



Kerwan

International Journal of Afro-Asiatic Studies

Graziella Acquaviva and Mauro Tosco (eds.)

Cultural Images of the Plant World:
Symbolic Aspects and Interpretative Perspectives/
Immagini culturali del regno vegetale:
aspetti simbolici e prospettive interpretative

20

2016

Table of Contents / Sommario

- “Doman am diran che j’erbo a coro...” (they do!) 5
Graziella Acquaviva and Mauro Tosco

Prelude / Preludio

- The Role of Precooked Staples in Everyday Life in Antiquity: Some Documentary Evidences for the
 Case of χόνδρος 17
Antonino Pollio and Gianluca Del Mastro

Movement 1:
 Sacredness and Vegetation / Sacralità e Vegetazione

- Alcuni aspetti del simbolismo vegetale nella civiltà indiana 31
Alberto Pelissero

- Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma. Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno
 nel mondo indiano 43
Gianni Pellegrini

- Foglie di fico, spine di rovo e cedri del Libano. Piante silenti e dialoganti nella Bibbia e dintorni 63
Alessandro Mengozzi

- Il Canto delle Piante, da Rabbi Nachman di Breslav a Naomi Shemer 81
Sarah Kaminski

Movement 2:
 Imagining the Plants and Metaphorizing the Social / Immagini vegetali e metafore del sociale

- “Plants have a will of their own”: the construction of botanical metaphors and symbols in the literary
 garden of (postcolonial) India 95
Esterino Adami

Dying trees in globalizing Hindi literature: environment, middle classes, and posthuman awareness 107
Alessandra Consolaro

Rappresentazioni del regno vegetale nell'enciclopedia mamelucca *Masālik al-abṣār* di Ibn Faḍl Allāh
al-'Umarī (m. 1349) 125
Francesca Bellino

Il lessico botanico ne "Il Viaggio all'Indie Orientali" del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da
Siena (1672) 155
Andrea Drocco

Movement 3:

Consciousness and Plants: Image-Tree-Word /
Coscienze vegetali: immagine-albero-parola

Dal seme alla pianta. Immagini e metafore vegetali nella poesia swahili 185
Graziella Acquaviva

The Living Forest: Personifications of the Plant World in Native North America 207
Enrico Comba

"Ma la foresta lo sa ...": Persistenza di *omusitu* nella cultura e nel pensiero dei BaNande (Repubblica
Democratica del Congo) 237
Francesco Remotti

Movement 4:

Triple E: EconomicsEcologyExplorations / EEE: EconomiEcologiEsplorazioni

Living a Kulango Life: Examples of Socialization under the Shadow of the *Laasagyo* 257
Ilaria Micheli

Interazioni tra processi sociali e processi ecologici presso la comunità bedik del Senegal orientale 267
Germana Chiusano

La figura del Guaritore Erborista in Uganda. Nuove sfide date dal contatto con le politiche
dell'Organizzazione Mondiale della Sanità 289
Gilberto Borri

Soqotra: aspetti originali di una cultura isolata letti attraverso le peculiarità botaniche ed
etnobotaniche 301
Luigi Guiglia e Daniela Bouvet

“Doman am diran che j’erbo a coro...” (they do!)¹

Graziella Acquaviva and Mauro Tosco

Science hour in an (imaginary) Piedmontese medium primary school. The teacher asks Gioanin how trees breathe. Gioanin promptly says they do not. The nerdy girl to his side proudly answers that trees breathe through their leaves. Obviously unconvinced, in the last panel Gioanin replies: *Doman am diran che j’erbo a coro...* (“Yeah, right... Tomorrow they gonna tell me trees can run”).²



- Bondì cerea, magistra..
- Bondì, fieuj. Ancheuj i foma lesson ëd Siense.



- Gioanin: com a respiro j’erbo?
- Òh fàit, j’erbo a respiro pa.



- Brav ti. Cò it dise Bianca?
- J’erbo a respiro con le feuje.



- Has-to capì, Gioanin?
- Doman am diran che j’erbo a coro...

“Running Trees?” (from Tosco, Rubat Borel and Bertolino 2006: 83; drawings: Alberto Bonis and Franz Berta)

¹ As per Italian academic regulations, we state that Graziella Acquaviva is the author of sections 1 and 2, while Mauro Tosco authored the first unnumbered section. Section 3 has been written by both authors, who also jointly edited this issue of *Kervan*.

² Roughly: /du'maŋ am=di'raŋ ke='j=ærbu a='kuru/.

And yes, trees indeed move. But the wood which ‘began to move’ (Macbeth, Act V, Scene 5), or the Ents in Tolkien’s Middle-earth and their last march on Isengard do much more – they speak to the human mind, they resonate with images.

We want this issue of *Kervan* to resonate with them.

1. Plants and memory: experiments in vegetal neurobiology

The first and foremost interest of mankind towards plants has always been associated to the possibility of their use, either in building, nutrition or therapy. Aristoteles’ dictum whereby plants have a soul but not sensations went unchallenged up to the 18th century, when Carl von Linné, better known under the Latinized form of his name as Linneus, declared that plants are different from animals and humankind, but only for the absence of movement (Tompkins and Bird 2009: 8). Year 1880 saw the publication of Charles Darwin’s *The Power of Movement in Plants*, where the father of evolutionism reflected on the root tips and its characteristics and proposed that the root tips act like the brain of an “inferior” animal thanks to their ability to simultaneously perceive different environmental stimuli, and to react to them through the movements of the plants’ parts³. At the beginnings of the 20th century, Raoul Heinrich Francé put forward the idea that the plant’s body could freely move, and that the movements are unnoticeable to us only because of their extreme slowness, as when worm-like roots dig deep in the soil. When the soil is dry, roots move looking for humidity, making their way in underground tunnels which may extend, as in the case of the clover, even to 40 feet⁴. Gradually, the destroyer cells deteriorate in their contact with stones, gravel and sand, and get reproduced; as soon as they reach a source of food, they die and are replaced by cells in charge of dissolving the mineral salts and collecting nourishment. Francé again was of the opinion that growth is a set of movements: plants are constantly busy bending, turning, shaking. When a tendril finds a possible support, within twenty seconds it will try to engulf it, and in less than one hour this process will have reached a point when any removal will be extremely difficult. The tendril will then spiral around the support and pulls the shoot towards itself. Were it to be moved, within a matter of hours the shoot too will point to another direction (Tompkins and Bird 2009: 9-10).

³ Already in 1874, J.-H. Fabre in *La Plante* argued that plants were animals’ “sisters”, insofar they too live, feed and reproduce themselves.

⁴ A single rye plant produces a total of about thirteen million small roots, reaching a length of approximately 608 kms (more than 370 miles; Tompkins and Bird 2009: 9).

Nowadays, the existence of a special sensory and evaluative area within the root apex has been established thanks to the new field of vegetal neurobiology. Just as biology, biophysics, ecology and agriculture, vegetal neurobiology takes into account biotic and abiotic stress, plants communication, signal transmission and adaptation abilities. But vegetal neurobiology's outlook differs considerably, insofar as it contends that "superior" plants not only receive signals from the environment, but also possess mechanisms to rapidly transmit signals and can process the informations they get from the environment. They therefore display a learning ability, which in its turn implies the quest for a goal, the ability to estimate mistakes, and the availability of mnemonic mechanisms. When roots are considered the locus of neural activity, they become the most important organ; their tips are like a front moving forward and led by a multitude of command centers. The whole root system leads the plant with something akin to a collective or distributed mind, itself growing and developing; at the same time, it acquires important data for the nourishment and survival of the plant itself (Mancuso 2005: 7). Plants coexist and, insofar as they cannot dislocate themselves, their survival is strictly linked to their capacity to overcome the competition of nearby plants. To this end, it is essential that they benefit from a system enabling the fast perception of signals emitted from neighboring competitors and an adequate reaction to possible threats. A well known example of an interaction system between plants is "allelopathy": through the emission in the environment of harmful or repulsive compounds, a plant may affect the growth and development of neighboring plants. Plants are also able to emit compounds positively affecting the receiving plant through the phenomenon of allelobiosis. Allelobiosis requires communication to take place between healthy, undamaged plants, and that communication brings a benefit to the receiver and somehow conditions its growth. We also know that plants of the same species or variety transmit chemical messages concerning the available resources (Mancuso 2006: 247-248). It is possible that these data enable the affected plants to better cope with the environmental needs. For example, the growth of barley seeds is hindered by an allelopathic answer when they get exposed to certain volatile molecules emitted by species such as *Sasa cernua* or *Eucalyptus globulus*. If those same seeds are exposed to volatile compounds emitted by mature barley plants, we get an allelobiotic answer which enables the seeds to change their growth strategy and increase their root apparatus to the expenses of the aerial one.

Given that plants can react to external stimuli, it is logical to infer that they can store data and, in case, recall them in due time. Mancuso (2005: 11-12) stresses the existence of many examples of plants' mnemonic activities: a common case is provided by the phenomenon of vernalization – an evolutive mechanism which prevents early blooming in plants which can bloom in spring if they have passed through a cold period in winter.

Studies on vegetal neurobiology are rapidly expanding: in May 2005, numerous researches in this new discipline have been presented for the first time to the scientific community at the “First Symposium on Plant Neurobiology,” held in Florence at the *Accademia dei Georgofili*; on the model of LINV (the “Laboratorio Internazionale di Neurobiologia Vegetale” in Florence), several laboratories have launched projects on vegetal neurobiology, while the “Society for Plant Neurobiology” attracts more and more members from leading universities and research centers, and the American journal *Plant Signaling and Behaviour* is entirely dedicated to vegetal neurobiology (Mancuso 2006: 240-241).

2. ITIS: ImageryTreeImageSymbol

Imagery alludes to an original, it suggests identification but also unfulfilled identity. From this chasm an opening is created. Different approaches to the imagery have been attempted, from Lévi-Strauss' structuralist theories, with their stress on the combinatorial logic which would be responsible for the elaboration of the imagery (Karsz 1976: 175), to Lotman's (2006) formalist proposals and Eliade's (1959) hermeneutical approach, which vindicate the problem of interpretation and the role of the individual to the investigation of the hidden meaning. In response to Sartre's position, Gilbert Durand (in D'Amato 2012: 29) moving from the need to overcome any form of rigidity, investigated the very nature of dell'imagery, pulling together its elements of anthropological invariance and transcultural variation; Wunenburger, in his *Philosophie des images* (1997), digs further, and stresses the median role of the image, which lies suspended in its being both “sensible apparence” and “figurative image”, intimately connected with its metaphor par excellence – the mirror.

If images develop out of each individual's experience and determine his or her choices, esthetic phantasies and creative imagination, the environment defines each individual's expressive space (Bovi 2010: 35). Thought, image and word are the main basis of the significant which the individual represents to himself. The word becomes then the precondition for any form of “significant” (Warburton 2004: 17). The subject is immersed in the environment and his or her movements can alter the spatial and perceptual relations with the objects also in their social and motivational features, thereby originating the symbolic process of the experience as well as meanings which are inherent to the creative process and which, though variously defined, can be characterized as magical, mythical, and sacred.

Lifšic (1978: 2) maintains that each individual's sense of belonging to the traditions and/or symbolic life forms of his or her community is amplified from a social fissure which, paradoxically, harks back to the original form of the Self, often to a “history before history” whose roots rest deep in

the ground, in water, in the totality of nature. This implies going back to man's original language — a language of great creative potentials where man is surrounded by wide semantic horizons, through which s/he can create and re-create a new idea of Self and of the world. Leaving the present time and magically joining the time of the sacred, the time of origins, the poet can now enter a world “other”, the world of Gods or of the Ancestors. In this way, the act of poetry becomes “to see things with a new and original eye” (Gaglione 2014: 72),⁵ where outward and inward appearance find their symbolic representation in the metaphorical images which stem from the text and the language which expresses them.

The word itself becomes then a word-image. The process of coming back to the original form of the Self leads to a deeper observation of the world around us and the elaboration of images which can hark back to an oneiric or primal phase where objects and natural phenomena acquire an anthropomorphic shape. According to Jung (2008), mythical natural phenomena would be “psychic events”, symbolic expressions of the inner, unconscious drama taking place in the soul and accessible to human conscience through their projection onto natural phenomena. An example is provided by the Swahili poetic production by Euphrase Kezilahabi, and what could be called his “animistic memories.” In the final verses of his poem *Ngoma ya kimya* (“The Dance of Silence”; Kezilahabi 1988), for example, the line *Lakini labda miti hii michache yakumbuka* (“But maybe these trees remember...”) points to the tree roots as the vessels where certain facets of the past are preserved.

The tridimensional nature of trees — roots, trunk, branches — bears a strong symbolic value in its very numerical value and in its relationship with many sacred triads, namely time (past vs. present vs. future) and space (height vs. width vs. length). Likewise, trees combine three elements: earth, water and air. In different epochs and places, trees (and woods) have stood for one of the first hierophanies. Through its root buried deep in the ground and its branches rising to the sky, the tree is universally thought of as a symbol of the relationship between earth and sky. In this sense it has a “central” meaning, and the “Tree of the World” becomes synonymous with the *axis mundi*. Different species are identified to this effect: the Ash in Scandinavia, the Linden in Germany, the Olive in the Islamic world, the Birch or the Larch in Siberia. The Chinese *Chien-mu* tree stands at the center of the world, where no shadow is cast and no echo reverberates: it has nine branches and nine roots, through which it reaches, respectively, nine skies and nine springs which are inhabited by the dead. Chinese symbolism makes use of the tied tree (standing for the union of yin and yang), and of the tree whose branches blend together after having been taken apart, and which stand for separation

⁵ Italian original: “vedere le cose con occhio nuovo e originale” (translation by Graziella Acquaviva).

followed by a renewed unity (Chevalier and Gheerbrandt 1997: 21-23). The Tree of Life acquires a special meaning in Jung's thought: through its fruits and its use in genealogy, it conjures the Mother. Not surprisingly, many goddesses have been adored in the shape of a tree or a whole wood. Likewise motherly is the motif of the interwoven branches; the trees both absorb and excrete through their roots and their foliage; the trees beget – not unlike those monsters of legends who swallow their victims only to transfigure and spit them out again (Chevalier and Gheerbrandt 1997: 32-33). From a psychological point of view, therefore, the tree is a pillar supporting the subject's projections and expressing his or her complexes and distress. According to Jung (2012) the trees are “philosophical”, i.e., real but pertaining to archetypal reality (the reality which lays at the basis of the phenomena and processes of psychic life). We can therefore understand why the image of the miraculous tree or plant frequently appears among the archetypal representations of the unconscious, and comes to correspond to that Self which, in Jung's theory, designates the unity and totality of personality and encompasses both the conscious and the unconscious soul – i.e., both what is and what is not (yet) an object of experience.

3. An overview

Most articles in the present issue of *Kervan* were originally presented at the Conference *Immagini Culturali del Regno Vegetale: aspetti simbolici e prospettive interpretative* (“Cultural Images of the Plant Kingdom: symbolic aspects and Interpretative Perspectives”), which was devised and organized by Graziella Acquaviva and held at the University of Turin on March 16-17, 2015.⁶ Just as a few contributions presented at the conference are here missing, a few articles (namely, Bellino's, Drocco's, and Borri's) have been added.

We divided this collection of essays into a Prelude and four Movements, imagining it like a journey along the banks of a river flowing through different interpretative perspectives on the vegetal world.

In the Prelude, Antonino Pollio and Gianluca Del Mastro lead us to the dawn of western food production. What is more, their articles perfectly epitomizes, in its neat balance of philology and ethnobotany, that multidisciplinary approach to culture which was one of the (maybe too ambitious?) goals of the Turin conference.

⁶ We thank the Department of Humanities (StudiUm) and the Department of Culture, Politics, and Society (CPS) of the University of Turin for their kind financial and logistic support in the organization of the Conference.

The first Movement is one of sacred images: in Alberto Pelissero's overview of plant symbolism in the Indian world, trees can be the *axis mundi*, while the *āsvattha* (*Ficus religiosa*) is the *bodhi* tree – the Tree of Awakening under whose shade the Siddhārta Gautama became the Buddha; or still, human beings are born from vegetables in the *Rāmāyaṇa*.

Gianni Pellegrini delves deep into the night jasmine (*Nyctanthes arbor tristis*), whose flower is assimilated to the ascetic renouciant (*saṃnyāsīn*), and whose wide-ranging echoes range in India from mythology to medicine.

Alessandro Mengozzi guides us to the silent and speaking trees of a Biblical tradition which follows the Mesopotamian model of the dispute and is itself enriched in the Targum and in Classical Syriac literature. It is a tradition where '[P]lants and trees are humanized as spokesmen who, sometimes ironically and playfully, put into stage values and knowledge of the Bible centred culture of their authors, audiences and readerships' (from the author's Abstract).

With Sarah Kaminski we see these sacred plants as they travel through the centuries, down to the Jewish annual festivity of *Tu Bishvat* (The Trees Festivity of the Trees) and to Rabbi Nachman from Breslav (19th century), who, pondering on the indissoluble bond between human being and the plant's world, urged his disciples to understand that "every plant and plant/ has its own and specific melody" – an exhortation popularized in more recent times by the Israeli chansonnière Naomi Shemer in her famous "Song of Trees".

With Movement 2 we reach narratology: Esterino Adami explores the metaphorical meanings and intertextual implications of phytonims in the anglophone literature from India, while Alessandra Consolaro focuses on the complex sociocultural and political meanings of vegetal metaphors in Hindi literature.

Francesca Bellino takes us back in time to the plant kingdom as depicted in the *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, the Arabic-language encyclopedia by Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (1301-1349), until Andrea Drocco pushes us back onwards in time and to the East along the path of Padre Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena in his *Viaggio all'Indie Orientali* (1672).

In Movement 3 our journey takes us through vegetal anthropomorphism and metaphorical usage in different cultures: Graziella Acquaviva analyzes the vegetal metaphors abundantly found in Swahili poetry as a window to the Swahili world view; Enrico Comba explores the symbolic use of plants in the indigenous cultures of North America, and Francesco Remotti recalls the centrality of vegetal metaphors even among the Banande farmers of North Kivu (Zaire), who proudly call themselves *abakondi* ("those who destroy the forest"), and whose "entire culture is based on the

principle of the ‘cut’ (*eritwa*)” and whose “social and political organization is due to the historical achievement of their territory wrested from the forest” (from the author’s Abstract).

Fieldwork dominates Movement 4, starting with Ilaria Micheli’s work among the Kulango horticulturalists of Côte d’Ivoire and their complex relationships with and conceptualization of the plant kingdom. From an overview of the agricultural calendar and its plant-dedicated feasts, we discover the special role played among others by the *laasagyo* tree and grasp the very conceptualization of the plant among the Kulango.

Germana Chiusano’s contribution stems from work carried out among the *bedik* community of Senegal. The author investigates the relational and symbolic relationship between man and nature and between knowledge and territory, and the social, cultural and territorial practices and knowledges of the Bedik: how they access and exploit natural resources, and how the complex and multidimensional relationships which develop between man and the environment are reflected in the traditional ritual practices.

We move to the south with Gilberto Borri’s work on the traditional healers-herbalists of the Bakonzo (Uganda), their role and how they cope (or try to) with the challenges posed by Western culture and pharmaceutical products, as well as with the renewed interest towards traditional drugs.

We could not close our volume and our voyage without a word on the jewel of ethnodiversity: Soqotra. In the final contribution, Luigi Guiglia and Daniela Bouvet lead us through a journey through the island’s climates and at least a portion of its impressive wealth of endemic species and their role in the local economics and ecology as reflected in the botanical knowledge of the islanders.

Let our authors speak now, and let the plants speak through them. Let us sail to the realm of plants, to the plant kingdom. Let our journey begin...

References

- Bovi, Ornella. 2010. *Le immagini del tempo. Arte e quarta dimensione*. Perugia: Morlacchi.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. 1994. *Dizionario dei simboli*. 2 voll. Milano: Rizzoli (orig.: *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont: 1982).
- D’Amato, Marina. 2012. “Rappresentazioni dell’immaginario”. In: Marina D’Amato, *Finzione e Mondi Possibili. Per una Sociologia dell’Immaginario*. Padova: LibreriaUniversitaria.it Edizioni: 9-35.
- Darwin, Charles. 1880. *The Power of Movement in Plants*. London: John Murray.
- Eliade, Mircea. 1969. *Mythes, rêves et mystères*. Poitiers: Gallimard.

- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando – Austin – New York – Toronto – London: Harcourt.
- Fabre, Jean-Henry. 1874. *La plante*. Paris: Librairie Ch. Delagrave.
- Gaglione, Giovanni. 2014. “La funzione poetica (di poësis) del sogno”. In: Angiola Iapoce, Leonella Magagnini, Giuseppe Vadalà and Luisa Zoppi (eds.), *Carl Gustav Jung 50 anni dopo. Confronto tra la psicologia analitica e il mondo contemporaneo. Atti dei lavori delle sezioni parallele*. Milano: Franco Angeli: 54- 83.
- Hillman, James. 1984. *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*. Milano: Raffaello Cortina (orig.: *Healing Fiction*. Washington, DC: Spring Publications: 1983).
- Jung, Carl Gustav. 2012. *L’Albero Filosofico*. Torino: Bollati Boringhieri (orig.: *Der philosophische Baum*. Olten: Walter: 1945).
- Jung, Carl Gustav. 2008. *Gli archetipi dell’inconscio collettivo*. Torino: Bollati Boringhieri (orig.: *The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works of C.G. Jung, Vol.9 Part 1, 2nd ed.* Princeton, NJ: Bollingen: 1981).
- Karsz, Saul. 1976. *Teoria e politica: Louis Althusser*. Bari: Dedalo Libri (orig.: *Théorie et politique: Louis Althusser*. Paris: Maspero: 1974).
- Kezilahabi, Euphrase. 1988. *Karibu Ndani*. Dar es-Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Lifšic, Michail. 1978. *Mito e Poesia*. Torino: Einaudi (orig.: *Antičny mir. Mifologija, estetičeskoe vospitanie*. 1978)
- Lotman, Jurij M. 2006. *Tesi per una Semiotica delle Culture*. Roma: Meltemi (orig.: “Theses on the Semiotic Study of Cultures (as Applied to Slavic Texts)”. In: Thomas Sebeok (ed.), *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*. Lisse (Netherlands): Peter de Ridder: 57-84).
- Mancuso, Stefano. 2006. “Alcuni Aspetti di Neurobiologia Vegetale”. *Silvae* 2, 4: 239-250.
- Mancuso, Stefano. 2005. “La neurobiologia vegetale: sinapsi, neurotrasmettitori e memoria nelle piante”. *Atti dell’Accademia Nazionale di Agricoltura. Annali* 125: 117-152.
- Tompkins, Peter and Christopher Bird. 2009. *La vita segreta delle piante*. Milano: Il Saggiatore (orig.: *The Secret Life of Plants*. New York, NY: Harper & Row: 1973).
- Tosco, Mauro, Francesco Rubat-Borel and Vera Bertolino. 2006. *Piemontèis lenga svicia – lìber ëd travaj për ij giovo*. Turin: Nòste Rèis.
- Warburton, Nigel. 2004. *La questione dell’arte*. Torino: Einaudi (orig.: *The Art Question*. London: Routledge: 2002).
- Wunenburger, Jean Jacques. 1997. *Philosophie des images*. Paris: Presses UIniversitaire de France.

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples “L’Orientale”. 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. A native speaker of Piedmontese, an endangered Romance language, he 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.

Prelude



Preudio

The Role of Precooked Staples in Everyday Life in Antiquity:

Some Documentary Evidences for the Case of χόνδρος

Antonino Pollio¹ and Gianluca Del Mastro²

Different species belonging to the genus *Triticum*, and, to a lesser extent, *Hordeum*, can be processed yielding a product that the ancient Greeks called χόνδρος. In this paper the production methods of χόνδρος in circum-Mediterranean countries during Antiquity will be described. Several documentary sources attest a very ancient use of χόνδρος that we find mentioned in Graeco-Egyptian papyri as early as the third century B.C. These documents have been analyzed in parallel with Greek literary sources. In particular, attention has been centred on some passages of Greek comedy (Aristophanes and other authors) that echo a debate born in Rome in the second century AD around the origin and uses of χόνδρος.

