tells a version of the dispute of Peter, Paul and Simon Magus in front of the emperor Nero, that ended up in that wonderful deposit of Biblical, “apocryphal” and hagiographical narratives that is *The Golden Legend* by Jacobus de Varagine (c. 1230–1298). Hence it reached learned circles of commissioners and artists in early Renaissance Florence.

Peter’s upside-down crucifixion and his dispute with Simon Magus in front of the Emperor Nero are represented in a famous fresco by Filippino Lippi (late 15th cent.) in the Brancacci Chapel (Santa Maria del Carmine, Florence). Christiansen (1991: 9) suggests that the overall meaning of the decorative program of the Chapel is “salvation through the Church, as symbolised by St Peter.” The head of the apostles is described according to the ideological agenda set by Jacobus de Varagine in his *Legenda aurea*: Peter was raised above the apostles “in authority, in the love of Christ, and in the power to work miracles.”

Active in the same period, Benozzo Gozzoli represented the fatal fall of Simon Magus in front of St. Peter, Paul and the Emperor Nero on an altar predella painted in 1462 for the Compagnia di San Marco in Florence. Christiansen (1983: 6) observes that “Gozzoli’s treatment conforms to the story as told in *The Golden Legend*”. Gozzoli depicted the same scene, enriched with historical details and

---

ic culture. In the Ottoman period, however, there are signs of a large-scale appropriation of Muslim narrative lore among Near-Eastern Christians, especially in manuscript collections of long prose narratives, that have Biblical, para-Biblical, hagiographic and sometimes profane, albeit edifying, contents (see Bellino and Mengozzi 2016 and Mengozzi, forthcoming a).

<sup>12</sup> The earliest literary texts in Sureth are long hymns, dated to the late 16th- early 17th century, preserved in manuscripts from the 18th century (Mengozzi 2011 and Murre-van den Berg 2015: 183-195).

<sup>13</sup> See, e.g., Perkin’s (1866) comment on the popularity of the Apocalypse of Paul among East Syrians.

<sup>14</sup> See Thomas (2003, 86) on the reading of the Greek *Acts of Peter* in the liturgical commemoration of Saints Peter and Paul in June.

<sup>15</sup> The *Acts of Peter and Paul* are known also in various Arabic versions (Graf 1944, vol. 1, 261), two of which published by Lewis (1904).

dramatic force, in a panel for an altar predella of the church of San Pier Maggiore in Florence, now preserved at the Metropolitan Museum of Art (Christiansen 1983, 7). In this account of the story, Peter orders the devils who hold Simon Magus up to leave him so that he falls down and dies with his skull split on the ground. A similar, yet different, account of the story is precisely the content of the East-Syriac hymn on *Simon Magus and Simon Peter in Rome*, published here for the first time in Classical Syriac and Sureth.

## 2. Simon Magus and Simon Peter in Rome

In *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Dominique Côté (1998) analyses the literary construction of Peter and his antagonist Simon as fictional characters in a composite text — the 4th-century Pseudo-Clementine novel in its various versions<sup>16</sup> — by which an author or a compiler intends to demonstrate the truth by telling a story rather than referring historical facts.<sup>17</sup> In the third chapter various early Christian sources are surveyed, in which we find “variations on the theme of Simon and Peter antagonism”. This last chapter, which in Côté’s perspective serves to describe possible sources and epigones of the Pseudo-Clementine writings, is a helpful guide to unravel the net of interwoven texts that is probably the ultimate source of the East Syriac hymn.

According to chapter 8 of the canonical *Acts of the Apostles*, Peter met Simon Magus in Samaria, where Simon had a reputation as a magician and was called “great Power of God”. He was baptised and tried to buy with money the disciples’ power in performing miracles. Peter refused and condemned Simon’s wickedness and venal thought. According to the *Acts of Peter* and the *Didascalia apostolorum*<sup>18</sup> this first meeting and confrontation happened in Jerusalem and not in Samaria (Côté 1998: 187). In the Pseudo-Clementine literature, Peter defeated his antagonist Simon both as a preacher and a performer of miracles in Caesarea and Laodicea. If we put together various texts of the Petrine network — as happens indeed in some manuscripts, such as the famous Vercelli manuscript of the *Actus*, and harmonized narratives, such as the Syriac *History of Simon Cephas* — we

---

<sup>16</sup> Jones (2014) has published an English translation of the Syriac *Pseudo-Clementines* and intends to publish a new edition of the text in the *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*.

<sup>17</sup> See Côté (1998: 5). Quite on the contrary, Thomas (2003, 3) reads the *Acts of Peter* in “the shadowy realm between ancient fiction and ancient historiography”.

<sup>18</sup> The *Didascalia apostolorum* was probably composed in the first half of the 3rd century. The original Greek is lost and Syriac texts were published by de Lagarde (1854), Gibson (1903), and Vööbus (1979).

gain the idea that Peter first met Simon in Samaria (or Jerusalem), then pursued him along the Eastern coast of the Mediterranean, to arrive finally in the capital of the empire.<sup>19</sup>

However, the authors of the East-Syriac hymns on St. Peter were clearly only interested in Peter's connection with and activity in Rome. Simon Magus had preceded the apostle there, preaching his heretical doctrine and astonishing the Romans with miracles and special effects. From quite an early time, these events are part of Peter's biography among Christians. Eusebius of Caesarea (c. 260–340), probably the most influential of Greek Christian historians and usually reluctant to give credit to the apocryphal *Acts*<sup>20</sup>, refers that after what happened in Samaria Simon fled to Rome where he and his partner Helena were honoured and worshipped as gods. Their success did not last long since God sent Peter to Rome to preach the truth and eventually overcome the impostor.

The East-Syriac hymn on *Simon Magus and Simon Peter* opens precisely with Peter's arrival in Rome, where the Christian community is shaken and led astray by Simon's claim to be the Son of God. The following verses summarize, as it were, the narratives of Peter's miracles and Simon's preaching in Rome so as to focus, towards the end of the text, on the final dramatic contrast with Peter. Narrative details of the story and rhetorical details of Simon's speech to the Romans are taken from the Syriac *History of Simon Cephas, the Chief of the Apostles*.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> On the confrontation in Caesarea and Laodicea, see Côté (1998: 193) and Cirillo (2001: 291). On literary grounds Wehnert (1992: 216) identifies precisely the story of the duel between Simon Peter and Simon Magus as the earliest layer of the Pseudo-Clementine novel and, given its thematic affinity with the story of the *Acts of Peter*, dates it to the turn of the 2nd century (Côté 1998: 20-1). The *Grundschrift* from where the other components (*Homilies* and *Recognitions*) of the Pseudo-Clementine novel would derive is usually identified with a Greek *Itineraries of Peter*, mentioned by early authors and attributed to Clements, one of Peter's disciples. If the author of this source knew the *Acts of Peter*, he probably intended to fill the narrative gap that, in the *Acts*, separates Peter's activities in Jerusalem from his preaching in Rome, with the story of his fight against Simon Magus in cities of the Palestinian and Syrian coast (Cirillo 2001: 282-4). Thomas (2003: 21 and 39) suggests that a sixth century redactor may have suppressed all parts of the narrative taking place in Jerusalem so as to harmonize the *Acts* with the Pseudo-Clementine *Recognitions*.

<sup>20</sup> See Moraldi (1971: 965), with bibliography.

<sup>21</sup> The Syriac prose *History of Simon Cephas, the Chief of the Apostles* was published by Bedjan (1890: vol. I, 1-33) from a Koj-Kirkuk manuscript of unknown date and has recently been translated into English by Jones (2016). There might be other copies (and versions) of the text, but the manuscripts mentioned in the literature are currently unavailable (Jones 2016: 372, n. 4). Guidi (1892) checked the edition on a copy of the manuscript used by Bedjan and recognized the noncanonical sources of the narrative: the contents of pp. 8-12 of Bedjan's edition come from the Pseudo-Clementine *Recognitions*, pp. 12-14 is the text of the Syriac *Teaching of Peter in Rome*, known from a half dozen 6th- to early 20th-century manuscripts, while pp. 19-29 contain a Syriac version of the *Acts of Peter*, including the episode of Simon's flight and fall and Peter's martyrdom — it is not clear to me on which basis Thomas (2003: 72) maintains that the oriental translations, including the Syriac text, would con-



In his abridged poetic version of the story, the late hymnographer seems to put on stage Simon's preaching and defeat as one episode, which took place in a theater (v. 2). In the *History of Simon Cephas* and its sources, the action develops over several days, in a series of scenes in which Simon preaches or challenges Peter's powers in a theater. In these meetings, Peter shows his superiority in reviving the dead (see the three resurrections listed in v. 2 of the hymn).

In the *History*, the last contest follows a so far unknown version of the *Acts of Peter*. Simon addresses the Romans with a short speech, in which he describes himself as Christ, the true Messiah, and rebukes them for their error and hostility (see vv. 3, 4 and 7). When Peter asks him to desist from sorcery and wickedness, he insults him as the disciple of a sorcerer who was not even able to save himself from the cross. Possibly reading another version of the *History*, the hymnographer amplifies the parallelism with Christ proposed by Simon: while in the *History* Simon presents himself as the son of a certain Rachel, in the hymn he claims to have descended from heaven and dwelt in the Virgin, from whom he got a visible body, and to be prepared to ascend back to his Father in heaven. In the hymn Simon's last flight on high thus gets decidedly East-Syriac Christological connotations.

Moreover, the author of the hymn inserts in Simon's speech segments drawn from preceding scenes of preaching. Simon boasts of his magic powers and some of them — such as “I cleave a mountain like soft clay... I make grow trees where there is no irrigation” (v. 5) — come from preceding sections of the *History*, based on the Pseudo-Clementine *Recognitions*. The rather obscure “I make pregnant women give birth to old men” (v. 6) can be compared with “I will give a beard to a baby” in the *History* (transl. by Jones 2016: 380).

In the *History*, the last duel happens generically in the city center and not in a theater, as suggested by the hymn,<sup>22</sup> whereas the *Actus Vercellenses* (above, n. 8) specify that the public contest took place in the *Via Sacra*. As an effect of the summarization process, unity of time and space gives dramatic force to the story as told in the hymn, as if in a very short tragedy conforming to the

tain only the martyrdom account. Guidi stressed the importance of the discovery a Syriac version of (part of) the *Acts of Peter* and recognized Middle Arabic versions of the same Syriac narratives in the Garshuni manuscript Vat. Syr. 199.

An up-dated bibliography and list of manuscripts and editions of the various sources of the *History* can be found in Jones (2016: 372). Jones observes there (n. 8) that “The existence of a Syriac [longer or complete version of the?] *Acts. Pet.* [*Acts of Peter*] has sometimes been doubted, but *Hist. Sim. Ceph.* [the *History of Simon Cephas*]’s manner of excerpting earlier texts renders such a lost Syriac version of *Acts. Pet.* highly likely.”

<sup>22</sup> The East-Syriac hymn thus comes to share the venue of the last contrast in a theater with Greek versions of the *Apostolic Constitutions* (Côté 1998: 194), a late 4th-century collection of eight books, the first six of which are a free re-wording of the *Didascalia Apostolorum* (Côté 1998: 191, n. 88, with bibliography). On the *Didascalia apostolorum* and the *Apostolic Constitutions* in Syriac literature, see Kaufhold (2005).

Aristotelian canon. Like a device of stage machinery, a chariot of fire suddenly seizes Simon Magus and allows him to fly. In order to re-affirm the superiority of his power, which comes from God, Peter orders the devils who hold Simon in the air to leave him and let him fall.

The detail of Simon's leg (τὸ σκέλος) broken in three places comes from the *Acts of Peter*, is reinterpreted as three different fractures in the *History of Simon Cephas* ("His bones were broken in three places: his neck, his back and his wrists"; transl. by Jones 2016: 391) and is baroquely amplified in the hymn, where all the bones of the poor demon-assisted Icarus are broken in three parts (v. 9). The *Didascalia apostolorum* only says that Simon fell down and broke the heel of his foot (Moraldi 1971: 964-5; Côté 1998: 188). According to at least certain versions of the *Acts of Peter and Paul* (Pseudo-Marcellus), when Simon fell down in the *Via Sacra*, his body was split in four parts, but this caused four pave-stones to unify in one (Moraldi 1971: 1055): traces of the impact on the four stones were still to be seen in 1928 in the church of Santa Francesca Romana next to the Roman Forum (Côté 1998: 212, n. 175).<sup>23</sup>

In line with the cultural climate of Syriac literature in the Mongol and Ottoman periods, the author of the hymn on *Simon Magus and Simon Peter* translated into verses, in an abridged and varied form, the narrative of an old, very popular narrative on Peter that was known to him thanks to a Syriac or an Arabic version of the *History of Simon Cephas*, in its turn composed from various venerable early Christian sources, such as the *Acts of Peter* and the *Pseudo-Clementine Recognitions*. The very idea of re-telling traditional stories in poetry is typical of the late period: according to the model of Persian culture, poetry is the almost exclusive medium to elaborate, systematize, transmit and spread shared and encyclopedic knowledge.<sup>24</sup>

What remains of the *Acts of Peter* in Syriac deserves scholarly attention as a literary text, both in its external relationship with versions in other languages — Greek and Latin (see Jones 2016: 372-3, n. 8) — but also Slavonic, Armenian, Arabic and Ethiopic) and within the history of Syriac literature and culture.<sup>25</sup> Together with the dialogue poem of *Peter and the Emperor Nero*, the East-Syriac hymn on

---

<sup>23</sup> This kind of kaleidoscopic and dizzying variation of details is typical of the literary transmission of text networks, in which narratives seem to be endowed with a generative, autopoietic force (see, e.g., in the *Alexander Romance*: Mengozzi 2017).

<sup>24</sup> See Pritula (2015: 117-37) on the poetic rendering of "apocryphal" and classical sources in the Wardā collection of hymns (13th century, with later additions).

<sup>25</sup> The Syriac *History of Simon Cephas* is anything but "a mechanical compilation" of sources — see Thomas (2003: 40) on the Pseudo-Abdias and possibly on the Syriac text (Thomas 2003: 136, n.1) — and deserves to be studied as the product of a literary process in balance between tradition and ideological agendas of authors/redactors and readers, precisely as Thomas

*Simon Magus and Simon Peter* bears witness to the fortune of the *Acts of Peter* and interrelated texts — Peter’s text network — until a very late period and possibly reflects a Syriac or Arabic version of the story that is slightly different from the Syriac text that we can read.

These poems are transmitted among others on Peter and Rome in East-Syriac hymnaries of the Ottoman period, when progressively intensified contacts with Rome and Latin missionaries led East Syriac clergymen to seek or oppose union with the Catholic Church. The hymns may have served as pro-Catholic propaganda — with an ideological agenda similar to that of Lippi’s and Gozzoli’s paintings in Renaissance Florence — or to demonstrate that the indigenous East-Syriac tradition involved independent sources on Peter as chief of the apostles and martyr in Rome.

### 3. The text(s)

The Classical Syriac hymn *On Simon Magus and Simon Peter* is here published, in the right column below, on the basis of the collation of four manuscript witnesses:<sup>26</sup>

A = Chaldean Diocese of Alqosh 13 (DCA 13 in HMML data-base),<sup>27</sup> 15r-16r (Alqosh 1679)

B = Vatican Borg. Syr. 33, f. 210v-211v (15th cent. according to Scher 1909, 258).

V = Vatican Syr. 188, f. 20v-22v (sine data, perhaps 18th century)

C = Cambridge Add. 2820, f. 27-29, copied by Yawsep ‘Azarya, probably in Telkepe 1882

A is used as the base text and variants of the other manuscripts are recorded in the apparatus. Most of them are orthographic variants. In a couple of cases, however, I have preferred the orthography or readings of all the other manuscripts and put the forms of A in the apparatus. Witnesses and true variant readings are too few to establish a stemma. The inversion of lines by B and V and their use of the accusative marker *l-* in *eḥzē l-ḵon* (v. 7) show that the two manuscripts of the Vatican Library derive from the same sub-archetype, at least as far as this poem is concerned.

---

does, and brilliantly, for the Greek and Latin *Acts of Peter*. In the account of the public contest of Simon and Peter in Rome, for instance, the dialogic section has in the Syriac *History* an elaborated rhetorical form — also reflected in the late East-Syriac hymn — that is not present in the *Actus Vercellenses* and recalls the well-known contiguity with the school of rhetoric of the Greek novelistic tradition — the *Alexander Romance* and the late antique erotic novels — that Thomas intriguingly chose as a comparandum for the literary structure and fluidity of the *Acts of Peter*.

<sup>26</sup> Probably depending on the rubrics, [Saint Laurent et al. \(2015\)](#) entitle the text *Peter and Paul*, according to its liturgical use rather than its content, and list a couple of other manuscripts that are unavailable to me, with bibliography.

<sup>27</sup> A digital copy of the manuscript can be seen in the virtual [Reading Room](#) of the Hill Museum & Manuscript Library (Collegeville, Minnesota).

The orthographic variation is typical of late East-Syriac manuscripts. Short *e* vs. long *ē* are marked in a rather irrational way, often precisely the opposite to what we expect from the morpho-phonology of the classical language: see, e.g., *zlāmā qashyā* (*ē*) in the second syllable of the active participles in v. 6 ‘*ābēd*, *yāhēb*, *pāshēt*, but *masle* (first line of v. 7) with *zlāmā pshiqā* in the final syllable of a third-weak root. This vocalization of the active participle is almost an orthographic convention in late East-Syriac manuscripts, that deserves further attention and more systematic study and possibly reflects the evolution of the pronunciation of Classical Syriac in Sureth-speaking milieu. In the modern language vowel length has lost phonemic value and short and long vowels are usually in complementary distribution and occur respectively in closed and open syllables.

The scribe of A is not consistent in writing the *mḅaṭṭlānā* on the initial *ālaf* of the 1st singular pronoun, when this is in the enclitic form. V does not have the dot at the end of the three first hemistiches of each verse, is less vocalized, does not mark *quššāyā* and *rukkākā* regularly and has other orthographic peculiarities (see in the apparatus).

The number of syllables in each verse and the corresponding rhyme pattern are rather regular and can be represented as follows:

1st hemistich	2nd hemistich	rhymes	
7 syll.	4 syll.	A	B
7 syll.	4s yll.	A	B
7 syll.	4 syll.	A	B
5 syll.	5 syll.	-on	-on <sup>28</sup>
7 syll.	5 syll.	A	B

The scribe of A marks with four dots (✧), which usually indicate the end of a verse or a paragraph in late East-Syriac manuscripts, the end of the third and fifth (last) lines of each verse and with a single dot all other hemistichs and verse lines. The other manuscripts, and especially the manuscript of the Sureth translation, are far less consistent in using punctuation to divide the texts in hemistichs, lines and verses. The scribe of the Sureth text places two or more groups of four dots to mark the end of a verse.

The Sureth translation (left column below) preserves the same complicated structure of the verses. The syllabic structure and the rhyme pattern sometimes led the author to minor adjustments

<sup>28</sup> The rhymes of the fourth line are actually *-hon* ‘their/them’ throughout the poem, with the exception of *-kon* and *-kon* ‘your/you’ in v. 7 and *-on* (part of the name of Simon Peter) in the second hemistich of v. 10.

in the translation. Otherwise, the translation is quite literal, with the exception of the two last verses, where the translator would seem to read (or remember) a text that is slightly different from the Syriac Vorlage that we know. When Sachau (1899: 441) describes the content of the manuscript, he fails to notice the regularity of the rhyming hemistichs in the translation and remarks that the irregular rhyme pattern partly recalls a kind of *mawwāl*, the Arabic improvised vocal genre characterized by virtuosic melismatic embellishments.

In verse 1, A has two strokes, similar to Arabic *fathatan*, in red ink on the last word of the first three hemistichs and on each end word of the four hemistichs of the second part of the verse. B and V have the same strokes only on the endings *-on*, throughout the text. C has the strokes only occasionally in the second part of the text, on words ending in *-on* and, curiously, on the ending of *knišā'it* in the first hemistich of v. 10. These strokes probably mark the syllables on which the performer(s) may freely prolong the vowels and sing them with embellishments (Mengozzi-Ricossa 2013a, 174). However, it is possible that not all scribes understood or interpreted their function in the same way.

The Sureth text is preserved in a miscellaneous multilingual manuscript of the Berlin Sachau collection (Berlin 134, Sachau 336),<sup>29</sup> written in 1883 by the copyist Fransi (Francis) Mērī of Telkepe, a major Chaldean center near Mosul. The same copyist wrote a number of other Sureth manuscripts of the Sachau collection, which bears witness to the interest of the German scholar for the languages spoken in the region. Berlin 134 is a good example in this connection. It contains:

1. a Kurdish Garshuni erotic poem;<sup>30</sup>
2. Sureth erotic triplets;<sup>31</sup>
3. the famous Sureth poem by David the Blind on the Virgin Mary (*b-shemmā d-bābā w-bronā*), that is a kind of national anthem for the Chaldeans of the plain of Mosul (Mengozzi 2011: xv);
4. the Story of Aḥīqar<sup>32</sup> and
5. Aesopic fables in Classical Syriac;
6. Sureth poems:

---

<sup>29</sup> See Sachau (1899: 437-42). A digital copy of the manuscript is available in the website of the Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Germany): [Sammlung von Gedichten, Hochzeitsliedern und Geschichten](#) 1883.

<sup>30</sup> On Kurmanji Kurdish in Syriac script, see Dehqan (2016a and 2016b).

<sup>31</sup> Pennacchietti (1976) is still the most precise description of this genre and its *Sitz im Leben*. See Mengozzi (2012: 327-9) for up-dated bibliography.

<sup>32</sup> On versions and fortune of *Aḥīqar*, see Contini-Grottanelli (2005). An up-dated bibliography on the various Neo-Aramaic versions can be found in Mengozzi (forthcoming a).

- 6.a *The Dispute of the Months*,
  - 6.b *The Dispute of Gold and Wheat*,
  - 6.c *The Girl Māmo Loved by a Bishop in Azerbaidjan*,
  - 6.d *The Dispute of Cup, Jar and Wineskin*, preceded by a short Classical Syriac dialogue poem of a new friend who asks to be admitted in a company of drinkers,<sup>33</sup>
  - 6.e *Satan and the Sinful Woman* (Mengozzi 2008),
  - 6.f *Simon Magus and Simon Peter*,
  - 6.g *The Cherub and the Thief*,<sup>34</sup>
  - 6.h *Our Lord and Mary (Magdalene?)*;
7. the prose story of a *Duenna (kahrāmānā)* and a *Young Prince*.

Eduard Sachau (1845-1930) intended to collect texts in various languages — Kurdish, Sureth and Classical Syriac in this manuscript, but he also asked local scribes to collect texts in Şurayt/Ṭuroyo and various Arabic dialects — in verses as well as in prose. Neo-Aramaic prose texts are usually translations of Syriac and, more frequently, Arabic works, with a marked preference for narratives that had been or were being included as additional nights in the fluid corpus of the *Arabian Nights* (see nos. 4 and 7 in Berlin 134).<sup>35</sup> The Neo-Aramaic poems collected by Sachau belong to traditional genres of Sureth literature (Mengozzi 2012): oral-oriented written compositions such as the long religious poems (no. 3) and improvised oral compositions such as the erotic triplets (no. 4).

What is specific of the manuscript Berlin 134 is that Sachau or the scribe Fransi Mērī, possibly following instructions of the German scholar, decided to include Sureth translations of Classical Syriac poems, most of which are dispute or dialogue poems and have been transmitted in liturgical collections of *sughiyāthā* or in collections of *sughiyāthā* associated with the name of the East-Syriac poet Khamis bar Qardaḥe (late 13th century).<sup>36</sup> The Classical Syriac originals of the poems 6.a to 6.d normally feature in manuscripts — like Borgia Syr. 33 (B) and Vat. Syr 188 (V) — that include the second part of the *Book of Khamis* (*sughiyāthā* for various feasts of the liturgical year, poems on wine, love and other subjects), whereas 6.e to 6.h may derive from liturgical manuscripts, like Chaldean

---

<sup>33</sup> 6a, 6b and 6d were published by Lidzbarski (1896), with German translation.

<sup>34</sup> The text was published by Sachau (1896) and re-published as A version by Pennacchietti (1993), together with two other Sureth versions. On fortune and *Sitz im Leben* of this text see Mengozzi and Ricossa (2013b).

<sup>35</sup> See Mengozzi and Bellino (2016) and Mengozzi (forthcoming a) on Sachau's preferences and criteria in collecting Neo-Aramaic texts.

<sup>36</sup> On the complicated transmission of the *Book of Khamis*, see Mengozzi (2015).

Diocese of Alqosh 13 (A). Cambridge Add. 2820 (C) is somewhat in between these two types of manuscript, in that it is a nicely handwritten and decorated collection of *sughiyāthā* of the East-Syriac liturgy and contains texts that were probably copied from the second part of a *Book of Khamis*.

Brock (1985: 182 and 200, n. 37) noticed the strange relationship between the multilingual collection Berlin 134, written by Fransi Mēri of Telkepe in 1883 and C, copied one year before by Joseph ‘Azarya<sup>37</sup> near Telkepe: the Sureth version of the *Dispute of the Months* corresponds rather faithfully to the Classical Syriac text as preserved in C, whereas the Sureth version of the *Dispute of Gold and Wheat* derives from a Classical Syriac *Vorlage* quite different from the text as preserved in C.<sup>38</sup> Fransi may have used various Classical Syriac and/or Sureth manuscripts and we cannot exclude that he actually translated (some of the) poems from Classical Syriac to Sureth. He was a versatile and creative scribe and a Sureth poet himself. He added, for instance, a colophon-like verse with signature to the hymn *On Shmuni and her Seven Sons* by Israel of Alqosh (early 17th century), in the collection of poems that he copied for Sachau in 1882 (Berlin Syr. 123, Sachau 223): “My name is Fransi. I wrote this by myself. May Shmuni be my mother!” (Mengozzi 2002: 69-70).

Sachau may have asked him to collect or translate dialogue poems into Sureth on the basis of his literary taste: European scholars of the 19th appreciated *sughiyāthā*, dispute and dialogue poems for their living and “modern” character.<sup>39</sup> Moreover, dispute and dialogue poems were the Syriac texts closest to drama, which traditionally offers the scholars interesting written materials for the study of spoken languages, and thus the record of actual conversation, albeit stylized by rather rigid formal constraints.

The hymn on *Simon Magus and Simon Peter* has only some features of the Mesopotamian dispute,<sup>40</sup> as attested in Syriac literature (Mengozzi and Ricossa 2013b): it is a poem and has a short narrative prologue; two characters speak in front of a judging audience (the Romans) and at the end one of them wins thanks to divine intervention. The two characters do not really dispute with each other

---

<sup>37</sup> See Mengozzi (2011: xx) on Joseph ‘Azarya as a scribe and an author.

<sup>38</sup> The *Dispute of the Months* is certainly not an original work by Khamis, since it is known from a much earlier West-Syriac liturgical manuscript (British Library Add. 17141, 8th-9th century) and Anton of Tagrit (9th century) quotes the first part in his *Rhetoric* as an example of prosopopoeia (Brock 1985: 181-3). It is reasonable to assume that also the *Dispute of Gold and Wheat* had circulated earlier than in the 13th century.

<sup>39</sup> See Martin (1899: 449) and Feldmann (1896: 4) on the *sughiyāthā* attributed to Narsai.

<sup>40</sup> See Jiménez (2017) on the Mesopotamian dispute and its incredible diffusion in literary traditions that have been directly or indirectly in contact with the ancient Mesopotamian civilization. The format of the Mesopotamian dispute is characterized by the following features: 1. poetic form, 2. tripartite structure (introduction, disputation proper, and conclusion), 3. few or no narrative portions, 4. usually inanimate disputants, 5. supremacy or precedence as main matter of debate.

and only one of them sings his own praises to discredit his opponent, as usual in the disputes. In this hymn Simon Magus actually addresses his attack against the audience rather than against his opponent Peter. Nevertheless, as we have seen, the Classical Syriac *Vorlage* has been transmitted in East-Syriac manuscript collections of *sughiyāthā* that contain many other dispute and dialogue poems destined to liturgical use, and the Sureth version has been included in a selection of dispute and dialogue poems translated from Classical Syriac (no. 6 in Berlin 134).<sup>41</sup>



Benozzo Gozzoli, Saint Peter and Simon Magus

([www.metmuseum.org/art/collection/search/436563](http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436563);  Public domain)

---

<sup>41</sup> See Mengozzi (forthcoming c) on Sureth dispute and dialogue poems.







## Another hymn of Simon Peter and Simon Magus

- 1 When Saint Simon entered in the Land of Rome<sup>42</sup>  
 he found the abominable and despicable Simon Magus,  
 while he was leading people astray with his hateful teaching<sup>43</sup>  
 and making all Romans well amazed  
 by saying: “He is the son of a human being, I am the son of the Most High.”
  
- 2 One day they met and both entered the theater.  
 Simon Peter raised two dead men to life and a third one at the same time.  
 The Romans stood against Simon Magus with anger and rage<sup>44</sup>,  
 with stones in their hands and insults in their mouths,  
 since Simon Magus had led them away from faith.
  
- 3 Simon Magus, the viper,<sup>45</sup> answered and spoke with stubbornness:  
 “I am son of God and not of mankind.  
 Since I have been an viper in Great Rome,<sup>46</sup>  
 look, I despise them and treat them back with contempt.  
 I will ascend to my Father on high.
  
- 4 I descended from heaven and dwelt in the Virgin  
 and she gave me birth in a visible body, while she remained pure.  
 I came to the Land of Rome, which is full of error.

---

<sup>42</sup> Payne Smith (1901: vol. II, 3832) gives for the form *R(h)omāniyā* the meanings of “land” or “jurisdiction of Rome”, whereby – as usual in Syriac – both Rome and Constantinople (*Rūm*) are meant. As a synonym of *R(h)omē* “(the city of) Rome”, *R(h)omāniyā* is used in another late East-Syriac text (attributed to Warda or at least included in a Warda manuscript available to Payne Smith) speaking of Paul’s imprisonment in Rome.

<sup>43</sup> Syriac: his hateful words.

<sup>44</sup> The synonymic hendiadys of the Syriac text (*ruḡhā* and *ḥemthā*) is translated with a bilingual hendiadys: the first term is the Aramaic word *ḥemthā*, whereas the second term is *ḡeger*, from Arabic *ḡakr*. Multilingual hendiadys is a reflex of the multilingualism of Aramaic-speaking communities and is a typical stylistic device of Sureth poetry and, more in general, Neo-Aramaic literary languages (Mengozi 2012: 339, with references).

<sup>45</sup> Perhaps “the cruel Simon Magus”.

<sup>46</sup> Syriac: Since I have been despised in erring Rome.

While I turn them from wrong,  
they deem me contemptible, as one who speaks with folly.

5 I cleave a mountain like soft clay  
and I swim like a fish in the sea and in the water.<sup>47</sup>  
I make trees grow since the beginning of time<sup>48</sup>  
and sweet are their fruits in the mouths of those who eat them.  
With a high order I used to raise dead people to life.<sup>49</sup>

6 I allot children to pregnant women<sup>50</sup>  
and I make children for white haired women.  
I give the light to the blind who do not have the sight.  
To those who do not have legs and hands,<sup>51</sup>  
I give them steps and I stretch their hands.

7 Since you treated me with contempt, I too will treat you with contempt.  
Since I loved you and you hated me, I too will hate you much.  
Since I honored you and you despised me, look, I will despise you.  
Look, I will abandon you. You will die in your sins<sup>52</sup>.  
I will leave you because you have left me and I will not see you again.”

8 Suddenly, at that moment, a chariot came,  
girded with flame. A mighty power  
then seized Simon Magus and he went up on a cloud.  
All the Romans raised their voices:  
“Woe to us! Ruin has come to us, since this is God.”

---

<sup>47</sup> Syriac: I swim through it like a fish that swims in the water.

<sup>48</sup> Syriac: I make trees grow where there is no irrigation.

<sup>49</sup> Syriac: With a high order I raise to life dead people who were buried.

<sup>50</sup> I translate *mhalqēnā* according to the Syriac meaning of the root **ܡܠܩܢܐ**. Alternatively, it may be translated “I let create, make”, according to the meaning of the Arabic root **خَلَقَ**. Syriac: I make pregnant women give birth to old men.

<sup>51</sup> Syriac: To those who do not have legs and cannot stretch their hands.

<sup>52</sup> John 8:24.

- 9 Simon Peter replied and then said to the demons,  
 he prayed and ordered: “Leave this sinner  
 so that his bones and body of sin may break apart!”  
 And, look, on that moment he fell down among them  
 and all his body was split in three parts.
- 10 All the Romans cried out together:  
 “May Simon Magus their master be cursed with his pupils of sorcery!”  
 Their lips were healed and they spoke out of anger.  
 Blessed is Simon Peter. Incessantly invoke  
 the Father who sent him to them and saved them from sorcery!<sup>53</sup>

## References

- Baumstark, Anton. 1902. *Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Überlieferung der syrischen Kirche*. Leipzig: Harrassowitz.
- Baumstark, Anton. 1922. *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn: A. Marcus und E. Webers.
- Bedjan, Paul 1890. *Acta martyrum et sanctorum*, vol. I, Paris-Leipzig: Harrassowitz.
- Bedjan, Paul 1891. *Acta martyrum et sanctorum*, vol. II, Paris-Leipzig: Harrassowitz.
- Bellino, Francesca and Alessandro Mengozzi. 2016. Geographical ‘Aḡāib in a Neo-Aramaic Manuscript of the London Sachau Collection.” *Le Muséon* 129/3-4: 423-56.

---

<sup>53</sup> The Sureth translator would seem to read a different *Vorlage* of vv. 9-10. The Syriac text that I read has:

- 9 Simon Peter replied and then said to the demons:  
 “With a living word I ban you. Leave this sinner  
 so that he may fall and all his bones be broken altogether (Psalm 42:10)!  
 Leave him and escape them!” He fell down among them  
 and all his bones broke apart, each one in three parts.
- 10 The Romans cried out together with love and compassion:  
 “May Simon Magus be truly cursed by all lips!  
 May Simon Peter be blessed as a saint! Praises be to his Lord!”  
 And we, like them, let us persuade Simon Peter’s Lord  
 and may His mercy be upon the author and all of us together!

- Brock, Sebastian P. 1985. "A Dispute of the Months and Some Related Syriac Texts." *Journal of Semitic Studies* 30/2: 181-211.
- Brock, Sebastian P. 1991. "Syriac Dispute Poems: The Various Types." In *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, edited by G. J. Reinink and H. L. J. Vanstiphout, 109-19. Leuven: Peeters.
- Brock, Sebastian P. 2001. "The Dispute Poem: From Sumer to Syriac." *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1: 3-10.
- Christiansen, Keith. 1983. "Early Renaissance Narrative Painting in Italy." *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, n.s., 41/2: 1, 3-48.
- Christiansen, Keith. 1991. "Some Observations on the Brancacci Chapel Frescoes after Their Cleaning." *The Burlington Magazine* 133/1054: 4-20.
- Cirillo, Luigi. 2001. "L'antipaulinismo nelle Pseudoclementine. Un riesame della questione." In *Verus Israel*, edited by Giovanni Filoramo and Claudio Gianotto, 280-303. Brescia: Paideia.
- Contini, Riccardo and Cristiano Grottanelli (eds.). 2005. *Il saggio Ahiqar: Fortuna e trasformazione di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*. Brescia: Paideia.
- Côté, Dominique. 1998. *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*. Ph.D. dissertation, Université de Laval.
- Dehqan, Mustafa. 2016a. "A Kurdish Garshuni Version of Mem û Zîn." *Gerdûn* 11: 5-10.
- Dehqan, Mustafa. 2016b. "Sachau 204: A Kurdish Garshuni Poem." *Manuscripta Orientalia* 22: 68-70.
- Desreumaux, Alain. 2005. "Les apocryphes apostoliques en syriaque." In *Les apocryphes syriaques*, edited by Muriél Debié, Christelle Jullien, Florence Jullien, and Alain Desreumaux, 71-95. Paris: Geuthner.
- Feldmann, Franz. 1896. *Syrische Wechsellieder von Narses*. Leipzig: Harrassowitz.
- Gibson, Margaret Dunlop. 1903. *The Didascalia Apostolorum in Syriac, Edited from a Mesopotamian Manuscript with Various Readings and Collations of Other Mss*. London: C.J. Clay and Sons.
- Graf, Georg. 1944. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 1. Rome: Vatican Apostolic Library.
- Guidi Ignazio. 1892. "Bemerkungen zum ersten Bande der syrischen Acta Martyrum et Sanctorum." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46/4: 744-58.
- Jiménez, Enrique. 2017. *The Babylonian Disputation Poems. With Editions of the Series of the Poplar, Palm and Vine, the Series of the Spider, and the Story of the Poor, Forlorn Wren*. Leiden: Brill.
- Jones, Frederick Stanley. 2014. *The Syriac Pseudo-Clementines: An Early Version of the First Christian Novel*. Turnhout: Brepols.
- Jones, Frederick Stanley. 2016. "The History of Simon Cephas, the Chief of the Apostles." In *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, edited by Tony Burke and Brent Christopher Landau, 371-94. Grand Rapids, MI - Cambridge: William B. Eerdmans.

- Kaufhold, Hubert. 2005. "La littérature pseudo canonique syriaque." In *Les apocryphes syriaques*, edited by Muriél Debié, Christelle Jullien, Florence Jullien, and Alain Desreumaux, 147-67. Paris: Geuthner.
- Lidzbarski, Mark. 1896. *Die neu-aramäische Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Weimar: Emil Felber.
- Kim, Ronald. 2008. "Stammbaum or Continuum? The Subgrouping of Modern Aramaic Dialects Reconsidered." *Journal of the American Oriental Society* 128: 505-31.
- Lagarde, Paul A. de. 1854. *Didascalia apostolorum syriace*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Lewis, Agnes Smith. 1904. *Acta Mythologica Apostolorum Transcribed from an Arabic Ms. in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss. in the Convent of St Catherine, on Mount Sinai*. London: C.J. Clay and Sons, 1904.
- Martin, François. 1899. "Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens." *Journal Asiatique*, IXe série, 14: 446-92.
- Mengozi, Alessandro. 2002. *A Story in a Truthful Language: Religious Poems in Vernacular Syriac by Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe (North Iraq, 17th century)*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 590, Scriptorum Syri 231. Leuven: Peeters.
- Mengozi, Alessandro. 2006. "Littérature néo-syriaque et Islam. Échos de l'Apocalypse syriaque du pseudo Méthodios dans les premiers poèmes néo-araméens (Iraq du Nord, XVII<sup>e</sup> siècle)." *Parole de l'Orient* 31: 349-62.
- Mengozi, Alessandro. 2008. "A Neo-Aramaic Version of the Soghitha of the Sinful Woman and Satan." In *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, edited by George Kiraz, 405-19. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Mengozi, Alessandro. 2010. "A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection." *Egitto e Vicino Oriente* 33: 187-203.
- Mengozi, Alessandro. 2011. "Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq." In *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq (17th-20th Centuries). An Anthology*, edited by Alessandro Mengozzi. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 628, Scriptorum Syri 241, x-xxv. Leuven: Peeters.
- Mengozi, Alessandro. 2012. "'That I might speak and the ear listen to me!': On Genres in Traditional Modern Aramaic Literature." *Journal of Semitic Studies* 57/2: 321-46.
- Mengozi, Alessandro. 2014. "Persische Lyrik in syrischem Gewand. Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥe (Ende 13. Jahrhundert)." In *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011*, edited by Martin Tamcke and Sven Grebenstein, 155-76. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mengozi, Alessandro. 2015. "The Book of Khamis bar Qardaḥe: History of the Text, Genres and Research Perspectives." In *Syriac Encounters. Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, edited by Maria Doerfler, Emanuel Fiano, and Kyle Smith, 415-36. Leuven: Peeters.

- Mengozzi, Alessandro. 2017. "Fighting Beasts. The Pseudo-Callisthenes Account of Alexander the Great in India From Rhetoric to Narrative and Return." In *Other Worlds and the Narrative Construction of Otherness*, edited by Esterino Adami, Francesca Bellino, and Alessandro Mengozzi, 155-81. Milano: Mimesis International.
- Mengozzi, Alessandro. Forthcoming a. "D'Ahiqar au tapis volant du roi Salomon, des mirabilia géographiques à Sindbad le marin en araméen moderne : adab et recherche orientaliste à la fin du XIXème siècle." In *Actes du colloque international « L'adab, toujours recommencé : Origines, transmission et métamorphoses »* (Paris, IISMM et INALCO, Jeudi 1er -Samedi 3 décembre 2016), edited by Francesca Bellino, Catherine Mayeur-Jaouen, and Luca Patrizi.
- Mengozzi, Alessandro. Forthcoming b. "Singing the Scriptures. Sureth Poetry as Exegesis and Paraenesis." In the proceedings of the international conference *Poetry and Theology*, held at the Evangelical Lutheran Theological Faculty in Bratislava (September 20-21, 2018).
- Mengozzi, Alessandro. Forthcoming c. "Neo-Aramaic Dialogue and Dispute Poems. The Various Types." In the proceedings of the international conference *Disputation Poems in the Near East and Beyond. Ancient and Modern*, held in Madrid 12-13 July 2017, edited by Enrique Jiménez. Berlin: De Gruyter.
- Mengozzi, Alessandro and Luca Basilio Ricossa. 2013a. "Folk Spontaneity and Pseudo-Teretismata in East-Syriac Soghiyāthā: Resurrection, Joseph and His Mistress, 'Tell me Church!', Moses and Jesus, and Great Rome." *Христианский Восток* 6 (XII), n.s.: 162-180.
- Mengozzi, Alessandro and Luca Basilio Ricossa. 2013b. "The Cherub and the Thief on YouTube: An Eastern Christian Liturgical Drama and the Vitality of the Mesopotamian Dispute-" *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 73/1-4: 49-65.
- Mingana, Alphonse. 1905. *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, vol. II. Mosul: Typis Fratrum Praedicatorum.
- Moraldi, Luigi. *Apocrifi del Nuovo Testamento*. 2 vols. Torino: UTET, 1971
- Murre-van den Berg, H.L. 2015. *Scribes and Scriptures. The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500-1850)*. Leuven: Peeters.
- Nicák, Maroš. 2016. „Konversion“ im Buch Wardā. Zur Bewältigung der Konversionsfrage in der Kirche des Ostens. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Payne Smith, Robert. 1901. *Thesaurus Syriacus*, vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- Pennacchietti, Fabrizio A. 1976. "Zmiryata d-rawe: "stornelli" degli aramei kurdistani." In *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, 639-63. Brescia: Paideia.
- Pennacchietti, Fabrizio A. 1993. *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*. Torino: Silvio Zamorani.
- Pennacchietti, Fabrizio A. 2011. "Significati accessori del termine siriano per 'romano'." In *To a Professor Sahab: Essays and Writings in Honour of Alessandro Monti*, edited by Esterino Adami and Carole Rozzonelli, 101-10. Alessandria: Edizioni dell'Orso.



- Perkins, Justin. 1866. “The Revelation of the Blessed Apostle Paul Translated from an Ancient Syriac Manuscript.” *Journal of Sacred Literature and Biblical Records* 12: 183-212.
- Pritula, Anton. 2015. *The Wardā: An East Syriac Hymnological Collection*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pritula, Anton. 2017. “One More Unknown Khāmīs’ Ode in Honor of Bar ‘Ebrōyō.” *Христианский Восток* 8 (XIV), n.s.: 187-94.
- Sachau, Eduard. 1896. “Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer.” *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* XI/8: 179-215.
- Sachau, Eduard 1899. *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: A. Asher & Co.
- Saint-Laurent et al., Jeanne-Nicole. 2005. “[Peter and Paul \(text\) — ܩܘܪܒܢܐ ܘܩܘܪܒܐ](#).” In *Bibliotheca Hagiographica Syriaca Electronica* (last modified November 5, 2015; last visit August 19, 2018).
- Scher, Addai. 1909. “Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd’hui à la Bibliothèque Vaticane.” *Journal asiatique* X/13: 249-87.
- Selden, Daniel L. 2012. “Mapping the Alexander Romance.” In *The Alexander Romance in Persia and the East*, edited by Richard Stoneman, Kyle Erickson, and Ian Netton, 19-59. Groningen: Barkhuis.
- Selden, Daniel L. 2009. “Text Networks.” *Ancient Narrative* 8: 1-23.
- Teule, Herman G.B. 2010. “The Syriac Renaissance.” In *The Syriac Renaissance*, edited by Herman G. B. Teule and Carmen Fotescu Tauwinkl, 1-30. Leuven: Peeters.
- Thomas, Christine. 2003. *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Vööbus, Arthur. 1979. *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401-2, 407-8, Scriptorum Syri 175-6, 179-80. Leuven: Peeters.
- Wehnert, Jürgen. 1992. “Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudoklementischen Romans.” *Apokrypha* 3: 211-36.
- Younansardaroud, Helen. 2010. “‘Aḅdīšō’ Bar Brīkā’s († 1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance?” In *The Syriac Renaissance*, edited by Herman G.B. Teule and Carmen Fotescu Tauwinkl, 195-204. Leuven: Peeters
- Younansardaroud, Helen. 2012. “Sogenannte Neologismen in ‘Aḅdīšō’s Paradies von Eden”. In *Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Beiträge zum sechsten deutschen Syrologen-Symposium in Konstanz, Juli 2009*, edited by Dorothea Weltecke. Wiesbaden: Harrassowitz.

Alessandro Mengozzi, PhD Leiden University, is Associate Professor in Semitics at the University of Turin, where he teaches Semitic Philology to undergraduate and graduate students. His main research interests are Neo-Aramaic languages and literatures and late East-Syriac poetry.

## Frammenti di escatologia sciita: Dhū l-Qarnayn nell'opera di Ibn Bābawayh

Laura Bottini

*Sūrat al-Kahf*, the eighteenth chapter of the Muslim Holy Book, transmits a story about a character, nicknamed Dhū l-Qarnayn which literally means ‘the two-horned one’. The ambiguity in the Quran in naming this figure led to a protracted debate about his identity: According to some sources it was Alexander the Great and according to others it was Cyrus or ‘Ayyāsh. Scholars have already pointed to the importance of investigating the earliest stages of the accounts concerning this character with a view to understanding the entire tradition surrounding him. For this reason they have focused attention on the religious literature and, in particular, on the Sunni production of the Middle Ages. In this contribution, I will deal with the Twelver religious literature, in particular with four works written by Muḥammad Ibn Bābawayh, eminent traditionist and jurist who lived during the tenth century. Ibn Bābawayh narrates several accounts about Dhū l-Qarnayn in these works and in particular in the *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni‘ma fī ithbāt al-ghayba wa kashf al-ḥayra*, one of the first works on the occultation of the twelfth imam. My analysis has a two-fold aim: To extrapolate the various motifs connected with Dhū l-Qarnayn in these texts and to verify how this character is utilized within the Imami circles in Ibn Bābawayh’s time.

Il diciottesimo capitolo del Corano, la Sura della Caverna (18, 83-102), narra delle gesta il cui protagonista è chiamato Dhū l-Qarnayn, epiteto tradizionalmente tradotto in italiano come il Bicornone. Il personaggio, dopo aver esplorato le due estremità del mondo, dove tramonta il sole e per dove sorge, giunge in un luogo, situato “fra le due barriere”, abitato da un popolo che, minacciato dall’arrivo delle orde devastatrici di Gog e Magog, gli chiede di alzare una muraglia in grado di colmare il passo tra i due versanti delle montagne, così da ricacciare indietro la minaccia. L’episodio coranico culmina con il pronunciamento da parte di Dhū l-Qarnayn della predizione della distruzione del muro, lasciando intravedere l’arrivo di quelle creature implacabili (Corano 18, 98-99), uno dei segni che preannuncia la fine del mondo e il Giorno del Giudizio; l’episodio coranico si chiude difatti con il monito divino rivolto ai miscredenti per i quali Dio, nell’Aldilà, ha “preparato la gehenna ad asilo” (Corano 18, 102)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Il Corano*, Testo arabo con tavole di concordanza per la divisione in versetti e un indice analitico a cura di Luigi Bonelli, (Milano, Hoepli, 1937); in traduzione italiana *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani (Firenze,

L'occorrenza in questo passo coranico dell'epiteto "Il Bicorne" ha generato, nel corso dei secoli, un'abbondante ed eterogenea letteratura in lingua araba, e più in generale nelle lingue islamiche<sup>2</sup>, tesa a restituire, all'ambiguo personaggio, un vero nome: alcune fonti lo identificano con il condottiero e conquistatore Alessandro Magno, al-Iskandar, altre con il dinasta persiano Ciro<sup>3</sup>, altre ancora con il re-profeta 'Ayyāsh, vissuto dopo il diluvio universale<sup>4</sup>. Di tale personaggio coranico, le fonti classiche arabe, e in particolare la letteratura religiosa che qui interessa, hanno trasmesso materiali assai ricchi. La produzione sciita imamita classica non fa eccezione: le opere di esegesi coranica e di dogmatica più in generale inglobano numerosissimi resoconti su questo personaggio coranico, attinti dal folto archivio di storie dei profeti (*qiṣaṣ al-anbiyā'*) circolanti in ambienti sciiti e, già nel decimo secolo, intrisi di concetti e di un linguaggio imamita. Le note che seguono sono dedicate, in particolare, all'analisi di alcune opere di Muḥammad Ibn Bābawayh al-Qummī (Qumm dopo il 305, circa 311/923-Ray 381/991), eminente esponente dello sciismo duodecimano e uno dei primi architetti della dottrina imamita, elaborata durante il decimo secolo e in particolare dopo la proclamazione del grande occultamento (329/941) che decreta la scomparsa del dodicesimo imam al di fuori del tempo storico e il suo ritorno prima della fine del mondo. Obiettivo è quello di enucleare, da una parte, i motivi letterari ricorrenti nei testi di Ibn Bābawayh, riconducibili al personaggio coranico e, dall'altra, di verificare in che modo il Bicorne viene interpretato nelle opere prese in esame e, più in generale, in questo contesto dottrinale<sup>5</sup>.

### 1. Resoconti sparsi: *'Ilal al-sharā'ī'*, *al-Khiṣāl* e *Amālī*

Ibn Bābawayh al-Qummī, noto anche con il titolo onorifico di al-Shaykh al-Ṣādūq, nel corso della sua vita, spesa nella sua città natale di Qumm e poi soprattutto a Ray, pur allontanandosene spesso per visitare gli altri centri culturali di Iraq, Persia, Khorasan e Transoxiana, compose oltre trecento opere,

---

Sansoni, 1955). Sulle affiliazioni e corrispondenze di tale passaggio coranico con l'*Alexander Legend* e altre fonti in siriano rimando a van Bladel (2007: 53-75); van Bladel (2008: 175-203); Doufikar-Aerts (2010: 145-147); Tesei (2014: 273-290).

<sup>2</sup> Alessandro/Dhū l-Qarnayn ha avuto grande fortuna nel mondo islamico come altrove. A titolo di esempio si veda Finazzi, Valvo (1998); Harf-Lancner, Kappler, Suard (1999); Lalomia (2018 [in corso di stampa]); Saccone (2008); Stoneman, Erickson, Netton (2012); Zuwiyya (2011).

<sup>3</sup> Si veda il capitolo tre (The Dhū'l-Qarnayn Tradition) di Doufikar-Aerts (2010); van Bladel (2007: 59); Poggi (1998: 197-208); Wheeler (1998: 191-215).

<sup>4</sup> Come in 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī (m. dopo 307/919) e Muḥammad ibn Mas'ūd al-'Ayyāshī (m. inizio decimo secolo), due esegeti imamiti. Si veda Bottini (2018a [in corso di stampa]); Bottini (2018b [in corso di stampa]).

<sup>5</sup> Per motivi di spazio i brani delle opere prese in esame verranno citati solo nella traduzione da me approntata.

la maggior parte delle quali sono andate perdute<sup>6</sup>. In quattro di esse, giunte integralmente fino a noi e appartenenti a generi letterari diversi, Ibn Bābawayh cita il Bicorni. In tre di esse, come si vedrà, riferisce uno o due resoconti sul personaggio coranico, stralciandone tra l'altro i passaggi non coerenti alle finalità delle singole opere, nella quarta invece tramanda materiali preziosi e coerenti.

La prima opera della triade è il *'Ilal al-sharā'if* (Le cause delle disposizioni legali), testo dedicato alle cause e alle ragioni che determinano le norme giuridiche come recita il titolo. L'opera però spiega pure il motivo di certi eventi o piuttosto la ragione dell'attribuzione di soprannomi a certi personaggi: nel breve capitolo trentasette, l'Autore riferisce, difatti, la causa del conferimento dell'epiteto Dhū l-Qarnayn al personaggio coranico. Narra infatti Ibn Bābawayh che Ibn al-Kuwwā', recatosi dal primo imam, 'Alī ibn Abī Ṭālib, lo interroga:

“Oh Principe dei Credenti, raccontami di Dhū l-Qarnayn, fu profeta (*nabī*) o re (*malik*)? Raccontami inoltre dei suoi due corni, erano d'oro o d'argento?” Rispose: “Egli non fu né profeta né re, e i suoi due corni non furono né d'oro né d'argento; Dhū l-Qarnayn fu soltanto un servo che ha amato Dio e da Dio fu amato, un servo che fu sinceramente devoto a Dio e Dio è stato ben disposto nei suoi confronti. Fu soprannominato Dhū l-Qarnayn solamente perché invitò il suo popolo [a credere] in Dio, ma essi lo colpirono sulla testa (*qarn*); Dhū l-Qarnayn scomparve ai loro occhi (*ghāba*) per un periodo poi ritornò da loro ma lo colpirono sull'altra parte della testa; tra di voi c'è chi agisce come il suo popolo”<sup>7</sup>.

Nel *Kitāb al-Khiṣāl* (Il Libro degli attributi), testo originale come riferisce l'Autore nell'Introduzione, ché nessuno prima di lui ne ha composto di simile, Dhū l-Qarnayn è citato nel secondo capitolo. È 'Abd Allāh ibn Sulaymān, compagno del sesto imam, Ja'far al-Ṣādiq, che parla:

Ho letto in alcuni Libri di Dio, Potente è Egli ed Eccelso, che Dhū l-Qarnayn, non appena terminò la costruzione del muro, se ne andò per la sua strada. E mentre marciava con il suo esercito si imbatté in un uomo sapiente che disse al Bicorni. “Dimmi quali sono le due cose che dacché create da Dio, Potente è Egli ed Eccelso, esistono ancora? E le due

<sup>6</sup> Tra quelle a noi giunte *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* (Manuale per chi non ha a disposizione il giurista, 983), una delle quattro raccolte canoniche imamite di *akhbār*, il *Kitāb al-tawḥīd* (Sull'unità e unicità di Dio) e *al-Itiqādāt al-imāmiyya*, il primo credo compiuto dello sciismo duodecimano. Cfr. Akhtar (1985: 80-118); Marcinkowski (2001: 199-222); Marcinkowski (2002: 69-99). In generale, sull'Autore si vedano le voci curate rispettivamente da Fyze in *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, online) e da McDermott in *Encyclopaedia Iranica* 8, 1, 2-4.

<sup>7</sup> Ibn Bābawayh 1427/2006 (*'Ilal al-sharā'if*), 1, 45-46. Ecco la catena dei trasmettitori: mi disse mio padre, mi ha riferito Muḥammad ibn Yaḥyā al-'Aṭṭār, sull'autorità di al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn Abān che trasmette da Muḥammad ibn Ūrama, il quale disse: mi ha riferito al-Qāsim ibn 'Urwa sull'autorità di Burayd al-'Ijlī che trasmette da al-Aṣbagh ibn Nubāta.

cose che accadono ancora? E le due cose che differiscono l'un l'altra, e le due cose che si detestano?” Gli rispose Dhū l-Qarnayn: “Quanto alle due cose che permangono, esse sono i cieli e la terra; quanto alle due cose che procedono sono il sole e la luna, quanto alle cose che differiscono sono la notte e il giorno, quanto alle due cose che si oppongono sono la morte e la vita”. Disse il saggio: “Va, tu sei un uomo sapiente”<sup>8</sup>.

Questa citazione è parte di un resoconto ben più lungo che Ibn Bābawayh ha tramandato integralmente, come egli stesso afferma, nel *Kitāb al-Nubuwwa* (“Il Libro della profezia”), testo a noi, però, giunto solo parzialmente<sup>9</sup>. Lo stesso resoconto non in forma abbreviata, si trova pure in un'altra opera, la terza del gruppo, scritta dopo il suo soggiorno a Nishapur. Si tratta di *Amālī*, conosciuta anche sotto il titolo *al-Majālis*, poiché l'Autore vi trascrive le sessioni di insegnamento tenute, per l'appunto a Nishapur, nei giorni di martedì e venerdì nel periodo compreso tra il 367/978 e il 368/979. Proprio per questo motivo dal punto di vista contenutistico è un testo miscelaneo che comprende tradizioni riguardanti disparati argomenti inerenti gli imam e da loro trasmesse. Nella trentaduesima sessione, tenuta martedì 12 Muḥarram 368/20 Agosto 978, il sesto resoconto racconta l'episodio dell'incontro del Bicornone con il saggio, mentre nella sessione settantunesima, occorsa il primo venerdì del mese di Jumādā al-ākhirā/10 Gennaio 979, riferisce di un altro incontro del Bicornone, questa volta con l'Angelo del monte Qāf<sup>10</sup>.

## 2. Un racconto unitario: il ritorno della guida, il ritorno del condottiero

Entrambi i resoconti appena citati sono ricordati integralmente in un'altra opera di Ibn Bābawayh, redatta a Ray, di ritorno dalla sua permanenza nella città di Nishapur. Si tratta del *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma fī ithbāt al-ghayba wa kashf al-ḥayra* (“La perfezione della religione e il raggiungimento della grazia divina sulla proclamazione dell'occultamento e il dissipamento del dubbio”), una delle prime opere che tratti il tema dell'occultamento del dodicesimo imam in tutti i suoi aspetti. Più di un motivo spinse Ibn Bābawayh a redigere tale testo, come egli stesso afferma nell'Introduzione. Innanzitutto lo smarrimento e il disorientamento degli abitanti della città di Nishapur di fronte alla

---

<sup>8</sup> Ibn Bābawayh 1403/[1982] (*Kitāb al-Khiṣāl*), 1, 59-60. Ecco la catena dei trasmettitori: mi ha riferito Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ṭāliqānī (che Iddio si compiaccia di lui) che disse: mi ha riferito 'Abd al-'Azīz ibn Yaḥyā al-Baṣrī il quale disse: mi ha riferito Muḥammad ibn 'Aṭīyya che disse: mi ha riferito 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn Sa'īd al-Baṣrī il quale disse: mi ha riferito Hishām ibn Ja'far sull'autorità di Ḥammād.

<sup>9</sup> Ansari (2009: 49-53).

<sup>10</sup> Ibn Bābawayh 1430/2009 (*Amālī*), 130-132, 335.

scomparsa inspiegabile dell'imam, tanto che lo stesso Ibn Bābawayh, pur citando numerosi resoconti sull'argomento pronunciati dal Profeta e dagli imam, afferma di aver fatto un grande sforzo per “guidarli verso la verità e ricondurli alla ragione”. Le stesse perplessità generate dalla irrazionalità di doversi conciliare con la circostanza che chi garantisce la giusta applicazione della Legge sia in occultamento, investono pure filosofi e dotti della città di Bukhara come riferisce a Ibn Bābawayh Najm al-Dīn Muḥammad al-Qummī, incontrato a Nishapur e proveniente da Balkh. Il dotto lo esorta difatti a redigere un'opera in cui far confluire tutti i resoconti inerenti la questione della scomparsa fisica dell'imam reperiti e messi insieme nel corso della sua vita e dei suoi viaggi. È però il dodicesimo imam, apparso a Ibn Bābawayh in sogno, che lo invita a scrivere un'opera sulla *ghayba* in cui vengano ricordati anche gli occultamenti di profeti e, più in generale, di uomini prescelti da Dio e da Lui inviati all'umanità a partire da Adamo, per l'Islam primo profeta (*ghaybāt al-anbiyā'*)<sup>11</sup>. Per questo motivo l'opera tramanda molte storie inedite e singolari<sup>12</sup>. Proprio nel capitolo trentotto, dedicato sia alla designazione da parte dell'undicesimo imam, al-ʿAskarī, del figlio Muḥammad come suo successore, sia all'occultamento del dodicesimo imam, Muḥammad per l'appunto, si trovano due paragrafi, il primo riservato ad al-Khiḍr, compagno di viaggio e maestro spirituale di Mosè<sup>13</sup>, il secondo a Dhū l-Qarnayn<sup>14</sup>. In questo ultimo paragrafo, sono tramandati cinque resoconti. In due di essi, il primo e il terzo, risalenti rispettivamente al sesto imam Jaʿfar al-Ṣādiq, e al primo imam ʿAlī ibn Abī Ṭālib, viene citato lo stesso *ḥadīth*, con lievi varianti, già riportato nel *ʿIlal al-sharāʿi'*: Dhū l-Qarnayn è un servo sincero che Dio ha inviato all'umanità e che, in pericolo di vita, Dio ha fatto scomparire, per poi farlo riapparire<sup>15</sup>. In altri due brevi resoconti (il secondo e il quarto), il Bicorni, messo divino incaricato di una missione religiosa, ha doti speciali<sup>16</sup>. Nel secondo resoconto un uomo dei Banū Asad riferisce le seguenti parole attribuite al primo imam:

Un uomo pose il seguente quesito ad ʿAlī (su di lui la pace): “Dimmi, come ha potuto Dhū l-Qarnayn raggiungere l'Oriente e l'Occidente?” Rispose ʿAlī: “Iddio mise al suo servizio le

---

<sup>11</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 1,14-16. Sul significato di tale motivo si veda Vilozny (2016: 477-480). Si veda pure Kyoko (2009: 91-104).

<sup>12</sup> Come per esempio numerosissime storie su Buddha per cui si veda Warner (2017: 1-24) con relativa bibliografia.

<sup>13</sup> I due personaggi sono i protagonisti del blocco narrativo 18, 60-81 che precede quello riguardante il Bicorni. Per una interpretazione della Sura della Caverna si veda Scarcia Amoretti (1970: 13-21).

<sup>14</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), rispettivamente 2,358-363 e 2,363-374.

<sup>15</sup> Ibn Bābawayh, 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,363, 364.

<sup>16</sup> Ibn Bābawayh, 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,364, 365.

nuvole, lo munì di corde celesti (*asbāb*) e gli fece dono della luce (*nūr*) tanto che la notte e il giorno erano per lui la stessa cosa”<sup>17</sup>.

È però nel quinto e ultimo resoconto che vengono citate tutte le doti concesse al Bicorne da Dio, come si vedrà. Il quinto *ḥadīth*, contrariamene agli altri resoconti citati da Ibn Bābawayh, non risale al profeta o agli imam; il suo emittente primo è, difatti, ‘Abd Allāh ibn Sulaymān, compagno del sesto imam, che riferisce quanto ha letto in “alcuni libri di Dio (*kutub Allāh*)”. Si tratta di un lunghissimo resoconto, coerente nella struttura, che occupa ben nove pagine: esso contiene difatti l’intera storia del Bicorne, dalla sua nascita fino alla sua morte.

### 2.1. al-Iskandariyya

Il racconto è ambientato in luoghi diversi e diversi sono i motivi letterari che lo compongono. La prima scena si compie ad al-Iskandariyya alla cui gente Dhū l-Qarnayn, il cui nome era al-Iskandarūs, apparteneva come del resto la sua vecchia madre, che non aveva altri figli. Questo è l’unico luogo in cui il testo si riferisce al personaggio coranico col nome che evoca quello del grande condottiero dell’antichità, ed è, l’unico passo, in cui si afferma che il Bicorne sia nato ad Alessandria. Il racconto non si dilunga sull’educazione ricevuta dal Bicorne, né sui suoi maestri né tantomeno sugli ideali nei quali è stato allevato. Brevemente riferisce che ha un buon carattere e che riceve una buona educazione. Una visione, avuta da adulto, cambia le sorti dell’uomo al-Iskandarūs, certo integro e retto. Una notte vide in sogno che “si approssimava al sole fino a impossessarsi delle sue due estremità (*qarnayn*), quella orientale e quella occidentale”. Il sogno, la cui spiegazione verrà fornita al Bicorne soltanto successivamente nel resoconto, è motivo sia dell’attribuzione dell’epiteto Dhū l-Qarnayn a Iskandarūs sia del riconoscimento del suo prestigio da parte della gente della sua città. La visione onirica, frutto di un intervento divino, introduce nel racconto un altro elemento di fondamentale importanza: al-Iskandarūs si abbandona a Dio (*aslama*) e chiede alla sua gente di fare altrettanto; inoltre, affinché quel Dio possa essere onorato, fa edificare un luogo di culto (*masjid*).

L’episodio della costruzione del tempio pone l’accento sulla saggezza del Bicorne. Ecco:

---

<sup>17</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,364. Ecco l’*isnād*: mi ha riferito Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bazzāz, il quale disse: mi ha narrato Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Yūsuf il quale disse: mi ha riferito Aḥmad ibn ‘Abd al-Jabbār al-‘Aṭārīdī che disse: mi ha riferito Yūnus ibn Bukayr sull’autorità di Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār al-Madanī, da ‘Amr ibn Thābit, da Samāk ibn Ḥārith.



Dhū l-Qarnayn ordinò che lo costruissero con una lunghezza di 400 cubiti, una larghezza di 200 cubiti, lo spessore del muro di 22 cubiti e l'altezza di 100 cubiti. Gli dissero: "Oh Dhū l-Qarnayn, secondo te, dove troviamo un legno che copra la distanza tra le due pareti?" Rispose loro: "Allorquando avrete completato la costruzione dei due muri colmerete l'area con la terra fino a che la riempitura sia allo stesso livello del muro del tempio; fatto ciò imporrete ad ogni uomo di fra i credenti di versare quanto possono in oro e argento, poi lo ridurrete in pezzi simili a frammenti di unghia, lo miscelerete con quella riempitura così da poter costruire la copertura con travi e lastre di rame fuse insieme; in questo modo sarete in grado di lavorare come volete sulla terra livellata. Fatto ciò inviterete i poveri per portar via quella terra. Essi gareggeranno in velocità per farlo dal momento che la terra contiene oro e argento". Così costruirono il tempio, i poveri portarono via quella terra dopo aver sollevato il tetto, e si arricchirono<sup>18</sup>.

Nella città di al-Iskandariyya sono ambientati altri episodi che preludono alla partenza del Bicorne: l'arruolamento, da parte sua, di quattro armate; l'invito da parte del suo popolo a restare nella sua città natale assieme alla madre ormai anziana; la consolazione della madre affidata da Iskandarūs al prefetto (*dihqān*). Così è declinato nel resoconto questo ultimo motivo:

Non appena il prefetto vide la tristezza di sua madre e il suo pianto ininterrotto si industriò per consolarla con quanto comunemente si ritiene possa essere di suo gradimento e possa allontanare da lei le calamità e l'afflizione. Organizzò una grande festa poi incaricò il suo banditore di annunciare ad alta voce che il prefetto invitava la gente il tale giorno. Non appena arrivò quel giorno incaricò il suo banditore di annunciare che si affrettassero e che stessero però ben attenti a non essere presenti a quella festa se non coloro che erano immuni da calamità e afflizioni. La gente tutta si trattenne [dall'andare] e disse: "Nessuno di noi è privo di afflizione, chiunque di noi ha sofferto per una disgrazia o per la morte di un amico". Sentito ciò la madre di Dhū l-Qarnayn ne restò sorpresa pur non sapendo ciò che il prefetto voleva fare. Poi il prefetto inviò il banditore ad annunciare alla gente che egli ordinava loro di presentarsi tale giorno e che presenziassero soltanto coloro che avevano sofferto disgrazie, afflizioni e angustie, e che non si presentasse chi era privo di disgrazie ché non c'è bontà in chi non conosce sofferenza. Non appena fece ciò la gente disse: "Questo è un uomo che dapprima è stato avaro poi si è pentito e sentitosi in imbarazzo ha riparato al suo ordine e ha cancellato la sua manchevolezza".

Riunitasi la gente, pronunciò loro il suo sermone. Disse: "Oh gente, io non vi ho riunito per partecipare alla festa, in realtà vi ho radunato per parlarvi di Dhū l-Qarnayn e della sua assenza e partenza che ci addolora. Ricordate Adamo (su di lui la pace), Iddio, Eccelso e Potente, lo ha creato con le Sue mani, ha soffiato in lui il Suo spirito, [ordinò] ai Suoi

---

<sup>18</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,365.

angeli di prostrarsi davanti a lui, poi lo stabilì nel Giardino, e gli ha conferito onore mai accordato ad altra creatura; poi lo ha messo alla prova con la più grande delle prove sulla terra, scacciandolo dal Giardino, sciagura che non può essere riparata. Poi ha messo alla prova Ibrāhīm (su di lui la pace) gettandolo nel fuoco e suo figlio sacrificandolo, poi ha messo alla prova Ya‘qūb facendolo soffrire e piangere, Yūsuf riducendolo in schiavitù, Ayyūb facendolo ammalare, Yaḥyà immolandolo, Zakariyyā martirizzandolo, ‘Isà imprigionandolo. Ha messo alla prova numerose altre creature di Dio che non possono essere contate se non da Dio, Eccelso e Potente”.

Non appena ebbe terminato tale discorso disse loro: “Andate e confortate la madre di Iskandarūs, ché vediamo quanta pazienza ha pur essendo la separazione da suo figlio la disgrazia più grande per lei”<sup>19</sup>.

## 2.2. Il non dove: vagare senza meta

Il sogno rappresenta pure lo spartiacque tra lo stare e il viaggiare: le altre scene del resoconto sono difatti ambientate altrove. Il Bicorni non farà più ritorno nella sua città natale. Spinto da un senso del destino o come egli stesso riferisce al suo popolo, trovandosi “nella condizione di chi è posseduto nel cuore, nell’udito e nella vista, di colui che è manovrato e sospinto da dietro, che non sa dove viene portato e per quale motivo”<sup>20</sup>, il Bicorni parte e viaggia senza meta fino a che Iddio, gli svela che “egli è la Sua prova (*hujja*)” inviata all’umanità tutta, compresa tra i due punti cardinali, cioè dove sorge il sole e dove esso cala e che questa è l’interpretazione del sogno avuto quando si trovava a Iskandariyya. Il Bicorni acquisisce così consapevolezza di sé e della missione a lui affidata: ricordare all’umanità, alle genti d’Occidente e d’Oriente, di onorare il Signore dell’universo. Quel Dio uno e unico a lui ancora si rivolge, questa volta assicurandolo dopo averlo caricato di un simile peso. È Dio che parla:

Io ti renderò capace di fare ciò che ti ho imposto, io accrescerò la tua conoscenza affinché tu possa capire ogni cosa, dilaterò il tuo petto affinché tu possa declamare ogni cosa, lascerò libera la tua lingua per dire ogni cosa, dischiuderò il tuo udito così potrai prestare attenzione ad ogni cosa, rimuoverò ogni velo dalla tua vista così potrai penetrare ogni cosa, io ti darò facoltà di comprendere, così niente ti sfuggirà, io rafforzerò la tua memoria, così niente dimenticherai, renderò le tue spalle più forti, così niente ti incuterà paura, io ti vestirò di gravità solenne, così nulla ti spaventerà, io guiderò per te il tuo senno, così potrai ottenere ogni cosa, io asservirò a te il tuo corpo,

---

<sup>19</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,366-367. Sul motivo della consolazione rimando a Doufikar-Aerts (2010: 120-123) e relativa bibliografia.

<sup>20</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,366.

così padroneggerai ogni cosa; ti darò autorità sulla luce e le tenebre, li renderò due dei tuoi eserciti, la luce ti guiderà e le tenebre (*zulma*) ti proteggeranno e tratterranno le nazioni dietro di te<sup>21</sup>.

### 2.3. Occidente e Oriente: il conquistatore-inviato

Si staglia così chiaramente la fisionomia del Bicorne, messo divino. Provvisto di siffatte doti, prova della veridicità della sua missione, può difatti coprire le distanze che separano l'Occidente dall'Oriente.