1. χόνδρος – a botanical introduction

Barley (*Hordeum* spp.) and wheat (*Triticum* spp.) represent two major staples for Euroasiatic populations since prehistoric times. Gathered as wild plants before the seventh millennium, they were early cultivated in the Fertile Crescent and, subsequently, in the Mediterranean region³. The domestication processes of both species shows some overlapping steps, as they occurred in the same geographic centers, approximately in the same period, with similar morphological modifications of spikelets⁴.

There are several reasons for the emergence of wheat and barley as staples during the Neolithic era:

- (i) Both cereals produce a significant amount of grain, thus allowing large yields;
- (ii) The grains are small and dry, and have a high starch but low oil contents, and are thus well suited for long storage;

1 Dipartimento di Biologia, Università “Federico II” Napoli.

2 Dipartimento di Studi Umanistici, Università “Federico II” Napoli.

3 The first efforts to cultivate wheat date back about 10,000 years ago, and probably took place in south-east Turkey. From 9000 BC on, wheat was cultivated throughout the whole Near East, then it spread to the Hellenic peninsula and Southern Balkans, and, subsequently, into the rest of Europe (Shewry 2009; Valamoti Sultana 2011).

4 The domestication of both cereals is mainly characterized by the loss of the dispersion mechanism of spikelet bases (i.e. by the fixation of non-brittle mutations) and by the appearance of hulled and naked types (Harlan and Zohary 1966).

(iii) Caryopsides show a high content of starch, up to 70% of the whole grain, furnishing the half of daily energy consumption by humans (Evers and Nesbitt 2006).

As far as concerns wheat, different species of *Triticum* have been co-cultivated for millennia, and the history of their introduction and domestication is under continuous revision⁵. Wheat domestication's tremendous impact on human life is mirrored by the occurrence of a large *corpus* of ethnographic materials dealing with grains. In the second half of the 19th century, J. Frazer in his *The Golden Bough* (Frazer 1995) collected a list of ancient rituals, mainly associated with wheat cultivation and harvesting in different European and Mediterranean Countries, that were not infrequently still alive at his time. From the Osiris myth to Scottish practices of cereal gathering, there is a continuity, based on the common perception of the life cycle of cereals, an alternance between underground and aerial phases, and symbolic representations of life and death⁶.

Although less appreciated in modern times, barley shared with wheat the role of fundamental crop in the Fertile Crescent and circum-Mediterranean countries during the first phases of agriculture⁷, and, at least in Mesopotamia, *Hordeum* species were preferred to *Triticum* ones for several reasons, which are clearly described by Cohen (2007). Barley shows optimal yields in arid climates, and is more salt-tolerant than wheat. Moreover, and most important, it was acknowledged as the best animal fodder by Sumerian farmers. For these reasons, first in southern, and subsequently in northern Mesopotamia, there was a progressive increase in land devoted to barley cultivation during the third millennium. The plant became a key symbol in Mesopotamian cultures, used in “many different contexts, such as conversation, literature, and symbolic domains” (Cohen 2007).

If we consider the Mediterranean Region and particularly the east coast, including the Hellenic peninsula and the surrounding islands, the picture is similar. Barley and wheat species co-exist in

5 Einkorn (*Triticum monococcum* L.), and wild emmer wheat (*T. dicoccon* Schrank) are probably the early cereals domesticated in Fertile Crescent. The first one was domesticated from *T. boeoticum* Boiss. (Salamini 2002, Oliveira et al. 2011), whereas *T. dicoccoides* (Körn. ex Aschers. et Graebn.) Schweinf. is the wild relative of *T. dicoccon* (Özkan et al. 2010).

6 The centrality of cereals in the Hellenic world since the Bronze age has been very clearly presented by Sarpaky 2009: “Judging from early ethnographic accounts and the wealth of ritual connected with agriculture in traditional Greece, all of the stages of cultivation, including reaping, threshing, and storage, must have been associated with rites that have left no tangible remains in archaeology”. For the relationship between wheat and Demeter/Ceres in Greek and Roman art see Spaeth 1994.

7 *Hordeum spontaneum* C. Koch, the wild progenitor of barley (*Hordeum vulgare* L.) is still colonizing its primary habitats in the Fertile Crescent (Badr et al. 2000), where was domesticated about 8500 years ago. After this first domestication a second one occurred about 1500-3000 km further East. The first domestication led to European and American cultivars, whereas the second one favored the domestication of barley in Central Asia and Far East (Morrell and Clegg 2007).

pre-historic settlements as well as in more recent Bronze Age archaeological sites, where different domesticated grains belonging to the *Triticum* and *Hordeum* genera have been found⁸.

Starch, the most important storage product in cereal grains, cannot be assimilated by humans in its native form, and needs to be processed before consumption. For a very long time wheat and barley grains, together with tubers and roots of other plants, were collected in the wild, and then grinded and pounded before being used as food. These processes are necessary to remove indigestible fibers and toxic substances⁹. Also cooking was an early discovery of humans and cracked cereal grains have been consumed following a precooking procedure since Prehistoric times¹⁰. Similar preparations are still alive in Near East and Central Asia and can give us useful indications about the steps needed for its preparation. The cereals used in these preparation are prevalently emmer (*T. dicoccon*), and to a lesser extent, einkorn (*T. monococcum*). In brief, spikelets are wetted with water, and then pounded with a mortar. The mixture obtained is dried and chaff is separated from seeds by winnowing, followed by coarse and medium-coarse sieving (dehusking). In hulled wheats, a further treatment is necessary. The grains obtained are pounded again, and after this, the bran is separated by winnowing and sieving¹¹.

After these preliminary steps, the clean grains are boiled¹² and subsequently placed in a mortar and cracked with a pestle. Then, the cracked grains are sun dried, and finally stored. Precooked cereals, after rapid soaking in water, can be consumed throughout the year, and this can be considered one of the first successful food biotechnological process developed by mankind (Valamoti Soutana 2011)¹³, probably invented before baking. According to Valamoti Soutana (2011), both

8 Einkorn, emmer, free-threshing wheat, two-row hulled and naked barley, and hulled six-row barley have been identified in Early Neolithic sites of Northern Greece (Valamoti Soutana and Kotsakis 2007).

9 Stone tools used to grind plant materials were already used in Upper Palaeolithic, thousand years before the origin of the first Agricultural practices. Moreover, the spreading of the techniques used to prepare foods from grains stimulated also the collection of wild cereal seeds, that represented the preliminary step to their domestication (Piperno et al. 2004).

10 For the archaeobotanical evidence of this process in Greece, see Valamoti Soutana 2011.

11 For a detailed description, see Evers and Nesbitt 2006 (checklist for recording the cultivation and use of hulled wheats).

12 Cooking destroys the physico-chemical structure of starch (for a detailed description of starch structure, see Tester et al. 2004; Zeeman et al. 2010), allowing rapid and effective digestion. Heat can be applied to cereal grains under different temperature and moisture conditions (Crowther 2012); starch granules, when heated above 60°C and immersed in a large volume of water, undergo gelatinization, a process leading to the complete dissolution of starch structure, and in this way become fully digestible. On the other hand, high temperature (>200 °C) in absence of moisture does not induce significant changes in starch granule structure. This process is called melting, and can be observed after dry cooking methods, as baking.

13 The author suggests that, from Prehistoric times on, cereals could be cooked in water or in milk, as in modern Greece *Trahanas* (made with wheat boiled in milk and salt) and *Pligouri* (cracked bulgur boiled in water).

barley and wheat (einkorn and emmer) were used for this food preparations since Neolithic and Bronze Age. Despite the modern wide diffusion of this effective method of preparing cereal grains in Greece and the circum-Mediterranean region, there is uncertainty about its relevance to everyday life in Antiquity.

2. Documentary evidences on χόνδρος

In this part of our study, we intend to discuss several aspects of the ancient evidence for pre-cooked cereals. We will not treat the occurrences in literature, except where it is necessary, both because we are limiting ourselves to a narrow study and because, for the first time, we will privilege wherever possible the documentary evidence preserved on papyrus or other written materials.

The term χόνδρος indicates in Greek a coarse porridge—not to be confused with the finer ones called ἄλευρα (grain flour) or ἄλφιτα (barley flour). It is derived from several types of cereals and prepared by boiling into water the cleaned and sifted grains, treated with sand and plaster. The product obtained in this way, even if used some time later, can be stretched with water, milk, honey, or other substances. The term χονδρός, which means “granular”, was used as a synonym of “handful” or “pinch” (of salt, e.g.), for instance in Hippocrates (*De medico* 17) and in the mime by Sophron preserved in PSI XI 1214¹⁴ (Fr. a, line 3: ἄλος χονδρόν). Note that in the papyrus, the scribe, or more likely a reader (the papyrus is dated to the 1st century AD), has added the accent on the first *omicron* in χονδρός. In poetic texts on papyrus, a grave accent can be found on non-accented syllables; perhaps in this case, the accent has been added precisely to avoid confusion with χόνδρος, which, at the time, ought to have been well-known. Of the diffusion of this porridge we find evidence in the verb χονδρεύω, which means literally “to make χόνδρος” (Hesychius, s.v.), and in the term χονδροκοπέιον, which indicates the grinder used to refine the χόνδρος (Hesychius, s.v.; Pollux 3, 78; 7, 19). In a painted inscription, dated perhaps to the second half of the third century BC and probably from Alexandria, a petitioner (whose name is lost in a lacuna) is described as a χονδροκόπος, a grinder of χόνδρος (Crawford 1967).¹⁵

14 LDAB (*Leuven Database of Ancient Books*, <http://www.trismegistos.org/ldab/>), 3961. The papyri are cited according to the *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*:

http://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/texts/clist_papyri.html. Last access 15 Sept. 2015.

15 She wonders why this ἔντευξις (now in a private collection in England) was painted on rock, and decides against the possibility that it was a writing exercise (the hand seems to be that of a professional), believing that it was the voluntary recording of a memorable event on the part of the χονδροκόπος.

A very interesting, early epigraphic attestation comes from Persia (now Iran), specifically from the Takht-e Jamshid zone (ancient Persepolis), in the north-east of Shiraz¹⁶. The inscription, whose original does not survive, was seen during the expedition of Alexander the Great, and can be dated to the era of Cyrus the Great (549-529 BC). It was recorded by the rhetorician Polyaeus (2nd century AD) in his *Stratagems*¹⁷. The context, which we borrow from Polyaeus' description, is the conquests of Alexander. He, once the Cosseans were subjugated, occupied the region, and, during his long stay, in an inscription on a bronze column in the royal palace, read a list of the agricultural products which had to be provided to the Persian king and his army every day¹⁸. Dozens of foodstuffs and different types of cereals were listed. Among these, 200 artabas stick out (διακόσια ἀρτάβαι; one artaba is about 40 liters) of coarse porridge obtained from grain: χόνδρου δὲ ἐξ ὄλυρων πεποιημένου¹⁹. This is a first clear indication that χόνδρος was derived from ὄλυρα, i.e. spelt.

A similar and, in some cases, equivalent product that we find in the papyrus evidence is ἀθήρα. According to Pliny²⁰ and St Jerome²¹, it is a specifically Egyptian term. Some scholars, among whom is Fournet (1989, 72-73), have strengthened this hypothesis. To Emanuela Battaglia's analysis in her monograph on the lexicon of bread-making (Battaglia 1989, 103-104) we add that also for Hesychius²², it is a typically Egyptian food, derived from boiling grains (which he calls πυρός, wheat, generically) in milk²³.

There does not seem to be a big difference between ἀθήρα and χόνδρος, but the former is more often connected to ὄλυρα. Even as late as the 6th century AD, we read in a papyrus (*P.Cair.Masp.* II

16 IK 227 VI Perside, n. 227 Canali De Rossi 2004, 131-132.

17 IV 3, 32, 7 and 60.

18 Polyaeus would have derived the story from Ctesias of Cnidus. The inscription was probably in Greek and Alexander had it immediately destroyed, as seems from the most likely reconstruction of events of Polyaeus' version. Cf. Canali De Rossi 2004, 132.

19 Further on (paragraph 60), χόνδρος is again cited in connection to the quantity necessary for when the king was inhabiting one of his secondary residences (at Babylon, Susa or in Media). The quantity requested is 500 mari (a μάρικ is about 1.2 liters).

20 *N.H.* XXII 121: *Hac decocta fit medicamentum, quod Aegyptii atheram vocant, infantibus utilissimum, sed et adultos inlinunt eo.* On the decoction derived from lotus seeds with the same characteristics (mixed with water or with milk), cf. Pliny, *N.H.* XXII 56. This raises the suspicion that this product was originally called ἀθήρα, and that this term came to be used to designate the similar product made from cereals. But in the absence of evidence, this remains only a hypothesis.

21 *In Gen.* XLV, 21: *Moris est Aegyptiorum θήραν etiam far vocare, quod nunc corrupte atheram nuncupant.* On this passage, see the timely considerations of Walters 1973, 182.

22 S.v.: <ἀθήρα> βρώμα διὰ πυρῶν καὶ γάλακτος ἠψημένον παρ' Αἰγυπτίοις.

23 On this topic, see *infra* and Matijašić 2011.

67141, II 9) about an ἀθήρα derived from barley: εἰς ἀθήραν πτισάνης²⁴. Additionally, in his *Lexicon*, Photius affirms that ἀθήρα (with the orthographic variants ἀθήρη and ἀθέρα) derives ἐκ πυρῶν ἐψημένων καὶ διακεχυμένων (“from boiled and ground grains”)²⁵.

In Egypt, as in Greece, we find ἀθήρα used in festivals. In a papyrus from Tebtynis, now at Berkeley and assigned to the 1st century BC (*P.Tebt.* inv. 131 = SB XVI/2 12675²⁶), which preserves a list of products required for a reception in honor of a guest (a certain Crito), orders are given for the preparation of a large quantity (c. 70 artabas) of ἀθήρα, among other things.

Battaglia, in her study on bread-making in Egypt cited above, offers a list of 13 papyri in which the term ἀθήρα is found, and two in which the diminutive ἀθήριον is. The chronological arc over which these occurrences are spread is very large, but a good eight testimonia stem from the first three centuries BC. As for χόνδρος, we note that the diffusion of porridges of grains with hulls was wider earlier, without forgetting that they continued to be used later on.

Several testimonia have been published after Battaglia’s work²⁷. Among these, *P.Oxy.* LXV 4480²⁸ occupies an important position, in my opinion. It is a death notification from Oxyrhynchus, dated to 26 Feb. 311 AD (day 2 in the month Φαμενώθ), in which a certain Aurelia Eirene, daughter of Ammonius, reports the death of her husband Isidorus, son of Hierax, to Besammon the συστάτης, and says that he was χριστής τὴν τέχνην γενόμενος (i.e. χειριστής, “by profession, assistant to the market”) in Alexandria. This type of announcement served as ἐλάττωσις, that is as a release from the tax *pro capite* which burdened the Egyptians who did not manage to claim Greek descent. In fact, a different hand wrote the term ἐλάσωσις (with different pronunciation from Classical Attic) and adds the label Ἰσιδώρου [Ἰέρ]ακος χι(ριστοῦ) ἀθηρᾶ (i.e. ἀθηρᾶς), which we could translate as “assistant for the sale of porridge”. To make it easier to find this document in the συστάτης’ archive, a second functionary at Oxyrhynchus specified the type of request and the job of the deceased. Even in the 4th century AD, there was a profession connected to these grain products, especially at Alexandria, the fundamental crossroads for business and people. In another document (*P.Oxy.* XII 1432²⁹), we find

24 TM (Trismegistos, <http://www.trismegistos.org/>), 65004.

25 On this passage, see Matijašić 2011, who, on the basis of an interesting entry in Photius’ lexicon that explains the term ἀθήρα (α 471 Theodoridis, which can be found also in the *Συναγωγή λέξεων χρησίμων*, which was, in turn, derived from the lexicon attributed to Cyril of Alexandria), conducts a careful analysis of the work of the historian Hellanicus of Lesbos from whom the fragment (FGrHist 4 F 192) is derived.

26 TM 3767 (a photograph can be found at <http://www.pappal.info/tm/3767>; last access sept. 2015).

27 Note, among others, *P.Kellis* IV 96 (TM 23651), *P.NYU* II 51 (TM 121983), and *P.Tebt.* V 1151 (TM 3748).

28 TM 78579.

29 TM 21836.

the profession of the ἀθηροπώλης. This product was sold under a monopoly in the Ptolemaic period: in *P.Jen. inv.* 900 (=SB VIII 9841, 4, 19³⁰, from the Oxyrhynchite Nome and dated to 247 AD), there is mention of a μονοπωλίαν τῆς ἀθήρας. In *P.Oxy.* XLIV 3189³¹ is mentioned a tax on sellers of ἀθήρα: τέλος ἀθηροπωλῶν.

Very often, χόνδρος, already boiled before conservation, was not soaked in water but in milk as part of its preparation for consumption³². A fragment of the *Procris* by the comic poet Eubulus (4th century BC), reported by Athenaeus³³, describes the dog of the protagonist being treated like a man: “Strew, then, soft carpets underneath the dog, And place beneath cloths of Milesian wool; And put above them all a purple rug.” “Apollo!” the other person responds emphatically. The first replies “Then, soak (δεύσετε) χόνδρος for him in goose’s milk (γάλακτι χηνός)”³⁴, and the other person exclaims “O Heracles!”³⁵. The hyperbole of “goose milk”, which is found in many authors³⁶, is also present in the expressions χόνδρος γάλακτι κατανεμιμένος (porridge washed in the milk), which we find in Pherecrates³⁷, and in the *lacte gallinae* of Petronius’ *Satyricon*³⁸. In the paroemiographer Diogenianus, we read the following explanation³⁹: Γάλα ὀρνίθων· ἐπὶ τῶν σπανίων (“milk of birds: use for rarities”). It ought to be a delectable foodstuff. In an inscription, an honorific decree for the *prytanis* Kleanax from Aeolic Cuma, dated between the 2 BC and 2 AD, χονδρόγαλα is mentioned among the foodstuffs which were distributed to free children and slaves and used for a sacrifice⁴⁰.

Χόνδρος could evidently be preserved in large quantities before being “revitalized” (especially with water or milk and flavored with honey) and used at an opportune moment, especially, e.g., during a journey, as already occurred in a very ancient period.⁴¹ A Michigan papyrus (*P.Mich.* I 2, dated

30 TM 5796.

31 TM 30215.

32 But there is no lack of attestations of products obtained with wine, oil, and salt.

33 Kock II 195 (= *Athenaeus* XII 553 = Fr. 90 Hunter).

34 Hunter 2004, ad loc.

35 Ἐν δὲ Προκρίδι λέγει τις πῶς δεῖ ἐπιμελεῖσθαι τοῦ τῆς Προκρίδος κυνὸς ὡς περὶ ἀνθρώπου τοῦ κυνὸς τὸν λόγον ποιούμενος· οὐκ οὐκ ὑποστορεῖτε μαλακῶς τῷ κυνί; κάτω μὲν ὑποβαλεῖτε τῶν Μιλησίων ἐρίων, ἄνωθεν δ' ἐπιβαλεῖτε ξυστίδα. {B.} Ἄπολλον. {A.} εἶτα χόνδρον αὐτῷ δεύσετε γάλακτι χηνός. {B.} Ἡράκλεις.

36 For the occurrences, see Tosi 1991, 341.

37 113, 18 (Kock I 174 = *Athenaeus* VI 269a).

38 XXXVIII 1.

39 III 92 Lelli.

40 SEG XXXII 1243, l. 36.

41 We have evidence for the use of a product similar to χόνδρος in the third Sumerian dynasty at UR (3rd millennium BC); it was given to messengers and consumed in a liquid or semi-liquid form (see Milano 1993).

to 259 BC⁴²) carries a list of foodstuffs for a voyage to Syria, and five artabas of χόνδρος appear alongside oil, wine, and honey. This document stems from the famous Archive of Zeno, who was οἰκονόμος, manager of the estates of Apollonius, who was in turn διοικετής—an office equivalent to what we would today call the minister of finance— of Ptolemy II Philadelphus, king of Egypt (260-240 BC), and served the king in various places, predominately at Philadelphia. The citation of five artabas (about 200 liters) indicates that χόνδρος itself probably constituted the privileged foodstuff for enduring long voyages. As Antonino Pollio has shown, the seeds, once treated with boiling water and dried in the sun, furnished a preparation which could be conserved for a long time, and then rendered edible later. Furthermore, it provided sufficient calories quickly. For this reason, porridge could be easily conserved and used on board ships, where it was not possible to eat fresh foods at all times.

In this direction, we hold that this is the meaning of χόνδρος in a papyrus conserved at Cairo, which also stems from the Archive of Zeno (*P.Cair. Zen.* I 59013, dated to 259 BC).⁴³ This text is an accounting of transport costs⁴⁴: the list includes important goods, imported by Heracleides⁴⁵ for Apollonius, and other articles. The transport tax on goods (φόρετρον) was in all probability the one applied for transit between the port of Lake Mareotis and the harbor at Alexandria. From the crosses in the left margin, we gather that the goods were checked. Of other merchandise, registered even further to the left in smaller handwriting, it is said explicitly that they were not subject to taxation (ἄ οὐκ ἀναφέρει), very probably because they were destined for the use of the sailors. Χόνδρος (of which “a Chian amphora” was noted⁴⁶) figures among this latter group of goods, probably because this foodstuff was easily conserved on board the ship, due to the fact that it does not perish easily, and that it could be used at any time, once soaked in water or milk, as we have seen. Other goods which were transported but not subject to duties were a σηστόν⁴⁷ of hazelnuts, a basket of cheese (σφυρίδα

42 TM 1908.

43 TM 674. This papyrus is a sheet 17 x 13,5 cm in size, published for the first time by Edgar 1925 (*P.Cair. Zen.* I, with reproduction, Pl. III, and palaeographic description). Later, it was republished in the SB III with the number 6780 (see also BL VIII 77; IX 49; XII 48). For images and other informations, see Seider 1990, 315, and Harrauer 2010, Taf. 6 and 180-181.

44 On this helmsman (κυβερνήτης) who reappears in other documents from the archive of Zeno, cf. Pestman 1981, I, IX, 337.

45 He seems to have been the captain of the ship (cf. Kruit and Worp 2000, 84).

46 On these specific types of jars, see the detailed description by Kruit and Worp 2000, 94-97. In particular, these two scholars have noted the relationship of this list with two papyri, which mention the same goods (Kruit and Worp 2000, 84-85; cf. *P.Cair. Zen.* I 59012 and 59014).

47 This term ought to be equivalent to ξέστης (the Roman *sextarius*), a measure of capacity equivalent to half a χοῖνιξ (0.98235 liters).

τυροῦ), a jug of honey (στάμν[ος] μέλιτος; perhaps used to flavor the χόνδρος), combustable material (ἔσχάραν μίαν ἐπίπυρα), and a footstool (δίεδρον).

In this overview, we have tried to demonstrate the great diffusion and the uses of a foodstuff which has not known decline over the centuries of its use. Porridges, due to the easy availability of their materials, the simplicity of their preparations, and their ability to survive for long-term storage, constitute one of the main cereal products, especially the varieties made from the genus *Triticum*.

References

- Badr, Amr, Karl Müller, Ralf Schäfer-Pregl, Ha El Rabey, Sigi Effgen, H. H. Ibrahim, Carlo Pozzi, Wolfgang Rohde and Francesco Salamini. 2000. "On the origin and domestication history of barley (*Hordeum vulgare*).” *Molecular Biology and Evolution* 17:499–510.
- BL: *Berichtungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten* VIII, IX, XII Leiden 1992, 1995, 2009.
- Battaglia, Emanuela. 1989. "Artos." *Il lessico della panificazione nei papiri greci*. Milano: Vita e Pensiero.
- Canali De Rossi, Filippo. 2004. *Iscrizioni dello Estremo Oriente Greco. Un repertorio* ("Inscripfen griechischer Städte aus Kleinasien, 65"). Bonn: Dr. Rudolf Habelt.
- Cohen, Andrew C. 2007. "Barley as a Key Symbol in Early Mesopotamia." In *Ancient Near Eastern Art in Context. Festschrift Irene J. Winter* ("Culture and History of the Ancient Near East 26"), edited by Jack Cheng and Marian H. Feldman, 411-422. Leiden-Boston, Brill.
- Crawford, Dorothy J. 1967. "A Ptolemaic Petition on Stone." *Chronique d'Égypte* 42:355-359.
- Crowther, Alison. 2012. "The differential survival of native starch during cooking and implications for archaeological analyses: a review." *Archaeological and Anthropological Sciences* 4:221–235.
- Edgar, Campbell C. 1925. *Zenon Papyri. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, I*. Cairo.
- Evers, Anthony and Mark Nesbitt. 2006. "Cereals." In *The encyclopedia of seeds: science, technology and uses*, edited by M. Black, J. D. Bewley and P. Halmer, 65-70. Wallingford: CABI.
- Fournet, Jean-Luc. 1989. "Les emprunts du grec à l'égyptien." *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 84.1:55-80.
- Frazer, James G. 1995. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: Touchstone Books.
- Harlan, Jack Rodney and Daniel Zohary. 1966. "Distribution of wild wheats and barley." *Science* 153:1074-1080.
- Harrauer, Hermann. 2010. *Handbuch der griechischen Paläographie* ("Bibliothek des Buchwesens 20"). Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- Hunter, Richard L. 2004. *Eubulus. The fragments*. Cambridge: Cambridge University Press. 1938¹.
- Kruit, Nico, and Klaas A. Worp. 2000. "Geographical Jar Names: Towards a Multi-Disciplinary Approach." *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 46.2:65-146.

- Matijašić, Ivan. 2011. “Su un frammento di collocazione incerta di Ellanico di Lesbo: FGrHist 4 F 192.” *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 1, Tome 85:139-147.
- Milano, Lucio. 1993. “Mehl.” *Reallexikon der Assyriologie* 8:22-31.
- Morrell, L. Peter, and Michel T. Clegg. 2007. “Genetic evidence for a second domestication of barley (*Hordeum vulgare*) east of the Fertile Crescent.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104:3289-3294.
- Oliveira, Hugo Raphael, Huw Jones, Fiona Leigh, Diane Lorraine Lister, Martin K. Jones and Leonor Peña-Chocarro. 2011. “Phylogeography of einkorn landraces in the Mediterranean basin and Central Europe: population structure and cultivation history.” *Archaeological and Anthropological Sciences* 3:327–341.
- Özkan Hakan, Andrea Brandolini, Ralf Schäfer-Pregl and Francesco Salamini. 2002. “AFLP Analysis of a Collection of Tetraploid Wheats Indicates the Origin of Emmer and Hard Wheat Domestication in Southeast Turkey.” *Molecular Biology and Evolution* 19:1797–1801.
- Pestman, Pieter W. 1981 (ed.), *A Guide to the Zenon Archive (P.L.Bat. 21), Pap.Lugd.Bat. XXI A-B*. Leiden: Brill.
- Piperno, Dolores R., Ehud Weiss, Irene Holst, and Dani Nadel. 2004. “Processing of wild cereal grains in the Upper Palaeolithic revealed by starch grain analysis.” *Nature* 430:670-673.
- Salamini, Francesco, Hakan Özkan, Andrea Brandolini, Ralf Schäfer-Pregl, and William Martin. 2002. “Genetics and geography of wild cereal domestication in the Near East.” *Nature Reviews Genetics* 3:429–441.
- Sarpaki, Anaya. 2009. “Harvest Rites and Corn Dollies in the Bronze Age Aegean.” *Hesperia Supplements*, 42, *Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*: 59-67.
- SB: *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* III, Berlin and Leipzig 1926-1927.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden: Brill 1982.
- Seider, Richard. 1990. *Paläographie der griechischen Papyri, III*. Stuttgart: Hiersemann.
- Shewry, Peter R. 2009. “Wheat.” *Journal of Experimental Botany* 60.6:1537-1553.
- Spaeth Stanley, Barbette. 1994. “The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage Relief.” *American Journal of Archaeology* 77:65-100.
- Tester, Richard F., John Karkalas, and Xin Qi. 2004. “Starch-composition, fine structure and architecture.” *Journal of Cereal Science* 39.2:151-165.
- Tosi, Renzo. 1991. *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano: Rizzoli.
- Valamoti Soultana, Maria and Konstantinos Kotsakis. 2007. “Transitions to agriculture in the Aegean: the archaeobotanical evidence”. In *The Origins and Spread of Domestic Plants in Southwest Asia and Europe*, edited by Sue Colledge and James Conolly, 75-91. London: University College London Institute of Archaeology Publications.

- Valamoti Sultana, Maria. 2011. "Ground cereal food preparations from Greece: the prehistory and modern survival of traditional Mediterranean 'fast foods'." *Archaeological and Anthropological Sciences* 3:19-39.
- Walters, Peter. 1973. *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation*, edited by David W. Gooding. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zeeman, Samuel C., Jens Kossmann and Alison M. Smith. 2010. "Starch: its metabolism, evolution, and biotechnological modification in plants." *Annual Review of Plant Biology* 61:209-234.

Gianluca Del Mastro is Assistant Professor in Papyrology at the University of Naples. He was educated and has specialized in the humanities and is occupied with the study of ancient manuscripts, archaeology, the history of Classical scholarship, and digital humanities, especially in the field of cultural heritage. He received an MA in Multimedia and Cultural Heritage (Naples-Zernike Science Park, Groeningen, Holland) and participates as a member in several projects. He studies the production and diffusion of ancient manuscripts in the Mediterranean Basin, especially in Campania. He has received awards for research on ancient texts and on the textual history of ancient texts. His creation and management of databases, digital books, and other digital tools permits him to plan and create other such instruments for every variety of cultural asset. He was a visiting scholar at Brigham Young University (Provo, Utah) in 2003 and received his PhD in Greek and Latin Philology. Between 2007-8 he was *ricercatore* at ILIESI-CNR. His specific area of specialization is papyrology (he did additional coursework at University College London). He has published about 70 academic works (a list is available at <https://www.docenti.unina.it>) and has worked on the restoration and edition of both Graeco-Egyptian and Herculaneum papyri, publishing papyri from many collections and especially Herculaneum papyri, whose restoration he has also participated in. Further, he has planned the restoration of the Derveni papyrus, which is preserved at the Museum of Thessaloniki. He participates in the Université Paris - Sorbonne and CNRS project for the study of the Herculaneum papyri given to Napoleon and conserved in Paris. He is the editor of the *Thesaurus Herculaneusium Voluminum* and of *Χάρτης, Catalogo Multimediale dei Papiri Ercolanesi*.

Antonino Pollio is a graduated in Biology from the University Federico II of Naples. From 1984 to 1989, he worked as a visiting professor of Botany in the University of Salento, Lecce, Italy. In 1991, he started his career at the Department of Plant Biology of the University Federico II of Naples, and since 1998, he became a professor of Botany at the same University.

Pollio's research is both interdisciplinary and multidisciplinary. His research expertise includes ethnobotany and history of plant uses in Antiquity, and he has paid a special attention to the medicinal plants quoted in the so called *Corpus Hippocraticum*, and in other Ancient and Medieval texts. In collaboration with A. De Natale and G.B. Pezzatti, he has built a relational ethnobotanical databases of the Campania region (Southern Italy) on the basis of information gathered from different historical sources, including diaries, travel accounts, and treatises on medicinal plants, written by explorers, botanists, physicians, who travelled in Campania during the last three centuries. Moreover, ethnobotanical uses described in historical herbal collections and in Ancient and Medieval texts from the Mediterranean Region have been included in the database. He has also devoted studies on some distinguished physicians and botanists of XVI and XVIII century, as Prospero Alpini and Jacob Plenck. Antonino Pollio has also experience working with museums and collections of botanical records.

Movement 1:

Sacredness and vegetation



Sacralità e vegetazione

Alcuni aspetti del simbolismo vegetale nella civiltà indiana

Alberto Pelissero

A bird's eye review of a few significant features of plant symbolism in Indian world, both in priestly and in buddhistic milieu: tree as *axis mundi* (the reversed tree, *aśvattha*, *Ficus religiosa*); *bodhi* tree in buddhistic context; the myth of the birth of human beings from vegetables (*Lagenaria vulgaris*) in the *Rāmāyaṇa*; the rice and the chaff (in relation with the law of retribution of acts) in the *Paramārthasāra* by Abhinavagupta; the celestial desire-fulfilling creeper (*kāma-valli*) and the transformation of the celestial nymph *Urvaśī* into a creeper. Within brahmanical tradition a significant range of sources is used, mainly *Vedas*, *upaniṣads*, *Bhagavadgītā* and *purāṇas*.

Il simbolismo vegetale ha grande importanza nell'universo culturale indiano, forse seconda solo a quello animale¹. Le specie vegetali e animali sono più contigue a quella umana in una tradizione come quella indiana che, non riconoscendo nell'uomo il signore del creato, e credendo in una struttura di tempo ciclico che prevede il meccanismo della rinascita senza barriere di specie, non considera l'esistenza di steccati invalicabili tra le diverse categorie di esseri viventi, tutti affratellandoli nella comune esperienza del dolore di vivere, e nella comune speranza di riscatto salvifico.

1. L'albero cosmico

L'albero ha natura ignea, dal momento che potenzialmente è in grado di suscitare in quanto combustibile il fuoco, e di converso il fuoco si rifugia nelle piante come sua sede di elezione², e nel suo sprigionarsi assume caratteristiche arborescenti, come rivelano passi significativi del *Ṛgveda*, a partire da un inno che celebra Agni, dio del fuoco, noto peraltro anche come *Vanaspati* "signore della selva", in quanto "figlio delle acque" (*apām napāt*, donde il nome con cui è noto l'inno): "Vero e inesauribile, egli risplende nelle acque come puro principio divino: gli altri esseri e piante, come suoi

1 Su questo tema sia consentito rimandare a Pelissero 1996. Salvo diversa indicazione le traduzioni da fonti indiane sono dell'autore.

2 "Il fuoco che tutto conosce, che è riposto nel [cavo dei] legni" (*Kaṭhopeniṣad* 2,4,8, trad. Della Casa 1976). Esempi significativi del fuoco che si cela in specie vegetali sono, le prime due sin dal nome, *arkaparṇa*, *Calotropis gigantea*, "che ha per foglia la folgore"; *vajri*, *Euphorbia antiquorum*, "folgorante"; *muñja*, *Saccharum sara*, "fruscicante" (un'erba legnosa, nel cui stelo cavo si ritiene risieda il fulmine).

rami, rinascono con la loro progenie”³. Nelle *upaniṣad* il fuoco segreto nascosto nelle piante diventa simbolo del sé (*ātman*): “Come non si scorge l’aspetto del fuoco nascosto nella sua matrice, eppure non si è perduta la sua vera qualità, anzi [il fuoco] può aversi di nuovo dalla matrice del legno, così davvero entrambi (dio e *prakṛti*) per mezzo della sillaba *Om* [possono ritrovarsi] nell’individuo. Facendo del proprio corpo l’*araṇi* inferiore e della sillaba *Om* l’*araṇi* superiore, insistendo nella confricazione, ossia nella meditazione, si otterrà di meditare dio, come [il fuoco] nascosto. Come l’olio nei semi di sesamo, come nel burro il latte, come l’acqua nel letto dei fiumi e il fuoco nei rami disseccati, così si afferra quell’*Ātman* [universale] nell’anima [individuale], chi ricerchi con la verità e con l’ascesi”⁴.

Alla base della forza vitale delle piante sta la linfa (*rasa*): “Se si colpisse alla radice un grande albero, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere; se si colpisse alla metà, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere; se si colpisse alla cima, ne uscirebbe la linfa, ma continuerebbe a vivere. In quanto è compenetrato dalla forza vivificante, lieto se ne sta, bevendo avidamente [dalle radici]. Ma quando la forza vivificante abbandona un ramo, questo secca; se ne abbandona un secondo, questo secca; se ne abbandona un terzo, anche questo secca; se abbandona tutto [l’albero], tutto [l’albero] secca. Proprio così, o caro, sappi che qui muore tutto ciò che è abbandonato dalla forza vivificante, ma non è la forza vivificante che muore. Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l’universo è costituito di essa, essa è la vera realtà, essa è l’*Ātman*. Essa sei tu, o Śvetaketu”⁵.

Se vogliamo volgere la nostra attenzione al mondo vegetale nella fase successiva del periodo vedico propriamente detto (quello delle raccolte, *saṃhitā*, in primo luogo la raccolta degli inni, *Ṛgvedasaṃhitā*), quella che ha alla sua base le *upaniṣad*, la prima tipologia simbolica che incontriamo è quella cosmica, che considera l’albero cosmico come *axis mundi*, spina dorsale del mondo. L’albero che ricopre questo ruolo è il possente *aśvattha*, *Ficus religiosa*, varietà di banyano (*nyagrodha*, *Ficus bengalensis*) che con le sue radici aeree che si diramano da un tronco possente e danno vita a tronchi secondari, ben simboleggia un albero-mondo. Proprio la sua sacertà nell’ambito di tre grandi correnti

3 *Ṛgvedasaṃhitā* 2,35,8.

4 *Śvetāśvataropaniṣad* 1,13-15 (trad. Della Casa 1976). La *prakṛti* è il principio oggettuale, attivo e incosciente, che si contrappone al principio soggettuale, inattivo e cosciente, nella scuola filosofica del *sāṃkhya*. La sillaba *Om*, detta “rombo, ronzio” (*praṇava*) è il fonema sacro per antonomasia della tradizione sacerdotale. I due legnetti (*araṇi*) dai quali si ricava per frizione (quello inferiore ha un foro nel quale si incastra quello superiore che viene fatto ruotare) il fuoco da utilizzare nei sacrifici (mimesi rituale di una pratica neolitica in una civiltà del ferro, aspetto interessante di riutilizzo di sistemi obsoleti di cultura materiale a fini religiosi) simboleggiano evidentemente l’attività sessuale (confricazione), come i testi stessi non si stancano di sottolineare.

5 *Chāndogyopaniṣad* 6,11,1-3 (trad. Della Casa 1976).

religiose indiane (jainismo, buddhismo, hinduismo) ha fatto sì che il suo nome scientifico contenga come specificazione l'aggettivo "religioso". Si tratta dello stesso albero ai piedi del quale, secondo le fonti agiografiche buddhistiche, il principe Siddhārta Gautama si sarebbe seduto nella notte fatale al termine della quale avrebbe raggiunto il Risveglio, divenendo Buddha ("risvegliato"), e donando al suo fidato protettore l'appellativo di "albero della *bodhi*" (ossia del risveglio). A dire il vero un'altra specie contende il primato cosmologico con l'*aśvattha*: è un'altra varietà di fico, *udumbara*, *Ficus glomerata*, che in un passo celebre della letteratura dei "testi sacerdotali" (*brāhmaṇa*) figura come l'unico albero che nel corso di uno dei ricorrenti scontri tra déi e antidéi (*deva*, *asura*) si schierò con i primi. Dal momento che gli déi ebbero la meglio, ricompensarono l'*udumbara* attribuendogli la linfa vivificante di tutte le altre specie, di modo che esso risulta comparativamente sempre turgido⁶.

Ma occupiamoci ora più specificamente dell'uso simbolico dell'*aśvattha*. Nella sua stilizzazione il tronco principale, quello dal quale si diramano per radici aeree pendenti i tronchi secondari, si riduce a un asse verticale, e i rami a piani orizzontali a esso perpendicolari, piani a ciascuno dei quali corrisponde un diverso livello cosmico. Il suo stato allotropico in quanto *axis mundi* è la montagna cosmica, il monte Meru. Entrambi sono considerati come rovesciati, l'albero che ha la chioma in basso e le radici aeree (del resto alcune sono effettivamente tali, forse l'inversione simbolica nasce dall'osservazione dell'albero nella sua concretezza), il monte che ha la cima in basso e le pendici in alto.

L'"albero-assoluto" (*brahmanṛkṣa*, *Butea Frondosa* o *Ficus Glomerata*, ma più spesso semplicemente *aśvattha*) è descritto ora come diritto⁷ ora come rovesciato⁸. Il passo più significativo è forse *Bhagavadgītā* 15,1: "Dicono che c'è un albero di *aśvattha* inalterabile; le sue radici sono in alto e i rami in basso, e gli inni metrici del Veda sono le sue foglie: chi lo conosce è un conoscitore del *Veda*" (trad. Piano 1994). Forse si tratta sempre dello stesso albero, o meglio delle due metà sovrapposte del suo tronco, l'una essendo il riflesso invertito dell'altra, come sembrano sostenere passi vedici⁹. L'albero diritto sarebbe simbolo del *brahman* in sé, in quanto non manifestato, l'albero rovesciato sarebbe il *brahman* così come si manifesta nel trimundio (cielo, terra, spazio atmosferico intermedio). Quando l'albero non è più simbolo del *brahman*, bensì della manifestazione, anche in tal caso si trovano allusioni a un albero diritto e a uno rovesciato. Ma mentre prima erano uniti per la radice, ora lo sono per la cima (*Jaiminīyabrāhmaṇa* 1,20,3). Si tratta in realtà di due modi diversi di considerare l'origine

6 *Śatapathabrāhmaṇa* 6,6,3,2-3. Si vedano anche Viennot 1954 e Rigopoulos 2010.

7 *Ṛgvedasaṃhitā* 10,81,4; *Śvetāśvataropaniṣad* 3,9; *Mahānārāyaṇopaniṣad* 225-226.

8 *Taittirīyāranyaka* 1,2,5; *Maitryupaniṣad* 6,4; *Kāthopaniṣad* 2,6,1.

9 *Ṛgvedasaṃhitā* 1,24,7 e *Atharvavedasaṃhitā* 2,7,3.

della manifestazione, uno più metafisico e l'altro più cosmologico, a seconda cioè che l'albero sia visto come affondante le sue radici nelle acque inferiori ovvero nella sostanza primordiale (*prākṛti*), e quindi diritto, ovvero nelle acque superiori, il non manifestato (*avyakta*), e quindi rovesciato. È l'albero diritto, corrispondente all'aspetto più basso della manifestazione, che si deve tagliare “con la spada ben temprata del distacco” per uscire dal mondo¹⁰.

2. Nascita di esseri umani da specie vegetali

Un passo del *Rāmāyaṇa* (1,38,17) riporta un curioso caso di nascita di esseri umani da una specie vegetale. Il contesto è quello della competizione tra le due spose del saggio Sagara: Keśinī, destinata a dargli un unico figlio, Asamañjas, che avrebbe generato Aṃśuman, che avrebbe generato Bhagīratha; e Sumati, destinata a dargli 60.000 figli, i quali, partiti in cerca del cavallo sacrificale rubato dal dio Indra nel corso di un sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) organizzato dal padre Sagara, lo ritrovarono nelle viscere della terra, disturbando il raccoglimento dell'asceta Kapila, che irritato li incenerì con lo sguardo. A Bhagīratha toccò porre rimedio alla contaminazione generata da quella massa imponente di ceneri funebri: praticò l'ascesi fino a ottenere la discesa sulla terra della fiumana celeste Gaṅgā, che da allora purifica i resti mortali di quanti si abbandonano alla sua corrente. Ebbene, il passo epico sopra ricordato precisa che i 60.000 figli di Sagara sarebbero nati da una zucca (*tumba*, *Lagenaria vulgaris*).

3. Il riso e la pula

Una delle dottrine centrali dell'etica indiana, quella della legge di retribuzione delle azioni, adopera spesso e volentieri metafore tratte dal mondo vegetale. Così per esempio il legame tra azione eticamente significativa e risultato di tale azione viene indicato come analogo al legame esistente tra seme e germoglio (*bīja*, *añkura*). Più specifico appare un riferimento rinvenibile in un testo dello sivaismo kasmiro, il *Paramārthasāra* di Abhinavagupta (XI secolo ev, a sua volta rifacimento di un testo omonimo più antico dovuto a un certo Ādiśeṣa). Il passo è *Paramārthasāra* 57, di seguito riportato tradotto insieme alla parafrasi del commento di Yogarāja:

10 Si vedano *Taittirīyopaniṣad* 1,10 e *Bhagavadgītā* 15,2-4. Per approfondimenti si vedano: Fergusson 1873; De Gubernatis 1878-1882; Dufrene 1887; Joret 1904; Hopkins, E. W. 1910; Przyluski 1927; Coomaraswamy 1928-1931; Coomaraswamy 1935; Coomaraswamy 1938; Boulnois 1939; Chaudhuri 1943; Emeneau 1949; Auboyer, 1949; Eliade 1949; Sen Gupta 1965; Gupta 1971; Sinha 1979; Grossato 1987.

“Come il seme, libero dal tegumento esterno, dalle glume e dalle glumette non produce invero germoglio, così dunque il sé, completamente libero da *āṇava*, *māyā* e *karman* non produce il germoglio dell’esistenza.”

Come il seme di riso separato “dal tegumento esterno, dalle glume e dalle glumette,” in ragione dell’assenza della totalità del tegumento esterno ecc. che costituisce il modo proprio di essere del seme, pur stando in mezzo alla terra e all’acqua ed esposto al sole “non invero” diviene causa caratterizzata dall’effetto di dar nascita al germoglio. “Così” il “sé,” (ossia la coscienzialità), “libero” (ossia separato) dall’*āṇavamala* che rappresenta le glumette, dal *māyāmala* che rappresenta le glume e dal *kārmamala* che rappresenta il tegumento esterno, a causa dell’assenza della totalità che si presenta come la triade dei *mala*, non produce più il “germoglio dell’esistenza,” cioè il pollone della trasmigrazione. Considerando in sé la varietà dell’apparizione e della distruzione delle moltitudini di varie e onnipresenti categorie egli diviene il sommo signore¹¹.

Le tre “maculazioni” (*mala*) di cui si tratta sono tre tare fondamentali dell’essere umano, rispettivamente *āṇavamala*, la maculazione che consiste nella credenza della propria limitazione intrinseca, *māyāmala*, la maculazione che consiste nella illusione cosmica (*māyā*) come sostrato dell’universo materiale, e infine *kārmamala*, la maculazione che consiste nell’illusione da parte del soggetto individuale di essere un agente eticamente responsabile delle proprie azioni. Nella prospettiva nondualistica dello sivaismo kasmiro tutte e tre queste maculazioni sono erronee proiezioni mentali, dal momento che il soggetto individuale non può essere limitato in quanto non è che una mera proiezione del principio divino costituito da Śiva, il processo di manifestazione del mondo è di per sé illusorio in quanto dipende in tutto e per tutto da Śiva, e infine nessun essere può considerarsi responsabile in via ultima del proprio agire, se tutto dipende ancora una volta da Śiva.

Per capire questa metafora occorre ricordare che la spighetta del riso, di forma ovale, è una cavità del fiore che presenta come parti involucranti, racchiudenti il fiore fertile:

1) due glume lesiniformi piccole carenate rigide di 3-4 mm di lunghezza e 1 di larghezza, aderenti alle rispettive glumelle verso l’attacco, abbraccianti le glume rudimentali. Sono qui di seguito per brevità chiamate glume.