Dhū l-Qarnayn si diresse verso il luogo dove tramonta il sole (*maghrib al-shams*) e invitò ogni nazione che incontrò a venerare Dio, l'Eccelso e il Potente; se rispondevano al suo invito ne era soddisfatto, se invece non lo facevano li copriva con le tenebre (*zulma*). Le loro città, i loro villaggi, le loro fortezze, le loro case e dimore si oscurarono; anche la loro vista venne ricoperta di tenebre; esse entrarono nelle loro bocche, nasi, orecchie e nei loro ventri. Restarono in quello stato di disorientamento fino a che non risposero all'invito di Dio, l'Eccelso e il Potente, e invocarono il Suo aiuto<sup>22</sup>.

Sottomesse le terre d'Occidente a riconoscere la Signoria di Dio, il Bicorne si diresse poi verso Oriente. Il testo non si dilunga nel racconto della sottomissione delle comunità orientali poiché in terra d'Oriente si ripete quanto accaduto in Occidente. Tra la narrazione di questi due suoi viaggi, è ricordato nel resoconto il suo incontro con l'Angelo del monte Qāf che Iskandarūs raggiunge soltanto dopo aver attraversato le tenebre per otto giorni e otto notti, l'ombra eterna proiettata dal monte sulla terra ai suoi piedi<sup>23</sup>. A lui così si rivolge l'Angelo:

“Come hai potuto, uomo, raggiungere questo luogo mai raggiunto da altro uomo prima di te?” Rispose Dhū l-Qarnayn: “Me ne ha dato facoltà Colui che ha dato a te la facoltà di abbracciare questa montagna che circonda la terra”. Rispose l'Angelo: “Hai ragione”. Gli disse Dhū l-Qarnayn: “Raccontami di te, angelo”. Rispose: “Io sono responsabile di questa montagna che circonda tutta la terra. Se questa montagna non fosse qui, la terra con i suoi abitanti si capovolgerebbe, e non c'è sulla faccia della terra montagna più grande,

<sup>21</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,367-368. Il passo si trova, con qualche variante, anche in Ṭabarī, nel *Jāmi' al-bayān* per cui si veda anche Doufikar-Aerts (2010: 152-153).

<sup>22</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,368.

<sup>23</sup> Data la rappresentazione araba medievale della terra, il viaggio del Bicorne da Oriente a Occidente implica il suo raggiungimento dell'anello di montagne note come Qāf e, prima, l'attraversamento dell'ombra della stessa montagna. Il motivo è molto comune e si trova in numerose varianti. A titolo di esempio si veda Zuwiyya (2012: 206-209).

essa è la prima montagna che Iddio, Eccelso e Potente, ha stabilito. La sua cima raggiunge il primo cielo, la parte più bassa si trova nella terra, nel settimo strato, essa abbraccia la terra come il cerchio. Sulla terra non esiste città che non sia radicata a questa montagna. Se Iddio, Eccelso e Potente, vuole provocare un terremoto in una città me lo annuncia e io muovo la radice a quella città collegata, provocando il terremoto”<sup>24</sup>.

All'Angelo il Bicorni chiede consiglio prima di andarsene: i valori raccomandati dal suo interlocutore, sono quelli della fiducia in Dio, della solerzia, della clemenza e dell'equanimità.

#### 2.4. Il terzo viaggio: la genia maledetta

Quando la missione profetica del messo divino sembra essere conclusa, avendo assolto il suo compito di recare il messaggio monoteistico all'umanità tutta, il Bicorni, come del resto nel Corano, compie un altro viaggio, il suo terzo viaggio, verso il luogo, forse al centro della terra, abitato da una comunità che minacciata dall'imminente arrivo delle orde di Gog e Magog invoca il suo aiuto. È il punto di partenza per raccontare, nel resoconto, numerosi dettagli sulla biblica genia ricacciata indietro grazie alla costruzione del muro difensivo da parte del Bicorni<sup>25</sup>. Il racconto inizia con la descrizione fisica della comunità (*umma*) di Gog e Magog, che in quanto tale è anche essa organicamente inserita all'interno del progetto che Dio ha per l'umanità:

Essi assomigliano ai quadrupedi, mangiano, bevono e fanno figli, sono maschi e femmine; per volto, corpo e aspetto assomigliano all'umanità (*nās*) tuttavia sono molto più piccoli, sono alti come i bambini, non c'è tra loro, femmine o maschi, chi superi l'altezza di cinque spanne; essi sono uguali per carattere e sembianze, sono svestiti e scalzi, non tessono, non si vestono e né si calzano; hanno una peluria sulla schiena come quella del cammello che li protegge dal freddo e dal caldo; ognuno ha due orecchie, una provvista di capelli, l'altra di peluria, dentro e fuori; hanno artigli al posto delle unghie, hanno denti molari e canini come quelli delle fiere. Quando uno di loro dorme stende una delle sue orecchie e con l'altra si copre come fosse una coperta<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2, 368-369.

<sup>25</sup> Ezech. 38, 1-6 e Apoc. 20, 1-10. Per i motivi connessi con la storia di Gog e Magog si veda Doufikar-Aerts (2010: 155-171) e relativa bibliografia; Doufikar-Aerts (2011: 37-52); van Donzel, Schmidt (2009: 63-87). Per una esegesi imamita contemporanea di Gog e Magog si veda ter Haar (2011: 111-121).

<sup>26</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2, 370.

Questa comunità, simile agli esseri umani ma con tratti propri delle bestie, riveste nel disegno divino un carattere di medianità, di mostruosità ma anche di mistero. Essi posseggono il segreto della vita:

Un fatto è davvero sorprendente: ognuno di loro sa quando muore e muore soltanto dopo che il maschio e la femmina hanno generato mille discendenti ciascuno, per questo conoscono l'ora della loro morte. Quando mille discendenti sono nati, si espongono alla morte e smettono di cercare sostentamento<sup>27</sup>.

Creata da Dio è anche da Lui sfamata: una volta l'anno una nuvola scarica su di loro l'anguilla (*tinnīn al-baḥr*)<sup>28</sup>. In mancanza di quel cibo maschi e femmine diventano sterili pur accoppiandosi incessantemente e così si spostano famelici, di città in città divorando ogni cosa che incontrano lungo il loro cammino; mangiano tutti gli esseri animati ma anche ciò che è verde, lasciando dietro il loro passaggio soltanto rovina e desolazione.

Quando l'anguilla scarseggia, soffrono la fame, così se ne vanno in giro per le città senza risparmiarne alcunché, vi si avventano contro affinché non lo sfiniscono e lo mangiano. Seminano maggiore devastazione sulla terra attaccata dalle cavallette, dal freddo e da tutte le calamità messe insieme. Quando si spostano da una terra all'altra, i suoi abitanti se ne allontanano lasciandola vuota; essi non possono vincerli né respingerli al punto che nessuna creatura di Dio, l'Altissimo, trova posto per stare in piedi o seduta; nessuna delle creature di Dio sa dove iniziano e dove finiscono, nessuna delle creature di Dio può guardarli e avvicinarsi a loro poiché sono sudici, luridi e dall'aspetto orrendo. Per questo sono imbattibili. Hanno voci alte e basse e quando arrivano in un luogo si sente il loro vociare da una distanza di cento parasanghe dovuto al loro grande numero, esso assomiglia al rumore del vento lontano, o a quello della pioggia lontana. Producono un ronzio quando attaccano la città simile a quello delle api anzi esso è più intenso e più forte, esso riempie la terra tanto che nessuno è in grado di sentire altro. E quando attaccano una terra braccano tutti gli animali selvatici e le belve tanto che non ne rimane alcuna; questo accade perché essi riempiono ogni spazio della terra, non resta dietro di loro nessun essere animato che non viene da loro attirato, essi sono i più numerosi<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,370.

<sup>28</sup> L'editore del testo del *Kamāl al-dīn* (2,369 n. 2) glossa il termine in oggetto con "un tipo di serpente". Anche in altri testi compare il termine *tinnīn*, tradotto in genere come drago. Si veda per esempio Doufikar-Aerts (2010: 166).

<sup>29</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,369-370.

La loro qualifica negativa, dunque, di divoratori di vita è legata alla storia terrena dell'umanità. Essi, difatti, continua il resoconto, al tempo del Bicorne incominciarono ad aggirarsi di città in città, di territorio in territorio fino ad arrivare a minacciare la comunità che chiede al Bicorne di costruire una barriera che possa colmare il vuoto tra i due versanti delle montagne, unico valico di accesso per quelle creature di Dio orribili.

Ecco le parole, in parte coraniche, che preludono al motivo della costruzione del muro:

Noi, in ogni momento, temiamo che i primi di loro ci piombino addosso provenendo dal [passo tra] questi due versanti; Dio, l'Eccelso e il Potente, in verità ti ha donato astuzia e forza come a nessun altro mai sulla terra. “Sei disposto ad accettare un nostro tributo a patto che tu costruisca fra noi e loro una barriera?” Rispose il Bicorne: “Il potere che il Signore mi ha dato è migliore del vostro tributo; ma voi aiutatemi con forza, ed io porrò fra voi ed essi una muraglia!” “Portatemi blocchi di ferro!”<sup>30</sup>.

Segue nel racconto la descrizione della progettazione e della costruzione della muraglia fatta di blocchi di ferro e di rame, materiali rinvenuti in due miniere che il Bicorne porta alla luce battendo con un bastone i versanti delle montagne. Egli fornisce alla comunità anche gli arnesi per forgiare i blocchi, fatti di un materiale chiamato *al-sāmūr* “più bianco della neve”, in grado di sciogliere ogni cosa con cui entra in contatto, già usato da un altro re-profeta Sulaymān ibn Dāwūd per tagliare le colonne e le lastre di pietra del tempio di Gerusalemme.

Ogni anno, la comunità di Gog e Magog si imbatte contro quel muro, simile a un mantello di seta per via del colore giallo rosso del rame e di quello nero del ferro, che la imprigiona. La stessa scena è destinata a ripetersi fino alla fine dei tempi, fino a quando Dio stabilirà l'Ora. Tra i segni che annunciano l'approssimarsi del Giudizio, il testo cita per l'appunto l'abbattimento del muro e l'arrivo degli antagonisti dell'umanità, contro cui non può che levarsi Muḥammad ibn Ḥasan al-ʿAskarī, il *Qā'im* per l'appunto, il dodicesimo imam in occultamento<sup>31</sup>.

Il terzo viaggio del Bicorne così si chiude nel resoconto di Ibn Bābawayh: esso rinvia chiaramente al destino dell'umanità sulla terra, al motivo escatologico<sup>32</sup>, al loro intreccio con l'invio da parte di Dio dei dodici imam, previsti nel disegno divino per interpretare correttamente la Parola di Dio così come lo è l'occultamento del dodicesimo, scomparso perché in pericolo di vita, la sua

---

<sup>30</sup> Corano 18, 94-96. Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,371.

<sup>31</sup> Per gli altri segni si veda Amir-Moezzi (2000: 53-72).

<sup>32</sup> Si veda Scarcia Amoretti (1970: 15) in particolare.

attesa e, infine, il suo ritorno alla fine dei tempi. Il *Qā'im* salverà l'umanità, prima del Giudizio finale, ristabilendo sulla terra il vero senso e significato della sottomissione a Dio, nella sua originale integrità. Egli ha il compito di preparare l'umanità ad affrontare l'ultima prova davanti a Dio, il Giorno del Giudizio.

### 2.5. Verso la meta: l'utopia della comunità perfetta

Terminata la costruzione del muro, compiuto il suo compito, Dhū l-Qarnayn se ne va per la sua strada. Il lungo resoconto prosegue narrando tre brevi episodi, tre incontri, occorsi in un luogo non precisato. Il tema che li accomuna è la saggezza, posseduta dal Bicorne, come nel secondo episodio contenuto anche nel *Kitāb al-Khiṣāl* già presentato, o impersonata da altri personaggi, lo *shaykh* del primo incontro consapevole della somma autorità divina sulla felicità, la salute, la giovinezza e la vita, e l'ultimo saggio, quello del terzo incontro, che pur rimirando da venti anni teschi umani non riesce a distinguere il nobile dall'umile<sup>33</sup>.

Allo stesso tema può essere ricondotta anche l'ultima scena narrata nel resoconto, esaltazione della saggezza, divinamente ispirata. Lungo la sua strada il Bicorne si imbatte nella comunità, discendente dal popolo di Mosè, che “si dirige secondo la Verità e secondo la Verità agisce con giustizia”<sup>34</sup>.

Egli trovò difatti una comunità, retta e giusta, che si spartisce ogni cosa in egual misura, giudica con giustizia, [i suoi membri] si consolano l'un l'altro e mostrano reciproca compassione. La condizione dei suoi membri è una sola, la loro parola pure; il loro cuore è coeso, la loro condotta è retta, la loro vita è bella. Inoltre le tombe dei loro morti si trovano nei loro cortili e vicino alle porte delle loro case e dimore che non hanno porte. Essi non hanno capi (*umarā'*) né giudici; tra loro non ci sono ricchi, né re né nobili (*ashrāf*), non si differenziano l'un l'altro, non gareggiano a superarsi a vicenda, non sono in disaccordo né in contrasto, non si ingiuriano a vicenda, non si battono l'uno contro l'altro; le sventure non li colpiscono<sup>35</sup>.

E questa comunità rappresenta il limite di Alessandro al suo peregrinare dopo aver sottomesso l'Occidente e l'Oriente e aver rinchiuso la genia biblica: qui si ferma fino al giorno della sua morte.

---

<sup>33</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,371. Per tale motivo si veda anche Doufikar-Aerts (2010: 42, 47, 87, 118).

<sup>34</sup> Corano 7, 159.

<sup>35</sup> Ibn Bābawayh 1412/1991 (*Kamāl al-dīn*), 2,373.

### 3. Conclusioni

I testi presi in considerazione offrono una grande quantità di materiale, in particolar modo il *Kamāl al-dīn*, che ingloba pure i resoconti contenuti nelle altre tre opere qui esaminate; il lungo racconto, poi, contenuto nella stessa opera ripercorre la storia del Bicorne dalla sua nascita fino alla sua morte. Le informazioni riferite da Ibn Bābawayh conferiscono al personaggio la dimensione religiosa del servo sincero che Dio ha inviato all'umanità e che, in pericolo di vita, Dio ha occultato agli sguardi dell'umanità, per poi farlo riapparire. Egli non è annoverato esplicitamente tra i re-profeti, anche se a Salomone è accomunato, nel lungo resoconto, conoscendo anche egli, come il suo predecessore, l'esistenza e l'utilità del *sāmūr*. Anche a lui inoltre viene accordata, per volere divino, una duplice grandezza: la regalità temporale e la missione profetica. E tuttavia il sogno segna proprio il passaggio da re a re-profeta.

La visione onirica, motivo dell'attribuzione dell'epiteto Dhū l-Qarnayn a Iskandarūs, rappresenta lo spartiacque tra un prima pagano e un dopo monoteistico.

Il Bicorne è uomo di Dio, Sua prova (*ḥujja*) sulla terra e Suo strumento. Il quinto resoconto non si dilunga nella descrizione dei viaggi compiuti dal personaggio a ovest e a est della terra per diffondere il messaggio monoteistico. Solo un accenno all'attraversamento delle Tenebre, in otto giorni e otto notti, necessario per raggiungere l'Angelo che perennemente abbraccia il monte Qāf, costituito di sette climi e la cui cima raggiunge il primo cielo. Questo passaggio, pur se breve, disegna la topografia terrestre, i limiti dello spazio terreno, e disegna pure lo spazio compreso tra terra e cielo che al Bicorne è concesso di attraversare e in cui, secondo altre fonti imamite, si trovano la Fonte della Vita e le tende d'argento abitate dagli spiriti degli imam, elementi inespressi nel *Kamāl* ma a cui probabilmente rinvia.

Al Bicorne Dio affida pure il compito di difendere l'umanità dalla minaccia della comunità di Gog e Magog, prevista nel disegno divino. Volutamente ampia e dettagliata è la descrizione delle caratteristiche di questa *umma* urlante, antagonista degli esseri umani, particolareggiata è la narrazione della sua bestialità devastatrice, nell'intento di provare che quello scenario apocalittico non è ancora accaduto e che dunque il dodicesimo imam, Muḥammad ibn al-Ḥasan, scomparso nel pozzo di Samarra nell'874, non è ancora visibile agli sguardi dell'umanità ma, presente nel tempo, sta guidando la sua comunità da uno stato inaccessibile di occultamento, un fenomeno necessario che può essere osservato nel lungo corso del cammino dell'umanità. La storia di occultamenti, di assenze e di ritorni occorsi nel passato, come quella del Bicorne citata da Ibn Bābawayh proprio nel capitolo riguardante la scomparsa del dodicesimo imam, prefigurano autorevolmente la carriera del dodicesimo imam; essi garantiscono il suo ritorno. Come altre comunità del passato hanno fatto



esperienza dell'assenza prolungata del loro "capo" anche quella sciita imamita è destinata a vivere una simile esperienza, fino a che Dio vorrà, fino a quando cioè Dio distruggerà il muro e contro le orde di Gog e Magog si leverà l'imam in occultamento per ristabilire sulla terra giustizia ed equità e per preparare l'umanità ad affrontare l'ultima prova, l'Ora.

L'autore così sostiene attraverso l'esempio della missione del Bicerne che la scomparsa del dodicesimo imam non è una bizzarria della minoranza musulmana di cui è egli autorevole rappresentante, ma diventa un elemento coerente della storia della salvezza dell'umanità. Il Bicerne, con la sua storia, è il mediatore simbolico del destino dell'umanità: agente dei disegni divini, prima sottomette tutte le genti alla Signoria divina, definendo così lo spazio terreno, poi, pensato in chiave apocalittica, assume su di sé il compito di costruire e chiudere il male dietro la barriera, inserendo così nel tempo storico il presupposto della sua fine, preceduta, nell'impianto teologico imamita, dalla manifestazione di colui che ribalterà la storia terrena, ristabilendo la Giustizia pur se per poco, e postulerà il concetto di Eternità.

### Bibliografia

- Akhtar, Waḥīd. 1985. Introduction to Imāmiyyah scholars: Al-Shaykh al-Ṣadūq and his works. *al-Tawḥīd* 3/1: 80-118.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 2000. Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI). *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91-94: 53-72. URL: <http://journals.openedition.org/remmm/248>.
- Ansari, Hassan. 2009. Une version incomplète du *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq. In *Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, edited by Mohammad A. Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, 49-53. Turnhout: Brepols.
- van Bladel, Kevin. 2007. The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander. In *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, edited by Himanshu Prabha Ray, Daniel T. Potts, 53-75. New Delhi: Aryan Books International.
- van Bladel, Kevin. 2008. The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102. In *The Qur'ān in its Historical Context*, edited by Gabriel S. Reynolds, 175-203. London: Routledge.
- Bottini, Laura. 2018a (in corso di stampa). Dhū l-Qarnayn in the *Tafsīr* by 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī. In *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions. Proceedings of the 28<sup>th</sup> Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Palermo 2016*, edited by Antonino Pellitteri, Nesma Elsakaan, Maria Grazia Sciortino, Daniele Sicari, 3-12. Numero monografico di *Orientalia Lovaniensa Analecta*.

- Bottini, Laura. 2018b (in corso di stampa). Dhū l-Qarnayn nell'esegesi sciita pre-buide. In *Tempo e spazio nei romanzi di Alessandro. Atti del convegno internazionale, Catania 12-13 ottobre 2017*, edited by Gaetano Lalomia, 25-40. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Il Corano* 1937. Testo arabo con tavole di concordanza per la divisione in versetti e un indice analitico a cura di Luigi Bonelli. Milano: Hoepli.
- Il Corano* 1978 [1955]. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani. Firenze: Sansoni.
- van Donzel, Emeri J., Schmidt, Andrea. 2009. *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall*. Leiden: Brill.
- Doufekar-Aerts, Faustina. 2010. *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries. From Pseudo-Callisthenes to Sūrī*. Leuven: Peeters.
- Doufekar-Aerts, Faustina. 2011. Dogfaces, Snake-tongues, and the Wall against Gog and Magog. In *Embodiments of Evil: Gog and Magog. Interdisciplinary Studies of the 'other' in Literature & Internet Texts*, edited by Asghar A. Seyed-Gohrab, Faustina Doufekar-Aerts, Sen McGlinn, 37-52. Leiden: Leiden University Press.
- Finazzi, Rosa Bianca, Valvo, Alfredo, ed. 1998. *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Fyze, Asaf Ali A. 2012. Ibn Bābawayh(i). In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition online [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0318](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0318)
- ter Haar, Johan G. J. 2011. Gog and Magog in Contemporary Shiite Quran-commentaries. In *Embodiments of Evil: Gog and Magog. Interdisciplinary Studies of the 'other' in Literature & Internet Texts*, edited by Asghar A. Seyed-Gohrab, Faustina Doufekar-Aerts, and Sen McGlinn, 111-21. Leiden: Leiden University Press.
- Harf-Lancner, Laurence, Kappler Claire, Suard, François, eds. 1999. *Alexandre Le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales, Actes du Colloque de Paris 27-29 novembre 1997*. Nanterre: Centre des sciences de la littérature; Université Paris X.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad. 1427/2006. *ʿIlal al-sharāʿiʿ*, Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2 vols.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad. 1403/[1982]. *Kitāb al-Khiṣāl*, edited by ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Qumm: Muʿassasat al-nashr al-islāmī, 2 vols.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad. 1430/2009. *Amālī al-ṣādūq*, edited by al-Shaykh al-Ḥusayn al-Aʿlamī. Beirut: Muʿassasat al-Aʿlamī li-l-maṭbūʿāt.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad. 1412/1991. *Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿma fī ithbāt al-ghayba wa kashf al-ḥayra*, edited by al-Shaykh al-Ḥusayn al-Aʿlamī. Beirut: Muʿassasat al-Aʿlamī li-l-maṭbūʿāt, 2 vols.
- Kyoko, Yoshida. 2009. Qiṣaṣ Contribution to the Theory of Ghayba in Twelver Shīʿism. *Orient* 44: 91-104.
- Lalomia, Gaetano, ed. 2018 (in corso di stampa). *Tempo e spazio nei romanzi di Alessandro. Atti del convegno internazionale, Catania 12-13 ottobre 2017*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Marcinkowski, M. Ismail. 2001. Twelver Shīʿite Scholarship and Būyid Domination. A Glance on the Life and Times of Ibn Bābawayh al-Shaykh al-ṣādūq (d.381/991). *Islamic Quarterly* 45/iii: 199-222.

- Marcinkowski, M. Ismail. 2002. Twelver Shī'ite scholarship and Būyid domination: A glance on the life and times of Ibn Bābawayh al-Shaikh al-Sadūq (d.381/991). *Islamic Culture* 76/i: 69-99.
- McDermott, Martin. 1997. Ebn Bābawayh (2). In *Encyclopaedia Iranica* 8, 1, 2-4.
- Poggi, Vincenzo. 1998. Alessandro Magno, dal 'Romanzo' alla sura 'della caverna'. In *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti, Atti del seminario internazionale di studio Roma-Napoli, 2-27 settembre 1997*, edited by Rosa Bianca Finazzi, Alfredo Valvo, 197-208. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Saccone, Carlo, ed. 2008. *Alessandro/Dhū l-Qarnayn in viaggio tra i due mari*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria. 1970. Nota a Corano, XVIII, 94. *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari* 9/3 (Serie Orientale, 1): 13-21.
- Stoneman, Richard, Erickson, Kyle, Netton, Ian, ed. 2012. *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen: Barkhuis; Groningen University Library.
- Tesei, Tommaso. 2014. The Prophecy of Dhū-l-Qarnayn (Q 18:83-102) and the Origins of the Qur'ānic Corpus. In *Miscellanea Arabica 2013-2014*, edited by Angelo Arioli, 273-290. Roma: Aracne.
- Warner, George. 2017. Buddha or Yūdhāsaf? Images of the hidden Imām in al-Ṣadūq's *Kamāl al-dīn*. *Mizan* 2/1: 1-24.
- Wheeler, Brannon M. 1998. Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'ān 18:60-65. *Journal of Near Eastern Studies* 57/3: 191-215.
- Vilozny, Roy. 2016. What Makes a Religion Perfect? Al-Ṣadūq's *Kamāl al-dīn* Revisited. In *L'Ésotérisme shi'ite: ses racines et ses prolongements*, edited by Mohammad A. Amir-Moezzi e al., 473-491. Leiden: Brill.
- Zuwiyya, Z. David, ed. 2011. *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Zuwiyya, Z. David. 2012. 'Umāra's *Qiṣṣa al-Iskandar* as a Model of the Arabic Alexander Romance. In *The Alexander Romance in Persia and the East*, edited by Richard Stoneman, Kyle Erickson and Ian Netton, 205-218. Groningen: Barkhuis; Groningen University Library.

Laura Bottini is Lecturer at the University of Catania, where she teaches History of Islam.

One of her research lines focuses on Shi'ite Islamic religious minorities, in particular on Twelver Shi'ism in the Middle ages (Appunti per una storia del *'ilm al-rijāl* imamita: i *Rijāl* di al-Barqī e i suoi predecessori. In *Miscellanea Arabica 2013-2014*, a cura di Angelo Arioli, 125-142, Roma: Aracne, 2014). Another line of research concerns Muslim-Christian relations in Middle ages (*al-Kindī. Apologia del Cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e cura di Laura Bottini, Milano: Jaca Book, 1998). She is also interested in Arabic manuscripts (*Islamic manuscripts from the Library of the Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino*, Rome: Istituto per l'Oriente, 2017).

## Tradurre Nağīb Maḥfūz:

il caso di *Ḥikāyāt ḥāratinā*

Naglaa Waly

The article analyzes the Italian translation of *Ḥikāyāt ḥāratinā* (published in Italian as “Il nostro quartiere” by Feltrinelli, in Milan in 1989) by Naguib Mahfouz (: Nağīb Maḥfūz), and focuses on the strategies used by the translator, Dr. Valentina Colombo, to overcome the problems posed by this challenging text, full as it is of references to the Egyptian culture. Thanks to his extraordinary ability, Mahfouz manages to make the reader really enter within his novels. In fact, his poetic choice of narration does not follow a well-defined plot but swings, mostly in the dialogues, between the classic Arabic and the peculiar idiomatic expressions and syntactic methods of Cairo vernacular, translated in classic Arabic, which allows the reader to transport the narration in his own dialect. The article details the translator’s strategies in coping with linguistic and extra-linguistic features of the text, various metaphors, proverbs, idiomatic expressions, and points out some imperfections in the translation, as well as some meanings that have been lost due to an imperfect knowledge of a culture alien to the translator. The Italian translation is then compared to English and French translations, previously published of the same work; in many passages the Italian version seems closer to the French text than to the English one.

### 1. Nağīb Maḥfūz: note biografiche

Nağīb Maḥfūz (1911-2006) è uno dei grandi nomi della letteratura araba contemporanea: scrittore, drammaturgo, sceneggiatore e l’unico arabo a cui, nel 1988, fu assegnato il Premio Nobel per la Letteratura.

Debutta nel 1939 con il romanzo ‘*Abat al-aqdār* (“Lo scherzo del destino”). Poi, dal 1945, inizia il suo filone realista per passare dal simbolismo, con romanzi come *Awlād ḥāratinā* (“I ragazzi del nostro quartiere”) 1959, *Al-summān wa al-ḥarīf* (“Le quaglie e l’autunno”) 1962, all’autobiografismo come in *Aṣḍā’ al-sīra al-dātiyya* (“Echi di una autobiografia”) 1994, contribuendo all’evoluzione del romanzo arabo. Come lo definisce Camera d’Afflitto, “è infatti, lo scrittore che più di tutti ha contribuito per oltre quarant’anni all’evoluzione del romanzo arabo diventando, come dice la studiosa Nada Tomiche, ‘il capofila e il portabandiera della narrativa araba contemporanea’” (Mahfuz 1991: XI).

In 70 anni di carriera, Maḥfūz pubblicò 40 romanzi, 15 raccolte di novelle e sette opere teatrali e ha goduto di grande popolarità in Egitto, anche grazie al fatto che molti dei suoi romanzi sono stati adattati per il cinema. Citando ancora Camera d’Afflitto, “secondo Maḥfūz, tuttavia, se un romanzo è scritto per alcune migliaia di persone istruite, il cinema lo può mettere alla portata di milioni di spettatori di cui una grande percentuale è analfabeta o non leggerebbe mai un libro” (Mahfuz 1991: XV).

Maḥfūz scrive in arabo standard, con una prosa che, nelle parole di Cleria Sarnelli, “rifugge da tentazioni dialettali e che colpisce per la padronanza e originalità dei costrutti stilistici, per la capacità di descrivere i personaggi che rimangono scolpiti davanti agli occhi del lettore” (Mahfuz1999: 6).

Lo stile di Maḥfūz, impregnato della vita reale della società egiziana, ha tuttavia un linguaggio che rifugge dalle tentazioni dialettali che sembrano indispensabili in alcune situazioni in cui traduce letteralmente l’arabo colloquiale egiziano in un arabo standard, ma ricco delle espressioni e immagini tipiche dei vicoli del Cairo e dei suoi abitanti. I suoi riferimenti culturali nazionali e religiosi fanno parte fondamentale della formazione avvenuta nel vecchio quartiere di Jamaliyya, dove nacque e visse la sua infanzia e che, come scrive Rasheed El-Enany, “continued to be a haunt for his creative imagination until the end of his life” (El-Enany 2007: 1).

## 2. Nağīb Maḥfūz in italiano: gli inizi

Prima del Nobel per la Letteratura Maḥfūz era stato tradotto pochissimo in lingua italiana ed era conosciuto per lo più negli ambiti accademici e degli arabisti ma poco o nulla dal grande pubblico. Tra le prime traduzioni di Maḥfūz si notano un racconto *Taḥta al-miḥalla* (“Sotto la pensilina”), pubblicato nel 1976 in *Levante* (Maḥfūz 1976) e un romanzo breve, *Al-Karnak* (“Caffè degli Intrighi”) pubblicato nel 1988 da Ripostes (Maḥfūz 1988c), entrambi a cura di Daniela Amaldi, la quale sostenne una tesi di laurea sulla “Trilogia” sotto la supervisione del grande arabista Francesco Gabrieli.

L’assegnazione del Nobel segnò l’inizio di una pubblicazione sistematica delle sue opere in Italia e da allora sono state tradotte circa 40 opere tra romanzi e novelle.

## 3. *Hikāyāt ḥāratinā*

In questo articolo ci si concentrerà su alcune difficoltà e insidie da affrontare quando si traducono i suoi scritti analizzando la traduzione della raccolta di racconti *Hikāyāt ḥāratinā* (lett.: “I racconti del

nostro quartiere”; tradotta da Valentina Colombo con il titolo “Il nostro quartiere” nel 1989 e pubblicata da Feltrinelli).

La data di pubblicazione mostra che si tratta di uno dei primi libri di Maḥfūz tradotti in italiano subito dopo la notorietà dovuta al Nobel. Nell’analisi della traduzione italiana esaminerò anche quelle in francese e in inglese, pubblicate un anno prima della versione italiana, per sottolineare altre soluzioni, e proporrò altresì alcune soluzioni alternative.

*Ḥikāyāt ḥāratinā*, pubblicato nel 1975, è una raccolta di 78 racconti brevi e fu definita da Julia Clancy-Smith come un romanzo camuffato da raccolta di racconti (“a novel disguised as a collection of tales”; Clancy-Smith Julia August 1990: 368), non connessi in nessun modo lineare se non per l’essere ambientati nello stesso quartiere, quello dell’infanzia dell’autore. In questo volumetto di 188 pagine, Maḥfūz si avvale di una varietà di tecniche e forme che permettono ai suoi racconti di spaziare tra realismo, romanticismo, simbolismo, come evidenziato da Soad Sobhi, Essam Fattouh e James Kenneson nell’introduzione alla versione inglese:

all Mahfouz major themes and techniques find a place in *Fountain and Tomb* [...] Mahfouz has brought his whole arsenal to bear on his slender volume (Mahfouz1988b: 4).

El-Enany (2007: 111) osserva che

Jamaliyya is evoked powerfully and poetically in this work, and it is here that Mahfouz’ symbolic repertoire of the *hara*, the *takiyya*, the *qabw* and the *futuwwa* is born. The book is about private time rather than public time.

Gli episodi del libro sono raccontati attraverso gli occhi di Maḥfūz prima ragazzo, poi giovanotto e infine uomo maturo, e testimoniano i mutamenti sociali e politici della società egiziana nel periodo che va dalla sua infanzia a dopo la prima guerra mondiale, gli anni della sua formazione. Vi vengono riportati ricchi dettagli dell’Egitto e della vita egiziana, e non a caso i traduttori nell’introduzione alla versione inglese commentano: “The careful reader can learn more about Egyptian society and its values from this small book than he could from several dozen volumes of history and anthropology” (Mahfouz 1988b: 5).

*Ḥikāyāt ḥāratinā* è stato tradotto in francese nel 1988 con il titolo *Récits de notre quartier*, a cura di Khaled Osman (Mahfouz 1988a) e, sempre nel 1988, in inglese come *Fountain and Tomb* a cura di Soad Sobhi, Essam Fattouh e James Kenneson (Mahfouz 1988b).

#### 4. Le strategie traduttive

Maḥfūz riesce con una capacità letteraria straordinaria a fare penetrare il lettore nel suo mondo narrativo grazie anche al fatto che il suo linguaggio letterario non segue uno schema ben definito, ma oscilla, soprattutto nei dialoghi, tra l'arabo classico e il dialetto del Cairo, con le sue peculiari espressioni idiomatiche e i suoi schemi sintattici tradotti in arabo standard, così il lettore egiziano riesce a cogliere l'essenza dialettale e le sfumature tipiche delle sue quotidianità.

Quest'opera rappresenta una bella sfida per il traduttore. La traduzione che ne deriva è stimolante, secondo la definizione di Peter Newmark: “il tipo di traduzione più stimolante è quello in cui essa diventa una forma consapevole di interpretazione, di ermeneutica, e di esegesi” (Newmark 1988: 246).

Il traduttore in questo caso è tenuto, da una parte, a portare il lettore al mondo di Maḥfūz e alla sua opera e, dall'altra, ad avvicinare il testo al mondo del lettore, superando le difficoltà di due mondi linguisticamente e culturalmente molto distanti.

Ritengo interessante esaminare le strategie traduttive adottate da Colombo nella sua traduzione e fino a che punto sia riuscita a trasportare non solo il linguaggio, ma anche il contesto, le immagini, l'intenzionalità del testo, nonché gli elementi extralinguistici, per ottenere quella che Eco definisce equivalenza. La traduzione viene infatti definita da Eco in termini funzionali come strategia che mira a produrre, in lingua diversa, lo stesso effetto del discorso fonte:

tradurre vuol dire capire il sistema interno di una lingua e la struttura di un testo dato in quella lingua, e costruire un doppio del sistema testuale che sotto una certa descrizione possa produrre effetti analoghi nel lettore sia sul piano semantico che su quello stilistico e quanto agli effetti passionali a cui il testo fonte tendeva (Eco 2003: 16).

##### 4.1 Termini legati alla cultura locale

Si tratta dei realia politici e sociali della società egiziana e del quartiere che denominano dei referenti inesistenti nella cultura e nella lingua italiana. La traduttrice ha cercato di risolvere il problema di questi termini, ricorrendo alla traslitterazione, alla domestication e in altri casi all'ipertraduzione per donare un colore esotico al testo. Tra i termini legati alla cultura locale, attira l'attenzione **تَكِييَا** *takiyya* (Maḥfūz 1975: 3) tradotto da Colombo con “monastero” (Mahfuz 1989: 7).



تكية *takiyya*, nel dizionario arabo, indica alloggio per viaggiatori poveri o sede di sufi (*Mağma' al-luğa al-'arabiyya*. 2004: 86). È pertanto un lemma che denomina un referente inesistente nella realtà della lingua d'arrivo. Colombo avrebbe potuto ricorrere alla traslitterazione *takiyya* ed eventualmente fornire la traduzione in una nota esplicativa; in questo modo si sarebbe mantenuto il riferimento alla lingua di partenza portando il lettore verso il testo e la sua epoca. Invece, scegliendo di rendere il termine con *monastero* (in arabo *dayr*) ha usato un referente della religione cristiana che non dà affatto lo stesso valore semantico né lo stesso referente culturale e concettuale. La scelta della traduttrice italiana è identica a quella del traduttore francese: “le monastère” (Mahfouz 1988a: 9). Nella versione inglese, invece, troviamo sia la traslitterazione del termine che un referente affine alla cultura d'arrivo messo tra parentesi: “the *takiya* [monastery]” (Mahfouz 1988b: 11).

La scelta della traslitterazione di تكية in “*takiyya* (cenobio, sede di una confraternita dei dervisci)”, che condivido pienamente, è stata invece adottata da Clelia Sarnelli nella sua traduzione di *Malḥamat al-ḥarāfīš* “*L’Epopèa dei Harafish*” (Mahfuz 1999: 4).

Altro esempio lo si può trovare nella traduzione del termine هريسة *harīsa* (Maḥfūz 1975: 14) tradotta in “torta” (Mahfuz 1989: 16). Si tratta in realtà di un tipico dolce egiziano fatto di farina e zucchero. Questa scelta può essere definita una *domestication* nel senso di Chantal Wright:

There are a variety of levels on which a text might, theoretically speaking, be domesticated: references to culturally specific elements such as social practice or food items could be removed or replaced (Wright 2016: 43).

Colombo, per conservare il colore e l’ambiente del testo, invece di mantenere il termine *harissa* traslitterato ha preferito “torta”, equivalente addomesticato, comprensibile nella lingua d’arrivo. Però ha fatto perdere una nozione gastronomica al lettore. Al contrario Paolo Branca, nel *Vicolo del Mortaio*, ha mantenuto il termine *Basbusa* (Mahfuz 1991: 4).

La versione italiana è simile a quella francese: “pâtisserie” (Mahfouz 1988a: 23), mentre i traduttori inglesi hanno eliminato tutta la frase (Mahfouz 1988b: 17).

La stessa *domestication* è usata talvolta in modo positivo per attenuare la volgarità di un lessico *lato sensu*, come nell’espressione: في ضخامة بقرة *fi ḍaḥāmat baqara* “grassa quanto una vacca” (Maḥfūz 1975: 6), tradotta con “donna prosperosa” (Maḥfuz 1989: 10): la traduttrice ha optato per questa soluzione per evitare la connotazione negativa del termine “vacca” in lingua italiana. Tale connotazione non esiste in lingua araba.

Tale scelta è analoga nella versione francese: “que ce corps plantureux” (Mahfouz 1988a: 13). La versione inglese ha invece conservato la similitudine: “since she’s as big as a cow” (Mahfouz 1988b: 13).

La traduttrice italiana ricorre molto a una traslitterazione più informale che scientifica per vari termini legati al patrimonio culturale e religioso arabo, come per esempio (nella trascrizione adottata dalla traduttrice): *futwwat* “persona potente che impone la propria legge nel quartiere” (Maḥfuz 1989: 22), *zawiya* “sede di una confraternita religiosa” (Maḥfuz 1989: 75), *sheikh el-Hara* “capo del quartiere” (Maḥfuz 1989: 41), *itawa* “tangente fatta pagare dai futuwwat ai commercianti per proteggerli” (Maḥfuz 1989: 75), *Ashura* “giorno di digiuno volontario per i musulmani ” (Maḥfuz 1989: 96), *kuttab* “scuola elementare” (Maḥfuz 1989:25), *qubul* “esame d’ammissione alla scuola elementare” (Maḥfuz 1989: 25), *zaffa* “corteo nuziale” (Maḥfuz 1989:68), *dokla* “consumazione del matrimonio” (Maḥfuz 1989: 97), *za’aimi* “Saad Zaghlul” (Maḥfuz 1989: 35), ecc. La maggior parte di questi termini non ha equivalente in lingua italiana.

I termini traslitterati sono spesso forniti di note esplicative, ma alcune di queste sono vaghe e imprecise. Infatti il termine *Ashura* (*Āshūrā*) è spiegato, erroneamente, come il giorno di digiuno volontario dei musulmani. Va precisato, invece, che indica il decimo giorno del mese di Muharram.

Anche nella spiegazione di *zāwiya* la traduttrice non ha tenuto conto del significato in dialetto egiziano: esso indica una piccola moschea senza minareto e non la “sede di una confraternita religiosa”. Stesso discorso per il *kuttab*, che non è una “scuola elementare” ma piuttosto una “scuola coranica”.

In alcuni casi ha ripetuto le note esplicative, come nel caso di *itawa* (a p. 75 e 88). Altri termini sono stati lasciati invece senza nota, come *amm* (Maḥfuz 1989:75), che vuol dire “zio” ma nel contesto del racconto n. 37 è un allocutivo che indica stima e può essere tradotto con “zi” . Lo stesso per il termine *sett* “signora” e il termine *ma’mour*, lasciati senza nessuna spiegazione. *المأمور al-mā’mūr* (Maḥfuz 1975: 93) indica un incarico istituzionale ed equivale in italiano a “commissario”, mentre la traduttrice ha scelto la semplice traslitterazione, lasciandone il significato oscuro al lettore: “il Ma’mur” (Mahfuz 1989: 74).

Si nota che l’uso di questo termine è identico nella versione francese: “Ma’mour” (Mahfouz 1988a: 101), mentre i traduttori della versione inglese usano “police” (Mahfouz 1988b: 61) e “police prefect” (Mahfouz 1988b: 17).

Nel caso di altri termini indicanti incarichi istituzionali la traduttrice ha usato un equivalente con valore semantico completamente diverso, come nel caso del termine *خفيير الدرك ḥafīr al-darak*

(Maḥfūz 1975: 63) “poliziotto” o “agente di guardia” reso con “impiegato municipale” (Mahfouz 1989: 52).

L’impiegato municipale evoca nella mente del lettore un’immagine completamente diversa da quella del *خفير الدرك*. *ḥafīr al-darak*. La traduzione in italiano è identica a quella francese: “l’employé municipale” (Mahfouz 1988a: 71). La versione inglese, invece, ha colto il significato: “police guard” (Mahfouz 1988b: 43).

La resa del termine *الرعييم* *al-za’im* (Maḥfūz 1975: 51), traslitterato *Za’imi* (Maḥfūz 1989: 35), nonostante l’esistenza dell’equivalente italiano “capo”, è stata invece una scelta felice perché si tratta di un allocutivo riferito a Sa’ad Zaḡlūl<sup>1</sup> che dà una coloritura politica e tiene conto dell’orgoglio nazionale. Questa scelta è identica a quella della traduzione francese: *Zaīm* (Mahfouz 1988a: 40), mentre la versione inglese utilizza il termine “leader” (Mahfouz 1988b: 31).

In questi racconti appare un termine tipico del mondo del *ḥāra* di Maḥfūz: *الحرافيش* *al-ḥarāfiš* (Maḥfūz 1975: 71). Questo termine indica nel dizionario arabo (Omar Muḥtār Ahmed 2008: 477) persone di basso ceto, ribelli e turbolenti. Maḥfūz l’ha invece usato per indicare gli emarginati e gli oppressi della società, come nota El-Enany:

Sources define a *harfush* (singular of *harafish*) variously as a member of the lower classes, a person of bad character, a ruffian, a scamp, etc. Mahfouz, however, uses the term loosely to refer to the deprived and oppressed classes of society (El-Enany 2007: 114).

E’ certamente un termine molto pertinente alla *Weltanschauung* di Maḥfūz. *Al-ḥarāfiš* è stato reso nella versione italiana semplicemente con “i violenti” (Maḥfūz 1988c: 60), perdendo molto della sua peculiarità.

Nella versione francese il termine è stato tradotto “les truands” (Mahfouz 1988a: 83), e neanche la traduzione inglese dà un’interpretazione diversa nel ricorrere a due aggettivi: “gangster and tough guys” (Mahfouz 1988b: 50). Nessuna delle tre traduzioni ha preso in considerazione l’uso particolare del termine da parte di Maḥfūz. Sarnelli offre nella sua prefazione alla traduzione di *L’Epepea del Harfish* una spiegazione storica del termine: “Esso, oggi caduto in disuso, si trova menzionato in fonti letterarie egiziane e siriane risalenti all’incirca ai secoli XIII-XV, per indicare di volta in volta, individui dall’aspetto singolare, generalmente molto astuti e avidi, talora persino dissoluti, che

<sup>14</sup> Sa’ad Zaḡlūl (1860 – 1927), politico nazionalista egiziano, fondatore e leader del partito *Wafd*.

vivono al margine della società” (Mahfuz 1999: 4). Secondo me un termine di connotazione particolare come questo va conservato nel testo in traslitterazione, come fatto da Sarnelli.

È anche curiosa la scelta di tradurre ثوب *thawb* “vestito” con “galabiya, indumento largo, lungo e di poca eleganza”: وفي أوقات الراحة تبدي سعاد في ثوب أنيق: *Wa-fi-awqāt al-rāḥa tatabdī su‘ād fi-thawb anīq* (Mahfūz 1975: 37). La traduttrice ha reso il vestito elegante (*thawb anīq*) indossato dalla bella cugina con “una galabiya elegante”:

“Nei momenti di riposo, Su’ad indossa una galabiya elegante” (Mahfuz 1989: 33).

La resa di ثوب *thawb* con “galabiya” è una scelta interpretativa della traduttrice, un tentativo di colorare il testo con un elemento esotico. È però un tentativo mal riuscito, perché introduce un elemento poco adeguato all’immagine della ragazza, mentre Maḥfūz descrive una ragazza bella e gentile nel contesto di una famiglia egiziana di classe medio-borghese.

Nelle traduzioni francese ed inglese è stato invece mantenuto l’equivalente semantico:

“Dans le moment So’ad apparait, attirante et pleine d’élégance, vêtue des couleurs ” (Mahfouz 1988a: 45) e: “In her free time, So’ad appears in elegant dresses” (Mahfouz 1988b: 30).

In altri casi la traduttrice ha appiattito delle frasi ricche di riferimenti culturali interessanti. Per esempio la frase:

وهو يجلس كثيرا في المقهي ليتابع الحكايات ، ويقرب إليه أهل النكتة والمنشدين والزجالين

*Wa-huwa yağlisu kaṭīran fi-l-maqhā li-yutābi‘a al-ḥikāyāt, wa-yaqrubu ilayhi ahl al-nukta wa al-munašidīna wa al-ziğālīna* (Maḥfūz 1975: 135) viene resa con:

“Trascorre molto tempo seduto al caffè, ad ascoltare le storie al suono del rebab” (Mahfuz 1989: 105).

La traduttrice ha aggiunto il termine *rebab* “strumento musicale che accompagna i racconti popolari”, termine inesistente nell’originale per sostituire tre elementi culturali: gli amanti delle battute, i cantori di rime e i compositori di poesia popolare. La traduzione francese ha recuperato una buona parte della frase originale:

”il s’assied souvent au café pour écouter les histoires qu’on raconte, recherchant la compagnie des gens d’humour e des fantaisistes” (Mahfouz 1988a: 145), mentre la traduzione inglese è la più fedele:

”he liked to sit in cafes and draw all the rhymers, singers, and jokesters around him” (Mahfouz 1988b: 85).

Anche nella resa del termine indicante il mestiere di aiutante del fabbricante di *ṭarbūsh* si è perso il riferimento culturale: صبي الطرابيشي *ṣabīy al-ṭarābīšī* “(Maḥfūz 1975: 74), tradotto con “un giovane venditore di cappelli” (Mahfuz 1989: 60).

Più felici sono state sia la traduzione francese che quella inglese: “confectionneur des tarbouches” (Mahfouz 1988a: 82) e “Tarboosh maker” (Mahfouz 1988b: 50).

Altro elemento culturale omesso nella traduzione è سوارس *sawāras* “carrozza vagone trainato da cavallo”, un mezzo di trasporto introdotto dalla famiglia Suares, da cui prese il nome<sup>2</sup>. Conservare questo termine nella traduzione avrebbe dato un colore culturale significativo:

أقف عند مدخل الحارة حتي أراها تغادر سوارس

*Aqif ‘inda madkhali al-ḥāra ḥattā arāhā tuḡādiru sawāris* (Maḥfūz 1975: 22 ). La traduzione non ha considerato questo termine, eliminandolo dalla frase e traducendo il tutto:

“Di proposito mi apposto all’entrata del rione e, quando la vedo arrivare, la guardo con curiosità.” (Mahfuz 1989: 22). Anche nella versione francese il termine سوارس *sawāras* è stato omesso:

“Je me poste à l’entrée de la ruelle et je la regard approcher” (Mahfouz 1988a: 30), mentre nella versione inglese è stata resa con “donkey cart”:

“I stand at the entrance of the alley and wait to see her climb down from donkey cart” (Mahfouz 1988b:22)

Interessante la traduzione del termine onomatopeico زغرودة *zaḡarūda* “trillo”:

تنطلق زغرودة من بيت الدير

*tanṭaliq zaḡarūda min bayt al-Dīb* (Mahfuz 1975: 83).

La traduttrice ha tradotto questo termine con “voci”: “sento delle voci provenire dalla casa di Dib” (Mahfuz 1975: 67). Questa scelta non rende chiaro al lettore italofono la particolare connotazione del termine in arabo. In questo caso si può ricorrere alla compensazione, aggiungendo qualche parola come elemento esegetico per spiegare che si tratta di un suono che esprime gioia, il trillo emesso dalle donne nelle occasioni di grande gioia. Tale soluzione è stata suggerita dagli autori di *Thinking Arabic translation*:

<sup>2</sup> “Suarès (Suarez) della Pegna family, came from Livorno to Egypt at the beginning of the nineteenth century” (Encyclopedia of Jews in the Islamic world 2010: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/suares-della-pegna-family-SIM\\_0020610](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/suares-della-pegna-family-SIM_0020610); accessed June 30, 2018).

a possibile traduzione of زغردت in this extract is let out a ululation. This would maintain a certain foreignness, the assumption being that even a reader who did not know what a ululation was in the context of women’s behaviour in social gatherings in Egypt would be to guess that it was some sort of culture-specific vocal sound. However, in a different context or with a different readership, this assumption might not be justified. These effects would be a betrayal of the ST effects, and therefore count as a serious translation loss. The loss could be palliated by adding an exegetic element ‘let out a ululation as women do at times of great joy’ (Dickins, Hervey and Higgins 2002: 40).

Il traduttore francese ha utilizzato il termine “you-you”:

“J’entends un you-you retentir depuis la maison des Dib” (Mahfouz 1988a: 91), mentre i traduttori inglesi hanno optato per “trilling cry”:

“When, from the Iddeeb house, a trilling cry rings out” (Mahfouz 1988b: 55).

In *Hikāyat ḥāratinā*, i nomi propri, cognomi o soprannomi dei personaggi indicano delle variazioni diastratiche attraverso il loro significato denotativo come *al-ā’war* “guercio”, *al-suramati* “il calzolaio”, *el-marakibi* “venditore di babbucce”, *al-qird* “scimmia”; si tratta di cognomi che si riferiscono a handicap o a certi mestieri che rispecchiano il basso ceto sociale di questi personaggi. In questo caso non è sufficiente la trascrizione di questi nomi propri ma occorrono note esplicative o creare un glossario dove si spiega il significato per non interrompere il flusso narrativo. Colombo ha scelto la traslitterazione del termine senza spiegare il significato denotativo, così il nome proprio ha perso molto della sua espressività come per esempio nella frase:

الأعور يتأهب لموعد غرامي

*Al-ā’war yata’habu li-maw’id ġarāmī* (Mahfuz 1975: 177), resa con la traslitterazione del soprannome:

“La’uar è tutto eccitato perché ha un appuntamento amoroso” (Mahfuz 1989: 135).

Troviamo la stessa strategia nella traduzione francese:

“La’ouar est tout excité à la perspective du rendez-vous amoureux” (Mahfouz 1988a: 187), mentre i traduttori inglesi hanno utilizzato il termine in traduzione:

“one-eye gets ready for a love-tryst” (Mahfouz 1988b: 112).

Sarnelli nella traduzione di *L’Epopée del Harfish* utilizza la traduzione della parola in italiano:

ولجأ موسى الأعور إلي الشيخ الجليل

*Wa lağā’ al-ā’war ilā al-šaykh al-ğalīl* (Maḥfūz 1977: 545):

“Musa il guercio fece ricorso allo sheikh” (Mahfuz 1999: 514).

#### 4.2 Problemi di polisemia

La polisemia di alcuni lemmi nell'arabo classico e l'egiziano colloquiale tradotto da Maḥfūz in arabo standard ha causato errori soprattutto nei nomi di alcuni mestieri. Questo crea delle interferenze del significato registrato nel dizionario con quello di uso dialettale e induce a una erronea traduzione. Per esempio il termine الحكيمة “saggia” o “sapiente” in arabo classico (*Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya* 2004: 190) mentre nel dialetto egiziano si usa per indicare il mestiere di infermiera o ostetrica (*Dictionary of Egyptian Arabic* 1986:218). Nella traduzione di questo termine la traduttrice ha scelto di attenersi al significato registrato nel vocabolario: “sapiente, saggia”; l'enunciato, tuttavia, non parla della saggezza di “Ayusha” ma semplicemente del suo mestiere, come si capisce dal contesto:

سأشترى بيت عيوشة الحكيمة

*sa-'ištārā bayt 'aysha al-ḥakīma* (Maḥfūz 1975: 61) è tradotto: “Mi comprerò la casa di Ayusha, la sapiente” (Maḥfuz 1989: 50). La traduzione francese ha colto il significato usando *soignante*:

“Je vais acheter la maison d'Aioucha la soignante” (Mahfouz 1988a: 69). Nella traduzione inglese il mestiere di Aioucha è più preciso:

“I will buy Ayusha the midwife's house” (Mahfouz 1988b: 42)

Abbiamo un altro esempio di polisemia nella forma verbale تفرّج *tafarrāġ*, che significa “si risolve, passerà il peggio” ma anche “guarda da vicino” (*Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya* 2004: 678).

I due significati sono diversi e molto distanti fra loro: in presenza di una tale situazione il traduttore è tenuto a scegliere il termine più adeguato al contesto. Il racconto n. 65 narra di Sheikh Labib, una figura tra lo sciamano e l'indovino cui si rivolgono le donne per avere una predizione: gli lanciano i loro fazzoletti e l'indovino li raccoglie ed emette il suo verdetto. Di solito è un verdetto positivo, in cui تفرّج *tafarruġ* vale “il peggio è già passato”:

ينطق بكلمة مفردة مثل تفرّج

*yanṭuqu bi-kalima mufrada mathl tafarruġ* (Maḥfūz 1975: 157), reso con:

“...pronuncia una sola parola come ‘Guarda!’” (Mahfuz 1989: 121).

تفرّج *tafarruġ* è stato interpretato come un imperativo e il verbo nel suo significato di “guardare”, alterando così il senso della frase. Si riscontra la stessa scelta nella traduzione francese:

“et finit par lâcher un mot unique comme ‘regarde!’” (Mahfouz 1988a: 167), mentre i traduttori della versione inglese hanno scelto di tradurre con la parola “succor”:

“and at last manages a single word ‘succor’” (Mahfouz 1988b: 99)

La traduzione inglese è più corretta e propone un equivalente adeguato all'originale.

Altro esempio di polisemia e di problematiche di traduzione legate agli elementi culturali si trovano nella traduzione di due versi di una canzone satirica su Allenby<sup>3</sup> nel racconto n. 14. Nel primo verso abbiamo بلح زغلول *balah zağlūl* “datteri Zağlūl”. زغلول *zağlūl* significa “piccolo” ma anche un tipo di datteri, e contiene inoltre un riferimento velato al cognome di Sa'ad Zağlūl. La traduttrice ha optato per “piccoli datteri” invece di un più corretto “dolci di tipo Zaghoul”:

يا بلح زغلول يا حلوية يا بلح

*Yā balah zağalūl yā ḥaliwa yā balah* (Maḥfūz 1975: 41), tradotto:

“O datteri piccoli, o datteri dolci” (Maḥfuz 1989: 36). In francese *zağlūl* è stato reso con “sucrée”:

“Le dattes sucrée, mes belles dattes” (Maḥfouz 1988a: 49). I traduttori inglesi, a mio parere, hanno trovato una soluzione più felice:

“Oh, Zaghoul dates, you are the sweetest” (Maḥfouz 1988b: 32).

#### 4.3 Modi di dire ed espressioni idiomatiche

Il secondo verso della canzone satirica sempre nel racconto n. 14 presenta un altro problema: la traduzione di un modo di dire allusivo e molto legato al mondo del quartiere egiziano. Un esempio è ابن المره *ibn al-marah* “figlio di donna *ibn al-marah* “figlio di donna di basso livello sociale e morale che di conseguenza non ha dato una buona educazione al figlio”.

Come spiega André Lefevere, la difficoltà della traduzione dei modi di dire che contengono delle allusioni culturali:

è forse attribuibile al fatto che le allusioni mettono in luce il fondamentale aporema della traduzione, l'intraducibilità, che non dipende dalle particolari strutture sintattiche o semantiche, quanto piuttosto dal modo specifico in cui ogni cultura elabora un proprio “codice cifrato”, di cui le allusioni sono appunto una manifestazione (Lefevere 1998: 58).

In effetti, in arabo colloquiale egiziano per indicare in modo rispettoso una donna si dice *sitt* (*Dictionary of Egyptian Arabic* 1986: 398), mentre *marah* indica la donna in modo

---

<sup>3</sup> Edmund Henry Hynman Allenby (1861 - 1936), comandante delle truppe britanniche in Medio Oriente nella Prima Guerra Mondiale e *Special High Commissioner* in Egitto dal 1919 fino alle sue dimissioni nel 1925.



dispregiativo (*Dictionary of Egyptian Arabic* 1986: 834), così che *ibn al-marāh* è un doppio insulto: allude sia alla codardia che alle umili origini. In questo senso la frase:

ياواد ياألنبي كان جري لك ايه ياابن المره

*Yāwād yā allinabī kān ġara lak “āhi... eh” yā ’ibn al-marāh* (Maḥfūz 1975: 41) dovrebbe essere resa:

“O Allenby furfante, cosa ti è successo, figlio di una donnaccia”, invece che:

“Briccone di un Allenby, hai avuto figli da una strega” (Maḥfūz 1989: 30)

La traduzione italiana porta una grave alterazione al significato ed è completamente errata, mentre il traduttore della versione francese ha cercato di avvicinarsi al valore semantico dell’originale:

“Petit vaurien d’Allenby, qu’as-tu, fils de mégère” (Mahfouz 1988a: 50). La traduzione inglese ha usato un termine shakespeariano, “shrew”:

“Allenby, you brat, what happened, you son of a shrew?” (Mahfouz 1988b: 32).

Un altro problema è causato da quelle espressioni idiomatiche che non possono essere tradotte letteralmente perché hanno un significato non deducibile dal significato dei singoli componenti. Per cogliere il significato di queste espressioni occorre quindi avere una profonda conoscenza del patrimonio culturale della lingua da cui si traduce. Cito tre esempi:

1. L’espressione idiomatica لم تنزلق لسوء *lam tanzaliq lisū’in* (Maḥfūz 1975: 8), composta dal verbo apocopato تنزلق “scivolare”, e dalla preposizione *li-* e سوء “male”, “atto osceno”, e che si potrebbe tradurre letteralmente “non è caduta in un male o in un atto riprovevole”, con il senso di “non si è abbassata ad atti moralmente riprovevoli”. La traduzione italiana riporta invece:

“è una donna che non farebbe male a nessuno” (Maḥfūz 1989: 10). Il senso è completamente cambiato e simile è la traduzione francese:

“mais sans nuire à quiconque !” (Mahfouz 1988a: 15), mentre la traduzione inglese è più corretta:

“she never does anything to be ashamed!” (Mahfouz 1988b: 13).

2. L’espressione كفي الله الشر composta da verbo, soggetto, e complemento oggetto, può avere il corrispondente di “che Iddio protegga dal male”: quindi la frase مالها كفي الله الشر *mālu-hā kafa Allāh al-šarr* (Maḥfūz 1975: 21) vale letteralmente “che cosa ha lei, che Iddio protegga dal male”. Invece la resa in italiano ha alterato il significato: “che ha fatto di male contro il Signore?” (Maḥfouz 1989: 21).

Il traduttore della versione francese ha colto il significato:

“Qu’a-t-elle, à Dieu ne plaise?” (Mahfouz 1988a: 29).

La traduzione inglese ha cercato un equivalente dinamico tipico della cultura inglese:

“What about her, for heaven’s sake?” (Mahfouz 1988b: 22).

Lo stesso modo di dire è stato tradotto, in modo appropriato a mio avviso, da Sarnelli in “che Allah ci protegga dal male” (Mahfuz 1999: 17).

3. Altro modo di dire tradotto in modo errato è بالهنا والشفاء *bi-l-hana wa-l-šafa* (Maḥfūz 1975: 56), letteralmente: “con felicità e salute”. È una formula augurale di inizio o fine pasto, equivalente in italiano a “buon appetito”. Invece la traduttrice l’ha reso come una riconferma sulla bontà del cibo: “Soddisfatto di quello che hai mangiato?” (Mahfuz 1975: 46).

Il traduttore francese ha reso letteralmente: “Que cette nourriture te rende heureux et te donne la santé” (Mahfouz 1988a: 54), e simile è la traduzione inglese: “Welcome and good health to you” (Mahfouz 1988b: 39).

#### 4.4 Metafore e senso figurato del termine

Nei racconti si riscontra spesso la presenza di espressioni metaforiche culturalmente connotate da elementi espressivi del dialetto egiziano. Questo rappresenta una sfida al traduttore. In taluni casi la traduzione letterale di queste espressioni rischia di produrre enunciati che, pur se sostanzialmente corretti dal punto di vista lessicale, risultano inadeguati e incomprensibili al lettore italiano. Un esempio è:

عما قليل يمتلئ الكرار ويغنى العصفور

*Ammā qalīl yamtalā’a al-karār wa yuḡnī al-‘uṣfūr* (Mahfuz 1975: 30).

الكرار *al-karār* in arabo indica “ripostiglio” ed è una collocazione metaforica per indicare l’abbondanza.

Colombo ha ben colto questo senso: “Si avvicina il tempo dell’abbondanza e gli uccelli canteranno” (Mahfuz 1989: 61)”. Simile è la versione francese: “Bientôt le cellier s’emplira et le moineau chantera” (Mahfouz 1988a: 33). I traduttori inglesi hanno reso l’espressione con: “Very soon your hope chest will fill and the bird will sing” (Mahfouz 1988b: 24).

La traduttrice non è riuscita invece a trasmettere il senso della collocazione يا خسارة الرجالة *Ya Ḥasārat al-riḡāla* (Mahfuz 1975: 22), “o che perdita di uomini”, cioè “non ci sono più gli uomini veri di una volta”, oppure “sono finiti gli uomini bravi”. La traduttrice ha reso “come cambia il mondo” (Mahfuz 1989: 22) – una traduzione che ha appiattito molto il potere espressivo della collocazione. Il traduttore francese, invece è riuscito a trovare una soluzione più adeguata: “Les hommes ne sont plus

ce qu'ils étaient!" (Mahfouz 1988a: 30) e, nella versione inglese: "What are men coming to" (Mahfouz 1988b: 22).

A volte il senso figurato di un termine non può essere reso utilizzando una traduzione letterale perché le immagini hanno un potere evocativo diverso nelle diverse culture. In questi casi il traduttore deve valutare bene quali possano essere gli effetti suscitati nel lettore. Le scelte sono abbastanza soggettive e quindi a volte opinabili. Lo si vede nella traduzione della locuzione وش القملة *wiš al-qamla* "faccia di pidocchio". Si tratta di una locuzione egiziana per esprimere la ripugnanza nei confronti di un certo comportamento ed era molto usata durante le manifestazioni contro il re o gli inglesi agli inizi del Novecento. Mahfūz in un racconto riporta questo slogan satirico contro il re Fouad:

يافؤاد ياوش القملة مين قالك تعمل دي العملة

*Yā Fu'ād yā wiš al-qamla / Mīn qallak ta'mal dī al-'amla* (Mahfuz 1975: 31), tradotto in:

"O Fuad, o pidocchio / chi ti ha detto di fare questo pastrocchio" (Mahfuz 1989: 30).

La traduzione di وش القملة in "pidocchio", anche se conserva la rima dell'originale, diminuisce la carica espressiva del termine e non esprime la stessa negatività dell'originale arabo. A mio avviso, "verme" riesce a trasmettere meglio l'espressività e l'intensità del termine, e propongo quindi la seguente traduzione (anche se risulta perso l'effetto ritmico):

"O Fuad, o verme / Chi ti ha detto di fare questo bailamme".

Il traduttore francese l'ha resa in modo letterale sostituendo "faccia" con "testa": "Fouad ô Fouad! tête de pou/ Peut-on être point fou!" (Mahfouz 1988a: 40).

La versione inglese ha utilizzato il lemma inglese "louse" (persona sgradevole e ripugnante): "yah Fo'ad you crummy louse-face! / Who told you to turn about face" (Mahfouz 1988b: 27).

#### 4.5. Similitudini

Mahfūz usa delle similitudini molto originali, in perfetta armonia con il contesto ed i suoi personaggi, come osserva Sasson Somekh in *The changing Rhythm*:

Sometimes, it is true, these similes are too elaborate to sound uncontrived. Yet the great majority of them convey a sharp observation and original viewpoint. Often the components of a similes are in complete harmony with the context, situation or character described (Somekh 1973: 135).

Ovviamente non tradurre queste similitudini o tradurle in modo errato, fa perdere una caratteristica importante e peculiare del testo.

Una di queste similitudine nella descrizione di uno dei *futwāt*, che aveva la faccia grossa quanto il fondoschiena della signora (*sitt*) umm Zaki:

ووجهه في حجم عجيزة ست ام زكي

*Wa-wağh fi-ḥağm ‘ağīzah sitt Umm Zakī* (Mahfuz 1975: 112).

La frase è stata resa con: “La sua testa era grande come Aghisa, la nonna di Umm Zaki” (Mahfuz 1989: 88).

La traduzione del lemma *ست* *sitt*, che in arabo standard significa ‘signora’ e, in dialetto egiziano, ‘nonna’. Quanto al sostantivo *عجيزة* ‘*ağīza*, che vuol dire “il fondoschiena”, è stato interpretato come nome proprio di una persona.

La traduzione ha creato pertanto un’immagine incomprensibile e ambigua per il lettore, che non riesce a capire chi è Aghisa, la nonna di Umm Zaki (mai menzionata prima, e che in più non esiste come nome proprio), né a percepire il tono ironico dell’autore.

La traduzione italiana è identica a quella francese: “Et sa tête seule a taille de ‘Aguisa, la grand-mère d’Oumm Zaki” (Mahfouz 1988a: 122). Quanto alla traduzione inglese, questa frase è stata semplicemente eliminata (Mahfouz 1988b: 73).

#### 4.6 Problemi legati alla morfosintassi

Uno dei problemi più spinosi da affrontare anche per il traduttore esperto è l’andamento sintattico nella proposizione, il fluire delle proposizioni all’interno del periodo e, infine, il susseguirsi dei periodi che vanno a formare il testo compiuto.

In quest’ambito la sintassi è la struttura portante, lo scheletro, ed è proprio questa che pone problemi sottili e complicati per il traduttore.

Un errore grammaticale può indurre a una traduzione sbagliata, come avviene per il verso di una canzone satirica:

رفعتك محال محال في زمن الأندال

*Rifa’tu-k muḥāl muḥāl fi-zaman al-andāl* (Mahfuz 1975: 44), letteralmente “il tuo innalzamento è proprio impossibile all’epoca dei mascalzoni”, ma che è stata resa invece: “Ti ho sollevato nei momenti terribili” (Mahfuz 1989: 39).

In questo caso رفعتك *rifa'tu-k* “il tuo innalzamento”, o “la tua salita”, è un sostantivo seguito da un pronome possessivo che è stato interpretato come un verbo di prima forma al Perfetto seguito da un pronome in funzione di complemento. Inoltre, *muḥāl* “impossibile” è un aggettivo predicativo, non concordato con il sostantivo per mantenere la rima con la parola *al-andāl*, che è stata semplicemente eliminata nella traduzione.

La versione italiana è quasi identica a quella francese: “Je t’ai hissé au sommet à l’heure des vermines (Mahfouz 1988a: 54), e neanche la traduzione inglese ha colto il senso: “I stood by you in the time of fickleness” (Mahfouz 1988b: 53).

Altro errore nel comprendere l’andamento sintattico nella proposizione lo troviamo nella traduzione del participio presente متراقص “ondeggiante”, tradotto come un gerundio:

بيهرني حجمها المترامي وأعضائها الثرية المتراقصة

*Yabharu-nī ḥağmu-hā al-mutarāmī wa-a‘ḍā’uhā al-ṭarīa al-mutarāqiṣa* (Mahfuz 1975: 24).

La frase è stata tradotta: “mi affascina l’osservarla da lontano quando, ballando, muove il suo corpo” (Mahfuz: 1989: 24). La frase è stata semplicemente omessa nella traduzione francese (Mahfouz 1988a: 32), mentre la resa in inglese dà un’immagine più vicina all’originale: “Her vast, rich, bubbling, bouncing body overwhelms me” (Mahfouz 1988b: 23). In italiano suggerisco piuttosto: “Mi affascina il suo corpo prosperoso e le sue grazie fiorenti e ondeggianti”.

#### 4.7 Perdite in traduzione

A titolo esemplificativo, riporto due esempi di perdite in traduzione, confrontando la resa in italiano con quella in inglese ed in francese e proponendo soluzioni alternative.

Nel primo racconto il bambino che guardava il giardino della *takiyya* e il suo desiderato albero di gelsi vede un vecchio derviscio e immagina che sia il padrone e il responsabile del posto. Allora il ragazzo gli dice con gentilezza “Mi piacciono le more”:

وخاطر طيب يقول لي انه صاحب المكان وولي الأمر وأنه ودود بخلاف الآخرين

*Wa-ḥāṭir ṭayyib yaqūlu-lī anna-hū ṣāḥib al-makān wa-walī al-amr wa-anna-hū wadūd bi-ḥalāf al-āḥarīn* (Mahfuz 1975: 4).

Tutta questa immagine e questo monologo interiore del ragazzo sono stati completamente traviati nella traduzione italiana, che propone uno scenario alternativo in cui il vecchio derviscio parla con il ragazzo:

“Benevolmente mi spiega che è a capo del monastero, che ha cura dei novizi e che a differenza degli altri è aperto ai rapporti con chi vive al di là delle mura” (Mahfuz 1989: 8)

Personalmente propongo:

“Un dolce pensiero mi dice che questo signore è il padrone e il responsabile del luogo e che è gentile a differenza degli altri”

La traduzione francese ha salvato l'immagine:

“D'instinct, Je sais que c'est lui qui préside aux destinées de cet endroit et qu'à la déférence des autres, il est plein de sollicitude” (Mahfouz 1988a: 11).

I traduttori inglesi sono riusciti a produrre una traduzione con una buona reversibilità linguistica e un effetto equivalente a quello previsto dall'originale:

“It comes to me that he must be the owner and the overseer of the place and I see he is loving not like those others” (Mahfouz 1988b: 10).

Un'altra immagine alterata dalla traduzione si trova nel racconto n. 43, che descrive una serata peccaminosa a casa di Hawwash Addad finita con un misterioso atto di vandalismo come appare al risveglio da un sonno improvviso. Maḥfūz dice che i protagonisti si ricordano di essersi addormentati mentre trascorrevano momenti piacevoli. La traduzione italiana con un'ipertraduzione ha aggiunto un elemento inesistente, “le belle ragazze”:

تذكرون ان النوم سرقهم من بين احضان المسرات وهم علي خير ما يحبون

*Taḍkurūna anna al-nawm saraq-hum min bayna aḥḍān al-masarrāt wa-hum 'ala khayr mā yuḥibbūna* (Maḥfūz 1975: 93):

“Ricordando di essersi addormentati in uno stato di gioia, tra le braccia di belle ragazze” (Mahfouz 1989: 73). L'immagine riprodotta è identica alla traduzione francese:

“ils se souviennent bien d'avoir cédé au sommeil dans un état de douce et aimante euphorie, entre le bras de jolies filles” (Mahfouz 1988a: 70), mentre la versione inglese ha offerto un'immagine più fedele all'originale: “They remember falling asleep full of joy” (Mahfouz 1988b: 61).