2) due glume rudimentali, due scagliette, rigonfiamenti disposti a semicerchio, opposti sull’asse, in prosecuzione del peduncolo fra questo e le glume e le glumelle. Poco appariscenti a occhio nudo, sembrano un’espansione del peduncolo della spighetta, tanto che al distacco della spighetta dal

¹¹ L’immagine del riso e della pula in riferimento al *karman* è già presente in Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* 3,3,1 (introduzione).

peduncolo, come nella trebbiatura, aderiscono al peduncolo. Sono qui di seguito per brevità chiamate tegumento esterno.

3) due glumelle avviluppanti, reale involucro florale, fertili, a forma di barchetta e combacianti fra loro, tubercolate: la glumella superiore o palea a tre nervi prominenti (dorsale media e due marginali) che concorre per 1/3 alla cavità florale; la glumella inferiore o lemma, a cinque nervi (due di bordo, due mediane e uno in costa) alternate a scanalature, porta in alto nelle varietà mutiche l'apice mucrone e nelle aristate la resta lunga 10 cm, corte le inferiori a questa misura e alla base dell'arista due promontori puntiformi, concorrendo per i 2/3 a formare la cavità florale. Sono qui di seguito per brevità chiamate glumette o glumelle.

È quindi evidente che si tratta di tre ordini di organi involucranti, dal più intimo al più esterno rispetto al chicco (cariosside): glumette, glume, tegumento esterno¹².

Se andiamo in cerca di altre fonti dell'immagine del chicco di riso ci imbattiamo in un primo riferimento, che si rinviene nella *Skandopaniṣad* (6-7): "Il chicco di riso grezzo costretto dalla pula diviene, quando se ne libera, riso brillato. Del pari l'individuo vivente è costretto, ma quando sia distrutto il fardello delle sue azioni egli diviene pari a Śiva l'imperituro. Il vivente è avviluppato dai suoi lacci, ma quando se ne libera diviene pari a Śiva l'imperituro."

L'immagine è parzialmente ripresa anche in una compilazione śaiva a carattere sapienziale, lo *Śataratnasāṅgraha* (20)¹³, ove si riferisce all'*āṅava* e al suo rapporto con *māyā*:

"Il *mala* senza inizio così è chiamato 'condizione di bestiame' per gli uomini; va compreso come ciò che conferisce a *māyā* la capacità di germogliare, alla stregua della pula e della lolla per il chicco".

Nel momento in cui ci si pone la domanda sulla provenienza dell'immagine impiegata vengono in evidenza alcune osservazioni interessanti.

Anzitutto si tratta di un modello analogico tratto dal mondo dell'agricoltura. Questo ci collega alle affermazioni di K. Potter¹⁴ secondo il quale le metafore agricole sono elemento ricorrente di tutta la letteratura filosofica indiana, spesso proprio in riferimento alle teorie del *karman*. Ricordiamo anche che un accenno al riso liberato dalla pula si trova nel commento di Vācaspati Mīśra alle *Sāṃkhyakārikā* (9). Inoltre W. Doniger O'Flaherty in un suo scritto¹⁵ prende in esame il riso come

12 Si vedano Pomini 1958, 15 ss.; Angladette 1959, 7 fig. 1, 8; nonché Ghose 1960.

13 Edizione di riferimento: Thirugnanasambandhan 1973.

14 Si veda Potter 1980, 247 ss.: "the yoga texts liken the karmic process to various stages in rice farming", con riferimento a *Yogasūtra*, libri 2 e 4 con i commenti di Vyāsa e Vācaspati Mīśra; nonché 254: l'uomo nato come grano di riso nel *pitṛyāna* analizzato da Śaṅkara.

15 Doniger 1980 nota 41, 6-9 (sul *piṇḍa*), 19 (sulla cottura del riso paragonata all'embriogenesi). Si veda anche Pelissero 2005.

componente fondamentale dell'offerta sacrificale del rituale in onore dei defunti (*śrāddha*): il bolo di riso (*piṇḍa*). La studiosa inoltre sottolinea alcune interessanti connessioni fra la separazione del riso in acqua e sedimenti nel processo di cottura e lo sviluppo embrionale; riporta poi alcuni paralleli, presenti nel pensiero *tamīl* contemporaneo, fra la vita sessuale e la coltivazione del riso¹⁶. La conclusione cui giunge la Doniger è che la prevalenza di immagini riguardanti il riso (e non per esempio il frumento o l'orzo) per illustrare problemi relativi al *karman* e alla (ri-)nascita (e perciò anche alla sessualità) sembra escludere la valle dell'Indo come fonte della teoria del *karman*, dacché la civiltà ivi stanziata era basata sulla coltivazione del frumento. Il riso veniva coltivato all'altro estremo del subcontinente indiano, nella pianura gangetica, tra popolazioni tribali che vivevano ai confini dell'Asia sudorientale. È inoltre anche facile capire – continua la nostra autrice – perché una teoria del *karman* potesse sorgere meglio fra coltivatori di riso anziché di frumento: il riso viene piantato due volte (prima il seme e poi la pianticella che viene trapiantata); consente più raccolti in uno stesso anno (anziché una sola stagione di raccolto come il frumento): è quindi un evidente simbolo di rinascita. Quest'ipotesi è ulteriormente confortata dalle tesi di Hart¹⁷, secondo il quale l'introduzione della credenza nella reincarnazione nelle terre di civiltà *tamīl* è dovuta agli *ārya*, e la teoria del *karman* riflette influenze buddhiste e *jaina* quando appare per la prima volta in testi *tamīl*. Quest'ipotesi di un'origine tribale¹⁸, anziché aria o dalla valle dell'Indo, della teoria del *karman*, solleverà probabilmente il plauso di tutti gli entusiasti sostenitori (più o meno documentati) di un'origine egualmente anaria della figura e del culto di Śiva¹⁹.

4. La liana celeste

Il carattere interspecifico dell'universo culturale e simbolico indiano, cui si accennava in premessa, è ben esemplificato da due mitemi: 1) l'intercambiabilità funzionale tra animale e vegetale nel caso di due sottoprodotti del frullamento dell'oceano di latte e 2) la metamorfosi in pianta della ninfa celeste *Urvaśī*, che rientrano entrambi nella simbologia della liana.

16 Il legame tra *karman* e mondo vegetale in genere è comunque presente anche nelle concezioni "classiche" della rinascita, come per esempio il "ciclo della pioggia" che vede la progressiva condensazione delle personalità destinate alla rinascita nelle gocce di pioggia, nelle piante, negli animali e infine negli uomini, e che è delineata soprattutto in *Chāndogyaopaniṣad* 5,10,2-8.

17 Si veda Hart 1980.

18 Su cui si veda Obeyesekere 1980.

19 Riprendo in questo paragrafo considerazioni già esposte in Pelissero 1998, 98-102.

La prima tipologia sulla quale possiamo richiamare attenzione è quella della liana celeste che esaudisce i desideri (*kāmavalli*), sorta dal frullamento dell’oceano di latte insieme alla sua controparte animale, la vacca celeste che esaudisce i desideri (*kāmadhenu*)²⁰. Entrambi gli esseri viventi celesti dalle proprietà miracolose rispondono alla medesima esigenza, sono pertanto funzionalmente intercambiabili, e in tal modo sanciscono l’equipollenza delle specie vegetali con quelle animali, incluso l’essere umano²¹.

Tale equipollenza viene ribadita dall’episodio nel corso del quale la ninfa celeste immortale (*apsaras*) *Urvaśī*, innamorata del mortale *Pururavas* (mitema indoeuropeo largamente diffuso), a seguito di una maledizione viene tramutata temporaneamente in liana. Il tema è trattato dal poeta *Kālidāsa* in uno dei suoi drammi più noti, il *Vikramorvaśīyam*, “*Urvaśī* [conquistata] con il valore”, di cui si riporta il dialogo essenziale ai nostri fini:

«*Urvaśī*: “Ascolta. Un tempo il comandante in capo degli déi, *Kumāra*, viveva qui sulle pendici del monte *Gandhamādana*, in un luogo chiamato ‘immacolato’. Aveva stipulato il voto di rimanere celibe in perpetuo, e stabilito una regola in merito”.

Re: “Che tipo di regola?”

Urvaśī: “Ogni donna che si avventurasse in quel luogo sarebbe stata mutata in liana. Solo un gioiello fatto con la lacca rossa che rivestiva i piedi di *Pārvatī* avrebbe potuto liberare la malcapitata da quello stato. Un giorno io stessa giunsi in quel luogo in preda all’illusione, per la maledizione del mio maestro. Dimenticai le regole degli déi, in base alle quali nessuna donna poteva avventurarsi colà. Non appena penetrai in quel sito, il mio corpo fu mutato in liana al margine esterno della foresta, lì stesso”.

Re: “Mia adorata, tutto torna. Sei tu quella che, mentre dormivo, esausto per le fatiche d’amore, pensava che io mi fossi recato in un luogo assai lontano. Come hai potuto sopportare questa lunga separazione, se non fossi costretta dai decreti celesti?²²”»

Vale la pena ricordare che un celebre passo upanisadico sancisce la somiglianza puntuale, il parallelismo preciso, tra l’organismo vegetale e quello umano²³, e che una raffigurazione iconografica

20 Riferimenti principali: *Aitareyabrāhmaṇa* 1,27; *Śatapathabrāhmaṇa* 3,2,4,1-6 e 3,9,3,18-21; *Mahābhārata* 1,17-20; *Rāmāyaṇa* 1,45; *Agnipurāṇa* 3; *Bhāgavatapurāṇa* 8,6-12; *Brahmapurāṇa* 106; *Brahmāṇḍapurāṇa* 1,2,25; *Garuḍapurāṇa* 1; *Matsyapurāṇa* 249-251; *Padmapurāṇa* 3,8-10 e 5,4 e 5,14; *Skandapurāṇa* 1,1,8-13 e 5,1,44 e 5,2,14 e 6,210 e 7,1,18 e 7,1,258; *Vāyupurāṇa* 1,54; *Viṣṇupurāṇa* 1,9; *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,40-43. Ermeneutica: Bedekar 1967.

21 Tale intercambiabilità è sancita esplicitamente da passi upanisadici come *Kaṭhopaniṣad* 2,5,7: “Alcune anime cadono in una matrice per [rivestire nuovamente] un corpo, altre passano allo stato vegetale, secondo le loro opere, secondo la loro conoscenza” (trad. Della Casa 1976).

22 *Kālidāsa*, *Vikramorvaśīyam*, 4.175-180, numerazione dell’edizione di riferimento: Rao, Shulman 2009, 176 s.

caratteristica delle ninfe celesti e delle driadi arboree (*apsaras, yakṣiṇī*) le vede ritratte avvinghiate a un tronco, nel gesto di appendersi a un ramo, con una multipla flessione della spina dorsale, il tallone sollevato e a contatto diretto con la corteccia, nella posa detta di “colei che strappa un ramo da un albero” (*śālabhañjikā*), termine tecnico che in altro contesto indica la cortigiana. Come si vede, il simbolismo sessuale è potentemente presente nella situazione, appena si ricordi che tra i compiti principali delle *apsaras* c'è appunto quello di sedurre maschi mortali dietro ordine degli déi, spaventati dagli eccessi ascetici di penitenti troppo zelanti.

Bibliografia

- Angladette, André. 1959. *Le riz*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Auboyer, Jeannine. 1949. *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bedekar, Vishram. M. 1967. “The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and Purāṇas.” *Purāṇa* 9.1:7-61.
- Boulnois, Jean. 1939. *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la Déesse Mère*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Chaudhuri, Narayan. 1943. “A Prehistoric Tree Cult.” *Indian Historical Quarterly* 19.4:318-329.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1928-1931. *Yakṣas*. 2 voll., Washington: The Smithsonian Institution.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1935. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. 1938. “The Inverted Tree.” *Quarterly Journal of Mythic Society* (Bangalore) 29.2:1-38.
- De Gubernatis, Angelo. 1878-1882. *La Mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétale*, 2 voll., Paris: C. Reinwald.
- Della Casa, Carlo. 1976. *Upaniṣad*. Torino: Utet.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1980. “Karma and rebirth in the Vedas and Purāṇas.” In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O'Flaherty, 3-37. Berkeley: University of California Press.
- Dufrene, Hector. 1887. *La flore sanscrite, essai d'explication des noms sanscrits servant à désigner les principales plantes de l'Inde d'après leur étymologie*. Paris: Maisonneuve frères et L. Leclerc.
- Eliade, Mircea. 1949. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

23 “Simile a un albero signore della foresta è, sicuramente, l'uomo: i suoi peli sono le foglie, la sua pelle la scorza esterna. Dalla pelle il sangue trasuda, e così la linfa dalla scorza; quando è ferito [il sangue] sprizza fuori, come la linfa dall'albero colpito. Le sue carni sono le schegge, il robusto tendine è il [robusto] libro dell'albero, le ossa sono la parte interna del legno, il midollo è simile al midollo” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3,9,28, trad. Della Casa 1976).

- Emeneau, Murray Barnson. 1949. *The Strangling Figs in Sanskrit Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Fergusson, James. 1873. *Tree and serpent worship: or, Illustrations of mythology and art in India in the first and fourth centuries after Christ. From the sculptures of the Buddhist topes at Sanchi and Amravati. Prepared under the authority of the secretary of state for India in council*. London: W.H. Allen and Co.
- Ghose, Rasu Lakshmi M. 1960. *Rice in India*. New Delhi: Indian Council of Agricultural Research.
- Grossato, Alessandro. 1987. “La simbolica vegetale hindu tra mito e iconografia, I. Considerazioni sul mitologema indiano della Urpflanze.” *AION, Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 47: 177-189.
- Gupta, Shakti M. 1971. *Plant Myths and Traditions in India*. Leiden: Brill.
- Hart, George Luzerne III. 1980. “The Theory of Reincarnation among the Tamils.” In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O’Flaherty, 116-133. Berkeley: University of California Press.
- Hopkins, Edward Washburn. 1910. “Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epics.” *Journal of the American Oriental Society* 30: 347-374.
- Joret, Charles. 1904. *Les plantes de l’antiquité au moyen âge. Histoire, usage et symbolisme, II, L’Iran et l’Inde*. Paris: E. Bouillon.
- Obeyesekere, Gananath. 1980. “The Rebirth Eschatology and its Transformation: a Contribution to the Sociology of Early Buddhism.” In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O’Flaherty, 137-164. Berkeley: University of California Press.
- Pelissero, Alberto. 1996. Il simbolismo animale nell’India antica. In *Bestie o dei? L’animale nel simbolismo religioso*, a cura di Alessandro Bongioanni e Antonella Serena Comba, 137-154. Torino: Ananke.
- Pelissero, Alberto. 1998. *Il riso e la pula, Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Pelissero, Alberto. 2005. Sul simbolismo spaziale dei riti funebri indiani,” In *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell’India*, a cura di Stefano Piano, 47-80. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Piano, Stefano. 1994. *Bhagavad-gītā (Il Canto del Glorioso Signore)*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Pomini, Luigi. 1958. *La botanica del riso*. Vercelli: Camera di commercio, industria, agricoltura.
- Potter, Karl H. 1980. “The Karma Theory and its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems.” In *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, edited by W. Doniger O’Flaherty, 241-267. Berkeley: University of California Press.
- Przyluski, Jean. 1927. “Totémisme et végétalisme dans l’Inde.” *Revue de l’histoire des religions* 96.6: 347-365.
- Rao, Velcheru Narayan, Shulman, David. 2009. *How Urvashi was Won, by Kalidasa*. Albany, N.Y.: Clay Sanskrit Library, New York University Press.

- Rigopoulos, Antonio. 2010. “The sanctity of the audumbar in Mahārāṣṭra.” In *Tīrthayātrā, Essays in Honour of Stefano Piano*, a cura di Pinuccia Caracchi, Antonella Serena Comba, Alessandra Consolaro e Alberto Pelissero, 349-365. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Sen Gupta, Sankar. 1965. *Tree Symbol Worship in India, a new survey of a pattern of folk-religion*. Calcutta: Indian Publications.
- Sinha, Binod Chandra. 1979. *Tree Worship in Ancient India*. New Delhi: Books Today.
- Thirugnanasambandhan, Periyaperumal. 1973. *Śataratnasaṅgraha by Umāpati Śivācārya, with an Introduction, Translation and Explanation in English*. Madras: University of Madras.
- Viennot, Odette. 1954. *Le culte de l’arbre dans l’Inde ancienne* (“Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’études, tome LXIe”). Paris: Presses Universitaires.

-

Alberto Pelissero is Associate Professor at the Department of Humanities StudiUm, University of Torino. He teaches *Sanskrit Language and Literature* and *Philosophies and Religions of India*.

Latest books: 2013, *Hinduismo. Storia, tematiche, attualità*, Brescia: Edizioni La Scuola; 2013, *Il segreto della regina dei tre mondi, Tripurārahasya*, Savona: Edizioni Laksmī; 2014, *Filosofie dell’India*, Brescia: Morcelliana.

Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma!

Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno
nel mondo indiano

Gianni Pellegrini¹

Although the night jasmine – in Sanskrit *pārijāta* – is very well-known in the South Asian world, very few scholars have reflected upon its many significances, which go from mythology to medicine. Nevertheless, such a pleasantly fragrant, delicate and immaculate flower evocates several echoes in the Indians' representative minds. In fact, due to some of its special features, the night jasmine is surely full of symbolism: it blossoms at the evening twilight and falls down at the morning one, its pistil is of an intense ochre colour, etc. In this essay will be analysed some of the peculiarities of the *pārijāta* flower, which connect it to the ascetic renouciant (*saṃnyāsin*).

Partendo da considerazioni mitologiche, ritualistiche e generalmente culturali, in questo contributo si presenteranno alcune analogie e simbologie emerse a seguito di un'indagine di matrice quasi "antropologica", che si fonda su dati acquisiti "sul campo" e su di un punto di vista precipuamente emico.

In questo scritto si mostreranno alcuni dei tratti simbolici dell'albero del gelsomino notturno e dei suoi fiori. *In primis* va detto che il nome botanico del gelsomino notturno è *Nyctanthes arbor tristis* (della famiglia delle *oleaceae*),² nomenclatura ripresa in inglese con *tree of sorrow*, insieme al più noto

¹ Ringrazio Pinuccia Caracchi e Alessandro Mengozzi per l'attenta lettura e i preziosi consigli.

² Il nome botanico qui riportato fu dato da Carl Nilsson Linnaeus (o Carl von Linné, italianizzato in Linneo, 1707-1778), che basò la sua classificazione su una selezione di miti e leggende: con l'aggettivo *nyctanthes* si indica che fiorisce di notte, mentre l'epiteto *arbor tristis* riferisce di una leggenda, apparentemente eclissatasi negli ultimi 400 anni. È probabile che Linneo ne sia venuto a conoscenza dalla seconda edizione dell'opera di John Gerard, *The Herball, or the Generall Historie of Plants*, pubblicata a Londra nel 1636. Ivi Gerard (1636: 1526-1527) afferma: "set full of leaves... among which come forth most odoriferous and sweet smelling flowers, whole stalks the color of saffron, which flourish and show themselves only in the night time, and in the daytime look withered and with a mourning cheer: the leaves also at that time shrink in themselves together...very sadly lumping, lowering, and hanging down the head, as though it loathed the light and could not abide the heat of the sun. I should but in vain lose labor in repeating a foolish fancy of the poetical Indians... that this tree was once a fairy daughter of a great lord, and that the Sun was in love with her."

night jasmine. In sanscrito l'intero albero è chiamato *pārijāta*, letteralmente “generato/nato/sorto da, disceso da”, ma anche “sbocciato perfettamente, completamente, tutt'intorno, sviluppato appieno”.³

Un buon punto di partenza, tanto dal punto di vista indiano tradizionale quanto da quello indologico, è rintracciare le origini mitiche del gelsomino notturno che, in un gran numero di fonti, sono fatte risalire al celebre mito della zangolatura dell'oceano di latte (*samudramanṭhana*).⁴

In breve, il mito narra di un'indeterminabile atemporalità in cui gli dei (*deva*) afflitti si recarono da Viṣṇu, protettore dell'universo, per interrogarlo e trovare sollievo ai loro malanni. Il problema era che con l'ultimo diluvio universale (*pralaya*) il nettare dell'immortalità (*amṛta*), di cui gli dei si nutrono, era inspiegabilmente rimasto intrappolato negli abissi dell'oceano di latte (*kṣīrodaka*). Questo provocava fame e debolezza, miserie e disagi agli olimpici indiani, i quali pertanto necessitavano di porre fine a questa calamità. Interrogato, Viṣṇu disse loro: “Voi, o celesti, insieme ai vostri cugini anti-dei (*asura*), una volta gettate delle erbe medicinali (*oṣadhi*) nell'oceano di latte, userete il serpente Vāsuki come fune e il monte Mandara come zangola, così da generare un frullamento dal cui moto riemergerà il nettare!”

Per sostenere il peso del monte, Viṣṇu stesso discese (*avatī*) tra dei e anti-dei nella sua forma di testuggine (*kūrma*). Mentre galleggiava sulla superficie dell'oceano di latte, la montagna gli venne posta sul carapace così da permettere ai cugini divini di compiere la zangolatura. Una volta attorcigliato il grande serpente Vāsuki intorno al monte, gli anti-dei ne afferrarono la testa e gli dei la coda e cominciarono a frullare. Il moto vorticoso del latte dell'oceano portò a galla 14 gioielli (*caturdaśaratna*): 1) Lakṣmī, dea della prosperità e fortuna; 2) molte delle ninfe divine (*apsaras*); 3) Varuṇī o Surā, la dea e creatrice delle bevande inebrianti; 4) Kāmadhenu o Surabhī, la vacca che esaudisce ogni desiderio; 5) Airāvata, l'elefante divino⁵ accompagnato da schiere di elefanti altrettanto possenti; 6) Ucchaisravas, il cavallo celeste dalle 7 teste;⁶ 7) Kaustubha, la gemma più

3 Il nome *pārijāta* è usato tanto per l'intero albero quanto per i suoi fiori. L'unica distinzione generale che spesso si nota in sanscrito, ma non invariabilmente, è che la parola che designa l'albero (*vrkṣa*) *pārijāta* si presenta in genere maschile (*pumliṅga*) mentre quella che denota il fiore (*puṣpa*) *pārijāta* è di genere neutro (*napuṃsakaliṅga*).

4 Il mito appare già sinteticamente menzionato nella letteratura vedica *Aitareyabrāhmaṇa* (I.27) e *Śatapathabrāhmaṇa* (III.2.4.1-6; III.9.3.18-21), e in forma più analitica nelle fonti epiche e mitologiche: *Mahābhārata* (I.17-20); *Rāmāyaṇa* (I.45); *Agni Purāṇa* (III); *Bhāgavata Purāṇa* (III.6-12); *Brahma Purāṇa* (106); *Brahmāṇḍa Purāṇa* (I.2.25); *Garuḍa Purāṇa* (I); *Matsya Purāṇa* (249-251); *Padma Purāṇa* (III.8-10, V.4, V.14); *Skanda Purāṇa* (I.1.8-13, V.1.44, V.2.14, VI.210, VII.1.18, VII.1.258); *Vāyu Purāṇa* (I.54); *Viṣṇu Purāṇa* (I.9); *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (I.40-43). Ne parlano in maniera più analitica Gupta (2001: 51-53), Mackenzie (1913: 337), Jobs (1962: 117 e 232), Wilson (1989: 96-116) e Vettam (1975: 80-81).

5 Considerato il prototipo di tutti gli elefanti (*Viṣṇu Purāṇa* I.22) e divenuto poi la cavalcatura regale di Indra, il sovrano degli dei. Si veda anche *Mahābhārata* (VI.95.34).

6 In alcune versioni del mito è donato agli *asura* e in altre è la cavalcatura bellica di Indra.

preziosa dei tre mondi, in seguito indossata da Viṣṇu-Kṛṣṇa; 8) l'albero *pārijāta*, che fiorisce con boccioli che non appassiscono;⁷ 9) *śaraṅga*, l'arco immenso e indistruttibile; 10) la luna (*candra*), dai raggi rinfrescanti che Śiva, accorso ad assistere al prodigio, s'infiltra tra i capelli intrecciati; 11) la conchiglia (*śaṃkhā*) che Viṣṇu tiene tra le mani; 12) *halahala* o *kālakūṭa*, il veleno delle profondità, ingoiato da Śiva; 13) il medico divino Dhanvantari che tiene tra le mani un orcio (*kumbha*) pieno del quattordicesimo gioiello; ossia 14) l'*amṛta*, il nettare d'immortalità.⁸

La storia della zangolatura dell'oceano di latte appare in molte fonti, epiche e purāṇiche, con variazioni – più o meno – significative. Nonostante le varianti, la menzione sull'origine mitica dell'albero *pārijāta* non è inficiata; anzi, la narrazione originaria mostra delle ricadute successive. In effetti, secondo il seguito del mito, l'albero fu condotto da Indra (il re degli dei) nel suo mondo (*indraloka*) e piantato nei suoi giardini.⁹

Secondo il *Bhāgavata Purāṇa* (I.14.37) Satyabhāmā e le altre mogli di Kṛṣṇa istigarono il loro consorte a soggiogare gli dei per sottrarre dalle dimore e dai giardini di Indra innumerevoli suppellettili divine, tra le quali vi era il meraviglioso albero *pārijāta*. A questo proposito, l'*Harivaṃśa* (II.65-77) aggiunge che la stessa Satyabhāmā si rattristò quando il saggio Nārada donò dei fiori dell'albero *pārijāta* a Rukmiṇī, la regina co-moglie, tanto che in Satyabhāmā sorse il desiderio di possedere l'intero albero.¹⁰

La trattazione principale di questa fase del mito, però, va attribuita al *Viṣṇu Purāṇa* (V.30-31), da cui, di seguito, parafraso il resto della narrazione:

7 Per esempio, secondo Agrawala (1963: 336-342, nello specifico 340), nel mito raccontato dal *Matsya Purāṇa* (CCXLIX-CCLI), il *pārijāta* assolve le medesime funzioni di un altro albero divino, altresì noto come *kalpavṛkṣa*, ossia il già citato divino albero dei desideri, che permette di realizzare ogni aspirazione formulata sotto l'ombra della sua chioma frondosa. Tale variante può leggersi sia come vera e propria differenza, sia come un'intenzione di indicare specificamente l'albero *pārijāta* con l'etichetta generale di albero dei desideri.

8 Vi sono altre liste che aggiungono o sostituiscono alcuni gioielli, come: Jyeṣṭhā, la dea della sfortuna; l'ombrello di Varuṇa; il *kalpavṛkṣa*, l'albero dei desideri; degli orecchini, donati da Indra a sua madre Aditi; *nidrā*, il sonno. Si veda Wilson (1989: 111-112). Un verso (contenuto nella *Samkhyāvargāvarī*, una recente raccolta miscellanea redatta sulla base dei richiami simbolici e mitologici dei numeri) raccoglie i 14 *ratna*: *lakṣmīḥ kaustubhapārijātakasurādhantariś candramāḥ gāvaḥ kāmāduhā sureśvaragajo rambhādidevāṅganāḥ | aśvaḥ saptamukho viṣaṃ haridhanuḥ śaṅkho 'mṛtaṃ cāmbudheḥ ratnāniha caturdaśa pratidinaṃ kuryāt sadā maṅgalam ||*.

9 L'*asura* Andhaka, figlio di Kaśyapa e Diti, volle rubare l'albero del gelsomino notturno, fu però fermato e ucciso da Śiva (Gupta 2001: 52).

10 Si veda anche il riassunto dell'intera stirpe di Hari-Kṛṣṇa (*harivaṃśa*) in *Agni Purāṇa* XII e nello specifico l'episodio è ricordato in *Agni Purāṇa* (XII.30-34). Si consulti anche la traduzione inglese: *Agni Purāṇam* (1967: 54-55).

Fu così che costei si recò al Vaikuṅṭha (il mondo di Viṣṇu-Kṛṣṇa). Col permesso della propria madre Aditi, Indra condusse Satyabhāmā attraverso i giardini del piacere, fino al luogo in cui cresceva il *pārijāta*. L'albero era la pianta preferita di Śacī, moglie di Indra. Era meraviglioso: aveva una corteccia del colore dell'oro, le sue tenere foglie novelle erano ramate, esso era appesantito da grappoli di candidi e minuscoli fiori dalla fragranza inebriante. Una volta visto quell'albero splendente, Satyabhāmā rintuzzò Kṛṣṇa: "Tu mi hai sempre detto che sono la tua moglie favorita. Perché, dunque, non trasferisci quest'albero alla nostra capitale Dvārakā, così che diventi ornamento delle mie stanze. Con i suoi fiori tra i capelli io brillerò tra le regine!"

Una volta formulata questa richiesta, Kṛṣṇa prese l'albero *pārijāta* e lo caricò sulla sua cavalcatura, l'immensa aquila Garuḍa, per portarlo a Dvārakā. I guardiani del giardino cercarono di bloccarlo, ricordandogli che l'albero apparteneva a Śacī e, se avesse così provocato la furia di Indra, sarebbe certamente stato punito.

Adiratasi, Satyabhāmā ribatté: "Ma che diritto hanno Śacī e Indra sull'albero *pārijāta* che fu portato alla luce dall'oceano di latte. Esso è proprietà di tutti! Śacī, fiduciosa del potere di suo marito, l'ha tenuto per sé. Io non mi sottometterò a Śacī! Che Indra impedisca pure al mio consorte di portarlo via!"

Fu così che per difendere il *pārijāta* Indra marciò alla testa di un esercito divino. La battaglia infuriò a lungo e vide l'uso di ogni genere di arma; l'atmosfera vibrò del suono sordo delle conchiglie da guerra e il cielo si oscurò per le miriadi di frecce. Alla fine, il disco (*cakra*), l'arma prediletta di Kṛṣṇa, ridusse in pezzi la folgore (*vajra*) di Indra. Vedendolo ritirarsi così poco onorevolmente, Satyabhāmā apostrofò Indra: "O re dei tre mondi, al marito di Śacī la fuga non si addice! Ma che senso ha la sovranità sui cieli quando l'albero del gelsomino notturno non si trova più lì? Come farai ora a star di fronte a lei, che ti si avvicina adorna di ghirlande floreali? Non fuggire, non devi soffrire quest'umiliazione: riprenditi l'albero *pārijāta* e che le divinità non siano con te adirate. Io non voglio più quest'albero!"

Indra replicò: "Io non mi vergogno certo di essere stato sconfitto da lui, che è il generatore, il protettore e il distruttore dell'universo!" Udito ciò, Kṛṣṇa – che non intendeva realmente privarlo dell'albero – disse a Indra che il gelsomino poteva rimanere nei giardini celesti. Indra, però, continuò: "No, che questo *pārijāta* sia traferito a Dvārakā e lì rimanga finché anche tu starai tra noi, nel mondo dei mortali!"

Fu così che l'albero venne condotto a Dvārakā e piantato nei giardini di Satyabhāmā. La fragranza divina dei suoi fiori profumò la terra da ogni parte e chiunque lo vide fu in grado di rammentare la propria esistenza passata.¹¹

Tornando alle varie nomenclature, quella latina *arbor tristis* e, analogamente, quella inglese *tree of sorrow*, si riferiscono al fiorire notturno della pianta ed evocano una leggenda, riportata anche da Gerard (si veda nota 1; Cowen 1952: 122). Un tempo una principessa s'innamorò del Sole (*sūrya*). Egli godette di lei finché ne fu pago, poi l'abbandonò. Ciò spezzò il cuore alla principessa, tanto da condurla al suicidio. Il suo corpo fu così cremato e dalle ceneri sorse l'albero della sofferenza. Siccome il Sole fu la causa della sua morte, l'albero non riesce a sostenerne la vista. Sta di fatto che nei suoi esemplari spontanei, il *pārijāta* cresce nel folto delle foreste, nelle parti più oscure e nascoste di esse. I boccioli spuntano di sera, fioriscono durante la notte e con i primi raggi di luce all'alba i suoi fiori bianchi con il pistillo arancio cadono.¹²

Uno dei periodi di fioritura del gelsomino notturno è nel mese lunare di *āsvina* (settembre-ottobre), che corrisponde a una delle maggiori festività del calendario *hindū*, ossia le nove notti (*navarātra*) di culto alla Potenza femminile (*śakti*) nell'aspetto della dea Durgā (Inaccessibile). Ancora, i fiori del *pārijāta* sono di solito offerti alle divinità silvestri per favorire la caccia. Sono anche usati nelle ghirlande e, particolare molto interessante per la nostra trattazione, ghirlande e fiori di gelsomino notturno sono posti sui feretri.¹³

Va detto che, sebbene il gelsomino notturno goda di grande fama nel mondo sud-asiatico, pochi si sono soffermati a riflettere sulle sue molteplici simbologie e valenze che lambiscono i campi più disparati, dalla mitologia alla farmacopea.¹⁴ Infatti, oltre alle informazioni mitologiche qui riportate e alcune altre più direttamente tecniche, non troviamo nulla di veramente incisivo o simbolicamente evocativo. Va da sé, però, che un fiore dalla fragranza inebriante, delicatissimo al tatto e immacolato

11 Si confronti anche la traduzione inglese di Wilson (1989: 808-819). Si veda inoltre Gupte (1994: xxix e 61).

12 In natura l'albero si trova soprattutto nel folto delle foreste e sui pendii, raramente in pianura. Fiorisce tra luglio e ottobre e fruttifica tra ottobre e novembre. Cresce in India e in varie altre zone del sud e sud-est asiatico.

13 Oltre al nome botanico *arbor tristis*, evocante tristezza, bisogna ricordare che i fiori bianchi sono quelli preferiti per i riti connessi alla morte perché il colore del lutto è il bianco. Oltre a questo, il *pārijāta* è piantato nei precinti dei templi, o in altre aree sacre, non solo per i suoi usi rituali e gli echi simbolici, ma anche per via dell'atmosfera fragrante e celestiale che infonde nell'ambiente (vedi anche Gupta 2001: 53).

14 Nella medicina tradizionale āyurvedica le sue foglie sono considerate e usate come antibiliose ed espettoranti, sono utili per curare reumatismi e sciatica, febbri di vario ceppo, sono anche lassative e diuretiche, diaforetiche e antielmintiche. I semi polverizzati sono usati per curare il cuoio capelluto squamoso e forforoso. Importantissimo è l'uso del *pārijāta* per eliminare disfunzioni dovute a eccesso d'aria (*vātadoṣa*; Pandey 1992: 70 e 184).

alla vista, non poteva che evocare echi molteplici nell'animo rappresentativo degli indiani. In più, si rifletta che a rendere il gelsomino notturno fiore carico di simbologie non è solamente il suo candore. In effetti, lo sbocciare al crepuscolo serotino, la fioritura notturna, la caduta al crepuscolo mattutino e il pistillo di color caldamente arancio, lo avvolgono di un manto particolarmente enigmatico.

In questa sede, presenterò alcune possibili letture riprese dalla tradizione orale e proporrò un'ipotesi, accostando il fiore di *pārijāta* al rinunciante, il *saṃnyāsin*. Difatti, tutti questi particolari, intesi nel loro insieme, accomunano e connettono il fiore del gelsomino notturno (*pārijāta*) al rinunciante (*saṃnyāsin*). Al fine di spiegare come sia idealmente possibile tale accostamento vanno proposte alcune considerazioni generali, specialmente sulla figura e la funzione del *saṃnyāsin*.

È questione ben nota anche ai non-indologi che la società *hindū* tradizionale idealmente suddivide la vita umana in quattro stadi (*āśrama*),¹⁵ connettendo ciascuno di essi più o meno direttamente a uno scopo della vita umana (*puruṣārtha*).¹⁶ In ambedue le liste, entrambi i quarti elementi (*saṃnyāsin* e *mokṣa*) risultano connessi: nell'estremo stadio di vita, il rinunciante volge con ogni suo sforzo esclusivamente alla ricerca della liberazione (*mokṣa*) finale, caratterizzata dalla cessazione di ogni sofferenza (*duḥkhanāśa*) e dal riconoscimento della propria natura più intima (*svarūpāvāpti*). In diretta connessione con queste classificazioni generali, c'è l'ulteriore e ben nota suddivisione della società indiana tradizionale, ossia quella basata sulla nascita e appartenenza castale (*varṇa*).¹⁷

Nonostante i distinguo da farsi possano essere innumerevoli, copiose le regole e le eccezioni, va menzionato che secondo il punto di vista più ortodosso, generalmente solo il gruppo sacerdotale (*brāhmaṇa*) può aspirare all'entrata nell'ultimo stadio di vita, ossia la rinuncia totale al mondo (*saṃnyāsa*). Certamente, tuttavia, oltre a questa restrizione di partenza, varie sono le tappe che conducono un uomo qualificato (*adhikārin*) a divenire un monaco errante (*bhikṣu*). Vale quindi la pena soffermarsi su una di queste tappe, ossia il rito iniziatico (*dīkṣā*).¹⁸

A questo punto della trattazione, vale la pena di entrare nel vivo delle fonti orali. Tutte le informazioni che ivi saranno fornite sono state raccolte tra il 1996 e il 2012 in numerosi e prolungati soggiorni in svariati luoghi di pellegrinaggio (*tīrtha*) dell'India, risiedendo lungamente in numerosi

15 Si vedano in particolar modo Olivelle (1993: 161-219) e Kane (1977: vol. II.1-2, 416-426, 917-929, 930-975).

16 Si veda specificamente Olivelle (1993: 216-219) e in generale, tra i titoli più recenti Holdrege (2004: 213-248) e, nello stesso volume miscelaneo, Scharfe (2004: 249-263), Killingley (2004: 264-287) e Klostermaier (2004: 288-305).

17 Ovviamente è notissima la quadripartizione in sacerdoti (*brāhmaṇa*), nobili-guerrieri (*kṣatriya*), mercanti-allevatori-agricoltori (*vaiśya*) e servi (*sūdra*). Per approfondimenti si vedano Flood (2006: 76-81) e Kane (1977: vol. II.1, 19-164).

18 Oltre all'osservazione sul campo, per descrivere questi passaggi mi avvarrò, riassumendone le descrizioni, di Olivelle (1995), Pāṇḍeya (2008), Sarasvatī (2007) e Sarasvatī (2010).

monasteri e frequentando assiduamente i grandi raduni ascetici. Sebbene molte e varie stirpi siano gli asceti che hanno contribuito a questa descrizione dell'*iter* che conduce un uomo a intraprendere la via della rinuncia, nonché a chiarire le particolarità del rito complesso che sto per accennare, va specificato che le mie fonti principali sono molti rinuncianti (*saṃnyāsin*) della scuola non-dualista (*advaita*) facente capo alla tradizione del celeberrimo Śāṅkara Bhagavatpāda (circa VIII sec. d. C.). Nella fattispecie, i *saṃnyāsin* presentano una classificazione interna che li suddivide in tre genie ascetiche primarie: *daṇḍin*, i *paramahaṃsa* e *nāgā*.¹⁹ Tutti e questi tre tipi sono stati i nostri informatori più assidui e precisi, senza i quali non sarebbe stato possibile cogliere molte delle informazioni qui contenute e, di conseguenza, impensabile sarebbe risultata qualsiasi connessione simbolica.

Tutto inizia con il noviziato, che tradizionalmente si dovrebbe protrarre per 12 anni. Quando esso sia terminato, l'iniziando esterna al maestro il proprio desiderio di rinuncia. Quest'ultimo, valutata la situazione specifica, conferisce una benedizione e, di conseguenza, il permesso di intraprendere l'estremo passo.

Tutto ha inizio alcuni giorni dopo quest'episodio (comunque preceduto da lunghi preparativi e purificazioni), in un giorno lunare infausto (*aśubha*)²⁰ tanto per le attività secolari, quanto per gli atti rituali quotidiani o occasionali. Trascorso il giorno in vari riti e pratiche, al crepuscolo serale l'iniziando si reca presso un fiume. Lì dichiara il suo intento e di voler proseguire sulla strada rituale che lo condurrà a divenire un rinunciante, concentrandosi per un determinato periodo su quattro tipi di voti particolarmente austeri (*kṛcchra*).²¹

Trascorso questo periodo, comincia il vero rito, che dura tre giorni. L'iniziando deve compiere nove serie di riti funebri (*navasrāddha*) per assicurare un nutrimento agli antenati nell'aldilà. Questi riti si compiono per quattro generazioni passate e per quattro future (*aṣṭasrāddha*), lasciando il nono rito ai giorni successivi. Poi, egli esegue un sacrificio rivolto a tutte le divinità (*viśvedeva*), che per

19 Varie e complesse sono le suddivisioni delle classi ascetiche (Sarasvati 2007: 10-19). Queste tre stirpi ascetiche si rapportano tra loro attraverso precisi rapporti gerarchici: *daṇḍin*, ossia "coloro che recano un asticella" di bambù e sono considerati l'élite intellettuale, in quanto provenienti esclusivamente dalla casta brahmanica; i *paramahaṃsa* "cigni [o oche selvatiche] supremi", aventi funzioni magistrali e intellettuali, di solito reclutabili dalle prime tre caste; infine, i *nāgā* (o *nagnasādhu*) gli "asceti nudi", che hanno, oltre a una funzione magistratale, anche una funzione guerriera al fine di preservare militarmente il *dharma*, e possono essere reclutati anche dalla casta servile. Per approfondimenti Clark (2006: 1-52).

20 Si può considerare anche l'esatto opposto, ossia un giorno propizio durante i sei mesi del tragitto settentrionale del sole, da gennaio a giugno, dal capricorno al cancro. Per ulteriori dati si veda Pāṇḍeya (2008: 47-53).

21 Vale a dire che grida ai quattro venti la propria ferma volontà di intraprendere i quattro oppure otto tipi di austerità chiamate *kṛcchra*, ossia delle particolari e asperre restrizioni alimentari e comportamentali. I *kṛcchra* possono durare vari giorni e spesso cominciano con il primo giorno di luna calante o crescente. Per un approfondimento sui *kṛcchra* Pāṇḍeya (2008: 56-61).

l'ultima volta lo vedrà materialmente impegnato come officiante. In seguito dichiara le proprie intenzioni davanti a dei sacerdoti convenuti, chiedendo loro il permesso di intraprendere la via della rinuncia.²² Da qui inizia il rito vero e proprio. L'iniziando si libera da ogni pelo,²³ si taglia le unghie e fa le abluzioni; poi distribuisce le proprie ricchezze e, costantemente guidato dal maestro (*guru*), inizia la cerca di tutte le suppellettili e i segni esteriori che contraddistinguono un rinunciante: *in primis* la ciotola per la questua ricavata da un cocco e il bastone di bambù.²⁴

Terminata la cerca, l'iniziando compie alcune adorazioni a specifiche divinità, come Gaṇeśa e le Mātṛkā. Poi s'invoca la presenza di tutti i grandi saggi del passato, affinché presenzino al rito e benedicano il percorso del futuro rinunciante. Egli, poi, esegue il nono dei riti funebri, chiamato *nāndīśrāddha*, "rito funebre del gaudio" perché in quest'occasione non si riferisce a una morte volgare (*dehānta*), ma una morte superiore, vale a dire una morte mentre si è ancora in vita e che conduce alla felicità indefessa:²⁵ ivi l'iniziando, vestito di due soli panni bianchi di cotone²⁶ non cuciti, celebra i riti per la propria morte offrendo delle libagioni ritmate dalla formula: "a me stesso" (*ātmane svāhā*).²⁷

Giunti a questo punto, si possono omettere alcuni passaggi secondari della narrazione, per arrivare direttamente a descrivere il secondo giorno di esecuzione del rituale. In questo periodo si compiono vari riti preparatori per l'iniziando e per le sue suppellettili future. Tutto per arrivare all'ultima parte della notte ove si compie il rito cruciale, ossia quello chiamato l'oblazione al fuoco

22 Ottenuto il permesso recita alcune formule che ricordano Viṣṇu.

23 Restano però intatte le ciglia e le sopracciglia.

24 In primo luogo si tratta dell'asticella di bambù (*daṇḍa*) e della ciotola per le acque (*kamaṇḍalu*), la ciotola per la questua (*patra*), il perizoma oca (*kaupīna*) e gli zoccoli di legno (*padukā*). Ulteriori informazioni in Sarasvatī (2010: 257-260 e 295-296), Sarasvatī (2007: 46-53) e Olivelle (1995: 49-59 e 213-225).

25 Il termine *nāndī-* deriva dalla radice *nand* "rallegrarsi, gioire", da cui deriva *ānanda*, la suprema beatitudine della condizione ultima. Si vedano *Śaṃkhāyana Gṛhyasūtra* (IV.4.11-13) e Kane (1977: vol. II.1, 286). Riguardo ai riti di *śrāddha* compiuti mentre l'individuo è ancora in vita (*jīvatsrāddha*), ancora Kane (1977: vol. IV, 542-545).

26 Di bianco, colore del lutto, si veste il primogenito di un defunto nel periodo d'impurità dovuto alla morte (*aśauca*) e di cui si vestono le vedove. Bianco è anche il sudario utilizzato per avvolgere gli uomini prima della cremazione. Si veda Filippi (2005: 132).

27 Durante il *nāndīśrāddha* si fanno cinque offerte che rappresentano i sette costituenti del corpo (*saptadhātu*), accompagnati poi dalla formula "*idaṃ na mama svāhā*" ("questo non è più mio *svāhā*"). Avviene poi la simbolica penetrazione nell'apparato psico-fisico dell'iniziando della formula *sāvitrī* (*sāvitrīpraveśa*), altresì nota come *gāyatrīmantra* (*Rgveda* III.62.10), accompagnata dall'enunciazione: "*oṃ bhūḥ sāvitrīm praviśāmi | oṃ bhuvah sāvitrīm praviśāmi | oṃ suvah sāvitrīm praviśāmi*" (*Baudhāyana Dharmasūtra* II.10.17.14). Sappiamo che i *brāhmaṇa* hanno come uno dei loro doveri fondamentali la recitazione della formula *sāvitrī* nel metro (*chandas*) *gāyatrī*, dalla quale evidentemente sono separati, in ossequio a un rapporto dualistico di "recitato-recitatore". In seguito a questa sezione del rito l'iniziando diventa un tutt'uno con il *mantra*, un vero e proprio *mantra* mobile, il più sacro di tutti i *mantra* vedici. Comincia così il processo in cui il rinunciante non solo enuncia e vive secondo la verità divina come nella sua condizione precedente, ma ora egli stesso diviene tale verità. Si veda anche *Nāradaparivṛājaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315).

senza macchia (*virajāhoma*), grazie alla quale ci si libera da ogni impurità, da ogni convenzione e, in specifico, da quell'involucro individuale che avvolgeva l'essere. Prima di questa sessione, ogni iniziando può ancora ritrarsi e non sarà biasimato. È proprio in questo momento che il maestro (*ācārya*) esorta a desistere colui la cui convinzione non sia realmente granitica.

In quest'occasione i sacerdoti officianti offrono delle oblazioni recitando l'inno del *Rgveda* (X.90) al Macrantropo (*puruṣasūkta*), ove si descrive l'Essere primordiale che sacrifica se stesso per far procedere la manifestazione e penetrare in essa. Con l'oblazione che accompagna questo rito si ricorda lo stesso evento in senso inverso: l'essere manifestato ora auto-sacrifica la sua individualità per reintegrarsi nell'immanifesto. Si procede dunque alle offerte accompagnate dalla ripetizione di tale formula: “che io possa divenire luce, privo di impurità, privo di colpe, questa offerta è per me stesso, *svāhā*”.²⁸ A questo punto non si brucia solo il corpo fisico, ma anche i cinque soffi vitali sottili (*prāṇa*), insieme a tutti gli elementi psichici del corpo. Mentre il fuoco della pira funebre brucia meramente il corpo fisico, il fuoco di questo rito consuma anche i costituenti sottili dell'individuo.