Propongo: “Si ricordano che sono stati rapiti dal sonno mentre erano immersi nei piaceri”.

## 5. Conclusioni

In questo lavoro non ho riportato tutte le lacune nella traduzione italiana, ma mi sono limitata ad alcuni esempi soprattutto riguardanti i fattori extralinguistici.

*Ḥikāyāt ḥāratīnā* fu scritto per un pubblico egiziano e arabo ed è quindi da esso ben comprensibile. La domanda che la mia analisi pone è: fino a che punto la traduzione italiana è riuscita a trasmettere Maḥfūz e il suo mondo narrativo al lettore italiano?

La traduttrice ha tentato una via di mezzo tra portare il lettore al testo (mediante la traslitterazione dei termini pertinenti alla cultura locale, l'ipertraduzione e in alcuni casi la compensazione per dare un colore della cultura araba al testo) e portare il testo al lettore con la domesticazione di alcuni lemmi e termini, alieni al lettore italiano. Non ha purtroppo fornito note esplicative corrette per tutti i lemmi traslitterati e in tanti casi si sarebbe potuto conservare il colore del testo mantenendo il termine traslitterato e fornendo un glossario finale (come avviene ad esempio nella traduzione inglese).

È evidente l'influenza della versione francese del 1988. In diversi passaggi la traduzione italiana ha appiattito molto il testo, commettendo errori banali dovuti alla mancanza di un buon vocabolario della lingua araba e di una buona conoscenza del dialetto e della cultura egiziana. In alcune frasi il senso o l'immagine sono completamente alterati, con una conseguente inevitabile perdita linguistica e culturale.

La traduzione ha avuto un grande successo editoriale, arrivando alla tredicesima edizione nel 2016, oltre a un'edizione scolastica nel 1996 (uscita presso Loescher), e raggiungendo quindi un gran numero di lettori. Tuttavia, nell'arco di quasi trenta anni, a fronte di tutte queste diverse edizioni non è stata operata nessuna revisione o correzione editoriale.

## Bibliografia

- Dickins, James, Sandor Hervey and Ian Higgins. 2002. *Thinking Arabic translation*. London: Routledge.
- Eco, Umberto. 2003. *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani.
- El-Enany, Rasheed. 2007. *Naguib Mahfouz: Egypt's Nobel Laureate*. London: Haus Publishing.
- Lefevre, André 2003. *Traduzione e riscrittura. La manipolazione della fama letteraria* (orig.: *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge: 1992). Torino: UTET.
- Mağma' al-luğa al-'arabiyya. 2004. *Al-Mu'ğam al- Wasīf*. Al-Qāhira: Maktabat al-Şurūq al-Dawliya.
- Maḥfūz, Nağīb. 1975. *Ḥikāyāt ḥāratinā*. Al-Qāhira: Maktabat Mişr.
- Maḥfūz, Nağīb. 1976. *Taḥta al-miżalla* ("Sotto la pensilina"; trad. a cura di Daniela Amaldi). Levante 23/2: 21-28.
- Mahfouz, Naguib [: Maḥfūz, Nağīb]. 1988a. *Ḥikāyāt ḥāratinā* ("Récits de notre quartier"; traduit par Khaled Osman). Paris: Sindbad.
- Mahfouz, Naguib [: Maḥfūz, Nağīb]. 1988b. *Ḥikāyāt ḥāratinā* ("Fountain and Tomb"; trans. by Soad Sobhi, Essam Fattouh and James Kenneson). Washington: Three Continents Press.
- Maḥfūz, Nağīb. 1988c. *Al-Karnak* ("Caffè degli Intrighi"; trad. a cura di Daniela Amaldi). Salerno: Ripostes.

- Mahfuz, Nagib [: Maḥfūz, Nağīb]. 1989 [ristampa: 2016]. *Ḥikāyāt ḥāratinā* (“Il Nostro Quartiere”; trad. a cura di Valentina Colombo). Milano: Feltrinelli.
- Mahfouz, Naguib [: Maḥfūz, Nağīb]. 1991. *Zoqāq al-midaq, al-Liṣṣ wa al-kilāb* (“Vicolo del Mortaio, il Ladro e i Cani”; trad. a cura di Paolo Branca, note bio/bibliografiche a cura di Isabella Camera d’Afflitto). Milano: Utet.
- Maḥfūz, Nağīb [: Maḥfūz, Nağīb]. 1999. *Malhamat al-harafish* (“L’Epopèa dei Harafish”; trad. a cura di Clelia Sarnelli). Napoli: Tullio Pironti.
- Martin Hinds, Badawi El Said. 1986. *Dictionary of Egyptian Arabic*. Beirut: Librarie du Liban.
- Newmark, Peter. 1988. *La traduzione: problemi e metodi*. Milano: Garzanti.
- Omar Muḥtār, Ahmed. 2008. *Mu‘ğam al-luğā al-‘arabiyya al Mu‘āsir*. Al-Qāhira: ‘Ālam al-Kutub.
- Smith, Julia Clancy. 1990. Review of “Fountain and Tomb”. *International Journal of Middle East Studies* 22/3: 368.
- Somekh, Sasson. 1973. *The Changing Rhythm: A study of Najīb Maḥfūz’s Novels*. Leiden: Brill.
- Wright, Chantal. 2016. *Literary Translation*. New York: Routledge.

---

Naglaa Waly, born in Cairo, received a BA degree in Italian Language and Literature in 1992 at Ain Shams University (Cairo). She later specialized in Translation Techniques (Master degree, Ain Shams University, 1996), and in 2012 she received a PhD in Linguistic Studies and Translation at Ain Shams University. In 2016 she further received a Master’s degree in Afroasiatic Languages and Literatures at the University of Naples “L’Orientale”. She presently works as a literary translator with several publishing houses and literary journals. She is “Cultrice della Materia” for Arabic Language and Literature at the University of Naples “L’Orientale” and Lecturer in Arabic at the University of Turin. Naglaa Waly has published many translations of literary Italian works into Arabic and viceversa. She won the Special Prize for Translation from the Italian Ministry of Culture in 2016 and the 6th Edition of the Cultural Prize from the Foundation for the Mediterranean Prize, Catania, in 2016.



## Dal combattente a Omar Gatlato: Modelli di mascolinità nell'Algeria indipendente

Jolanda Guardi

Shortly after independence (1962), Algeria put in place different political discourses in order to strengthen the new citizens' identity. Among these the discourse about manhood was crucial and focused especially on the *muǧāhid*, the fighter, whose fighting allowed Algerian to conquer freedom and independence. Therefore, manhood became a political ideal engaging social and political dynamics devoted to define the man-woman relationships. Moreover, it helped constructing a collective and normative imaginary in line with the hegemonic masculinity (Robert Connell 1996), i.e., men's identity was construed as a universal model influencing society as well as politics. In this paper I present different forms of this discourse and outline the characteristic of the "true" *muǧāhid*, underscoring how this was built in order to define an imaged manhood.

Il legame fra definizione della mascolinità e nazionalismo è stato esplorato a partire dagli anni Novanta del secolo scorso in diverse forme. George L. Mosse (1984) ha anticipato lo sviluppo degli studi sulla mascolinità analizzando il legame fra sessualità e nazionalismo e legando la sua analisi alla creazione di una sensibilità estetica specifica che conduce al concetto di rispettabilità e alla conservazione di convenzioni sociali borghesi. A sua volta, Anne McClintock, in *Imperial Leather* (1995), analizza il legame tra genere, razza e sessualità nel colonialismo e sostiene che

Nationalism is thus constituted from the very beginning as a gendered discourse and cannot be understood without a theory of gender power; nonetheless, theories of nationalism reveal a double disavowal. If male theorists are typically indifferent to the gendering of nations, feminists' analyses of nationalism have been lamentably few and far between. White feminists, in particular, have been slow to recognize nationalism as a feminist issue. A feminist theory of nationalism might thus be strategically fourfold: (1) investigating the gendered formation of sanctioned male theories; (2) bringing into historical visibility women's active cultural and political participation in national formations; (3) bringing nationalist institutions into critical relation with other social structures and institutions; and (4) at the same time paying scrupulous attention to the structures of racial, ethnic and class power that continue to be devil privileged forms of feminism (McClintock 1995: 354-357).

Le nazioni, inoltre, sono spesso rappresentate come genealogie familiari. Il tropo della famiglia è importante nel discorso del nazionalismo per almeno due motivi: innanzitutto offre un’immagine che fa riferimento a un ordine cosiddetto ‘naturale’ per sanzionare una gerarchia all’interno di un’ipotetica unità di interessi, in secondo luogo simboleggia il tempo della nazione. Se, tuttavia, la figura femminile è quella che viene utilizzata per rappresentare la nazione relegando quindi la donna a un ruolo inferiore, poiché dev’essere protetta nel suo ruolo simbolico, “nationalism has typically sprung from masculinized memory, masculinized humiliation and masculinized hope” (Cynthia Enloe 1990: 15). Nel discorso nazionalista, pertanto, la virilità è un ideale politico (Sandro Bellasai 2011: 17) che comporta dinamiche sociali e culturali volte a definire le relazioni fra uomini e donne e a costruire un immaginario collettivo e normativo in relazione a quella che Robert Connell (2005) ha chiamato *mascolinità egemone*, ossia l’identità degli uomini come modello universale che costituisce anche un valore influente dal punto di vista politico. Tale modello viene declinato sotto diverse forme: il discorso politico, l’immagine, la cinematografia, la narrativa.

Nel presente articolo, analizzando le diverse forme che assume il discorso, delinearò la figura del *muğāhid*, sottolineando anche come questa sia costruita a discapito di quella della sua controparte femminile, la combattente, che fino ad anni recenti è stata relegata in secondo piano per consentire la definizione di una virilità immaginaria. Tenendo presente quanto detto *supra*, nel caso dell’Algeria l’analisi dovrà tener conto anche della variabile religiosa. Il nazionalismo algerino, infatti, non riesce nell’impresa rivoluzionaria a tutto tondo (Franz Fanon 2006: 143-147) e, pur eliminando i fattori disumanizzanti presenti nella società coloniale, ripropone, dopo l’indipendenza, un modello di società patriarcale ancorato ai valori dell’Islām.

La retorica della mascolinità propone in generale un’immagine di uomo che trascende la propria realtà fisica per essere definita in termini di astrazione universalista (Samira Aghacy 2007: 5). Nel sistema patriarcale – quale quello della società algerina – la mascolinità è una forma di potere maschile circoscritta soprattutto nelle istituzioni. Per questo riflette in un momento dato gli interessi materiali delle classi al potere e si contrappone a quelle che sono subalterne. Da questo punto di vista la mascolinità è un concetto locale e in trasformazione, pur se in alcuni casi il modello prevalente è destinato a durare nel tempo. E in questo si distingue dal maschilismo, cioè dall’ideologia che giustifica la dominazione maschile (Bourdieu 1998).

La guerra di liberazione algerina (1954-1962) pur avendo una visione “socialista” del futuro del paese, non è riuscita a sradicare la tradizione nei rapporti sociali. All’indomani dell’indipendenza, infatti, la narrazione relativa alla guerra di liberazione si concentra sul maschio e sulle imprese del *muğāhid*, il combattente, colui grazie al quale la patria ha riconquistato la propria indipendenza e,

con essa, la propria identità (Laurie Brand 2014: 117-152). Nell'Algeria socialista del primo ventennio il discorso dello stato esalta una mascolinità a tutto tondo che si identifica nel combattente rientrato nella vita civile e che andrà a ricoprire posizioni di potere rappresentative per la nazione. In tal modo nasce l'esigenza di una rappresentazione retorica, che generalmente trascende la sua realtà fisica e viene definita in termini di astrazione universalista, divenendo una forma di potere maschile circoscritto nelle istituzioni e nei costumi sociali (Wilson Chacko Jacob 2011: 1-26). L'uomo, il maschio algerino e la sua rappresentazione, sono tuttavia il frutto di condizioni economiche e culturali precise e non corrispondono alla definizione assolutista di un inesistente "uomo arabo". Per sostenere il discorso nazionalista sulla mascolinità il discorso dello stato si avvale di diversi strumenti tra cui la propaganda, volta a riconfermare la memoria storica della rivoluzione, sempre presente nel linguaggio dei discorsi politici e che utilizza quello che Elizabeth Anker (2014) ha definito linguaggio melodrammatico. In tale forma di linguaggio la patria assume connotazioni tipicamente femminili, e viene inserita in un discorso politico e di politiche e pratiche di cittadinanza all'interno di un'economia morale che identifica la nazione come la vittima innocente di azioni vili:

What I call *melodramatic political discourse* casts politics, policies, and practices of citizenship within a moral economy that identifies the nation-state as a virtuous and innocent victim of villainous action. It locates goodness in the suffering of the nation, evil in its antagonists, and heroism in sovereign acts of war and global control coded as expression of virtue. By evoking intense visceral responses [...] melodramatic discourse solicits affective states of astonishment, sorrow, and pathos through the scenes it shows of persecuted citizens. It suggests that the redemption of virtue obligates state power to exercise heroic retribution on the forces responsible for national injury. Melodrama depicts [the State] as both the feminized, virginal victim and the aggressive, masculinized hero in the story of freedom, as the victim-hero of geopolitics. Its national injuries morally legitimate the violence, extensions, and consolidations of state power that melodrama posits as necessary both for healing the nation's wound and for reestablishing the state's sovereign freedom. Melodramatic political discourse provides the tableaux and the legitimacy for the late-modern expansion of state power (*Ibi*: 2-3).

Tra i diversi discorsi posti in essere e che determinarono quella che Beth Baron definisce una "gendered Nation" (Beth Baron 2005: 3-8), in Algeria quello sulla virilità è certamente centrale e si focalizza in particolare sulla figura del *muğāhid*, il combattente, colui che appunto combattendo aveva

permesso agli algerini di riconquistare la libertà e l’indipendenza. Non solo: il termine *muğāhid* fa riferimento a colui che compie un *ğuhd*, uno sforzo (sulla via di Dio) e indica in particolare coloro che hanno raggiunto l’ALN (Armée de Libération Nationale) e si sono dati alla macchia specialmente in campagna e sulle montagne (Hugh Roberts 2004: 77).<sup>1</sup> Questi elementi vanno tenuti in considerazione per un’analisi della figura del *muğāhid* nel discorso post indipendenza algerino, poiché fanno leva non solo sul sentimento nazionale, ma anche sull’appartenenza religiosa e su una rivalsa da parte della classe dei più deboli. Solo la volontà e la giustezza dell’obiettivo dei *muğāhid* ha potuto salvare l’Algeria.

Lo stato chiede anche agli intellettuali di assumersi il compito di formare l’uomo nuovo attraverso una letteratura che si vuole in qualche modo pedagogica e che, nel periodo 1970-1990 vede, oltre alla presenza di autori e pubblicazioni di narrativa di vaglia, una serie di romanzi di livello letterario mediocre il cui scopo precipuo è quello di sostenere quest’immagine. Non solo: un impulso viene anche dato alla nascita delle riviste a fumetti, impulso che farà sì che a oggi l’Algeria sia il paese arabo con la più alta e più interessante produzione in questo settore (Lazhari Labter 2009: 77).

Ma è sicuramente nella cinematografia che la retorica del combattente trova la sua migliore manifestazione nei primi anni dopo l’indipendenza (Mani Sharpe 2015; Christine Quinan 2016). Quando i francesi vennero scacciati dal paese, infatti, la popolazione autoctona era analfabeta per l’85% circa (sia in arabo che in francese) ma era abituata ad andare al cinema: in Algeria vi erano moltissime sale cinematografiche – 350, un numero superiore anche a quelle dell’Egitto (Rachid Boudjedra 1971: 33 e Lofti Maherzi 1982: 64-65) – e il cinema divenne quindi il miglior strumento a disponibilità immediata. Del resto gli algerini avevano già cominciato a produrre documentari per informare la popolazione e per far conoscere la situazione all’esterno nel 1957 quando, a Tebessa, nella wilaya V, viene formata la prima cellula di tecnici dell’immagine (Sabri Hafez 1995: 47), composta da Ali Djenaoui,<sup>2</sup> Mohamed Guenez, Djamel Chanderli, Ahmed Rachedi<sup>3</sup> e René Vautier.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> I combattenti delle zone urbane venivano indicati con il termine *fidāī*, altrettanto pregno di significati legati alla mascolinità.

<sup>2</sup> Djenaoui, all’epoca da poco diplomato all’Istituto di Alti Studi Cinematografici, risponde all’appello del responsabile algerino dell’informazione Mohamed Yazid e guida il gruppo.

<sup>3</sup> Nato a Tebessa nel 1938 Ahmed Rachedi firma il suo primo lungometraggio nel 1965 (*L’alba dei dannati*), e giunge al successo internazionale per la regia nel 1969 de *L’Opium e le baton*, tratto dal romanzo di Mouloud Mammeri. Direttore generale dell’ONCIC (Office National pour le Commerce et l’Industrie Cinématographique) dalla sua creazione nel 1967 e sino al 1971, Rachedi ha prodotto in tale funzione *Z l’orgia del potere* di Costa-Gavras, *Le Moineau* di Youcef Chaine ed *Eldridge* di William Klein. Durante gli anni ‘70 produce alcuni film che si occupano dell’emigrazione algerina in Francia. Attivo anche per la televisione, continua a produrre film fino a oggi. La sua più recente produzione è *Krim Belkacem* (2012).

---

<sup>4</sup> Così René Vautier racconta la storia del primo gruppo cinematografico del FLN: Pendant que j'étais emprisonné au Mornag, au nord-est de Tunis, puis à Denden, à l'ouest de Tunis, le film Algérie en flammes était projeté un peu partout dans le monde, et suscitait la demande internationale d'autres films sur le problème algérien; le responsable algérien à l'information, M'hamed Yazid, décida la création d'un groupe cinéma pour assurer la relève des images et tourner d'autres films (M'hamed Yazid ignorait ma détention en Tunisie, et croyait que j'étais resté au Caire) ; il fit transmettre de Tunis à l'organisation algéroise du FLN une demande d'examen de la possibilité de faire passer en Tunisie un certain nombre de techniciens de la production télévisuelle... Le FLN contacta des jeunes militants ou sympathisants travaillant au sein de la Télévision française à Alger et, sous l'égide d'Ali Djenaoui, diplômé depuis peu de l'institut des hautes études cinématographiques, se constitua clandestinement, dans les locaux du boulevard Bru qu'occupait la Télévision française, une «unité de production FLN». Ils étaient onze : des réalisateurs, des opérateurs de prise de vue et de son, des assistants, des monteurs... tout ce qu'il fallait pour pouvoir réaliser des œuvres illustrant les objectifs de la Révolution. Les consignes arrivèrent de Tunis : les jeunes techniciens devaient, par petits groupes, prendre l'avion discrètement pour Paris, puis passer en Italie et rejoindre la direction de l'information du FLN à Tunis. Mais les jeunes apportèrent des modifications importantes à ce plan : craignant que le FLN ne puisse mettre à leur disposition le matériel nécessaire à la production des films, ils décidèrent d'emmener le matériel de la Télévision française dont ils se servaient pour leur travail quotidien: les caméras, les Nagras ... Le monteur regrettait de ne pas pouvoir emporter sa table de montage ! Evidemment, il devenait impossible de prendre l'avion avec tous ces impedimenta, et la décision fut prise de se faire conduire en voiture, avec de faux ordres de mission, jusqu'à l'entrée de la Kabylie et de rejoindre ensuite, par la wilaya III (Kabylie) et la wilaya II (nord Constantinois), la frontière tunisienne. C'est ainsi que le groupe Djenaoui, avec armes et bagages, c'est-à-dire avec les caméras et les enregistreurs son, s'enfonça dans la forêt kabyle. A Alger, l'alerte fut donnée assez rapidement : la disparition de 11 membres du personnel de la Télévision, ça fait quand même un trou dans l'entreprise, surtout lorsque disparaît en même temps un lot important de matériel ... Le problème fut soumis aux services de renseignements du colonel G - nous n'utiliserons ici que des initiales : la loi d'amnistie nous interdit de citer les noms de responsables d'actions commises pendant la guerre d'Algérie qui peuvent porter atteinte à leur honneur... -, qui le transmit, pour suite à donner, au capitaine L, en laissant entendre qu'il s'agissait là sans doute d'une tentative du FLN de créer un outil de propagande par l'image. Le capitaine L arriva vite à la conclusion que le groupe ne resterait pas en Algérie, où aurait trop de difficultés à fonctionner, mais essaierait de rejoindre une frontière pour passer soit au Maroc, soit en Tunisie. Deuxième stade de réflexion : la direction du FLN étant à Tunis, il y avait de fortes chances pour que ce soit là le but du groupe. Les rattraper ? Difficile dans les maquis... mais il conçut et mit à exécution un plan dont le machiavélisme le faisait, paraît-il, rire tout seul dans son bureau. Le capitaine L savait que, parmi le personnel algérien travaillant sous ses ordres, il y avait un informateur du FLN, en liaison avec la wilaya III, la wilaya de Kabylie. Cette certitude lui venait des renseignements fournis par un de ses agents infiltrés dans l'état-major de la wilaya, et qui avait pu voir, entre les mains du colonel Amirouche, responsable de la wilaya, des photocopies de papiers émanant du service du capitaine L. D'où l'idée de laisser traîner sur son bureau un piège - un faux rapport interne adressé au colonel G., et lui faisant part de l'envoi en Kabylie par le capitaine L d'un groupe de jeunes techniciens de la Télévision, muni de matériel image et son, qui, sous couleur de ralliement à l'Armée de libération nationale algérienne, filmerait à l'intérieur même du maquis et ferait parvenir aux officiers de renseignements français des images et des sons permettant d'identifier un grand nombre de maquisards et d'être informé sur les implantations armées dans les montagnes, ainsi que sur les appuis donnés par les populations aux maquisards. Il fallait, pour que cela marche, d'abord que l'informateur du FLN infiltré dans le service de renseignements fasse une copie du rapport et le transmette, et, deuxièmement, que les responsables algériens de la wilaya III n'aient pas été prévenus par la direction de Tunis de la convocation des jeunes par les responsables de l'Information. La chance fut du côté du capitaine L. Au bout de quelques jours de marche en Kabylie, Ali Djenaoui et ses amis eurent le contact avec une troupe de l'ALN, qui les achemina vers le PC d'Amirouche... Celui-ci avait déjà en mains copie du rapport du capitaine L au colonel G., et n'avait aucun doute sur l'authenticité de ce papier. Il était convaincu d'avoir mis la main sur des traîtres, et les fit interroger par les plus «qualifiés» de ses hommes. Puis, ils furent exécutés un à un. Seul un hasard assez extraordinaire sauva les deux derniers, Ouled Moussa et Youssef Sahraoui : le colonel Haouez, colonel d'une autre wilaya, était en visite au PC d'Amirouche, et crut reconnaître le

Cinema militante, tra i film rimasti realizzati dal gruppo ricordo *L’Algérie en flamme* del 1957 e *‘Umri tamān sanawāt* (Ho otto anni) di Yann Le Masson scritto da Fanon e Vautier, quest’ultimo proiettato per la prima volta a Parigi il 10 febbraio del 1962 clandestinamente e che ottenne il visto della censura francese solo quattordici anni dopo, nel 1974 (Maherzi 1982).

L’OAA, Office des Actualités Algériennes, venne fondato nel 1963 e fu diretto da Lakhdar Hamina fino al 1974; nello stesso anno Youcef Saadi fonda la Casbah Film (Guy Austin 2012), che ha coprodotto *La battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo, *Z l’Orgia del potere* di Costa-Gavras e *L’étranger* di Luchino Visconti. Nel 1964 l’Algeria attua la nazionalizzazione delle sale cinematografiche, che andranno sotto il controllo del CDC, Centre de Diffusion Cinématographique (Salhi 2008). Scopo dello sviluppo della cinematografia era quello, tra gli altri citati, di passare da una rappresentazione “esterna” della guerra d’Algeria e degli algerini (*Vertretung*) a una interna, dove il soggetto si autorappresenta con coscienza sovrana (*Darstellung*).

Il cineasta, dunque, è un intellettuale in un paese da poco indipendente e inserisce il suo lavoro nella politica culturale dello stato come soggetto ideologico all’interno del discorso del potere, pur se, come vedremo, ciò non significa il totale appiattimento su questo discorso. Il suo obiettivo è quello di riscrivere la storia delle vittime della violenza e di contribuire a costruire la nuova identità dei subalterni contro la violenza epistemica del soggetto coloniale (Gayatri Chakravorty Spivak 1988).

Poiché la guerra è generalmente considerata un affare di uomini, il discorso del potere sostiene una retorica militante e nazionalista nella quale la nazione viene naturalizzata come eterosessuale e omosociale, uno spazio nel quale le costruzioni del genere vengono reificate nel momento in cui una

---

jeune Ouled Moussa qu'on allait exécuter. Le jeune homme confirma qu'il avait reçu le colonel lorsque celui-ci était venu à son domicile annoncer à sa mère la mort au combat de son adjoint, le capitaine Ouled Moussa – son père. Haouez intercédait alors en sa faveur auprès d'Amirouche, qui, bon prince, lui accorda la grâce du jeune homme en lui recommandant de bien le surveiller, «car il était complètement intoxiqué par la France»; et pour faire bon poids, il gracia aussi le petit dernier – parce qu'il était jeune, et sans doute aussi parce que c'était son jour de chance. Ouled Moussa, après avoir fini la guerre avec le grade de lieutenant dans l'ALN, est aujourd'hui un honorable commerçant ; le «petit» Youssef Sahraoui est un des meilleurs chefs opérateurs algériens. C'est grâce à eux que nous connaissons l'histoire du «groupe Ali Djenaoui». Ils l'ont gardée pour eux pendant longtemps : les responsables des Moudjahiddine leur avaient demandé, à leur retour dans l'Alger de l'indépendance, de faire la tournée des familles de leurs amis pour annoncer que chacun de ces amis était tombé héroïquement face à l'ennemi. Et ils avaient accepté de transmettre ce message, considérant à ce moment-là qu'il eût été plus cruel de dire toute la vérité. C'est seulement en 1982 que Youssef Sahraoui m'a autorisé à raconter cette portion d'histoire dans une émission consacrée aux débuts du cinéma algérien ; Youssef hésitant, puis me disant : «Toi, tu peux le dire, il faut même que tu le dises, moi, j'ai attendu longtemps ; mais aujourd'hui, il faut que tu dises le vrai...» Le vrai, c'est la mort de neuf jeunes cinéastes qui voulaient mettre leurs connaissances au service de la liberté de leur pays. Mais qui est leur assassin : celui qui les a dénoncés en laissant traîner un fax, ou celui qui est tombé dans le piège et a ordonné le meurtre ? René Vautier. (1998). *Caméra citoyenne*. Paris: Apogée.

mascolinità forte viene messa alla prova (Joane Nagel 1998), demarcando rigidamente le relazioni fra i sessi.

Ovviamente questa concezione essenzialista del genere nel discorso della nazione, legittimizza la posizione secondaria della donna nella società. Ella diviene così il simbolo della nazione e della fecondità della terra, un rifugio per gli uomini dall'umiliazione e dalla demascolinizzazione. Nel discorso nazionalista, gli uomini possiedono un impegno irremovibile – sostenuto da un cameratismo orizzontale che spinge all'azione e che libererà la patria – e una chiara visione teologica e di azione che darà loro il coraggio di riconquistare la terra. Naturalmente questa costruzione non è monolitica e la sfida più grande che il discorso sulla mascolinità ha dovuto affrontare durante e subito dopo la guerra di liberazione è la riscoperta del corpo (George Mosse 1984: 53-72). Il discorso nazionalista in Algeria, attraverso la figura del *muğāhid*, rassicura gli uomini sulla persistenza della loro virilità e supremazia nei confronti delle donne. La triade nazionalismo, virilità e patriarcato consente infine di traghettare la popolazione maschile verso una dimensione politica e sociale di massa, cioè moderna, offrendo in cambio la garanzia del privilegio. Se durante il colonialismo l'Europa veniva rappresentata come attiva e virile e l'Oriente come degenerato e femminile (Fanon 2006), operando una sessualizzazione dei termini del discorso, la decolonizzazione si oppone a questa politica paternalistica e propone la costruzione di un modello di "uomo algerino" che si distingue dallo sguardo coloniale così come espresso in discorsi sul genere e sulla sessualità durante l'occupazione francese. Il *muğāhid* diventa dunque il modello di virilità e ha a che fare con una performance, o più esattamente, un insieme di performance che interessano la storia e la vita quotidiana.

In tale contesto, il *muğāhid* è colui che ha dedicato la vita alla causa sacra della rivoluzione e che spesso ha subito il martirio. Egli è il termine di paragone della mascolinità idealizzata, la cui lotta coraggiosa contro il nemico è tale che viene da molti considerato una sorta di profeta. Maherzi (1984: 121) definisce il *muğāhid* archetipico come un figura idealizzata seppur spersonalizzata, spesso descritta come sacrificante se stessa alla causa nazionale con atti di violenza e martirio. Questa è la ragione per cui il *muğāhid*, l'eroe positivo, è fortemente opposto all'antieroe, il francese o un collaborazionista. Il *muğāhid* è sempre nobile, generoso, orgoglioso, pronto a sacrificare tutto per la rivoluzione. In molti dei primi film è spesso idealizzato. *Dawriyya nahw aš-šarq* (Pattuglia orientale, 1972) di Aḥmad 'L'askarī (Ahmed Laskari),<sup>5</sup> a esempio, si apre con le seguenti parole: "Ci sono uomini che dimentichiamo senza rimorso e altri che restano scolpiti nella nostra memoria per sempre. A

---

<sup>5</sup> Il film, che vinse il premio per il Ventesimo anniversario della rivoluzione, narra di una pattuglia dell'ALN che deve attraversare la frontiera orientale per trasportare un prigioniero a Tunisi. Ispirato a un fatto realmente accaduto, porta sullo schermo l'esperienza vissuta dal regista quando era alla macchia durante la guerra.

costoro dedichiamo questo film” (00’ 02”). E al termine del film, il concetto viene ribadito: “Abbiamo visto, abbiamo saputo che erano uomini che non possiamo dimenticare né di cui possiamo cancellare la memoria” (132’ 07”). Il *muğāhid* è l’incarnazione della ragione, della gentilezza e della consapevolezza. In *Mintāqa muḥarrama* (Zona proibita, 1972) di Aḥmad ’L’allām (Ahmed Lalle),<sup>6</sup> alcune ragazze commentano ammirate i combattenti: “Se vedeste quanto sono grandi! Sono gentili, i loro denti sono di un bianco brillante. Non vengono mai colpiti” (Maherzi 1984: 247). Ne *Aṭ-ṭarīq* (La strada, 1968) di Muḥammad Salīm Riyād (Slim Riad), il *muğāhid*, anche se male armato in confronto ai francesi, gode dell’appoggio della popolazione e non ammette mai la sconfitta, anche in prigione sorride ed è pieno di speranza, organizza corsi di alfabetizzazione e si prepara alla fuga. In *Al-layl taḥāf aš-šams* (La notte teme il sole, 1965) di Muṣṭafā Badi’ (Moustapha Badie),<sup>7</sup> la metafora del titolo associa il *muğāhid* alla luce e al sole che dissipa la notte francese, l’esercito dell’oscurità. Essere *muğāhid* è anche il ruolo inevitabile cui ogni algerino è destinato. *Ḥasan Terro* (1967), un film di Lakhdar Hamina molto noto in Algeria perché tratta del tema utilizzando il linguaggio della comicità (Boudjedra 1995: 264), è un esempio dell’inevitabilità del ruolo. Ḥasan, il protagonista, cerca di evitare la politica in ogni modo, ma più cerca di farlo più vi si ritrova coinvolto. Il suo tentativo di allontanarsi dalla politica e dalla guerra di liberazione lo porterà a essere erroneamente identificato con un *muğāhid*: diventerà Hasan Terro (Hasan Terrore). La scoperta della propria identità è sinonimo di svelamento del *muğāhid* che è dentro ciascuno. Spazialmente, il *muğāhid* è associato al cuore del paese, alle sue montagne e alle sue campagne, che compaiono spesso in tutti i film citati.

I cineasti algerini utilizzano pertanto il cinema come un’arma e uno strumento e sono consapevoli di rappresentare quello che viene chiamato il “terzo cinema”,<sup>8</sup> il cinema della decolonizzazione (Ranjana Khanna 2008: 105) che ha la sua migliore manifestazione ne *La battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo, nel quale tutte le caratteristiche del *muğāhid* trovano la loro apoteosi.

---

<sup>6</sup> Il film ripercorre la vita in un villaggio alla vigilia della rivoluzione e all’inizio della guerra. Sebbene le riprese siano iniziate nel 1972, l’ONCIC decise di abbandonare il progetto e il regista dovette cambiare sceneggiatura e inserire spezzoni documentaristici per portare a termine il film, cosa che avvenne nel 1974.

<sup>7</sup> Affresco storico che segue l’evoluzione della lotta di classe prima, durante e dopo la rivoluzione. La trama ruota attorno ad ‘Alī e al suo datore di lavoro, algerino collaborazionista, che cercherà di trarre profitto dall’indipendenza.

<sup>8</sup> Il concetto di “terzo cinema” venne formulato per la prima volta dai registi argentini Fernando Solanas e Octavio Getino alla fine degli anni ’60. Il terzo cinema si distingue da altri generi nel teorizzare un cinema aggressivo, di trasformazione politica e intende la macchina da presa come un’arma nella lotta nazionalista e nella violenza rivoluzionaria. Il manifesto del terzo cinema chiama allo smantellamento dell’egemonia hollywoodiana nel nome di un cinema politico di decolonizzazione. Fernando Solanas y Octavio Getino. (1969). *Toward a Third Cinema. Tricontinental*. (Octubre): 107-132. In Algeria l’impianto teorico del “terzo cinema” venne formulato da Franz Fanon.



Youcef Saadi, infatti, con il quale Pontecorvo scrisse la sceneggiatura e che fu egli stesso un *muǧāhid*, era ben consapevole del ruolo del “terzo cinema”, ancor prima della teorizzazione di Solanas e Getino:

La caméra demeurait... une arme, au même titre qu'un fusil, et ils s'en servaient pour aider la révolution armée. Il ne s'agissait pas là de viser l'œuvre d'art ou d'élaborer les prémices d'un véritable cinéma artistique, mais «le cinéaste rebelle» se voulait tout simplement un témoin qui donnerait avec sa pellicule une mémoire précise et précieuse à son peuple. (Boudjedra 1971: 49).

Il discorso dello stato, che fa leva sulla memoria della rivoluzione, tuttavia, non coincide con l'evoluzione della società algerina post indipendenza. I giovani soprattutto, non si sentono rappresentati da un'immagine di virilità che non corrisponde al loro passato e che non tiene conto di quanto viene loro richiesto dal giovane stato indipendente. Questo malessere viene rappresentato alcuni anni dopo dal film *'Umar qatalathu ar-ruǧla* (1976, di seguito *Omar Gatlato*),<sup>9</sup> primo lungo metraggio di Mirzaq 'Alwāš (Merzak Allouache),<sup>10</sup> che costituisce un momento chiave nella storia del cinema algerino in rapporto al tema della mascolinità. In Algeria, la sua uscita nelle sale cinematografiche avrà un effetto dirompente, in un momento denso di cambiamenti a tutti i livelli, soprattutto, per quello che qui interessa, culturali. Per i giovani sarà una ventata di aria fresca: “Parlate di cose nuove, mostrate qualcosa che ci riguarda” (Roy Armes 1999: 15) è il commento più frequente al film da parte del pubblico. Il film presenta una visione in chiave comica della generazione post rivoluzionaria ad Algeri. La sua proiezione batte tutti i record di incasso (300.000 spettatori). Presentato in diversi festival internazionali ha ricevuto la medaglia d'argento a Mosca nel 1977, è stato selezionato a Cannes lo stesso anno e premiato al Festival Internazionale del film a Karolyv Vary nel 1978. Il 1976 segna un cambiamento nella cinematografia algerina: l'interesse è ora rivolto alla vita quotidiana, ai giovani che spesso si sentono fuori posto e che si interrogano su quale possa essere il loro futuro, piuttosto che soffermarsi sulla tradizione e la guerra di liberazione. Omar

---

<sup>9</sup> Riporto la trascrizione dei titoli e dei nomi dei registi così come appare sulle locandine e/o sui DVD e cassette originali rinunciando scientemente alla traslitterazione scientifica.

<sup>10</sup> Merzak Allouache, classe 1944, ha prodotto numerosi film e documentari in e sull'Algeria, sempre con un taglio comico. Ha iniziato la sua carriera a metà degli anni '60 presso l'Institut National du Cinéma e in seguito presso l'Institut des Hautes Etudes Cinématographique di Parigi (Allouache possiede la doppia nazionalità algerina e francese ma si rifiuta di considerarsi regista emigrato come spesso è stato definito. Cfr. Higbee 2007: 60). Rientrato in Algeria nel 1968, ha lavorato per l'Office des Actualités Algériennes e in seguito per il Centre National de la Cinématographie francese. Nel 1975, è diventato membro dell'Office National du Commerce et de l'Industrie Cinématographiques di Algeri (ONCIC). *Omar Gatlato* è il suo film d'esordio.

Gatlato rappresenta dunque, per la prima volta, la cultura popolare urbana (Liz Constable 2009: 180) della città di Algeri.<sup>11</sup>

Il titolo del film fa riferimento al personaggio principale e significa letteralmente “Omar è stato ucciso dalla virilità”. Questo è il titolo così come compare sui manifesti del film, sono pertanto senza senso le discussioni interpretative di Hafez (1995) o quelle di Armes (1999: 17), secondo cui il titolo “è comprensibile solamente ai parlanti arabi”. Khaloua Taleb-Ibrahimi (2004: 444) spiega che *rudjula* è un miscuglio di machismo, senso dell’onore e fierezza. Omar è dunque schiavo della *rudjula*, che lo uccide. Il film ebbe talmente successo che in seguito, e ancora oggi, nel dialetto algerino della generazione che negli anni ’70 era giovane, il termine Gatlato sta a indicare un “macho”, peraltro anche un po’ ridicolo nel suo volersi atteggiare come tale. Allouache spiega questa nozione di machismo nei maschi del Mediterraneo:

Il termine Gatlato è un concetto molto specifico del Mediterraneo e che si ritrova ad Algeri: evoca una forma di machismo di espressione della virilità. Da noi, ad Algeri, capita di dire di alcuni che sono talmente prigionieri di questo concetto che li uccide. E Gatlato significa “essa lo uccide”. È la virilità che uccide, soffoca il protagonista (Armes 1999: 17).

Omar è un funzionario dei servizi contro le frodi, che vive con la sua numerosa famiglia in un quartiere sulle colline di Bab El-Oued ad Algeri. La sua vita si riassume negli incontri con gli amici per andare al cinema, a serate di varia natura, alle feste di matrimonio. Omar è appassionato di *chaabi*, genere musicale che registra su un piccolo magnetofono. Una sera, di ritorno da una festa in compagnia del suo amico Ali Cocomani, viene aggredito e il piccolo registratore che con orgoglio ha presentato alle/agli spettatrici/spettatori nella scena iniziale del film gli viene rubato.<sup>12</sup> Moh, un altro amico, gliene procura un altro e, quando Omar lo accende, scopre che contiene una cassetta sulla quale è registrata la voce di una donna che parla della sua solitudine. Da quel momento il suo unico scopo è conoscere la ragazza. Grazie a Moh, riesce a ottenere il suo numero di telefono, la chiama, le dà un appuntamento, ma all’ultimo momento si rassegna a non recarvisi.

---

<sup>11</sup> È importante sottolineare l’aspetto “urbano” del film, poiché all’epoca il divario fra città e campagna in Algeria era ancora molto forte. Sarà solo negli anni ’90 che le differenze verranno colmate.

<sup>12</sup> Importante dal punto di vista cinematografico il fatto che Omar, l’attore Boualem Bennani, si presenti nella prima scena del film direttamente al pubblico, accorciando con esso la distanza, per sottolineare come sì, si tratti di una fiction, ma di una fiction che parla di realtà.

Nel film un ruolo non secondario viene svolto dalle scelte linguistiche di Allouache. La vita quotidiana di Omar e dei suoi amici a Bab El-Oued, uno dei quartieri più emblematici di Algeri (che sarà oggetto anche di un film più recente del regista, *Bab El-Oued City*, sull'integralismo islamico), si svolge in lingua dialettale urbana. Il gruppo di amici è composto da persone che non sono né delinquenti né cattivi ragazzi. Sulla trentina, scapoli, non sono diplomati ma hanno un lavoro. La loro vita si riassume nei momenti che trascorrono insieme al cinema per ascoltare le canzoni dei film indiani, a teatro o nei matrimoni per registrare le canzoni *chaabi*, al club sportivo o allo stadio, in spiaggia o semplicemente a suonare la chitarra. Questo universo è esclusivamente maschile.

Poiché tratta di una società periferica (Bab El-Oued è un quartiere molto popolare, fatto sottolineato all'inizio del film, quando Omar si presenta, dalla scena che mostra le abitazioni popolari costruite subito dopo l'indipendenza) anche la scelta linguistica lo è, la lingua è quella di quartiere, o delle periferie, ambientazione prediletta da Allouache, che in un'intervista rilasciata a *Le Matin d'Algérie* nel 2008 afferma: "Sono un cineasta urbano" (Fayçal Anseur 2008).

La virilità dei giovani del 1976 si manifesta negli atteggiamenti, ma anche e soprattutto nei dialoghi e nella conversazione che Omar intrattiene con il pubblico. In una delle scene del film, egli confessa alla/allo spettatrice/spettatore la sua passione per le canzoni indiane, ma rifiuta qualsivoglia coinvolgimento emotivo che considera come tratto negativo e distintivo delle donne: *kun ġīt madma nebki ki-nesma'hom*, se fossi una donna piangerei ascoltandole (5' 38").<sup>13</sup> In un'altra scena Omar si brucia con la sigaretta davanti all'amico Moh (78' 58"), per punirsi di aver ceduto all'amore. Questo machismo presuppone anche l'allontanamento dell'uomo dal pericolo che costituisce la donna e il suo potere di seduzione. In un'altra scena, Omar è sull'autobus e la sua mano sfiora casualmente quella di una ragazza accanto a lui; questo contatto fisico ha l'effetto di un elettrochoc e Omar ritira bruscamente la mano (11' 59"). La virilità, nei personaggi di Allouache, è dunque vissuta come un principio di esistenza, in essa si riassume tutta la dignità del maschio: per essa potrebbe morire. Del resto, è lo stesso Omar a sottolinearlo, quando, all'inizio del film, si presenta alle spettatrici e agli spettatori (1' 12"):

*isemouni Omar, ouled-el-houma ou chi msagher mel khedma igoulouli gatlato ya3ni eredjla saknetni, ma3naha gatlatni. 3andhom elhaq, 3andi eredjla hia esah fi had edenja, fi 3aqliti lazem eradjel imout 3la enif ou charaf* (Il mio nome è Omar. I ragazzi del quartiere e i colleghi di lavoro mi hanno soprannominato Gatlato, che significa che la virilità mi possiede a

---

<sup>13</sup> Il minutaggio fa riferimento a un'edizione in DVD in mio possesso, che non ha riferimenti di edizione.

morte, cioè mi uccide... hanno ragione, per me conta solo la virilità in questo mondo... sì, penso che l’uomo debba morire per la dignità e l’onore).<sup>14</sup>

Il maschio modello Omar è incapace di stare al passo con le trasformazioni che mettono sotto sopra la società retta da norme sociali tradizionali.

Il lavoro della donna, il suo nuovo statuto di donna emancipata e la competizione con l’uomo gli fanno paura. Non si fida di lei, così come di tutto ciò che è differente. Attraverso questo cambiamento, che l’uomo non riesce ad affrontare, si sviluppa una visione molto maschilista dell’universo femminile. Quando Omar insiste con Moh perché questi faccia da intermediario tra lui e Selma (la ragazza la cui voce è registrata sulla cassetta) egli risponde: “Omar, ho fatto più del necessario, rispettami, superi i limiti. Non sono una sensale di matrimonio! (66’ 16”).

La virilità, per Omar, è assimilata al senso dell’onore, ma anche al modo di parlare. Una delle regole della *rujula* è l’esclusione della donna proibendosi di nominarla. E chiamandola *tefla*, bambina.

Un parlare virile dal quale sono escluse le parole affettuose, d’amore, considerate sinonimo di debolezza. Omar non ha alcuna relazione affettiva né verbale con le componenti femminili della sua famiglia e l’incontro tanto atteso con Selma non avrà luogo; quest’affettività negata, Omar la ritrova nel gruppo di amici, a rappresentare una società maschile che si nutre dei suoi stessi membri e non vuole lasciarne andare nessuno. Quando Omar sta per andare verso Selma, infatti, i suoi amici, che assistono alla scena gli gridano: “Non andare, Omar, Torna da noi” (71’ 23’).

Nel film i giovani protagonisti mostrano che il discorso dello stato – la retorica del *muğāhid* – non ha nulla a che vedere con la cultura popolare: siamo in pieno periodo della rivoluzione agraria in Algeria ma i giovani non partecipano ai dibattiti, non leggono il testo sui giornali per discuterne, non si interessano degli anziani di famiglia che, da ex combattenti, desiderano proporre loro un modello in linea con quello del discorso ufficiale.

Allouache è consapevole del fascino che il suo film poteva ingenerare, per questo ha inserito molti sguardi in camera rivolti direttamente al pubblico e al termine del film, interviene egli stesso come voce fuori campo, rivolgendosi alle spettatrici e agli spettatori e parlando del suo personaggio con l’obiettivo di evitare che essi possano essere troppo affascinati dall’immagine di loro stessi rappresentata sullo schermo.<sup>15</sup> “Per mostrare che si tratta di cinema, che non è un documentario” (Wasyła Tamzaly 1979: 91).

---

<sup>14</sup> Il film utilizza ampiamente lo sguardo in camera.

<sup>15</sup> Il pubblico attendeva l’apertura serale dei cinema per assistere alla proiezione serale sin dalle 11 della mattina, un pubblico che somigliava a Omar Gatlato (Tamzali: 1979: 91).

In conclusione *Omar Gatlato* mette in discussione l'immagine di una mascolinità a tutto tondo tesa alla sola difesa dell'onore e della patria. Come afferma Wacyla Tamzali:

Ci chiedevamo proprio cosa stessimo aspettando, camminando davanti alla cineteca o vagando per i festival stranieri. Più il tempo passava e più il cinema si scioglieva nelle nostre mani. Ora lo sappiamo. Aspettavamo *Omar Gatlato* (Wasyła Tamzaly 1979: 91).

Entrambe le rappresentazioni di mascolinità presentate, pur se contrastanti, forniscono – contrariamente a quanto era avvenuto durante l'occupazione francese – un'immagine de-erotizzata del maschio algerino, che procede di pari passo con il processo di decolonizzazione e, in particolare, contro

gli anatemi di Cassandra di un' "invasione araba" che postulano, alla fine degli anni '60, le pretese perversioni degli immigrati algerini per meglio tenere in scacco le rivendicazioni di rivoluzione sessuale e politica [in Francia] (Catherine Brun et Todd Shepard 2016: 12-13).

Esse costituiscono quindi un punto di interesse per gli studi sulla guerra d'Algeria, nello specifico in relazione alla sessualizzazione del conflitto. Un campo di studi ancora poco indagato e che si colloca al confine tra diverse discipline.<sup>16</sup>

## Bibliografia

- Aghacy, Samira. 2007. *Masculine Identity in the Fiction of the Arab East since 1967*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Anker, Elizabeth R. 2014. *Orgies of Feeling. Melodrama and the Politics of Freedom*. Durham: Duke University Press.
- Anseur, Fayçal. 2008. Le cinéma algérien est moribond... Interview avec Merzak Allouache. *Le Matin d'Algerie*. 18 avril. <http://www.lematindz.net/news/1312-interview-merzak-allouache-le-cinema-algerien-est-moribond.html>. (Ultimo accesso 22.12.2016).
- Armes, Roy. 1999. *Omar Gatlato de Merzak Allouache : un regard nouveau sur l'Algérie*. Paris: L'Harmattan.
- Austin, Guy. 2010. Against amnesia: representations of memory in Algerian cinema. *Journal of African Cinemas* 2/1: 27-35.

---

<sup>16</sup> Cito, a titolo di esempio, gli studi seminali di Todd Shepard, in particolare Shepard 2012.

- Austin, Guy. 2011. Spaces of the Dispossessed in Algerian Cinema. *Modern & Contemporary France* 19/2: 195-208.
- Austin, Guy. 2012. *Algerian National Cinema*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Austin, Guy. 2015. Representing Algerian War in Algerian Cinema: Le Vent des Aurès. *French Studies* 61/2: 182-195.
- Baron, Beth. 2005. *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Bellassai, Sandro. 2011. *L’invenzione della virilità*. Roma: Carocci.
- Berger, Maurice, Brian Wallis and Simon Watson (eds.). 1995. *Constructing Masculinities*. London, New York: Routledge.
- Boudjedra, Rachid. 1971. *Naissance du cinéma algérien*. Paris: Maspéro.
- Boudjedra, Rachid. 1995. The Birth of Algerian Cinema. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 15: 260-265.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Editions du Seuil.
- Brand, Laurie A. 2014. *Official Stories. Politics and National narratives in Egypt and Algeria*. Stanford: Stanford University Press.
- Brun, Catherine and Todd Shepard. 2016. *Guerre d’Algérie. Le sexe outragé*. Paris: CNRS Editions.
- Connell, Robert W. 2005. *Masculinities*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Constable, Liz. 2009. Hearing Cultures: Acoustic Architecture and Cinematic Soundscapes of Algiers in Merzak Allouache and Nadir Moknèche. *Contemporary French Civilization: An Interdisciplinary Journal Devoted to the Study of French Speaking Cultures throughout the World* 33/1: 179-208.
- Enloe, Cynthia. 1990. *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Fanon, Frantz. 1962. *I dannati della terra*. Torino: Einaudi [originale: *Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro: 1961].
- Fanon, Frantz. 2006. *Scritti politici. Per una rivoluzione Africana*. Vol. I. Roma: DeriveApprodi.
- Gauch, Susanne. 2013. Impasses of Algerian Cinema. *Third Text* 27/2: 260-277.
- Guardi, Jolanda. 2015. Etant entendu que parler c’est exister pour l’autre. Le donne algerine nella guerra di liberazione. *Storia delle donne* 10: 97-112.
- Hadj-Moussa, Ratiba. 2008. Marginality and Ordinary Memory: body centrality and plea for recognition in recent Algerian films. *The Journal of North African Studies* 13/2: 187-199.
- Hafez, Sabry. 1995. Shifting Identities in Maghribi Cinema: The Algerian Paradigm. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 15: 39-80.
- Higbee, Will. 2007. Locating the Postcolonial in Transnational Cinema: The Place of Algerian Émigré Directors in Contemporary French Film. *Modern & Contemporary France* 15: 1: 51-64.
- Jacob, Wilson Chacko. 2011. *Working out Egypt. Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*. Durham and London: Duke University Press.

- Khalil, Andrea. 2005. Interview with Merzaq Allouache. *The Journal of North African Studies* 10/2: 143-156.
- Khalil, Andrea. 2007. The Myth of Masculinity in the Films of Merzak Allouache. *The Journal of North African Studies* 12/3: 329-345.
- Khanna, Ranjana. 2008. *Algeria Cuts. Womens & Representations, 1830 to the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Labter, Lazhari. 2009. *Panorama de la bande dessinée algérienne 1969-2009*. Alger: Labter Editions.
- Maherzi, Lofti. 1982. *Le Cinéma algérien: institutions, imaginaire, idéologie*. Alger: SNED.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, London: Routledge.
- Mosse, George L. 1984. *Sessualità e nazionalismo*. Bari: Laterza.
- Nagel, Joane. 1998. Masculinity and Nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies* 21/2: 242-269.
- Quinan, Christine. 2017. Postcolonial Memory and Masculinity in Algeria. *Interventions* 19/1: 17-35.
- Roberts, Hugh. 2003. *The Battlefield Algeria 1988-2002. Studies in a Broken Polity*. London and New York: Verso.
- Salhi, Kamal. 2008. Visualising postcolonial cultural politics in Algeria: from state cinema to cinema d'auteur. *The Journal of North African Studies* 13/4: 441-454.
- Sharpe, Mani. 2015. Representing masculinity in postcolonial Algerian cinema. *The Journal of North African Studies* 20/3: 450-465.
- Shepard, Todd. 2012. "Something Notably Erotic": Politics, "Arab Men", and Sexual Revolution in Post-Decolonization France 1962-1974. *Journal of Modern History* 84: 80-111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Carl Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Taleb-Ibrahimi, Khaloua. 2004. Un cas exemplaire de métissage linguistique: les pratiques langagières des jeunes algériens. In *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, édité par Jocelyne Dakhlia, 439-454. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Tamzali, Wasyla. 1979. *En attendant Omar Gatlato*. Alger: ENAG.

### Filmografia citata

- Al-layl taḥāf aš-šams* (La notte teme il sole) di Muṣṭafā Badi'. Algeria 1965. b/n. 180'.
- Aṭ-ṭarīq* (La strada) di Muḥammad Salīm Riyāḍ. Algeria 1968. b/n. 105'.
- Dawriyya nahw aš-šarq* (Pattuglia orientale) di Aḥmad 'L'askarī. Algeria 1972. b/n. 115'.
- Ḥasan Terro* di Muḥammad 'Laḥḍar Amīna. Algeria 1968. b/n. 90'.
- Miṇṭaqa muḥarrama* (Zona proibita) di Aḥmad 'L'allām. Algeria 1972. b/n. 100'.

‘Umar qatalathu ar-ruġla (La virilità ha ucciso ‘Umar) di Mirzaq ‘Alwāš. Algeria 1976. Colore. 80’.

---

Jolanda Guardi currently teaches Arabic Literature and culture at the University of Macerata. She is the scientific director of the ILA-Arabic Certificate Program and Editor of Barzakh’s Series Translation from Arabic at Jouvence Publishing House. Guardi holds an International PhD in Anthropology from the Universitat Rovira i Virgili of Tarragona. Her research focuses on the dynamics of intellectuals and power especially as deployed in Arabic literature and gender issues and is based on feminist research methodology. Among her latest publications: (2018) Arabic Literary Narratives on Homosexuality. In Achim Rohde, Christina von Braun, Stefanie Schuler-Springorum (eds.), *National Politics and Sexuality in Transregional Perspective*. London and New York: Routledge.



## Healing and Spirituality in Tanzania: The *mganga* figure between literature, myths and beliefs

Graziella Acquaviva

In many areas of Africa, illness, health and misfortune are considered human experiences influenced by spiritual entities, and therefore connected to local beliefs and religion. Consequently, the concept of *uganga* (“healing”) reflects the total of knowledge, skills and practices based on theories, beliefs and experiences. The ‘conceptual reality’ can be transformed into imaginative and mnemonic reality through stories, narrations, representations and memories. In my paper, I will show the figures of three men who have been transformed into literary and/or media characters: the prophet-healer Kinjeketile, the witchdoctor Nguvumali, and the “dreamy healer” Ambilikile Mwasapile a retired Lutheran pastor who became a public figure for his self-referential ability to cure diseases such as HIV/AIDS. Though they were different in chronology, history and destinies, they are still linked to the topic of ‘healing’.

### 1. Defining *Uganga* – An Introductory Note

The term *uganga* (‘healing’) denotes in Swahili the art and profession of medicine and healing. The word stems from the root *-ganga* meaning “to heal; cure; do magic”. According to Kim, the English translation for *uganga* lends an image of medical treatment and physical or psychological cure, whereas *uganga* deals with human predicaments more comprehensively than just addressing medical problems (Kim 2010: 75-76). *Uganga* is an institution that combines religion, sorcery, witchcraft,<sup>1</sup> health and interpersonal conflicts in one single form of cultural beliefs and practices (Erdsieck 2003: 21). It is not only concerned with the integrity of the individual but also of social bodies, and is indeed known that before the colonial conquest – around 1880 – *waganga* (sing. *mganga*)<sup>2</sup> ‘traditional healers’

---

<sup>1</sup> Witchcraft is often associated to sorcery and evil magic. The Swahili of the East Coast use the term *uchawi* for witchcraft, *uramali* or *sihiri* for sorcery conceived as the performance of rituals, the uttering of spell and the manipulation of organic substances – bodily effluvia, carcasses of animals, roots, leaves and so on- with the conscious intent to causing harm (Kisurulia 2017: 365-366).

<sup>2</sup> The term *mganga* (pl. *waganga*) is used to describe a person who practices healing (Swantz 1990: 11). The *mganga* is also called in to exorcise the spirits that make people ill (Knappert 1971: 77). It is said that *waganga* obtain the power from their ancestors. It is common for traditional healers to come from the same lineage, since it is believed the ancestors themselves enable the powers (Oestigaard 2014: 162; Swantz 1990: 13). *Mganga* is recognized by the community in which he lives as competent to provide health care by using methods based on the social, cultural and religious background, as well as on the knowledge, attributes and beliefs that are prevalent in the community (Ekeopara and Ugoha 2017). There are different kinds

and their allied political leaders had the control over the social conditions and health (Pels 2013: 239; Erdtsieck 2003: 29).

Pels points out that *uganga* is the practice of preventing or countering misfortune, practiced by means of both ritual and medicine, to cure and protect individuals as well as lineage healthy (communion or reconciliation with the ancestors and treatment with lineage medicine), to provide rain and to do war magic, to protect the community against witchcraft and to exorcize bad spirit (Pels 2013: 245-246).

The concept of *uganga* is therefore closely connected to that of traditional medicine and magic. Traditional medicine can be seen as the totality of practice, measures, ingredients and procedures of all kinds which enable people to guide against diseases. It is a method of healing founded on its own concept of health and disease which comprises unscientific knowledge systems that developed over generations within various societies before the era of western medicine (Antwi-Baffour 2014: 49), and involves collecting, conserving, utilizing and the application of medicinal plants for the cure, prevention and promotion of the physical and spiritual well-being of people (Omoleke 2013: 320-321). It embodies identity and cultural values and its position during the pre-colonial, colonial and post-colonial periods has been largely discussed in literature (Cory 1949, 1954; Swantz 1990; Sindiga 1995; Abdullahi 2011; Langwick 2011; Omoleke 2013; Antwi-Baffour 2014; Mokgobi 2014). The principle of practice in traditional medicine is premised on the belief that human being is both a somatic and spiritual entity and that disease can be due to supernatural causes as well as to the invasion of the body by external objects. So, not only the symptoms of the disease are taken into account by traditional healers – many of them in Africa are people without education who have received knowledge of medicinal plants and their effects on the human body from their forebears – but also psychological and sociological factors (Antwi-Baffour 2014: 52-53). Traditional medicine – in the words of Knapp van Bogaert – sees the whole of the patient, and his/her place in the family and the community of the living and the dead, looking at the spiritual causes of the patient's illness, e.g. displeased ancestors and witchcraft (Knapp van Bogaert 2007: 36). According to Omoleke, it is possible to divide traditional medicine in two broad headings: explicable and inexplicable traditional medicine. The first one is a healing method which uses medicinal substances whose action and

---

of *waganga*: *mganga wa jadi* is the traditional healer; *mganga wa jadi nchini* is the traditional healer inspired by divine forces, a prophet healer; *mganga wa mizimu ya ukoo*, is the healer inspired by lineage ancestors, an ancestral healer; *Mganga wa uchawi* is the healer inspired to counter-act witchcraft, a witchdoctor (Erdtsieck 2003: 21). In his/her equivalent witchdoctor, *mganga* figure is a very common character in Swahili literature (poetry, fiction and drama) and an important element in Tanzanian horror films (Bohème 2013: 342).

---

potency can be scientifically probed and proved. The second one cannot be investigated and includes extrasensory perception, psychic experiences, mysticism, supernatural indications, esoteric features, oracular consultation and witchcraft (Omoleke 2013: 321).<sup>3</sup> Larsen refers that *uganga* involves the performance of *dawa* ('medicine') obtained from specialists who possess particular kinds of knowledge, and applied in order to protect, to heal and to recreate harmony, but also to cause disharmony and imbalance in people's lives and ruptures in social relations. In her phenomenological description, she defines it as 'spectral':

“...at times invisible yet sometimes visible or, rather, turned visible either in terms of its effect when applied onto somebody or something or when materialized through particular objects and devices...” (Larsen 2013: 74).

Describing the practices of the Sukuma-Nyamwezi tribal group, Cory observed that in a magical rite a medicine endowed with magical power is needed, and it consists of two classes of ingredients: specified roots or other parts of trees which symbolically represent the client/patient, and *shingila* or *shingira*, which typically symbolizes the character of the complaints and consists of medicinal ingredients from plants, animal and minerals known to influence the power of medicine in terms of protection, aggressiveness, vitality, and in love filter (Cory 1949: 20-21; Abrahams 1981: 22). Any *shingila* is used in very small portions and is traded amongst the healers. The trade is entirely based on good faith, but as a matter of fact, the healers pay other colleagues comparatively good prices for an item whose origin is never proved or recognizable. Although in many cases some medicines do not have therapeutic properties and by experience the Africans know that magic does not always give the desired effects, their belief in it is not weakened (Cory 1949: 28; Langwik 2011).

As can be seen from the above, the concept of *uganga* embodies the total of knowledge, skills and practices based on theories, beliefs and experiences. The “conceptual reality” can be transformed into “imaginative and mnemonic reality” through stories, narrations, representations and memories of personalities who, in some way, have marked the Tanzanian culture, history, and collective imagery. In the following paragraphs I will outline the story of three real characters who, although

---

<sup>3</sup> Knapp van Bogaert (2007: 35) observes that the ‘unknown’ is the major focus in many traditional medicine practices. Using the vehicle of traditional healers, spirits prescribe the particular potion to be used. The Swahili people do not consider spirit possession abnormal, because it occurs frequently and it is used in healing rites. Walker (1972: 128) states that spirit possession is an expression of the culturally constituted reality, and Kim (2010: 71) claims that in the Swahili context the ritualistic spirit possession serves as a therapeutic vehicle that has been employed to cure physical, mental and relational problems; also the trance state of possession, or altered state of consciousness, is a cultural vehicle for the *uganga*.

different in chronology, history and destinies, are still linked to the topic of ‘healing’ and called with the title of *mganga*.

## 2. The prophet and the witchdoctor: Kinjeketile Ngwale and Nguvumali Mpangile

### 2.1. Kinjeketile Ngwale: *mganga* of ‘sacred water’ and prophet of Maji Maji War

There is no data on the childhood and upbringing of Kinjeketile, or Kinjikitile as called by Gwassa (1972). From the oral tales of the elders of Ngarambe, the village from which he came, it seems that his real name was Ali Abdallah “Kinjeketile”Ngwale, although Abdallah points out that “Kinjeketile” was probably an epithet or a nickname, and he does not deny the hypothesis that the real name was Kinjeketile Mbonde (Abdallah 2011: 69). Kinjeketile Ngwale is known for his personal involvement with the historical Maji Maji insurrection against the German colonial regime. More than a century after the occurrence of the historical events that made him famous, his myth continues to fascinate an international audience of scholars and readers. His popularity abroad is due to the fact of being the protagonist of Hussein’s drama *Kinjeketile*, the author’s first play to be published in a book edition both in Swahili language (1969) and in English version (1970) by the author himself (Bertoncini Zubkóvá et al. 2009: 198). Dealing with the period between 1890 and 1905, when the Germans occupied southern Tanganyika and forced the local tribes to cultivate cotton for them and also to pay taxes, the play focuses on Kinjeketile, the leader of the Maji Maji rebellion (Bertoncini Zubkóvá et al. 2009: 198, 351). Although Hussein is closer to his historical sources and substantial in his reference, in his introduction to the play he declines any ideological responsibility, stating that the character Kinjeketile:

“[...] is not an historical evocation of the real man. Kinjeketile here is a creature of the imagination, and although the “two” men closely resemble one another in their action, they are not identical, I have had to mould my character to suit artistic needs, borrowing freely from the imagination when historical facts did not suit my purpose. History should not be used as the measuring stick for my purpose therefore, rather, its failures or successes should be gauged against rules determining a work of art” (Hussein 1970: v).

And continues saying:

“[...] Firstly, I have tried to show how the Wamatumbi<sup>4</sup> felt about the cruel invasion by the Germans, especially to show the master-servant relationship then pertaining. Secondly, I have tried to show briefly the political climate of that period (1890-1904). Thirdly, I have touched on the theme of economic exploitation of the Africans by the Germans, when Tanzania was being de-prived of her produce and manpower, and yet her people were being made to pay taxes without being given any chance of earning an income “(Hussein 1970: vi-vii).

I will now depict the figure of *mganga* Kinjeketile, whose myth is expressed both in his historical dimension as a real man and in the artistic-imaginative space as a character re-created by Hussein.

Following the independence of Tanganyika (1961), some scholars and students based at University of Dar es Salaam (Department of History) under the guidance of John Iliffe began to develop a historical narrative of Maji Maji revolt that takes its name from the *maji* (‘water’) and refers to the war medicine<sup>5</sup> used by rebels as well as the messianic message carried by messengers of the Bokero<sup>6</sup> cult, who called themselves *hongos* and spread the word of the need for resistance originated with the prophet and *mganga wa kienyeji*/traditional healer Kinjeketile Ngwale (Gwassa and Iliffe 1974: 17; Greenstein 2010: 61, Schmidt 2010: 27, 41; Abdallah 2011:57). The revolt is one of the best known cases of mass-uprising in the history of former Tanganyika,<sup>7</sup> today Tanzania. It began in July 1905 in the Matumbi Hills in the central eastern part of German East Africa with the uprooting of cotton from communal fields. From there it spread in the country (north and northwest, south and southwest), and ended two years after, in 1907 (Giblin and Monson 2010: 5-10; Schmidt 2010: 41). Pike claimed that twenty years of foreign occupation – it began around 1880 – “made the ground fertile for revolt, but its immediate inspiration came in the person of Kinjeketile Ngwale” (Pike 1986: 226).

---

<sup>4</sup> The Wamatumbi are an ethnic group of the Rufiji District, Southern Tanzania (Hoag 2013: 35).

<sup>5</sup> War medicine used by Maji Maji rebels consisted in water, castor oil and millet seeds. Castor oil plant (Sw. *Mbarika*) is known for its many therapeutic properties (antiulcer, antimicrobial, antifungal, bone regeneration and wound healing activities) and is used in traditional medicine (Bhakta and Das 2015). Rebels that took the *maji* agreed to respect a list of prescriptions and wore millet stalks on their head as identification (Greenstein 2010: 61). The word *maji* in Swahili means more than ‘water’ in English. It is the general word for ‘liquid’ and can stand for ‘fluid, ‘moisture’, ‘damp’ and ‘juice’ (Ranne 2016: 3). The special water of Maji Maji was also called *maji ya uzima*, ‘water of health/salvation (Iliffe 1967: 510), and *dawa ya kinga* ‘protecting medicine’ (Sunseri 1997: 241).

<sup>6</sup> Bokero is the divinity at the Kibesa shrine who controlled the Rufiji region (Hoag 2013: 50).

<sup>7</sup> In 1956, Julius Nyerere declared that Maji Maji anticipated national unity and the nationalist struggle for independence (Wright 1995: 125).

It is said that Kinjeketile was possessed by the spirit Hongo,<sup>8</sup> emissary of the superior divinity Bokero, and enjoyed the prestige of *mganga* (Gwassa 1972: 209). Legend has it that a huge snake, having the head of a small black monkey and colored like a rainbow – one of the attributes of Hongo – and of a size never seen before, paid a visit to the house of one Mzee Machuya Nnundu of Lihenga near Ngarambe, in Rufiji district. The snake had large red glowing eyes and looked at people – who moved out in favour of the visitor – in a fearsome manner. On the third day the snake disappeared. Two women who had been harvesting sorghum that afternoon suddenly beheld a man dressed in a white *kanzu*<sup>9</sup> too white to look at in the afternoon sun. Suddenly, the man disappeared and he and the snake were never seen again. Subsequently, an examination by the villagers revealed that the trail of the snake disappeared at the point where the man in white *kanzu* was seen. Halimoja describes Kinjeketile as a tall, middle-aged man, bold and muscular, intelligent and communicative. A man of faith (a Muslim) who loved to wear a long and white *kanzu* (Halimoja 1981: 1). From there the trail led to the Ngarambe river into which the huge snake was believed to have vanished. The day after, Kinjeketile was taken by a spirit. His family saw him go on his belly, his hands stretched out before him – in an evident trance state (Gwassa 1972:2111). In his historical drama *Kinjeketile*, Ebrahim Hussein describes the surprise of the villagers in not seeing the body resurface:

*Tumengojea siku nzima (...) Ntu gani anaweza kukaa ndani ya maji siku moja nzima? Toka jana saa kama hizi mpaka leo?* (Hussein 1969: 13).

We waited for him a whole day (...). Which man can remain healthy in water for a whole day? Since yesterday at this time until today? (English translation is mine).

Then he disappeared in the pool of water and emerged the following morning unhurt and with his clothes dry, and began talking of prophetic matters: “All dead ancestors will come back”(Gwassa 1972: 211). Pronouncing this sentence, Kinjeketile announces his self-initiation into the world of spirits and ancestors: he has become a *mganga* because, as Mokgobi claims, to become a traditional healer a special calling from the ancestors is required (Mokgobi 2014: 29). Hussein’s Kinjeketile returned from the river with two metaphysical gifts from the spirit: a flywhisk and *maji*. The first one denotes the spiritual connection between the prophet and the spirits imparting spiritual blessings on the people; the second one is a sacred symbol of union and invincibility against the German bullets (Solanke 2013:

---

<sup>8</sup> Oral histories collected by Gwassa reveal that Hongo was a huge snake that lived under deep waters (Gwassa 1969: 258).

<sup>9</sup> *Kanzu* is a typical Muslim robe made from light cotton. Many famous *waganga* and/or *waalimu* are known to wear this type of clothing (Swantz 1990: 24; Beez 2004: 102).

13). After his spiritual initiation, Kinjeketile started preparation by calling people to anticipate a war; next they were invited to make a pilgrimage to Ngarambe in order to receive the medicine; in that occasion they used to appear in groups, often organized as military units (Wright 1995: 131). In the play the rebellion is shown to begin with a struggle between the conflicting local clans, who are not able to unite to resist the German oppression. The unity of the people is achieved when Kinjeketile draws the rival clans together. According to Mwaifuge (2014:43) Kinjeketile uses belief in the supernatural to unite the once divided ethnic groups:

**Kinjeketile:** Smoke, there was smoke. Fog, there was fog. But after the smoke will come light. After the fog will come the gentle glow of dawn. Smoke and fog were bred on our ignorance, our hatred. They sapped our unity and strength. This fog and smoke smothered our love for one another, the love between the Mmakonde, and the Mmatumbi, the Mpogoro and the Mmatumbi. Hatred is darkness. We were all our own masters, in disunity. The Mmatumbi felt superior to the Mngoni, the Mzaramo better than the Mkichi. This was darkness. We will march from darkness into light. I have been given this water. This water I have brought to you. This water will bind together the roots of love and affection. And the roots will grow, expand, and reach out and tie, tie us in the bond of brotherhood. We will be one people. Maji!

[...]

We will unite and we will be one body. And as in a human body. When a toe gets hurt, the whole body feels the pain. When a Mmatumbi gets whipped, it is the Mzaramo who will feel the pain (Hussein 1970: 14-16).

Kinjeketile applies the mixture to the warriors' forehead and uses the ancestors' whisk to pass an ancestral and spiritual protection and blessings. "This is the water given us. This is the water of life [...] he who partakes of this water [...] no bullet will penetrate his body[...]" (Hussein 1970: 16-17).

According to Bertoni Zubkóvá et al. (2009: 198), Hongo made prophecy in a trance that if his people defeat the Germans they would become children (i.e., slaves) of the Sultan of Zanzibar's, Seyyid Said. Mwaifuge (2013: 44) notices how Hussein makes reference in his play to an evil spirit called Chunusi, a demon living in rivers or seas and inhabiting human bodies. Chunusi – as underlined by Mwaifuge – is used by Hussein in the scene in which Kinjeketile confesses to Kitunda to have been deceived:

**Kitunda:** I was waiting for you.

**Kinjeketile:** How did you know I would pass here?

**Kitunda:** I know you normally go to the river at a time like this.

**Kinjeketile:** How do you know?

**Kitunda:** One night, some time ago, I could not get a sleep; so I came out. It was too hot inside, and as I came out I saw you going towards the river. The following night I saw you doing the same. The third night too, I came out, and saw go towards the river.

**Kinjeketile:** What is troubling you?

**Kitunda:** I have been waiting here because I want to talk to you. I cannot get the chance otherwise.

[...].

**Kitunda:** When you came out of the river, your clothes were dry. I touched them. They were quite dry.

**Kinjeketile:** So?

**Kitunda:** This thing has been troubling me in my heart.

**Kinjeketile:** You don't believe?...

**Kitunda:** You don't look like Kinjeketile anymore. Your face is smooth, not dry. And even your stature—you have somehow shrunk...one more question...

[...]

**Kitunda:** Who is Seyyid Said?

**Kinjeketile:** He is the Sultan of Zanzibar. Zanzibar is a beautiful place.

**Kitunda:** That is the land of the Arabs.

**Kinjeketile:** There are many Arabs there...

**Kitunda:** You said we will be children of Seyyid said.

**Kinjeketile:** I said so? (He shakes Kitunda.) Tell me, please tell me. Tell me all that I said.

**Kitunda:** You said that we should unite. After we are united, then we can declare war. And

that we will win. You said that the ancestors at Bokelo give us their support. You also said that

after our victory, we will be the children of Seyyid Said.

**Kinjeketile:** After winning the war we will be under Seyyid Said? I said that?

**Kitunda:** Yes. Are you ill...Your face...where are you going?

**Kinjeketile:** I have been cheated! They have killed me—no, I have killed myself! It was a dream, yes, I was dreaming! No, no, no! I have been cheated! No! (Hussein 1970: 19-21).

Bertoncini Zubková et al. (2009: 198) remark Kinjeketile's inner conflict when he realizes that his being is at the mercy of a power greater than himself, although of his own making:



**Kinjeketile:** (*to himself*) A man gives birth to a word... the word grows bigger and bigger... and destroys the man who let it loose. A word born of man grows strong, and ends by enslaving him (Hussein 1970: 36).

Despite his doubts, in the final scene, after a battle turned into a massacre, the hero is tortured and close to death, but refuses to renounce the efficacy of the *maji* so that his people would not lose the last hope of not succumbing to the enemy:

**Kinjeketile:** Do you know what they will say tomorrow? The officer will say that we were wrong. He will tell our children that we were wrong in fighting him (...) *That to fight for one's country is wrong!* And he wants me to help him by retracting all that I said. He wants me to say that the water was a lie (...) The moment I say that, people in the north, south, east and west will stop fighting. They will fall into hopeless despair – they will give up. I will not say that! Our children will tell their children about this word (...) One day the word will cease to be a dream, it will be a reality! (Hussein 1970: 53).

There are different hypotheses about the nature and power of the Maji Maji movement. Some scholars tend to attribute its strength to faith and beliefs (as stated by Gwassa and Iliffe 1974) that the movement had begun in answer to the religious message of a prophet and also that the *maji* power over European weapons depended on religious faith (Gwassa and Iliffe 1974: 17). Adas claimed that widespread belief in Kinjeketile's possession gave evidence that he has been linked with powerful deities who had long been revered as sources of fertility and a regulator of rainfall and riverine waters (Adas 1979:105); Akiri defined Maji Maji as a religious movement that used the power of religious beliefs as a vehicle for mobilization, transformation, and universalization (Akiri 2017: 205). According to Mwaifuge, the myth and mystery surrounding the Maji Maji war and the belief in the supernatural in order to overcome repression at the hands of the Germans was the basis for the Maji Maji rebellion (Mwaifuge 2014: 41). Although Kinjeketile was captured by the Germans on July 16th, 1905 and executed on July 24th 1905, the uprising continued and was carried out by another man of Kinjeketile's family, Njugumaina Ngwale Nyunguni (Abdallah 2011: 57).

## 2.2 Nguvumali Mpangile and the witch struggle

In the East African coastal area there are a number of itinerant witchdoctors. One of the most famous of them was Nguvumali Mpangile. According to Lienhardt, the name Nguvumali is created by joining together the Swahili words “nguvu” for “power” and “mali” for “wealth” while Wamitila translates it

as “Power is strength” (Wamitila 1999: 35). It seems that Nguvumali became rich by magically seeking out sorcerers (Lienhardt 1968: 201): he came from a village in the Kilwa region, though he often visited Dar es Salaam for his work and there he would be cheered by the crowd. He used plants or herbal magic, and his method was so successful that sometimes he was consulted by the police in order to solve murders (Vassanji 2015). His career started in the early 1950s when he first established his reputation in the Kilwa district as a person with unusual powers to detect witches, counter black magic and find people who had been hidden by witches (Larson, 1976:91). In 1954 Nguvumali came to prominence when the colonial administration had to yield to his methods of uncovering witches and cleansing people. His role as an anti-whichcraft agent in the colonial establishment is narrated in the poem *Swifa ya Nguvumali*, written in the spoken dialect of Kilwa and translated and edited by Lienhardt (1968). The poem’s author/narrator is Hasani bin Ismail, who found inspiration to become a poet from a book inherited from his grandfather, as stated in the following stanzas:

387	387
<i>Baadaya kutoka chuoni</i>	When I left the Koran school
<i>Mama akanita ndani</i>	my mother called me inside, saying
<i>‘Kitabu (h)iki zamani</i>	‘This is the book which long ago
<i>Babu alikuwekea</i>	my father saved for you

388	388
<i>Nikaona mwanzo wake</i>	I looked at the beginning
<i>Mpaka na mwisho wake</i>	and read through to the end
<i>Yote maneno yake</i>	and every word of it
<i>Moyoni yakaniingia</i>	penetrated my heart

389	389
<i>Hiyo ndio asili</i>	That was the beginning
<i>Hasani bin Ismaili</i>	of Hasani bin Ismaili
<i>Ikawa mtungaji wa kweli</i>	who became a true poet
<i>Bila moja kupotea.</i>	and makes no mistakes.

[English translation by Lienhardt 1968:187]

According to Garnier (2013: 143), the poem contains all the elements of a detective novel: a criminal gang, the brutal murder of an innocent man, an official investigation run by authorities, and the

detective *mganga* Nguvumali engaged in a parallel and successful investigation. According to Larson (1976) the central theme of the poem concerns the actions and psychology of a coven of witches. The circumstance which led to Nguvumali's fame and recognition was the disappearance of a man in Rufiji district, known as a place where more qualified and powerful witches lived and engaged in macabre activities involving murders and various cannibalistic rituals especially in the occasion of the initiation of novices. The local councils of Rufiji district had requested the services of Nguvumali to cleanse the whole district of witchcraft. Permission was granted and between November and December 1954 Nguvumali launched a classical witchcraft eradication campaign throughout the district, applying his medicines and calling upon witches to surrender their articles of witchcraft. A total of 704 people surrendered various paraphernalia and certainly others destroyed theirs before taking Nguvumali's medicine (Larson 1976: 89-92).

In 1954, an old man had disappeared near the village of Mohoro, in Rufiji district. Suspicion narrowed on three women, who confessed the ritual murder of the missing man. They and four others implicated were taken into custody and investigation by local authorities went forward. Due to some probative inconsistencies, it was decided to take the case to the High Court of Tanganyika and the District Commissioner agreed that Nguvumali should be consulted. Indeed, the step was taken as an administrative measure in order to check the panic that was growing in the village. Nguvumali arrived in Mohoro to begin his operation, as narrated in the following stanza:

294	294
<i>Wakarudi na Nguvumali</i>	Returned with Nguvumali
<i>Mganga wa kiasili</i>	the authentic medicine-man
<i>Hatta chini ya jibali</i>	even from under a mountain
<i>Uchawi anaotoa.</i>	he can bring sorcery to light.
[English translation by Lienhardt 1968: 163]	

The witch detection phase was carried out:

304	304
<i>Asubuhi kuamka</i>	When the morning had come
<i>Na wale wameshafika</i>	and the suspects had arrived
<i>Pale tena bila shaka</i>	there he was, confident
<i>Moyo umemturia.</i>	calm in his heart

305	305
<i>Ukali akausonga</i>	He crushed his strong medicines
<i>Anashamiri uganga</i>	he assembled his charms
<i>Na dawa zake za unga</i>	and those powdered drugs of his
<i>Ndizo anazotumia.</i>	it was his custom to use.

[English translation by Lienhardt 1968:167]

According to Lienhardt, Nguvumali was an exponent of the “tree” medicine. He used the Uliro magic, which is said to be originally from Mozambique (Lienhardt 1968: 167, 51). Uliro is the name of a spirit, which “rises in people’s head”, both of the magic that the spirit makes possible, and of the man into whom the spirits comes (Lienhardt 1968: 71). The fame of Nguvumali brought people from afar, and both Swahili and Arabs came to witness his intervention in the investigation and the divergence between traditional “wild” and “Book” medicine is clarified in the following stanzas of the poem:

368	368
<i>Bwana Shambi akasema</i>	Then Bwana Shambi said,
<i>‘Sikiza yangu karima’</i>	‘Listen to my words’
[...]	[...]
[...]	[...]
369	369
<i>‘Kalima yangu: si kweli</i>	‘I say that are not true,
<i>Maneno ya Nguvumali</i>	those words of Nguvumali
<i>Kama yeyeni hodari</i>	if he is a true medicine-man
<i>Leo alete mvua.</i>	let him make it rain today.

370	370
<i>‘Mimi mganga wa ngoma</i>	‘I am a medicine-man for dances
<i>Si mchawi ninasema</i>	not a sorcerer I say
<i>Na (h)uu ulimi ni alama</i>	and this tongue is just the sign
<i>Mbuzi niliyetumia.</i>	that I have used a goat.

371	371
<i>‘Nalichinja mbuzi wangu</i>	‘I slaughtered my goat
<i>Siku ile ya ngoma yangu</i>	on the day of my dance

<i>Ile wale wenzangu</i>	those friends of mine
<i>Waliyenishuhudia.</i>	will bear witness.
[...]	[...]
[...]	[...]
374	374
<i>'Kwa (h)apo nikifikiri</i>	'And when I think about it
<i>Naona uchungu kweli</i>	I feel very bitter
<i>Yule mshenzi kafiri</i>	that an unbelieving savage
[...]	[...]
[English translation by Lienhardt 1968: 183]	

The Swahili word *ngoma* has more meanings: dance, drum and ritual in general, as most rituals involve the use of both dance and drum. During the healing ritual, healers and patients meet to perform the so-called “dances for the spirits”, or *ngoma ya majini/mashetani*. While some healers perform *ngoma*, Koranic or Book healers (*waganga wa kitabu*) use an ecstatic ritual performance called *dhikri* which includes the recital of prayers and the calling of spirits through songs. While *dhikri*, through its ceremonial style (*dhikri*-technique), instrumentation (none, or tambourine), language (Swahili with Zanzibari pronunciation, Arabic), and spirit types (*kiarabu*) represents the Islamic sphere of Swahili society, *ngoma*'s ceremonial style (African music and dance), instrumentation (drums, rattles), language (Swahili and many other non-Arabic languages) and spirit types (*bara*, *kipemba*, non-Muslim coastal) represent the African heritage of Swahili society (Mackenrodt 2016: 12-13). An example of ritual *ngoma* performed by Nguvumali is described in the following stanzas of the poem:

313	313
<i>Nguvumali katamka</i>	Then Nguvumali said,
<i>'Wale watu nawataka</i>	'I want those people,
<i>Mganga wasiye shaka</i>	those suspects I the medicine-man
<i>Leo nimishawajia.</i>	Have now caught up with.
[...]	[...]

[...]	[...]
316	316
<i>Amewaweka tayali</i>	He kept them at hand:
<i>Pasiwe tena usiri</i>	there was to be no more delay
<i>Muda wake umejiri</i>	His moment had come
<i>Na makoja kavalia.</i>	He had donned his necklaces.
317	317
<i>Akavalia makoja</i>	As he put on his necklaces
<i>Na wanafunzi pamoja</i>	so too did his apprentices,
<i>Sasa anaanza viroja</i>	now wonders were to start,
<i>Amekwisha kuvalia.</i>	He had finished donning his costume.
318	318
<i>Akacheza ngoma zake</i>	He danced his dances
<i>Na wanachama wenzake</i>	his students joining with him
<i>Anatuma enzi yake</i>	summoning his strength
<i>Uhai anatumia.</i>	Putting to work his vital energy.
[English translation by Lienhardt 1968: 183]	

Nguvumali, like other successful witchdoctors, aspired to practice in Dar-es-Salaam and died in a motor car accident while on a visit to the city in 1957. When he died, a number of self-proclaimed witches celebrated his demise by ritually killing a man called Ali Saidi Mango in the Nyakanzu village of Rufiji district and feasting on his flesh. The victim was lured into a bush and his body was cut up. This episode was recorded by Lienhardt:

[...] On the morning of Tuesday, 1 October 1957, Ali Said Mango, a married man of about 30, went from his home in the village of Nyakanzu in the Rufiji District to collect a muzzle-loading gun which his father-in-law had left to be repaired with a smith in a neighbouring village. He never returned.[...] On the evening of the second day of the general search for the lost man, the brother-in-law of Ali Saidi smelt something in the bush, and saw a white object lying in the grass. This proved to be a man's *kanzu* [...] He called the assistant headman and Ali Said's cousin [...] They found [...] a hat, a shirt, a muzzle-loading gun, and some bones. [...]The bones were lying about fifteen feet away from a tree in which there was tied a bark rope. One hand of the rope had blood on it [...] On 7 October, the assistant headman arrested [...] Leunzi son of Ngenje and two women

[...] the three accused were at their home at the time of their arrest and the assistant headman stated that they all lived near to each other and cultivated and ate together [...] Leunzi said that he had been an apprentice sorcerer for more than three years and had eaten part of man's heart [...] he said also that he had often been present when the sorcerers had taken bodies from graves, but he had only eaten human flesh once [...] In court Leunzi stated what parts of the body had been taken by the various sorcerers [...] he and Nyakilanzi had taken none of the "meat", though Nyakilanzi had given the head to Z. Somo had received part of genitals [...] On 1 March 1958 [...] were convicted in the High Court of the murder of Ali Saidi Mango and sentenced to death" (Lienhardt 1968: 191-198).

Nguvumali's grave in the outskirts of Dar-es-Salaam soon became a place of pilgrimage, and Swantz reports that his grave has since become a *mzimu* (ancestral) shrine, attended to by Nguvumali's sister, who also practiced traditional medicine. After Nguvumali's death, another man Hemedi Saidi Matoroka, has taken his name and worked between December 1967 and January 1968 in Dar es Salaam area. The son of the true Nguvumali, Ali, continued his father's work as an itinerant medicine man, also using "Nguvumali" as his trade name (Swantz 1990: 54, 47). Some medicine men and women claiming to be his relatives have come forward to practice, but none has attained Nguvumali's legendary status.

### 3. Babu wa Loliondo: "the dreamy healer"

Tanzanian Ambilikile Mwasapile, a retired Evangelical Lutheran pastor, known to the great public under the pseudonym of "Babu<sup>10</sup> wa Loliondo", become a media personality and healer in Tanzania for half a year in 2011 (Fielder 2016: 19). Although the Lutherans had arrived in the northern parts of former Tanganyika – precisely in Loliondo area inhabited by the Sonjo tribe<sup>11</sup> – as early as 1947, the local traditional religion continued to be present. Usually, the missionaries spent about two years in the area and Rev. Mwasapile began to work among the Sonjo people as a volunteer. His ministry in Samunge village<sup>12</sup> began in 1989. There is not much information on Mwasapile's life, and even with regard to his name there are different versions: some authors call him 'Mwasapila' (Senzota 2012: 54;

---

<sup>10</sup> Babu is a Swahili word meaning "grandfather."

<sup>11</sup> A good description of the Sonjo area is made by Father Donovan – a Catholic priest who spent many years doing missionary work in Tanzania and Kenya- in his personal collection of letters in the form of a travel diary that he sent home. The letters have been preserved, chronologically arranged and published by Bowen (2011).

<sup>12</sup> Samunge is close to the protected areas of Loliondo Game Reserve, Serengeti National Park and Ngorongoro Conservation Area (Senzota 2012: 54).

Vähäkangas 2015), for others his name is 'Mwasupile' or 'Mwaisupile' (Malebo and Mwambo 2011: 1, 2), and 'Mwasapile' (Mattes 2014: 169). Vähäkangas (2015; 2016a) tried to reconstruct part of his biography on the basis of interviews with him and on the systematic browsing of Tanzanian leading Swahili newspapers (*Nipashe*, *Majira*, *Rai*, *Mwanahalisi*, *Raia Mwema*) as well as occasional browsing of the *Daily News* and *The Guardian*, and Internet sources (Vähäkangas 2015: 6).

Mwasapile's date of birth remains uncertain. It seems that he was born between 1935 and 1936 (Fielder 2016: 19; Vähäkangas 2015: 8) in Southern Tanzania (Mbeya region). Orphaned, he migrated to northern Tanzania in search of work. After his studies, in 1965 he settled in Babati, a town in northern Tanzania to carry out his ministry as Lutheran pastor. Because of the low salary he was attracted to trade in precious stones (a mining area producing the blue tanzanite gem stones being located nearby). It was at this time of spiritual and economic crisis that he had a dream in which he and his friends were collecting gems that started to burn his hands. He interpreted the dream as a divine message in which God commanded him to stop the commerce of gem stones and remain faithful to his pastoral mission. In 1991 he received another dreamlike message: he dreamed of a woman unknown to him and the voice of God telling him to give her a medicine that would make her recover from AIDS. In 2002 he retired and remained in the Samunge village, where he received the third message from God telling him that he still had a good deal to do, and in 2009, in the Samunge church, he saw again the AIDS infected woman from his previous dream. The following night he dreamed of a person who gave him two roots and he understood that this was the key to a medicine and how to prepare it: the roots needed to be cooked in water. In the dream he was also instructed that the medicine should be delivered by him at the modest costs of 500 TSH (Tanzanian Shillings) per cup – the price of a regular cup of tea at that time. The sum of 300 TSH was offered as a sacrifice in the church and the remaining 200 TSH for paying helpers and other expenses related to the service (Mattes 2014: 172; Malebo and Mwambo 2011: 5). He was able to produce the first batch of medicine and gave a cup of concoction containing water and roots of the shrubs *Carissa spinarum* (*Mugariga* tree, which was re-identified by the Maasai as *Engamuriaki* or *Olmuriaki* and by Sonjo people as *Engamuriaka*; Senzota 2012: 54; Malebo and Mwambo 2011: 5) to the woman of the dream. When Vähäkangas interviewed the woman, named Mama Upendo ('Lady Love'), she said that the doctors were surprised to find no trace of the virus (Vähäkangas 2015: 8-10). The news of this first healing spread immediately and many people were taken out of the hospitals by their relatives in the belief that they would be better cared by Mwasapile. As the treatment attracted more and more people, the Tanzanian National Institute for Medical Research produced a report in which two researchers (doctors Malebo and Mwambo) described from an ethnobotanical point of view the plant used by



Mwasapile, studying its therapeutic properties and its use in traditional medicine among some tribes living in the area of Loliondo, in particular Maasai and Sonjo. According to Malebo and Mbwambo, the result showed that the *Mugariga* tree is safe, especially when taken orally, and the dose provided by Mwasapile (one cup – about 200 mls – out of three kilos of whole root materials boiled in 60 litres of water) fell within the safety window and no overdose or acute poisoning was expected (Malebo and Mbwambo 2011: 11). The dispensing of Babu's medicine was never officially stopped. A prayer was recited during the distribution of the medicine made with the cup known as *kikombe cha Babu* (Grandfather's cup):

*Watu hawa wote Mungu wametoka mbali na kunifuata mimi. Wamekufuata wewe maana mahali hapa umeweka muujiza wako. Nakusihi sasa Mungu chukua magonjwa yao yote, watolee Bwana mzigo huu waende wakiwa wameanza maisha mapya... Hakuna magonjwa yatakayo kubabaisha Mungu.... Tena Mungu uliwaumba na mikono mitakatifu isiyokuwa na ugonjwa, magonjwa hayakutoka kwako yametoka kwa ibilisi na ushirikina na uchawi. Ninayakataa kwa mamlaka uliyonipa katika miili yao...Asante maana umesikia maombi yetu....Ninaomba nikiamini utayatimiza hayo, kwa jina la Bwana wetu Yesu Kristo. Amen.* [The Swahili text was recorded by Vähäkangas (2015: 35) during his interview with Babu].

God, all these people have come to me from far away. They have come to you because you have placed your miracle here. I beg you now, God, to take away all their illnesses. Lord, take from them this burden so that they can return with new life...There is no sickness that can deceive God...Again, you, God created them with holy hands with no sickness—sicknesses do not come from you but they have come from Satan, witchcraft, and sorcery. I renounce them with the authority you gave me over their bodies...Thank you for hearing our prayers...I pray believing that you fulfil these requests in the name of our Lord Jesus Christ. Amen. [The English translation of Babu's prayer is by Vähäkangas (2015: 12-13)].<sup>13</sup>

According to Vähäkangas (2016b: 23), the prayer does not contain any reference to the medicine, only to the effect hoped for healing. Mwasapile emphasized that the potency of the medicine – efficient only when administered by him – came from the presence of the word of God in it (Vähäkangas 2016b: 22). The idea that the power of a medicine depends on the person of the healer is widespread in Tanzanian traditional healing. As of March 2011 all major Tanzanian media started to report regularly about the developments of Babu. Babu's increasing popularity attracted threats from

---

<sup>13</sup> In his English version of the prayer “*magonjwa hayakutoka kwako yametoka kwa ibilisi na ushirikina na uchawi/* sicknesses do not come from you but they have come from Satan, witchcraft, and sorcery[...]”. Vähäkangas translates *ushirikina* as “witchcraft”, and *uchawi* as “sorcery”. The term *ushirikina* means in Swahili “superstition”, while *uchawi* refers both to “witchcraft” and “sorcery” (TUKI 2001: 333, 349; Merlo Pick 1978: 420, 448; Kirkeby 2000: 876, 918).

competitors. Vähäkangas (2015: 15) claims that rumours circulated about attempts against the pastor's life and his miraculous protection by God, but he did not confirm any of these as true; he admitted that a patient once came with a snake in his pocket to kill him, that he saw it, probably thanks to divine intervention, and that the would-be assassin himself fell dead.

Behind Babu's success lie the devastating effects of HIV/AIDS on Tanzania and the omnipresent fear of the disease. The 1990s and the beginning of the millennium saw a rapid expansion of the pandemic, especially among the urban working-age population, turning many providers for the family into burdens. The ARVs (anti-retroviral drugs) available from the mid-2000s have given a glimpse of hope and reduced AIDS-related deaths considerably. Furthermore, the number of HIV-infected people also decreased (UNAIDS 2012). In spite of the improving situation, Babu's medicine was perceived as a divine intervention to help his afflicted nation. The chairperson of Tanzania's HIV+ people travelled to Babu and reported afterwards that he had improved after the medication. However, he advised that no one should give up the ARVs until they tested negative for HIV three times (*Nipashe Jamii*, 5 April 2011). The medicine was considered a second chance for HIV-positive people but regarded as a one-off cure that would not function on a second occasion, and therefore patients should avoid promiscuous sexual relations after drinking from the cup (*Majira*, 15 March 2011).

The woman who spread the miracle cure was Wilia John. She narrated that one day she was summoned to the pastor's house by one of her children. The pastor said he wanted to see her over her health (about which he had no knowledge). She drank a cup of the concoction and left. However she continued using the ARVs (antiretroviral drugs) and did her scheduled checkups. Then came an astonishing discovery: in two or three of the checkups, the nurses detected that the viruses were diminishing (*Daily Nation*, November 24, 2012).

According to Mattes, while some traditional healers were scandalized because Mwasapile was not registered as per Tanzania's *Traditional and Alternative Medicine Act, 2002* (which makes provisions for the promotion, control and regulation of traditional and alternative medicines practice and provides for related matters), Babu himself insisted that he was not a traditional healer but only an instrument of God on earth. Vähäkangas (2016a) argues that Mwasapile's theology of healing has evident Lutheran sacramental theological elements combined with views from African traditional medicine and Christian charismatic faith healing: he perceived himself as a prophet called by God to alleviate sufferings of humankind in a world infested with illnesses sent by Satan and refused to have his medicine processed into pills – as an expert WHO delegation had recommended – arguing that God had not agreed to that (Mattes 2014: 173-174). However, regardless of what can be the reality of

Self as perceived by the Individual, often the collective imagery is marked by the indirect message that some words and rituals transmit and, in this case, his fame of healer become such that the word *Babu*, when used in the media, only referred to him, and likewise the word *kikombe* (cup) acquired a specific meaning because the healing practice was referred as *kikombe cha babu*.

#### 4. Conclusion

In this paper I have briefly discussed the theme of healing and spirituality through the stories of three personalities who, over a century, marked both the reality and imaginative contexts of Swahili society. The first of them in chronological order is Kenjeketile Ngwale, an ordinary man who gets in contact with the spirits and spends more than twenty-four hours under water with the spirit Hongo in order to receive mythical magical powers. While in the historical reality he is known for fomenting the Maji Maji rebellion against the Germans, by proclaiming himself prophet and healer, he stands in the spiritual gap between the people, the ancestors and the spirits and thus becomes a symbolic incarnation of the people's psychological, spiritual, and physical struggle. His figure has been a source of artistic inspiration for the creation of new myths, becoming an epitome of social and cultural memory in Ebrahim Hussein's *Kinjeketile*. The play uses realistic strategies to stage traumatic memories experienced by people during German colonial rule. Hussein's reconstruction of the Maji Maji rebellion in the play was more geared towards teaching the present and future generations than simply reproducing historical facts – hence the divergences from historical truth.

The second character I considered is Nguvumali Mpangile, an itinerant traditional healer who became famous for his work as witchdoctor and for collaborating in the nineteen-fifties with the colonial authorities in the witch hunt. Like *Kinjeketile*, also Nguvumali has left a mark in collective memory thanks to the work of Hasani Bin Ismail, *Swifa ya Nguvumali*.

With regard to the figure of Ambilikile Mwasapile, he is the modern human representation of a syncretism in which characteristic elements of traditional medicine and *uganga*, and elements of Christianity to which he adheres, converge. Although he has publicly refused the title of traditional healer, declaring himself a mere instrument of God in alleviating the pains of poor humanity, his initiatory path to become *mganga* shows many similarities with the experiences of those who have been recognized as traditional healers, e.g. the dream as a means of entering into direct or indirect contact with supernatural entities – God or spirits belonging to the local pantheon – and/or the use of plants known and used in ethnomedicine.

## References

- Abdallah, Hussein B. 2011. *Jihadi Kuu ya Maji Maji 1905-1907. Historia ya Uislamu Pwani ya Azamia*. Dar es Salaam: Sayofa Limited.
- Abdullahi, Ali A. 2011. Trends and Challenges of Traditional Medicine in Africa. *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicine* 8 (Suppl. 5): 115-123.
- Abrahams, Raphael G. 1981. *The Nyamwezi Today: A Tanzanian People in 1970s*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Akiri, Mwita. 2017. Magical Water versus Bullets: The Maji Maji Uprising as a Religious Movement. *African Journal for Transformational Scholarship* 3: 31-39.
- Antwi-Baffour, Samuel et al. 2014. The Place of Traditional Medicine in the African Society: The Science, Acceptance and Support. *American Journal of Health Research* 2/2: 49-54.
- Beez, Jigal. 2004. How Asterix Learnt Swahili. The Tanzanian Appropriation of a French Comic. In Schröder, Anne, *Crossing Borders: Interdisciplinary Approaches to Africa*, 99-116. Münster: LIT. Pp. 99-116.
- Bertoncini Zubková et al. 2009. *Outline of Swahili Literature. Prose, Fiction and Drama*. Leiden: Brill.
- Bhakta, Sonali and Shonkor Kumar Das. 2015. In Praise of the Medicinal Plant Ricinus Communis L.: A Review. *Global Journal of Research on Medicinal Plants & Indigenous Medicine* 4/5: 95-105.
- Bohme, Claudia. 2013. Bloody Bricolages: Traces of Nollywood in Tanzanian Video Films. In *Global Nollywood. The Transnational Dimension of the African Video Film Industry*, edited by Mathisa Krings and Onookome Okome, 327-346. Bloomington: Indiana University Press.
- Bowen, John P. 2011. *The Missionary Letters of Vincent Donovan: 1957-1973*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Cory, Hans. 1949. The Ingredients of Magic Medicines. *Africa* 19/1: 13-32.
- Cory, Hans. 1954. *The Indigenous Political System of the Sukuma and Proposals for Political Reform*. Nairobi-Dar es Salaam-Kampala: The Eagle Press.
- Ekeopara, Chike A. and Azubuike M. I. Ugoha. 2017. The Contributions of African Traditional Medicine to Nigeria's Health Care Delivery System. *Journal of Humanities and Social Sciences* 22/5: 32-43.
- Erdtsiek, Jessica. 2003. *In the Spirit of Uganga. Inspired Healing and Healership in Tanzania*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, AGIDS.
- Fielder, Klaus. 2016. *Fake Healing Claims for HIV and AIDS in Malawi*. Luwingu: Mzuni Press.
- Garnier, Xavier. 2013. *The Swahili Novel. Challenging the Idea of 'Minor Literature'*. Suffolk: James Curray.
- Giblin, James and Jamie Monson, eds. 2010. *Maji Maji. Lifting the Fog of War*. Leiden: Brill.
- Greenstein, Elijah. 2010. Making History: Historical Narratives of The Maji Maji. *Penn History Review* 17/2: 60-77.

- Gwassa, Gilbert C. K. 1969. African Methods of Warfare During Maji Maji War 1905-1907. *War and Society in Africa: History and Religious Studies* 1/14: 255-272.
- Gwassa, Gilbert C. K.. 1972. Kinjikitile and the Ideology of Maji Maji. In *The Historical Study of African Religion*, edited by Terence O. Ranger and Isaria N. Kimambo, 202-217. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gwassa, Gilbert C. K. and John Iliffe, eds. 1974. *Records of the Maji Maji Rising*. Nairobi: East African Publishing House.
- Halimoya, Yusuf. 1981. *Maji Maji*. Dar es Salaam: Mwangaza Publishers.
- Hoag, Heather G. 2013. *Developing the Rivers of East and West Africa: An Environmental History*. London: Bloomsbury.
- Hussein, Ebrahim N. 1969. *Kinjeketile*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
- Hussein, Ebrahim N. 1970. *Kinjeketile*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
- Iliffe, John. 1967. The Organization of Maji Maji Rebellion. *The Journal of African History* 8/3: 495-512.
- Kim, Caleb C. 2010. Jinn Possession and Uganga (Healing) among the Swahili: A Phenomenological Exploration of Swahili Experience of Jinn. *Muslim-Christian Encounter* 5: 67-88.
- Kirkeby, Willy A. 2000. *English Swahili Dictionary*. Dar es Salaam: Kakepela Publishing Company.
- Kisurulia, Simiyu. 2017. Literary Artists and African Witchcraft: The Unending Search for Solutions. *Linguistics and Literature Studies* 5/5: 365-374.
- Knapp van Bogaert, Donna. 2007. Ethical Consideration in African Traditional Medicine: A Response to Nyika. *Developing World Bioethics* 7/1: 35-40.
- Knappert, Jan. 1971. *Swahili Islamic Poetry I. Introduction – The Celebration of Mohammed’s Birthday – Swahili Islamic Cosmology*. Leiden: E. J. Brill.
- Langwick, Stacey A. 2011. *Bodies, Politics, and African Healing. The matter of maladies in Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press.
- Larsen, Kjersti. 2013. Remedies of Restoration: Evocation of Potency in Zanzibar Everyday Life Politics. In *Spirits in Politics. Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, edited by Barbara Meyer and Arne S. Steinforth, 73-89. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Larson, Lorne. 1976. Problems in the Study of Witchcraft Eradication Movements in Southern Tanzania. *Ufahamu* 6/3: 88-100.
- Lienhardt, Peter, ed. 1968. *The Medicine Man. Swifa ya Nguvumali. Hasani Bin Ismail*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackenrodt, Lisa. 2006. The Jinn fly on Friday. On spiritual healing practices of the Swahili coastal people in contemporary Tanzania. *Beiträge zur 1. Kölner Afrikawissenschaftlichen Nachwuchstagung (KANT 1)*: 1-21.
- Malebo, Hamisi M. and Zakaria H. Mbwambo. 2011. *Technical Report on Miracle Cure Prescribed by Rev. Ambilikile Mwasupile in Samunge Village, Loliondo, Arusha*. Dar es Salaam: National Institute for Medical Research.

- Mattes, Dominik. 2014. The Blood of Jesus and CD4 Counts: Dreaming, Developing and Navigating Therapeutic Options for Curing HIV/AIDS in Tanzania. In *Religion and AIDS Treatment in Africa. Saving Souls, Prolonging Lives*, edited by Rijk Van Dijk et al., 169-193. Faraham: Ashgate.
- Merlo Pick, Vittorio. 1978. *Vocabolario kiswahili-italiano italiano -kiswahili*. Bologna: EMI.
- Mokgobi, Maboe G. 2014. Understanding traditional African healing. *African Journal for Physical, Health Education, Recreation and Dance* 20 (Suppl. 2): 24-34.
- Mwaifuge, Elish S. 2014. German Colonialism Memory and Ebrahim Hussein's Kinjeketile. *Research on Humanities and Social Sciences* 4/28: 37-48.
- Oestigaard, Terje. 2014. *Religion at Work in Globalised Traditions: Rainmaking, Witchcraft and Christianity in Tanzania*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Omoleke, Ishaq I.. 2013. The "Relevance" of the African Traditional Medicine (Alternative Medicine) to Health Care Delivery System in Nigeria. *The Journal of Developing Areas* 47/1: 319-338.
- Pels, Peter. 2013. *Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*. London and New York: Routledge.
- Pike, Charles. 1986. History and Imagination: Swahili Literature and Resistance to German Language Imperialism in Tanzania, 1885-1910. *The international Journal of African Historical Studies* 19/2: 201-233.
- Ranne, Katriina. 2016. The Image of Water in the Poetry of Euphrase Kezilahabi. *Studia Orientalia* 118: 1-297.
- Schmidt, Heike. 2010. (Re)Negotiating Marginality: the MajiMaji War and its Aftermath in Southern Tanzania, ca. 1905-1916. *International Journal of African Historical Studies* 43/1: 27-62.
- Senzota, Ramadhani. 2012. Environmental Status at Samunge Village (Tanzania) Following a Sharp Increase in Visitors. *Tanzania Journal of Science* 38/1: 54-70.
- Sindiga, Isaac et al., eds. 1995. *Traditional Medicine in Africa*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Solanke, Stephen O. 2013. Deploying Myths Through Facts and Fictions in the Struggle for Tanzanians' National Soul in Ebrahim N. Hussein's Kinjeketile. Venets: The Belogradchik. *Journal for Local History, Cultural Heritage and Folk Studies* v4/1: 106-121.
- Sunseri, Thaddeus. 1997. Famine and Wild Pigs: Gender struggles and the outbreak of the Maji Maji war in Uzaramo (Tanzania). *The Journal of African History* 38/2: 235-259.
- Swantz, Lloyd W. 1990. *The Medicine Man among the Zaramo of Dar es Salaam*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies in cooperation with Dar es Salaam University Press.
- TUKI. 2001. *English-Swahili Dictionary. Kamusi ya Kiingereza-Kiswahili*. Dar Es Salaam: Institute of Kiswahili Research.
- Vähäkangas, Mika. 2015. Babu wa Loliondo- Healing the Tensions between Tanzanians Worlds. *Journal of Religion in Africa* 45/3: 269-297.

- Vähäkangas, Mika. 2016a. Negotiating Religious Traditions: Babu wa Loliondo's Theology of Healing. *Exchange* 45/1: 3-36.
- Vähäkangas, Mika. 2016b. The Grandpa's Cup: A Tanzanian Healing Ritual as a Temporary Interreligious Platform. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 41/4: 14-28.
- Vassanji, Moyez G. 2015. *And Home Was Kariakoo. A Memoir of Africa*. New York: Anchor Canada.
- Walker, Sheila S. 1972. *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings and Functional Significance for individuals and Social Groups*. Leiden: E. J. Brill.
- Wamitila, Kyallo W. 1999. What's in a Name: Towards Literary Onomastic in Kiswahili Literature. *Afrikanistische Arbeitspapiere* 60: 35-44.
- Wright, Marcia. 1995. *Maji Maji. Profecy & Historiography*. In *Revealing Prophets. Prophets in Eastern African History*, edited by Anderson, David M. Anderson and Douglas H. Johnson, 124-142. London: James Currey.

---

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples "L'Orientale" and is currently a fixed-term (Senior) Researcher in Swahili Language and Literature at the University of Turin. She has done extensive field research in Tanzania and Kenya on Swahili popular literature and has many publications in the field of African literature. She further translated Collodi's *Le avventure di Pinocchio: Storia di un burattino* (1883) and Carofiglio's *Testimone inconsapevole* (2002) from Italian into Swahili (*Hekaya za Pinokio* and *Shahidi asiyekusudiwa*). She teaches Swahili Language, culture and literature at the University of Turin.





## Talking the illness

### Swahili for medical aid and cooperation in Turin

*Graziella Acquaviva and Mauro Tosco*

This article presents and discusses the results of a pilot course aiming at teaching Swahili grammar and lexicon as well as cultural awareness in the field of health to a group of medical staff doing voluntary work in medical cooperation in East Africa. The different conceptions of illness and cure in traditional African and allopathic (Western) medicine are analyzed and discussed (sections 2 and 3). Notwithstanding the government policies advocating a better integration between African traditional medicine and biomedicine, true mutual understanding and communication on the field keep being a real challenge, and special attention was therefore given to the communication between doctor and patient. The use of Swahili in patient reports (section 4) and a modicum of language knowledge on the part of the volunteers can make a difference if coupled with some awareness of local cultures. As an output to the course (section 5), four bilingual English-Swahili patient reports were produced (personal and family's physiological and patient's pathological report, as well as a specialized patient report for language and communication disorders). They have, albeit partially, been tested on the field (section 6).

#### 1. Preliminaries: who, what, where, when, and why<sup>1</sup>

The article reports on the results of a pilot course in Swahili language and culture aimed at medical staff belonging to Piedmontese NGO's and operating in East Africa. The pilot course was carried out in October - December 2016 in Turin. One of the authors (GA) was the teacher.

As the project was devoted to personnel active in medical cooperation, the actual course was preceded by a series of meetings and interviews with medics and paramedics who had long been

---

<sup>1</sup> Preliminary results were discussed at the XIV International Conference of Africanists: "Africa and Africans in national, regional and global dimensions", Moscow, October 17-20, 2017. We want to thank the conference organizers and all the attendees for their precious help, criticisms, and remarks. This study was further presented on 21 May, 2018 to the "Unito-Africa" Conference at the University of Turin, and on 8 June, 2018 in Turin, at the workshop entitled "Frontier Semiotics" within the project "Education for Citizenship and to Global Health", AID no. 011369) supported by the Italian Cooperation and Development Agency. Of course, all errors and omissions are our own only.

As per Italian academic regulations, the authors declare that Graziella Acquaviva is the author of sections 1, 2, 3, 4 and 5, and Mauro Tosco of section 6.

active in voluntary medical aid in rural areas of East Africa – and most specifically in Kenya and Tanzania.

The project *Talking the Illness* (It. “Parlare la malattia”) was designed and developed in collaboration with the Piedmontese Centre for African Studies (It. “Centro Piemontese di Studi Africani”)<sup>2</sup> and was first presented in April 2016. It was approved by the regional Cooperation Medical Board (It. “Tavolo Sanitario della Cooperazione”), a consortium made up by the Piedmontese NGOs operating in the field of health cooperation and spearheaded by CCM (Italian: “Comitato Collaborazione Medica”), a Piedmont-based ONG established in 1968 in Turin and which is active in different aspects of medical aid (participation of medical personnel on the field; rehabilitation and enhancement of infrastructures; delivery of medicinal products and surgical instruments; personnel training in collaboration with local governments).

The course took place between October and December 2016 at the Piedmontese Centre for African Studies and consisted of 12 lessons, each one 3-hours long. The medium was Italian.

Attendees were a limited number of medical doctors, speech therapists, paramedics and students in medical anthropology; apart from the latter, they work in different hospitals in the Turin area and doing voluntary work with NGO’s based in Piedmont and operating in East Africa (mainly in Kenya). *Voluntary* is the keyword here: the attendees are regular employees of the Regional Health Service and take leave in order to volunteer in medical aid in non-governmental hospitals and dispensaries, often managed by different Christian denominations and with no help or assistance by the national health service. The volunteers engage usually in short periods of voluntary fieldwork; this circumstance limits the possibility of learning local languages and cultures. Still, all of them had a previous knowledge of basics of Swahili, learned either in the field or at the University of Turin (where Swahili is taught since 2010).<sup>3</sup>

At a preliminary meeting with all the participants, the attendees shared their own individual experience and expressed their expectations.

The meetings with the Cooperation Medical Board and the attendees helped to define the following course topics:

- the perception of illness, both from an allopathic (Western; imported) and traditional (local) perspective and the ensuing clash;

---

<sup>2</sup> <http://www.csapiemonte.it>

<sup>3</sup> The only other university in Italy where Swahili is taught being the University of Naples “L’Orientale” (formerly the “Oriental Institute”).

- an introduction to Swahili from a language-in-use perspective: greetings; overview of grammar (noun classes, word and sentence structure); specialized vocabulary in order to elicit the patients' medical history cards, especially in the perspective of
- fostering new communicative skills, based on mutual knowledge and trust, between Western doctors/paramedics and the patients.

## 2. The perception of illness: Western and African approaches

The Swahili word for medicine is *dawa*, a loan from Arabic and a term boasting a wide range of meanings. When used in relation to healing it can refer to all kinds of actions, words or curses that can be obtained from medical specialists. The effect of *dawa* is not exclusively positive, as it can also be used as an agent to cause harm (*dawa mbaya* “bad medicine”; Larson 2008: 23). Healers use herbal medicine (*mitishamba* “wild herbs or plants”) for the treatment of chronic disease (Nsimba and Kayombo 2008: 319). Sometimes treatment with plants can be complemented by a ritual evocation (*kubariki* “to bless”) through the healers “powerful hands” (*nguvu ya mikono*) (Langwick 2011: 79; Feierman 1981: 357). On the Swahili coast and islands, where the majority of people are Muslims, healers write charms on clothes to be worn by the patient, recite religious texts and/or read special verses related to healing to the patient. The base for these is always the Qur'an and the Qur'an verses are essential for the *dawa ya suna* (“medicine of good tradition”; Larson 2008: 12).

This shows how much the Western and the traditional African approaches to illness (and cure) differ, and why they have long been seen as irremediably conflicting. Basically, two radically views of illness and remedy are at stake:

- allopathic medicine, or biomedicine, tends to understand diseases as a form of biological malfunctioning, with ill-health manifesting in chemical, anatomical or physiological changes (Ross 2008: 16);
- on the contrary, African traditional medicine refers to health practices, knowledge, and beliefs incorporating plant/animal/mineral-based medicines, spiritual therapies and manual techniques applied to diagnose and prevent illnesses (Feierman 1985: 110).

Although some scholars view the coordination between traditional African medicine and Western biomedicine as still in its infancy in most African countries (Gessler et al. 1995), it is apparent that the use of traditional medicine has received renewed attention due to epidemics such as HIV/AIDS, malaria and tuberculosis (Nsimba and Kayombo 2008: 319).

In the last decades, traditional medicine policies have been adopted in many member states of WHO (the World Health Organization), Tanzania included (Akerele 1991; Langwick 2011: 58) and a more nuanced approach has seen the light, and some kind of dialogue and coordination are being put in place. WHO reconsidered traditional medical practices as early as 1978 (WHO1978: 8, 29, 38; WHO 2000a, 2000b), and the collaboration between traditional and biomedical health practitioners was legally accommodated in Tanzania in the same year (Akerele 1991; Langwick 2011: 58; Ahlberg 2017: 1-4): traditional medicine received legal status in the Medical Practitioners and Dentist Ordinance Act (caption 409, section 37) and the Pharmaceutical and Poisons Act 1978, which stipulates substances and their use (Akerele 1991: 6).

Again at the end of the 1970s, the Traditional Medicines and Drugs Research Centre of the Kenya Medical Research Institute had been able to establish some form of dialogue with the traditional healers on an interactive basis (Aluoch et al. 1991: 9).

In 2002, the Muhimbili University College of Health Sciences (MUCHS) of Dar es Salaam established an Institute of Traditional Medicine whose focus was researching and developing standardised quality herbal medicines (<http://www.muchs.ac.tz/ITM1/aboutus.htm>).

On the other hand, efforts to recognize and foster the use of traditional medicine have long been and still are jeopardized by mutual distrust as well as by the difficulties in many African countries in regulating such practices (Mwambo et al. 2007). Again in 2002, highlighting again the complexity of the situation, herbalists (Sw. *mganga*, *mganga wa kiasili*, etc.)<sup>4</sup> were allowed to practice and distribute their remedies in standard (allopathic) facilities (Traditional Medicine Act) in Kenya, but the law has since been stricken due to the opposition of the allopathic medical personnel (Amutabi 2008).

Although many people use biomedical treatments, especially in urban areas, the majority of people use traditional medicine (Makunnah and Mshiu 1991: 85). The usage of and/or the compliance with therapeutic health care is influenced by several factors:

- the availability of health service;
- the relative and absolute costs;
- the patient's classification of diseases and her/his perception of quality cares: hospitals, modern medical practice and the doctor-patient relationship.

---

<sup>4</sup> Cf. also Acquaviva's article "Healing and Spirituality in Tanzania: the *mganga* figure between literature, myths and beliefs" in this issue.

In comparison to the allopathic medical doctor, the local healer and medicine-man is part of the culture and operates within a known cultural environment, with its own definite known cultural norms, values and beliefs (Waane 1991: 212).

### 3. The semantics of body and illness and disease

If considered at different levels, the disease is a symbolic network conditioned by the structural construct in which it is manifested or is perceived.

To consider medicine as a hermeneutic process and illness as a symbolic and an organic construct involves the need to go beyond the linguistic level, where the two codes are different in lexicon and semantics and cannot be superimposed: it becomes necessary to reach a metalinguistic level where specific terms correspond and depend on the speaker and his or her own culture. This level of cultural communication highlights how behind every concept and expression there is a specific semantic system (Mazzetti 2005; Fantauzzi 2010).

A semantic analysis of Swahili idioms shows that body parts and bodily fluids (e.g., *kichwa* “head”, *mkono* “hand/arm”, *moyo* “heart”, *jicho* “eye”) are metaphorically used as a source domain for more abstract and /or cultural concepts and meanings, such as character traits, feelings, emotional status and so on.

Random examples of nontransparent idioms with body parts include:

- *kichwamaji* (*kichwa* “head” + *maji* “water”) ‘silly person’ (lit. “water(ly) head”; Kraska-Szlenk 2014: 63);
- *usimkanie vyanda vitano* (a Swahili proverb; lit. “Do not think he does not have five fingers”) ‘Do not think he is not able to take what does not belong to him’ (Knappert 1997: 11);

In particular, *mkono* “hand/arm” (like many other languages in the area, Swahili uses here the same word for both referents) conceptualizes a man’s participation in social life. According to Talento (2014), a physical participation is suggested by means of expressions like: *mkono kwa mkono* → ‘hand in hand’; *mkono mmoja haulei mwana* → ‘A single hand cannot nurse a child’; *kuunga mkono* (lit. ‘to join one’s hand’) “Many hands operate for the society and the community” (Talento 2014: 270). *Mkono* is found in many other idioms, such as:

- *mkono wa birika* (*mkono* “hand/arm” – like many other languages in the area, Swahili uses here a single word + *birika* “kettle”) → ‘miser’;
- *mkono mtupu haulambwi* (a Swahili proverb; lit. “An empty hand is not licked”) ‘A poor man is not served’ (Knappert 1997: 98).

According to Kraska-Szlenk (2014: 55-57), *moyo* ‘heart’ is conceived as a container in which all kinds of emotions may be kept and which may be full or empty, closed or open:

- *majonzi aliyokuwa nayo moyoni* “grief that he/she had in his/her heart”
- *alianza kumfunulia moyo wake* “he/she started to open his/her heart to him/her”
- *moyo wake ulijaa hisani* “his/her heart was filled with kindness”
- *utazame moyo ulivyoungua* “look how the heart is burning”
- *wanatuzidi silaha lakini hawatuzidi moyo* “they beat us as to weapons, but they do not beat us to the heart/courage”
- *moyo wangu huwa haupendi kuona watu wanasumbuka* “my heart does not like to see worried people”

Sometimes *moyo* gets associated with *jicho* ‘eye’ as a locus of love, as in the verses *jicho ndilo la awali, mashaka kukuletea, moyo ukawa wa pili matatani kukutia* “the eye was the first to give you trouble and the heart was the second to entangle you” (Knappert 1972: 157), while in its turn *jicho* is also used for “a dear person”: *huyu ni jicho langu* lit. ‘he/she is my eye’ (Kraska-Szlenk 2014: 57).

If the physical body is conceived as a ‘locus’, a sacred place through which one expresses oneself both from a linguistic and an emotional point of view, it is equally true that the illness/disease - that threatens and often destroys it - becomes unspeakable or manifested through the use of linguistic expressions designed to generalize rather than individualize the illness/disease.

As a consequence, the popular and everyday use of words and concepts referring to health is greatly at variance with scientific terminology. Let’s take two examples. When talking of “fever”, the word *homa* is in general use. *Homa*, a loan from Arabic, is mentioned as a symptom of almost every illness but it is also an illness itself:

- *homa kali, homa ya kuchemka* (‘hot fever’, ‘boiling fever’): “high fever”;
- *homa ya kawaida* “ordinary fever”;
- *homa ya vidonda* “fever from ulcers” (*kidonda*, Pl. *vidonda*). Some scholars translate *vidonda* as “boils”;
- *homa za matatizo* “fever of problems” (*matatizo*; from hard work, inability to sleep because of mosquitoes, hunger or sorcery);
- *homa za vipindi* “fever of periods” (*vipindi*: different periods of time; joints of body): intermittent fevers every 48 hours, or seasonal fevers, or associated with joint pain;
- severe fevers are referred to as “out-of-the-ordinary fevers” (*homa zisizo za kawaida*) or “fevers which do not respond to hospital treatment” (*homa zisizokubali tiba za hospitali*; Winch et al. 1996: 1061).

In Swahili there is no indigenous specific term for “malaria” and the word *homa* is used in rural regions or by people with a low level of formal education. Otherwise the loanword *malaria* or *maleria* is used:

- *homa ya malaria* “malaria fever”;
- *malaria ya kawaida* is the equivalent of “clinical malaria” in Western medicine;

- *malaria ya kichwa* (*kichwa*, Pl. *vichwa* “head”) “cerebral malaria”. Locally, this form of malaria is separated into *Malaria ya kuanguka* (the verb *kuanguka* means “to fall”) which causes convulsions, and *malaria ya kichaa* (*kichaa*, Pl. *vichaa* “madness”) which only causes confusion;
- *malaria ya tumbo* (*tumbo*, Pl. *matumbo* “stomach, abdomen”) is an “Abdominal malaria” (Gessler et al. 1995: 124 – 125);
- *ndegegede* or *degege* “convulsions”. The word *ndegegede* literally means “bird-bird”, and it is used as a translation for febrile convulsions in children and is recognized by the sudden onset of severe fever, trembling and/or stiffness of the limbs, frothing at the mouth, babbling incomprehensibly. This illness is so feared that people use a euphemism for it: *ugonjwa wa kitoto* (“childhood illness”). In Kenya, convulsions in children are very often attributed by mothers to supernatural forces and therefore require a traditional treatment. The belief in the supernatural causation of the illness contributes to a notion of defence mechanism referred to as *kinga* (“protection”). The individual can protect him/herself by wearing *hirizi* (“amulets”) prepared by traditional healers (Gessler et al. 1995: 122; Winch et al. 1996: 1061-1062).

When taboo gets associated with illness, metaphors as always abund. Swahili has *UKIMWI* (*Ukosefu wa Kinga Mwilini*) for “AIDS” and *VVU* (*Virusi vya Ukimwi, Virusi vinavyoleta Ukimwi*) for “HIV”. In everyday usage, where the sexual organs are called *sehemu za siri* (“secret/confidential parts”), anything related to sex is likewise perceived as “secret”, and sexually transmitted diseases are *magonjwa wa siri* “secret diseases” (Mutembei 2015: 196). Metaphors likely to be used in colloquial Swahili include:

- *kale ka Mdudu* (a kind of bug?; non-standard/local) “HIV”;
- *ugonjwa wa kisasa* (“modern disease”) “AIDS” (Kirkeby 2000: 29);
- *Juliana* (name of a brand of cloth commonly smuggled between Uganda and Tanzania at the time the HIV epidemic began) “HIV”;
- *silimu/slim* (from Eng. *slim*) “AIDS”;
- *Dubwana* (“a huge nameless effigy that kills indiscriminately;” Mutembei 2015: 197) “AIDS”.

#### 4. The situation in the field/1: what medical personnel find and need

As anticipated in section 1, in order to understand what the medical personnel needed, we interviewed around twenty medical doctors and/or paramedics. During a preliminary meeting, the attendees recalled their experience as voluntary workers in Africa: everybody had deeply enjoyed and appreciated the new impetus given to their profession, too often stifled in Italy by the usual red tape. At the same time, they stressed the problems of operating in areas about which only very superficial previous knowledge of the local language and culture had been made available to them. Their experience highlighted the eminent role of communication in health services: language

barriers negatively affect not just the access and use of services, but also the quality of health care and its results, the patient's satisfaction, and jeopardize the prevention campaigns in rural and peripheral areas.

Our attendees, as anticipated in section 1, rotate their voluntary work in non-government health facilities: in these small hospitals are usually manned by a resident doctor (either a local or a foreigner) and a local Clinical Officer (CO). Paramedical staff vary in number and are usually trained locally by the missions or international NGOs. They may perform different duties according to the necessities, from acting as an operating room nurse or as an obstetrician. It is not unusual that both the resident and the voluntary doctors, who can be a surgeon or as an ENT specialist in Europe, may also happen to work as a gynaecologist, an infectious disease doctor or an ultrasound technician.

What follows is a selection of experiences collected at the Cooperation Medical Board and may help elucidate the issues at hand:<sup>5</sup>

“An elder (maybe 70 y.o.; no identity card) is admitted with high fever and strong abdominal pain. On the basis of the available data, the Clinical Officer prescribes hospitalization and an abdominal ultrasound exam. The latter reveals a hernia as well as many adhesions. During the medical examination the local doctor and me had already noticed that the patient had several keloidal scars on his abdomen, and we even thought that he had already undergone surgery. Abdominal palpation clearly revealed local inflammation and therefore hard to the touch.

I decided it was better to ask for more to the person accompanying the patient. After some resistance, the patient finally admitted having undergone traditional healing practices in the form of repeated burning of the groin area.

At the beginning we had selected our course of action on the basis of objective data; later, the clinical history made us choose a different treatment (anti-inflammatory drugs, pain-killers, and antibiotics, followed by surgery). Emergency surgery in the absence of such an information and on the basis of the Patient Report only could have resulted in the patient's death on the operating table”.

(B. S.; August 2014, Sololo, Kenya).<sup>6</sup>

“The patient arrives at the OPD [: Out-Patient-Dept.]. She has strong pain, fever and general debilitation. She has done a 12-hours walk from her village. After admission, the CO prescribes malaria and HIV tests. The woman is found positive at the malaria test and gets hospitalized for the required therapy. Two days later I was doing rounds together

---

<sup>5</sup> For privacy reasons, the first letters of the names only are provided.

<sup>6</sup> This and the following reports were originally collected in Italian and have been translated by the article's authors.



with the CO, who speaks Swahili. Thanks to pointed questions, I find out that the patient is two months pregnant. I immediately have her transferred to the maternity ward and prescribe re-dosing her therapy and fetal monitoring ... Well, we really risked a lot because the pregnancy was not mentioned anywhere”.

(L. C.; Summer 2015, Mwiki Health Center, Kenya)

“The patient arrives at the OPD claiming to suffer from acute abdominal pain and diarrhea – these are the only objective data. The Clinical Officer prescribes text for parasitosis and hospitalization. Since the afternoon of the hospitalization day the patient starts vomiting blood and pain continues. She repeatedly gets blood transfusion for three days. Her clinical situation later subsided, but we could never diagnose her due to the lack of adequate tools and the absence of the patient’s clinical history”.

(M. C.; April 2014, Itololo Hospital, Tanzania)

“The elderly woman comes to the OPD together with her daughter, who says that her mother has trouble swallowing and lost much weight lately. The CO prescribes hospitalization. She is tested for HIV, malaria and parasites with negative results. The next day during rounds I ask the CO to help me talk to the daughter, who could not speak English – the tests had been negative, and I had no patient’s history to start from. I therefore managed to realize that she was by now in a chronic condition. This was later confirmed by X-ray: this showed a tumor that was deviating the trachea. The woman was redirected to the Mbeya Referral Hospital, even though the situation was by now quite serious. Had we not been able to reconstruct, even partially, her clinical history, the woman would have probably died in our ward without even knowing the cause of her death”.

(A. F.; March 2013, Chimala Mission Hospital, Tanzania)

It is against the backdrop of histories like these that many course attendees stressed the need to get a better knowledge of Swahili grammar and lexicon in order to interact with patients.

##### 5. The situation in the field/2: the (possible) role of Swahili in medical aid

Swahili is certainly the most “developed” African language. With “developed”, “Ausbauized” is meant here (Tosco 2008), in the sense of made fit to be used in a standardized variety (the *Swahili sanifu*) in a wide range of contexts and most specifically in administration, education and in principle any other modern fields. Still, the Swahili technical lexicon of health care is greatly lacking in both precision and uniformity. One example will be enough: Figure 1 shows one page of a bilingual Swahili-English booklet used for teaching hygienic basic procedures.

**Food hygiene**  
Foods may carry diseases. A healthy diet means eating safe food that is uncontaminated with pathogenic microorganisms, and/or contains no toxins\* and/or other harmful substances. To reduce the risks of disease and make food safer, some rules of hygiene during preparation, cooking, and preservation should be followed.


- During preparation, it is necessary to take great care to prevent food from being contaminated; before starting to prepare food, you must carefully clean the environment, working surfaces, utensils, and hands.
- To eliminate most of the pathogenic microorganisms, it is necessary to wash the food particularly those like vegetables that are in contact with the soil with running water, or water that is replaced a number of times for as long as necessary. When possible, food should be peeled.

**Usafi wa chakula**  
Vyakula vyaweza kubeba magonjwa: lishe bora humaanisha kula chakula safi ambacho hakijaguswa na vijidudu vyenye vimelea vya magonjwa au/pamoja na sumu\* na/au vitu vingine vyenye kuweza kudhuru. Ili kupunguza hatari ya kupata magonjwa na kukiweka chakula katika hali ya usalam, baadhi ya taratibu za usafi wakati wa kuandaa, kupika na kuhifadhi lazima zifuatwe.

- Wakati wa kukiandaa, ni vyema kuwa mwangalifu kukilinda chakula kisichafuliwe: kabla ya kuanza kukitayarisha, ni lazima uyaweke safi mazingira, sehemu itakayotumika, vyombo, na mikono yako.
- Ili kuangamiza vimelea vingi vya magonjwa, ni lazima kukiosha chakula hasa mboga ambazo hugusana na ardhi kwa kutumia maji yanayotiririka, au maji yabadilishwe mara nyingi iwezekanavyo. Pale inapowezekana, vyakula vimenywe.

\* Toxins are poisonous substances sometimes produced by pathogenic microorganisms.

\* Sumu pia huweza kutengenezwa na vimelea vya magonjwa kama vile bakteria



123

Figure 1. Food Hygiene (Marazzi 2007: 123)

The “pathogenic microorganisms” which appear twice on p. 123 (and once again on p. 125) come to have three different Swahili renderings:

- *vijidudu vyenye vimelea vya magonjwa* (Marazzi 2007: 123), lit. ‘small insects which carry the parasites of disease’;
- *vimelea vingi vya magonjwa* (Marazzi 2007: 123), lit. “many parasites of sickness”;
- *vijidudu vingi* (Marazzi 2007: 123), lit. “many small insects (i.e., germs)”

When a patient first enters a dispensary, he or she will find in the Out-Patient Department (OPD) a specialized health worker, the Clinical Officer (CO), whose task is to collect the patient’s data and his or her symptoms on a “Patient Report”. It is on the basis of the patient’s answers that the CO will decide whether the patient needs hospitalization and which medical tests he or she will undertake.

In East Africa, especially in the rural areas which are our concern here, most often the patient’s data, clinical history and symptoms are written down by the CO on a blank piece of paper and only in a few lucky occasions on a form, such as the one found in Warner (1992). The latter is an updated edition of *Where there is no doctor. A village health care handbook for Africa*, a handbook written for paramedics operating in rural and peripheral dispensaries but which could be useful for village people themselves. The first edition (1977) was translated into Swahili as *Mahali pasipo na daktari. Kitabu cha mafunzo ya afya vijijini* (first edition 1978, second edition 1984) and published in Tanzania with funding from Rotary International. Sadly, the Swahili text did not include any type of Patient Report. In 2007, the Italian “Comunità di Sant’Egidio” published in Tanzania *How’s Your Health? How To Help Yourself and Others Feel Well / Je! Wajua Afya yako? Jinsi ya Kuitunza Afya Yako na ya Wengine Ili Kujisikia Vizuri*, a bilingual English/Swahili handbook of hygiene written in layman’s terms and useful for disease prevention (cf. Fig. 1 above).

Patient Report (Warner 1992: 45)

<b>PATIENT REPORT</b>	
<b>To Use When Sending for Medical Help</b>	
Name of the sick person:	Age: _____
Male _____ Female _____	Where is he (she)? _____
What is the main sickness or problem right now? _____	
_____	
_____	
When did it begin? _____	
How did it begin? _____	
Has the person had the same problem before? _____ When? _____	
Is there fever? _____ How high? _____ ° When and for how long? _____	
Pain? _____	Where? _____ What kind? _____
<b>What is wrong or different from normal in any of the following?</b>	
Skin: _____	Ears _____
Eyes: _____	Mouth and throat: _____
Genitals: _____	
Urine: Much or little? _____	Color? _____ Troubles urinating? _____
Describe: _____	Times in 24 hours: _____ Times at night: _____
Stools: Color? _____	Blood or mucus? _____ Diarrhea? _____
Number of times a day: _____	Cramps? _____ Dehydration? _____ Mild or severe? _____
Worms? _____	What kind? _____

Table 1. Werner’s (1992) Patient Report

## 5. The output

During the course the attendees were urged and helped by the teacher to devise and implement four bilingual English-Swahili report forms for collecting the patient’s data at the OPDs on the basis of those currently used in Turin hospitals; the first three are presented below and deal, respectively, with:

- the patient's physiological history (Table 2),
- his or her family's physiological history (Table 3), and
- the patient's pathological history (Tables 4a, b, c).

#### Patient's Physiological History/ **Historia ya fiziolojia**

Did you have a natural birth? **Umezaliwa kwa uzazi wa kawaida?**

Were you breastfed? **Umenyonyeshwa?**

Did you get a tetanus shot? **Umechanjwa dhidi ya pepopunda?**

How do you judge your health in general? Good, average, bad?

**Unafikiriaje hali yako ya afya? Safi, nzuri lakini sio sana, mbaya?**

Do you smoke? **Unavuta sigara?**

If you smoke, how many cigarettes per day do you smoke?

**Ukivuta sigara, sigara ngapi huvuta kila siku?**

When did you start smoking? **Ulianza lini kuvuta sigara?**

Do you drink alcohol? **Unakunywa vinywaji vikali?**

Do you drink tea, coffee, soft drinks? **Unakunywa chai, kahawa, soda?**

At what age did you get your first period?

**Ulipokuwa na hedhi mara ya kwanza, ulikuwa na miaka mingapi?**

When did you get your last period? **Mara ya mwisho ulipopata hedhi ilitokea lini?**

What is the date of your last period? **Tarehe ya hedhi yako ya mwisho, tarehe gani?**

Table 2. The Patient's Physiological History

**Family History/ Historia ya familia**

**A. Patient's Generalities/ Dati a zake Mgonjwa**

Name/ Jina \_\_\_\_\_

Family Name/ Jina la familia au la ukoo \_\_\_\_\_

Date of Birth / Tarehe ya kuzaliwa \_\_\_\_\_

Landphone No./ Namba ya simu ya nyumbani \_\_\_\_\_

Cellphone No/ Namba ya simu ya mkononi \_\_\_\_\_

Residence/ Makazi \_\_\_\_\_

**B. Clinical History of the Patient's Family/ Historia ya familia ya mgonjwa**

1. Does/did anybody in you family suffer from heart diseases? YES/NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia ambaye anaumwa au aliumwa na magonjwa ya moyo? NDIO/SIO*

2. Did anybody die suddenly? YES/NO  
*Je, mtu mwingine wa familia alikufa kwa kifo cha ghafla? NDIO/SIO*

3. Did anybody in your family have a myocardial infarction? YES /NO  
*Yuko mtu wa familia aliyemwa mshtuko wa moyo? NDIO/SIO*

4. Does/did anybody in you family suffer from hypertension? YES /NO  
*Yuko mtu wa familia ambaye anaumwa au aliumwa na shinikizo la damu lililopanda sana? NDIO/SIO*

5. Does/did anybody in you family suffer from high cholesterol? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anayepata au aliyepata tatizo la kolesteroli? NDIO/SIO*

6. Does/did anybody in you family suffer from diabetes? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anayemwa au aliyemwa na ugonjwa wa kisukari? NDIO/SIO*

7. Does/did anybody in you family suffer from thyroid diseases? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anayepata au aliyepata magonjwa wa kikoromeo? NDIO/SIO*

8. Does/did anybody in you family suffer from lung diseases? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anayemwa au aliyemwa na magonjwa wa mapafu? NDIO/SIO*

9. Does/did anybody in you family suffer from neurological diseases? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia ambaye amepata au alipata magonjwa wa nyurolojia? NDIO/SIO*

10. Does/did anybody in you family suffer from cancer? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anayemwa au aliyemwa na kansa? NDIO/SIO*

11. Does/did anybody in you family suffer from asthma? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine ambaye amepata au alipata pumu? NDIO/SIO*

12. Does/did anybody in you family suffer from allergies? YES /NO  
*Yuko mtu mwingine wa familia anaye mzio wa kitu chochote?*

Table 3. The Patient's Physiological Family History

**Patient's Pathological History/ Historia ya Patholojia**

Do/did you have any allergy? Does/did the patient have any allergy?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Una/Ana mzio wa kitu chochote? Ulikuwa na/Alikuwa na mzio wa kitu chochote?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from asthma? Does/did the patient suffer from asthma?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata pumu? Amepata/Alipata pumu?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from other lung diseases? Does/did the patient suffer from other lung diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata magonjwa mengine ya pumzi? Amepata/Alipata magonjwa mengine ya pumzi?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from otitis? Does/did the patient suffer from otitis?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata uvimbe wa sikio? Amepata/Alipata uvimbe wa sikio?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from anemia? Does/did the patient suffer from anemia?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata upungufu wa damu? Amepata/Alipata upungufu wa damu?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from epilepsy? Does/did the patient suffer from epilepsy?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepatwa/Ulipatwa kifafa? Amepatwa/Alipatwa kifafa?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from a heart disease? Does/did the patient suffer from a heart disease?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Una/Ana magonjwa ya moyo? Ulikuwa na/ Alikuwa magonjwa ya moyo?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from palpitations? Does/did the patient suffer from palpitations?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepatwa/Ulipatwa mapigo ya moyo? Amepatwa/Alipatwa mapigo ya moyo?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from faintings? Does/did the patient suffer from faintings?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata tatizo la kuzimia? Amepata/Alipata tatizo la kuzimia?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from chest pain? Does/did the patient suffer from chest pain?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Ulipata maumivu kifuani? Amepata/Alipata maumivu kifuani?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO

Table 4a. The Patient's Pathological History (part 1)

Do/did you suffer from breathlessness? Does/did the patient suffer from breathlessness?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepatwa/Ulipatwa mtweto? Ameepatwa/Alipatwa mtweto?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
If "yes," when?		Kama "ndio", imetokea lini?	
Did you have a heart attack? Did the patient have a heart attack?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umeumwa/Uliumwa mshtuko wa moyo? Ameumwa mshtuko wa moyo?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
When?		Lini?	
Do/did you suffer from hypertension? Does/did the patient suffer from hypertension?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa/Umeumwa na shinikizo la damu lililopanda sana? Ameumwawa/Aliumwa na shinikizo la damu lililopanda sana?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do you take drugs? Does the patient take drugs?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unatumia/Anatumia dawa?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do you suffer from diabetes? Does the patient suffer from diabetes?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa na ugonjwa wa kisukari? Anaumwa na ugonjwa wa kisukari?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do you take insulin? Does the patient take insulin?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unatumia/Anatumia insulini?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Which drugs do you take? Which drugs does the patient take?		Unatumia/Anatumia dawa gani?	
Do you have high cholesterol? Does the patient have high cholesterol?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Amepe tatatizo la kolesteroli?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do you have leg ulcers? Does the patient have leg ulcers?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Una/Ana vidonda mguuni?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Since when?		Tangu lini?	
Do you suffer from bowel diseases? Does the patient suffer from bowel diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa/Anaumwa na magonjwa ya tumbo?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do you have dry heaving? Does the patient have dry heaving?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unatapika/Anatapika?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO

Table 4b. The Patient's Pathological History (part 2)



Do you have diarrhea? Does the patient have diarrhea?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Una/Ana tatizo la kuharisha?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Since when?		Tangu lini?	
Do you take drugs? Does the patient take drugs?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unatumia/Anatumia dawa?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from liver diseases? Does/did the patient suffer from liver diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa/Anaumwa na magonjwa ya ini? Uliumwa/Aliumwa na magonjwa ya ini?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Did you get HIV? Did the patient get HIV?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Una/Ana UKIMWI?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from muscle diseases? Does/did the patient suffer from muscle diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Amepata magonjwa ya misuli? Ulipata/Alipata magonjwa ya misuli?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from neurological diseases? Does/did the patient suffer from neurological diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Amepata magonjwa ya nyurolojia? Ulipata/Alipata magonjwa ya nyurolojia?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from thyroid diseases? Does/did the patient suffer from thyroid diseases?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Umepata/Amepata magonjwa ya kikoromeo? Ulipata/Alipata magonjwa ya kikoromeo?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from tuberculosis? Does/did the patient suffer from tuberculosis?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa/Anaumwa na kifua kikuu? Uliumwa/Aliumwa na kifua kikuu?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from psychiatric disorders? Does/did the patient suffer from psychiatric disorders?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unamwa/Anaumwa na maradhi ya akili? Uliumwa/Aliumwa na maradhi ya akili?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO
Do/did you suffer from cancer? Does/did the patient suffer from cancer?	<input type="checkbox"/> YES <input type="checkbox"/> NO	Unaumwa/Anaumwa na kansa? Uliumwa/Aliumwa na kansa?	<input type="checkbox"/> NDIO <input type="checkbox"/> SIO

Table 4c. The Patient's Pathological History (part 3)

On the request of a speech therapist who was also a participant in the course, a further specialized patient report for language and communication problems was devised. The speech therapist had dealt with deaf and deaf-mute people in Uganda and Tanzania in previous medical cooperation stages, and she had noticed specific problems in dealing with her patients.