Colui che è oramai divenuto un rinunciante in fasce (*bālasaṃnyāsin*) offre al maestro dei doni e appicca il fuoco ai suoi vecchi utensili rituali. In questo momento, respirando e inalando le fiamme, deposita il fuoco in sé (*agnipraveśa*) interiorizzandolo e, fatto ciò, spegne per sempre il fuoco esteriore: quella sarà l'ultima volta che egli potrà toccare il fuoco.²⁹ Ivi si consuma il distacco definitivo dai propri doveri rituali, sociali e famigliari.³⁰

L'ultimo giorno, quando l'iniziato ha ritualmente allontanato ogni impurità fisica e psichica, il maestro gli conferisce l'insegnamento supremo, la scienza di *brahman* (*brahmavidyā*). L'iniziato dichiara solennemente di abbandonare le tre forme di aspirazione (*eṣaṇā*) che lo legavano al mondo: per la discendenza (*putreṣaṇā*), per i mondi (*lokeṣaṇā*) e per le ricchezze (*vitteṣaṇā*).³¹ Subito dopo tranquillizza gli esseri tutti che con la sua condotta non sarà più di nocumento alcuno verso

28 “*jyotir ahaṃ virajā vipapma bhūyasām, ātmane svāhā*”, *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* XX.15, 25 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 163); si veda anche *Yatidharmaprakāśa* XIV.1-47 (Olivelle: 1976-1977). Inoltre, l'indeclinabile *svāhā*, accompagna sempre l'oblazione offerta agli dei. Il termine viene così interpretato “*su śobhanam ā sarvathā hā tyāgaḥ*” “il prefisso *su* indica buon auspicio, il prefisso *ā* indica totalità e la terminazione indica rinuncia” (Pellegrini 2008: 111).

29 Si veda la *Nāradaṣarīrājaka Upaniṣad* in Olivelle (1992: 191-192) e Flood (2006: 124).

30 Il nuovo rinunciante comunica loro la sua rinuncia al mondo ed esce dalla propria casa o si allontana dai famigliari recitando la formula conosciuta come *uttaranārāyaṇa* (ossia la seconda parte del *puruṣasūkta*, *Rgveda* X.90). Di seguito, benedice i figli, augurandogli di avere ogni successo rituale e mondano, per poi divenire a loro volta rinuncianti. Dunque, offre per tre volte acqua alle divinità e se ne va senza voltarsi indietro.

31 Si consulti *Baudhāyana Gr̥hyasūtra* (IV.16.2) e inoltre *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* III.5.1 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 104).

chicchessia: questo momento è denominato “dono dell’assenza di paura” (*abhayadāna*).³² Segue la formula della grande dipartita, “la chiamata o invocazione” (*praiṣāmantra*) che l’iniziato salda come una roccia recita a se stesso: “*Om*, al mondo terrestre, io ho rinunciato; *om*, al mondo mediano io ho rinunciato; *om*, al mondo celeste io ho rinunciato.”³³

Adesso abbiamo due particolari importanti per la nostra trattazione.

Il rinunciante abbandona due dei segni esteriori della sua appartenenza castale, sociale e familiare: il filo sacro (*yajñopavīta*) e il ciuffo di capelli che porta alla sommità del cranio (*śikhā*). A questo punto egli volge il pensiero all’onnipervasivo Viṣṇu,³⁴ si libera delle vesti bianche e si bagna completamente nudo. Uscito dall’acqua, compie sette passi verso nord e così giunge di fronte al maestro.

Ora, prima di riferire brevemente della parte finale del rito, per un attimo vale la pena di soffermarsi sul taglio del cordoncino sacerdotale premettendo alcune considerazioni.

Da vari passi della letteratura vedica ed esegetica o dei codici normativi (*dharmasāstra*), si evince che il *Veda* stesso è la fonte dell’autorità (*adhikaroti*) dei due volte nati (*dvija*).³⁵ Questi due volte nati sono i membri delle tre nascite superiori, che hanno il diritto-dovere (*adhikāra*) di sottoporsi a una serie di sacramenti, o meglio, perfezionamenti (*saṃskāra*), tra le quali, quella che ci interessa più precisamente è l’investitura del cordoncino brahmanico (*yajñopavīta*). Si tratta di una seconda nascita, un’iniziazione (*upanayana*) rituale e sociale, che permette al novizio di poter studiare il *Veda* come

32 “*abhayaṃ sarvabhūtebhyah mattaḥ sarvaṃ pravartate svāhā*”, *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315). Si veda anche *Baudhāyana Gṛhyasūtra* (IV.16.4).

33 Si ha poi la seconda e ultima reintegrazione della formula *sāvitrī* (*sāvitrīpraveśa*) e la recitazione della rinuncia formale e definitiva, per tre volte al fine di informare i tre mondi tutti della sua rocciosa determinazione. Questa si chiama tecnicamente *praiṣāmantra*, ossia quella formula che prevede la recitazione dell’*om*, di ognuna delle *vyahṛti* corrispondenti a ciascuna delle tre sfere (*Baudhāyana Dharmasūtra* II.10.17.27). Tale formula è considerata a tutti gli effetti l’entrata formale nella condizione di rinuncia. Si veda anche la *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315-316): “*om bhūh saṃnyastaṃ mayā | om bhuvah saṃnyastaṃ mayā | om suvah saṃnyastaṃ mayā |*” (si veda anche *Baudhāyana Gṛhyasūtra* IV.16.3). Per ulteriori informazioni Olivelle (1992: 95), Olivelle (1995: 67 nota 26), Clark (2006: 96), Pāṇḍeya (2008: 113) e Sarasvatī (2010: 294).

34 Si consideri che il termine *viṣṇu*, inteso nella sua accezione dottrinale e non religioso-mitologica, indica il *brahman* onnipervadente (*vyāpaka*), in quanto derivato dalla radice sanscrita *viṣ* | *vyāptau* “*viṣ* nel significato di pervadere” (*Dhātupāṭha* III.14). Si vedano: *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* II.1-10 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 153); *Mahābhārata* (V.68.13, XII.328.37, XII.350.43); *Viṣṇu Purāṇa* (III.1.45); *Śaṃkarācārya* (1980: 88-89, 174 e 298).

35 Si veda Halbfass (1991: 66-74, specificamente 70).

vuole la tradizione. Si sa che il dovere principale determinato dalla nascita sacerdotale (*brāhmaṇa*) è la salvaguarda, lo studio e l'insegnamento dei *Veda*, il compimento di sacrifici per sé e su commissione.³⁶

Secondo una tradizione orale nel *Veda* sono contenute 100.000 formule (*mantra*). Di queste 80.000 riguardano la sezione rituale (*karmakāṇḍa* = *Mantra* e *Brāhmaṇa*), 16.000 la sezione sul culto meditativo (*upāsanākāṇḍa* = *Āraṇyaka*) e le ultime 4.000 contengono gli insegnamenti metafisici della sezione conoscitiva (*jñānakāṇḍa* = le *Upaniṣad*). Detto questo, si sappia che la tradizione comanda questo tipo di confezione per il cordoncino sacro: si prendono, mondano e lavorano dei fili di erbe sacrificali particolarmente pure.³⁷ Essi, una volta mondati, vengono piegati svariate volte tanto da farne delle cordicelle malleabili e resistenti. Dopo di ciò questi fili sono uniti e ripiegati per 96 volte attorno a quattro dita della mano destra (ad esclusione del pollice) e, infine, divise in tre sezioni di filamenti a loro volta rigirati e ripiegati su se stessi per 3 volte (*trivṛtkaraṇa*) e poi intrecciati assieme (Olivelle 1992: 267). Ebbene, le quattro dita rappresentano le quattro raccolte in cui è diviso il *corpus* vedico³⁸ e i 96 giri simboleggiano il numero complessivo dei *mantra* delle sezioni rituali e culturali (80.000 + 16.000): chi è investito del cordoncino sacrificale porta sulla spalla l'onore-onere di 96.000 formule vediche (Pellegrini 2008: 116, nota 33).

Quando il sacerdote, stanco della vita mondana e desideroso di attingere la meta suprema, prende rifugio nella totale rinuncia, il cordoncino sacrificale viene tagliato e da quel momento l'unico oggetto di studio del rinunciante sono i 4.000 *mantra* della sezione conoscitiva (le *Upaniṣad*), non compresi dalla confezione simbolica dei cordoncini. Da allora egli indosserà solo abiti di color arancione, il colore del fuoco sfavillante, poiché egli stesso è divenuto quel fuoco in cui aveva sacrificato per l'intera vita. Anzi, d'ora in avanti, egli rappresenterà qualcosa di più: la splendente immutabilità del fuoco di conoscenza (*jñānāgni*, *Bhagavadgītā* IV.19).

In effetti, nell'ultima parte del rito iniziatico di rinuncia, il maestro conferisce al nuovo rinunciante le insegne esteriori del *saṃnyāsa*: il perizoma arancione (*kaupīna*), il bastone di bambù (*daṇḍa*), la ciotola per la questua (*kamaṇḍalu*), la veste color ocra arancione e un nome iniziatico personale (*yogapatṭa*).³⁹ Ora, il maestro abbraccia il discepolo, trasferendogli così tutta la sua potenza, e poi impartisce l'insegnamento supremo sussurrandolo all'orecchio del nuovo *saṃnyāsin*.⁴⁰

36 Si ricordi che, comunque, previa consacrazione, aggregazione alla casta (*upanayana*) e alla comunità dei due volte nati, anche le stirpi nobiliari e regali (*kṣatriya*) e quelle agricole-allevatrici-mercantili (*vaiśya*) vengono rivestite del diritto-dovere (*adhikāra*) allo studio del *Veda*. A tal proposito si consulti il *Mānavadharmasāstra* (I.87-91).

37 Si tratta di solito dell'erba *kuśa* (*Desmostachya bipinnata* o *Saccharum cylindricum*), o dell'erba *muñja* (*Saccharum munja*).

38 Ovviamente *Ṛgvedasamhitā*, *Sāmavedasamhitā*, *Yajurvedasamhitā* e *Atharvavedasamhitā*.

39 Preso dall'inno ai mille nomi di Viṣṇu (*viṣṇusahasranāmastotra*), contenuto nel *Mahābhārata* (XIII.149). Egli è ormai una forma di Visnu vera e propria, come affermano i testi “*daṇḍagrahaṇamātreṇa, nara nārāyaṇo bhavet*” (*Garuḍa Purāṇa* X.102) e

Il nuovo rinunciante è divenuto egli stesso il fuoco, non è più autore di sacrifici ma è il loro ricettacolo. D'ora in poi egli è considerato un morto vivente, un essere solitario, selvatico, in quanto completamente svincolato dagli oneri e onori della vita pre-iniziatica della società civile. A prova di ciò vi è il fatto che i riti *post-mortem* dei *saṃnyāsīn* si compiono in modo del tutto diverso rispetto all'individuo ordinario. In luogo della cremazione, il rinunciante è abbandonato alla corrente di un fiume (*jalasamādhi*), oppure inumato (*bhūsamādhi*).

A dire il vero i testi non forniscono una spiegazione positiva per l'inumazione o abbandono alle acque (*jalasamādhi*) dei rinuncianti, però suggeriscono alcune spiegazioni sull'impossibilità di cremarli: il sacrificio della cremazione può compiersi solo se il fuoco è prelevato dai fuochi domestici del morto. Il rinunciante, spogliandosi di tutti i suoi beni, si è liberato anche e soprattutto dagli utensili cultuali. Il momento cruciale della cerimonia d'entrata nella rinuncia (*saṃnyāsa*) è quello in cui egli spegne i propri fuochi sacrificali. Spegnendoli egli non li abolisce, li assorbe in sé. La fiamma che ormai porta in sé, trattiene il calore ascetico (*tapas*) che non cesserà – se non con la sua morte corporea – e che consumerà, da vivo, le impurità e le conseguenze degli atti che ha accumulato, cosicché quando la morte perverrà, egli semplicemente evaporerà, si spegnerà, per raggiungere la liberazione (*mokṣa*) senza ritorno. Questi, preliminarmente consumato dalla fiamma della conoscenza rappresentata dalla sua veste, non ha alcun bisogno del fuoco fisico della pira; costui non deve sottomettere il proprio corpo a questo estremo atto di purificazione, poiché non deve essere trasformato in vittima sacrificale (*paśu*).⁴¹ Il rinunciante, rompendo solennemente i legami con la società (villaggio, famiglia, riti), ponendosi fuori del *dharma* e dell'*adharmā*,⁴² oltre le regole sociali, e

d'ora in poi le persone comuni lo saluteranno ricordando a se stesse e a lui la sua natura divina “Sia lode a Nārāyaṇa” (*namo nārāyaṇāya*). Il maestro ora gli dice: “ovunque ti muoverai, porta con te la pace del mattino, la luce dell'alba, lo splendore del sole”. Oltre al nome proprio, il maestro conferisce anche il nome della stirpe ascetica (*yogapattā*) di cui il nuovo rinunciante fa parte. La tradizione dei rinuncianti śāṅkariani riconosce dieci di questi nomi (*daśanāman*): Sarasvatī, Tīrtha, Āśrama, Bhāratī, per i *daṇḍīn*; Giri, Purī, a cui si aggiungono di nuovo Sarasvatī e Bhāratī per i *paramahansa*; titoli che si ripetono anche per i *nāgā*: Giri, Purī, Sarasvatī e Bhāratī. Altri nomi ormai meno usati sono: Vana, Parvata, Sāgara e Āraṇya (Clark 2006: 1-3; Hartsuiker 1993: 30-31; Flood 2006: 125-127).

40 In verità gli insegnamenti impartiti sono 2: il *praṇavopadeśa*, l'insegnamento relativo all'*oṃkāra* e al suo significato e il significato di uno oppure tutti e quattro i grandi detti (*mahāvākya*), ossia le sentenze upaniṣadiche che predicano l'identità del Sé (*ātman*), con l'assoluto (*brahman*). Tali enunciati sono contenuti in: *Māṇḍūkya Upaniṣad* (II), *Aitareya Upaniṣad* (III.3), *Chāndogya Upaniṣad* (VI.8.7) e *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.4.10). Per ulteriori informazioni si consultino Sarasvatī (2007: 35-38) e Pāṇḍeya (2008: 90-118).

41 Di fatto ciò non è solamente inutile ma, a rigor di logica, impossibile: le vittime sacrificali sono, in linea di principio, animali domestici (*paśu*), legati alle pastoie attraverso dei lacci (*paśa*).

42 Come riportato nel *Vaikhānasasmārtasūtra* (V.8).

ritirandosi nella solitudine della selva, diventa un selvaggio, simile a un animale selvatico (*mṛga*) e quindi improprio per il sacrificio, eseguito da coloro che sono civilizzati (Malamoud 1982: 448-449).

Tutte le immagini fin qui evocate coesistono nella figura del rinunciante. Costui, secondo la tradizione, quando è davvero degno dell'insegnamento di cui è ricettacolo è un vero e proprio saggio, un veggente silenzioso, un testimone immobile del trascorrere del mondo.

Quest'attitudine è ritratta in modo emblematico da un verso della *Bhagavadgītā* (II.69):⁴³

In quella che è notte per tutti gli esseri veglia colui che è domo, [mentre] quella in cui gli esseri vegliano è notte per il veggente silenzioso.

Questo passo equipara, da una parte l'ignoranza (*ajñāna*) con il sonno (*nidrā*) e, dall'altra, la conoscenza (*jñāna*) con la veglia cosciente (*cetanatā*).

Gli uomini comuni, mossi da desideri, avversioni (*rāga*) e repulsioni (*dveṣa*), compiono azioni che producono reazioni, che danno frutti e che hanno come conseguenza altri desideri, altre azioni e così via. Secondo la *Bhagavadgītā* gli stolti acciecati non scorgono la luce del Sé, sono sopiti rispetto alla realtà assoluta. Costoro confondono l'irreale col reale e l'eterno con l'effimero. Di contro, il saggio non partecipa degli entusiasmi e dei dispiaceri degli esseri, bensì se ne sta in disparte a osservare, senza intervenire. Per costui il sogno del mondo è terminato, esiste solo la luce del Sé che lo mantiene sempre vigile e consapevole della propria natura. La sua prospettiva è ribaltata: per costui la tenebrosa notte del divenire è trascorsa. Il permanere nella propria intima natura gli permette di intendere come sogno ciò che gli altri considerano veglia.

Ora applichiamo al gelsomino notturno (*pārijāta*) tutte le suggestioni presentate fin qui.

Si ricordi, in primo luogo, che il fiore di *pārijāta* è un fiore notturno, che sboccia al crepuscolo serale e cade a quello mattutino. In India il crepuscolo (*saṃdhyā*) è sempre stato creduto un momento particolarmente significativo, in quanto, pur rimanendone distinto, unisce due differenti momenti della giornata partecipando di entrambi, così da incarnare, nella sua intrinseca liminalità, una natura sfuggente, quasi apofatica: il crepuscolo –serale, mezzano o mattutino che sia – non è né di né notte, né luce né tenebra, né inizio né fine, né l'uno né l'altro. Il fatto stesso che il *pārijāta* sbocci e cada precisamente in corrispondenza a due crepuscoli, ne palesa la natura atta a evocare situazioni liminali, in cui non sia possibile determinare con precisione un evento, dove domina

43 “*yā nisā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī | yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā nisā paśyato muneh ||*”. Per approfondimenti su alcune interpretazioni del verso in questione si veda Pellegrini (2011: 471-476).

l'indeterminatezza crepuscolare che porta con sé le ultime vestigia di una condizione innestandole dolcemente in quella successiva, del tutto differente, tanto da creare una zona temporale, spaziale e cromatica quasi di ineffabilità.

Lo stesso può dirsi per il vero rinunciante, libero da ogni cappio sociale, familiare e religioso: egli non è uomo né donna, né essere umano né animale, né vivo né morto, né sacerdote, guerriero, agricoltore o servo, non è neppure studente, capofamiglia o anacoreta e, apparirà contraddittorio, ma non è neppure rinunciante, in quanto egli, rinunciando ha rinunciato anche alla rinuncia.⁴⁴

Sull'altro versante, dunque, il fiore di *pārijāta* incarna in sé l'idea liminale di una figura simultaneamente così enigmatica e così reale come quella del rinunciante. L'analogia, in ogni modo, si spinge oltre.

Il gelsomino notturno è bianco, ma arancioni sono i suoi pistilli, gli stami e le antere: vale a dire il suo stesso cuore. Si ricorderà come nelle prime fasi del rito di rinuncia, l'iniziando deve essere vestito di bianco, colore considerato in India legato al lutto, alla perdita, il colore della morte corporea. Non a caso, proprio i candidi fiori di *pārijāta* e altri boccioli bianchi sono usati nei riti funerari. Però, una volta che il rito iniziatico sia compiuto, il rinunciante smette il bianco e veste d'arancione per il resto della sua vita terrena. Come si è visto, il rinunciante da questo momento in poi non tocca più il fuoco, perché egli stesso è divenuto il fuoco. Siffatto mutamento ontologico è suggellato proprio dalla sua nuova veste, dello stesso colore del fuoco. L'arancione – o ocra rossa – è ora, com'era in passato, ricavato da un pigmento naturale. Tale pigmento è prodotto dall'essiccazione e successiva polverizzazione dei pistilli del *pārijāta*. Solo quello è il colore in grado di tingere le vesti bianche e sovrapporsi in modo indelebile. Solo la tinta prodotta dai pistilli del *pārijāta* può colorare le vesti del rinunciante, quasi che la morte volgare, rappresentata dal bianco, sia superata dall'arancione: sembra di essere di fronte sia a una morte superiore sia a una nascita a una nuova natura ignea. Questa è la condizione profondamente luminosa di un fuoco che, senza produrre fiamma, incenerisce ogni lordura.

Tutto ciò è leggibile nella candida semplicità del fiore di gelsomino notturno.

Il *pārijāta* quando cresce spontaneo si trova negli anfratti più oscuri delle foreste. Così è il rinunciante, che diserta il consesso umano e frequenta foreste e grotte. Inoltre il *pārijāta*, alla stregua di un saggio silente, di un silenzioso veggente, rimane vigile a vegliare, sboccia di notte e di giorno è invisibile, ossia raccolto. Di ciò dà testimonianza la pervasività notturna del suo profumo inebriante.

44 Come afferma l'*Avadhūtagītā* (III.46a): *muñca muñca hi saṃsāraṃ tyāgaṃ muñca hi sarvathā* | “Abbandona, abbandona il mondo e, dunque, abbandona del tutto [anche] la rinuncia”.

Pertanto, riprendendo il verso della *Bhagavadgītā* (II.69), si può affermare che la luce condivisa da tutti, quella che illumina il mondo del divenire, è invero una luce fioca e instabile come quella di una lucciola; il savio mostra indifferenza verso essa. Di converso, gli esseri ordinari sono accecati dalla troppa luce di un sole superiore, del sole del Sé, mentre il silenzioso rinunciante si è applicato sugli occhi il collirio della conoscenza, ha mutato sguardo ed è in grado di scorgere una luce al di là di ogni tenebra.⁴⁵ Questa condizione ove il comune procedere ordinato delle cose è ribaltato e si carica di significati metaforici accessibili solo in virtù di una inversione della visione,⁴⁶ è incarnata nel naturale ritmo di vita del *pārijāta*, che germoglia, sboccia, prospera, cade e rimane latente mostrando una parabola di sviluppo contraria rispetto agli altri fiori.

Per concludere, molte delle considerazioni qui riportate vanno intese come ipotesi. Queste, comunque, sono suffragate da vari indizi per lo più forniti dall'osservazione in prima persona, dalla ricerca testuale e, ben di più, dalle lunghe conversazioni con molti rappresentanti di varie stirpi ascetiche.⁴⁷ Tali ambienti, quando sono del tutto autentici e non intaccati, si riferiscono incessantemente a modelli naturali, caricandoli spontaneamente di evocazioni simboliche che, lungi dall'essere artificiali, sorgono da una differente consapevolezza dell'uomo armoniosamente inserito nell'ambiente circostante.

Si rifletta, infine, che l'esempio del fiore di gelsomino notturno e le sue congruenze con la figura del rinunciante costituiscono soltanto una delle innumerevoli rappresentazioni possibili, una delle indefinite vie percorribili.⁴⁸ Sta di fatto che anche il sostantivo sanscrito *pārijāta* ha un significato assonante all'erranza del monaco rinunciante, cioè il *saṃnyāsīn* appare come un *pārijāta* tra gli uomini, in quanto *parigata* o *parivrājaka* ossia “colui che è andato da ogni parte, che ovunque vaga” e il

45 Si veda *Śvetāśvatara Upaniṣad* (III.8): *veda aham etaṃ puruṣaṃ mahantam ādityavarṇaṃ tapasaḥ purastāt | tam eva viditvāti mṛtyum eti nānyaḥ panthā vidyate'yanāya* || “Io conosco questo Essere immenso, del colore del sole, oltre le tenebre. Solo avendo conosciuto [Quello, l'uomo] supera la morte. Non vi è altro cammino per attingere [la meta ultima].”

46 Si veda *Kaṭha Upaniṣad* (II.1.1): *parāñci khāni vyatṛṇāt svayambhūḥ tasmāt parāñ paśyati nāntarātman | kaścid dhīraḥ pratya-gātmānam aikṣat āvṛttacakṣur amṛtatvam icchan* || “L'Auto-esistente forgiò le aperture rivolte all'esterno. Per questo si vede verso l'esterno e non il sé interiore. Qualche saggio, agognante l'immortalità, ritratti i sensi scorse il sé interiore.” Si confronti inoltre con *Bhagavadgītā* (IV.18): *karmaṇy akarma yaḥ paśyed akarmaṇi ca karma yaḥ | sa buddhimān manuṣyeṣu sa yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt* || “Colui che vede nell'azione l'inazione e nell'inazione l'azione, costui è dotato di discriminazione, questi ha portato a termine lo yoga e ha compiuto ogni azione”.