Actually, in many Sub-Saharan countries, deaf people tend to be marginalized and physically isolated by their family and the society at large. The perception of the deaf person's condition changes according to the local culture, but in East Africa, and more specifically in Tanzania, it is

particularly negative and families isolate a deaf child (e.g., schooling is avoided), in order to avoid social stigma to the whole family. This is often linked to the idea that deafness and other pathologies are originated by witchcraft and spirit possession (Batamula and Pudans-Smith 2017: 24; Lane 2005: 298). Still, in the last decades groups and associations started to operate to change the social consciousness of these pathologies; among them:

- the TASLI (*Tanzania Association of Sign Language Interpreters*), established 2006 ‘as part of the implementation plan of resolution made by participants of the world Association of the Sign language interpreters (WASLI) meeting held in Cape town South Africa in 2005’<sup>7</sup>
- the *Association of Sign Language Interpreters Lake Zone*,<sup>8</sup> based in Bukoba, Tanzania;
- the Anglican Diocese of Ruaha (Iringa, Tanzania)<sup>9</sup> founded in 2003 the *Neema Craft centre*, devoted to improve the life quality of people with disabilities and provide them with work opportunities and social integration.<sup>10</sup>

Our Patient Report for Language and Communication Problems was created anew with a close eye to functional communication and communicative goals and following the guidelines for the evaluation of communication abilities (Beukelman 1991; Chilosi 2014). The overall goal was to help formulate patient-specific therapeutic pathways.

---

<sup>7</sup> <https://envaya.org/TASLI/history>

<sup>8</sup> <https://envaya.org/waka>

<sup>9</sup> <https://www.anglican.or.tz/index.php/hide-menu-2/29-diocese-of-ruaha>

<sup>10</sup> <https://www.neemacrafts.com/index.php>

## Language and communication problems/ Matatizo ya kuongea na kuwasiliana

**Patient Report / HISTORIA YA MGONJWA**

(\*to be filled with the patient's accompanying person)

**A. Patient's data /Data zake mgonjwa**

1. What is the child's/persons's name / What is your/his/her name and family name /  
Mtoto /Mtu anaitwa nani? (Jina lako/lake nani? Jina lako/lake la ukoo nani?) .....
2. Male/Female / Wa kike /Wa kiume .....
3. Date of birth / Tarehe ya kuzaliwa .....
- How old are you/is he/she / ana/una miaka mingapi? .....
4. Place of residence: Where do you/ does he/she live? In a town or village /  
Makazi ..... (Anaishi/Unaishi wapi? Mjini au kijijini?) .....
5. Who looks after you/him/her / Mfunzi wako/wake ni nani? .....
6. Who lives with you/him/her / Anaishi/Unaishi na nani? .....

Who / Nani?	How old is he/she / Ana miaka mingapi?	What does he/she do / Anafanya nini?	What kind of problems does he/she have / Ana tatizo ya aina gani?
Mother / Mama			
Father / Baba			
Sister or Uncle / Dada			
Grandmother / Bibi			

7. Are his/her father and mother blood relatives / Mama na baba wanatoka familia moja? .....
8. Did his/her mother suffer from any health problem during pregnancy (fever, malaria, etc.) /  
Je, mama alipokuwa mjiambito alipata tatizo la aina gani la afya (homa, malaria na  
kadhalika)? .....
9. Was the child born with a normal birth / Mtoto alizaliwa kwa uzazi wa kawaida? .....
10. Did the child cry at birth / Mtoto alikuwa analia alipozaliwa? .....
11. Was the child breastfed / Mtoto alinyonyeshwa? .....
12. Was the child vaccinated at birth / Mtoto alipata chanjo wakati alipozaliwa? .....
13. What do you think of his/her health? Does he/she have a normal weight and a normal growth  
(on the basis of the growth curves issued by the dispensary) /  
Unafikiriaje kuhusu hali ya afya yake? Ana uzito wa kawaida? Ukuaji kawaida? .....

Table 5a. The Patient's Report for language and communication problems (part 1)

14. Did you go to the dispensary to check his/her weight and growth? Do you have a certificate? /  
**Mmekwenda dispensary kucheki uzito na ukuaji? Karatasi unayo? .....**
15. Child's development tables / **Chati za maendeleo ya mtoto**
- When did the child start walking? During his/her first year? After his/her first year? /  
**Alianza kutembea lini? wakati wa mwaka wa kwanza/ baada ya mwaka wa kwanza.....**  
 .....
  - When did the child start eating solid food (not just milk) /  
**Alianza lini kula chakula cha kawaida? (sio maziwa tu) Miezi .....**
  - When did the child start uttering his/her first words /  
**Alianza lini kutamka maneno ya kwanza? .....**
  - When did the child start making sounds or point to what he/she wanted /  
**Alianza lini kutoa sauti au kuonyesha/kupoint vitu alivyotaka .....**
16. Did the child have childhood or other (malaria, fever, rubella, mumps...) diseases? /  
**Alipata magonjwa ya kitoto au mengine (malaria, homa, rubela, matubwitubwi...)?**
- If yes, which one? When? Why? /  
**Kama ndio, ugonjwa gani? Lini? Kwanini? .....**
17. Does or did the child suffer from / **Sasa anaumwa au aliumwa zamani na:**
- Any kind of otitis? If yes, which one? When? Why? /  
**Magonjwa ya masikio? Kama ndio, nini? Lini? Kwa nini?.....**
  - Throat or neck diseases / **Magonjwa ya koo/shingo?.....**
  - Eye diseases / **Magonjwa ya macho?.....**
  - Nose diseases / **Magonjwa ya pua? .....**
  - Dental diseases / **Magonjwa ya meno?.....**
18. Did the child take medicinal products? Which ones /  
**Mtoto alimeza dawa? Dawa gani? .....**

**B. Pathologic History / Historia ya patholojia**

1. Why did you come here? Which problems? **Il bimbo che problemi ha?**  
**Kwa nini mmefika hapa? Mtoto ana tatizo gani? .....**
2. Does anybody in his/her family have the same problem? /  
**Yuko mtu mwingine kwenye familia anaye tatizo sawa sawa kama lake? .....**
3. When did you realize that the child was in trouble? /  
**Umegundua lini mtoto alipata shida? .....**
4. Did you go to the hospital or the dispensary for this problem? What did the doctor say? /  
**Mmeshienda hospitalini au dispensary kwa shida hili? Daktari alisema nini? .....**
5. Tell me please about the problems the child presents everyday /  
**Naomba unieleze shida gani mtoto hupata kila siku .....**

Table 5b. The Patient's Report for language and communication problems (part 2)

- C. The child's current condition / **Hali ya mtoto leo**
1. What do you think of the child's health? (fever...) /  
**Unafikiriaje kuhusu hali ya afya ya mtoto? (homa...) .....**
  2. Does the child go to school? / **Mtoto anaenda shuleni? .....**
  3. Does the child utter sounds or utter a word at a time? Does he/she have trouble speaking /  
**Anatoa sauti au anatamka neno moja moja tu?/au ana fatizo la kunena au kuongea? .....**
  4. Is he/she able to explain his/her needs (defecate, urinate; hunger, thirst) /  
**Anaweza kueleza mahitaji yake (kujisaidia, kukojoa, kusikia nja na kiu) .....**
  5. How does he/she communicate with people /  
**Anatumia jinsi gani kwa kuwasiliana na watu? .....**
  6. Does he/she understand when people talk to him/her? Does he/she understand who they are /  
**Anaelewa watu wanapowasiliana naye? Anaelewa ni nani watu wanaowasiliana naye? .....**
  7. When he/she communicates verbally, do other people understand? Are the words he/she utter understood by others /  
**Anapoongea anafahamiwa na wengine? Yaani maneno anayotolea yanafahamiwa na wengine .....**
  8. Does he/she pronounce words well / **Anatamka maneno vizuri? .....**
  9. Is he/she able to create sentences / **Anaweza kutunga sentensi? .....**
  10. (*Functional communication*) Does he/she uses words dysfunctionally /  
**Anatumia maneno bila mpangilio mzuri? .....**
  11. (*Communicative goal*) Does he/she want to speak and communicate /  
**Anataka kuongea na kuwasiliana? .....**
  12. Does he/she always drool? Occasionally? /  
**Hutoa udende? Au mara kwa mara? .....**
  13. Does he/she have any problem when he/she swallows? Does he/she eat any kind of food? Does he/she have problems when eating or anytime he/she swallows /  
**Ana matatizo anapomeza chakula?/anakula kila aina ya chakula; ana shida wakati wa kula chakula au kila anapomeza? .....**
  14. (*Self-care*) Is the child able to / **Mtoto anaweza:**
    - Go to the bathroom alone or make his/her problem clear /  
**kujisaidia peke yake au kueleza hitaji lake? .....**
    - Wash his/her hands / **kunawa mikono? .....**
    - Wash his/her face / **kunawa uso? .....**
    - Eat alone / **kula peke yake? .....**
    - Comb his/her hair / **kuchana nywele? .....**

Table 5c. The Patient's Report for language and communication problems (part 3)

- Use the toothbrush / *kupiga mswaki?* .....
  - Dress and undress / *kuvaa na kuvua?* .....
  - Wash his/her whole body / *Kuoga?* .....
15. *(Social autonomy) Is he/she able to / Anaweza:*
- Wash the dishes / *kuosha vyombo?* .....
  - Wash his/her clothes / *kufua nguo?* .....
  - Sweep and mop / *kufagia na kupiga deki?* .....
  - Cross the street / *kuvuta barabara?* .....
  - Use money / *kutumia hela?* .....
  - Cook / *Kupika?* .....
16. What kind of interaction does he/she have with / *Ana ushirikiano gani pamoja na:*
- mother (family) / *mama (familia)*
  - friends / *wenzake*
  - other persons / *watu wengine*
  - at school / *shuleni*
17. What you and your family think of his/her health /  
*Mnafikiriaje (wewe na familia yenu) kuhusu ugonjwa wake?* .....
18. What do other people think / *Watu wengine wanafikiriaje?* .....

Table 5d. The Patient’s Report for language and communication problems (part 4)

## 6. Testing the results and a tentative conclusion

It must be admitted from the onset that only very limited testing on the field has been carried out. What is needed are reports as the following one, coming from L. G., a professional nurse who had already done voluntary work in Kenya and who followed the course before going back into the field:

“I reached the Sololo Mission Hospital in March 2017. I had already done voluntary work there in 2011, 2012 and 2014, and I knew the reception procedures at the local OPD: I therefore suggested to the resident doctor to use the physiological, pathological and family histories we had written down and translated into Swahili during the course in October-December 2016 (on the basis of the very reports used in the hospital I work at). The local medical doctor, a Burundi citizen who had done his medical studies in Italy, accepted my proposal [to test the new patient report sheets] and made available to the local Clinical Officer – who was very much resistant to change – a set of photocopies to be used at the OPD.

One day, a girl around 12 y.o. and various family members arrived in Sololo from Moyale (around 20 kms. far). She had acute pains in the pelvic region and could not urinate. She brought from Moyale an ecography but no medical report – the local doctor

had not been able to identify the material shown in the ecography. This girl was the first patient who was administered the patient report sheets. Thanks to her personal medical history we could diagnose a haematocolpos.<sup>11</sup> We immediately performed bladder catheterization followed by surgery. Her clinical situation stabilized.

As long as I was in Sololo [approximately one month], the Clinical Officer used the new patient report sheets, sometimes not completely filled due to lack of data, but always accompanying the medical records.”

(L. C.; March 2017, Sololo, Kenya)

Obviously, much more feedback is needed.

How can rituals and practices in local healing, in case, be accommodated in the everyday life of a rural dispensary in East Africa? Are, e.g., ritual burnings and scars “wounds”? Is the medical volunteer expected to know and fully comprehend the different use and significance of the body across cultures? In these contexts, an interdisciplinary approach should take the centre of the stage and act as a glue between medical science and disease in its cultural dimension. The role of medical personnel in cooperation is currently being thoroughly reanalyzed and reconsidered thanks to the impact of the Global Health Education. In this paradigm, a multi- and transdisciplinary and pluri-methodological approach is advocated in order to benefit from both human and social knowledges and natural and biomedical sciences.<sup>12</sup>

The Turin course was just our first experiment in teaching an African language, a culture and what lies between them to medical personnel. It is an experiment to be hopefully repeated and improved in the future.

## References

- Adams, Lisa V. et al. 2016. The future of global health education: training for equity in global health. *BMC Medical Education* 16: 296.
- Ahlberg, Beth Maina. 2017. Integrated Health Care Systems and Indigenous Medicine: Reflections from the Sub-Sahara African Region. *Frontiers in Sociology* 2: 1-10.

---

<sup>11</sup> Blood pooling in the vagina.

<sup>12</sup> Literature on global health education has been increasing in recent years; from an incredibly vast bibliography we mention here Adams 2016 and Sklar 2016 and, on Kenya in particular, Mayo 2014. Cf. also the webpage of the Global Health Education Consortium ([http://www.who.int/workforcealliance/members\\_partners/member\\_list/ghec/en/](http://www.who.int/workforcealliance/members_partners/member_list/ghec/en/)) and, for Italy, the webpage of the RIISG (“Rete Italiana per l’Insegnamento della Salute Globale”; *Italian Network for Global Health Education*; <http://www.educationglobalhealth.eu/it/salute-globale/9-global-health/247-riisg-definizione-di-salute-globale>).

- Akerele, Olayiwola. 1991. Registration and Utilisation of Herbal Remedies in Some Countries of East, Central and Southern Africa. In Tanzania Ministry of Health (ed.), *Proceedings of International Conference on Traditional Medicinal Plants*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press: 3-8.
- Aluoch, Joseph Amolo *et al.* 1991. A Report on the Development of a Traditional Medicine for Bronchial Asthma. In Tanzania Ministry of Health (ed.), *Proceedings of International Conference on Traditional Medicinal Plants*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press: 9-11.
- Amutabi, Maurice Nyamanga. 2008. Recuperating Traditional Pharmacology and Healing among the Abaluyia of Western Kenya. In Toyin Falola and Matthew M. Heaton (eds.), *Health Knowledge and Belief Systems in Africa*. Durham, NC: Carolina Academic: 149-170.
- Beukelman, David R. 1991. Magic and Cost of Communicative Competence. *Augmentative and Alternative Communication* 7/1: 2-10.
- Chilosi, Annamaria *et al.* 2014. Disprassia verbale evolutiva: inquadramento clinic e diagnosi differenziale con il disturbo fonologico. In: *I disturbi del linguaggio: caratteristiche, valutazione, trattamento*, edited by Luigi Marotta and Maria Cristina Caselli, 145-162. Trento: Erikson.
- Fantauzzi, Annamaria. 2010. Il rapporto medico-paziente immigrato. (In)comprensione e pratiche di mediazione linguistica e culturale. *Tendenze nuove* 1: 29-42.
- Feierman, Steven. 1981. Therapy as a System-in-Action in Northeastern Tanzania. *Social Sciences & Medicine* 15B: 353-360.
- Feierman, Steven. 1985. Struggles for Control: The Social Roots of Health and Healing in Modern Africa. *African Studies Review* 28/2-3: 73-147.
- Gessler, Monika C. *et al.* 1995. Traditional healers in Tanzania: the perception of malaria and its causes. *Journal of Ethnopharmacology* 48: 119-130.
- Kirkeby, Willy A. 2000. *English Swahili Dictionary*. Dar es Salaam: Kakepela Publishing Company.
- Knappert, Jan. 1972. *An Anthology of Swahili Love Poetry*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Knappert, Jan. 1997. *Swahili Proverbs*. Ndanda: Ndanda Mission Press.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2014. Extending Body-Part Terms in the Domain of Emotions. In: *The Body in Language. Comparative Studies of Linguistic Embodiment*, edited by Matthias Brenzinger and Iwona Kraska-Szlenk, 52-70. Leiden: Brill.
- Langwick, Stacey A. 2011. *Bodies, Politics and African Healing. The Matter of Maladies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Larson, Kjersti. 2008. *Where Humans and Spirits Meet. The Politics and Identified Spirits in Zanzibar*. New York and Oxford: Berhahn.
- Mahunnah, Rogasian L. A. and E. N. Mshiu. 1991. Ethnobotany and Conservation of Medicinal Plants. In *Proceedings of International Conference on Traditional Medicinal Plants*, edited by the Tanzania Ministry of Health, 83-86. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.



- Marazzi, Maria Cristina C. 2007. *How's your health? / Je! Waijua afya yako?* Southfield, MI: Leonardo International (Community of S. Egidio).
- Mayo, Alexa. 2014. Improving medical education in Kenya: an international collaboration. *Journal of the Medical Library Association* 102/2: 96-100.
- Mazzetti, Marco. 2005. *Il dialogo transculturale*. Roma: Carocci.
- Mutembei, Aldin K. 2015. HIV/AIDS in Kiswahili and English Literary Works. In *Habari ya English? What about Kiswahili? East Africa as a Literary and Linguistic Contact Zone*, edited by Lutz Diegner and Frank Schulze-Engler, 185-205. Leiden: Brill.
- Nsimba, Stephen F. D. and Edmund J. Kayombo 2008. Sociocultural Barriers and Malaria Health Care in Tanzania. *Evaluation & The Health Professions* 31/3: 318-322.
- Ross, Eleanor. 2008. Traditional Healing in South Africa. *Social Work in Health Care* 46/2: 15-33.
- Sklar, David P. 2016. Global Health Education in a Changing World: The Next New Conversations Topic. *Academic Medicine* 91/5: 603-606.
- Talento, Serena. 2014. What Hands/Arms Can Say: A Corpus-Based Analysis of the Swahili Body-Part Terms Mkonu and Mikono. In: *The Body in Language. Comparative Studies of Linguistic Embodiment*, edited by Matthias Brenzinger and Iwona Kraska-Szlenk, 260-283. Leiden: Brill.
- Tosco, Mauro. 2008. Introduction: *Ausbau* is everywhere! In: "Ausbau and Abstand Languages: Traditional and New Approaches". *International Journal of the Sociology of Language* 191: 1-16.
- Waane, Simon Alcuin Cornello. 1991. The use of Traditional Medicinal Plants: The Cultural Context. In *Proceedings of International Conference on Traditional Medicinal Plants*, edited by the Tanzania Ministry of Health, 209-215. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Werner, David et al. 1992. *Where there is no doctor*. London and Basingstoke: MacMillan. First edition (1977) translated in Swahili as *Mahali pasipo na daktari. Kitabu cha mafunzo ya afya vijijini* (second edition 1984). Dar es Salaam: Rotary International.
- WHO (World Health Organization). 1978. *The promotion and development of traditional medicine*. Geneva: WHO Technical Report Series 622.
- WHO (World Health Organization). 2000a. *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine*. Geneva: WHO.
- WHO (World Health Organization). 2000b. *Promoting the Role of Traditional Medicine in Health Systems: a Strategy for the African Region 2001-2010*. Harare: WHO.
- Winch, Peter J. et al. 1996. Local Terminology for Febrile Illnesses in Bagamoyo District, Tanzania and its Impact on the Design of a Community-Based Malaria Control Programme. *Social Science & Medicine* 42/7: 1057-67.

---

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples “L’Orientale” and is currently a fixed-term (Senior) Researcher in Swahili Language and Literature at the University of Turin. She has done extensive field research in Tanzania and Kenya on Swahili popular literature and has many publications in the field of African literature. She further translated Collodi’s *Le avventure di Pinocchio: Storia di un burattino* (1883) and Carofiglio’s *Testimone inconsapevole* (2002) from Italian into Swahili (*Hekaya za Pinokio* and *Shahidi asiyekusudiwa*). She teaches Swahili Language, Culture and Literature at the University of Turin.

Mauro Tosco is Professor of African Linguistics at the University of Turin. His main area of research is the Horn of Africa, where he has been working on the analysis and description of underdescribed Cushitic languages in an areal and typological perspective. He further works on the expansion and revitalization of minority languages, language policy and ideology. Pidgins, creoles and language contact are his third main domain of research.

## Challenges facing teachers in Tanzania: the implementation of the paradigm shift towards a competence-based curriculum in public secondary schools in Iringa municipality

*Kristofa Zulu Nyoni*

This study assesses the challenges facing teachers in the implementation of the paradigm shift towards a competence-based curriculum in public secondary schools in Iringa municipality. The study was guided by three research objectives, namely: to investigate the teachers' understanding about the paradigm shift towards a competence-based curriculum in secondary schools; to find out the importance of the competence-based curriculum in the students' academic performance; and to examine the challenges facing teachers in the implementation of a competence-based curriculum in public secondary schools. The study adopted case study design, whereby three public secondary schools were selected. The study involved 39 respondents, namely 24 students, 3 school heads, and 12 teachers. The study employed mainly qualitative research approach. Data was collected through interviews and focus group discussions and was analyzed through content analysis in the light of the research objectives. The findings have revealed that teachers were aware of the paradigm shift towards a competence-based curriculum; however, most of them seem not to implement it due to various factors, including: lack of teaching and learning materials, and poor or low level of language proficiency on the part of some teachers and most students. It was also found out that most teachers were not provided with in-service training as a strategy to improve their teaching-learning situation; as a result, old approaches or traditional-learning-methods were still used by most teachers. The study recommends that regular in-service training for teachers be conducted and adequate teaching and learning materials be provided, so as to enable the implementation of the competence-based curriculum.

### 1. Introduction and background

Soon after her independence in 1961, Tanzania, like many other African countries, adopted a Content-Based Curriculum. However, in 2005 Tanzania adapted a paradigm shift which led to the development of a Competence-Based Curriculum for teaching and learning, as well as for assessment purposes in Secondary Education (Kafyulilo, Rugambuka and Moses 2012). This paradigm shift was

driven by economic, political, and cultural changes. According to Komba and Kira (2013), the old curriculum was ineffective, as the graduates failed to demonstrate skills and competences that fully addressed local, national and global market demands.

It has been acknowledged by different scholars that the competence-based approach is instrumental in helping students to increase the mastery of skills, knowledge and the development of self-confidence in problem solving. Therefore, it is seen as an approach which improves the students' academic achievement (Harris, Guthrie, Hobart and Lundberg 1995; Weddel 2006). The adoption of a Competence-Based paradigm in Tanzanian education aimed at preparing students to cope with the growing globalization and at making them competent enough for various job opportunities (Massawe 2007). However, the revised curriculum was expected to be student-friendly in terms of content and methods, producing competent, creative and innovative students (Temu 2003).

According to Massawe (2007), the Competence-Based Curriculum should make students to participate more fully in lessons by being involved in different tasks. In competence-based teaching a teacher facilitates the learning process by creating a conducive environment in which learning can occur and involve the learners actively in learning activities. The position of students during a competence-based teaching and learning is that of a critical thinker, a researcher, an analyzer and a person who critiques what is presented, and finally constructs his or her own meaning.

Whereas the paradigm shift represents a positive step in raising education standards, its implementation has not been effective. This is a challenge for the necessary improvements in the quality of education, especially since the students' performance requires an effective implementation of the paradigm. However, Kimaryo (2011) argues that the implementation of the Competence-Based paradigm in schools has been complex since its introduction because teachers have focused on developing content with the hope that the learners would then develop the intended competences automatically.

Tilya and Mafumiko (2010) contend that some teachers were not implementing the Competence-Based paradigm because there was a lack of clarity among potential implementers, since some curriculum developers and book writers had yet to grasp the meaning of the Competence-Based Curriculum and of the student-centered approach. For an effective implementation of the Competence-Based paradigm, teachers' orientation and training, appropriate teaching and learning resources, and adequate classrooms are needed.

Even if the educational system for secondary schools in Tanzania insists on the application of the Competence-Based Curriculum, there are still some teachers who do not practice it and continue instead using a Content-Based curriculum (Kimaryo 2011). This may be a lesson to the

National Curriculum Developers and innovators to look for ways to motivate teachers on the importance of using the Competence-Based Curriculum in community secondary schools. Teachers need to be aware of the paradigm shift in order to ease the teaching and learning process with an eye to the improvement of the students' performances (Muneja 2015; Makunja 2016).

## 2. Objectives of the study

The purpose of the study is to assess the challenges facing teachers in the implementation of a Competence-Based Curriculum in regards to the students' academic performance in public secondary schools in Iringa Municipality, Tanzania. In particular, the study is guided by the three specific objectives:

1. to investigate the teachers' understanding of the Competence-Based Curriculum in public secondary schools;
2. to find out the importance of the Competence-Based Curriculum as far as the students' academic performance is concerned;
3. to examine the challenges facing teachers in the implementation of the Competence-Based Curriculum in public secondary schools.

## 3. Theoretical underpinnings

The underpinnings of the paradigm shift to a Competence-Based Curriculum are provided by the constructivist theory.

Constructivism is the view that an individual constructs his or her understanding of the world in which he or she lives by reflecting on personal experiences (Brown and Green 2006). The constructivist learning theory is defined as the active construction of new knowledge on the basis of the learner's prior experience. According to constructivist perspectives, learning occurs when individuals are actively involved in the learning processes and integrate new knowledge with the existing one. Thus learning is considered an active process of constructing rather than receiving knowledge, and teaching is considered a process of supporting learners to construct ideas, rather than delivering knowledge; in other words, a teacher is a guide by the sidelines rather than the sage on the stage (Biggie and Shermis 2004).

Constructivism is often linked to the Competence-Based Curriculum, which is a recent educational reform advocating the involvement of students in meaningful learning in teaching and learning; i.e., it is meant to foster the students' intellectual competences, such as process skills,

problem solving and analytical reasoning. Learners must construct knowledge in their own minds (Gillies 2007). Teachers can only facilitate this process by using teaching methods that help in making the information meaningful and relevant to learners by giving students opportunities to discover and apply ideas themselves.

This study employed the constructivist theory because the theory supports the students and learners in constructing ideas, rather than delivering knowledge. The theory related to Competence-Based Curriculum program involves the learners to participate more fully in learning individually rather than being spoon-fed by their teachers, who in their turn are supposed to act only as facilitators. For this reason the constructivism theory and the Competence-Based Curriculum make the students more active in the learning process.

#### 4. Empirical Studies

This section reviews the existing literature on various issues relating to the Competence-Based Curriculum in public secondary schools. The review is done with regard to the study objectives.

##### 4.1. Teachers' understanding about the Competence-Based Curriculum

The paradigm shift program from Content-based to Competence-Based Curriculum was an attempt to improve the quality of education by enabling the learners to develop the required competences in different spheres of life (Komba and Mwandangi 2016). Teachers are the key players in implementing such a program; i.e., the successful implementation of any educational program is essentially dependent upon the teachers' readiness and understanding of the initiative. For the effective implementation of a Competence-Based Curriculum, a good choice and application of a variety of teaching and learning activities is important. As such, teachers need to be highly capable in the application of those teaching and learning activities that are necessary to make the students' learning effective (Kafyulilo, Rugambuka and Moses 2012).

Furthermore, Kliebard (2004) describes Competence-Based teaching and learning as a western approach to teaching and may not necessarily transfer to developing countries like Tanzania, where there are inadequate teachers' capacity, limited resources, different learning cultures and learner background, as well as, in some cases, lack of pedagogic knowledge, lack of students' readiness and inadequate educator support. This leads to problems due to the large number of students in most secondary schools as far as the enrolment is concerned under the Secondary Education Development Program (SEDP).

To the contrary, as noted by Tilya and Mafumiko (2010) in their study on the compatibility between teaching methods and Competence-Based paradigm in Tanzania, many secondary school teachers did not understand clearly the meaning of paradigm shift in secondary school teaching and learning, and hence find it difficult to implement the program. Similarly, Makunja (2016) found out that the majority of teachers, who are the major implementers of the competence-based paradigm in secondary schools, did not have a clear understanding of such a program. In fact, some of them had no idea at all about what Competence-Based Curriculum under the paradigm shift means, apparently because a majority of teachers had no training to orient them on the paradigm shift program.

Moreover, the findings by Komba and Mwandangi (2015) showed that the majority (86%) of the interviewed secondary school teachers did not have a proper understanding of the Competence-Based nor were they knowledgeable about the objectives of the program. These findings agree with those of Hakielimu (2012), which revealed that the paradigm shift program in schools had always been poorly implemented, as the majority of teachers do not understand the requirements of the program.

#### 4.2. The Importance of the Competence-Based Curriculum for Students' Performance

According to Vavrus *et al.* (2011), the shift from Content-Based to Competence-Based may result in learners who can create meaningful and coherent representation of knowledge. Learning through participatory teaching and learning enables learners to link new information with the existing knowledge in a meaningful way by giving them ample time to create higher order thinking and natural curiosity, which in its turn influences the learner's motivation and interest – the emphasis of the paradigm shift program in secondary schools. There is empirical evidence to the effect that the shift from content-based to competence-based curriculum has influenced learning achievement significantly.

A study by Kang'ahi (2012) was conducted with the purpose to determine how Competence-Based Curriculum has influenced learners' achievement in secondary schools in Kenya. The study identified a positive relationship between competence-based teaching methods used and the students' academic achievement in subjects' examinations. Achievement was seen to increase with more participatory teaching methods. In view of these findings, participatory methods of teaching and learning are suitable for meeting the objectives of teaching under the paradigm shift program because they provide an effective means of increasing skills and of utilizing facts and information.

Moreover, Alder (2000) asserts that when competence-based curriculum is well implemented by teachers it enables learners to initiate and pursue knowledge, learn and work at their own pace,

develop the spirit of curiosity, enquiry and on the practice of investigative approach. This then enables learners to acquire knowledge and provide them with an opportunity to come into contact with the problems, challenges and opportunities in real life situation. Further, competence-based curriculum foster greater flexibility in teaching and stimulate intellectual engagement with teachers and among students.

Furthermore, Tilya and Mafumiko (2010) assessed the compatibility between teaching methods and Competence-Based curriculum in Tanzania. The study emphasizes that student-centered teaching and learning in a Competence-Based curriculum gives students an opportunity to work together and remember the taught materials, which in turn leads to high academic performances as well as developing confidence in dealing with social life by equipping them with skills to solve social and intellectual problems. Moreover, Msendekwa (2010), in investigating the implementation of competence-based curriculum in Tanzanian schools, discovered that there is a positive relationship between participatory teaching methods used and students' academic achievement in their final examinations because participatory methods are apt to meet the objectives of teaching by providing an effective means of increasing skills and of utilizing facts and information. Competence-Based Curriculum emphasizes the students' intrinsic motivation to learn and the growth of students' abilities to obtain suitable skills in problem solving.

#### 4.3. Challenges facing teachers in the implementation of the Competence-Based Curriculum in public secondary schools

Several studies have investigated the challenges facing teachers in implementing the Competence-Based Curriculum in the process of teaching and learning in secondary schools. A study by Makunja (2016) found that while teachers see the need for using competence-based approaches to instruction, they fail to plan for them due to inadequate teaching and learning materials, large class sizes, and inadequate learning facilities as well as, in some cases, lack of pedagogic knowledge. The findings showed that at classroom instruction level, teachers fail to effectively involve the students to achieve the requirements of the paradigm shift program in secondary schools. Further, the findings revealed that, as a consequence, teachers fail to stimulate the learners' interest in the lessons and arouse their curiosity to learn; thus, teachers fail to promote critical thinking and problem solving activities, as the competence curriculum requires.

Moreover, a study by Mtitu (2014) found that the implementation of the paradigm shift program in teaching is constrained by challenges such as the students' incompetence in speaking English, overcrowded classes, limited funding for field and project activities, teacher's limited understanding



of a student mental cognition process, teacher's failure to utilize existing instructional opportunities such as student's prior knowledge, subject vocabulary and instructional methods and strategies. Similarly, Meena (2004) points out that the implementation of competence-based curriculum in teaching and learning is time consuming by nature. For this reason, teachers cannot cover the syllabus. By using participatory methods, teachers can only cover a small content in a long period of time; thus, most teachers prefer to use the traditional teacher centered methods so that they can cover large content in a short period of time and students can prepare for various examinations – which is contrary to the requirements of the paradigm shift program.

Furthermore, Tilya and Mafumiko (2010) identified challenges in implementing the competence-based curriculum in secondary schools: lack of time on tasks (40-80 minutes periods for all subjects, which is not sufficient), smaller rooms with fixed furniture, fully packed classes with students, less access to computer lab and misuse of classroom resources due to sharing of school building, less experienced and new teachers, and lack of support from school administration to take initiatives. In such a complex situation, only a few teachers who are highly skilful and have good expertise can manage to implement a competence-based curriculum in their classes, while a majority of teachers blame poor resources and insufficient support as challenges. This kind of situation offers teachers a chance and justification to switch to the content-based teaching mode.

## 5. Methodology

This study employs a qualitative approach. The qualitative approach is suitable because the study aim is to acquire the information and experiences from respondents in a natural setting about the challenges faced by teachers in the implementation of a Competence-Based Curriculum as far as academic performance in community secondary schools is concerned. This approach provides a chance of studying phenomena in depth from their natural context, whereby personal experiences and perceptions about the phenomena under study can be successfully accommodated. A case study design was used to get detailed information and full images of the challenges faced by teachers. The targeted population of this study comprised three categories of respondents, namely head of schools (HoS), secondary schools' teachers, and students.

The study employed a total of 39 respondents. The sample involved three (3) public secondary schools where the researcher selected twenty-four (24) students, twelve (12) teachers and three (3) heads of schools.

To select the participants, three sampling techniques were involved: purposive sampling, simple random sampling, and stratified random sampling. Purpose sampling technique was used in selecting

Heads of Schools. Simple random sampling was used in selecting teachers because of their responsibilities in the teaching and learning process. Stratified sampling technique was used in selecting students, who were sampled on the basis of their gender and class level because the study assumed they had potential information about the Competence-Based Curriculum from their school performance.

In this study, data was collected through interviews and focus group discussion, and was analysed using qualitative method of data analysis. The researcher synthesized the findings by grouping them in meaningful manner into categories according to the themes that emerged during the data collection.

## 6. Findings and discussion

### 6.1. Teachers’ understanding about the Competence-Based Curriculum

In this theme, the researcher sought to capture information on how the teachers understand the Competence-Based Curriculum in secondary schools. To achieve this objective, the researcher used interviews with HoS and teachers, while focus group discussion was used with students. The findings were coded and sub-themes were formulated – as presented and discussed in the sub-sections below.

The researcher held interview sessions with the secondary school teachers from three secondary Schools. The findings are shown in Table 1. below.

Table 1. Teachers Understanding about the paradigm shift towards Competence-Based Curriculum

T1-T12	Frequency	Percent
Yes	11	91.7%
No	01	8.3%
Total	12	100%

The findings in Table 1. reveal that most teachers understand about the paradigm shift towards the Competence-Based Curriculum, with the exception of one teacher from school “A”, who seemed not to understand the Competence-Based Curriculum.

For example one teacher from school ‘A’ reported that

‘Paradigm shift towards Competence-Based curriculum is the shift from teacher centered to student centered and it is more participatory teaching and learning method’ (Interview, Teacher, school A, 10/7/2017).<sup>1</sup>

Moreover the heads of the schools A, B and C also proved that they do understand the paradigm shift towards Competence-Based Curriculum.

## 6.2. Teachers’ Trainings on the Competence-Based Curriculum

In this second sub-theme the researcher was interested in exploring whether teachers had attended any training on the Competence-Based Curriculum. The findings from all schools A, B and C show that only four (4) interviewed teachers attended training on Competence-Based Curriculum, while eleven (11) interviewed teachers including HoS did not attend training. As one respondent from school C said:

‘No, I have never attended the Competence-Based Curriculum, and the Ministry of Education should make this into consideration’ (Interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

However, the other respondent from school C said that:

‘Yes, there were people who came here at school and directed us on Competence-Based Curriculum in 2015. Some teachers attended the seminar of about 2 days. They taught us about participatory teaching and learning methods e.g.; tour method, project method, group discussion and presentations. Also we were told about how to prepare lesson plan and schemes of work’ (Interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

Nevertheless, the teachers claimed not to be satisfied with how the government is providing the Competence-Based Curriculum trainings, because it seems that seminars are provided with great bias and not to all the teachers. Consequently, the program is less known to some teachers. Thus, the government should provide full trainings to all teachers in all subjects to enhance teaching and learning process. Surprisingly enough, all the heads of the schools from schools A, B and C revealed that they did not attend any training about the Competence-Based Curriculum.

---

<sup>1</sup> Here and below, the transcript of the original interviews is reported *verbatim*, notwithstanding possible stylistic, syntactic, etc. errors or inconsistencies.

These findings emphatically show that training on the paradigm shift towards a Competence-Based Curriculum is inadequately provided to teachers. Training is offered rarely and not to all teachers; therefore, many teachers fail to implement it fully, as it is supposed to be done. The implication is that many teachers do not see the relevance of the program, hence they remain with their own teaching styles and methods in their subjects and as a result they continue teaching using a Content-based curriculum.

### 6.3. Discussion of findings for the first objective

In this first theme, researcher was interested in assessing the teachers' understanding about the Competence-Based Curriculum. The researcher found out that there are Secondary School teachers who understand the Competence-Based Curriculum and try to implement it in teaching and learning, but there are also teachers who do not understand the program at all. This might be because of inadequate training about the Competence-Based Curriculum program or lack of teaching and learning methods.

The students also revealed that there are teachers who practice Competence-Based Curriculum during teaching and learning process and teachers who do not. This shows that there is a need for the Secondary school teachers to be provided with seminars, courses or training about the Competence-Based Curriculum, which will enable them to be aware of the program and be able to implement it in their teaching at classrooms.

The study found that some secondary school teachers are facing the problem of not being exposed to the Competence-Based Curriculum program; this is a situation which makes it difficult for them to implement it in the teaching and learning process. In its turn, this implies that there is a need for the Education stakeholders to provide enough courses about the Competence-Based Curriculum to help the public secondary school teachers to be aware of the program and be able to implement it accordingly in order to help students learn by what is called self-learning. However, even if the chances of attending training about the Competence-Based Curriculum program have some elements of bias, some teachers showed readiness and support about the implementation of the Competence-Based Curriculum. Finally, the Competence-Based Curriculum program seems to have more positive than negative effects insofar as the students become more active in learning, gain confidence, become competent, perform better in their examinations, remember what they have already learned and also increase their knowledge about the contents taught and learned.

#### 6.4. The Importance of Competence-Based Curriculum to the students' academic performance

The second research objective sought to find out the importance of the paradigm shift towards a Competence-Based Curriculum. The Competence-Based process is associated with the evaluation of quality and the selection of appropriate teaching and learning methods and materials in schools, and classrooms in particular. The whole implementation of the Competence-Based Curriculum has to be supervised by the head of school; so, first of all the researcher wanted to know whether academic performance had any effect towards the implementation of the Competence-Based Curriculum process. To this end, the researcher employed interview and focus group discussion in collecting data.

The findings indicate that there were positive effects on academic performance as a consequence of using a Competence-Based Curriculum. The researcher wanted to know the strategies taken by head of school in enhancing the implementation of the paradigm shift. One respondent had the following to say:

'All the time I inform subject teachers. According to their experiences acquired in using participatory teaching and learning techniques they should use them accordingly and avoid using non participatory techniques because they seem to be non-profitable to the modern methodology of teaching...What we consider is the usefulness of the Competence-Based curriculum for the fact that it must contain variety of participatory methods and many exercises and can easily be understood by students' (Interview, Head of school, school A, 10/07/2017).

One respondent went further by taking the issue as a phenomenon to be investigated:

'As a head of school, I play a vital role, because I link between teachers, community and authorities as well as in the implementation of the CBC in school. Therefore, as a head I must do more research by myself than other teachers' (Interview, Head of school, school B, 11/07/2017).

In justifying the above statements, Apple (2000) asserts that teachers have a long history of mediating and transforming teaching methods when they employ them in the classroom. Teachers need to play a commendable work in the acceptance, interpretation and partial or total rejection of a teaching methodology, as well as the materials for teaching and learning. Therefore, teachers are supposed to be well informed on how they can undertake a given teaching methodology for the effective implementation of the curriculum. A head master as a school manager plays a very important role in

ensuring the effective attainment of educational determined goals. In teaching and learning process s/he is supposed to ensure that meaningful teaching methods are being used, so that they will enable effective teaching and learning. Respondents said that the use of paradigm shift in teaching and learning has positive effect on the students' academic performance in schools. One of the teachers said that

‘This is due to the fact that general student’s performance in form two and four national examination has recently improved within three consecutive years since 2013. The students are now able to interact among self, teachers and, teaching and learning materials. The use of more participatory approaches has contributed to make students aware with directed and independent learning. This creates understanding and long term memory’ (Interview, Teacher, school A, 10/07/2017).

The above findings are in line with HAKIELIMU (2011), which asserts that quality education should always be accompanied by good examination results. This is relevant to the Tanzanian economy because it would allow competition in the employment opportunities not only in Tanzania but in East Africa and globally as well.

#### 6.4.1. Learners’ Active Participation

In attempting to answer the question concerning whether students enjoy being taught by using participatory approaches, two participants associated the use of these approaches with the active involvement of students during teaching and learning process. They said that it seems that the whole process of teaching and learning does encourage learners to be at the centre, arising interest and making them joyful. The role of the teacher is always to facilitate teaching and ensure that meaningful learning takes place. One respondent had this to say:

‘We are actually enjoying learning because instead of being given all of the learning materials it is now supposed to be done in collaboration between the teacher and students. Therefore, these methods stimulate learners and gear active participation before and during classroom presentation’ (FGD, Student, school B, 11/7/2017).

On the other hand, one of the student recognized performance of the Competence-Based Curriculum but she had her doubts on the role of students towards teaching and learning. This means that some teachers have decided to put down their hands, and all activities have to be done by the students only:

‘The teachers do a good job, but some of them have decided to put their hands down. They use to provide all activities to students even writing notes on the chalkboard instead of themselves’ (FGD, Student, school A, 10/7/2017)

#### 6.4.2. Improvement of the National Examination Results

Through interviews with HoS and teachers it was found out that the student’s performance was higher for those students who experienced the Competence-Based Curriculum during teaching and learning process. This was clearly confirmed by the HoS’ argument about the performances of students who benefited from the Competence-Based Curriculum. One head of school had this to say:

Students who participate fully during teaching and learning, and show a mutual relationship between themselves and their teachers perform well in their examinations. Those students who fail to participate accordingly get difficulties in their examination (interview, Head of school, school C, 12/7/2017).

In order to further check the effects of the Curriculum-Based approach, the performance of students before and after its introduction was compared. Table 2. below shows the results.

Table 2. Average Percentage of the students’ performance before and after the introduction of CBC

School	Average % of performance before CBC	Average % of performance after CBC
School A	55	68
School B	65	80
School C	59	78

This actually implies that using the Competence-Based Curriculum in public secondary schools encourages students performance; in other words, Competence-Based Curriculum motivates students to learn more through cooperation among themselves and through the establishment of a long term memory.

#### 6.4.3. Discussion of findings for the second objective

The findings indicate that there were positive effects regarding the paradigm shift towards the Competence-Based Curriculum. The researcher wanted to know the strategies undertaken by head

masters as well as teachers in enhancing the implementation of the shift towards the Competence-Based Curriculum with an eye to increase the students' academic performance. Since the implementation of the Competence-Based Curriculum has to be supervised by the head master, the researcher wanted to know whether academic performance had any effect towards the implementation of the Competence-Based Curriculum process or not.

In attempting to answer the question concerning whether students enjoy being taught by using participatory approaches, the participants associated the use of these approaches with the active involvement of students during the teaching and learning process.

Among the important aspects to be considered is the selection and evaluation of materials (Frederickson and Olson 2006). This is due to the fact that the process is supposed to be preceded by staff and school committee meetings, sometimes department meetings, catalogue analysis and the choice of the best tender or bidder, and the like.

The performance of students during examinations was heavily influenced by the Competence Based Curriculum due to the fact that the new approach is characterized by students participation, and involves much more than just listening: limited emphasis is given to the transmission of knowledge rather than to the skills development; greater value is given to the learners values and attitudes; the use of higher order thinking skills; and the enhancement of the learners independence of learning.

#### 6.5. Challenges facing teachers in implementing Competence-Based Curriculum in Teaching

This section sought to capture informations on the challenges faced by teachers in implementing the Competence-Based Curriculum in community secondary schools in Iringa municipality.

To achieve this objective, the researcher used interview and focus group discussion. This approach was believed to be able to capture common challenges facing teachers in implementing the Competence-Based Curriculum. In the interviews, the heads of school and teachers were asked to mention these challenges. The findings were coded and themes were formulated as presented and discussed in the subsection below. The results are summarized in Table 3.



Table 3. Challenges facing teachers in implementing the Competence-Based Curriculum

Common Challenges	Frequency	Percentage (%)
Lack of T/L materials	08	40
Overcrowded Classrooms	03	15
Lack of training teachers for inclusive education	02	10
Language barrier	04	20
Negative attitudes of students towards CBC	03	15
Total	20	100

Data in Table 3. suggest that a great number of teachers face several challenges, a fact which hinders the implementation of the Competence-Based Curriculum in their secondary schools. These challenges are further elaborated below.

#### 6.5.1. Lack of teaching and learning materials

The findings revealed that most of community secondary schools in Iringa municipality do implement the Competence-Based Curriculum, even though not all teachers were able to implement it. Almost all the teachers and Heads of Schools raised their concern about the lack of teaching and learning materials to help them implement the Competence-Based Curriculum. One of the teachers from school A claimed that:

‘Teaching materials in our school are not enough. Teachers’ books, text books, e pictures, diagrams, and students extra books are not enough. In this situation how do you think learning process will be’ (interview, Teacher, school A, 10/7/2017).

A teacher from school C said:

‘Our school has inclusive education program but there is a problem of teaching materials especially to inclusive students because they have special devices and materials which are special for teaching and learning. The government should not supply enough materials and devices which help the disability students but curenly we have [no] choice because they have settle in one classroom teachers are teach in normal way with little help to the disability students’ (interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

A head of school commented:

‘In my school there are few teaching materials related to Competence-Based Curriculum. Most of the textbooks in the library are based on Old curriculum which gives us hard time to implement this new curriculum. Also we have laboratory which is poor and not enough equipment that students should make practices. In short we have not enough teaching and learning materials and other basic requirements for implementing CBC’ (Interview, Head of school, school B, 11/7/2017).

The findings show that the lack of teaching and learning materials is one among the challenges facing teachers in implementing the Competence-Based Curriculum in community secondary schools.

#### 6.5.2. Lack of teachers’ training for inclusive education

The study further found out that there is a lack of teachers for inclusive education in schools. Many teachers are not aware on how to implement the Competence-Based Curriculum to students with special needs because they have not been provided a specific training. One of the teachers from school C said that:

‘In our school there are students with special needs but the problem is lack of teachers who have special training for helping these students. For that it is difficult for teachers who have no special training of inclusive education to handle these students, but we have few teachers who are special training for teaching students.’ (Interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

Also a respondent from school B pointed out that:

‘The school has comprised both students with special needs and normal but all these stay on the same class. We have no teachers who got special training of inclusive education, but we have one facilitator who inter with teacher in the class for purpose of facilitating the lesson to those students with special needs. It is difficult to implement the CBC, how a teacher can arrange group discussion? Because in the classroom both normal and special needs students have learning in the same class and these special needs students need someone who help them to facilitate, but we have only one teacher who is facilitator, it difficult to manage all students from form one to form six.’ (Interview, Teacher, school B, 11/7/2017).

This issue was further illustrated by the head of school C, who said:

‘In my school teachers who have special training of inclusive education are very few and makes a serious problem in my school. The students with special needs have suffered a lot in teaching and learning process. Then, the government has not taken this as a serious problem. Teachers who have special training of teaching the students with special needs should be employed’ (Interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

The findings point out that the students with special needs are not learning properly. Lack of trained teachers in inclusive education is the main cause for the deterioration of the implementation of the Competence-Based Curriculum.

### 6.5.3. Language barrier

Another factor which limits the effectiveness of teachers in the implementation of the Competence-Based curriculum is language barrier. A respondent from school A had this to say;

‘Teachers have tried enough to implement current curriculum but the problem is language of instruction which is English. The language is very big problem most of our students have not participate in lesson because they keep silence but when the teachers used Kiswahili they become very active to participate in lesson. It difficult to implement CBC due to response of students in learning when English language is used’ (Interview, Teacher, school A, 10/7/2017).

A similar view was expressed by one of the teachers:

‘Language of instruction is serious problem in schools. English is a language of instruction but most of the students are not familiar with this language, which makes difficult to students to participate and follow lessons.’ (Interview, Teacher, school C, 12/7/2017).

As the teachers indicated, one of the challenges faced by them teachers in implementing the Competence-Based Curriculum is language barrier, which is critical in education because it may negatively affect the learning and teaching processes within the classroom.

### 6.5.4. Discussion of the findings for the third objective

This section presented findings which identified the challenges faced by teachers in implementing the Competence-Based Curriculum. These findings include the lack of T/L materials, overcrowded

classrooms, lack of training teachers for inclusive education, language barrier and negative attitudes of students towards the Competence-Based Curriculum. As to the problem of overcrowded classrooms, newspaper articles and other media regularly highlight the troubles of teachers in implementing the Competence-Based Curriculum in Tanzania.

The findings also reflect the fact that most schools in Iringa municipality lack T/L materials. This is basically due to the lack of funds, which slows down the provision of teaching aids, books, chalks and others. Outdated and worn-out textbooks are shared by six or more in Tanzania. Teachers also need materials to help them prepare their lessons, share with their students and guide lessons. Limited access to textbooks and other teaching and learning materials is a great limitation towards implementing the Competence-Based Curriculum. These challenges are progressively being addressed, but without notable improvements.

It is reported, on the one hand, that the lack of training teachers for inclusive education is directly associated with the bad implementation of the Competence-Based Curriculum in schools. Teachers fail to give enough support to the students with special needs in schools due to poor training on how to teach and handle these students. Furthermore, this discourages teachers from using the Competence-Based Curriculum in classroom because some of the schools have put together “normal” students and students with special needs in one and the same class.

Language barrier in many schools as a factor limiting the implementation of the Competence-Based Curriculum has also been established by this study. Most of the public schools faced this problem; however, efforts are being made to solve this problem through an increased participation in the classroom. The problem starts from the home or the community, due to the fact that, obviously, most communities in Tanzania use natively Kiswahili or a minority language, while English is the language of instruction in secondary schools and higher learning. The Competence-Based Curriculum needs students to be more active in the classroom rather than teachers, but most of the students do not participate in the lessons due to the language barrier.

The findings also show that also the negative attitudes of students towards the Competence-Based Curriculum are limiting its implementation. A further problem is what students think about the Competence-Based Curriculum, as they keep being spoon-fed when the teachers teach. Most of the students are not asked to contribute in classroom during the lesson because they think that, due to a negative attitude towards the Competence-Based Curriculum, teachers do not like to teach. As a consequence, many students do not participate in the teaching and learning process.

The findings also revealed that many education players in the Iringa Municipality have experienced several challenges in implementing the Competence-Based Curriculum. The

government, schools and educational stakeholders should work to mitigate all these challenges. Also the government should change its policy and favour Kiswahili as a language of instruction in secondary schools in order to encourage the students to participate in classroom for the purpose of a better academic achievement.

## 7. Conclusion

In the view of the research findings, the following inferences are made:

Although the paradigm shift towards the Competence-Based Curriculum has been implemented for some time now, still its implementation is questionable throughout the country because the program is left to teachers whose contributions are irregular, depending on their understanding of the paradigm and their training, as well as on lack of teaching and learning materials on the Competence-Based Curriculum.

The degree of complying with the implementation of the Competence-Based Curriculum in schools by education stakeholders is very minimal. This indicates that there is a need to provide education to all stakeholders in the educational sector, particularly on the implementation of the Competence-Based Curriculum in schools.

The students at large should be informed about the importance of implementing the Competence-Based Curriculum in schools, so as to play the role of participating fully in learning following the students-centered style. Not doing so can lead to less concentration in learning, difficult in recalling the studied content thus diminishing the academic performance of students.

Teachers should also make sure that they play their teaching and guiding responsibility to their students in order to enhance their cognitive development and their learning ability. This will also help the students do better in learning different contents in different subjects.

## References

- Alder, R., Milne, M. and Stringer, C. 2000. Identifying and overcoming Obstacles to LCA in Tertiary Accounting Education: A Field Study and Survey of Accounting Educators' Perceptions. *Accounting Education* 9/2: 113-134.
- Apple, M. W. 2000. *Cultural Politics and the Text*. London: Routledge.
- Bigge, M. and Shermis, S. 2004. *Learning Theories for Teachers* (6<sup>th</sup>ed.). Boston, MA: Pearson.
- Brown, A. and Green, T. 2006. *The Essentials of Instructional Design: connecting fundamental principles with process and practice*. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson.

- Frederickson, C. and Olsson, R. 2006. *English Textbook Evaluation: An investigation into criteria for selecting English Textbooks*. Malmö högskola. Lärutbildningen.
- Gillies, R. 2007. *Cooperative Learning: Integrating Theory and Practice*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- HAKIELIMU. 2011. *Who decides what our children learn? A Research Report on the Relationship between Curriculum Quality and Evaluation*. Dar es Salaam.
- HAKIELIMU. 2012. *School children and national examinations: A research report on the relationship between examination practice and curriculum objectives*. Dar es Salaam.
- Harris, R., Guthrie, H., Hobart, B. and Lundberg, D. 1995. *Competence-based education and training: Between a rock and whirlpool*. South Melbourne: Macmillan Education.
- Kafyulilo, A. C., Rugambuka, I. B. and Moses, I. 2012. The implementation of competency-based teaching approaches in Tanzania: The case of pre-service teachers at Morogoro teacher training college. *Universal Journal of Education and General Studies* 1/11: 339-347.
- Kang'ahi, M., Indoshi, F., Okwach, T. and Osodo, J. 2012. Teaching Styles and Learners' Achievement in Kiswahili Language in Secondary Schools. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 1/3: 62-82.
- Kimario, L. A. 2011. *Integrating environmental education in primary school education in Tanzania: Teachers Perceptions and Teaching Practices*. Turku: Abo Academic University Press.
- Kliebard, M. H. 2004. *The struggle for the American Curriculum* (3rd Ed). New York: Routledge Falmer.
- Komba, C. S. and Mwandangi, M. 2016. Reflections on the implementation of Competence-Based curriculum in Tanzanian secondary schools. *Journals of Education and Learning* 4/2: 73-80.
- Makunja, G. 2016. Challenges Facing Teachers in Implementing Competence-Based Curriculum in Tanzania: The Case of Community Secondary Schools in Morogoro Municipality. *International Journal of Education and Social Science* 3/5: 30-37.
- Massawe, J. E. 2007. *Taasisi ya Elimu Tanzania: Mabadiliko Yaliyotokea Katika Mtaalawa Elimu ulioanza kutumika mwaka 2005*. Dar es Salaam: TIE.
- McGonigal, K. 2005. *Teaching for transformation: from learning theory to teaching strategies*. Retrieved From <http://www.Stanford.edu/dept/CTL/...pdf> on May 16, 2017.
- Meena, W. 2004. *Shifting from teaching to learning: teachers educators' conceptions of curriculum change in Tanzania*. MoEC: Dar es Salaam.
- Msendekwa, M. B. 2010. *The Application of LCA in Tanzania Primary Schools: The Case of Dodoma Municipality*. Unpublished Masters Dissertation, University of Dodoma.
- Mtiti, E. A. 2014. *Learner-Centered Teaching in Tanzania: Geography Teachers' Perceptions and Experiences*. Victoria University of Wellington.
- Munja M.S. 2015. Secondary School Teachers' Implementation of the Competency-Based Curriculum in the Arusha Region, Tanzania. *Teachers' perceptions and teaching practices*. Finland: Abo Academy University Press.

- Tilya, F. and Mafumiko, F. 2010. The Compatibility between Teaching methods and Competence-Based Curriculum in Tanzania. *Papers in Education and Development* 29: 37-56.
- Temu, E. B. 2003. *Teacher Education by Open and Distance Learning: Experiences and Lessons of the 1970s and Prospects of MOEC'S Current Teachers Education and Professional Development Initiative*. HURIA Journal of the OUT 5: 1-4.
- Vavrus, F., Thomas, M. and Bartlett, L. 2011. *Ensuring quality by attending to inquiry; Learner-centered pedagogy in sub-Saharan Africa*; UNESCO: International institute for capacity building in Africa: Addis Ababa.

---

Kristofa Zulu Nyoni holds a PhD in Sciences of Education from the Salesian Pontifical University, Rome. Currently he is a lecturer in the department of Education at Ruaha Catholic University, Iringa, Tanzania and serving as dean of the Faculty of Arts and Social Sciences. He is the author of: *Proposal for an Effective Youth Vocation Discernment* (2012), *Towards Effective Religious Education in Tanzania through Integration of Muntu Social-Religious Experience with Religious Education Awareness Program* (2012), *Education for Self-reliance vis à vis Competence-Based Education; A comparative study in educational research* (2015) and *Educational Stakeholders' Perceptions on Moral Education for Effectiveness of Students' Discipline in Mbeya Rural District Secondary Schools, Tanzania* (2016).





## Note a margine su natura demoniaca, sessualità e donna in *Bhagavadgītā As It Is* di A. C. Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda

Bryan De Notariis

The article analyses three recurring concepts in the *Bhagavadgītā As It Is* written by Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (the founder of the Hare Kṛṣṇa movement): the demonic nature, the sexuality, and the woman. The research investigates the use and meaning of these three concepts and how they are linked to each other by a basic doctrine of aversion of materiality. The doctrine of Svāmī Prabhupāda will be defined a “Traditional Worldly Asceticism” as a result of a comparison between the Hare Kṛṣṇa movement and the works and ideas of western scholars such as Wilhelm Halbfass and Max Weber.

### 1. Introduzione<sup>1</sup>

A. C. Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda, nato nel 1896 a Calcutta (India) con il nome secolare di Abhay Charan De, è il fondatore dell'*International Society for Kṛṣṇa Consciousness* (ISKCON, Società

---

<sup>1</sup> Si potrebbe pensare – e ammetto che a volte l’ho pensato – che dietro ogni ricerca scientifica ci siano profonde ed edificanti motivazioni. Tengo invece a precisare che il presente contributo è nato per un accidente del caso. Il tutto ebbe inizio una giornata di ordinaria vacanza a Londra. Camminando per le strade del centro la mia attenzione fu catturata da un eclettico gruppo di individui che deambulava canticchiando allegramente. Da giovane studioso nonché aspirante indologo, non ci misi molto a capire che si trattava di un gruppo di Hare Kṛṣṇa. Al tempo, grazie ad alcuni corsi di sanscrito che avevo frequentato, conoscevo a memoria alcuni versi della *Bhagavadgītā* e alcuni *subhāṣita* a tema kṛṣṇaita e, desideroso di mostrare loro le mie doti canore, decisi di avvicinarmi e stabilire un primo contatto. Avvicinatomi, feci appena in tempo a presentarmi e a identificarmi come sanscritista, che mi ritrovai tra le mani una *Bhagavadgītā As It Is* nuova di zecca. Pensando (ingenuamente) che fosse un regalo, fui inizialmente quasi lusingato da quel gesto. Gli intraprendenti Hare Kṛṣṇa non ci misero molto a provare a monetizzare il loro “dono”, chiedendomi un’offerta libera. Risposi loro che possedevo già la bellezza di tre *Bhagavadgītā*, due in forma cartacea e una copia memorizzata sul telefono. Mi risposero che, tuttavia, nessuna delle mie copie era edita con il commento di Svāmī Prabhupāda, il loro maestro e il solo in grado di interpretare il testo correttamente. Ovviamente non ci credevo, ma non ebbi l’ardire di controbattere. Così, cercando di minimizzare le perdite, chiesi quale fosse l’offerta minima. Il risultato fu che, con £5 in meno (a loro dire il prezzo di stampa) e la mia quarta *Bhagavadgītā*, tornai in albergo un po’ amareggiato per l’accaduto. A questo punto decisi di trarre profitto dal mio scellerato acquisto e cominciai a leggere il libro, nella speranza di trarne beneficio in futuro. La lettura dell’opera si rivelò effettivamente utile quando, successivamente, ebbi il compito di scrivere un breve elaborato per l’esame di Civiltà Indiana del Prof. Saverio Marchignoli. Durante l’interrogazione presentai una prima versione del presente contributo e qualche giorno dopo l’esame tornai nuovamente dal Prof. Marchignoli per chiedergli suggerimenti e migliorie da apportare all’elaborato in vista di un’eventuale pubblicazione. A lui devo, pertanto, i primi commenti al testo. Un secondo parere è pervenuto anni dopo dal mio relatore di dottorato, il Prof. Alberto Pelissero, che mi ha anche gentilmente seguito nel perfezionare l’elaborato. Va da sé che eventuali sviste ed errori sono da imputare a me solo.

Internazionale per la Coscienza di Kṛṣṇa, meglio conosciuta come movimento Hare Kṛṣṇa), istituita a New York nel 1966. Da un punto di vista emico Svāmī Prabhupāda non ha fondato né “inventato” una nuova religione: egli è il trentaduesimo anello nella catena di successione di maestri spirituali (*brahma-gaudiya-sampradaya*) che parte da Kṛṣṇa stesso. Da un punto di vista storico il movimento degli Hare Kṛṣṇa, da lui fondato, non può essere separato dal movimento devozionale della *kṛṣṇa-bhakti* sviluppatosi in India tra il XV e il XVI secolo a opera del mistico bengalese Caitanya Mahāprabhu, caratterizzato dalla pratica del *nāma-saṅkīrtana* (il canto dei nomi di Kṛṣṇa). L'importanza di tale pratica nella prassi religiosa di Caitanya ha portato studiosi, quali per esempio Federico Squarcini, ad affermare che ‘una definizione, che può apparire eccessivamente concisa ma che è piuttosto “essenziale”, della dottrina di Śrī Caitanya è “la scuola del canto congregazionale dei Santi Nomi” (1995: 111). Tuttora, la pratica principale degli Hare Kṛṣṇa è la recitazione del *mahāmantra*.<sup>2</sup> Infatti, come afferma Svāmī Prabhupāda nel commento ai versi 6.11-12 della *Bhagavadgītā*:

nel Kali-yuga (l'attuale *yuga*, o era), quando le persone in generale vivono poco, lente nella realizzazione spirituale e sempre disturbate da varie ansie, il miglior mezzo di realizzazione spirituale è cantare i sacri nomi del Signore.<sup>3</sup>

Caratteristica peculiare della dottrina di Svāmī Prabhupāda è il valore attribuito alle Scritture e alla tradizione. Tra i testi fondamentali di riferimento figurano il *Bhāgavatapurāṇa* e la *Bhagavadgītā*. Svāmī Prabhupāda pone, in particolar modo, l'enfasi sulla *Bhāgavadgītā*, poiché il *Bhāgavatapurāṇa* è un'opera che parla di Kṛṣṇa, mentre nella *Bhagavadgītā* il parlante è Kṛṣṇa stesso. Inoltre, l'edizione in più volumi del *Bhāgavatapurāṇa* non poteva competere con la caratteristica della *Gītā* di essere un'agile

---

<sup>2</sup> Letteralmente “il grande mantra”: *Hare Kṛṣṇa, Hare Kṛṣṇa, Kṛṣṇa Kṛṣṇa, Hare Hare / Hare Rāma, Hare Rāma, Rāma Rāma, Hare Hare //*.

<sup>3</sup> Prabhupāda (1972: 271): ‘in Kali-yuga (the present *yuga*, or age), when people in general are short-lived, slow in spiritual realization and always disturbed by various anxieties, the best means of spiritual realization is chanting the holy name of the Lord’. Vista la massiccia presenza di citazioni, si è deciso di tradurle in italiano nel corpo del testo al fine di migliorare la scorrevolezza della lettura e di riportare nelle note a piè di pagina il testo in lingua originale. Tutte le traduzioni sono a cura dell'Autore. Inoltre, benché l'uso frequente di citazioni possa indurre un certo tedio a taluni lettori, la specificità dell'argomento favorisce l'adozione di una tale metodologia, come minimo per due motivi. In primo luogo, ritengo che, in questo caso, parafrasare l'autore non renda sufficientemente l'idea della portata delle sue affermazioni. In secondo luogo, ritengo che la vicinanza storica dell'interpretazione di Svāmī Prabhupāda e il fatto che egli si rivolga a un pubblico anche occidentale, autorizza e facilita un approccio diretto al testo anche da parte di non specialisti della materia.

guida tascabile alla coscienza di Kṛṣṇa.<sup>4</sup> La *Bhagavadgītā* viene descritta come ‘l’essenza della conoscenza vedica’,<sup>5</sup> esposta per la prima volta nell’*illo tempore* e successivamente – in seguito al fatto che tale dottrina fu dimenticata – fu riesposta ad Arjuna:

la *Bhagavadgītā*, fu prima esposta al dio sole, e il dio sole la espose a Manu, e Manu la espose a Ikṣvāku e, in questo modo, attraverso la successione di maestri, un parlante dopo l’altro, questo sistema yogico è stato trasmesso. Ma nel corso del tempo è andato perduto. Di conseguenza il Signore lo deve esporre di nuovo, questa volta ad Arjuna, sul campo di battaglia del Kurukṣetra.<sup>6</sup>

L’origine della *Bhagavadgītā* viene fatta risalire a un tempo antichissimo e, poiché si suppone che essa contenga l’intera conoscenza Vedica esposta da Kṛṣṇa stesso, la sua importanza viene esaltata. Tuttavia, è stato rilevato da Robert D. Baird (1986a: 205) che Svāmī Prabhupāda, nel commentare e tradurre la *Bhagavadgītā*, anziché intraprendere un’analisi storico-filologica del testo ne approfitta per esporre gli insegnamenti dell’ISKCON. Per questa ragione analizzerò il concetto di natura demoniaca, di sessualità e la concezione della donna così come sono stati espressi (non in modo sempre sistematico) da Svāmī Prabhupāda proprio nel suo commento alla *Bhagavadgītā*. Quest’ultima, indirettamente, dovrebbe fornire linee di condotta per il fedele, plasmare la sua *Weltanschauung* ed essere, in quanto parola di Kṛṣṇa, l’insegnamento *par excellence* – di cui Svāmī Prabhupāda si dichiara legittimo interprete, in forza della sua appartenenza all’ininterrotta successione di maestri (*paramparā*). Attraverso l’analisi della concezione di natura demoniaca, della sessualità e della donna verrà fornito un quadro, sebbene non esaustivo, della dottrina degli Hare Kṛṣṇa. Questi tre termini, benché non di primaria importanza, sono onnipresenti all’interno della *Bhagavadgītā As It Is* e, come tenterò di dimostrare, sono collegati tra loro da una dottrina di fondo di avversione nei confronti della materialità che si contrappone alla devozione.

Lo studio di elementi considerati marginali può avere molteplici vantaggi. Per esempio, data la loro marginalità, questi elementi potrebbero essere stati soggetti a minore attenzione in ambito

---

<sup>4</sup> Diversamente la *Bhagavadgītā* non sembra aver giocato un ruolo così fondamentale nel movimento di Caitanya, che sembra fare riferimento a Kṛṣṇa come a una giovane semidivinità dei *purāṇa*, in netto contrasto con il maestro filosofeggiante presentato nella *Gītā* (cfr. Sharpe 1985: 141-147).

<sup>5</sup> Prabhupāda (1972: 2): ‘The essence of Vedic knowledge’.

<sup>6</sup> Prabhupāda (1972: 3): ‘the *Bhagavadgītā*, was first spoken to the sun-god, and the sun-god explained it to Manu, and Manu explained it to Ikṣvāku, and in that way, by disciplic succession, one speaker after another, this yoga system has been coming down. But in the course of time it has become lost. Consequently the Lord has to speak it again, this time to Arjuna on the Battlefield of Kurukṣetra’.

accademico, per via della loro non immediata rilevanza. L'analisi di componenti di contorno può contribuire, pertanto, a migliorare la visione d'insieme di un dato fenomeno, arricchendo così il quadro finora delineato dalla comunità di studiosi con ulteriori dettagli. La non evidente (ma esistente) connessione tra questi tre termini marginali è sintomo di una coerenza di fondo, la cui (ri-)scoperta non può che essere di beneficio al generale inquadramento del pensiero di Svāmī Prabhupāda.

Infine, va specificato che il presente studio, basandosi sull'esegesi della *Bhagavadgītā As It Is*, non tiene conto di sviluppi successivi che hanno portato il movimento Hare Kṛṣṇa a mitigare alcune posizioni assunte nei confronti del mondo secolare.<sup>7</sup>

## 2. Natura demoniaca (*demoniac nature*)

Il concetto di natura demoniaca è l'unico – in relazione agli altri due (sessualità e donna) – a essere trattato in maniera sistematica all'interno della *Bhagavadgītā*. Più precisamente nel capitolo 16, dal titolo 'La natura divina e demoniaca',<sup>8</sup> che, a dispetto del titolo, parla prevalentemente della natura demoniaca. Non mancano, tuttavia, riferimenti a tale concetto anche nel resto del libro, al quale si allude anche con parole quali "demoni" (*demon*) o semplicemente "demoniaco" (*demoniac*). Questo processo di "demonizzazione" è il risultato dell'attitudine che ha caratterizzato l'ISKCON nelle sue prime decadi di vita, la quale consiste in una categorizzazione del mondo secondo un radicale dualismo: spirito/materia, divino/demoniaco (cfr. Squarcini 2000: 256).

Per iniziare, proviamo a chiarire chi sia il demoniaco così come è esposto nel commento al verso 16.6: 'uno che non segue i principi regolativi così come sono stati stabiliti nelle scritture e che agisce secondo i suoi capricci è chiamato demoniaco o asurico'.<sup>9</sup> Nel commento al verso 4.3 troviamo che 'ci

---

<sup>7</sup> E. Burke Rochford (2000), per esempio, ha messo in evidenza come l'aumento del numero di devoti coinvolti nell'ambiente culturale esterno al movimento abbia influito a rendere più fluido il confine che separa il gruppo dal resto della società. Così all'aumentare dei devoti che lavoravano e vivevano all'interno della cultura convenzionale, si modificò anche il linguaggio volto a definire l'individuo esterno alla comunità. Scrive Rochford: 'In 1975, when I began researching ISKCON in North America, it was common to hear devotees refer to outsiders as "demons". [...] By the late 1970s, as some devotees began taking jobs outside the movement, and establishing independent households, outsiders were more commonly referred to as "karmies". Although still derogatory and boundary-affirming, "karmie" held far less pejorative connotations than "demon". When large numbers of North American householders began to move outside the communal fold, in the early and mid-1980s, terminology changed yet again. "Karmies" became "non-devotees"' (2000: 179). Per una panoramica riassuntiva dei cambiamenti avvenuti all'interno del movimento Hare Kṛṣṇa in seguito alla morte del fondatore (14 Novembre 1977), si veda Squarcini (2002: 346-356).

<sup>8</sup> Prabhupāda (1972: 623): 'The Divine and Demoniac Natures'.

<sup>9</sup> Prabhupāda (1972: 632): 'One who does not follow the regulative principles as they are laid down in the scriptures and who acts according to his whims is called demoniac or asuric'. Il termine "asurico" (*asuric*), utilizzato per designare l'essere

sono due generi di uomini, ossia il devoto e il demone'.<sup>10</sup> Si può dedurre che chi non segue i testi ritenuti normativi da Prabhupāda (i *Veda*, la *Bhagavadgītā*, il *Bhāgavatapurāṇa*, ecc.) e chi non è un devoto, rientra nella classe degli esseri demoniaci. Sebbene non sia molto garbato da parte di Svāmī Prabhupāda definire chi non aderisce alle sue credenze come un “demone”, ben più forte è l'affermazione fatta nel commento al verso 16.16:

L'uomo demoniaco non conosce limiti al suo desiderio di acquisire denaro [...] per questa ragione, egli non esita ad agire in ogni modo peccaminoso e così commercia nel mercato nero in cerca di una gratificazione illegale.<sup>11</sup>

Una definizione del genere identifica il povero demoniaco (che inizialmente era solo un semplice non credente) come un vero e proprio criminale, capace di compiere azioni in grado di nuocere alla società. Tale criminale, tuttavia, non è collegato solo ad atti di microcriminalità, bensì, come osserviamo nel commento al verso 16.9:

I demoniaci sono occupati in attività che guideranno il mondo alla distruzione [...] tali persone sono considerate i nemici del mondo poiché, fondamentalmente, essi inventeranno o creeranno qualcosa che porterà distruzione per tutti. Indirettamente,

---

demoniaco, deriva dalla ben nota contrapposizione indiana tra i *deva* e gli *asura*. I primi sono esseri connessi a cielo diurno (il termine *deva* deriva da una radice  $\sqrt{div-}$ , indicante sia il cielo che il risplendere, cfr. Monier-Williams 1899: 478) e sono connotati da un carattere divino positivo. Gli *asura* (il cui etimo è ancora incerto), di contro, hanno una connotazione negativa e demoniaca. Questa forte opposizione tra i due termini non è ancora sistematica in testi del primo vedismo (come, per esempio, il *Rgveda*) e si presenta in forma rovesciata in ambito iranico, che vede un'opposizione tra esseri divini chiamati *ahura* e i demoniaci *daēva*. Il fatto che *deva* e *asura* non siano in sistematica opposizione nei testi più antichi ha portato Ananda K. Coomaraswamy ad affermare che essi sono in essenza consustanziali ('are in essence consubstantial' Coomaraswamy 1935: 373). Un'altra osservazione interessante è fornita da Kuiper, il quale suggerisce di non considerare gli *asura* come angeli caduti, ma come divinità in potenza ('The Asuras are not fallen angels but potential gods' Kuiper 1975: 114). Questa ambivalenza, nonché difficoltà interpretativa, ha portato gli studiosi a usare svariati termini per indicare questa singolare coppia di opposti. È possibile, pertanto, trovare *deva* e *asura* tradotti rispettivamente come: “dèi” e “antidèi” (resa accademica neutrale di origine nordamericana, cfr. Pelissero 2018: 137), “angeli” e “angeli oscuri” o “demoni” (Coomaraswamy 1933: 84-85), “angeli” e “titani” (Coomaraswamy 1935, citato anche in Pelissero 2018: 137). Per un'analisi critica delle teorie concernenti l'interpretazione del termine *asura*, si veda Hale 1986: 1-37.

<sup>10</sup> Prabhupāda (1972: 185): 'There are two classes of men, namely the devotee and the demon'.

<sup>11</sup> Prabhupāda (1972: 638-639): 'The demoniac man knows no limit to his desire to acquire money [...] for that reason, he does not hesitate to act in any sinful way and so deals in the black market for illegal gratification'.

questo verso anticipa l'invenzione delle armi nucleari, di cui l'intero mondo è oggi molto orgoglioso.<sup>12</sup>

Il demoniaco è il non credente, è pericoloso per l'intera umanità e la sua sete per l'accumulo di ricchezze lo porta a invischiarsi in affari illeciti. L'accumulo di ricchezza, tuttavia, non è l'unica cosa che attira gli esseri demoniaci. Come si può osservare nel commento al verso 16.10, 'essi [i demoni] diventano sempre più attratti da due cose – il godimento sessuale e l'accumulo di ricchezza materiale'.<sup>13</sup>

### 3. Sessualità

Il godimento dei piaceri connessi alla sfera sessuale esercita una forte attrazione per il demoniaco, poiché i demoni, come riferisce il commento al verso 16.10, 'andranno avanti incrementando ripetutamente i loro desideri insaziabili per il godimento materiale'.<sup>14</sup> Ciò che Prabhupāda definisce "godimento materiale"<sup>15</sup> trova il suo apice nella fruizione dei piaceri legati all'esercizio della sessualità. Infatti, come si può notare nel commento al verso 5.21, 'il più alto piacere in termini di materia è il piacere sessuale. L'intero mondo si sta muovendo sotto il suo incantesimo'.<sup>16</sup> Il piacere inerente alla sfera sessuale assume una posizione preminente in questo mondo, al tempo stesso attrae e incatena gli esseri che vi indulgono. Viene infatti affermato nel commento al verso 3.39 che

---

<sup>12</sup> Prabhupāda (1972: 635): 'The demoniac are engaged in activities that will lead the world to destruction [...] such people are considered the enemies of the world because ultimately they will invent or create something which will bring destruction to all. Indirectly, this verse anticipates the invention of nuclear weapons, of which the whole world is today very proud'.

<sup>13</sup> Prabhupāda (1972: 636): 'they become more and more attracted to two things – sex enjoyment and accumulation of material wealth'.

<sup>14</sup> Prabhupāda (1972: 635-636): 'They will go on increasing and increasing their insatiable desires for material enjoyment'.

<sup>15</sup> La resa "godimento materiale" traduce l'inglese "*material enjoyment*", usato da Prabhupāda nel commento. Siccome il commento è stato scritto direttamente in inglese, non è sempre possibile determinare se Prabhupāda si stia riferendo a un particolare termine sanscrito. Nel caso di "*material enjoyment*", ho rilevato che a volte traduce il termine sanscrito *bhoga*, come, per esempio, nella traduzione del verso 2.44 (Prabhupāda 1972: 112). Un'altra resa problematica che apparirà successivamente è "mondo materiale", che traduce l'inglese "*material world*". In questo caso ho rilevato che alle volte traduce l'indeclinabile sanscrito *iha* (traduzione verso 3.37, cfr. Prabhupāda 1972: 173) e altre volte il sostantivo sanscrito *jagat* (traduzione verso 7.5, cfr. Prabhupāda 1972: 313-314). Siccome questa terminologia appare il più delle volte nel commento senza aver necessariamente un collegamento lessicale con il verso a cui il commento si riferisce, ho preferito non allontanarmi troppo dalla terminologia inglese, al fine di non storpiare il pensiero di Prabhupāda. Ciò ha comportato l'utilizzo di un linguaggio che potrebbe sembrare a prima vista confessionale, ma che risponde alle difficoltà riscontrate nell'interpretazione del testo.

<sup>16</sup> Prabhupāda (1972: 251): 'The highest pleasure in terms of matter is sex pleasure. The whole world is moving under its spell'.

Nel mondo materiale, il centro di tutte le attività è il sesso, e così questo mondo materiale è chiamato *maithunya-āgāra* [la dimora causata dalla copulazione], o le catene della vita sessuale. Nelle comuni case di prigione, i criminali sono tenuti dietro le sbarre; similmente, i criminali che sono disobbedienti alle leggi del Signore sono incatenati dalla vita sessuale.<sup>17</sup>

Il godimento voluttuoso derivante dall'esercizio della sessualità è, tra i piaceri di questo mondo, il più allettante e seducente da fruire ed è anche quello che incatena l'uomo alla dimensione materiale; ma cosa provoca nell'uomo la brama che lo spinge verso la fruizione dei piaceri materiali? È la concupiscenza (*lust*) che induce gli uomini verso il godimento materiale. Infatti, è detto nel commento al verso 3.37 che 'la concupiscenza è il più grande nemico dell'entità vivente, ed è la concupiscenza la quale sola induce la pura entità vivente a rimanere intrappolata nel mondo materiale'.<sup>18</sup> Nel commento al verso 16.10, si può notare come essa si relazioni con il demoniaco: 'i demoni non hanno sazietà per la loro concupiscenza. Essi andranno avanti incrementando e incrementando i loro desideri insaziabili per il godimento materiale'.<sup>19</sup> La concupiscenza spinge il demoniaco verso il godimento dei piaceri materiali, il cui apice è l'esercizio della sessualità, ma che cos'è la concupiscenza? Qual è la sua origine? La concupiscenza, come viene esposta nel commento al verso 3.41, è 'solamente il riflesso perverso dell'amore per Dio, il quale è naturale per ogni entità vivente'.<sup>20</sup> Svāmī Prabhupāda delinea chiaramente l'origine della concupiscenza nel commento al verso 3.37, affermando che 'quando un'entità vivente viene in contatto con la creazione materiale, il suo eterno amore per Kṛṣṇa è trasformato in concupiscenza, in associazione con la modalità connessa alla passione [*rajo-guṇa*]'.<sup>21</sup> Il quadro così delineato rivela l'esistenza di un circolo perpetuo, all'interno del mondo materiale, in cui è imprigionata l'anima. Tale circolo perpetuo può essere rappresentato come segue:

---

<sup>17</sup> Prabhupāda (1972: 176): 'In the material world, the center of all activities is sex, and thus this material world is called *maithunya-āgāra*, or the shackles of sex life. In the ordinary prison house, criminals are kept within bars; similarly, the criminals who are disobedient to the laws of the Lord are shackled by sex life'.

<sup>18</sup> Prabhupāda (1972: 174): 'lust is the greatest enemy of the living entity, and it is lust only which induces the pure living entity to remain entangled in the material world'.

<sup>19</sup> Prabhupāda (1972: 635-636): 'The demons have no satiation for their lust. They will go on increasing and increasing their insatiable desires for material enjoyment'.

<sup>20</sup> Prabhupāda (1972: 178): 'Lust is only the perverted reflection of the love of God which is natural for every living entity'.

<sup>21</sup> Prabhupāda (1972: 173): 'When a living entity comes in contact with the material creation, his eternal love for Kṛṣṇa is transformed into lust, in association with the mode of passion'.

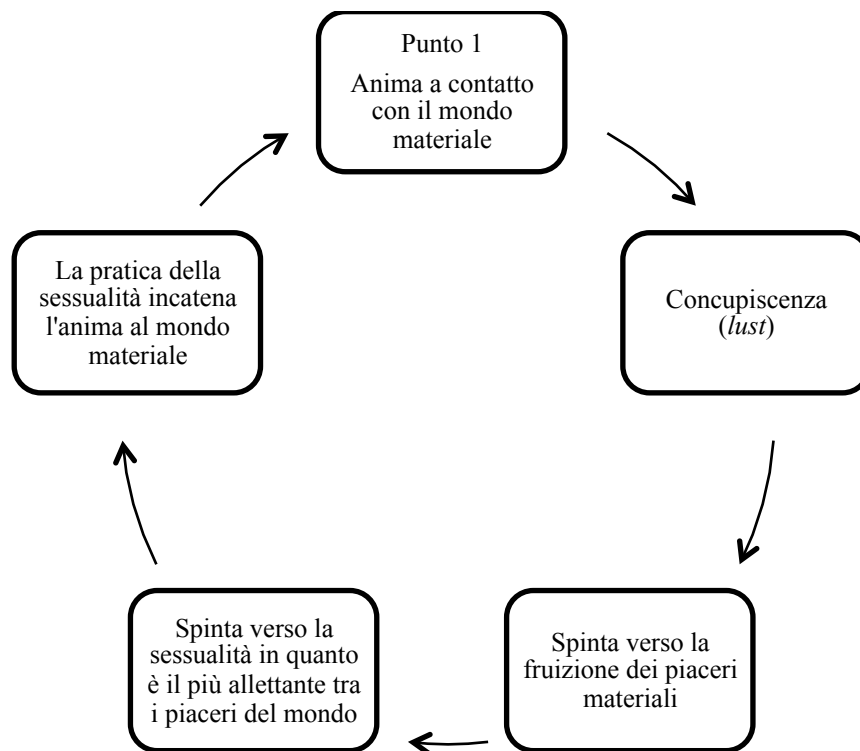


Figura 1. Ciclo perpetuo che lega l'anima al mondo.

Nel circolo perpetuo che incatena l'anima individuale al mondo, il "Punto 1" indica il momento in cui il Signore immette l'anima nel mondo materiale. A partire dal contatto dell'anima con la materia viene in essere la concupiscenza, la quale è il risultato del distacco dell'anima da Dio. La concupiscenza induce l'anima incarnata a fruire dei piaceri del mondo, tra i quali figura l'esercizio dell'attività sessuale, che, tra tutti, è il più seducente. Tuttavia, il godimento dei piaceri voluttuosi incatena definitivamente l'anima al mondo, permettendo così il ripetersi della sequenza causa-effetto.

La creazione materiale (*material creation*) è chiamata anche mondo materiale (*material world*) e natura materiale (*material nature*), come si può notare, per esempio, nel commento al capitolo 9.10 (cfr. Prabhupāda 1972: 393) in cui vengono utilizzati in modo interscambiabile questi tre termini per parlare dello stesso argomento. La natura materiale, secondo Prabhupāda, è la *prakṛti*, la quale viene descritta nell'introduzione alla *Bhagavadgītā As It Is* con una singolare metafora:

Cos'è la natura materiale [*material nature*]? Questa è illustrata anche nella *Gītā* come *prakṛti* inferiore, natura inferiore. L'entità vivente è illustrata come *prakṛti* superiore. La *prakṛti* è sempre sotto controllo, che sia superiore o inferiore. La *prakṛti* è femminile ed è



controllata dal Signore, proprio come le attività della moglie sono controllate dal marito. La *prakṛti* è sempre subordinata, dominata dal Signore, che è il dominatore.<sup>22</sup>

Sembrerebbe esserci, pertanto, un parallelismo tra il mondo materiale in cui l'anima è imprigionata e il genere femminile, esemplificato, nel passo sopracitato, nella fattispecie concreta della moglie.

#### 4. Donna

La metafora esposta poc'anzi, in cui la natura materiale viene paragonata al principio femminile, la cui caratteristica sembra quella della sottomissione, potrebbe apparire come un caso isolato, se non fosse che sono presenti altre metafore che paragonano la natura materiale al femminile. Nel commento al verso 2.39 viene affermato che 'il racconto nei *Veda* indica che il Signore diede un'occhiata alla *prakṛti*, o natura, e la fecondò con minuscole anime individuali'.<sup>23</sup> Anche nel commento al verso 9.10 è presente una metafora simile:

Kṛṣṇa afferma anche, nella *Bhagavad-gītā*, che di tutte le entità viventi, in differenti forme e specie, "io sono il padre". Il padre dà i semi all'utero della madre per il bambino e, similmente, il Signore Supremo con una Sua mera occhiata inietta tutte le entità viventi dentro all'utero della natura materiale.<sup>24</sup>

Se così viene utilizzato il principio femminile all'interno di metafore, non di certo sorte migliore spetta a tale principio quando, coagulato nella forma fisica e reale della donna, se ne parla direttamente. Nel parlare della donna, Svāmī Prabhupāda fa riferimento alla tradizione e di conseguenza a testi normativi tradizionali dell'India. Infatti, scrive nel commento al verso 16.7:

---

<sup>22</sup> Prabhupāda (1972: 8): 'What is material nature? This is also explained in the *Gītā* as inferior *prakṛti*, inferior nature. The living entity is explained as the superior *prakṛti*. *Prakṛti* is always under control, whether inferior or superior. *Prakṛti* is female, and she is controlled by the Lord just as the activities of a wife are controlled by the husband. *Prakṛti* is always subordinate, predominated by the Lord, who is the predominator'.

<sup>23</sup> Prabhupāda (1972: 106): 'The description in the *Vedas* indicates that the Lord glanced over the *prakṛti*, or nature, and impregnated it with atomic individual souls'.

<sup>24</sup> Prabhupāda (1972: 393): 'Kṛṣṇa also states in *Bhagavad-gītā* that of all the living entities in different forms and species, "I am the father". The father gives seeds to the womb of the mother for the child, and similarly the Supreme Lord by His mere glance injects all the living entities into the womb of material nature'. Da notare come l'atto di procreazione che vede protagonista Kṛṣṇa non comporta un atto sessuale e il coinvolgimento della divinità è effettivamente minimo, consiste in una mera occhiata.

nella *Manu-saṁhitā* è chiaramente affermato che a una donna non dovrebbe essere data libertà. Questo non significa che le donne debbano essere tenute come schiave, ma esse sono come i bambini. Ai bambini non viene data libertà, ma questo non significa che essi debbano essere tenuti come schiavi. I demoni hanno ora negato tale ingiunzione, ed essi pensano che alle donne dovrebbe essere data tanta libertà quanta agli uomini.<sup>25</sup>

Ancora una volta ritorna la figura del demoniaco che non segue le prescrizioni. Tali ingiunzioni sacre sono volte alla “protezione” della donna. Continua il commento al verso 16.7 dicendo che

alla donna dovrebbe essere data protezione a ogni stadio della vita. A lei dovrebbe essere data protezione dal padre in più tenera età, dal marito in gioventù, e dai figli cresciuti nella sua tarda età.<sup>26</sup>

In base al fatto che alla donna non deve essere data piena libertà, il termine “protezione” sconfinava sempre più verso qualcosa di simile al controllo, come un bambino che per essere protetto da altri e da se stesso deve essere controllato dal genitore. Tale controllo risulta essere necessario addirittura per l'avanzamento dell'intera umanità. Nel commento al verso 1.40 Svāmī Prabhupāda afferma che

Una buona popolazione nella società umana è il principio base per la pace, la prosperità e il progresso spirituale nella vita [...] Tale popolazione dipende dalla castità e dalla fedeltà della sua condizione femminile. Come i bambini sono molto propensi a essere fuorviati, le donne sono similmente molto propense alla degradazione. Infatti, entrambi, bambini e donne, richiedono protezione da parte dei membri più anziani della famiglia [...] le donne non sono, generalmente, molto intelligenti e perciò non sono affidabili.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Prabhupāda (1972: 633): ‘in the *Manu-saṁhitā* it is clearly stated that a woman should not be given freedom. That does not mean that women are to be kept as slaves, but they are like children. Children are not given freedom, but that does not mean that they are kept as slaves. The demons have now neglected such injunctions, and they think that women should be given as much freedom as men’.

<sup>26</sup> Prabhupāda (1972: 633): ‘a woman should be given protection at every stage of life. She should be given protection by the father in her younger days, by the husband in her youth, and by the grown-up sons in her old age’. Svāmī Prabhupāda sta citando un famoso passo della *Manu-saṁhitā*: ‘*bālayā vā yuvatyā vā vṛddhayā vāpi yoṣitā / na svātantryeṇa kartavyaṁ kāryaṁ kimcid grheṣv api // (5. 147), bālye piturvaśe tiṣṭhet paṇigrāhasya yauvane / puttrāṇāṁ bhartari prete na bhajeta strī svatantratām // (5. 148)*’ (Olivelle 2005: 588).

<sup>27</sup> Prabhupāda (1972: 57): ‘Good population in human society is the basic principle for peace, prosperity and spiritual progress in life [...] Such population depends on the chastity and faithfulness of its womanhood. As children are very prone to be misled, women are similarly very prone to degradation. Therefore, both children and women require protection by the elder members of the family [...] women are generally not very intelligent and therefore not trustworthy’. Il commento al verso prosegue narrando della pericolosa libertà delle donne e di come essa possa sfociare nell'adulterio. *En passant* viene affermato che anche gli uomini irresponsabili possono essere causa di adulterio. Tuttavia, vi è da sottolineare la

Il controllo è volto a evitare che ‘le donne diventino libere di agire e mischiarsi con gli uomini’,<sup>28</sup> ciò potrebbe portare all’adulterio e a una sessualità in generale più libera.<sup>29</sup> È stato già evidenziato come la sessualità abbia una forte attrattiva per il demoniaco e come essa incateni l’uomo al mondo materiale, vi è ora da evidenziare che anche la donna, come il demoniaco, ha una certa propensione verso la sessualità.

Il demoniaco è attratto dall’attività sessuale, che è il piacere *par excellence* del mondo materiale. Il mondo materiale è la *prakṛti*, il principio oggettuale attivo e inconsapevole, che Prabhupāda chiama la natura materiale (nella quale l’uomo è immerso e dalla quale è tentato attraverso gli illusori ed effimeri piaceri che essa offre). Questa cosiddetta “natura materiale” (chiamata anche “mondo materiale” o *prakṛti*) è identificata, infine, con il principio femminile. Procedendo ora a ritroso, si può affermare che acquisendo controllo sul principio femminile, si controllerebbe buona parte della tentazione derivante dal contatto con il mondo materiale, ovvero la tentazione a indulgere in pratiche sessuali. L’attività sessuale, infatti, incatena l’uomo al mondo materiale ed è un piacere voluttuoso irresistibile per l’essere demoniaco. Questo processo sopra delineato ci permette di identificare una reciproca influenza tra sessualità e devozione. Infatti, nel commento ai versi 6.13-14 è affermato che ‘nessuno può compiere una pratica *yoga* corretta attraverso l’indulgenza sessuale’<sup>30</sup> e poco dopo è affermato che ‘il culto del *bhakti-yoga* è così potente che uno automaticamente perde l’attrazione sessuale’.<sup>31</sup> Questi esempi mostrano come vi sia un’influenza reciproca tra questi due fattori: distacco e attaccamento. Il distacco dalla natura materiale porta all’attaccamento verso il Signore e viceversa. Infatti, è affermato nel commento al verso 5.5 che ‘il distacco dalla materia e l’attaccamento a Kṛṣṇa sono la stessa identica cosa’.<sup>32</sup> In quest’ottica il controllo della donna e della sessualità inerente a essa ha come fine il raggiungimento di Kṛṣṇa o, per meglio dire, il “ritorno alla Divinità” (*return to Godhead*), che si esprime nel rifiuto del mondo materiale (di cui la donna è il simbolo di ciò che più attrae) e nella demonizzazione di ciò che non è conforme a questo principio.

---

fuggevolezza di tale affermazione e l’aggettivo “irresponsabili” (*irresponsible men*). *Alias*, non gli uomini in generale, ma solo alcuni irresponsabili.

<sup>28</sup> Prabhupāda (1972: 57): ‘Women become free to act and mix with men’.

<sup>29</sup> È da sottolineare, tuttavia, come per Caitanya la più alta forma d’amore per Kṛṣṇa sia paragonata all’amore di una donna sposata con l’amante. Ciò è in netta contrapposizione con il puritanesimo sessuale di Svāmī Prabhupāda (cfr. Matilal 2002: 347).

<sup>30</sup> Prabhupāda (1972: 273): ‘No one can perform correct *yoga* practice through sex indulgence’.

<sup>31</sup> Prabhupāda (1972: 273): ‘the cult of *bhakti-yoga* is so powerful that one automatically loses sexual attraction’.

<sup>32</sup> Prabhupāda (1972: 236): ‘Detachment from matter and attachment to Kṛṣṇa are one and the same’.

## 5. Note conclusive

Per concludere, non si può non accennare al grande tema che è quello dell'incontro tra oriente e occidente. Svāmī Prabhupāda ricevette l'incarico dal suo maestro Bhaktisiddhānta Sarāsvati di trasmettere il messaggio della *Bhagavadgītā* anche nei paesi occidentali. Infatti è a New York nel 1966 che fonda l'ISKCON, la quale giungerà qualche anno dopo in Europa (1969) e successivamente in Italia (1972-73).<sup>33</sup>

Come afferma Wilhelm Halbfass 'il neo-hinduismo e il tradizionalismo sono le due maggiori tendenze nel moderno pensiero *hindū*, due vie per riferirsi alla tradizione *hindū* mentre incontra l'occidente'.<sup>34</sup> Il tradizionalismo è caratterizzato dal fatto di aver mantenuto un'ininterrotta continuità con la tradizione, manda avanti la tradizione e costruisce sulle sue fondamenta (cfr. Halbfass 1988: 220). Il neo-hinduismo, riporta sempre Halbfass (1988: 219), è anche chiamato da Paul Hacker modernismo indiano (*Hindu Modernism*) e si differenzia dal tradizionalismo per le diverse modalità di appello alla tradizione, per il diverso grado di integrazione di elementi nativi e stranieri e per il grado di ricettività di elementi occidentali. Il neo-hinduismo non si discosta dalla tradizione, ma cerca di reinterpretarla in base agli elementi occidentali che acquisisce attraverso il fenomeno tipicamente indiano dell'inclusivismo.<sup>35</sup> Afferma Aldo Natale Terrin: 'l'induismo che tradizionalmente è stato considerato una "religione aperta" e mai esclusivista, si irrigidisce alquanto nella visione di Prabhupāda' (1987: 30). Infatti, come è stato osservato nel capitolo riguardante la natura demoniaca, chi non segue le Scritture e chi non è un devoto è un essere demoniaco; ciò suona come una sorta di *extra ecclesiam nulla salus*. Svāmī Prabhupāda, sulla base di questa chiusura nei confronti di altri pensieri o dottrine, definirà la propria dottrina *sanātanadharmā* (il *dharma* eterno),<sup>36</sup> in

---

<sup>33</sup> Cfr. Terrin (1987: 21-41), in cui si parla anche dell'introduzione dell'ISKCON in Italia. La biografia di Svāmī Prabhupāda è riportata in breve nella *Bhagavadgītā as it is* (cfr. Prabhupāda 1972: 733-734). Per una versione estesa, si veda Satsvarūpa 1980-1984.

<sup>34</sup> Halbfass (1988: 219): 'Neo-Hinduism and Traditionalism are the two main trends in modern Hindu thought, two ways of relating to the Hindu tradition while encountering the West'.

<sup>35</sup> Per un approfondimento del termine "inclusivismo", si veda Hacker (1983; una critica di alcuni punti della trattazione di Hacker è presente in Nicholson 2010: 188). Il concetto di "inclusivismo" è stato ripreso successivamente, per esempio, in Halbfass (1988: 403-418), mentre per approfondimento con particolare riferimento alla tradizione buddhista, si veda Kiblinger (2003) e Kiblinger (2005).

<sup>36</sup> Bisogna precisare che l'uso del termine *sanātanadharmā* non è un'esclusiva di Svāmī Prabhupāda. Viene riportato da Halbfass che 'A great variety of representatives of modern Hindu thought have laid claim to the concept of *sanātanadharmā*, traditional pandits as well as Vivekananda, Radhakrishnan, and other "Neo-Hindus," the founders and followers of reform movements as well as their orthodox opponents [...] at first, *sanātanadharmā* was a concept of self-assertion against Christianity, a religion which had a temporal beginning and an historical founding figure [...] Later, the expression

contrapposizione al termine religione (*religion*), poiché ‘*Religione* comunica l’idea di fede, e la fede può cambiare’.<sup>37</sup> Halbfass fa notare che ‘l’espressione *sanātanadharmā* diventa sempre più importante come un’espressione programmatica dell’autoaffermazione tradizionalista’.<sup>38</sup> È proprio nella tendenza tradizionalista che la dottrina di Svāmī Prabhupāda si colloca, rifiutando un dialogo paritario con le altre religioni. Infatti, afferma Robert D. Baird:

essere parte del movimento del Bhagavatam è essere al di là dei *guṇa* della *prakṛti*, mentre essere un membro di un’altra religione è essere legato dalla materia. Infine, è chiaro che non c’è una accettazione finale del pluralismo come *status quo*.<sup>39</sup>

Le altre religioni sono legate alla materialità, quindi, in un certo senso, sono demonizzate. Inoltre, vi è anche un rigetto della società moderna nel suo complesso. Infatti, riporta sempre Baird: ‘la modalità della passione (*rajas*) è caratterizzata dall’attrazione tra uomo e donna. La società moderna è dominata dalla modalità del *rajas*’.<sup>40</sup> I termini natura demoniaca, sessualità e donna sono per Svāmī Prabhupāda mezzi di dialogo con l’occidente, che gli permettono di esprimere – affermando ciò che è sbagliato (natura demoniaca), da evitare (la pratica libera della sessualità) e da controllare (la donna) – la sua visione del mondo, di un mondo che è intrinsecamente sbagliato. Questo rifiuto del mondo e del mondano rievoca il rifiuto del mondo da parte degli asceti che abbandonavano e ancora abbandonano la società per dedicarsi alla ricerca spirituale. Nel caso di Svāmī Prabhupāda vi è un rifiuto del mondo e dei suoi valori, ma non il suo abbandono, permettendo così al mondo di rientrare nella vita del devoto attraverso immagini mentali (la natura demoniaca, il principio femminile) e fattispecie concrete (il non credente demoniaco, la donna), con le quali è inevitabile un confronto.

Data la peculiarità del movimento Hare Kṛṣṇa, che propone un percorso ascetico scevro dell’abbandono definitivo del mondo, non ci si può esimere dall’evidenziare la somiglianza esistente

*sanātanadharmā* increasingly became associated with such Western concepts as the *philosophia perennis*, the “universal religion” or “eternal religion” (Halbfass 1988: 345-346). Inoltre, vi è da aggiungere che il termine *sanātanadharmā* non è affatto estraneo all’induismo tradizionale, anche se prima dell’incontro con l’occidente era solito designare una “regola/norma venerabile” (cfr. Halbfass 1988: 344).

<sup>37</sup> Prabhupāda (1972: 16): ‘*Religion* conveys the idea of faith, and faith may change’.

<sup>38</sup> Halbfass (1988: 343): ‘The expression *sanātanadharmā* became increasingly important as a programmatic expression of traditionalist self-assertion’.

<sup>39</sup> Baird (1987: 109): ‘To be a part of the Bhagavatam movement is to be beyond the *guṇas* of *prakṛti*, while to be a member of another religion is to be bound by matter. In the end it is clear that there is no final acceptance of pluralism as a status quo’.

<sup>40</sup> Baird (1986b: 279): ‘The mode of passion (*rajas*) is characterized by the attraction between man and woman. Modern society is dominated by mode of *rajas*’.

con il concetto espresso da Max Weber di “ascesi intramondana”. Una delle somiglianze più evidenti è l’analogo atteggiamento nei confronti della sessualità. Scrive Max Weber:

L’ascetismo razionale intramondano (ascesi professionale) può accettare solo il matrimonio regolato razionalmente come uno degli ordinamenti voluti da Dio per la creatura irrimediabilmente corrotta dalla concupiscenza; all’interno di tale istituzione, e solo di questa, è ammesso vivere conformemente ai suoi scopi razionali che sono la generazione e l’educazione dei figli e l’azione reciproca dei coniugi per il loro progresso nello stato di grazia. (Weber 1976: 624)

In modo simile, Svāmī Prabhupāda sembra manifestare una forte avversione verso l’attività sessuale. Come è già stato dimostrato, la pratica della sessualità incatena l’uomo al mondo materiale, imprigionandolo in un circolo vizioso (cfr. Figura 1). Tuttavia, è affermato nel commento ai versi 16.1-3 che ‘un capofamiglia non dovrebbe usare i suoi sensi per una vita sessuale se non vi è necessità [...] Se egli non desidera dei figli non dovrebbe godersi la vita sessuale con sua moglie’.<sup>41</sup> Infatti, l’attività sessuale è più che legittimata solo qualora si conformi agli ideali religiosi: ‘se egli è in grado di generare figli che staranno nella coscienza di Kṛṣṇa, può generare centinaia di figli’.<sup>42</sup>

Per quanto concerne le differenze, il diverso atteggiamento nei confronti dell’attività lavorativa è particolarmente rilevante per la seguente trattazione. Questo tema è ampiamente trattato nella celeberrima opera di Max Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, all’interno della quale Weber mette in relazione il fenomeno culturale della riforma protestante (a cui egli attribuisce un’ascesi intramondana) con un fenomeno prettamente economico quale il capitalismo. L’ascesi intramondana si dimostra particolarmente propensa all’attività lucrativa e al guadagno:

l’ascesi protestante intramondana agì violentemente contro il *godimento* spensierato del possesso, restrinse il *consumo*, specialmente il consumo di lusso. Invece ebbe l’effetto psicologico di *liberare l’attività lucrativa* dalle inibizioni dell’etica tradizionalistica, spezzò le catene che avvincevano la ricerca del guadagno, in quanto non solo la legalizzò, ma ritenne fosse voluta direttamente da Dio. (Weber [1991] 2016: 229-230)

---

<sup>41</sup> Prabhupāda (1972: 627): ‘a householder should not use his senses for sex life unnecessarily [...] If he does not require children, he should not enjoy sex life with his wife’.

<sup>42</sup> Prabhupāda (1972: 627): ‘If he is able to beget children who will be in Kṛṣṇa consciousness, one can produce hundreds of children’. I rapporti sessuali sono permessi una volta al mese tra coniugi, nel giorno in cui la donna è più fertile e solo dopo che marito e moglie hanno recitato il mantra Hare Kṛṣṇa per cinquanta giri di rosario (processo che necessita di almeno cinque ore), a questo proposito si veda, per esempio, Rochford (1995: 156; 2007: 58), mentre per una più ampia trattazione dei rapporti coniugali in relazione alla sfera sessuale all’interno del movimento Hare Kṛṣṇa, si veda Devī Dāsī (1994).

Questa particolare concezione dell'attività lavorativa trova fondamento nella nozione di *Beruf* "vocazione". Contrariamente al cattolicesimo tradizionale, che è volto al superamento della moralità intramondana attraverso l'ascesi monacale, nell'ascesi protestante intramondana vi era l'idea che il massimo raggiungimento ottenibile dalla propria persona morale si potesse ottenere tramite l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni (*Berufe*) mondane (cfr. Weber [1991] 2016: 102). Vi è quindi un incoraggiamento a dedicarsi all'attività lavorativa e all'attività lucrativa.

Diametralmente opposto è il pensiero di Svāmī Prabhupāda che, come è già stato messo in evidenza, ritiene che una delle caratteristiche dell'essere demoniaco sia quella di essere attratti – oltre che dall'attività sessuale – dall'accumulo di ricchezze, ovvero dall'attività lucrativa. Il lavoro viene identificato come necessario:

Egli non consiglia ad Arjuna semplicemente di rimembrarlo e abbandonare la sua occupazione. No, il Signore non suggerisce nulla di impraticabile. In questo mondo materiale, al fine di sostenere il corpo uno deve lavorare [...] Nella società umana, se uno è un manovale, un mercante, un amministratore o un contadino, o anche se uno appartiene alla classe più elevata ed è un letterato, uno scienziato o un teologo, deve lavorare al fine di mantenere la sua esistenza.<sup>43</sup>

Il lavoro si configura così come una necessità dettata dal mondo, piuttosto che un mezzo per raggiungere un fine religioso. La dottrina di Svāmī Prabhupāda è risultata simile e al contempo radicalmente diversa dall'ascetismo protestante intramondano esposto da Max Weber. Ragion per cui mi sento di definire il movimento fondato da Svāmī Prabhupāda – così come si presenta agli albori, ovvero prima dei mutamenti strutturali e ideologici avvenuti in seguito alla morte del fondatore – come un "ascetismo mondano tradizionalista".<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Prabhupāda (1972: 24-25): 'He does not advise Arjuna simply to remember Him and give up his occupation. No, the Lord never suggests anything impractical. In this material world, in order to maintain the body one has to work [...] In the human society, whether one is a laborer, merchant, administrator or farmer, or even if one belongs to the highest class and is a literary man, a scientist or a theologian, he has to work in order to maintain his existence'.

<sup>44</sup> In questa definizione, il termine "tradizionalista" è utilizzato per una duplice ragione. In primo luogo, come è stato precedentemente dimostrato, è utilizzato nell'accezione impiegata da Halbfass, ovvero come tendenza (in contrapposizione al neo-hinduismo) del moderno pensiero *hindū* nel relazionarsi con l'occidente. In secondo luogo, anche Weber identifica un modo di sentire e di comportarsi che designa con il termine "tradizionalismo", in contrapposizione a ciò che egli definisce "lo spirito del capitalismo". Weber racconta, per esempio, di come spesso tra i lavoratori a cottimo, l'aumento dei cottimi ebbe come effetto di abbassare l'efficienza dei lavoratori invece di aumentarla. Il motivo risiede nel fatto che il lavoratore era più attratto dal lavorare di meno rispetto al guadagnare di più (cfr. Weber [1991] 2016: 81-83). Weber termina il racconto affermando che: 'Questo è appunto un esempio di quel comportamento che deve essere chiamato "tradizionalismo": l'uomo

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Prabhupāda, A. C. Bhaktivedānta Svāmī. 1972. *Bhagavadgītā As It Is*. Second Edition Revised and Enlarged, The Bhaktivedānta Book Trust.
- Olivelle, Patrick. 2005. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press.

### Fonti secondarie

- Baird, Robert D. 1986a. "Swami Bhaktivedanta and the Bhagavadgita 'As it Is'." In *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, edited by Robert N. Minor, 200-221. Albany: State University of New York Press.
- Baird, Robert D. 1986b. "Swami Bhaktivedanta: Karma, Rebirth and the Personal God." In *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, edited by Ronald W. Neufeldt, 277-300. Albany: State University of New York Press.
- Baird, Robert D. 1987. "The response of Swami Bhaktivedanta." In *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, edited by Harold G. Coward, 105-127. Albany: State University of New York Press.
- Coomaraswamy, Ananda K. 1933. "On Translation: Māyā, Deva, Tapas." *Isis* 19/1: 74-91.
- Coomaraswamy, Ananda K. 1935. "Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology." *Journal of the American Oriental Society* 55/4: 373-419.
- Devī Dāsī, Ūrmilā. 1994. *According to religious principles: A guide to sexual relations in a Kṛṣṇa conscious marriage*. Second Edition, United States of America: ISKCON Education of N.C., Inc.
- Hacker, Paul. 1983. "Inklusivismus." In *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, Herausgegeben von Gerhard Oberhammer, 11-28. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Hale, Wash H. 1986. *Āsura- in Early Vedic Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kiblinger, Kristin B. 2003. "Identifying Inclusivism in Buddhist Contexts." *Contemporary Buddhism* 4/1: 79-97.
- Kiblinger, Kristin B. 2005. *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*. London and New York: Ashgate Publishing.
- Kuiper, Franciscus B. J. 1975. "The Basic Concept of Vedic Religion." *History of Religions* 15/2: 107-120.

---

"per natura" non vuole guadagnare denaro e sempre più denaro, ma vivere semplicemente, vivere come è abituato a vivere, e guadagnare tanto quanto è necessario' (Weber [1991] 2016: 84). L'intento non lucrativo ma dettato dalla necessità, che Weber attribuisce a un comportamento tradizionalista, è lo stesso riscontrato nella dottrina di Svāmī Prabhupāda nei confronti dell'attività lavorativa.

---



- Matilal, Bimal K. 2002. *Ethics and Epics: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*. Edited by Jonardon Ganeri J. New Delhi: Oxford University Press.
- Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Nicholson, Andrew J. 2010. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press.
- Pelissero, Alberto. 2018. “Alcune riflessioni su Dio e gli dèi nell’Hinduismo: *Monoteismo/politeismo, deva/asura e ĩśvara, non-dualismo e dualismo.*” *Humanitas* 73/1: 130-143.
- Rochford, Burke E. 1995. “Family Structure, Commitment, and Involvement in the Hare Krishna Movement.” *Sociology of Religion* 56/2: 153-175.
- Rochford, Burke E. 2000. “Demons, Karmies, and Non-devotees: Culture, Group Boundaries, and the Development of Hare Krishna in North America and Europe.” *Social Compass* 47/2: 169-186.
- Rochford, Burke E. 2007. *Hare Krishna Transformed*. New York and London: New York University Press.
- Satsvarūpa, Gosvāmī. 1980-1984. *Śrīla Prabhupāda Līlāmṛta*. Vols 1-6. Los Angeles: Bhaktivedānta Book Trust.
- Sharpe, Eric J. 1985. *The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavadgītā, a bicentenary survey*. London: Duckworth.
- Squarcini, Federico. 1995. “Il Movimento Hare Kṛṣṇa, Un ramo dell’albero di Śrī Caitanya.” In *Il crocevia dell’identità, Sri Caitanya: una sfida filosofica in anticipo di cinque secoli*, a cura di Federico Squarcini, 107-112. Ospedaletto (Pisa): Pacini editore.
- Squarcini, Federico. 2000. “In Search of Identity within the Hare Krishna Movement: Memory, Oblivion and Thought Style.” *Social Compass* 47/2: 253-271.
- Squarcini, Federico. 2002. “‘Power of Mysticism’ and ‘Mysticism of Power’: Understanding the Sociopolitical History of a Neo-Hindu Movement.” *Social Compass* 49/3: 343-364.
- Terrin, Aldo N. 1987. *Nuove religioni: alla ricerca della terra promessa*. Brescia: Morcelliana.
- Weber, Max. 1976. “Osservazioni intermedie.” In Max Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. II, a cura di Chiara Sebastiani, introduzione di Franco Ferrarotti, 593-635. Torino: Utet.
- Weber, Max. [1991] 2016. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Introduzione di Giorgio Galli, traduzione di Anna Maria Marietti. Milano: BUR (prima edizione BUR 1991).

Bryan De Notariis received his MA in Asian and African Languages and Cultures at the University of Bologna, in Italy. He is currently a Ph.D. student at the University of Turin and his research project concerns the study of the Pāli commentarial literature. He has recently published an article entitled “Osservazioni sull’esposizione della creazione del corpo fatto di mente (*manomaya-kāya*) all’interno del *Sāmaññaphala-sutta*” (*Annali di Ca’ Foscari. Serie Orientale* 54 (2018): 177-204).

## Pratiche politiche neoliberiste e diseguaglianze di genere in India

Matilde Adduci

The article focuses on the living conditions of labouring-class women in neoliberal India, with attention to different dimensions of deprivation. In so doing, the paper initially accounts for the most salient features of the transition to neoliberalism in India, as well as for the increased pressure on women's double burden of paid and unpaid work associated with neoliberal policies. Specific attention will be paid, on the one hand, to the unfolding of renewed processes of marginalization of female labour and, on the other hand, to the increase in women's unpaid workload caused by cuts in public expenditures and privatization policies. The implications of these processes in terms of socio-economic distress, as well as 'time poverty', will be illustrated through a field-based analysis of the daily living conditions of fisherwomen in Chilika Lake, situated on the coast of the Indian state of Odisha.

### 1. Una premessa necessaria: i tratti essenziali della progettualità neoliberista in India

Nel 1991 l'India compì una svolta importante nel proprio approccio alle politiche di sviluppo, abbracciando i principi di un ordine sociale già egemone a livello mondiale, noto come neoliberismo. Nel far ciò, il paese si lasciava definitivamente alle spalle il paradigma 'dello sviluppo', adottato all'indomani dell'indipendenza (1947) sotto la guida del Congresso nazionale indiano – partito protagonista della lotta anticoloniale, che annoverava fra i suoi leader di punta Jawaharlal Nehru, futuro primo ministro (1947-1964) e convinto fautore delle politiche di pianificazione economica. È utile richiamare, seppur sinteticamente, che l'approccio 'dello sviluppo' riconosceva l'importanza dello Stato nel governo dell'economia e, in specie, nella realizzazione di una progettualità politica volta a coniugare un sostanziale sostegno alla crescita economica con una tensione verso la redistribuzione delle risorse, al fine di alleviare povertà e diseguaglianza. In altri termini, ciò a cui si era di fronte, all'indomani dell'indipendenza, era un considerevole esperimento di 'economia mista', che, all'interno di un sistema democratico multipartitico, riconosceva al contempo il ruolo di leadership del settore privato e la necessità di un consistente intervento statale nei processi economici (Chandrasekhar e Ghosh, 2004). In specie dopo la morte di Jawaharlal Nehru tale esperimento, certamente non privo di contraddizioni, aveva conosciuto pesanti rivisitazioni, che avevano comportato, *inter alia*, il progressivo venir meno della sua tensione verso la giustizia sociale. Non è questa la sede in cui dar approfonditamente conto di trasformazioni, traguardi, limiti e tensioni

conosciuti dalla società indiana nel corso dell'età 'dello sviluppo'<sup>1</sup>. Tuttavia, appare importante richiamare la presenza di una contraddizione di fondo, che aveva preso corpo intorno alle resistenze politiche opposte dai ceti più abbienti alla tassazione diretta, in presenza di una progettualità di trasformazione socio-economica imperniata sulla centralità dell'intervento pubblico. Sebbene le tensioni insite in tale scenario si siano accresciute nel corso degli anni Ottanta, il definitivo abbandono delle politiche 'dello sviluppo' sarebbe stato sancito solo a inizio anni Novanta, quando, in occasione del manifestarsi di una importante crisi finanziaria, l'esecutivo indiano, formato dal Congresso e guidato da Narasimha Rao, ha dato avvio a un nuovo corso nella modalità di governo dell'economia. In termini essenziali, la progettualità neoliberale si distingueva per il netto richiamo a un deciso ridimensionamento dell'intervento regolatore dello Stato in materia di politiche pubbliche, che si sarebbe espresso con l'avvio di politiche di privatizzazione, deregolamentazione delle attività economiche e del mercato del lavoro, taglio alla spesa pubblica finalizzata a investimenti, sussidi e alle politiche sociali, si pensi, a titolo d'esempio, al ridimensionamento del sistema di distribuzione pubblica del cibo o della spesa per la sanità. Non appare inutile ricordare che, a fianco delle privatizzazioni *de iure* (ricordiamo qui le politiche di privatizzazione dei settori nazionalizzati, quali quello farmaceutico, automobilistico o estrattivo) si sarebbe assistito anche a importanti processi di privatizzazione *de facto*, in specie per quanto attiene all'ambito delle risorse naturali<sup>2</sup>, spesso accompagnati da processi di pauperizzazione di fasce sociali già vulnerabili, la cui sopravvivenza era legata all'accesso a terre o risorse idriche destinate all'uso comune.

L'avvio delle politiche di riforma fu accompagnato da un vivo dibattito, poiché parte del mondo intellettuale e della società civile indiana riteneva che, pur a fronte della crisi, fosse possibile percorrere una strada alternativa a quella neoliberale – il che avrebbe certamente comportato la necessità di affrontare le contraddizioni dell'età 'dello sviluppo' cui abbiamo parzialmente fatto cenno. Tuttavia, vi è ormai ampio consenso sul fatto che l'adesione al paradigma neoliberista sia stata frutto del prevalere della volontà di una base sociale ristretta, politicamente ed economicamente estremamente influente, che desiderava cogliere le opportunità offerte dall'integrazione con l'ordine sociale ormai egemone a livello internazionale. Più specificamente, si trattava di componenti del capitalismo agrario e industriale interessate alle opportunità di accesso a

---

<sup>1</sup> A questo proposito, fra l'ampia bibliografia in materia, si ricordano i lavori di Byres (1997) e Chakravarty (1987).

<sup>2</sup> La distinzione concettuale fra privatizzazioni *de iure* e *de facto* si deve a Bernstein (2001), che ha per primo indicato l'importanza di riconoscere i processi di privatizzazione *de facto* e analizzarne le dinamiche politiche e sociali.

nuovi mercati e di collaborazione con il capitale estero – quand’anche come partner minori – promesse dal processo di riforma, nonché, e ciò vale in specie per i grandi gruppi industriali, al progressivo scioglimento dei vincoli in materia di produzione presenti sul mercato interno; una parte dell’alta burocrazia, ormai capace di vantare solidi rapporti con le istituzioni finanziarie internazionali, che ne sosteneva senza riserve le prescrizioni politiche in materia di apertura al processo di globalizzazione; categorie emergenti di agenti privati coinvolti in attività di intermediazione commerciale e finanziaria; nonché una classe media irrobustitasi in seguito alle politiche di espansione della spesa pubblica attuate negli anni Ottanta, che aspirava ad ampliare le proprie opportunità di consumo, accedendo più facilmente ai beni disponibili sul mercato internazionale (Chandrasekhar e Ghosh 2004; Jenkins 1999; Corbridge e Harriss 2000; Frankel 2005; Kohli 2006; Mooji 2005). A fronte di tale realtà, studiosi quali Corbridge e Harriss (2000) hanno letto l’avvio delle riforme neoliberiste come parte integrante di quella che essi definiscono la ‘rivolta delle élite’, caratterizzata da una decisa affermazione, nel paese, delle istanze economiche e politiche delle classi alte e medio-alte – essenzialmente coincidenti con le componenti sociali situate al vertice della gerarchia castale. Ancora, Kohli ha avviato una riflessione sulle “conseguenze poco rassicuranti [del processo di riforma] sulla qualità della democrazia indiana”, là dove una scelta politica relativa al governo dell’economia di portata paradigmatica è stata di fatto effettuata da una componente elitaria della società (Kohli 2006: 1368). L’attenzione alle principali implicazioni delle riforme sugli strati più vulnerabili della popolazione ha poi concorso ad ampliare l’orizzonte di tale riflessione. In particolare, diversi autori, fra cui lo stesso Kohli (2006), nonché, fra gli altri, Corbridge e Harriss (2000), Chandhoke e Priyadarshi (2009), Chandrasekhar e Ghosh (2004), Harriss (2009), Hasan (2014), Vanaik (2014) hanno sottolineato lo iato crescente fra gli elevati livelli di crescita economica aggregata conseguiti nei decenni successivi alle riforme e l’effettiva possibilità di tanta parte della popolazione di beneficiare di tale crescita. Ciò in uno scenario attraversato da alcune dinamiche che hanno concorso al costante riprodursi di vulnerabilità sociale. Si pensi, in primo luogo, al persistere, nel passaggio fra l’età ‘dello sviluppo’ a quella neoliberale, della difficoltà di realizzare una trasformazione strutturale nell’economia del paese, capace di favorire lo spostamento della forza lavoro impiegata in attività a bassa produttività e scarsamente remunerate, in specie in agricoltura, verso attività maggiormente produttive e retribuite in specie nell’industria, nonché al parallelo riprodursi di ‘impieghi rifugio’ nel terziario, lontani dal rispondere ai più basilari criteri di ‘impiego dignitoso’ (Ghosh 2014). Si guardi altresì alla costante espansione del fenomeno del lavoro informale (vale a dire privo di tutela nelle condizioni di impiego, nelle condizioni di lavoro e privo di accesso ai sistemi di sicurezza sociale), passato da un già di molto preoccupante 90% in età sviluppatista, al 93%

del totale di oggi, là dove la correlazione fra condizioni di impiego informale e povertà relativa è stata ormai indicata da studi dall'importanza ineludibile (Bremman 2013, Lerche 2010). A questo proposito richiamiamo brevemente che, utilizzando la soglia di povertà pari a 1,25 dollari al giorno (a parità di potere d'acquisto) le persone impegnate in attività lavorative afflitte da povertà (*working poor*) costituivano nel 2011-12 il 25% della forza lavoro indiana, contro il 12,5% a livello mondiale; utilizzando la soglia di povertà pari a 2 dollari al giorno (a parità di potere d'acquisto) tale dato saliva al 58% (contro il 28% a livello globale) – in altre parole, i lavoratori in condizione di povertà costituiscono a tutt'oggi in India un universo di 276 milioni di persone (Institute for Human Development 2014). Ancora, si pensi alla radicale messa in discussione – anche dal punto di vista concettuale – nell'India neoliberale della necessità di attuare politiche attive di redistribuzione della ricchezza, in favore, con l'incedere del nuovo millennio, di una limitata realizzazione di misure di contenimento della povertà che, per quanto rilevanti nelle vite segnate da deprivazione materiale, erano altresì espressione di un allontanamento dall'obiettivo dell'equità sociale (Kohli 2006; Kannan 2014, Lerche 2010). L'età neoliberale, poi, è stata segnata dall'incremento dei conflitti sulle risorse naturali – in specie terra e acqua (Levien 2013) – seguito all'intensificarsi dei processi di privatizzazione, *de iure* o *de facto*, che spesso hanno costituito una minaccia per attività occupazionali di sussistenza (quali la coltivazione o la pesca tradizionale) svolte dalle fasce più povere della popolazione o, ancora, si sono tradotte in fenomeni di dislocazione di fasce di popolazione svantaggiate, spesso esposte a crescenti condizioni di vulnerabilità (un esempio significativo è costituito dal fenomeno della dislocazione delle popolazioni tribali in seguito alle attività di estrazione mineraria<sup>3</sup>).

Riflettendo sui rinnovati e plurali processi di diseguaglianza sociale dispiegatisi in età neoliberale, studiosi quali Chandhoke e Priyadarshi invitano a guardare con preoccupazione la 'notevole capacità di tollerare il malessere economico e la discriminazione sulla base di caratteristiche ascrivibili, quali la casta e la religione' (Chandhoke e Priyadarshi 2009: VIII). Per certo, si tratta di processi non neutrali rispetto, altresì, all'appartenenza di genere.

## 2. Il 'doppio fardello' tra età dello sviluppo ed età neoliberale

Prima di riflettere sulle implicazioni delle riforme compiute in India nella fase neoliberista del capitalismo sulla vita delle donne appartenenti alle fasce vulnerabili della popolazione, riteniamo

---

<sup>3</sup> Per un'analisi di questo fenomeno con specifico riferimento all'Odisha si rimanda ad Adduci (2017).

importante cogliere alcune sollecitazioni provenienti da studiose che si sono interrogate sulla tendenza storica, nelle società capitalistiche, tanto allo sfruttamento del lavoro produttivo, quanto all'espropriazione del lavoro riproduttivo, socialmente attribuito al genere femminile, declinandole poi sulla realtà indiana.

Com'è noto, importanti tradizioni di pensiero, quali quella marxista e polanyana, hanno sollevato un nodo problematico intrinseco all'economia capitalistica, notando come quest'ultima utilizzi il lavoro alla stregua di merce, pur essendo incapace di produrre tale cruciale fattore del processo produttivo, generato socialmente (Cahill 2014). Ciò ha fatto sì che, parallelamente all'affermarsi del capitalismo, lo Stato abbia assunto un ruolo chiave nel processo di integrazione del lavoro nel mercato o, utilizzando le parole di Peck (1996), nel suo processo di subordinazione alla disciplina di mercato. Ora, nel corso dell'ultimo trentennio, studi rilevanti provenienti dall'universo del femminismo e, più specificamente, da una lettura dell'economia politica in chiave femminista, hanno mostrato l'importanza di ampliare le analisi del capitalismo, comprendendovi la sfera della riproduzione sociale. Si tratta di una prospettiva che ha gettato luce sul modo in cui le società capitalistiche abbiano storicamente separato il lavoro di riproduzione sociale da quello di produzione, associando il primo al genere femminile e oscurandone al contempo l'importanza, il che ha permesso di non riconoscere ad esso, se non parzialmente, la forma di lavoro salariato. Studiose quali Mies (1986) hanno sottolineato come tale processo, nel suo divenire, abbia attinto a relazioni di dominio patriarcale preesistenti e, talvolta, ne abbia create di nuove, identificando nel patriarcato un terreno invisibile su cui poggia il sistema capitalistico. Ad ogni modo, nel nuovo orizzonte di analisi lo sfruttamento del lavoro produttivo e l'espropriazione del lavoro riproduttivo venivano considerati necessari in egual misura al funzionamento dell'economia capitalistica che, ha notato ancora recentemente Fraser (2014), necessita di quell'insieme di attività che vengono di norma definite di 'cura'. Tali attività, infatti, formano i soggetti umani del capitalismo – la cui forza lavoro andrà incontro a processi di sussunzione da parte del capitale – e allo stesso tempo li costituisce come esseri sociali, dotati di cultura e valori condivisi. Per quanto il lavoro di 'cura' sia intrinsecamente necessario al funzionamento del sistema capitalistico nel suo insieme, lo scarso valore attribuito ad esso ha 'gettato le basi istituzionali per nuove, moderne forme di subordinazione delle donne', per tanta parte relegate in una 'sfera domestica' in cui l'importanza sociale del lavoro ivi svolto veniva offuscata (Fraser, 2014, p. 102). Tali forme di subordinazione delle donne hanno in effetti posto le basi per quell'espropriazione del lavoro riproduttivo, nell'ambito del sistema capitalistico, che si accompagna al processo di sussunzione del lavoro salariato. Ora, così come lo Stato ha svolto un importante ruolo disciplinante verso il lavoro produttivo, allo stesso modo, e parallelamente, esso è

intervenuto nel disciplinare il lavoro riproduttivo. In questo senso, Fraser distingue, a livello generale, la presenza di diversi regimi di articolazione della riproduzione sociale e della produzione economica nella storia del capitalismo, di cui ricordiamo qui quello associato al periodo noto come l'età del compromesso keynesiano – nel Sud del mondo 'età dello sviluppo' – e contraddistinto, secondo l'autrice, da un tentativo almeno parziale di internalizzazione della riproduzione sociale attraverso il welfare, seguito dall'attuale fase di capitalismo finanziarizzato o, neoliberismo, contraddistinto da pesanti disinvestimenti nella sfera dello Stato sociale e da una rinnovata esternalizzazione del lavoro di cura presso le unità familiari e le comunità, rivelatasi schiacciante per le fasce più vulnerabili della popolazione.

Per quanto riguarda la società indiana, di particolare rilievo è il terreno analitico tracciato dalla studiosa Barbara Harriss-White (2010), che nel corso del suo lavoro sulle trasformazioni socio-economiche dell'India indipendente, con particolare attenzione all'economia informale, ha sottolineato l'importanza di comprendere i processi di accumulazione capitalistica tenendo conto del ruolo svolto al loro interno dalle istituzioni di identità sociale, fra cui la casta, il ciclo di vita e il genere, e le discriminazioni ad esse correlate. Nel riflettere sul genere, la studiosa ha sottolineato come tale istituzione sia storicamente intervenuta, e continui a intervenire, nel regolare gli ambiti della povertà, della vulnerabilità e della coercizione. Da un lato, la divisione domestica del lavoro si è mostrata decisamente rigida, dando luogo a uno scenario in cui il lavoro riproduttivo ha continuato, nel corso del tempo, a ricadere pesantemente sulle spalle delle donne, anche se anziane o disabili. Il lavoro riproduttivo non retribuito ha storicamente fornito anche quella 'cura di ultima istanza' che nei paesi a capitalismo avanzato, in specie nell'età del compromesso keynesiano, costituiva una riconosciuta responsabilità dello stato sociale – guardato a modello cui tendere nell'India dell'età sviluppatista, il cui sistema di welfare era tuttavia appena nascente. In tale scenario, il lavoro riproduttivo ha dunque storicamente costituito una priorità socialmente determinata cui le donne non avevano la possibilità di sottrarsi anche nel momento in cui esse cercassero un impiego nell'ambito della sfera produttiva, ponendole dunque di fronte, secondo la definizione di Diane Elson (1995) a un 'doppio fardello'. Ora, prima di volgere l'attenzione al significato di tale norma sociale sulla vita delle donne, è importante sottolineare come il peso del lavoro riproduttivo sia stato aggravato, in specie per le donne appartenenti alle fasce più povere della popolazione, con l'affermarsi del neoliberismo.

Abbiamo in apertura notato come la progettualità politica neoliberale, espressione dell'orizzonte valoriale di una componente elitaria della popolazione indiana prevedesse, *inter alia*, consistenti misure di ridimensionamento della spesa pubblica destinata al *welfare*, nonché processi di



privatizzazione di risorse naturali condivise. Se, com'è stato da più parti notato, tali misure, già nel Nord del mondo, si sono rivelate particolarmente penalizzanti per gli strati sociali vulnerabili, nel Sud del mondo, caratterizzato da sistemi di *welfare* decisamente più deboli e da una maggior diffusione di gravi condizioni di povertà, esse hanno avuto un impatto particolarmente acuto. Un esempio importante è costituito dal ridimensionamento del sistema di distribuzione pubblica del cibo – istituito nel corso dell'età dello 'sviluppo' secondo una logica universalistica – attuato in India sul finire degli anni Novanta. Ciò ha concorso ad aggravare non poco il carico lavoro delle donne, in specie se in condizioni di povertà assoluta o relativa, per procurarsi il cibo necessario all'unità familiare. La recente reintroduzione, a fronte del permanere nel paese di gravi problemi di malnutrizione, di un sistema di sussidi sul cibo rispondente a una logica selettiva, ha solo parzialmente alleviato tali difficoltà. Allo stesso modo, i tagli alla spesa per la sanità effettuati con l'affermarsi del neoliberismo hanno concorso ad aggravare il lavoro di 'cura di ultima istanza' svolto dalle donne (Hirway 2015). D'altra parte, i processi di privatizzazione di terreni già adibiti all'uso comunitario – aumentati con l'introduzione, nel 2005, della legge che ha istituito le zone economiche speciali – insieme a una diffusa tolleranza verso il dispiegarsi di dinamiche di privatizzazione *de facto* delle risorse naturali, hanno accresciuto le difficoltà di accesso a risorse quali la legna e l'acqua da utilizzarsi ad uso domestico (Ghosh 2015). Ciò in uno scenario in cui circa l'80% delle unità familiari dell'India rurale (dove risiede ad oggi circa il 67% della popolazione) dipende dalla raccolta di legname quale prima fonte energetica per la cucina e altri bisogni (Ghosh 2014). Se parte di tali unità familiari sono troppo povere per avere accesso al carburante, altre vivono in zone dell'India in cui questo non è disponibile in quantità sufficienti e dunque non può essere acquistato, cosa che induce a riflettere sul ruolo dello Stato nel concorrere all'esternalizzazione del lavoro di cura presso le famiglie.

Ad ogni modo, nell'insieme, mentre lo svolgimento di tale lavoro diveniva vieppiù difficile, le pressioni sulle donne perché lo svolgessero aumentavano, parallelamente all'incedere dei processi di informalizzazione del lavoro produttivo e al continuo dispiegarsi di una parabola di crescita incapace di generare sufficienti opportunità di impiego per le classi lavoratrici indiane (Ghosh 2015, Mukherjee 2012). A fronte di tale scenario, infatti, quell'insieme di attività non retribuite che aiutano a ridurre le spese dell'unità familiare – quali coltivazione di orti, pascolo e allevamento, raccolta di legname e acqua, pesca, cucito e tessitura, scartocciatura del riso, macinatura del grano, preparazione di forme di letame da utilizzarsi come combustibile – sono divenute ancor più necessarie che in passato per la sopravvivenza dei nuclei familiari, in specie con l'aprirsi del secondo decennio del Duemila, quando le conseguenze della crisi economica mondiale seguita al crollo finanziario scatenato nel 2007-08 dalla

crisi dei mutui *subprime* negli Stati Uniti hanno cominciato ad avvertirsi pesantemente nel paese. Ciò ha contribuito a respingere con maggior forza le donne nella sfera del lavoro riproduttivo e ad esporle alla sua incessante espropriazione.

### 3. Ai margini del mercato del lavoro

Tale situazione si è riflessa anche sulle opportunità di accesso delle donne alla sfera del lavoro retribuito. Abbiamo già notato come, storicamente, il lavoro riproduttivo sia comunque ricaduto sulle spalle delle donne anche qualora queste svolgessero forme di lavoro produttivo, il che ha comportato pesanti costi in termini di rinuncia al tempo da dedicare al riposo. Ciò in uno scenario in cui l'appartenenza di genere costituiva un fattore cruciale di legittimazione delle disparità salariali e di trattamento a parità di mansione, contribuendo così a ridurre i costi di produzione, sia relativamente alla retribuzione, sia alla spesa per la salubrità e sicurezza del luogo di lavoro e a inasprire i termini del processo di subordinazione della manodopera femminile alla disciplina di mercato. Se dunque tutto ciò ha concorso al delinearsi di uno scenario di bassa partecipazione delle donne al lavoro retribuito, il recente aumento del carico di lavoro di 'cura' sembra aver contribuito a rafforzare tale tendenza. Il tasso di partecipazione delle donne al lavoro salariato è in effetti passato, in India, dal 40% del 1983, al 26% dei primi anni Novanta, sino a toccare circa il 22% nel 2012, di cui solo il 4,4% impiegate in condizioni di formalità, contro il 7,7% del totale della forza lavoro maschile (Abraham 2013). Tale quadro presenta importanti variazioni a livello regionale – basti pensare che il tasso di partecipazione delle donne al lavoro salariato è pari al 5% nel Bihar rurale e al 52% in Himachal Pradesh (Abraham 2013, Ghosh 2015). Ad ogni modo, sebbene sia stata avanzata l'ipotesi secondo cui il ritiro delle donne dal mercato del lavoro possa essere spiegato con la crescente scolarizzazione delle giovani donne, tendenza, quest'ultima, per certo incoraggiante, la studiosa Jayati Ghosh ha fatto notare come, tuttavia, tale fenomeno abbia riguardato anche la fascia d'età compresa fra i venticinque e i cinquantanove anni, rispetto alla quale non vi è traccia significativa di un più elevato accesso all'istruzione.

In questo scenario, l'apparire di eventuali controtendenze ha costituito di fatto un segnale dell'aggravarsi delle condizioni economiche delle unità familiari più vulnerabili. Il riferimento, qui, è all'aumento della partecipazione al lavoro retribuito delle donne in agricoltura nel primo quinquennio del Duemila, periodo coincidente con la fase più ardua della crisi del settore provocata dalle pesanti misure di disinvestimento da parte dello Stato previste dalla normatività neoliberale. Studiosi quali Abraham (2009) hanno mostrato come tale periodo abbia altresì visto emergere una preoccupante tendenza al declino dei salari agricoli reali che, unito alla carenza di lavoro, ha fatto sì

che gli uomini delle unità familiari si riversassero al di fuori del lavoro agricolo anche nella stagione del raccolto, alla ricerca di qualsiasi opportunità di impiego disponibile. Parallelamente, al fine di garantire la sopravvivenza del nucleo familiare, le donne in età lavorativa hanno aumentato il tempo destinato al lavoro non retribuito in agricoltura e, laddove necessario, hanno accettato qualsiasi opportunità di lavoro retribuito nel settore, per un salario minore rispetto a quello già molto compreso corrisposto agli uomini e talvolta inferiore allo stesso salario reale percepito dalla forza lavoro femminile a fine anni Novanta. Si trattava di una strategia di sopravvivenza che vedeva coinvolti anche donne e uomini anziani. In questo scenario, il parziale superamento della crisi nel settore a partire dal 2005 ha fatto sì che le percentuali di donne con un impiego retribuito in agricoltura si attestassero nuovamente ai livelli di inizio millennio e il loro precedente aumento nella partecipazione al lavoro retribuito, salutato da alcuni come un segnale positivo, fosse di fatto espressione di un fenomeno indotto da gravi condizioni di sofferenza dei nuclei familiari vulnerabili e, al loro interno, delle donne.

Frattanto, in età neoliberale si è altresì assistito al riprodursi delle disparità di condizioni di impiego per la percentuale di donne attive anche nella sfera produttiva. Nell'insieme, la ridotta percentuale di donne che svolge attività retribuite continua a essere impiegata per lo più in agricoltura (nel 2011-2012 si trattava del 75% del totale), settore noto per il basso livello dei salari minimi – spesso non rispettati, in specie per quanto riguarda a forza lavoro femminile. Appare importante ricordare, poi, che le classi lavoratrici rurali sono per tanta parte immesse in circuiti di migrazione stagionale, sia in ambito rurale sia urbano, al fine di poter sopravvivere. A riguardo, Jan Breman ha fatto notare come la 'circolazione del lavoro' costituisca una caratteristica distintiva del regime di informalità dell'economia indiana, in uno scenario in cui gli studi disponibili, insieme alla documentazione ufficiale prodotta dal governo indiano, indicano che il fenomeno sia aumentato con l'incedere del processo di riforma neoliberale, a causa delle crescenti condizioni di difficoltà esperite dalle componenti più vulnerabili del mondo rurale (Breman 2016). Ancora una volta, tale pratica, che spinge ogni anno milioni di persone a svolgere mansioni temporanee nei campi, nelle fornaci di mattoni o nel settore delle costruzioni, non è neutrale rispetto all'appartenenza di genere. A differenza degli spostamenti quotidiani, che le donne compiono dopo aver svolto nelle prime ore di luce il lavoro di cura necessario all'unità familiare, i percorsi migratori stagionali sono generalmente intrapresi da giovani uomini. Tuttavia, in specie in presenza di gravi condizioni di vulnerabilità socio-economica, si può assistere allo spostamento di gruppi composti essenzialmente da donne o, ancora, da intere unità familiari. Nella nuova destinazione, le donne dovranno conciliare le attività riproduttive con quelle produttive in contesti quali accampamenti o ripari di fortuna adiacenti, ad

esempio, le costruzioni presso cui si è trovato impiego. Qui il lavoro di cura è aggravato non solo dalla precarietà abitativa, ma anche dalla maggior esposizione alla malattia che questa comporta. Come mostrano studi condotti sul campo, in taluni casi, poi, quando la retribuzione più diffusa è il cottimo – si pensi ad esempio alle fornaci di mattoni – essa viene non di rado corrisposta a un singolo membro della famiglia impiegata, in genere l'uomo adulto, mentre le donne (insieme alla manodopera infantile) vengono considerate alla stregua di aiutanti del primo e non percepiscono dunque compenso alcuno in cambio del lavoro produttivo svolto (Gupta 2002, Prakash 2009). Non sorprende, così, che le eventuali conquiste salariali ottenute in taluni casi in questi luoghi difficili dalla manodopera sindacalizzata stentino a raggiungere donne e minori, vale a dire quella parte di forza lavoro 'invisibile' per il datore di lavoro e le istituzioni (Prakash 2009). Altri studi di caso mostrano poi come le lavoratrici migranti impiegate nelle costruzioni possano continuare a percepire, anche dopo molto anni, una retribuzione pari a quella percepita dai giovani uomini da poco immessi nel settore, e ciò possa portarle a preferire, qualora possibile, svolgere attività produttive a domicilio nel proprio villaggio, permanendo comunque, come vedremo di qui a poco, nei gradini più bassi della gerarchia occupazionale (De Neve 2005).

Sebbene, poi, all'inizio del nuovo millennio si sia assistito a un leggero aumento delle lavoratrici impegnate in attività produttive in ambito urbano, esse tendono a essere concentrate nei servizi ad alta intensità di lavoro e bassi livelli salariali – fra cui si annovera il lavoro domestico – nonché nello svolgimento di mansioni scarsamente retribuite nel settore manifatturiero, dove la forza lavoro femminile viene considerata 'docile' e dunque utile a ridurre le probabilità di organizzazione del lavoro stesso. D'altra parte, l'impiego di lavoratrici a domicilio nella manifattura (talvolta residenti anche in aree rurali) appare in aumento, basti pensare che se nel 2000 tale condizione lavorativa toccava poco più del 60% delle donne nel settore, nel 2012 tale percentuale era salita di oltre otto punti (Ravendraan 2013). Dipendente da intermediari, o *middlemen*, in uno scenario di norma composto da diversi livelli di intermediazione, la forza lavoro così esternalizzata è esposta a processi di compressione salariale, a retribuzioni secondo il sistema del cottimo e, in termini generali, a condizioni di lavoro più ardue rispetto alle lavoratrici che svolgono le loro attività nella fabbrica, seppur in regime di informalità. In parte non piccola, poi, le lavoratrici a domicilio possono risultare auto-impiegate, definizione ambigua, che rimanda di fatto a un regime di dipendenza dal fornitore o dai fornitori di materie prime e dagli acquirenti del prodotto finito (destinato al mercato interno o all'esportazione). Date le condizioni che esperiscono, tali lavoratrici popolano i gradini più bassi della gerarchia occupazionale (Lerche 2010, Ravendraan 2013). In effetti, nell'ambito dell'autoimpiego al di fuori dell'agricoltura (che comprende altresì, ad esempio, le donne che preparano pasti per l'industria

della ristorazione) in termini generali – e ad esclusione delle professioniste e delle donne a capo di micro-imprese – i livelli di reddito percepiti dalle lavoratrici risultano tanto bassi da far ritenere che l'entrata in tali attività sia sintomo di gravi condizioni di disagio economico (Ghosh 2013). Ad ogni modo, il lavoro a domicilio risulta compatibile con il rispetto delle norme patriarcali orientate a limitare la mobilità delle donne e con lo svolgimento del lavoro riproduttivo all'interno delle mura domestiche, comunque prioritario. In questo senso, è interessante notare come le donne sposate e con figli piccoli abbiano maggiori probabilità, quando immesse nella sfera produttiva, di lavorare a domicilio rispetto alle altre donne. Inoltre, fra le lavoratrici a domicilio, le fasce d'età prevalenti sono quelle molto giovani (fra i quindici e i diciannove anni) o oltre i sessant'anni. Si tratta di intrecci fra il ciclo di vita e l'inserimento nel mercato del lavoro che non compaiono così nitidamente, o affatto, nel caso degli uomini (Ravendraan 2013).

Infine, abbiamo ricordato come l'età neoliberale si sia aperta con importanti rivisitazioni della spesa sociale. I programmi di sicurezza sociale esistenti, tuttavia, hanno continuato a fare affidamento sul lavoro temporaneo o, ancora, 'volontario', delle donne. Nella fattispecie, nelle aree rurali vi è a tutt'oggi un diffuso ricorso a figure femminili (*anganwadi*) per lo svolgimento di attività di tutela della salute di base, il cui compenso cade al di sotto dei minimi salariali, in ragione del riconoscimento dello status di volontarie, piuttosto che di lavoratrici a pieno titolo.