47 Queste informazioni conclusive vanno considerate come una sintesi delle considerazioni espresse nel corso dell'articolo. Quindi, le fonti orali e il periodo in cui son state raccolte sono esattamente le stesse di quelle precedentemente espresse.

48 Talvolta questa vicinanza tra rinunciante e gelsomino notturno è sottolineata anche da testi o commenti, intitolati *pārijāta*, da *saṃnyāsīn*, scritti. L'idea retrostante sarebbe che grazie a un differente punto di vista, i rinuncianti sono in grado di mettere in luce aspetti che altrimenti sarebbero destinati all'oscurità. Un esempio su tutti è il celebre commento alla recensione (*śākhā*) *Mādhyadina* della *Śuklayajurvedasaṃhitā* da parte di Svāmī Hariharānanda Sarasvatī (1907-1982), altresì noto come Svāmī Karapātrī, intitolato *Vedārthapārijāta* “Il gelsomino notturno del significato del *Veda*”.

pārijāta, cioè “quello che è sorto, nato/sbocciato da ogni parte”, è come un rinunciante, un *saṃnyāsin* tra i fiori.

Da quanto detto scaturisce la sovrapposizione semantica del pistillo di rinuncia e del fuoco senza fiamma.

Bibliografia

Fonti primarie

- Baudhāyanamaharṣipraṇītam. 1983. *Baudhāyanagr̥hyasūtram*. Edited by Lakṣmīpuram Śrīnivāsācārya. Mysore Oriental Research Institute Series 141. Mysore: Oriental Research Institute.
- Bhattacharya, Ramshankar (ed.) 1964. *Garuḍa Purāṇa of Maharṣi Vedavyāsa*, Edited with introduction, indexes and textual criticism. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- Caland, Wilhelm (ed. and trans.). 1927-1929. *Vaikhānasasmārtasūtra*. Bibliotheca Indica 242, 252. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Dattātreya. 1984. *Avadhūtagītā of Dattatreya*. Translated by Swami Chetanananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Oldenberg, Hermann (ed.). 1878. *Das Çāṅkhāyanagr̥hyam [Śāṅkhāyanagr̥hyasūtram]*. *Indische Studien* 15:1-166.
- Olivelle, Patrick (cr. ed. and trans.). 2005. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-dharmaśāstra*. New Delhi - New York: Oxford University Press.
- Pāṇḍeya, Rāmanārāyaṇadatta (trans.). 1997 [X ed.]. *Mahābhārata-Khilabhāga Harivaṃśa [Śrīharivaṃśapurāṇa]*. Gorakhpur: Gītā Press.
- Pāṇḍeya U. C. (ed.). 1972. *Baudhāyana Dharmasūtra, with Govinda Svāmī's commentary* (“Kāśī Saṃskṛta Series 104”). Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Series Office.
- Śaṃkarācārya. 2001 [XXI ed.]. *Śrīmadbhagavadgītā Śāṃkarabhāṣya Hindī anuvāda sahita*, Anuvādaka Śrī Harikṛṣṇadsa Goyandaka. Gorakhpur: Gītā Press.
- Śaṃkarācārya. 1980. *Viṣṇusahasranāma with the Bhāṣya of Śrī Śaṃkarācārya*. Translated into English in the light of Śrī Śaṃkarācārya's Bhāṣya by Ramadugu Ananthakrishna Sastry. Adyar-Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- Samkhyāvargāvarī*. Accesso 13 agosto, 2015.
sanskritdocuments.org/doc_z_misc_general/numinfo.html?lang=sa.
- Śāstrī, Jagadīśa (ed.). 1996 [I ed. 1970]. *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastrī, Manmatha Nāth Dutt (trans.). 1967. *Agni Purāṇam, A prose English Translation*. 2 Vols. Varanasi: The Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- Singh, Nag Sharan. 1983. *Matsya Purāṇa. Text in Devanagari, Translation & Notes in English*, Foreword by Prof. Horace Hayman Wilson. Delhi: Nag Publishers.

- Trivedī, Rāmagovinda (ed. and trans.) 1991. *Padapāṭhasahitā ṛgvedasaṃhitā sāyaṅcāryakṛta-bhāṣyasaṃvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*. 9 Vols. Vārāṅasī: Caukhambā Vi dyābhavan.
- Upādhyāya, Baladeva (ed.) 1998 [II ed.]. *Agnipurāṇa of Mahārṣi Vedavyāsa*, Introduction in Hindi, indexes and notes in Sanskrit. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Vālmīki. *Śrīmadvālmīkiya Rāmāyaṇa*. 2005 [XIX ed.]. 2 Vols. Gorakhpur: Gītā Press.
- Vyāsamahārṣi. 1996 [I Ed. 1955]. *Mahābhārata, sacitra, sarala hindī-anuvādasahita, anuvādaka Rāmanārāyaṇadatta Śāstrī Pāṇḍeya*. 6 Vols. Gorakhpur: Gīta Press.
- Vyāsamahārṣi. 1999 [I ed. 1993]. *Śrīmadbhāgavatapurāṇam, śrīdharasvāmiviracitayā bhāvārthabodhinīnāmnīyā saskṛtaṭīkayā samuṣṭam*. Edited by Ācārya Jagadīśālāl Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wilson, Horace Hayman, trans. 1989 [I ed. London 1840]. *Vishnu Purana. Text in devanagari, English translation & notes verse-wise*. 2 Vols. Delhi: Nag Publishers.

Fonti secondarie

- Agrawala, Vasudev Saran. 1963. *Matsya Purana: A Study*. Varanasi: All India Kashiraj Trust.
- Clark, Matthew. 2006. *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden-Boston: Brill.
- Cowen, D. V. 1952 [II ed.]. *Flowering Trees and Shrubs in India*. Bombay: Thacker & Co.
- Filippi, Gian Giuseppe. 2005 [I ed. 1996]. *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. Delhi: DK Printworld.
- Flood, Gavin. 2006 [I ed. Cambridge 1996]. *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*. Torino: Einaudi.
- Gerard, John. 1636 [II ed.]. *The Herball, or the Generall Historie of Plantes*. Vol. II. London: Adam Islip, Ioice Norton and Richard Whitakers.
- Gupta, Shakti M. 2001 [I ed. Leiden 1971]. *Plant Myths and Traditions in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Gupte, Balkrishna Atmaram. 1994 [I ed. Calcutta 1919]. *Hindu Holidays and Cerimonials*. Delhi: Low Price Publications.
- Halbfass, Wilhelm. 1991. *Tradition and Reflection, Explorations in Indian Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Hartsuiker, Dolf. 1993. *Sādhus, Holy men of India*. London: Thames and Hudson.
- Holdrege, Barbara A. 2004. "Dharma". In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 213-248. New York-London: Routledge.
- Jobs, Gertrude. 1962 [I ed. 1949-1950]. *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Vol. I. New York: Scarecrow Press.
- Kane, Pandurang Vaman. 1977 [I ed. 1962]. *History of Dharmasāstra*. Vols. II-IV. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

- Killingley, Dermot. 2004. “Kāma”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 264-287. New York-London: Routledge.
- Klostermaier, Klaus Konrad. 2004. “Mokṣa”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 288-305. New York-London: Routledge.
- Mackenzie, Donald Alexander. 1913. *Indian Myths and Legends*. London: The Gresham Publishing Company Limited.
- Malamoud, Charles. 1982. “Les morts sans visage: remarques sur l'idéologie funéraire dan les brahmanisme”. In *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, edd. Gherardo Gnoli et Jean Pierre Vernant, 441-453. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olivelle, Patrick. 1976-1977. *Vāsudevāśrama yatidharmaprakāśa. A Treatise on World Renunciation*. Critically Edited with introduction, annotated translation and appendices. 2 Vols. Vienna: Sammlung De Nobili.
- Olivelle, Patrick. 1992. *The Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1995. *Rules and Regulations of Brahmanical Ascetism. Yatidharmasamuccaya of Yādava Prakāśa*. Albany: State University of New York Press.
- Pāṇḍeya, Balarāma. 2008. *Saṃnyāsagrahaṇapaddhatiḥ. Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Bhavana*.
- Pandey, Gyanendra. 1992. *Medicinal Flowers, Puṣpāyurveda. Medicinal Flowers of India and Adjacent Regions*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Pellegrini, Gianni. 2008. “Il Veda e la sua tradizione: un nuovo approccio”. *La Porta d'Oriente* 5:99-119.
- Pellegrini, Gianni. 2011. “«Sogno o son desto?» Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta”. Tesi di dottorato inedita, Università Ca' Foscari di Venezia.
- Sarasvatī, Rāmānanda. 2007. *Paramahaṃsadharmanirṇayaḥ*. Chennai: Śrī Candraśekhara Bhāratī Brahmavidyā Trust.
- Sarasvatī, Svarūpānanda. 2010. *Yatidharmadarśinī*. Dvārakā: Dvārakādhīśa Saṃskṛta Academy and Indological Research Institute.
- Scharfe, Hartmut. 2004. “Artha”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 249-263. New York-London: Routledge.
- Stutley, Margaret, e Stutley, James. 1980 [I ed. London 1977]. *Dizionario dell'Induismo*. Roma: Ubaldini.
- Vettam, Mani. 1975 [I ed. Koṭṭayam 1964]. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Gianni Pellegrini is Assistant Professor of Indian Philosophies and Religion, and Sanskrit Language and Literature at the Department of Humanities of the University of Turin. His areas of research are: the pre-modern Advaita Vedānta, the Yoga commentarial tradition, the contemporary situation of Indian schools of thought.

Foglie di fico, spine di rovo e cedri del Libano.

Piante silenziose e dialoganti nella Bibbia e dintorni

Alessandro Mengozzi

A number of Hebrew and Aramaic texts in which trees and plants appear as speaking characters are here published in Italian translation: the parable of the trees in Judges 9, a haggadic expansion of Midrash *Esther Rabbah* upon Esther 5:14, a hymn inserted before Esther 7:10 in the *Targum Sheni*, and the two extant stanzas of a Classical Syriac dispute between *The vine and the cedar*. They exhibit a high level of literary elaboration and have rhythm and structure similar to the Mesopotamian dispute. Plants and trees are humanized as spokesmen who, sometimes ironically and playfully, put into stage values and knowledge of the Bible centred culture of their authors, audiences and readerships. The midrashic and targumic texts organize Biblical quotations on trees and plants in the form of brilliant debates that were possibly used for pedagogical purposes. The Classical Syriac dispute of the vine and the cedar by David bar Pawlos (8th-9th century) has a more learned character and recalls one of the elegant reuse of traditional forms and themes in Arabic *adab* texts.

Ci sono alberi che partecipano come attori silenziosi e fermi fin dall'inizio del racconto biblico: l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male (Genesi 2:9); il fico che offre le sue foglie alla prima coppia, smaliziata o resa maliziosa dalla disobbedienza, una prima pietosa cintura intrecciata, per coprire vergogne appena scoperte o sperimentate (Genesi 3:8); gli alberi tra cui si nascondono l'uomo e sua moglie, quando sentono nel giardino i passi di un Dio pericolosamente antropomorfo (Genesi 3:9); l'ulivo da cui la colomba di Noè strappa la tenera foglia che annuncia la fine del diluvio (Genesi 8:11); le querce di Mamre, all'ombra delle quali Abramo invita i tre misteriosi uomini: gli annunciano la nascita di Isacco e lui mercanteggia con loro, come in un *sūq*, la salvezza dei giusti di Sodoma (Genesi 18); il terebinto di Ofra, all'ombra del quale Gedeone riconosce l'angelo del Signore che accetta la sua offerta di cibo in olocausto (Giudici 6:11-24).

Più attivo e, forse, inquietante il roveto che brucia senza consumarsi in Esodo 3: *mar'é gaddl* 'una grande visione' (3:3), secondo le parole con cui Mosè descrive l'inizio di questa straordinaria epifania che ha luogo – un 'luogo sacro' (3:5), beninteso – nel regno vegetale. L'angelo del Signore appare in una fiamma (3:2) e poi è la voce stessa di Dio a provenire da in mezzo al roveto ardente (3:4).

1. L'apologo di Iotam (Giudici 9: 7-15)

Presso la “quercia del muššàv¹” a Sichem, fu proclamato re Abimèlech, il terribile figlio di Gedeone che già nell'etimologia del nome – “mio padre è re” – accampava diritti alla successione dinastica e aveva assoldato avventurieri audaci per uccidere proprio ad Ofra, paese di suo padre, i suoi settanta fratelli, tutti sopra la stessa pietra (Giudici 9:4-6). Si salvò dalla strage, nascondendosi, il solo giovane Iotam che,

informato della cosa, andò a porsi sulla sommità del monte Garizim e, alzando la voce, gridò: «Ascoltate, signori di Sichem, e Dio ascolterà voi!

⁸ Si misero in cammino gli alberi
per ungere un re su di essi.
Dissero all'ulivo:
Regna su di noi.

⁹ Rispose loro l'ulivo:
Rinuncerò al mio olio,
grazie al quale
si onorano dèi e uomini,
e andrò ad agitarmi sugli alberi?

¹⁰ Dissero gli alberi al fico:
Vieni tu, regna su di noi.

¹¹ Rispose loro il fico:
Rinuncerò alla mia dolcezza
e al mio frutto squisito,
e andrò ad agitarmi sugli alberi?

¹² Dissero gli alberi alla vite:
Vieni tu, regna su di noi.

¹³ Rispose loro la vite:
Rinuncerò al mio mosto
che allieta dèi e uomini,
e andrò ad agitarmi sugli alberi?

¹⁴ Dissero tutti gli alberi al rovo:
Vieni tu, regna su di noi.

¹⁵ Rispose il rovo agli alberi:
Se in verità ungete
me re su di voi,
venite, rifugiatevi alla mia ombra;

¹ Termine problematico e oscuro, letteralmente significa “eretto” e indica forse una postazione militare o una mašševà “stele, monumento”.

se no, esca un fuoco dal rovo
e divori i cedri del Libano [Giudici 9:7-15; traduzione CEI].

L'apologo dell'ulivo, il fico e la vite – le piante più caratteristiche del sistema produttivo mediterraneo – che lasciano al rovo spinoso e senza frutti il regno, pur di non rinunciare alle loro prerogative, serve a Iotam come ammonimento, di chiaro impianto ironico (Rossi 2006), ai Sichemiti che hanno scelto l'usurpatore violento e fratricida Abimelech come re, e offre lo spunto per pronunciare una minacciosa maledizione, che puntualmente si avvererà (Giudici 9:56-57).

Sulla scia di Ska (2006), Bono (2014) offre dell'apologo degli alberi una lettura teologica, come alto momento di quella riflessione sul regno e la regalità, che percorre e inquieta l'Antico Testamento e continua nella predicazione di Gesù.² Dal punto di vista della struttura del testo, il teologo non si preoccupa troppo di eventuali modelli e paralleli extra-biblici,³ salvo il suggestivo riferimento al genere della favola nelle letterature greca e latina (Bono 2014: 158, nn. 4-5), e procede invece ad una rassegna dettagliata e ben documentata di riferimenti testuali della Bibbia cristiana canonica, Antico e Nuovo Testamento, alle piante che compaiono come personaggi nell'apologo (ivi: 159-64).

L'idea di dar voce alle piante e di sfruttarle come *topoi* – produttività e vanità di ulivo, fico, vite e, nella maledizione finale anche cedro del Libano, contrapposte all'improduttività e la pericolosità del rovo – non è infatti isolata nella Bibbia ed è anzi caratteristica della cultura vicino-orientale antica, tardo-antica e medievale.

Le piante sono personaggi ricorrenti nelle dispute per il primato delle letterature antico-mesopotamiche. Si tratta di testi con una struttura tripartita: un prologo mitologico, la disputa vera e propria e il giudizio finale, generalmente espresso da una divinità. La più completa antologia di dispute babilonesi in traduzione italiana è quella proposta da Castellino (1962) nella sua introduzione alla sapienza babilonese. A due anni dalla *Babylonian Wisdom Literature* di Lambert (1960), Castellino (1962) traduce tra le altre: il tamarisco e la palma (78-82), il salice e l'alloro (82-3) e Nisaba e il frumento (83-5). In Ponchia (1996: 67-9 e 95-8) troviamo traduzione italiana e testo accadico traslitterato della disputa tra la palma e il tamarisco, noto anche in sumerico. Nell'Egitto antico un testo della XII dinastia (1994-1784 a.C.), che riporta tra il resto la disputa tra la testa e le altre parti del corpo, è stato copiato su una tavoletta, usata come etichetta per un perduto *Libro del sicomoro e della palma* (Bresciani 1990: 358).

² Ringrazio Pinuccia Caracchi per avermi segnalato e procurato questo importante contributo.

³ Su fonti e originalità dell'apologo si veda Adinolfi (1959). Su varie ipotesi a proposito dell'origine, greco-esopica o mesopotamica, dell'apologo e sull'interpretazione della sua funzione nel testo, si veda Guillaume (2004: 60-4), con riferimenti bibliografici.

Nelle prime civiltà contadine e urbane, la scrittura registra motivi letterari che riflettono e in qualche modo celebrano la rivoluzione agricola e il conseguente radicale mutamento del rapporto tra uomo e regno vegetale. Le piante, selvatiche o coltivate, piccole o grandi, utili o fastidiose, entrano a pieno titolo nella cultura e nella letteratura, come attori che letteralmente inscenano vita e società umane, dando voce ai valori e al sapere dell'uomo.

Nella letteratura aramaica di epoca achemenide, che ha evidentemente continuato generi letterari e motivi della letteratura sapienziale mesopotamica antica, troviamo tra i *Proverbi* del saggio Ahiqar la sintesi molto efficace di una disputa tra il rovo e il melograno, condotta ricorrendo a formule convenzionali della corrispondenza nella lingua "d'Impero":

Il rovo mandò un messaggio al melograno:

«Il rovo al melograno: a che serve l'abbondanza delle tue spine per chi tocca i tuoi frutti?»

Rispose il melograno al rovo:

«Tu non sei altro che spine per chi ti tocca!» [traduzione di Contini (2005: 125)].

Pur nella cornice narrativa piuttosto sbrigativa dello scambio epistolare e in assenza di un epilogo-giudizio, non è difficile leggersi l'eco di una vera disputa o quantomeno il tono favolistico e i personaggi normalmente coinvolti in quel tipo di testi. Le dispute tra piante o tra piante e animali sembrano ormai divenute *topoi*, suscettibili di variazione e adattabili a vari contesti, per evocare caratteri prototipici ed esemplari, come l'utilità della vite, la violenza brutta del lupo o la laboriosità della formica. È lo stesso fenomeno che abbiamo visto nell'apologo di Iotam in Giudici 9.

Di questa retorica degli *exempla* vegetali e animali fa uso tattico-diplomatico anche Ioas, re di Israele, in risposta alla dichiarazione di guerra di Amazia, re di Giuda:

⁹ Ioas re di Israele fece rispondere ad Amazia re di Giuda: «Il cardo del Libano mandò a dire al cedro del Libano: Da' in moglie tua figlia a mio figlio. Ora passò una bestia selvatica del Libano e calpestò il cardo. ¹⁰ Tu hai sconfitto Edom, per questo il tuo cuore ti ha reso altero. Sii glorioso, ma resta nella tua casa. Perché provocare una calamità? Potresti precipitare tu e Giuda con te» [2Re 14:9-10; traduzione CEI].

La Bibbia è stata ed è fonte inesauribile di ispirazione spirituale, per varie comunità religiose, ma anche letteraria (Contini 2010). Grazie al suo ruolo centrale di raccolta di testi normativi o canonici e deposito di riferimenti culturali condivisi, la letteratura biblica e parabiblica – intendo i testi cosiddetti apocrifi, non canonici, insieme al vasto oceano della letteratura esegetica – pare in effetti abbiano funzionato da tramite per la trasmissione della sapienza mesopotamica e di alcune sue forme

espressive alle più tarde letterature giudaiche e cristiane. Non fanno eccezione gli apologhi e le dispute che hanno per protagonisti alberi e piante dialoganti.

In questa sede, intendo soffermarmi in particolare su una serie di testi ebraici e aramaici connessi con la storia di Ester e una disputa in versi siriana classica tra la vite e il cedro, che ripete struttura e temi dell'antica disputa mesopotamica. Quello che preme sottolineare è la circolazione, nelle letterature aramaiche tarde, di composizioni letterarie che hanno tratti formali e probabilmente finalità comuni. Si tratta di testi dalla struttura ritmica, strofica e/o con formule ripetute per rendere la struttura trasparente, facilmente memorizzabile e decodificabile all'ascolto. Anche l'acrostico alfabetico può contribuire a organizzare il materiale testuale in una forma facilmente memorizzabile e preservabile nella sua integrità. Sono testi brillanti, letterariamente ben costruiti, probabilmente per dare forma piacevole a raccolte ragionate di riferimenti scritturali ad uso didattico, utili come prontuari di citazioni a proposito di un determinato tema. Gli autori, perlopiù nascosti nell'anonimato caratteristico di molta letteratura parabiblica e liturgica, sembrano giocare con un numero limitato di formule e motivi, ma li sanno combinare caleidoscopicamente tra loro in modo da ottenere risultati molto differenti, quando non opposti.

In tutti i testi, la Bibbia e il suo uso mesopotamico delle piante, in varia misura umanizzate come personaggi esemplari, restano la fonte di ispirazione e il punto di riferimento culturale principale.

2. La disputa delle piante nel Midrash Esther Rabbah

Il primo testo, ebraico, che si propone qui in traduzione italiana, è un ampliamento haggadico, ovvero narrativo, riportato nel commento al libro di Ester oggi inserito nel cosiddetto *Midrash Rabbah*.⁴ Nel versetto 14 del capitolo 5, Zosara consiglia al marito, il perfido Aman, di preparare un palo per farvi appendere⁵ il suo acerrimo nemico, l'ebreo Mardocheo, cugino di Ester.

Zosara, sua moglie, e gli amici gli dissero: «Fa' preparare un palo alto cinquanta cubiti e domani mattina dì al re di farvi appendere Mardocheo; poi tu va' al banchetto con il re e stai allegro».

La cosa piacque ad Aman, e si preparò il palo. [Ester 5:14].

Di quale legno era il palo? Dicono i saggi:

⁴ Il *Midrash rabbah* è una raccolta di midrash – composizioni rabbiniche di contenuto esegetico ed omiletico – sui cinque libri del Pentateuco, ai quali furono aggiunti midrash sui cinque libri più comunemente usati nella liturgia: Cantico, Rut, Ester, Lamentazioni e Qoelet. Sul midrash nella cultura rabbinica e il suo rapporto con la Bibbia, si veda Stemmerger (1992) e (1995).

⁵ Chapman (2008) discute la terminologia ebraica e aramaica utilizzata in fonti giudaiche per indicare – talvolta in maniera imprecisa – le varie forme di esecuzione per impalamento, impiccagione e crocifissione, prendendo anche in considerazione i testi tradotti in questa sede. Nelle traduzioni si è preferito lasciare una certa ambiguità, utilizzando termini come “palo” e “appendere”, che non escludono nessuna interpretazione.