#### 4. Tempi difficili e deprivazione del tempo: le donne del lago Chilika

In un articolo incentrato sulla questione sociale in India o, meglio, sulla sua negazione, lo studioso Jan Breman (2010) riporta le toccanti parole di una sindacalista indiana, appartenente alla *Self-Employed Women Association* (SEWA), attonita di fronte alla sofferenza di una donna addetta alla raccolta dei rifiuti nella città di Ahmedabad. Poco dopo lo scoppio dell'attuale crisi economica, gli introiti delle lavoratrici e lavoratori del settore operanti in condizioni di informalità e schiacciati al fondo della gerarchia occupazionale si erano dimezzati. La donna in questione non sembrava in alcun modo più in grado di sostenere la prole, corrispondere l'affitto, nonché le spese mediche per il marito invalido, pur impegnato in un'attività lavorativa da cui non traeva più di dieci rupie al giorno. Se si riflette sulla vita di questa donna, il peso del 'doppio fardello' appare immediato. Meno spesso, la riflessione giunge a considerare un'ulteriore dimensione della povertà che opprime pesantemente la vita di molte donne colpite da grave deprivazione materiale, vale a dire la carenza di tempo e la conseguente impossibilità di scelta nel disporre. Il crescente carico di lavoro di cura non retribuito, talvolta combinato con mansioni defatiganti e scarsamente retribuite nel settore informale, tendono a privare le donne del tempo essenziale del riposo, del prendersi cura di sé dal punto di vista fisico,

intellettuale ed emotivo e, non da ultimo, del tempo necessario a coltivare le relazioni affettive con i propri familiari e le proprie relazioni sociali (Hirway 2010, Hirway 2015, Ghosh 2014). Alcuni studi sul deficit di tempo in India, ad esempio, hanno mostrato come le donne povere dispongano di dieci ore da dedicare a sé alla settimana in meno rispetto agli uomini nella stessa condizione (Ghosh 2014). Per quanto il riferimento statistico sia importante, il ripercorrere il modo in cui la giornata di donne immerse in condizioni di povertà è scandita può meglio dar conto dell'insieme di processi di deprivazione, materiali e immateriali, cui esse sono esposte e delle implicazioni di tali processi sulla qualità delle loro vite.

A tale scopo, appare utile attingere allo scenario emerso nel corso di un periodo di studio sul campo condotto nel 2015 nella zona costiera dello stato indiano dell'Odisha e, più precisamente, all'interno dei villaggi abitati da popolazioni storicamente dedite alla pesca condotta con mezzi tradizionali in quella che ad oggi è la più grande laguna asiatica, il lago Chilika. In età neoliberale, le acque del lago sono state esposte a un processo di privatizzazione *de facto* che dura ormai da oltre un venticinquennio. Non è questa la sede per ripercorrere l'economia politica di tale pratica illegale, il ruolo giocato dallo stato dell'Odisha nella sua attuazione, né il movimento di resistenza popolare animato da uomini e donne per opporvisi<sup>4</sup>. In questa sede, il caso del lago Chilika appare tuttavia importante per comprendere le implicazioni della rinnovata ondata di privatizzazione di risorse naturali sulla vita delle donne appartenenti agli strati più vulnerabili della popolazione e, per quanto riguarda l'appartenenza castale, al novero dei *dalit*, o intoccabili.

Bisogna notare che la pratica di privatizzazione *de facto* del lago Chilika, orientata alla coltivazione di gamberi da esportazione, ha comportato la diffusione di *enclosures* nelle sue acque, il che, nel corso degli anni, ha reso viepiù difficile l'accesso al lago per le popolazioni dedite alla pesca tradizionale (circa 200.000 persone nei primi anni Duemila, quasi 250.000 ad oggi). In anni recenti, la minaccia di dislocamento occupazionale che preoccupava tali popolazioni già nel corso degli anni Novanta, è divenuta realtà, costringendole a coniugare la pesca alla ricerca di qualsiasi occupazione disponibile all'interno del settore informale. È altresì importante notare che gli uomini dediti all'attività di pesca con metodi tradizionali e le donne dedite alla vendita del pesce difficilmente si sono dimostrati inclini a romanticizzare tali attività. Ad esempio, le donne raccontavano come, in quanto *dalit*, ancora negli anni Ottanta esse potevano essere ingiuriate o persino percosse se, recandosi per le loro attività di vendita nei villaggi di coltivatori abitati da componenti sociali e castali diverse, avessero inavvertitamente toccato la proprietà di persone appartenenti a caste

---

<sup>4</sup> Si veda, a tal proposito, Adduci (2009).

elevate. Tuttavia, pur sottolineando la durezza delle loro attività, le popolazioni che sopravvivevano grazie alla pesca tradizionale erano altresì consapevoli che, abitando uno fra gli stati più poveri di un'India attraversata da una parabola di crescita incapace di generare sufficiente lavoro in specie per gli strati di popolazione più vulnerabili, la perdita della possibilità di pescare si sarebbe tradotta in condizioni di vita ancor più difficili. Quando ciò è accaduto, i costi sulla vita di tanta parte delle donne che, alle loro attività precedenti, hanno dovuto aggiungere la ricerca di giornate di lavoro ove fossero disponibili, appaiono evidenti se si tiene conto dello svolgimento di tali giornate. Al fine di comprendere questa realtà, nel corso del periodo di ricerca sul campo svolto nel 2015 si sono tenuti una serie di focus group con donne appartenenti ai villaggi storicamente dipendenti da attività di pesca tradizionale nel lago Chilika che, in tempi recenti, sono state costrette dalle condizioni di deprivazione materiale delle loro unità familiari a divenire per una parte dell'anno lavoratrici a giornata. I focus group si sono tenuti sia nei villaggi in cui le donne risiedono, sia nella città di Bhubaneswar. In questo caso, ci si è recati di primo mattino nel luogo della città in cui storicamente i lavoratori e le lavoratrici a giornata si radunano (detto *labour market*) in attesa di essere avvicinati da un intermediario dell'eventuale datore di lavoro. Qui, si sono composti i focus group animati da donne provenienti dai villaggi di pescatori del lago Chilika. Ciò ha reso possibile discutere delle condizioni di vita delle donne costrette a svolgere lavoro a giornata sia in ambito rurale – trascorrendo del tempo nelle loro abitazioni e comprendendo così meglio i problemi relativi alla loro quotidianità nel villaggio di appartenenza – sia in ambito urbano, nelle vicinanze dei luoghi in cui si svolge la loro attività lavorativa. Il condurre le discussioni nei diversi spazi in cui la vita di tali donne si svolge ha permesso una più profonda comprensione delle durezze cui esse sono esposte.

Come emerso dalla ricerca sul campo, l'attività delle donne che, nei villaggi del lago Chilika, svolgono lavoro a giornata, comincia alle tre o alle quattro del mattino, quando esse si dedicano al lavoro di cura non retribuito, socialmente invisibile. Qualche ora più tardi esse si recheranno, cercando di risparmiare il più possibile sui costi del trasporto e dunque ricoprendo lunghe distanze a piedi, sul luogo in cui svolgeranno una giornata di lavoro retribuito. Se questo è un campo nei villaggi circostanti, è possibile che all'andata vi giungano, dopo essersi radunate in un punto di raccolta, con un mezzo di trasporto fornito e guidato dall'intermediario. Il lavoro nei campi durerà all'incirca dalle nove alle diciotto, per un salario medio di circa duecento rupie – ma, nel caso di svolgimento di attività considerate 'semplici', poiché non richiedono alcuna particolare specializzazione, quali ripulire manualmente i campi dall'erba passando la giornata con la schiena china, il salario può scendere anche a cinquanta rupie. Non vi è certezza rispetto al numero di giornate di lavoro che si possono ottenere: due o tre, o talvolta, cedendo parte del salario all'intermediario, venti consecutive.

Non è infrequente, poi, che il datore di lavoro tenti a fine giornata di trattenere parte del salario pattuito. A seconda della distanza, il rientro al villaggio di appartenenza può avvenire financo verso le dieci o le undici di sera, normalmente a piedi poiché, diversamente da quanto accade al mattino, non vi saranno mezzi di trasporto organizzato o, data l'ora, mezzi pubblici disponibili.

Nel caso in cui le donne cerchino lavoro nelle costruzioni, esse potranno recarsi nelle città limitrofe, talvolta la capitale dello stato, e qui raggiungere i luoghi in cui, informalmente, vengono ingaggiati i lavoratori o le lavoratrici a giornata. Lo spostamento, che prevede comunque lunghi tratti a piedi, può richiedere l'uso del treno. Se le donne, talvolta accompagnate, poiché non vi è altra scelta, da una delle figlie più piccole, riescono a trovare lavoro, le attività nelle costruzioni, spesso consistenti nel trasporto sulle spalle di sacchi di cemento anche per più piani, dureranno circa otto ore, per un salario di trecento rupie, a cui se ne possono aggiungere al massimo cinquanta per un tempo indefinito di straordinario. Se l'ingaggio è per due o tre giorni, le donne possono decidere di dormire in città in ripari di fortuna (quali la stazione), per risparmiare sui costi di trasporto. Altrimenti, il loro rientro al villaggio avviene nuovamente verso le undici, dopo aver percorso a piedi la distanza dalla stazione più vicina al loro villaggio sino a casa. Vi è poi il caso in cui, nel luogo di ritrovo cittadino, il lavoro non sia disponibile: ciò comporta rientrare al villaggio avendo perso i costi dei trasporti.

Altre donne si recano quotidianamente, per alcuni periodi all'anno, in una ditta in cui si lavorano gli anacardi, raccolto locale destinato al mercato interno o all'esportazione. Qui, esse vengono destinate prevalentemente alla sbucciatura a mano degli stessi, operazione da compiersi immergendo le dita nell'acqua bollente. Tale compito viene retribuito a cottimo, e difficilmente si guadagna in un giorno oltre le centocinquanta rupie.

La realtà descritta dà conto non solo della gravità del carico di lavoro complessivo cui queste donne sono esposte, ma anche della profonda deprivazione e povertà in termini di tempo. Nel corso delle interviste, infatti, le donne hanno sottolineato la loro stanchezza, derivante della costante mancanza di riposo, aggravata dai problemi di salute provocati al loro fisico dallo svolgimento di mansioni pesanti, cui non erano abituate – problemi che non riescono a curare, avendo scarso accesso all'assistenza medica gratuita ed essendo gravate dai debiti e dunque impossibilitate a ricorrere alla sanità privata. In questo scenario, esse hanno espresso anche il grave rammarico di non avere tempo da spendere con i propri figli, che spesso non vedono per intere giornate e lasciano alla cura delle donne più anziane. Appare chiaro come si sia di fronte a una deprivazione di tempo con conseguenze potenzialmente molto gravi per la stessa salute fisica delle donne, ancor prima che per la sfera delle attività sociali e politiche – molte fra le donne intervistate, in passato, si erano infatti unite al



movimento di resistenza contro la privatizzazione *de facto* del lago, ma anche questo diviene più difficile nelle attuali condizioni. L'angoscia che trapelava dalle interviste era dovuta alla consapevolezza che, pur impiegando tutto il proprio tempo in mansioni lavorative retribuite e non retribuite, la loro condizione di deprivazione materiale non sembrava conoscere mutamenti significativi se non, talvolta, verso una più marcata vulnerabilità.

Nell'insieme, le dinamiche esposte sembrano riportare all'urgenza di ridiscutere radicalmente la progettualità neoliberale e, nel far ciò, di sollevare il velo dell'invisibilità di tanta parte del lavoro svolto dalle donne, almeno per tutti coloro che ritengono che la giustizia sociale e di genere siano componenti costitutive, e ineludibilmente intrecciate, dei processi di sviluppo e di superamento delle povertà.

## References

- Abraham, Vinoj. 2009. Employment Growth in Rural India: Distress-Driven? *Economic and Political Weekly* 44/16: 97-104.
- Abraham, Vinoj. 2013. Missing Labour or Consistent "De-Feminisation"? *Economic and Political Weekly* 48/31: 99-108.
- Adduci, Matilde. 2009. Neoliberal Wave Rocks Chilika Lake, India: Conflict over Intensive Aquaculture from a Class Perspective. *Journal of Agrarian Change*, 9/4: 484-511.
- Matilde Adduci, Matilde. 2017. Neoliberalism, Mining and Labour in the Indian state of Odisha: Outlining a Political Economy Analysis. *Journal of Contemporary Asia* 47/4: 596-614.
- Byres, Terence J. (ed.). 1997. *The State, Development Planning and Liberalisation in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Breman, Jan. 2013. *At Work in the Informal Economy of India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Breman, Jan. 2016. *On Pauperism in present and Past*. New Delhi: Oxford University Press.
- Breman, Jan. India's Social Question in a State of Denial. *Economic and Political Weekly* 45/23: 42-46.
- Cahill, Damien. 2014. *The End of Laissez-Faire? On The Durability of Embedded Neoliberalism*. Cheltenham e Northampton: Edward Elgar.
- Chandhoke, Neera e Praveev Priyadarshi. 2009. Introduction: Democracy in Contemporary India. In *Contemporary India: Economy, Society, Politics*, edited by Neera Chandhoke and Praveev Priyadarshi, vii-xvii. Delhi: Dorling Kindersley.
- Chakravarty, Sukhamoy. 1987. *Development Planning: The Indian Experience*. New Delhi: Oxford University Press.
- Chandrasekhar, C. P. and Jayati Ghosh. 2004. *The Market that Failed. Neoliberal Economy Reforms in India*. New Delhi: LeftWord Books.
- Corbridge, Stuart and John Harriss. 2000. *Reinventing India*. Cambridge: Polity Press.

- De Neve, Geert. 2005. *Weaving for IKEA in South India: Subcontracting, Labour Markets and Gender Relations in a Global Value Chain*. In *Globalizing India: Perspectives from Below*, edited by Jackie Assayag e Chris J. Fuller, 89-115. London: Anthem.
- Frankel, Francine. 2005. *India's Political Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, Nancy. 2016. Contradictions of Capital and Care. *New Left Review* 100: 99-117.
- Ghosh, Jayati. 2013. Growth and Emergent Constraints in the Indian Economy in the Context of Global Uncertainty. In *Industrialization of China and India: Their Impacts on the World Economy*, edited by Nobuharu Yokokawa, Jayati Ghosh e Robert Rowthorn, 173-194. London and New York: Routledge.
- Ghosh, Jayati. 2014. *Time Poverty and the Poverty of Economics*, TG Narayan Memorial Lecture, Asian College of Journalism, Chennai, 11 December 2014.
- Ghosh, Jayati. 2015. Growth, Industrialization and Inequality in India. *Journal of the Asia Pacific Economy* 2/1: 42-56.
- Harriss-White, Barbara. 2010. Work and Wellbeing in Informal Economies: The Regulative Roles of Institutions of Identity and the State. *World Development* 38/2: 170-183.
- Hirway, Indira. 2010. Understanding Poverty: Insights Emerging from Time Use of the Poor. In *Unpaid Work in the Economy*, edited by Rania Antonopoulos et al., 22-57. London: Palgrave.
- Hirway, Indira. 2015. Unpaid Work and the Economy: Linkages and Their Implications. Working paper: [http://www.levyinstitute.org/pubs/wp\\_838.pdf](http://www.levyinstitute.org/pubs/wp_838.pdf) Accesso: maggio 2017.
- Jenkins, Rob. 1999. *Democratic Politics and Economic Reform in India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kannan, K.P. 2014. *Interrogating Inclusive Growth*. London, New York, New Delhi: Routledge.
- Kohli, Atul. 2006. Politics of Economic Growth in India, 1980-2005. *Economic and Political Weekly* 41/14: 1361-1370.
- Lerche, Jens. 2010. From "rural labour" to "classes of labour". In *The Comparative Political Economy of Asia and Africa*, edited by Barbara Harriss-White and Judith Heyer, 66-87. London: Routledge.
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Mooji, Jos. 2005. The Politics of Economic Reforms in India: A Review of the Literature. In *Rethinking Indian Political Institutions*, edited by Crispin Bates and Subho Basu, 1-20. London: Anthem.
- Levien, Michael. 2013. The Politics of Dispossession: Theorizing India's "Land Wars". *Politics and Society* 41/3: 351-394.
- Peck, Jamie. 1996. *Work-Place: The Social Regulation of Labour Markets*. New York: Guilford Press.
- Prakash, Aseem. 2009. How (Un)free are Workers in the Labour Market? A Case Study of Brick Kilns. In *India's Unfree Workforce*, edited by Jan Breman, Isabell Guérin, and Aseem Prakash, 259-283. Oxford: Oxford University Press.

- Raveendran, Govindan. 2013. Home-Based Workers in India: Statistic and Trends. *WIEGO* 2013, 1-9. <http://www.wiego.org/sites/default/files/publications/files/Raveendran-HBW-India-WIEGO-SB10.pdf> Accesso: giugno 2017.
- Vanaik, Achin. 2014. India's Landmark Election. In *Socialist register 2015: Transforming Classes*, edited by Leo Panitch and Greg Albo, 54-72. London: Merlin Press.

---

Matilde Adduci is a Research Associate at the Department of Development Studies, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London. She holds a PhD from the University of Rome, and did her MSc in Development Studies at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London. She has been a Lecturer in Political Science at the Department of Culture, Politics and Society at the University of Turin from 2012 till 2017. Her recent publications include: La questione sociale in India. *Teoria Politica, Nuova Serie, Annali V*: 271-285, 2015; Neoliberalism, Mining and Labour in the Indian state of Odisha: Outlining a Political Economy Analysis. *Journal of Contemporary Asia* 47/4: 596-614, 2017; Neoliberal Mining Policy and Adivasi Vulnerability in Odisha. In *Transforming Tribal Economy, Culture and Society*, edited by Nilakantha Panigrahi. New Delhi: Concept Publishing Company, forthcoming (2018).



## Translating Xi Jinping's speeches:

China's search for discursive power between 'political correctness' and 'external propaganda'

Tanina Zappone

Assuming that politics is inseparably concerned with language, the paper provides some insights on the translation strategies adopted in western languages editions of the collection *Xi Jinping: The Governance of China* (*Xi Jinping tan zhiguo lizheng* 习近平谈治国理政), and on their potential impact in the perspective of China's external propaganda.

The article collocates the editorial project in the perspective of China's discursive power strategy, as one of many current initiatives aimed to spread "China's voice" in the world.

Since the volume apparently focuses on the construction of a heroic narrative around Xi Jinping's figure, the paper questions China's ability to adapt the Chinese leader's message for foreign rhetorical tastes and to build up a discourse able to attract and influence international public opinion. In particular, through an analysis of the translation process of the Italian edition of the book - where the author was involved as a translator - the paper tries to assess to what extent target-oriented strategies have influenced the choice of contents and translation in the book, as well as their effectiveness in terms of external propaganda.

The release in 2014 of the collection of speeches, by China's current leader Xi Jinping, titled *Xi Jinping tan zhiguo lizheng* 习近平谈治国理政, represented not only an editorial event, supported by huge government economic and ideological investments, but also a political issue, related to China's capacity to enhance its outward representation.

In fact the 500 - 600 pages foreign language versions of this compilation - titled in English *Xi Jinping: The Governance of China* and edited by the State Council Information Office of China, the CCCPC Party Literature Research Office and China International Publishing Group - can certainly be considered part of China's grand strategy to globally improve country's image abroad, since the book is explicitly targeted to "enhance the rest of the world's understanding of the Chinese government's philosophy and its domestic and foreign policies" and "to respond to rising international interest".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Xi Jinping (2014: v). The word "interest" here is the translation of Chinese *guanqie* 关切, literally "concern".

This article tries to examine the effectiveness of this editorial project as a means to reach international public opinion and clarify China’s position in the world, taking full advantage of the author's experience as a translator for the Italian edition.

The first part gives account of the promotional campaign of the book and its strategic implications. The second part summarizes the main contents of the collection, marking some notable differences with respect to previous political translation works and describes the main steps of the translating process, while the final section provides insights on the key translation strategies recently advocated by Chinese scholars and the ones specifically adopted in the book, pointing out elements of continuity and change. In the conclusion the author proposes a preliminary evaluation of the effectiveness of the translation project in terms of receptivity by western readers.

### 1. The book in the perspective of discursive power: the promotional campaign and the “strong” leadership of Xi Jinping

Since its release in September 2014,<sup>2</sup> *The Governance of China* has soon become object of a strong promotional campaign, which has produced significant outcomes in a relatively short time.

The volume was first launched during the Frankfurt book fair in October 2014, and afterwards in London and New York Book fairs (April and May 2015). In the following months ceremonies and seminars have been held in France, Russia, Cambodia, Pakistan, Belarus, Kyrgyzstan, Egypt, the Czech Republic and elsewhere in order to present, review and comment the book.

A wide range of initiatives promoted by the publisher – the Foreign Language Press – has soon guaranteed a large distribution of the product on the international book market. According to Lu Cairong, vice president of the China International Publishing Group, in spring 2015 over 4 million copies have already circulated worldwide, including one tenth overseas.<sup>3</sup> Until March 2016, the book had sold more than 5.4 million copies, in more than 100 countries and regions, “setting a sales record at home and abroad for Chinese leaders' works since the reform and opening-up” (Gu Jianjun 2016).

Dozens of translation projects blossomed around the world. They have been giving support to the wide circulation of the volume. Nowadays the book is available in more than 15 languages, including “minor languages” such as Korean and Italian.

---

<sup>2</sup> The volume was released in nine languages: Chinese, English, French, Russian, Arabic, Spanish, Portuguese, German and Japanese.

<sup>3</sup> Quoted in Callahan (2015).

A whole multilanguage website, under the government portal [www.china.org](http://www.china.org), has been devoted to the promotion of the book. It provides detailed information about the book and gathers reviews, recommendations and news about the impact and distribution of the volume worldwide.<sup>4</sup>

The effects of this promotional campaign have not been long in coming: in December 2014 the appearance of a copy of the book on the desk of Mark Zuckerberg during the visit of the then head of the Cyberspace Administration of China, Lu Wei, at the social networks' California office, has not passed unnoticed, as well as the display of the book in international conferences (Callahan 2015).

Beyond the official figures about book's sales – which are allegedly influenced by the employ of the book as a learning resource in cadre study sessions – there is no doubt that the publication can boast some records in terms of contents, time and distribution.

First of all, neither Jiang Zemin's nor Hu Jintao's speeches have undergone such kind of compilation. Secondly, *The Governance of China* has been the first collection of Chinese political texts ever available in digital version,<sup>5</sup> and, what is more, no other large collection have appeared so soon, after the appointment of a Chinese leader.<sup>6</sup>

How to explain these changes in China's propaganda tradition on leaders' works collections?

The first answer to this questions comes directly from Chinese literature about the concept of “discursive power” (*huayuquan* 话语权). As Zhao Kejin argues, using this expression Chinese scholars refer to different kind of “power”: the “right to speak” in an international system dominated by the capitalist countries; the “power to speak” which is correlated to the enhancement of China's national strength; the power of media, determined by the country's capacity to control global media; the “soft power”, which depends on the ability to propagate the country's culture and values; the diplomatic skills related to political operation and ideas contributions (Zhao Kejin 2016: 541-544). All these definitions converge in the consciousness – widely shared after China's access to WTO in 2001 – that nowadays the country's development capacities are crucially related not so much to its availability to

---

<sup>4</sup> [http://www.china.org.cn/china/node\\_7214554.htm](http://www.china.org.cn/china/node_7214554.htm)

<sup>5</sup> It is available on Amazon website in kindle version from January 2015 in five languages, including French, Spanish and Portuguese; on Apple ibooks and iRead from May 2015 in Chinese and English languages (Cheng Jinming and Zhao Dongsheng 陈金明-赵东升 2016).

<sup>6</sup> *Mao Zedong xuanji - diyi juan* 毛泽东选集第一卷 (*Mao Zedong Selected Works - first volume*) were published in 1951, but contents regard the period 1925-1938; *Deng Xiaoping wenxuan - di er juan* 邓小平文选 第二卷 (*Deng Xiaoping Selected Works - second volume*) were released in 1983; *Jiang Zemin wenxuan* 江泽民文选 (*Jiang Zemin Selected works*) in 2006. *Hu Jintao Wenxuan* 胡锦涛文选 (*Hu Jintao Selected Works*) were published in September 2016, after almost four years from leadership turnover. The peculiarity of Xi Jinping's case is made even more evident by the fact that, just a month after the release of *Hu Jintao's works*, the popularity of the book has been clouded by the publication of a volume, containing a speech by President Xi Jinping himself about the study of works by his predecessor (Xinhua 2016).

continue to be a follower in the established political order, as to its ability to promote new models, in economic, social, cultural and political terms.

Although “discursive power strategy has been the fundamental principle of the Communist Party of China since its establishment in 1921”, its significance in China’s eyes has become increasingly evident since the 21st century, when the country became the world’s second largest economy and gradually dismissed the policy of “hide one’s capabilities and bide one’s time” (*taoguang yanghui* 韬光养晦) – adopted after the launch of the opening-up policy – in favor of the search of a “Beijing consensus” (Ramo 2004). In particular since Xi Jinping comes to power in 2012, discursive power acquires a strategic significance in governance and foreign policy. The new leader’s behavior marks a sharp distinction with his predecessors: he definitely gives up the previous low profile attitude in foreign affairs, and points to clearer targets. In 2014, during a study session of the CCCPC Politburo, Xi Jinping states: “To enhance country’s cultural soft power, it is necessary to enhance international discursive power, strengthen international communication capabilities, accurately build up an external discursive system” (*tigao guojia wenhua ruan shili, yao nuli tigao guoji huayuquan, yao jiaqiang guoji chuanbo nengli jianshe, jingxin goujian duiwai huayu tixi* 提高国家文化软实力，要努力提高国际话语权，要加强国际传播能力建设，精心构建对外话语体系 [...]; Xi Jinping 习近平 2014).

Even still sticking to the principle of “peaceful development”, Xi adopts a stronger position towards international community, placing China at the center of many multilateral initiatives<sup>7</sup> and highlighting domestic core interests in international disputes.<sup>8</sup>

The publication of *The Governance of China* is a gem perfectly encrusted in these new path aimed to spread “China’s voice” and promote China’s soft power resources. It is a part of a discursive power strategy, which involves many tools within different fields – from media and cyber affairs to economic and financial sectors, from cultural and educational initiatives to political and diplomatic practices – and which obviously entails a narrow focus on the figure of the President.

The factors which bring a country to the adoption of an authoritarian leadership are very complex. They include economic, political, social and cultural aspects, issues of governability and political legitimacy, whose assessment would go beyond the scope of this article. However, what is

---

<sup>7</sup> According to analysts, RPC annual budget on external propaganda in the year 2014 was around 10 thousand billion dollars. The Asian Infrastructure Investment Bank, the New Development Bank, The Silk Road Economic Belt, and the Maritime Silk Road are some the main initiatives, which RPC has been leading in Eastern Asian region and beyond (Shambaugh 2015).

<sup>8</sup> See, for instance, the disputes with Japan over the Diaoyu islands or to the establishment of an air defense identification zone over the East China Sea.



notable here is that, the focus on Xi Jinping's personality – who recently brought to define him as a “core leader” – is perfectly consistent with China's grand strategy on discursive power (Buckley 2016).<sup>9</sup> From a communication perspective, in fact, Xi Jinping represents the main voice in the outward chorus of China's voices: he is the one who should be heard louder and clearer in the orchestra of international politics, the one who must deliver the most incisive and direct message, to attract foreign audience's attention. The feeble voices of previous “collective leadership” (*jiti lingdao* 集体领导) have already proved to have scarce impact and to be hardly listened in the global fora.<sup>10</sup>

This partially explains the choice to put the President at the center of a huge multimedia campaign, which encloses his charming wife and resorts to traditional and innovative channels, such as music video, cartoon video, android apps etc. (Hernandez 2016).

This celebration of Xi's individual power and charm has spread concerns about the likely return to a personality cult. Actually many initiatives around the leader's figure recall the style of traditional propaganda and, at first glance, *The Governance of China* falls into this category. The book's cover reveals an evident continuity with the past: a portrait of the leader in a rounded frame stands out from a beige background, above a red letter title, which reminds Maoist publications. Moreover, browsing through the book, the reader's attention is easily drawn by three inserts, including 45 photographs of Xi. These photos portray the leader as a “man of the people”, who personally underwent national suffering and who embodies traditional Confucian values in family and community. They show a magnanimous and tolerant leader, who supports his people in time of suffering and in everyday life; a wise representative of his country abroad, able to be friendly with foreign media in informal contexts and to command respect by foreign leaders in formal occasions.

---

<sup>9</sup> In October 2016, a communique, released after a four-day meeting of senior Communist Party officials in Beijing, for the first time referred to Xi Jinping as “the core leader”. The term goes back to late Eighties and was coined by Deng Xiaoping to try to strengthen the just-elected general secretary, Jiang Zemin, after Zhao Ziyang's deposition. Before Xi, it has been given only to paramount leaders: Mao Zedong, Deng Xiaoping and Jiang Zemin. Xi's immediate predecessor, Hu Jintao, who has been a less assertive leader, never got or even sought for the title. Hence the return to the expression “core leader” has been interpreted as a significant strengthening of Xi's position and as a mark of his special stature, compared to the previous generation of leader.

<sup>10</sup> The formula “collective leadership” is generally linked to Deng Xiaoping's theory and practice of government, and has originally represented a response to Maoist authoritarian and individual leadership. By emphasizing the role and functions of the Politburo Standing Committee and promoting a system of internal division of responsibilities, Deng tried to prevent those past political mistakes, which had been caused by the arbitrary decision-making of a single top leader and had jeopardized the country's stability. This system, which makes the top leader a “primus inter pares”, has been prevailing during all Hu Jintao's era, but today – according to many analysts – it could be relinquished, due to the return of a “strongman” like Xi Jinping, who has re-centralized in his figure many political functions and has overcome constitutional limits (the term limit to presidential mandates, established by the PRC *Constitution*, has been abolished in 2018, before Xi's second term; Cheng Li 2016).

An appendix, edited by the publisher, further strengthens this heroic narrative around Xi Jinping, giving more details on his private life, and so contributing to the picture of a strong, hard working, cultured and decisive leader who has a great “affection for the common people” (Xi Jinping 2014: 481) and embodies the realization of China's dream (Callahan 2015).

Is the search for discursive power leading China back to old-style propaganda and personality cult? Or are the efforts to improve the country’s image contributing to a new set of discursive rules in external propaganda?

The following sections propose some preliminary considerations on the issue, in the perspective of the practice of political translation. Assuming that politics is inseparably concerned with language, and that discourse studies could bring new dimension to the comprehension of politics (Chilton and Schäffner 2002), the paper provides some insights on the translation strategies adopted for *Xi Jinping tan zhiguo lizheng*, and on their potential impact on the success of the book among foreign readers.

## 2. Translation project: contents and process

In the last three decades, “the translation of ‘China’s voice’ has played a vital part in communicating the messages of China to the world, and has become part of the discursive endeavour to construct positive Chinese representations abroad” (Li Jingjing and Li Saihong 2015). Translation is not only a literary or technical activity: “Although the translation is often invisible in the field of politics, it is actually an integral part of political activity” (Schaffner and Bassnett 2010: 13). The first “political decision” made in the translation process is which texts get translated, from and into which languages.

*The Governance of China* is composed of 79 pieces – delivered from November 2012 to June 2014 – including speeches, talks, interviews, instructions, and correspondence, arranged in 18 chapters, and covering a wide range of topics relating to Chinese governance, from domestic development policies to national defense, ecology, and the campaign against corruption within the Party. Five sections are wholly devoted to the main principles and policies, guiding China’s growing involvement in world affairs.<sup>11</sup>

While the order of the pieces in each chapter is merely chronological, the sequence of chapters evidently aims to build a national narrative: the first chapter, on socialism with Chinese

---

<sup>11</sup> They are Peaceful Development, New Model of Major-country Relations, Neighborhood Diplomacy, Cooperation with Developing Countries, Multilateral Relations. Refers to Swaine 2015 for a detailed analysis.

characteristics, affirms the fundamental political theory, which drives the country's development; the second, on the "Chinese dream" (*Zhongguomeng* 中国梦), announces the goal of national pride and personal fulfillment, celebrated in the first slogan ever announced by Xi Jinping; the following chapters deal with economic reform and development, "for economic growth is the driver of the rejuvenation of Chinese nation", while rule of law, social undertaking, advanced culture, innovation capacity, ecological progress and national defense are the preconditions to a successful, unique and sustainable model of development (Xue Zhong 2016: 135). The chapters from XI to XV cover foreign affairs in the perspective of diplomacy and international cooperation, for globalization is the scenario in which China has been realizing its identity as a cooperative, stable, economically powerful and politically influential country. The book ends with three sections on the Party: the first treats the relationship between CPC and the masses, the second emphasizes the significance of the struggle against corruption within the Party, while the last one – entitled "The CPC leadership" ("Innalzare il livello della leadership del Partito", in Italian) – asserts the continuing ruling status of a party which strive to enhance and legitimize its power.

A diachronic analysis, comparing these topics to those in the *Selected Work* of previous leaders, gives some hints about the strategic goals of the book.<sup>12</sup> First of all, as Figure 1 shows, the number of pieces referring to narrowly political or defence-related themes has been steadily shrinking from Mao Zedong to Jiang Zemin's era, in favor of topics concerning economic development and reform, science and innovation and diplomatic relations. These changes can be considered as a natural consequence of the gradually opening up of China to the outside world and to the launch of economic reforms from Deng Xiaoping's government onwards. What is remarkable is that in *The Governance of China* the amount of articles associated to economic issues decreases for the first time, while diplomacy and foreign affairs become the most common themes in the book, along with politics. Moreover the figure reveals a trend to focus reader's attention on topics such as science, innovation and education, which have found little consideration in previous political works. Despite the methodological limits of this survey – which compares collections conceptually similar, but quantitatively and qualitatively dissimilar –<sup>13</sup> the data seem to confirm that the core objective of Xi

---

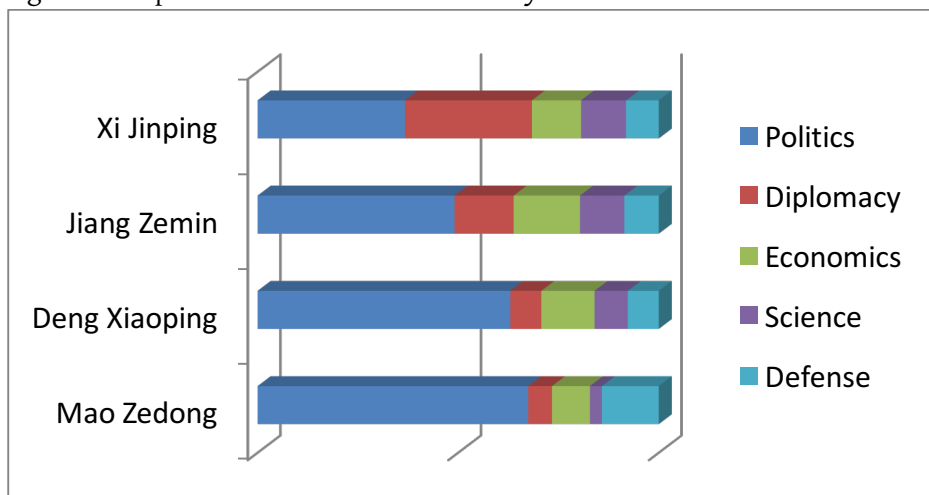
<sup>12</sup> Figures have been elaborated on the basis of a comparative analysis of the official documents published in the *Selected Works of Mao Zedong* (Volumes 1 to 5. 1977. Beijing: Foreign Languages Press), the *Selected Works of Deng Xiaoping* (Volumes 1 to 3. 1994. Beijing: Foreign Languages Press), and the *Selected Works of Jiang Zemin* (Volumes 1 and 2. 2012. Beijing: Foreign Languages Press).

The choice of volumes is motivated not only by their significance in the history of Chinese political translation, but also by their relevance in the elaboration of the policy making of individual leaders.

<sup>13</sup> Mao's works count 229 article, Deng Xiaoping's 208, Jiang Zemin's 140.

Jinping’s work is “to declare China’s commitment to peaceful development and demonstrates China’s image as a responsible major country” (Cai Mingzhao 2014).

Figure 1: Topics in collections of works by Chinese leaders



The translation of the chapters of *The Governance of China* has been a collective work, which – as always happens in China for the translation of political documents – has followed a set of highly regulated procedures.<sup>14</sup> Previous studies tell us that, since the translation of *Mao Zedong's Selected Works*, the procedure – basically secretive, due to the “closed” nature of China’s political system – includes at least three steps: preliminary translation, proofreading and finalising (Li Jingjing and Li Saihong 2015). Foreign experts are always invited to discuss the translation drafts to ensure that the target text not only faithfully conveys the original meaning, but also is idiomatic and can be well received by the target audience (Cheng Zhenqiu 程镇球 2002: 195).

In the case of the Italian edition of *The Governance of China* the process has been even longer and has implied four stages: rough translation by native Italian translators, first proofreading, second proofreading and finalising. The first proofreading has involved the foreign editor and native translators and has aimed to improve the Italian text. The second proofreading has involved also Chinese translators and the Italian editor; it has meant to reconnect the text to its original nature in terms of meaning and style; in the finalising stage senior Chinese translators have revised and

<sup>14</sup> In China the translation of political texts usually involves two specialized governmental bodies: the Central Compilation and Translation Bureau and the Department of Translation and Interpretation. The former is under the control of the CPC Central Committee and translate Party documents and government reports, the latter is affiliated with the Ministry of Foreign Affairs and translates State leader’s speeches.

approved the final version; little space has been left to the foreign editor's advices, while Italian translators were not involved.

In this fully institutionalised process, the work of Chinese translators mostly seemed to follow principles of accuracy and faithfulness, which are traditionally considered governing norms in Chinese political translation (Cheng Zhenqiu 程镇球 2002, Guo Jiading 过家鼎 2002, Xu Yanan 徐亚男 2000, Zhang Yuanyuan 张援远 2004 et al.). After all, the majority of the professional Chinese translators are members of the CPC, and hold senior official positions in political and professional institutions;<sup>15</sup> they are mandated to work for the interest of the Party and, besides an excellent foreign language education,<sup>16</sup> they have received a political education, who brings them to follow a code of conduct, according to which the practice of political translation is “an officially sanctioned project of exporting literature and ideology since 1950” (Ma Shikui 2006: 17). What really influences the translation work, therefore, is not so much the original contribution of individual translators, but rather the programmed objectives – decided by top-level authorities – of the specific project, as well as the translation strategies adopted to pursue these objectives. Most of the times the ability of translators is confined to apply these strategies, by bending language to the needs of slogans and producing texts which sound often questionable on a formal level and empty on the substantial level.

In this regard, the following section examines the main positions recently taken by Chinese senior scholars and translators on political translation by shortly reviewing the relevant literature on the issue, with the aim of assessing their application to the case of *The Governance of China*.

### 3. The impact of the target-oriented strategies on *The Governance of China*

As Paolo Magagnin observes “[I]n scholarship focusing on China, whereas classical rhetoric has received extensive attention, the analysis of modern and contemporary political language and discourse is a comparatively recent field of research” (Magagnin 2016: 346). Only in the last years the interest of Chinese scholars on political language and its translation has been growing as a consequence of China's increasing integration into the global community. The number of studies devoted to the analysis and identification of effective and appropriate translation strategies has been

---

<sup>15</sup> For instance, the senior translator, Huang Youyi, who worked on the English edition of *The Governance of China* is Standing Vice Chairman and Secretary General of the Translators Association of China, and a member of the National Committee of the Chinese People's Political Consultative Conference (Aredy 2015).

<sup>16</sup> Take the example of Ding Hengqi, who translated Hu Jintao's speeches, and has been a professor and dean in the University of International Business and Economics, and a Chinese Consul General to San Francisco (Yong Zhong 2011: 801).

steadily increasing, also in the light of a broader knowledge of western translation theories, such as Toury’s descriptive translation studies and Nida’s functional equivalence theory.

Nowadays China’s official discourse better understands the “intricacy and ideological implications involved in the practice of translating political discourse” (Li Jingjing and Li Saihong 2015: 425). As a result, the traditional prescriptive view that political translation in China is a source oriented practice, totally dominated by the prominent requirement of “political correctness”, has begun to be questioned.

Through the years translation strategies have undergone a deep evolution, moving from the literal purpose-driven translation of Mao’s works – where formal equivalence prevails and most of the cultural elements were explained with footnotes – to the more idiomatic target/reader translations of today, which are mostly culturally oriented and based on the principle of dynamic equivalence.

Although “fidelity” is still considered the basic requirement of political translation, nowadays Chinese scholars maintain that the goal of political translation is “[O]n the one hand to ensure accuracy of the information and ideological correctness; on the other hand, (it is necessary) to ensure the effectiveness of cross-cultural communication” (*yi fangmian yao baozheng xinxi de zhunquexing yu yishi xingtai de zhengquexing; ling yi fangmian, bixu baozheng kuawenhua chuanbo de xiaoguo* 一方面要保证信息的准确性与意识形态的正确性; 另一方面, 必须保证跨文化传播的效果) (Xiong Zheng 熊正 2015:77). The translators’ work is thus considered not just as the act of faithfully transferring of a political message into the target language, but as the task of producing texts able to fit cultural and linguistic conventions and expectation of the target community. To achieve “the desired function of translation in external propaganda” (*duiwai xuanchuan fanyi de yuqi gongneng* 对外宣传翻译的预期功能) a text should be able, first of all, to draw the readers’ attention (Yuan Zhuoxi 袁卓喜 2013). Yuan Zhuoxi individuates the main factors which may influence the reception of a message among foreign public in: the “sense of identification” (*rentong gan* 认同感); the “respect of the target-language’s rhetoric conventions” (*xiuci xiguan* 修辞习惯) and of “rhetorical sensitivity” (*xiuci ganshou* 修辞感受) (*Ibidem*).

During a lecture given at a translation forum organized in September 2016 by the Translators Association of China (*Zhongguo fanyi xiehui* 中国翻译协会), Xu Mingjiang, who is a former chief editor at the Foreign Language Press and joined the translation of *The Governance of China* as a senior translator, pointed out that the key word in translation work should be “simplicity”. According to Xu, who quotes Joseph Devlin, the number of words used in translation should not exceed 2000 units, and translator must:

strive to use simple words, easy to understand and familiar to the readers, avoid less common words, words “with Chinese characteristics”, and also words too deeply correlated to Chinese context. [...] Pay attention to the different characteristics of the two languages, less use adjectives and adverbs, be proficient in using verbs. [...] In short, the language of the translation must be the simplest, plainest possible.

尽量用简单、易懂的词，用读者熟悉的词，少用不常见的词，少用我们经常说的有中国特色的词，还要少用中国背景太深的词。[...]注意两种语言的不同特点，少用形容词、副词，用好动词。[...]总之，译文要尽最大的可能用最简单、朴实的语言。  
(He Shan 2016)

On the same line, another senior translator of Xi’s works, Huang Youyi, on the sidelines of a conference in Shanghai in April 2015, states that while in the past the readers of Chinese translators were only professors, scholars and China watchers, “nowadays we are trying to reach 5.7 billion foreigners out there who have some kind of interest in China. They are not China experts. We should make our translated word more targeted toward their reading habits, their level of understanding China”. Huang goes even further describing the translator as a bold innovator, who should aim to change some of the old-fashioned Chinese way of speaking, through his work.<sup>17</sup>

Chinese translation experts are fully aware that transition from Chinese to foreign language “is not only a change from one language to another, but also a transition of two different cultures and values” as well as that neglecting cultural differences and reader’s response could lead to cultural misunderstandings, conflicts and even strengthen stereotypes and mutual distrust (Liu Daoying 2015: 18).

But did Chinese translators put their linguistics and communication knowledge to good use for the translation of *The Governance of China*?

A look at the English translation of the book title gives a preliminary answer to this question. The original title *Xi Jinping tan zhiguo lizheng* has undergone a deep adaptation in foreign languages. In fact a literal translation would have been *Xi Jinping talks of (tan 谈) governance (zhiguo 治国) and administration (lizheng 理政)*. The words *tan* and *lizheng* have been omitted, and the resulting shorter title has allowed to put the name of the leader in the foreground. This choice – as Xu Mingjiang

---

<sup>17</sup> Huang takes the example of the word “comrade”, which still appears in Chinese political discourse, and that can be found somewhere in *The Governance of China*. It has been always translated into “friends” and – in Huang’s expectations – “[I]n the future, probably you will see less words like that” (Aredy 2015).

reveals – meant to respond to the marketing notion of the First Moment of Truth,<sup>18</sup> according to which a customer/user makes the decision to purchase a product in the first few seconds after he encounters that product for the first time on the shelf (He Shan 何珊 2016). In this case, therefore, translators not only have accurately employed translation techniques (reduction/adaptation), but have also taken in due account aspects of marketing strategy.

For the book title, the choice made for the English translation was maintained also in French and Italian editions - respectively *Xi Jinping: La Gouvernance de la Chine* and *Xi Jinping: Governare la Cina* - however this was not always the case. If we look at the chapters’ titles, for instance, the techniques of reduction and adaptation used in the English version have not been adopted in the Italian edition, which prefers a more literal translation. Here below an example from the title of chapter I:

CH:	<i>Jǐn jǐn wéirào jiānchí hé fāzhǎn Zhōngguó tèsè shèhuì zhǔyì</i> 紧紧围绕坚持和发展中国特色社会主义
EN:	Socialism with Chinese Characteristic
IT:	Perseverare nel socialismo con caratteristiche cinesi e nel suo sviluppo

In general the English edition deviates more from the redundant and repetitive style of the original, and apparently strives to apply the aforementioned translation strategies, while the Italian edition is much more faithful to the original.<sup>19</sup> That could be a result of preliminary evaluations made by the Foreign Language Press about different readership: on the one hand the much broader and various world of English-reading public; on the other hand the Italian readers, far less numerous and mostly composed by scholars and China’s experts. Nonetheless the Italian edition does not give up attracting common readers: the announcement of book’s release first appeared online under the title “Governare la Cina. Scritti e discorsi del presidente cinese (2012-2014)” (the Governance of China. Writings and speeches of the Chinese President), a title which evidently tries to attract the attention of non-experts, who could not know the proper name of the Chinese President. Moreover during the whole translation process, Italian native translators were recommended to adopt a plain style, in order to be understood and reach common people.

---

<sup>18</sup> The term “Moment of Truth” (MOT) or “First Moment of Truth” (commonly FMOT) was coined by Procter & Gamble in 2005 to define the first interaction between a shopper and a product on a store’s shelf.

<sup>19</sup> A telling example comes from the maintenance in the Italian version of long classical quotations, which have been almost always omitted in the English edition. An excerpt from the *Classic of Songs* (*Shijing*), quoted in a speech held in 2014, does not appear in the English version, albeit it has been wholly translated in Italian (Xi Jinping 2016: 158).



The “indigenous concepts” (*benyuan gainian* 本源 概念) – namely those linguistic signs which are historically, culturally and socially connoted to a shared repertoire of a specific linguistic community – represent, without doubts, the hardest challenge of translation (He Yuajian 何元建 2010). Neologisms (*xin ci* 新词), political technical terms (*zhengzhi shuyu* 政治术语), quotation of verses (*shiju yinyu* 诗句 引语), four characters expressions (*sizi jiegou* 四字 结构), sayings and proverbs (*yanyu* 谚语) are notably present in *The Governance of China*, since Xi Jinping often resorts to classical quotations and cultural references, as sources of internal consensus and international prestige (Scarpari 2015). Different procedures have been adopted to translate them, ranging from adaptation/equivalence, omission and explanation to amplification, division and transformation of parts of speech. Thus the saying: 良药苦口利于病，忠言逆耳利于行。 *Liáng yào kǔ kǒu lìyú bìng, zhōngyán nì ěr lìyú xíng.* (literally “Good medicines are bitter to the tongue but beneficial to the disease, the good tips are hard to the ears but of benefit to a (good) behavior”) has been translated in Italian with the equivalent proverb “Il medico pietoso fa la piaga purulenta”.<sup>20</sup> Words politically sensitive, such as *xuanchuan* 宣传 (propaganda), *tongzhimen* 同志们 (comrade), or ambiguous, like *jingshen* 精神 (spirit), has been adapted – “comunicazione” (publicity), “amici” (friends), “principio guida” (guiding principle) – to avoid cultural misunderstandings. When possible, Chinese idiomatic expression have been omitted, to simplify and clarify the text.

But to what extent has the final translation benefited of these strategies of adaptation? Did it succeed in drawing readers interest and meeting their taste and sensibilities?

According to a survey conducted by Luo Yiling, Zhang Li and Ge Lingling on the English edition of the book, although translators made good use of procedures such as liberal translation (57,22%), reduction/omission (4,15%), equivalence (2,075%) or hybrid translation (24,9%), the majority of the indigenous concepts have been literally translated (177,67%) (Luo Yiling, Zhang Li and Ge Lingling 2016 – figure 2), so that target-oriented strategies – even if present – have had little impact on the overall work.

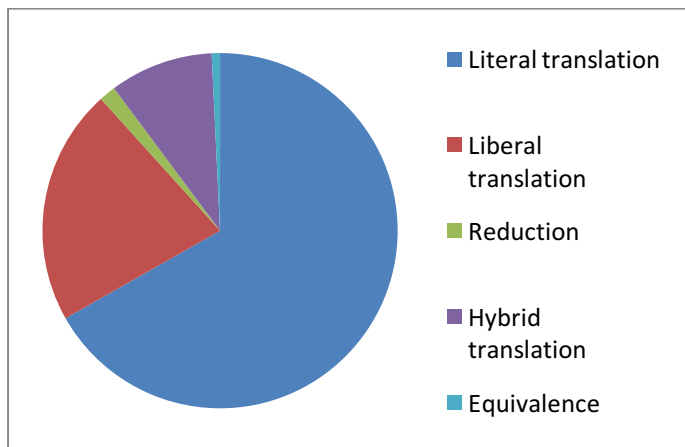
Apparently, political responsibility keeps being the priority of the translator, and only when the text is lacking political connotation a translation oriented to the target language is really admitted. The norm of adequacy prevails on that of acceptability, the translation fails to find a balanced point between the two poles. It produces a redundant and repetitive discourse, where obsolete expressions abound, and which sounds very far from common language. As a translator of the Italian edition, I witnessed how rarely the Chinese professionals, who have proofread the text, have been ready to

---

<sup>20</sup> Xi Jinping (2016: 231).

accept objections by the Italian part to their corrections, although by so doing they have heavily reduced the readability of the book.

Figure 2: Translation techniques of indigenous concepts in *The Governance of China*



After all – as Yong Zhong argues in his critical analysis of the official translations of Hu Jintao’s works – in the Chinese context a “correct translation”:

- a. is structurally loaded with complex syntactic structures and difficult vocabularies including especially pedantic words and phrases;
- b. duplicates the original rhetorical features (e.g., symmetry, contrast, idiom and euphemisms) of the Chinese ST;
- c. covers up or dresses up those elements of the ST not intended for international readers;
- d. must have the quality required for enhancing the charismas of authors; and
- e. often looks maximalist and bulky as a result of having to achieve the above. (Yong Zhong 2011)

Even if, at the micro level, Chinese official translation adopts textual devices to meet readership expectations, however, at the macro level, political translation continues to be an institutionalized norm-governed practice. The governance of China succeeded in maintaining ideological correctness, but fails in achieving its external propaganda goal of “reassuring the world that China will continue to develop and that its rise will benefit everyone” (Swaine 2016). It has constructed a narrative too far from that to which the readers of liberal countries are accustomed.

#### 4. Conclusions

This paper has tried to examine the communicative effectiveness of the translation project *The Governance of China*, in the framework of China's search for discursive power. Specifically, the article has attempted to analyze to what extent the project challenges previous approach to political translation to increase the book's receptivity by foreign readers and hits the goal of enhancing "the rest of the world's understanding of the Chinese government's philosophy and its domestic and foreign policies".

After having detected some notable novelties in terms of time of publication (soon after the appointment of Xi), channels of distribution (digital versions available on Amazon and Apple iBooks and iRead) and selected contents (compared to previous leaders' collections, the amount of speeches associated to economic issues decreases, diplomacy and foreign affairs become the most common themes along with politics, while science, innovation and education find more consideration), the paper focused on the translating process, with special reference to the Italian language edition, for which the paper's author has been one of the translators. By witnessing that the whole project has been realized as a collective work, leaving very little space for individual initiative, we argued that the final text is the outcome of a "pyramidally based" process on guidelines and strategies, settled by the government for political purposes. The analysis of some examples from the English, French and Italian editions showed that, although somehow the translation beneficiaries of target-oriented strategies of adaptation such as liberal translation, reduction/omission, equivalence or hybrid translation, all strongly advocated by Chinese academic literature on political translation – this is especially true in the English version and for indigenous concepts – literal translation still prevails, therefore undermining the effectiveness of the translation project in terms of receptivity by western readers.

The translation of *The Governance of China* fully reflects the persistence of the old contradiction between political correctness and external propaganda in Chinese political text.

This study to some extent raises awareness for China, who is eager to spread its voice in the world and promote the country's soft power resources, but it is still far away from making PRC external propaganda attractive to foreign public. China's current aspirations to expand its discursive power, by projecting in the global discourse a positive image of its leader and of its national discourse, are still facing the contradiction of a leadership who is available to defy the political language of the past, but not to the point of questioning the existing political system.

In 2015 Xi clearly stated that the future competition in comprehensive strength among nations will definitely be determined by country's system ability to innovate, but the path to effectively

innovating China political communication and to making PRC external propaganda attractive to foreign public seems to be still a very long one.

## References

- Areddy, James T. 2015. Working with Iron: Meet Xi Jinping’s English Translator. *The Wall Street Journal*, April 16. <http://blogs.wsj.com/chinarealtime/2015/04/16/working-with-iron-meet-xi-jinpings-english-translator/> (accessed 5 November 2015).
- Buckley, Chris. 2016. Xi Jinping is China’s ‘core’ leader: Here’s What It means. *The New York Times*, October 30. <https://www.nytimes.com/2016/10/31/world/asia/china-xi-jinping-communist-party.html> (accessed 3 November 2016).
- Cai Mingzhao. 2014. An Important Document that Comprehensively and Objectively Recognizes Contemporary China – An Introduction to The Governance of China. *Renmin*, September 29. <http://theory.people.com.cn/BIG5/n/2014/0929/c40531-25757337.html> (accessed 21 October 2016)
- Callahan, William A. 2015. The Impact of Xi Jinping’s Governance of China. *The Asan Forum*, May 18. <http://www.theasanforum.org/the-china-dream-3-2/> (accessed 2 October 2016).
- Cheng Jinming and Zhao Dongsheng 陈金明 -赵东升. 2016. Xi Jinping tanguo lizheng de haiwai chuanbo «习近平谈国理政»的海外传播 (The overseas promotion of *The Governance of China*). *San Xia daxue xuebao* 三峡大学学报 (*Journal of China Three Gorges University*) 38/5: 23-26.
- Cheng Li. 2016. *Chinese Politics in the Xi Jinping Era* Washington, DC: The Brookings Institution.
- Cheng Zhenqiu 程镇球. 2002. *Fanyi lunwenji* 翻译论文集 (*Collection of papers on translation studies*). Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.
- Chilton, Paul and Christina Schäffner. eds. 2002. *Politics as Text and Talk: Analytic Approaches to Political Discourse*. Amsterdam: John Benjamins.
- Gu Jianjun. 2016. Xi Jinping: The Governance of China, a bestseller in 2016. May 12. <http://english.cctv.com/2016/05/17/ARTIOpVQX0kIvgNLjYyMRdcM160517.shtml> (accessed 20 September 2016).
- Guo Jiading 过家鼎. 2002. Zhuyi wajiao yongci de zhengzhi hanyi 注意外交用词的政治含义 (On the political implications of diplomatic terms). *Zhongguo fanyi* 中国翻译 (*Chinese Translators Journal*) 6: 59–60.
- He Shan 何珊. 2016. Xu Mingqiang: yong zuijiandan pushi de yuyan, rang duzhe kandong 徐明强: 用最简单朴实的语言, 让读者看懂 (Xu Mingqiang: Use the most simple and plain language, to make readers understand). September 9. *Zhongguo Wang* 中国网 (*China.org*). [http://www.china.org.cn/chinese/2016-09/21/content\\_39342370.htm](http://www.china.org.cn/chinese/2016-09/21/content_39342370.htm) (accessed 1 October 2016).

- He Yuajian 何元建. 2010. Lun benyuan gainian de fanyi moshi yanjiu 论本源概念的翻译模式研究(A study on the translation models of indigenous concepts). *Waiyu jiaoxue yu yanjiu* 外语教学与研究 *Foreign Language Teaching and Research* 3: 211-219.
- Hernandez, Javier C. 2016. Propaganda with a millennial Twist Popos Up in China. *The New York Times*. December 31. [https://www.nytimes.com/2016/12/31/world/asia/china-propaganda-communist-party-millennials.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2016/12/31/world/asia/china-propaganda-communist-party-millennials.html?_r=0) (accessed 4 January 2017).
- Li Jingjing and Li Saihong. 2015. New trends of Chinese political translation in the age of globalisation. *Perspectives* 23/3: 424-439.
- Liu Daoying. 2015. On the translation of Chinese political vocabulary in cross cultural communication. *Cross-cultural communication* 11/10: 15-18.
- Luo Yiling 罗依玲, Zhang Li 张利 and Ge Lingling 戈玲玲. 2016. Lun 《Xi Jinping tan zhiguo lizheng》zhong benyuan gainian de fanyi moshi 论《习近平谈治国理政》中本源概念的翻译模式 (On the translation techniques of indigenous concept in The Governance of China). *Yingyu guanchang* 英语广场 (English Square) 10: 7-9.
- Ma Shikui. 2006. Wenxue shichu he yishi rentai shuchu - "Wenge" shiqi Mao Zedong shici de duiwai fanyi) 文学输出和意识形态输出—“文革”时期毛泽东诗词的对外翻译 (Exporting literature and ideology – Externally oriented translations of Mao Zedong’s poems during the “Cultural Revolution”). *Zhongguo fanyi* 中国翻译 (*Chinese Translators Journal*) 27/6: 17-23.
- Magagnin, Paolo. 2016. The Evolution of Metaphorical Language in Contemporary Chinese Political Discourse. Preliminary Evidence from the 12th and 18th CPC Congresses. In *Linking Ancient and Contemporary Continuities and Discontinuities in Chinese Literature*, eds. Tiziana Lippiello, Chen Yuehong 陈跃红 and Maddalena Barengi, 345-365. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari.
- Ramo, Joshua C. 2004. *The Beijing Consensus*. London: The Foreign Policy Centre.
- Scarpari, Maurizio. 2015. *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*. Bologna: il Mulino.
- Schäffner, Christina and Susan Bassnett. 2010. *Political discourse, media and translation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Shambaugh, David. 2015. China’s Soft Power Push – The Search for Respect. June 16. *Foreign Affairs*. <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2015-06-16/china-s-soft-power-push> (accessed 6 November 2015).
- Swaine, Michael D. 2015. Xi Jinping on Chinese Foreign Relations: The Governance of China and Chinese Commentary. *China Leadership Monitor* September (48): 1-14. <https://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/clm48ms.pdf> (accessed 3 September 2018).
- Xi Jinping. 2014. *The Governance of China*. Beijing: Foreign Language Press.
- Xi Jinping 习近平. 2014. Jianshe shehuizhuyi wenhua qianguo, zhuoli tigao guojia wenhua ruan shili 建设社会主义文化强国 着力提高国家文化软实力 (Build up a socialist cultural power, strive to improve country’s cultural soft power). *Zhongguo gongchandang xinwenwang* 中国共产党新闻

网 Chinese Communist Party News Website. <http://cpc.people.com.cn/n/2014/0101/c64094-23995307.html> (accessed 12 December 2015).

Xi Jinping. 2016. *Governare la Cina*. Firenze: Giunti Editore.

Xinhua. 2016. China publishes Xi’s speech on selected works of Hu Jintao. October 08. [http://news.xinhuanet.com/english/2016-10/08/c\\_135738891.htm](http://news.xinhuanet.com/english/2016-10/08/c_135738891.htm) (accessed 3 November 2016)

Xiong Zheng 熊正. 2015. “Xi Jinping tan zhiguo lizheng” guanyu “Zhongguomeng” lunshu de yingyi yanjiu - yi shouzhong rentong yu shita wei shijiao 《习近平谈治国理政》关于“中国梦”论述的英译研究 (A Study of the Translation of the “Chinese Dream” by The Governance of China). *Kaifeng jiaoyu xueyuan xiebao* 开封教育学院学报 (*Journal of Kaifeng Institute of Education*). December (10): 77-78.

Xu Yanan 徐亚男. 2000. Waijiao fanyi de tedian yiji waijiao fanyi de yaoqiu 外交翻译的特点以及对外交翻译的要求 (The characteristics of diplomatic translation and its requirements). *Zhongguo fanyi* 中国翻译 (*Chinese Translators Journal*) 6: 35-38.

Xue Zhong. 2016. An Analysis of the English Translation of *Xi Jinping: The Governance of China* - From the Perspective of Toury’s Translation Norms. *Haiwai Yingyu* 海外英语 *Overseas English* 4: 135-137.

Yong Zhong. 2011. The Making of a “Correct” Translation Showcasing the Official Chinese Discourse of Translation. *Meta: Translators’ Journal* 56/4: 796-811.

Yuan Zhuoxi 袁卓喜. 2013. Xiandai xiuci shijiao xia de waixuan fanyi—jiyu xifang quanshuo jizhi lilun de sikao. 现代修辞视角下的外宣翻译——基于西方劝说机制理论的思考 (External propaganda translation from the perspective of modern rhetoric - Some thoughts on western theories on mechanisms of persuasion). *Jiefangjun waiguoyu xueyuan xuebao* 解放军外国语学院学报 (*Journal of PLA University of Foreign Languages*) 36/1: 91-95.

Zhang Yuanyuan 张援远. 2004. Tantan lingdaoren yanlun yingyi de jigewenti 谈谈领导人言论英译的几个问题 (On several issues relating the English Translation of Chinese Leaders’ utterances). *Zhongguo fanyi* 中国翻译 (*Chinese Translators Journal*) 25/1: 55.

Zhao Kejin. 2016. China’s Rise and its Discursive Power Strategy. *Chinese Political Science Review* 1: 539-564.

Tanina Zappone received a Phd in “Asia and Africa Civilizations, Cultures and Societies” at Rome University “La Sapienza” in 2013 and is currently a research fellow at the University of Turin, where she teaches Chinese language. She has presented at international conferences and published articles in various academic journals. She is the author of lexicographical works and of the monograph *La comunicazione politica cinese rivolta all'estero: dibattito interno, istituzioni e pratica discorsiva* (2017). She has been a translator for the Italian edition of the collection of speeches of the current PRC President Xi Jinping titled *Governare la Cina* (2016 Firenze: Giunti Editore). Her main research interests include China's public diplomacy, political language and communication.





## L'ambiguità del mondo

### La dialettica dell'interazione di Nishida Kitarō

Matteo Cestari

The issue of dialectics has been very important in Modern Japan. In the later philosophy of Nishida Kitarō, dialectics is crucial for both the structure of his philosophy and its relationship with Buddhism, since according to him it would help define important and desirable features of Buddhist thought. Therefore, a discussion on this aspect may prove to be decisive in order to understand the overall meaning of Nishida's thought. This essay aims at discussing the meaning and the implications of dialectics in Nishida Kitarō from the perspective of the philosophical theme of the world's fundamental ambiguity and its linguistic consequences. Contrary to the political nature of Aristotle's idea of the principle of non-contradiction, Nishida Kitarō aims at a contemplative approach to the ambiguous world, but falls short of facing the problem of modernity, and is therefore unable to connect the world's ambiguity with its destructive sides. From such a perspective, his philosophy appears to be inclined to metaphysics rather than to a practical and transformative attitude.

#### 1. Dialettica e Buddismo nel Giappone moderno

Il tema della dialettica (in giapponese, *benshōhō* 弁証法) ha avuto un ruolo di primaria importanza nella filosofia giapponese moderna, nel periodo che va dalla modernizzazione del 1868 alla fine della seconda guerra mondiale. La sua importanza era tale che alcuni filosofi ebbero a denunciare una sorta di manierismo dialettico dilagante. Per esempio, il filosofo Takahashi Satomi (高橋里美 1866-1964) scrisse che la dialettica

nel nostro paese dà l'impressione di monopolizzare con una forza schiacciante non soltanto il mondo della filosofia, ma il mondo del pensiero in generale e non è già oggetto di critica, ma di culto e il cosiddetto 'mistero della dialettica' si trasforma in un principio autoevidente, al punto da diventare perfino uno slogan alla moda (Takahashi 1940: 139).<sup>1</sup>

Questo fenomeno sarebbe legato all'importanza della dialettica hegeliana e marxista nel Giappone moderno, ma per Takahashi già Buddismo e Neoconfucianesimo avrebbero contenuto una tendenza a ragionare in termini dialettici, che avrebbe favorito l'assimilazione della dialettica hegeliana (Takahashi 1940: 141). Questo commento di Takahashi non è del tutto fuori luogo, se fra le connotazioni della dialettica si conta la propensione a rappresentare un'alternativa alle dottrine basate sulla semplice identità. In generale, il Buddismo ha evidenziato una tendenza a interpretare le essenze immutabili, le entità ipostatizzate, i fondamenti inconcussi come strategie di attaccamento che gli esseri umani mettono inconsciamente in atto per mantenere le proprie

---

<sup>1</sup> Ove non altrimenti specificato, le traduzioni dal giapponese sono dell'autore.

illusioni generando sofferenza.<sup>2</sup> Solo *realizzando*, nel senso anglosassone di comprendere e mettere in pratica, la transitorietà delle cose e dell'io e l'intreccio di relazioni che le formano possiamo liberarci da tale tendenza. Se ad esempio consideriamo il pensiero di Nāgārjuna (circa 150-250 d.C.), la relazionalità ontologica gioca un ruolo centrale nello scalzare qualsiasi sostanzialismo o soggettivismo e in questo senso, si può dire che possieda una struttura dialettica, il cui scopo non sta nella definizione della forma metafisica del mondo, ma nell'operare una trasformazione nel praticante (Gethin 1998: 237 e segg.). La sua vocazione è dunque pratica e non speculativa, e in ciò secondo le interpretazioni, peraltro parzialmente divergenti (Montanari 2009), di Hadot (2002) e Foucault (2001) è paragonabile alle filosofie del mondo classico (epicureismo, stoicismo, cinismo) che puntavano alla trasformazione del praticante, più che all'acquisizione di contenuti di sapere. La filosofia moderna giapponese invece, laddove si sia interessata al pensiero buddhista, ha spesso anche se non esclusivamente operato in direzione contraria, puntando a una sua reinterpretazione in chiave metafisica e teoretica e spostando il centro dell'attenzione dalle pratiche alla dottrina, in ciò in linea con l'orientamento modernista del pensiero filosofico-religioso moderno, come ha ben evidenziato Isomae (2014: XIII e segg.).

## 2. Nishida Kitarō e *soku*, fra Buddhismo e filosofia

Da questa prospettiva, Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945), il più importante filosofo giapponese moderno, non fa eccezione: in quanto filosofo accademico in senso moderno, egli operò nei limiti e secondo le modalità dei moderni campi del sapere e la sua attività fu quella di un moderno professore universitario. Egli fu influenzato dalle dottrine buddhiste – nelle sue opere occhieggiano qua e là varie citazioni, per quanto imprecise, di testi buddhisti – ma sappiamo dal suo diario che in alcuni periodi della sua vita il filosofo praticò assiduamente la meditazione *zen* di scuola *rinzai* (臨濟) (Yusa 2002: 45-58). Tuttavia, il rapporto fra Nishida e il Buddhismo non è lineare e raramente diventa oggetto di elaborazione cosciente da parte del filosofo (Cestari 2010: 320-346). In alcuni casi, egli indica la fonte della sua ispirazione in alcuni temi buddhisti, spingendosi ad affermare che tali principi siano al cuore del suo sforzo speculativo, pur riconoscendo la distanza fra Buddhismo e filosofia. Fra i principi che Nishida associa al Buddhismo, spicca l'autoidentità contraddittoria (*mujunteki jikodōitsu* 矛盾的自己同一), presentata come versione filosofico-dialettica del giapponese *soku* o *sunawachi* (即, in cinese *ji*).

Comune nel Buddhismo dell'Asia Orientale, *soku* è una forma di congiunzione dichiarativa che significa "cioè, ossia, ovvero", "che è".<sup>3</sup> Nel linguaggio buddhista, posto fra più sostantivi,

---

<sup>2</sup> Questo orientamento dottrinario è comune tanto al Buddhismo antico, quanto al Buddhismo Mahāyāna, comprese le sue declinazioni in Asia Orientale (cfr. Gethin 2008). Si deve ricordare però che sussiste una certa difficoltà a definire l'insieme delle pratiche e delle teorie che dall'India si sono diffuse fino al Giappone con il termine "Buddhismo", che in Giapponese (*bukkyō* 仏教) è fortemente dipendente da categorie moderne che di fatto semplificano e allineano i culti preesistenti alla concezione di "religione" (*shūkyō* 宗教), adottata in Giappone su modello protestante americano a partire dal 1868 (cfr. Isomae 2014: 98 e segg.).

<sup>3</sup> *Soku* corrisponde al sanscrito *yad*, che ha un significato sia congiuntivo o esplicativo ("e", "dunque, perciò"), sia disgiuntivo ("o, oppure") e assume un significato più preciso sulla base o della sua posizione all'interno della frase (avverbiale, a inizio frase; pronominale all'interno), o di altri termini con cui si accompagna: *yad...idam* ("e") o *yad...uta*

determina una relazione di “fusione”, “non-dualità”, “inseparabilità”. Ad esempio, nella storia del Buddhismo, il monaco cinese Zhili (知礼 960-1028) di scuola Tiantai (天台) ne definisce in dettaglio il significato, secondo tre diverse accezioni: l’inseparabilità di due cose (*erwu xianghe* 二物相合), come fra il cielo e le nuvole; i due lati di una medesima cosa (*beimian xiangfang* 背面相翻), come le due facce di una moneta o i due lati una mano, ed infine l’unità di una cosa nella sua totalità (*dangti quanshi* 当体全是) in momenti differenti, come quando per esempio lo stesso frutto è prima astringente e poi dolce.<sup>4</sup> Il primo significato si riferisce a una relazione necessaria fra due cose che si implicano a vicenda; il secondo, a due prospettive della medesima realtà; il terzo, a due momenti diversi della stessa cosa.

A cosa sta mirando il discorso buddhista? *Soku* si rivolge alla modalità delle cose, più che alla loro essenza, la cui idea stessa è per il Buddhismo illusoria e convenzionale. Tale termine risponde a una logica che con Bertrand Russell potremmo definire “modale”, essendo basata più sulle relazioni che sulle qualità delle cose. Nel sistema generale delle interrelazioni, l’identità della cosa non è bastevole a se stessa, né è condizione sufficiente a identificare la cosa, ma sono richieste ulteriori indicazioni, in funzione della rete di rapporti pratici in cui questa identità è inserita. Cielo e nuvole sono inseparabili, e dalla loro interazione nasce una serie molto complessa di condizioni e situazioni. È vero che una mano è una mano, ma se vogliamo afferrare qualcosa, non è lo stesso usare il dorso o il palmo. Se vogliamo assaporare la polpa di un frutto, dobbiamo aspettare la sua maturazione, anche se è lo stesso frutto. È insomma l’intreccio delle relazioni che determina la cosa, non la sua identità con se stessa, così come è la rete delle parole che determina il significato della parola singola.

*Soku* implica una relazione necessaria con le altre cose, che l’identità non considera o addirittura non *deve* considerare, come nel principio di non contraddizione. “A *soku* B” non va dunque tradotto come “A è B”, ma come “A richiede B” o “A non può esserci senza B”, o ancora “A c’è solo se c’è B”. *Soku* non presuppone alcuna tautologia al fondamento delle cose, perché è la loro interrelazione che le costituisce come tali e converge così con la dottrina dell’*anātman* (non-anima, ossia, l’idea che l’io sia composto e non originario e che non sopravviva dopo la morte) e con il principio della produzione condizionata o interdipendenza (sanscrito *pratītya samutpāda*, giapp. *innen* 因縁, cinese *yinyuan*) che la approfondisce (Gethin 1998: 133 e segg.).

Nishida collega esplicitamente la propria idea di autoidentità contraddittoria con *soku*, quando scrive che “*Soku* non è un’unione, ma ha il significato di autoidentità contraddittoria”;<sup>5</sup> “Il termine *soku* ha sempre il significato di autoidentità contraddittoria”.<sup>6</sup>

(“oppure”). Va sottolineata pertanto la connotazione neutrale e ambigua del termine che trova specificazione solo in un contesto determinato. Ringrazio il prof. Gianni Pellegrini per le preziose indicazioni sull’argomento.

<sup>4</sup> Per un confronto fra vari dizionari su questa voce, si veda: <http://taotao-project.org/dictionary/%E5%8D%B3/> (ultimo accesso 09/01/2018).

<sup>5</sup> Nishida (1979, vol. 8: 524; d’ora in poi abbreviato con *NKZ* seguito dal numero romano del volume e dalle pagine: *NKZ* VIII: 524).

<sup>6</sup> Cfr. *NKZ* VIII: 490; *NKZ* IX: 28. Peraltro, Nishida usa assai di frequente questa congiunzione fra opposti: nei suoi scritti troviamo spesso (p. es. in *NKZ* XI: 188) espressioni come “negazione-*oppure*-affermazione” (*hitei soku kōtei* 否定即肯定); “fenomeno-*oppure*-realtà” (*genshō soku jitsuzai* 現象即实在); “principio-*oppure*-fenomeni” (*ri soku ji* 理即事) e via dicendo. La difficoltà a tradurre il termine è dovuta alla duplice natura affermativa e avversativa del termine. Qui si

In una lettera dell'11 marzo 1945 all'amico Suzuki Daisetsu (鈴木大拙 1870-1966), noto divulgatore dello Zen in America, Nishida stabilisce una connessione fra l'autoidentità contraddittoria e "la posizione della sapienza buddhista del *sokuhi*" (*sokuhi no hanniyateki tachiba* 即非の般若的立場). Nishida scrive:

In questo periodo mi sto occupando di religione. In generale, vorrei chiarire che non si può concepire la religione dalla prospettiva di una logica oggettiva tradizionale, ma dev'essere [compresa a partire dal]la mia logica dell'autoidentità contraddittoria, ossia dalla logica del *sokuhi*. Io dalla *posizione della sapienza del sokuhi* voglio far emergere l'essere umano, ossia la persona. E vorrei collegarlo con il mondo storico della realtà (NKZ XIX; 399; corsivo mio).

Versione suzukiana del concetto classico di *soku*, *sokuhi* ne accentua la vocazione relazionale, aggiungendovi la negazione *hi* 非, come in un passo del *Sūtra del Diamante* (sanscrito: *Vajraśekhara sūtra*, giapponese: *Kongōkyō* 金剛經) citato da Nishida in cui si afferma che "Tutti i *dharma* [fenomeni] non sono *dharma* eppure sono chiamati *dharma*" e che il filosofo estende scrivendo: "Buddha non è Buddha, quindi è Buddha; gli esseri senzienti non sono esseri senzienti, quindi sono esseri senzienti" (Nishida 2005: 132-133. Corsivo nel testo).<sup>7</sup> Tale dottrina non istituisce una contraddizione, ma afferma l'interdipendenza di qualsiasi identità, nonostante l'apparente autosufficienza.

Per quanto sia difficile valutare quanto in Nishida tale concetto sia in linea con le fonti buddhiste, data la natura poco precisa dei riferimenti buddhisti negli scritti del filosofo giapponese e la grande varietà di posizioni nello stesso Buddhismo storico, il collegamento fra *soku* e autoidentità contraddittoria può però essere usato come chiave interpretativa, che dalla prospettiva buddhista fornisce una pietra di paragone per comprendere molte affermazioni, altrimenti oscure, del filosofo e per giudicare rispetto al Buddhismo il senso generale della sua opera (Cestari 2010).

### 3. L'autoidentità contraddittoria come logica dell'ambiguità

L'autoidentità contraddittoria, pur anticipata da precedenti formulazioni più o meno simili, appare in forma compiuta attorno al 1939 come titolo di un saggio raccolto nel terzo volume dei saggi filosofici (*Tetsugaku ronbunshū* 哲学論文集) (NKZ IX: 147-222). Il pensiero di Nishida in questo periodo si focalizza su temi di filosofia pratica, sollecitati dalla frequentazione di numerosi studi antropologici, fra cui quelli di J. Harrison, L. Lévi-Bruhl, B. Malinowski, M. Mauss. In questo contesto, l'autoidentità contraddittoria è intesa come formalizzazione del funzionamento basilare dei processi storici e dei rapporti umani.

---

traduce *soku* con "eppure", che gioca con il duplice significato italiano di "eppure" (avversativo) ed "e pure" (aggiuntivo).

<sup>7</sup> Subito dopo, Nishida definisce il rapporto fra Dio e il mondo come "assolutamente dialettico", e ritrova il medesimo carattere anche nella sapienza buddhista (Nishida 2005: 134).

Per capire il significato del termine, è necessario sgombrare il campo da possibili equivoci. Il paradossale accostamento di termini contrari ha lo scopo di evitare l'affermazione di uno dei due opposti: non si tratta né di un'autoidentità che trionfa sulla contraddizione, né di una contraddizione che distrugge l'autoidentità. I due termini hanno un rapporto endiadico; non sono due nozioni separate, o due entità distinte legate da rapporti logici (causa-effetto, temporalità o finalità). Non individuano una contraddizione che si risolve in un'autoidentità, né un'autoidentità di contraddizioni, né una contraddizione che proviene da un'autoidentità. In termini buddhisti, potrebbe definirsi una posizione *non-duale* (sans. *advaya*, cin. *puer* 不二, giapp. *funi*), che non privilegia né la razionalità, né l'irrazionalità; né il monismo, né il pluralismo; né il soggetto, né l'oggetto. Nishida appare molto sensibile al rischio di essere frainteso in senso monista. Così, nel saggio del 1939 scrive: "La sintesi non è tale da negare le opposizioni. Così [...] questa va muovendosi in modo auto-contraddittorio, secondo l'autoidentità contraddittoria" (NKZ IX: 165). In un testo precedente che anticipa alcuni argomenti ripresi successivamente, egli afferma: "L'unità delle contraddizioni (*mujun no tōitsu* 矛盾の統一) non comporta il loro scomparire" (NKZ VIII: 358).

Una seconda importante precisazione riguarda il termine "contraddizione", che non va inteso nel senso aristotelico della massima incompatibilità fra contrari.<sup>8</sup> Sebbene l'origine hegeliana del termine usato da Nishida sia evidente, perché anche in Nishida la contraddizione viene intesa come un momento essenziale della vita e del movimento della realtà, rispetto a Hegel, che la pensa come contrasto che va ricomposto in una sintesi superiore, Nishida sembra intenderla in una forma semmai più vicina ai relativi di Aristotele (1992: 152-153), in cui gli opposti sono coesenziali per la loro esistenza e pensabilità, anche se a differenza della filosofia aristotelica non c'è alcun sostrato (*hypokeímenon*) a fungere da riferimento ultimo e pertanto i relativi sono radicalizzati. L'identità, legata a una struttura fortemente correlativa, perde le sue connotazioni potenzialmente tautologiche, sia perché è in costante trasformazione e non essendo ancorata ad alcun sostrato diventa un'altra identità, pur se collegata alla precedente; sia perché per essere tale deve essere connessa ad altre identità. Inoltre, poiché è radicalmente dialettica, per esistere deve trovarsi già *in* (*ni oite* に於いて) un luogo di interrelazioni con altre cose e con il luogo stesso entro cui tali relazioni si danno. Infatti,

Che l'interazione fra oggetto e oggetto formi un unico mondo deve essere il fatto che al contrario l'oggetto si può pensare come parte di un unico mondo. Per esempio, l'interazione di un oggetto nello spazio deve indicare la spazialità dell'oggetto. Al limite, considerando lo spazio fisico, si può anche pensare che una forza materiale sia una modificazione dello spazio (NKZ IX: 147).

Questa identità in perenne scambio ontologico con altre identità è ciò che in questa sede definisco come "ambiguità fondamentale". La dialettica dell'autoidentità contraddittoria sottolinea l'ambiguità del mondo, del corpo e della sua rete di relazioni, che deriva dalla mancanza di un

---

<sup>8</sup> "È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione" (Aristotele 1992: 94).

riferimento ultimo (la meontologia del Nulla Assoluto o *zettai mu* 絶対無). Nel mondo, nulla si dà di irrelato e quindi niente può essere definito in termini ultimi: l'identità non definisce appieno; l'opposizione non è definitiva. Insomma, le cose sfuggono al gioco di identità e differenza, che sono concetti troppo rigidi per cogliere la transizione infinita, l'impermanenza, l'intreccio dei rapporti intramondani.

Da questa prospettiva, il passo di apertura del saggio "L'autoidentità assolutamente contraddittoria" descrive tale mondo di interazioni (*aihataraki* 相働き):

Il mondo della realtà deve essere il mondo dell'interazione tra oggetto e oggetto. Si può pensare che la realtà abbia la forma di una relazione reciproca tra oggetti, il risultato derivato da un'interazione. Il mondo della realtà dev'essere [...] il mondo della reciproca determinazione tra individuo e individuo. Di conseguenza, io definisco tale mondo un'autoidentità assolutamente contraddittoria" (NKZ IX: 147).<sup>9</sup>

In ogni processo relazionale, non c'è una parte soltanto attiva o passiva, ma attività e passività sono intrecciate al punto che l'una confluisce nell'altra. Lo stesso atto è insieme attivo e passivo. L'individuo nasce passivo, ma tale passività suscita azioni e reazioni, trovandosi fin da subito al centro di una dialettica infinita di relazioni incrociate. Questa concatenazione è chiamata "dal creato al creante" (*tsukurareta mono kara tsukuru mono e* 作られたものから作るものへ), con cui si indica la condizione per la quale un oggetto creato è a sua volta creante. Questa relazione non interessa solo gli esseri umani, ma anche gli animali e gli strumenti, che intervengono attivamente a modificare il loro creatore (NKZ IX: 148). In questo reticolo di connessioni, la cosa non può essere definita come essere (identità con se stessa), né solo come nulla (la mancanza di tale identità): è essere-eppure-nulla (*u soku mu* 有即無).

Si può dire che ciò che è nella realtà, mentre è essere, in quanto radicalmente determinato, è anche ciò che va mutando, che va morendo, in quanto radicalmente creato; è l'essere-eppure-nulla. Per questo, l'ho definito mondo del Nulla Assoluto, e l'ho anche chiamato 'mondo della determinazione senza determinante', come mondo del movimento infinito" (NKZ IX: 148).

Tale concezione richiama il Buddhismo in più aspetti. La dimensione abissale che si apre fra le cose e nelle cose indica la loro inerente transitorietà (*anityatā*), la loro opacità alle categorie del linguaggio dualistico di identità e differenza. In questo, Nishida appare prossimo alla concezione buddhista della concatenazione causale (*pratītya samutpāda*) e della vacuità (*śūnyatā*) che segnala l'abbandono del tema del Fondamento: "Né l'uno totale, né i molti individuali si possono pensare come un sostrato (*hypokeímenon*) al fondamento [del mondo]" (NKZ IX: 148). Le cose sono basate su nulla, *eppure* sono (nulla-eppure-essere). Sono, *eppure* non possono essere fissate in un'identità stabile (essere-eppure-nulla), poiché nella storia nessuna identità permane così com'è.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*. Incidentalmente, in questo passo, si distinguono due livelli di autoidentità contraddittoria: quello fra cosa e cosa e quello che si riferisce al mondo, che è "assoluto" (*zettai* 絶対) perché onnicomprensivo e quindi imprescindibile.

#### 4. Negazione reciproca e autonegazione

Il meccanismo dell'interrelazione è centrale nel pensiero storicista di Nishida, che ne parla lungamente attraverso la tematica della pratica (intesa nel duplice senso di *prâxis* e *poïesis*, ossia rispettivamente di produzione di oggetti e di produzione di sé) come modalità di funzionamento di numerose relazioni: il mondo storico (*rekishiteki sekai* 歴史的世界) e il corpo storico (*rekishitekishintai* 歴史的身体) come macro- e micro- insiemi di relazioni; la dialettica del tempo – l'Ora eterno (*eien no ima* 常盤今) o Eterno Presente (*eien no genzai* 常盤今世) come punto di reciproca negazione fra passato e futuro; il rapporto fra conoscenza e azione – la cosiddetta intuizione attiva o *kôiteki chokkan* 行為的直観; la tecnica e il rapporto con gli strumenti (Cestari 1998, 2009). In questa sede, ci si limiterà ad approfondire la struttura ontologico-formale della negazione reciproca. Per negazione (*hitei* 否定), Nishida intende lo scomparire dell'identità di un individuo, il suo mutare in virtù di un altro individuo, e il venire compreso in un luogo comune (*kyôtsūnaru basho* 共通なる場所) che lo trasforma in oggetto. Nel caso di due termini A e B, l'azione di A su B sarà costituita dalla negazione di B da parte di A, che fa proprio il campo o luogo di B (NKZ XII: 290 e segg). In tal modo, A unifica ciò che si trova in opposizione, sussumendolo e ponendo fine alla molteplicità e all'azione. Così, la molteplicità diventa unità (*ta ga itsu to naru* 多が一となる); ossia, A diventa il luogo (*basho* 場所) che contiene B, l'Universale o mondo in cui B viene a trovarsi (NKZ XII: 290 e segg). Al contempo, B nega l'individualità di A e ne diventa l'orizzonte, sicché A e B si negano reciprocamente.

Il rifiuto di un sostrato al di là dell'azione e l'affermazione di una natura intrinsecamente dialettica della cosa comporta che, dopo essere stata sussunta dall'azione di A, la cosa B diventi C perché ogni minimo cambiamento non viene pensato a partire da un sostrato, a cui si aggiungano o si tolgano uno o più accidenti, ma rappresenta un'identità momentanea, un equilibrio di un istante, che muta di momento in momento. Nell'istante successivo, ciò che era B e che ora è C, verrà mutato in D e così via all'infinito.

Quando A nega B, diventa il mondo (*sekai* 世界) che lo contiene e nel fare ciò, nega anche se stesso come individuo. L'azione in sé comporta un duplice effetto, che non si limita all'oggetto sussunto, ma si estende anche all'individuo attivo, che diventa il mondo. L'azione negante diventa così autonegazione. Infatti: “[...] l'agire dell'oggetto deve indicare l'autonegazione dell'oggetto stesso, l'andare a scomparire dell'oggetto stesso” (NKZ IX: 147). Tuttavia, la negazione di sé è anche un'autoaffermazione: lo stesso evento è al contempo la fine dell'identità e la modalità con cui questa si forma.

A differenza di Hegel, che ha di certo influenzato questo pensiero, l'autonegazione di A-come-mondo non è un processo lineare, né possiede la regolarità triadica dell'avanzamento per tesi, antitesi e sintesi. A è infatti un individuo fra altri individui. Non è l'Idea o la Ragione assoluta, ma la sua azione, inserita in una rete di interscambi,<sup>10</sup> non è esclusiva: anche B agisce su A, nello

<sup>10</sup> Nishida è ben cosciente di questa diversità, quando afferma che la logica di Hegel non contiene l'individuo concreto, ma è una logica dell'Idea: “[...] l'Universale di Hegel non contiene il vero individuo. Non contiene il nostro sé come

stesso modo e negli stessi termini di A, che nei confronti di B è dunque tanto attivo, quanto passivo. Nel mondo delle interazioni che ne risulta, gli individui si autonegano e confluiscono in un unico mondo (NKZ XII: 292--293), perché negandosi reciprocamente, perdono la loro individualità e si oggettivizzano. Pertanto, nell'azione, l'opposizione è unificata, e gli individui vengono a rappresentare "il mutamento di un'unica cosa (*hitotsu no mono no henka* 一つのものの変化), l'autodeterminazione di un unico mondo (*hitotsu no sekai no jikogentei* 一つの世界の自己限定)".

La reciproca trasformazione (azione-negazione-relazione-mutamento) degli individui coincide con l'auto-formazione o l'auto-trascendimento del mondo. Il mondo storico, secondo Nishida, non può essere pensato né come semplice unità, né come semplice molteplicità, ma come stretta implicazione fra unità e molteplicità:

L'Uno deve essere in senso radicale l'Uno-dei-molti (*itsu no ta* 一の多), e i molti devono essere in senso radicale i molti-dell'Uno (*ta no itsu* 多の一). Perciò si può pensare che il mondo della realtà sia un'autoidentità contraddittoria fra molti e Uno (NKZ XII: 292).

Sulla base della reciproca negazione, i particolari diventano il mondo. Di conseguenza, il mondo rappresenta l'assoluta unità-*eppure*-molteplicità, il luogo in cui gli individui unici e irripetibili si trovano congiunti in un luogo comune, di cui rappresentano l'espressione. Il mondo storico è l'unità totale della pluralità non sussumibile, ossia, l'autoidentità contraddittoria assoluta, ossia, la non-dualità imprescindibile degli individui non riducibili, che non sussume gli individui ma li fa coesistere entro un orizzonte comune. Gli individui sono così persone (*jinkaku* 人格), e dunque elementi creativi di un mondo creativo (NKZ XII: 296); sono la modalità attraverso cui il mondo trascende se stesso e ritorna a se stesso trasformato, arricchito del loro contributo creativo. L'opposizione radicale degli individui rispetto al mondo è un'affermazione degli individui e una negazione del mondo, ma allo stesso tempo è anche un movimento del mondo e una sua affermazione.

## 5. Dialettica di Nishida e principio di non-contraddizione

Per comprendere il significato complessivo della dialettica di Nishida, può tornare utile il confronto con il principio di non-contraddizione di Aristotele, che, seguendo l'interpretazione di Mario Ruggenini, andrebbe compreso nel contesto di una riflessione sull'essenza del discorso e del suo potere di rivelare e occultare le cose. Il linguaggio infatti "in tanto rivela in quanto può anche confondere e dunque dice le cose essenzialmente, ma in modo tale che le cose non sono essenzialmente date, ma restano da cercare, e cioè da dire con altre parole" (Ruggenini 1992: 206). Ciò è strettamente connesso alla polisemia delle parole, che si apre con la sproporzione fra le parole che sono limitate di numero, e le cose che sono invece illimitate (*àpeira*). Ciò comporta il

---

volontà, il sé pratico. La ragione hegeliana è opposta al sé individuale come volontà. Tanto rimane di soggettivismo" (NKZ XI: 167-168).

---



pericolo che un nome possa dire troppe cose, mentre, sottolinea Ruggenini, noi non abbiamo accesso ad alcuna supposta datità prelinguistica dei fatti (*autà tà prágmata*), ma solo ai fatti “dei quali in tanto si può ragionare e dibattere in quanto sono sempre già detti in parole” (Ruggenini 1992: 207). Aristotele così formula il *Principium* come modalità di organizzazione delle relazioni fra parole e cose, che si basa sulla saturazione del campo semantico, e sulla chiusura del senso, che riduce la polisemia delle parole e fonda la dottrina della sostanza. Delle cose si deve dire solo la sostanza, ossia ciò che quella cosa è nella sua essenza. E tuttavia, la sostanza riesce davvero a chiudere il discorso?

Ma dove iniziano e dove finiscono i nostri discorsi? Dalle cose e nelle cose, [...] solo che a loro volta le cose cominciano e terminano dalle parole e nelle parole con cui le diciamo, dunque non hanno un inizio e una fine controllabile. [...] nessuno sa circoscrivere adeguatamente il contesto che dovrebbe contenere in sé la definizione. Dunque la pretesa definitoria del principio è continuamente sospesa e rinviata, in quanto si basa su un'esigenza di semplificazione e di controllabilità semantica, a cui il linguaggio si presta, ma che differisce di continuo [...] (Ruggenini 1992: 209-210).

Nell'approccio di Aristotele al nesso fra linguaggio e fatti, il principio di non contraddizione risponde alla necessità politica di *governare* tale rapporto e nasce dalla consapevolezza della necessità di evitare il caos e l'inganno che comporta la polisemia linguistica, anche se un controllo in tal senso, lungi dall'essere un dato di fatto, resta sempre di là da venire, come evidenzia il problema della metafora (Ruggenini 1992: 210 e segg.).

Per Nishida è invece ben più pressante riflettere sull'intrinseca oscillazione della nostra esperienza di mondo, rispetto a cui l'esigenza politica di controllo delle parole arriva inevitabilmente in un secondo momento. Ciò risponde a un *approccio contemplativo* alla verità che impone di cogliere le cose nel loro darsi originario. Costruirne una definizione conclusiva attraverso il meccanismo della sostanza implicherebbe l'impossibilità di considerarne appieno la relazione con il mondo e le altre cose. Pertanto, il linguaggio dell'identità (nel gergo nishidiano, la logica soggettiva di Aristotele e quella predicativa di Kant, come indicato ad esempio in *NKZ XI*: 434; *NKZ VII*: 18 e sgg.) è limitato, perché non riesce a cogliere gli aspetti mutevoli, sfuggenti e opachi delle cose, che ne costituiscono la verità. A un problema simile a quello aristotelico, l'autoidentità contraddittoria dà dunque una risposta di segno opposto: se Aristotele vede i pericoli della polisemia linguistica e istituisce la sostanza e il principio di non contraddizione per non perdere il controllo sugli strumenti linguistici con cui parliamo dei fatti, Nishida punta a riportare nel linguaggio la complessità e l'opacità delle cose aprendo il discorso filosofico al loro carattere transeunte, nel contesto di un approccio contemplativo del mondo.

## 6. Alcuni rilievi critici

In astratto, sono molte le potenzialità di una dialettica non essenzialistica in numerose tematiche che coinvolgono il tema dell'identità, dalle questioni di ordine psicologico relative al rapporto con la propria identità personale, a vari dibattiti storiografici e sociologici di grande complessità, come la questione della nazione moderna e dei suoi meccanismi identitari. Il non sostanzialismo potrebbe avere un effetto anti-ideologico e contribuirebbe a formare una maggiore coscienza

culturale e civile della natura costruita e comunque storica di numerose ideologie, tradizioni e identità su cui si basano gran parte degli *habitus* moderni.<sup>11</sup>

La filosofia di Nishida va annoverata fra i primi tentativi di adattare alla condizione moderna alcune tematiche buddhiste, ma si distacca dal Buddhismo, nella misura in cui elabora strutture pienamente metafisiche il cui scopo sia prettamente teoretico. Inoltre, sorprende che laddove discuta della politica o della cultura del Giappone moderno, Nishida manifesti posizioni addirittura essenzialistiche:

Che individuo e generale si dicano eterni come cielo e terra, nel senso che anche le cose che si contrappongono radicalmente sono uno – ossia sono un'autoidentità assolutamente contraddittoria – e che tutte le cose sono un'unità che ha come centro la famiglia imperiale (*kōshitsu* 皇室) e che individuo e generale sono radicalmente creativi e si sviluppano in modo vigoroso; tutto questo potrebbe rappresentare l'autoconsapevolezza della vita storica di noi giapponesi. [...] Si può dire che [...] questa posizione [dell'autoidentità contraddittoria] si sia realizzata nella vita del corpo della Nazione (*kokutai* 国体) che ha come centro la famiglia imperiale (NKZ XI: 187-188).

Che la dimensione "assoluta" del mondo sia incentrata sulla famiglia imperiale; che Nishida intenda la propria filosofia come descrizione (o prescrizione?) della vita del popolo giapponese; che la realizzazione concreta di una struttura ideale si manifesti nel "corpo della Nazione" – uno dei capisaldi della propaganda del regime militarista del Giappone del primo Novecento – sono tutte affermazioni che sconfessano le premesse da cui Nishida sembrava prendere le mosse. Per queste posizioni pericolosamente vicine agli slogan di regime, la sua filosofia è stata oggetto di furiose polemiche nel dopoguerra, di cui resta una traccia vigorosa in Heisig and Maraldo (1995). Dal canto suo, la cosiddetta Scuola di Kyoto (Kyōto gakuha 京都学派) formata da suoi discepoli e collaboratori, è stata ancor più criticata e nel dopoguerra ha imboccato percorsi filosofici molto più neutri, spesso orientati agli studi religiosi.

In realtà, in Nishida la questione politica va inquadrata nel contesto generale di una visione troppo ottimista del divenire, pensato quasi esclusivamente come manifestazione creativa, con poca attenzione per i meccanismi di produzione del mondo moderno e i pericoli a esso connessi: la creazione (*seisaku* 制作), elemento centrale nel sistema di interazioni del mondo storico di Nishida, di fatto ritrae un mondo di relazioni artigianali, preindustriali, da sempre condannate all'anacronismo di fronte al dilagare della produzione di massa (*seisaku* 製作). Non sono affrontati temi come il sistema alienante del capitalismo industriale e ancor più finanziario, la riduzione dell'essere umano a merce, lo sfruttamento dell'ambiente, l'impazzimento della tecnica, diventata essa stessa un fine che prescinde dai suoi utilizzatori. Senza un'attenzione per gli aspetti potenzialmente o effettivamente distruttivi della realtà e dei processi storici tipici del Moderno, il mondo storico di Nishida assume i tratti di un "perfetto divenire", reminiscenza di un ottimismo ottocentesco vicino allo hegelismo trionfante, per quanto privo di panlogismo (Cestari 2009: 293-295). Se alcuni critici ritengono che Nishida abbia commesso l'errore di non distinguere fra

---

<sup>11</sup> Cfr. Hobsbawm and Ranger (1983). Per il Giappone, cfr. Vlastos (1998). Sul tema della nazione cfr. Tuccari (2000).

assoluto e relativo e abbia applicato senza le dovute cautele una logica astratta al mondo reale (Suzuki 1977: 147-148), si potrebbe anche aggiungere che in Nishida manca un'adeguata riflessione sulla dimensione della finitezza, dell'errore e dell'inganno.

In questo contesto, Nishida non affronta il tema del rapporto fra l'ambiguità fondamentale e i meccanismi di formazione del potere e non ne coglie il peso politico. Si potrebbe infatti osservare che l'ambiguità fondamentale non è semplicemente data, ma rappresenta *anche* un pericolo, o almeno un enigma che, nel suo rivelarsi e occultarsi, disorienta. Inoltre, nelle società umane essa tende a *risolversi* in sistemi di valore dualistici, che portano alla formazione di strutture di sapere/potere, che a loro volta orientano e manipolano le modalità di accesso al mondo in funzione di specifiche configurazioni sociali e culturali. Senza l'esplorazione della relazione fra ambiguità e potere, resta pressoché impensato il tema del valore, ossia del potere concettuale e normativo che nasce dall'orientamento o dalla limitazione dell'ambivalenza del mondo e del corpo.<sup>12</sup>

È inoltre da rilevare la mancanza di attenzione per le dinamiche economiche del mondo storico, un'assenza grave in una filosofia che intende presentarsi come paradigma di riferimento per la comprensione di vari fenomeni storici e antropologici. Pur essendo interessato a Marx (Yusa 2002: 229-231), Nishida non ha integrato nella sua concezione alcuna analisi dei processi di funzionamento della struttura economica. Così, l'autoidentità contraddittoria rischia di diventare l'espressione irriflessa proprio del capitalismo, in un quadro generale in cui il capitale avanzato determina la liquefazione di tutti quei rapporti che nel capitalismo classico erano ancora ben definiti, come Bauman (2000) condensa nell'immagine della "modernità liquida".

Ed è dalla prospettiva baumaniana sull'ambivalenza nel Moderno che il confronto con Nishida diventa impietoso. Se la modernità, come scrive Bauman (1991), si esplicita nel programma e nella pratica di eliminazione di tutto ciò che non è chiaramente definibile, pratica che diventa pensabile con una preliminare separazione ideologica fra ordine e caos, questo tema risulta del tutto sconosciuto a Nishida, che si limita a registrare l'interrelazione fra eventi transeunti, senza rilevare che il conflitto fra ordine e caos, nonostante le promesse e i proclami dei profeti del modernismo, si è acuito e anzi drammatizzato proprio con l'esperienza della modernità.

Nishida ha certamente aggredito uno dei tipici temi moderni: il Soggetto, frequentemente criticato per la sua parzialità sia dal filosofo che dalla sua scuola.<sup>13</sup> Anche se in ciò qualcuno potrebbe leggere un indizio di "superamento della modernità" o di una "postmodernità" *ante litteram*,<sup>14</sup> va tuttavia considerato che il rifiuto dell'individualismo etico-politico e del

---

<sup>12</sup> Un caso in tal senso è rappresentato dalla nozione nishidiana di corpo storico e delle pratiche a esso correlate. Le pratiche corporee infatti possono essere sì espressive e individualizzanti, come sottolinea Nishida, ma possono diventare anche forme assai efficaci di controllo sociale, rispondendo alla microfisica di un potere che, come insegna Foucault (1977), nello stato moderno si irradia in modo capillare (la cosiddetta "microfisica del potere") e nel suo orientamento biopolitico alla repressione sostituisce l'inclusione protettiva.

<sup>13</sup> Si noti però che Heisig (2001: 266) ha notato che ironicamente nello sforzo di superare il soggetto la Scuola di Kyoto non si è mai liberata della sua dipendenza dall'antropocentrismo.

<sup>14</sup> Il riferimento è al dibattito sul "superamento" del Moderno (*kindai no chōkoku* 近代の超克), dagli esiti fortemente ideologici, che fu organizzato dalla casa editrice Asahi (朝日) nel 1940, a cui parteciparono molti membri della Scuola di

soggettivismo filosofico nel Giappone a partire dal 1868 ha rappresentato un importante tassello ideologico per l'affermazione di un altro tipo di *ethos*, egualmente modernista, ma contrario all'individualismo delle società liberali e che privilegia le narrazioni – altrettanto moderne – della “millenaria tradizione culturale” e della “nazione” giapponese, con la conseguente diffusione delle relative pratiche di controllo e uniformazione sociale e culturale. La critica del soggetto/individuo in Nishida nasce molto probabilmente da un'ispirazione vagamente buddhista, ma soprattutto a partire dall'inizio del periodo Shōwa (1926) fino al 1945, ciò è avvenuto nel contesto di un clima politico-culturale sempre più favorevole al sacrificio personale e al conformismo sociale che hanno continuato a essere rilevanti finanche nel Giappone postbellico.

Nishida ha cercato di integrare alcune idee buddhiste, come quella qui evidenziata di interrelazione, in un contesto moderno. Tuttavia, gli esiti incerti di questa operazione indicano che il non sostanzialismo, se inteso nel senso di una dottrina, di una posizione filosofica, non sfugge agli schemi mentali dell'essenzialismo culturale, dell'orientalismo, del culturalismo o del nazionalismo, che si basano su nozioni forti di identità culturale, politica o etnica. Peraltro, la critica della critica – ossia, l'atteggiamento etico e intellettuale di non-attaccamento che si applica anche alla posizione stessa del non-attaccamento – è proprio un insegnamento centrale nella cosiddetta letteratura della Perfezione della Sapienza (*Prajñāpāramitā*) – un gruppo di testi composti a partire dal I sec. a.C. – e della scuola di Nāgārjuna (II sec. d.C.) che sottolineano che qualsiasi posizione, anche quella del non-attaccamento, può diventare a sua volta occasione di attaccamento, sicché la sapienza deve puntare a *trasformare* il praticante, inducendo una corretta disposizione mentale, non certo a condensare in concetti una determinata visione del mondo. Infatti:

[...] Buddha taught Dharma [l'insegnamento buddhista] for the abandoning of all views and emptiness is precisely the letting go of all views, while those for whom emptiness is a view are 'incurable' (Gethin 1998: 240).

In questo, le irrisolte tendenze metafisiche della filosofia di Nishida mostrano i pericoli insiti in tale approccio, per quanto intenda riferirsi a testi e a pratiche ispirati all'idea di vacuità.

## Bibliografia

- Aristotele. 1992. *Opere. Volume Sesto. Metafisica*. Bari: Laterza.
- Baumann, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Modernità liquida*. Bari: Laterza: 2011).
- Baumann, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press (trad. it. *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri: 2010).
- Cestari, Matteo. 1998. “The Knowing Body. Nishida's Philosophy of Active Intuition (*Kōiteki chokkan*)”. *The Eastern Buddhist* 31/2: 179-208.

---

Kyoto. Su questo tema, cfr. Sakai e Isomae (2010); Heisig and Maraldo (1995: 197-229). Sul presunto carattere postmoderno del premoderno giapponese, cfr. Fu and Heine (1995).

---

- Cestari, Matteo. 2009. "From Seeing to Acting. Rethinking Nishida Kitarō's Practical Philosophy". In *Frontiers of Japanese Philosophy 6. Confluences and Cross-Currents*, edited by James W. Heisig and Raquel Bouso. 273-296. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Cestari, Matteo. 2010. "Between Emptiness and Absolute Nothingness. Reflections on Negation in Nishida and Buddhism". In *Frontiers of Japanese Philosophy 7. Classical Japanese Philosophy*, edited by James W. Heisig and Rein Raud. 320--46. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Foucault, Michel. 1977. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard (trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano: Feltrinelli. 2011).
- Fu, Charles Wei-Hsun, and Steven Heine (eds.). 1995. *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Albany: SUNY Press.
- Gethin, Rupert. 1998. *The Foundations of Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. 2002. *Excercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel (prima edizione 1981; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi: 2005).
- Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Heisig, James W., and John C. Maraldo (eds.). 1995. *Rude Awakenings. Zen, the Kyōto School & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isomae Jun'ichi. 2014. *Religious Discourse in Modern Japan. Religion, State and Shintō*. Leiden: Brill.
- Montanari, Moreno. 2009. *Hadot e Foucault nello Specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*. Udine: Mimesis.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎. 1979. *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 (Opera Omnia di Nishida Kitarō). Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Nishida Kitarō. 2005. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. A cura di Tiziano Tosolini. Palermo: L'Epos.
- Ruggenini, Mario. 1992. *I fenomeni e le parole*. Genova: Marietti.
- Takahashi Satomi. 1940. *Hōbenshōhō* 包弁証法 (La circum-dialettica), in *Gendai Nihon shisō taikei* 現代日本思想体系 (*Il sistema di pensiero del Giappone moderno*). Furuta Hikaru 古田光 e Shimomura Toratarō 下村寅太郎 (hen 編). Tokyo: Chikuma Shobō (筑摩書房). 1965. Vol. 24: 139-177.
- Sakai Naoki 酒井直樹, e Isomae Jun'ichi 磯前順一 (編 hen). 2010. "*Kindai no chōkoku*" to *Kyōto gakuha* 「近代の超克」と京都学派 (*"Il superamento del moderno" e la Scuola di Kyoto*). Tokyo: Ibunsha 以文社.
- Suzuki Tōru 鈴木亨. 1977. *Nishida Kitarō no sekai* 西田幾多郎の世界 (*Il mondo di Nishida Kitarō*). Tokyo: Keisō shobō 勁草書房.
- Tuccari, Francesco. 2000. *La nazione*. Bari: Laterza.
- TaoTao Project: <http://taotao-project.org/dictionary/%E5%8D%B3/> (ultimo accesso 09/01/2018).
- Yusa Michiko. 2002. *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Vlastos Stephen (ed.). 1998. *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

---

Matteo Cestari studied with Massimo Raveri and Abe Masao and received his PhD at the University of Venice "Ca' Foscari." He is currently Associate Professor at the University of Turin, where he teaches East Asian Religions and Philosophy. He is interested in the intellectual history of East Asia from a metacritical perspective that considers a wide range of disciplines: from philosophy to the history of religions, and from cultural studies to anthropology and social theory.

# Reviews





Shih-Wei Hsu. *Bilder für den Pharao, Untersuchungen zu den bildlichen Ausdrücken des Ägyptischen in den Königsinschriften und anderen Textgattungen* (Probleme der Ägyptologie 36). Leiden: Brill: 2017. Pages VII-XXIX, 1-531. ISBN 978-90-04-34779-3. € 105.

The review evaluates the revised version of the doctoral dissertation of the author, having been submitted 2013 to Freie Universität Berlin. The study deals with the Egyptian figurative expressions in royal inscriptions and other text genres, covering a timespan from the Old Kingdom to the Ramessidic period.

In the introduction, some preliminaries are clarified. In a brief overview the history of previous research is touched on.

In chapter 1, steps are taken to define figurative expressions. The comparison is interpreted as figure of thought caused by approach or contrast of two objects/images, which has the aim to highlight the effectiveness of an intellectual idea (18). The metaphor can be seen as part of the rhetorical figures (18). The components of comparisons and metaphors are represented by source and target domain (23). The *tertium comparationis* can be added as third factor, which forms the link between the subject and object of the comparison (24). In excursus 1, the “Cognitive Conceptual Metaphor Theory” is demonstrated by two examples. The conceptualisation of the death is dealt with, which can be imagined as journey or conveyance (32-33). The conceptualisation of the Egyptian kingship is analyzed briefly, the focus being shifted on the personal power of the king (33-34).

In chapter 2, a general impression of figurative expressions in different text genres is provided. The teaching of Ptahhotep from the end of the 5<sup>th</sup> dyn. is the earliest example of this literature type, in which the use of figurative language can be observed (46). The elaborations in the teachings of Merikare and Amenemhet I. from the Middle Kingdom served to paint an ideal picture of the kingly behaviour (46). The figurative expressions in the love songs work as medium to conceal the erotics, describe the loving couple, and create tension (55-56). In narrations, myths, fairy tales and fables figurative expressions can be seen with an average frequency (75). In scientific texts, figurative expressions appear mainly in the medical literature (111). In private letters, figurative expressions can be detected rather sporadically (122).

In chapter 3, significance is attached to figurative expressions in royal inscriptions. The different text types show a varying degree of these features, the overwhelming majority being found in king novels (155). The usage of figurative expressions in royal inscriptions had reached a peak in Ramessidic times (155). The divine descent of the king could be circum-scribed by the use of such

figurative expressions as “egg“, ”water“, and ”fruit“, respectively (167). The figurative expressions for the main characteristics of the king such as power, strength, bravery (189-200), dangerousness (200-204), anger (204-209), quickness (210-211), protection (211-217), beauty (218-224), cleverness (224-226), duration (226-230), youth (230-231), strongness (231-232), leadership (232), death (232-234), years/ anniversaries (234-236), horses (236-237), arrows (237), army (238-239) are typified by single text examples. The material has been collected from the world of gods, animals, nature, body parts, and other objects. The figurative expressions for the enemies of the king are categorized, which refer above all to helplessness (251-255), extermination (255-257), obedience (257-259), flight (259), countlessness (259-261), stupidity (261), and fear (261), respectively. The terms have been chosen again from the area of body parts, of the world of plants, and the world of animals. The figurative expressions for the enemies of the king comprise “crocodile”, “bird” and “dog” as special terms for Asians (250-251). The enemies could be stigmatized by the comparison with fishes and birds as symbols of weakness (253-255). The figurative expressions for architectural monuments of the king are tackled. Their resistance (273-276), breadth/height (276-278), beauty (278-280), and amount (280-281) were praised. Before the time of the 18th dynasty, relatively few figurative expressions are attested in royal inscriptions, the only exception being names of the rulers (287).

The catalogue serves as an important part of the study with the presentation of the hieroglyphic head-words and their textual attestations (350-464). The entries have been arranged in thematic object groups.

The book is completed by bibliography (465-511), quoted internet addresses (512-513), directory (514-520), names (521-529), and text informations (530-531).

The following remarks may shed light on some smaller details:

- 51: for the translation “dove“ for “ꜥbw“ instead of “raven“ c. K. Widmaier, *Landschaften und ihre Bilder in ägyptischen Texten des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten 47 (Wiesbaden, 2009), 115
- 63: for the person of ”Mehi“ see W. Helck, Probleme der Königsfolge in der Übergangszeit von 18. zur 19. Dynastie, *MDAIK* 37 (1981), 212
- 99: for ”ꜥrm“ ”mercury“ c. J. Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I, Text, The Carlsberg Papyri* 2, CNI 17 (Copenhagen, 1998), 256h
- 196: for the king as “ꜥḥḥ“-griffin see H.-W. Fischer-Elfert, *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh*, *KÄT* 12 (Wiesbaden, 1997), 88; for the “ꜥḥḥ“-griffin in general c. S. Gerke, *Der altägyptische Greif, Von der Vielfalt eines Fabeltieres*, *BSAK* 15 (Hamburg, 2014), 89-93
- 208: The word ”nš“ “robbing“ might be rather a secondary form of “sš” “spreading (of the claw)”.

- 238: for comparisons with the army see H. Altenmüller/A. M. Moussa, *Die Inschriften der Taharkastele von der Dahschurstraße*, SAK 9 (1981), 66
- 250: The verb “bhꜣ” “to fly” should be applied to the hippopotamus!
- 357: The phrase „šḥm.t m ḥꜣ” should be rendered “the mighty one in fight”!
- 359: The translation of “ip.n=i d.t=i” should be corrected to „after having counted my body“!
- 365: The translation of ”ḥwi” ”hit of the wing (of a falcon)“ should be altered to ”hit of prey (of a falcon)“!
- 367: for “hśmḳ” “to storm (?)“ c. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2., verbesserte Auflage, ÄgAb 5 (Wiesbaden, 1971), 517; E. Edel, *Die Stelen Amenophis II. aus Karnak und Memphis mit dem Bericht über die asiatischen Feldzüge des Königs*, ZDPV 69/2 (1954), 140-141
- 444: for comparisons of the king with the “dpi”-crocodile cf. now W. Guglielmi, *Die „Ich bin“ Prädikationen der Hatschepsut auf dem Block 146 der Chapelle Rouge, Ist die Rhetorik um eine innenpolitische Metaphorik bemüht?*, in: C. Di Biase-Dyson/L. Donovan (eds.), *The Cultural Manifestations of Religious Experience, Studies in Honour of Boyo G. Ockinga*, ÄAT 85 (Münster, 2017), 343

The book turns out as solid work. The text can be read fluently. The arguments are put forward in a convincing manner.

*Stefan Bojowald*  
 Ägyptologisches Seminar, Universität Bonn



Eva Cancik-Kirschbaum, Jochem Kahl, (unter Mitarbeit von Klaus Wagensonner). *Erste Philologien. Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil*. Tübingen: Mohr Siebeck: 2018. Pages 1-472+XVI. ISBN 9783161554254.

In the framework of the *Sonderforschungsbereich 980 Episteme in Bewegung* (Freie Universität Berlin), the authors of this work have long discussed the impact of the invention and introduction of script and writing systems during the earliest phases of Mesopotamian and Egyptian civilizations. The discussion centred upon the impact of the invention of script and the introduction of writing systems in all the social contexts of these cultures, from the political and religious to the economic and private. The main result of this groundbreaking process was the birth of a scientific discipline – philology –, which, in a broad sense, had a crucial role in the production, selection, diffusion, transmission, preservation of culture throughout the centuries and is still today, even in the digital era, the only tool suitable to carefully and properly transmit cultural contents in every field of human life.

In the authors' opinion the history and significance of these "first philologies" were marginalized and neglected by previous scholarship, thus hindering a thorough comprehension of their importance for both the study of the civilizations they were born in, and the general history of humankind.

In order to expand the audience of their text, the Authors decided to avoid technical voices ("Fachtermini") as much as possible, to present the translations in German while providing easy access to original sources, and to clarify all the issues considered difficult for readers of contiguous or other fields of studies to understand.

After a short foreword (*Vorwort*, pp. VII-IX), the introduction (*Einleitung*, pp. 1-8) provides a key for the reader, who is led through the traditional theory of the Hellenistic origin of philology (3rd-2nd century BC, Alexandria) down in time to the Mesopotamian and Egyptian histories, in their turn not considered as isolated, ancestral and independent cultural offshoots of the Eastern Mediterranean area, but contiguous, essential, primeval events in the birth and development of philology as a whole ("eine Geschichte der *longue durée* philologischen Arbeitens", p. 4). The two areas of investigation (i.e. Mesopotamia and Egypt) and their written testimonies have specific characteristics and peculiarities that the authors have duly considered, starting from the extension of existing scholarship and continuing through the issues of terminology, the advantage of having

available original texts written on original text supports, the unavoidable comparison/contrast with Classical philology methodologies and definitions, the importance of the translations as a reflection of the contemporary research trends, etc. All in all the book aims at providing both material and methodology (or at least discussion tools) in order to draw a sketch for an innovative research perspective in philology as a comprehensive scientific discipline.

The first chapter (*Grundlagen*, pp. 9-34) is dedicated to a presentation of the general characters of the scribal traditions of Mesopotamia and Egypt. This includes overviews on the materiality of script (§ 1.2 *Schreibmaterialien*, pp. 13-25), the sources of the texts (§1.3 *Erhaltungsbedingungen – Texte als Quellen*, pp. 25-28), the producers and beneficiaries of texts as a whole (§ 1.4 *Schriftnutzer und Schriftgelehrte*, pp. 28-32), and further methodological elucidations (§ 1.5 *Vom Text zur Philologie*, pp. 32-34). The second chapter (*Schreiber, Schriftgelehrte, Philologen*, pp. 35-99) deals with the philologists in their primeval life. The ordinary scribe is an historical oversimplification. From the beginning he was a man with both technical and linguistic skills, duly trained for his job, ready to put his talents at the disposal of culture (from science to law, from religion to economy). The social role of the scribe (= philologist) appears to be well defined already in an early stage of development of writing societies, without the exclusion of women, as detailed in § 2.3.3 (*Schreiberinnen, textkundige und gelehrte Frauen*, pp. 78-82). As regards where philology was physically performed, i.e. where the production of texts took place, this is the topic of the third chapter (*Orte der Philologie*, pp. 101-139). In this case each of the two civilizations had peculiar institutions for the scribes to work in: the “Lifehouse” (§ 3.2.2, pp. 112-119) in Egypt and the temple library in Mesopotamia (§ 3.3.2, pp. 125-128). In both cases it seems evident that the collections of texts were at the same time the source and the main result of the philological work, and that the transmission of texts (i.e. knowledge) was grounded on their previous conservation and reproduction. The fourth chapter (*Gegenstände, Techniken und Methoden*, pp. 141-249) investigates the most intriguing issue of the book, i.e. starting from the enormous amount of documentation we have (materiality) and the very detailed knowledge of how, when, where and why the texts were produced (places and techniques), what can we extrapolate about the real, everyday work of an Egyptian or a Mesopotamian scribe? With careful analysis and well documented conclusions, the chapter presents all that is to be deduced from the wealth of ancient texts that Egypt and Mesopotamia yielded to us. There was certainly a stage when the texts were organized in both their single status and their belonging to longer series (§ 4.1 *Texte strukturieren*, pp. 145-179). There is evidence that examination of variations and corrections to be made to a certain version of a single text, as well as collation of written documents, were usual practices (§ 4.2 *Texte arbeiten*, pp. 179-221). The edition of a text in the sense we usually mean *mutatis mutandis* was the result of the process

described above (§ 4.3 *Texte edieren und kommentieren*, pp. 222-249). The fifth chapter investigates the importance of duly prepared and edited texts for the elites of the ancient Egyptian and Mesopotamian societies (*Philologie: Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft*, pp. 251-311). The interpretation of the past is at the basis of the legitimization of political powers, cultural memories, attempts to gain social or economic supremacy, etc. All these processes are inextricably linked to the development and maintenance of a constant and coherent textual tradition, as Egyptian and Mesopotamian contexts well demonstrate. The history of tradition (§ 5.1 *Überlieferungsgeschichten*, pp. 251-261) is just a sequence of an extended process which includes the work (and selection) on sources, what is usually called “the invention of tradition” and the “historisation” (§ 5.2 *Quellensuche, Traditionsbildung und Historisierung*, pp. 261-282). In this respect it remains one of the most fascinating issues the interest for translation (with all connected problems), that these ancient written cultures developed, as long as the writing systems were invented, improved, and spread in the areas where Egyptian and Mesopotamian political influences were more effective (§ 5.3.2 *Mehrsprachigkeit und Übersetzung*, pp. 298-306). The sixth chapter (*Philologien vom Tigris bis zum Nil*, pp. 313-354) examines the “creative” potential of the philologists, their self-understanding and their influence on contemporary worldviews, and ultimately it deals with the social place of philology in the written cultures of Mesopotamia and Egypt.

At the end of the volume the authors presents their conclusion as the beginning of the history of philology (*Der Anfang des Weges: Grundlegen einer Disziplin*, pp. 355-358). In fact, the enormous amount of written documentation provided by ancient Egypt and Mesopotamia in terms of both chronological extension and textual typology has no parallel if not in the Modern and Contemporary worlds, after the introduction of the press. All these data are a sound basis for anyone interested not only in diachronic linguistic analysis but also in the research regarding the birth and development of philology in general. This is the main achievement of this study. There is no contradiction and no conflict is evoked against the traditional hypothesis of the birth of philology in Hellenistic Egypt: at most this book puts the origin of this discipline some two millennia earlier. What is to be stressed is that philology was born as soon as men started writing and script became the essential and most important tool for the development of complex societies, where technological, economic, social, political, in a broader sense “cultural” progress was possible (and their achievements could be recorded in a written, durable, way).

The study under review thus provides the scholars of Near Eastern and Egyptian antiquities with a precious heuristic tool, dedicated to the crucial topic of script and writing and its multifaceted status in these ancient civilizations. At the same time it is a welcome addition to the scholarly

discussion concerning the birth, development, role, future (or even death) of philology in general at the beginning of the second quarter of the 3rd millennium. In fact, it must be remembered that, as Stefano Rapisarda pointed out recently, “la filologia è comunque un *sapere* universale. [...] La filologia serve all’umanità tutte le volte che un uomo di una civiltà fondata sulla scrittura (la quasi totalità delle civiltà, e la assoluta totalità delle civiltà avanzate) ha a che fare con un testo scritto [...]”. (S. Rapisarda, *La filologia al servizio delle nazioni. Storia, crisi e prospettive della filologia romanza*, Bruno Mondadori, 2018 Milano-Torino, p. 17. For further details on the discussion on “philology” in the 17th-20th centuries in European academies and beyond, see e.g. M. de Launay, “Auguste Böckh et la «Philologie universelle».” *Revue germanique internationale* 14 (2011), 1-17; or R.S. Leventhal, “The Emergence of Philological Discourse in the German States, 1770-1810.” *Isis* 77 (1986), 243-260).

In the end, the thesis of the book is supported by a critical analysis of the (bulky) existing bibliography, as is well demonstrated in the final bibliographical apparatus, which includes titles in German, English, French, and Italian. Furthermore, the volume is enriched with a series of well printed pictures, diagrams, drawings and tables, reflecting, as does the whole book, the excellent editorial support provided to the Authors by the publisher.

Marco Moriggi  
University of Catania



Heinz-Dieter Neef. *Arbeitsbuch Biblisch-Aramäisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Aramäisch. Tübingen: Mohr Siebeck: 2018. Pages 1-208+XVIII. ISBN 9783161560125.*

The Aramaic sections of the Old Testament are usually grouped, from the linguistic point of view, under the label “Biblical Aramaic”, which in its turn is considered one of the “biblical languages”. Following this trend, the number of grammars and handbooks dedicated to the study and especially to the teaching of Biblical Aramaic has been constantly increasing over the last few decades, especially if compared to other Aramaic varieties such as Syriac, not to say Jewish Babylonian Aramaic, Mandaic, or the epigraphic varieties like Palmyrene Aramaic or Nabataean Aramaic. The list provided in the book under review (pp. 5-6) is representative of the situation.

In this sense, the third revised and improved edition of the book under review is not an addition to existing scholarship in the field, but rather a further improvement for the didactic practice of this Aramaic variety.

Following a well-established trend in handbooks and grammars of ancient Semitic languages, the text presents Biblical Aramaic according to the sequence phonology-morphology-syntax, each in its turn worked out in categories (e.g. the verbs are grouped in “strong verbs”, “1st-laryngeal-verbs”, etc.). In spite of the quite traditional approach, the single grammatical issues are not treated in an arid way, but, on the contrary, they are always flanked by properly explained, well conceived examples and exercises.

The book is evidently the outcome of the long didactic experience of the author, who has been teaching for many years at the Universität Tübingen. This background emerges in the very clear and synthetic texts he puts at the beginning of the explanation of all issues, but especially where the object of discussion might possibly raise problems in the understanding of students and researchers with no experience of Aramaic or of Semitic languages as a whole. See, for example, Exercise no. 1 (p. 16), which concerns the reading of the vocalic signs of Masoretic tradition. In this case the student may easily check whether s/he is learning the correct vocalization simply by trying to compare her/his reading with the key to that exercise on p. 188. In fact, the possibility of checking the readings and even self-correcting the exercises is one of the strong points of this text. Furthermore, it opens the book to the use by non-specialists and amateurs.

The basis of both exercises on single sentences and translations are the Aramaic sections of the Old Testament (Dan 3, 1-30; 4, 1-34; 6, 2-29; 7, 1-8. Esr 4, 8-16; 5, 1-6, 18), which are presented, together

with all Square Script texts in the book, in Masoretic vocalization and punctuation. This provides the readers with the real picture of the original text and lets them appreciate the visual appearance of Biblical Aramaic.

In the framework of Biblical Aramaic grammars and handbooks, this book stands out as a genuine “work-book”, where grammar has an important role but the real focus is on learning, understanding, and applying rules in their real textual implications. For this, the Author is to be congratulated, as he has certainly made a further contribution to the interest into Biblical Aramaic and its Biblical background.

*Marco Moriggi*  
University of Catania

Shani Omari and Method Samuel (eds.). *Fasihi, Lugha na Utamaduni wa Kiswahili na Kiafrika. Kwa Heshima ya Prof. M. M. Mulokozi*. Dar es Salaam: TUKI, University of Dar es Salaam: 2018. Pages 633. ISBN 9789976531619.

This volume, entitled in English *Swahili and African Literature, Language and Culture* and edited by Shani Omari and Method Samuel in the Institute of Swahili Studies (*Taasisi ya Taaluma za Kiswahili*, hereafter TATAKI in short) at the university of Dar es Salaam, is an anthology of essays written in honour of Prof. Mugyabuso Mlinzi Mulokozi, outstanding scholar, poet and playwright who has recently retired after more than thirty years of academic career in the same Institute.

In order to pay tribute to the contribution of M. M. Mulokozi in the developments of Swahili creative and academic writing, as well as in the teaching, research and criticism related to Swahili and African literature (with a focus on East African oral literatures and cultures), the editors of the book have collected a great number of contributions by former students and/or colleagues. The authors of the essays, all written in Swahili, are specialists in different branches of Swahili studies (literature, linguistics, culture, translation etc.). They mostly come from Tanzanian and Kenyan universities, but also from other countries where Swahili is taught at the university level, such as Italy, Rwanda and Zimbabwe, whose institutions have often exchange programmes with the TATAKI (for instance the University of Naples “L’Orientale”; Roberto Gaudio, one of the contributors to this anthology, was a student of Prof. Mulokozi during the academic year spent at the university of Dar es Salaam). This large participation is not only a tangible homage to Mulokozi’s commitment to the strengthening of the Swahili language as national and transnational medium of communication, but also testifies to the scholarly impact of his work, which continues to stir the imagination and critical thinking of various generations of researchers.

The opening section of the book includes the notes on the authors, the acknowledgments and a short preface by the editors, and a rich introduction by a very close friend and colleague of Mulokozi, Kulikoyela K. Kahigi, retired professor of linguistics at TATAKI and poet who co-authored three collections of free-verse Swahili poetry with him: *Mashairi ya Kisasa* (“Modern poems”, 1973), *Malenga wa Bara* (“The up-country bards”, 1976) and *Kunga za Ushairi na Diwani yetu* (“Initiation to poetry and our anthology”, 1979/1982).

The academic contributions are grouped together in seven parts, the first of which is entitled “*Wasifu wa Mulokozi*” (“The biography of Mulokozi”) and presents a contribution by Edith Lyimo, presently head of the Literature, Communication and Publishing Department at the University of Dar

es Salaam, who retraces the life of Mulokozi (born in 1950 in the village of Katendaguro, Kagera province) by emphasising his uniqueness as an academic (teacher, scholar, critic, translator) and as a social activist. Though not politicised in the strictest sense (after taking part in the activities of the TANU Youth League he never got any party membership), Mulokozi indeed constantly participated in the local intellectual and political debates, not only at the university but also in the newspapers and within the associations or committees of writers, educators and language planners (such as the National Swahili Council, *Baraza la Kiswahili la Taifa*). Furthermore, he was involved in numerous national projects, amongst which the CBP (Children's Book Project, 1990-2010), financed by the Canadian Organisation for Development through Education and other institutions, whose mission was to improve literacy skills amongst schoolchildren and foster a reading culture in Tanzania.

The second section includes essays which explore Mulokozi's work with regard to two genres, i.e. children's literature and poetry. In his contribution, Leonard Bakize explores his role in the development of Swahili literature for children and youth, by participating - as counsellor, tutor, translator and writer - to the CBP (which has printed over 250 children's titles, mostly in Swahili) and other initiatives (workshops for writers, teacher training, book prizes etc.). Pendo Mwashota considers the contribution of Mulokozi to the Swahili poetry, as creator, teacher, researcher, critic, editor, tutor of thesis, together with committing himself to the preparation of new university courses and to the organisation of conferences and poetry prizes.

The third part of the volume is devoted to the philosophical and theoretical aspects of Swahili literary works. In their essays, Shani Omari and Tumanini Sanga discuss the relevance of Black Aesthetics as a theoretical framework to read, respectively, Mulokozi's historical narratives and the works of selected Swahili poets (Shaaban Robert, Mathias Mnyampala, Charles Mloka and Abdalla Hancha), with a particular reference to language use, setting and topics. Rose Mbijima devotes her contribution to the developments of the narrative discourse in Swahili literature, with a focus on the interconnections between oral and written prose genres, as exemplified in the analysis of *Nagona* (1990) and *Mzingile* ("Labyrinth", 1991) by Euphrase Kezilahabi. Anna Nicholas Kyamba, by drawing from the scholarly literature on Bantu Ontology, examines the literary devices (names, language, songs, *ngoma*, lamentations, spirit cults etc.) employed by Penina Muhando in the play *Tambueni haki zetu* ("Recognise our rights", 1973) which can be related to African philosophy. Gaudioso reconstructs how the publication of the first Swahili free verse collections, Mulokozi and Kahigi's *Mashairi ya Kisasa* (1973) and Kezilahabi's *Kichomi* ("Tearing pain", 1974) triggered an intense debate between the *wanamapokeo* (traditionalists) and *wanamapinduzi* (reformists) in East Africa, still alive to some extent. By comparing the poetry of Mulokozi and Kezilahabi, the author also investigates the multiplicity of

philosophical views amongst the reformist poets. Felix K. Sosoo devotes his essay to Shaaban Robert (1909-1962), a writer who is commonly considered as “the father” of Swahili modern literature and was thoroughly studied by Mulokozi (he also edited his Letters, *Barua za Shaaban Robert*, 2003). He investigates, in particular, the intertextuality in *Kusadikika* (published with the English subheading “A country in the sky”, 1951) and *Kufikirika* (“The thinkable world”, 1967), two short novels which, as observed by Mulokozi, are profoundly influenced by oral literature. Ombito E Khalili, being inspired by the theories on creativity of the psychologist Lev Vygotsky and by Bakhtin’s notion of dialogic imagination, focuses the analysis on *Siri sirini* (“The secret in the secret”, 2013-2014), a series of three novels written by Rocha Chimera, who re-elaborated the contents of two famous Swahili *tenzi* (narrative poems) in prose form: *Utenzi wa Mwanakupona* (“Mwanakupona’s poem”) composed by Mwana Kupona Binti Mshamu (1858) and *Utenzi wa Fumo Liyongo* (“The poem about Fumo Liyongo”) written by Muhammad Kijumwa (1913).<sup>1</sup> Murithi J. Jessee, Richard M. Wafula and Geoffrey K. King’ei devote their contribution to the entanglements between ideology and literature with reference to ideological (and stylistic) developments in the novels of the Zanzibari writer Said Ahmed Mohamed, from *Asali chungu* (“Bitter Honey”, 1977) to *Mhanga nafsi yangu* (“I sacrificed my soul”, 2013).

The fourth section focuses on issues related to literature and culture. Athumani S. Ponera investigates the concept of *ujadi* (traditional knowledge), which derives from the word *jadi* (lineage, ancestry, origin) in the Mulokozi’s historical novelettes which depict the resistance of the Wahehe against the Germans (1891-1898), and particularly in *Ngome ya Mianzi* (“Bamboo fortress”, 1990). According to the author, in these works the bamboo stands as a metaphor of *ujadi* for being a central element of the material and spiritual culture of the populations inhabiting the Iringa area, a function which becomes explicit when the bamboo woods are described as “traditional weapon” (a place where the combatants can hide, a “fortress”) in contrast to the iron, modern weapons of the Germans. In his essay, Wallace Mlaga exposes how the question of defining the Swahili identity has profoundly influenced the cultural and literary debates in East Africa starting from the 1970s, while Aldin K. Mutembei tackles the works of Shaaban Robert from another perspective, i.e. the moral and social commitment of this author so cherished by Mulokozi, by exploring the concept of *maadili* (ethics, morality, virtues) as expressed in *Kusadikika* and *Adili na nduguze* (“Adili and his brothers”, 1952). The contribution of Neema B. Sway is devoted to the *Utendi wa Rukiza* (“The poem about Rukiza”), an oral epic of the Wahaya about the hero Rukiza, traditionally accompanied by *enanga*

---

<sup>1</sup> These two long poems, together with *Al-Inkishafi* (The soul’s awakening, translated and edited by W. Hichens, 1972) by Abdallah bin Nasir, were edited anew by Mulokozi in *Tenzi tatu za kale* (Three old tenzi, 1999).

music, whose performance by Habibu Selemani was recorded, annotated and published in Swahili translation by Mulokozi (1974); the author analyses, in particular, the traditional lexicon of this poem, which was preserved by Mulokozi in the Swahili edition. Clara Momanyi and Joseph Maitaria contribute to the volume with a critical study, based on a corpus ranging from traditional to modern poems (a.o. Kezilahabi, Mberia and Mohamed), which views Swahili poetry as an arena where authors can voice their opposition to women's discrimination and the defense of women's rights and social position.

The fifth part of the book pays attention to the writing, editing and publishing or broadcasting in Swahili language. The essays highlight several issues related to the publishing of Swahili books in Tanzania, such as editing, proof-reading and the protection of copyrights (Timothy T. Mapunda), to the process of editing Swahili school texts adopted as further reading (*vitabu vya kiada*) in Tanzanian primary schools (Festo N. Joster), and to the writing in Swahili language for academic and journalistic texts (Titus Mpemba). The following section regards language history and policies, lexical research and dialectology. Pamela M. Y. Ngugi in her contribution analyses the developments of the status of Swahili language in Kenya, by comparing it with the situation in Uganda and Tanzania, and by also taking into account the positions expressed by political leaders on this matter. The essay of Stanley Adika Kevogo, Mwenda Mukuthuria and James Omari Ontieri is devoted to the use of the Swahili language in the media, and highlights the challenges faced by journalists (and their solutions) in translating the lexicon of specific domains. Mussa H. Hans presents a comparative analysis of the Makunduchi dialect (*Kimakunduchi*), which is spoken in the southern part of Zanzibar island, and the standard Swahili (*Kiswahili sanifu*). Alex Umbima Kevogo, Mwenda Mukuthuria and Ayub Mikhwama discuss the role of religions (Islam and Christianity) in the spreading of Swahili, also paying attention to the contemporary developments of the Swahili language in the context of globalization.

The last part of the volume is devoted to literary translation, another practice dear to Mulokozi, who translated a number of works into Swahili, especially children's books and oral literature (from English and Kihaya). Edson Z. Thomas focuses on translating strategies adopted by translators of foreign literature into Swahili, with a particular reference to the translation of Shakespeare's *Julius Caesar* by Julius Nyerere, first published in 1963 and then in 1969 after a considerable revision. Hadojia Jilala emphasises the importance of translation in world literature, and shows the main linguistic and cultural challenges faced by post-independence East African translators when translating literary works (usually Western or African Anglophone texts) into Swahili.

To conclude, this anthology is a recommended reading for scholars and students of Swahili literature, on account of the richness and variety of the collected works, which deal with various

aspects of Mulokozi's intellectual and artistic life, or with the domains of interest that he developed scholarly and creatively.

*Flavia Aiello*

University of Naples "L'Orientale"





Mark G. Sanchez. *Bombay Journal*. Huntingdon: The Dabuti Collective: 2018. Pages 290. ISBN-10: 1999887611, ISBN-13: 978-1999887612.

*M. G. Sanchez's Bombay Journal:  
Redressing the Past from the Colonial Present*

As the British government promises to deliver its Global Britain policy, seeking to forge international trade links with former colonies, M. G. Sanchez recounts the story of his three-year sojourn in India. From the outset, he is sensitive to the complexities associated with history and the memorialisation of the past. His narrative presents the anomalous perspective of the modern-day colonial, countering the imperial nostalgia of “Take Back Control” sloganeering, and the Brexiteer dream of “Empire 2.0”. Sanchez, a British Gibraltarian, identifies with the history of empire in India, so aptly expressed by Shashi Tharoor, head of the foreign affairs committee of the Indian parliament and former Under-Secretary General of the UN, in his latest publication: “There were good men who rose above the prejudices of their age to treat Indians with compassion, curiosity and respect. All these figures did exist; but they alleviated, rather than justified, the monstrous crime that allowed them to exist, the crime of subjugating a people under the oppressive heel of the ‘stout British boot’” (Tharoor 2018: 216).

Having grown up in the Mediterranean amidst statues of Lord Nelson and General Eliott, Sanchez traces the fate of British colonial sculpture in India. He transports us to the old Victoria Gardens in Bombay, where many pieces of British statuary in the city were removed in the aftermath of Indian independence. He encounters Edward Prince of Wales, alongside distinguished members of the British Raj, “unloved and untended, many of them reduced to headless, armless, legless stumps” (Sanchez 2018: 239). Although saddened by these neglected figures, Sanchez does not get mired in sentimentality, nor bound up in false British pride. Instead, he contemplates the irony of naming a Gibraltarian housing estate after General Sir Thomas Picton, whose bravery at Waterloo and the Peninsular War was offset by such heinous crimes against the black population of Trinidad during his tenure as governor there, that he was arrested and sent to Britain for trial. M. G. Sanchez asks the reader to, “imagine, after all, if your country had been ruled for centuries by an alien people who came from the other side of the world and who arrogantly believed that you and your countrymen were inferior to them” (Sanchez 2018: 239).

Sanchez describes himself from the outset of *Bombay Journal* as, “a PhD-educated, history-obsessed geek” (Sanchez 2018: 31). In fact, he is an established Gibraltarian writer, whose novels and short stories probe Gibraltar’s complex relationship with Spain as well as its British colonial status. Further, his singular works explore the tensions of living in a place where space is restricted and the frontier is tightly controlled. In actuality, despite its 2002 appellation of British Overseas Territory, the people of Gibraltar have never been given the right to self-determination, and Gibraltar is one of the last remaining British colonies. Thus, Sanchez has a unique vantage point in a world where such colonies are anachronistic and the British identity is in a state of flux.

Significantly, however, in *Bombay Journal*, Sanchez, staunch Gibraltarian and critic of Gibraltar’s colonial past and present, finds himself identifying strongly with his “Britishness” in India. He considers this carefully: “[...] is it simply because I feel more British here, where I have many British friends and strongly associate with the British expat community, than in Gibraltar, where, no matter how much I claim to be British, I will always be regarded as a ‘Gibbo’ by the servicemen and functionaries of the MOD establishment?” (Sanchez 2018: 139). Sanchez understands the irony at play. In a defining role-reversal, he moves within the elite circle of the British Deputy High Commission, and belongs to the exclusive Breach Candy Club of British diplomats, Parsi industrialists and Western businessmen. This is not to suggest that Sanchez is wholly taken with this milieu. He is served by waiters that stare inappropriately at women, and nearly drowns while an expat looks on from her sunbed. Nevertheless, Sanchez’s experience of the snooty officers of Gibraltar’s colonial heyday are challenged by life in Bombay as the partner of a member of the BDHC, where he meets people who are, “down-to-earth and amicable” (Sanchez 2018: 32).

M. G. Sanchez is struck by the way in which in India, “*extreme wealth and extreme degradation are locked together in a permanent embrace*” (Sanchez 2018: 75, emphasis in original). In spite of his entry into the upper echelons of the colonial hierarchy, he is not at ease with the status quo. He acknowledges that, “that’s the way it works around here, see. Shopping for groceries in Mumbai is so stressful – and domestic help so cheap and plentiful – that you simply get somebody else to do the dirty work for you!” (Sanchez 2018: 22). And yet, although most women offering home help live in, Sanchez and his partner are grateful that Agatha, who cleans their flat, “only works from 9 to 5” (Sanchez 2018: 23). Sanchez is clearly saddened by the scenes of hardship he witnesses in India, and the narrative voice captures them with clarity but also compassion. Particularly evocative is the description of a ten-year-old girl sprinting desperately alongside his car, arms outstretched for the sake of one of the chocolate wafers Sanchez buys for child beggars, to avoid giving them money for

their gang-masters. There is also the poignant image of a man pushing a cart, thin limbs shuddering with effort, flip-flopped toes grinding against asphalt, for the sake of a pound or a pound-fifty a day.

On the whole, Sanchez maintains an authorial distance within this personal journey, observing himself with the humorous gaze of the omniscient narrator. When driven around the chaotic streets by his chauffeur Manoj, who carries an official Mumbai police bag to threaten shop-keepers into fair prices, and repeatedly slaps a taxi driver on the head, Sanchez conjures up laughable Benny Hill analogies. When dining with visiting friends at an acclaimed restaurant in Mumbai, a middle-aged man carrying a gun in a holster under his jacket is, “unashamedly and lasciviously eyeballing” Sanchez’s partner (Sanchez 2018: 134). Sanchez details this explosive scenario with comic skill, as the men enter into a kind of “Indo-Gibraltarian” staring stand-off, fortunately broken by the light relief of a phallic Indian dessert (Sanchez 2018: 136).

Sanchez does not rely purely on subjective notions of Indian culture in his rendition. Perhaps it is the “geek” in him that pushes him to read broadly about the culture and politics of the place he visits, and he is well versed in relevant travel literature. In Sanchez’s portrayal of India, we are greeted by opulent Art Deco mansions and grandiose colonial buildings. Although he socialises with the expat community, he immerses himself in Indian life, visiting local sites and travelling around the country at large. He struggles with the unsanitary plight of Mumbai, where people defecate in the streets and air pollution chokes the inhabitants, but still finds much to admire in its people without recourse to flimsy sentimentality. His approach is honest and personal. Taxi drivers, shopkeepers, and officials treat him like a simpleton, trying to squeeze extra rupees out of him simply because he is Western. Notwithstanding, M. G. Sanchez asserts that, “you will be stared at, you will probably be followed, you might even get pawed at, but you will also come face to face with a remarkable collection of human beings” (Sanchez 2018: 75). At no moment is this clearer to Sanchez than when he becomes desperately ill with Dengue Fever. He is hospitalised, his platelet count dangerously low, unable to eat and in need of a blood transfusion. It is a debilitating and harrowing experience, and yet Sanchez declares: “the nurses, by the way, are extraordinarily kind and caring (far kinder than nurses back in Gibraltar or the UK)” (Sanchez 2018: 128).

Throughout *Bombay Journal*, Sanchez provides thoughtful awareness of his colonial heritage, which makes his account of India a compelling and novel read. In India, over 5,000 miles from Gibraltar, he meets people who have lived in Gibraltar before, and have enjoyed a “*cafelito con leche*” at Casemates Square. He is offended by a British Asian at a BDHC do advising that, “sometimes it can be a bit difficult adapting to life here – unless, of course, you come from somewhere like Gibraltar, like our friend here, in which case it won’t be so difficult adapting to all the dirt and chaos” (Sanchez

2018: 32-33). On this occasion, Sanchez, like so many others throughout the history of empire, is sharply reminded of his colonial place. Moreover, as a citizen of one of the last remaining colonies, the paradox of Sanchez's colonial predicament surfaces strongly in his narrative. He exhibits allegiance to the Crown, praising its implementation of health care and education in far-flung territories. Yet the conflicting experience of mingling within the privileged expat circle leads him to reflect on his own past, and the injustices of colonial subjugation. He recalls with palpable nostalgia the streets of his childhood in Chicardo's Passage, and the British military-controlled football pitches where he used to play football with his friends. However, in the final analysis, he was a young native playing on borrowed ground — a "Gibbo". Perhaps Edward Said puts it best: "In the system of education designed for India, students were taught not only English literature but also the inherent superiority of the English race" (Said 1994: 121). M. G. Sanchez's memoir strives to redress this.

### References

- Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Sanchez, Mark G. 2018. *Bombay Journal*. Huntingdon: The Dabuti Collective.
- Tharoor, Shashi. 2018. *Inglorious Empire. What the British Did to India*. London: Penguin.

Rebecca Gabay  
University of Gibraltar