Quando venne l'ora di prepararlo, il Signore chiese a tutte le piante della genesi:

– Chi si offre perché questo colpevole gli sia appeso? –

Un fico disse: – Mi offro io,
perché da me Israele porta le primizie e c'è dell'altro, perché Israele è paragonato a me
come una primizia,
come è scritto (Osea 9:10):
come per i primi fichi quando iniziano a maturare. –

La vite disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è scritto (Salmi 80:9):
hai sradicato una vite dall'Egitto. –

Il melograno disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è detto (Cantico 4:3):
come spicchio di melagrana è la tua tempia. –

Il noce disse: – Mi offro io,
perché Israele è detto simile a me,
come è scritto (Cantico 6: 11):
nel giardino dei noci io sono sceso. –

Il cedro disse: – Mi offro io,
perché Israele raccoglie da me per questo precetto,
come è scritto (Levitico 23:40):
il primo giorno prenderete frutti degli alberi migliori. –

Il mirto disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è detto (Zaccaria 1:8):
stava fra i mirti in una valle profonda. –

L'ulivo disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è detto (Geremia 11:16):
ulivo verde, maestoso, era il nome che il Signore ti aveva imposto. –

Il melo disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è detto (Cantico 2:3):
Come un melo tra gli alberi del bosco, così l'amato mio tra i giovani.

Ed è scritto (Cantico 7:8):
la tua statura è lanciata come una palma. –

Le piante di acacia e ginepro dissero: – Ci offriamo noi,
perché del nostro legno è fatta la Dimora [Esodo 36:20] ed è costruito il Tempio.

Il cedro del Libano e la palma dissero: – Ci offriamo noi,
perché il giusto è paragonato a noi,

come è detto (Salmi 92:13):

il giusto fiorirà come palma, crescerà come cedro del Libano. –

Il salice disse: – Mi offro io,
perché Israele è paragonato a me,
come è scritto (Isaia 44:4):

come salici lungo acque correnti. –

e mi raccolgono per il precetto delle quattro specie presenti nel *lulav*.⁶

A quel punto, il rovo disse al Santissimo:

– Sia benedetto il Signore dell’universo!

Io che non ho niente di cui vantarmi mi offro

perché questo impuro sia appeso a me.

Mi chiamo rovo e lui è un rovo che fa male.

È giusto che un rovo sia appeso ad un rovo. –

Trovarono del suo legno e ne costruirono il palo.⁷

La struttura del testo è chiara e ripetitiva. Il ritmo è segnato da formule: “Mi offro io...”, “come è scritto/detto...”. Tutte le piante si offrono volontarie, per costruire il palo cui sarà impiccato il malvagio Aman e adducono come titolo di adeguatezza i versetti biblici in cui Israele o, in un caso, il giusto sono paragonati a loro o ai loro frutti. In un paio di casi, alcune essenze citano il loro impiego per la costruzione del tempio o nella liturgia come motivo per raccomandare la propria candidatura. Come nell’apologo di Iotam, il rovo chiude la serie e vince la disputa.

Mi pare che traspaiano dal testo uno spirito di *divertissement* letterario e un certo virtuosismo, che ricorda gusto e tecnica del *pilpul*, nel trovare la citazione – biblica qui, non talmudica – da abbinare alle varie piante. *Divertissement* e citazioni sono probabilmente da intendersi anche come strumenti didattici, nel senso che il testo costituisce di fatto un prontuario di citazioni che riguardano specie vegetali importanti per il mondo della Bibbia e per la liturgia ebraica. C’è forse anche qualcosa di più maliziosamente gioso, come se gli alberi si trasformassero in rabbini o studenti di una *yescivà* che discutono a suon di citazioni. Dio stesso si scomoda per aprire e, indirettamente, chiudere il dibattito, che riproduce in questo modo la struttura canonica dell’antica disputa mesopotamica e dei suoi epigoni vicino-orientali, evidentemente ben noti all’autore e al suo pubblico.

⁶ Tre rami di mirto e due di salice sono uniti ad una foglia di palma verde e ad un frutto di cedro. L’insieme è tenuto in mano durante la preghiera a Sukkòt, la festa ebraica detta “delle capanne” o “dei tabernacoli”.

⁷ Il testo ebraico è facilmente reperibile online, in riproduzioni delle edizioni a stampa o trascritto in forma elettronica (es., nel portale Da'at.Limudey.yahdut.we-ruakh). Traduzione inglese in Ginzberg (1936: 443-4), Simon (1983: 111-2); Glickman (1999: 85-7) cita, nella n. 13 alla traduzione, vari testi talmudici e rabbinici sulla scelta del legno per il patibolo di Aman, sostanzialmente ripetendo Ginzberg (1946: 479, n. 174).

Questa giocosità, quasi parodica, ben si adatta all'uso del testo della *Meghillat Esther*, che da sempre è ispirazione e canovaccio della festa ebraica di *Purim*. Lo scherzo denigratorio è anche funzionale al testo, per sottolineare il disprezzo nei confronti del colpevole e impuro Aman, che si inganna nel costruirsi da solo il patibolo, pensando invece di prepararlo per il nemico Mardocheo. Si noti tra il resto che, nel testo biblico, il lettore scoprirà solo più tardi che il palo costruito da Aman servirà per giustiziare lo stesso Aman e non per Mardocheo. L'autore dell'espansione midrashica – per voce degli alberi-personaggi – sa e dà per scontato che sarà giustiziato il colpevole e impuro costruttore di patiboli e persecutore degli ebrei.

3. La disputa delle piante nel Targum Sheni

Del libro di Ester si riconoscono normalmente tre *targum*, ovvero tre versioni aramaiche. Due – dette *Targum primo* e *terzo* – rispettano abbastanza fedelmente il testo ebraico, mentre il *Targum secondo* (*Targum sheni*, in ebraico) amplia notevolmente il testo ebraico e, in particolare, interpola inni (*piyyuṭim* in ebraico) con acrostico alfabetico, che hanno la funzione di espandere e spiegare il testo, ma evidentemente anche quella di abbellirlo, arricchirlo dal punto di vista letterario. Le tradizioni testuali dei tre *Targum* di Ester sono tutt'altro che lineari e distinte: nei manoscritti, e quindi nelle edizioni, si mescolano, ibridano e contaminano varie versioni, soprattutto negli ampliamenti e nelle interpolazioni.⁸

Mentre il *Midrash rabbah* anticipa la disputa degli alberi alla prima occorrenza del palo, costruito per appendere Mardocheo, ma poi usato per Aman, il *Targum Sheni* – che dopo tutto è la traduzione di un racconto e non la sua spiegazione e interpretazione, come nel caso del *Midrash* – rispetta i tempi della *fabula* e inserisce la discussione tra le piante nel versetto 7:10, nel quale è ormai chiaro che l'impiccato sarà Aman. La collocazione non è l'unica differenza rispetto al testo del *Midrash*.

Il testo ebraico di Ester 7:10 racconta proprio l'impiccagione di Aman e quindi una prima conclusione della storia: *Allora Aman fu appeso al palo che aveva preparato per Mardocheo. E l'ira del re si placò.* Il *Targum sheni* fa precedere questa conclusione forse un po' sbrigativa, della vicenda con l'aggiunta di ben due inni (*piyyuṭim*), come due arie un po' barocche che preparano e sottolineano il recitativo del finale: il primo inno è una supplica di Aman a Mardocheo, mentre il secondo è la disputa delle piante.

Quando Aman vide che le sue parole non erano state ascoltate, levò pianti e lamentazioni su sé stesso in mezzo al giardino del palazzo. Riprese a parlare e disse:

⁸ Grelot (1986) offre un buon *status quaestionis* sulle traduzioni aramaiche di Ester e sulla loro complessa tradizione testuale.

⌘ – Ascoltatemi, alberi e voi tutte piante,
piantate dal giorno della genesi:

⌚ il figlio di Amadata ha chiesto di essere issato
sull'alessandrina del figlio di Pantera.⁹ –

Si radunarono tutti e approvarono una risoluzione secondo cui Aman sarebbe stato
appeso su chi tra loro avesse un'altezza di cinquanta cubiti [Ester 5:14].

⌛ La vite disse: – Sono troppo bassa perché mi si possa appendere sopra qualcuno.

/ L'assemblea di Israele è stata paragonata a me, come è scritto:

hai sradicato una vite dall'Egitto [Salmi 80:9]./

Da me si prende il vino per le libagioni /e la benedizione.

Non posso essere contaminata dal suo cadavere/. –

⌜ [?]

⌝ Il leccio¹⁰ disse: – Appeso su di me?

No, non è possibile che sia appeso su di me.

Sono troppo dolce [?] –

⌞ [?] Il fico disse: – Appeso su di me?

No, non è possibile che sia appeso su di me,

perché da me si prendono le primizie

e di me si rivestirono Adamo ed Eva [Genesi 3:8].

/Non posso essere contaminato dal suo cadavere./ –

⌟ L'ulivo disse: – Appeso su di me?

No, non è possibile che sia appeso su di me,

/L'assemblea d'Israele è stata paragonata a me,

come è scritto [Geremia 11:16]:

ulivo verde, maestoso, era il nome che il Signore ti aveva imposto./

perché da me traggono l'olio per la Menorah /nel Tempio/.

⌠ Il saggio che conosce i misteri mi ha creato
per ripagare gli scritti del profeta Abdia.

⌡ È meglio [?] che sia appeso su un'altra pianta. –

La palma disse al suo Custode:

⌢ – Tutti i figli della carne fanno

⁹ Il termine “alessandrina” (*aleksanryā* ?) non è chiaro. Secondo Jastrow (1903: 65), indicherebbe una nave mercantile alessandrina, il suo alto albero e pertanto – “satyrically” – il palo di un patibolo. Altri ha voluto mettere in relazione la qualifica “alessandrina” con Simone di Cirene, “padre di Alessandro” (Marco 15: 21) e portatore della croce: si veda il [Comprehensive Aramaic Lexicon](#), alla voce *ʾlksnry*?. Su Gesù “figlio di Pandera” nel Talmud – forse storpiatura denigratoria di “figlio della vergine (*parthénos*)” o riferimento al soldato romano Panthera, amante della madre –, si vedano Herford (1903: 37-40) e, più di recente, Schäfer (2007: 18-19). L'editore del *Targum Sheni*, Grossfeld (1994) traduce “all'esda (*aleksanryā* sarebbe una storpiatura del greco *ezédra*) dei musicisti (greco *pandúra* ‘liuto a tre corde’)”. Per una discussione dell'intero passaggio si veda Cook (2014: 350). Si tratta probabilmente di un'allusione denigratoria e volutamente criptica alla croce di Gesù.

¹⁰ Secondo la descrizione del siriano Tommaso di Marga (IX sec.), *ʾādrā* è “una specie di alto leccio, detto principe del bosco” (Payne Smith 1879: 41).

che il malvagio Aman è il nipote di Agag l'Amalecita [es., Ester 13:1, 1Samuele 15:8].

☩ Tutti i re professano davanti a Te che Tu sei Dio
e non ce n'è un altro al di fuori di Te.

↳ Ti è gradito riscattare i figli
come un tempo hai riscattato i loro padri. –

☪ Il Santissimo, sia benedetto, rispose:
– Tutto quello che dici è vero ed è solida la tua argomentazione,
☩ nel sottrarti alla risoluzione che fosse appeso su di te,
dal momento che fai coppia con l'assemblea di Sion. –

☫ – Ho pensato – disse il cedro –
/ al *lulav* per la gioia della festa
e non posso essere contaminato dal suo cadavere./
che potesse essere appeso su di me,
ma no, non è possibile che sia appeso su di me,
☩ perché tutti i popoli vengono da me
per cogliere da me i frutti con cui lodarTi [Levitico 23:40]. –

☬ Il mirto aprì la bocca: – Appeso su di me?
Su di me si augura gioia e felicità
/nelle feste per la fine del Sabato, il matrimonio e la circoncisione,/
e vengo inoltre unito al cedro. –

☭ La quercia disse a gran voce: – Appeso su di me?
No, non è possibile che sia appeso su di me,
perché Debora, la nutrice di Rebecca, fu seppellita sotto di me [Genesi 35:8]. –

☮ Esclamò il terebinto: – Appeso su di me?
No, non è possibile che sia appeso su di me,
perché Assalonne, figlio di Davide, fu appeso su di me [quercia in 2 Samuele 18:9-10]. –

☯ Il melograno disse: – Appeso su di me?
No, non è possibile che sia appeso su di me,
/perché l'assemblea di Israele è paragonata a me, come è scritto [Cantico 4:3]:
come spicchio di melagrana è la tua tempia,
e si dà la forma dei miei frutti alla campana e la melagrana
sull'orlo inferiore del manto del sommo sacerdote [Esodo 28:34]./
I giusti sono paragonati a me. –

☰ – Ascoltatemi! – disse il cedro del Libano –
Appendete Aman e i suoi dieci figli su di me,
il palo che si è preparato per sé stesso,
perché così si spiega quanto è scritto:

ן “Lo appesero al palo che aveva preparato per Mardocheo e l’ira del re dei re si placò [Targum Ester 7:10]. –¹¹

Riconosciamo nella disputa riportata dal *Targum Sheni* la stessa strutturazione ritmica e formulare del testo preservato nel Midrash, alcuni dei personaggi e delle citazioni, la stessa funzione di repertorio didattico legato alla Scrittura e alla liturgia e lo stesso possibile tono parodico-denigratorio. Nella traduzione sono segnalate tra tratti obliqui alcune integrazioni di un tradizione manoscritta alternativa rispetto al testo del manoscritto base pubblicato da Grossfeld (1994). L’autore di queste varianti sembrerebbe voler integrare direttamente alcuni passaggi del testo midrashico nel *piyyuṭ* targumico. Si vedano soprattutto le strofe di vite, ulivo e melograno, che riportano – in ebraico – le stesse citazioni del Midrash. D’altra parte, c’è chi ha proposto di recente di considerare il *Targum Sheni* di Ester come un’opera di forte impianto midrashico (Hayward 2011).

Tuttavia, anche quando utilizzano argomenti e riferimenti biblici simili o identici a quelli che leggiamo nel Midrash, le piante del Targum mirano ad ottenere il risultato opposto rispetto alle candidature volontarie del Midrash e cercano di risparmiarsi la contaminazione che deriverebbe dal contatto con il cadavere del malvagio Aman. Il tema centrale della disputa e la sua conclusione sono completamente rovesciati rispetto al Midrash: nel Targum le piante non hanno alcuna intenzione di vedersi appeso addosso Aman e l’autoproclamato vincitore è il cedro del Libano, in quanto unico candidato capace di fornire i cinquanta cubiti di materiale necessario. Versioni analoghe sono preservate in altri testi rabbinici in ebraico (Ginzberg 1946: 479 e van Bekkum 1991: 78). Una versione ebraica della storia così come raccontata dal testo targumico fu inserita da Hayyim Nahman Bialik e Yehoshua Hana Ravnitzky nella nota antologia di scritti rabbinici *Sefer ha-aggadah*, pubblicata per la prima volta ad Odessa nel 1908-1911 e più volte ristampata e pubblicata in Israele.¹²

Secondo Ginzberg (1946: 479, n. 174) si tratterebbe di due leggende originariamente distinte e la differenza nella struttura e conclusione sarebbe dovuta proprio al fatto che in un primo tempo il racconto biblico lascia pensare che il condannato sia il giusto Mardocheo, mentre poi diviene chiaro che sul patibolo dovrà salire il malvagio Aman. Una delle due leggende originarie narrerebbe quindi il gran rifiuto delle piante a farsi strumento di morte per un giusto (Targum), mentre l’altra sarebbe una vera e propria competizione tra le piante per avere l’onore di giustiziare un malvagio (Midrash), ma le due impostazioni si sarebbero confuse e incrociate nei testi che conosciamo.

¹¹ Due versioni del testo aramaico si trovano in Grelot (1986), con traduzione francese. Si veda anche l’edizione critica del *Targum Sheni* di Grossfeld (1994), con traduzione inglese. Il testo è reperibile online, per es. nel *Targumic Studies Module* (“TgEsth2 chapter 7”) del [Comprehensive Aramaic Lexicon](#).

¹² Bialik-Ravnitzky (1987: 120). Ringrazio Sarah Kaminski e Samuele Baracani per avermi fornito una copia del testo.

Dal punto di vista formale, Grelot (1986) ha ricostruito un possibile acrostico alfabetico, indicato dalle lettere ebraiche nella traduzione, che segnerebbe la struttura strofica del *piyyuṭ* degli alberi. Pierre Grelot ha pubblicato una versione più lunga e completa dello stesso testo, in cui l'acrostico non è presente, e si è, pur prudentemente, pronunciato a favore di una maggior antichità del testo più breve e con acrostico. Si tratta di ragionamenti rovesciabili, dal momento che possiamo facilmente immaginare formule variate e strofe ridotte, proprio per costruire l'acrostico alfabetico. Più in generale, è molto difficile – di fatto impossibile – rispondere alla domanda se gli autori autonomi di queste variazioni sulla stessa trama testuale si conoscano vicendevolmente o si rispondano a distanza. Certamente attingono alla stessa tradizione testuale e ad un repertorio di cliché, eventualmente per ribaltarne funzione e contenuto. Siamo di fronte a motivi e formule che si ricombinano, come frammenti di vetro colorato che restano ben distinguibili e riconoscibili, per formare, nelle aggiunte del Targum e negli aneddoti del Midrash, immagini e composizioni a volte diverse tra loro, ma che si richiamano l'un'altra. Una simile variazione caleidoscopica è stata descritta per spiegare i rapporti tra i passi dei vangeli sinottici che riportano la disputa su Beelzebùl e i rapporti tra i dialoghi tra Caino e Abele che i Targum palestinesi interpolano per risolvere l'aporia testuale del testo ebraico di Genesi 4:8 (Chilton 1982).

4. La disputa siriana tra la vite e il cedro del Libano di David bar Pawlos

Il cedro del Libano risulta vittorioso, o comunque parrebbe portare argomenti convincenti contro la vite, in un testo composto in siriano classico dal poeta David bar Pawlos (VIII-IX sec.), nato nella regione di Ninive e divenuto abate del monastero siro-ortodosso di San Sergio sul Sinjar (Brock 2011).

Tra le letterature aramaiche tarde – osserva Brock (2001) –, è certamente la cristiana siriana quella che ha prodotto e conservato il maggior numero di dispute, e nella più vasta gamma di forme. Al carattere rapsodico e occasionale della registrazione scritta delle dispute in ambiente giudaico – citate o trascritte a margine di omelie o discussioni rabbiniche, interpolate in una traduzione biblica o incastonate nella trama più o meno romanzesca di un apocrifo – si contrappongono le raccolte siriane di dispute in versi, ordinate secondo le necessità del calendario liturgico. Ed è probabilmente proprio l'integrazione della disputa nell'innografia e nell'uso liturgico a spiegare la vivacità della produzione e la maggior sistematicità nella preservazione dei testi in ambiente cristiano di espressione aramaica, siriana appunto.

Scrivono – o si vedono attribuire – dialoghi in versi o vere e proprie dispute i più grandi autori della letteratura siriana classica (Efrem, Giacomo di Serugh, Narsai), dando loro le vesti metriche più varie. Ma il dialogo e la disputa in versi, per lo più di soggetto biblico, si ritrovano soprattutto tra gli

inni anonimi che hanno la forma del componimento strofico detto *soghitha*. Le strofe della *soghitha* sono spesso segnate da acrostico alfabetico – proprio come in alcuni *piyyuṭim* giudaici –¹³ e rimandi e citazioni bibliche costituiscono spesso materia di discussione e argomenti ad uso dei contendenti.

Il testo di David bar Pawlos si discosta dai testi giudaici finora presentati e dagli inni dialogici siriaci, in quanto si tratta di una composizione autoriale, non anonima, e non sembrerebbe destinato all'uso liturgico. I contendenti si comportano come i personaggi dell'antica disputa mesopotamica: la vite esalta le sue virtù, ricorrendo a *topoi* e cliché ben noti in ogni cultura, ma ricorrenti in particolare nelle poesie arabo-persiane sul vino, le cosiddette *ḥamriyyāt*;¹⁴ nella sua replica, il cedro del Libano mette in evidenza i difetti dell'avversaria, ricorrendo ad una veloce carrellata di *exempla* biblici ed esaltando, in contrasto con l'inutilità del legno della vite, la propria utilità per l'uomo. Al di là dei rimandi biblici, il testo contiene almeno due riferimenti alla cultura cristiana: la vite ricorda il calice in cui si mescola il vino all'acqua e il cedro del Libano ricorda il materiale con cui si costruiscono le porte delle chiese.

Il testo non è purtroppo completo e non sappiamo chi vincerà.

Un'altra lettera del monaco David in settenari
Canterò per scritto le lodi del musico arpista
che arpeggia nei suo canti per tutte le piante.

Nella sua vanità, la vite ebbe una disputa con il cedro del Libano:
– Io offro il vino che rallegra il cuore dell'uomo.
Non ha vita chi è a corto di vino, così come il ricco senza piaceri.
I re esultano per i miei frutti, abbattendo la tristezza.
I principi si godono le mie collane e i bambini saltano per la gioia con i miei grappoli.
I miei pampini offrono cure e i miei tralci ogni dolcezza
Un contadino è diventato mio servo, mi pota e mi serve
In ogni casa in cui entra il vino non c'è spazio per il dolore.
Nei palazzi in cui dimora non c'è sofferenza.
Canzoni esaltano il vino e la sua fama percorre i paesi.
Si compra con oro e argento e non si scambia con nulla.
Si mischia nei calici e si offre nei sacrifici.
Piccoli e grandi mi amano. Chi pensa di eguagliarmi?–

Il cedro del Libano si avvicinò e cominciò a prender parte alla disputa
per controbattere le sue parole:

¹³ Sul rapporto tra la poesia liturgica giudaica – soprattutto in ebraico e aramaico palestinese – e cristiana – siriana – nella parte orientale dell'Impero bizantino, si veda Münz-Manor (2010), che giustamente sottolinea l'irrelevanza dei confini confessionali per la diffusione di estetica e sensibilità letterarie.

¹⁴ Sull'influsso delle *ḥamriyyāt* nella letteratura siriana tarda, si veda Taylor (2010), con ampia bibliografia sul genere arabo-persiano.

– È vero e non è vero: anche tu hai i tuoi difetti.

Non sei adatta a chi vuol darsi un tono e i nazirei non ti si avvicinano [Numeri 6:3].

Tu hai steso Noè il giusto [Genesi 9:21] e hai messo nei guai Lot [Genesi 19:32-33].

Hai bruciato col fuoco i corpi dei figli di Aronne, sacerdoti puri [Levitico 10:1-11].

Sei perlopiù cibo per uomini e bestie.

Non fornisci travi da costruzione o aste su cui fissare le armi.

Con te non si possono intarsiare immagini né sprangare le porte.

Non fornisci sbarre di sicurezza o portali per le chiese.

Come il crescione è minuto e non cresce alto come i cipressi,

tu sei la più bassa e la meno frondosa di tutte le piante.

Chi può uguagliare me, il cedro del Libano? Mi ergo fiero sull'aria

e la mia ombra copre le piante, mentre le nuvole si chinano a guardarmi.–

Il testo, tradotto a partire dall'edizione critica di Butts (in stampa),¹⁵ è meno ritmico e strutturato rispetto alle dispute delle piante del Midrash e dei Targum, le citazioni bibliche non hanno la stessa scoppiettante vivacità, ma la poesia siriana sembra in effetti essere molto vicina allo spirito e alla forma delle dispute mesopotamiche. L'editore la confronta con la disputa accadica della palma e della vite e riconosce un certo numero di motivi comuni, oltretutto l'adattamento di alcuni temi alla cultura cristiana dell'autore siriano.

Le due lunghe strofe che sono state preservate sembrano una composizione aulica, l'adattamento di un genere antico e popolare ad una forma di epistola in versi che risponde alle esigenze di un pubblico di lettori colti, più che di scolari o cantori. La fascinazione della disputa mesopotamica e l'umanizzazione delle piante che si ergono a personificazioni e testimoni della cultura dell'uomo riaffiorano, in epoca relativamente tarda, in un testo autoriale che pare anticipare o cogliere i primi riflessi dell'eleganza urbana dell'*adab* arabo, con la sua capacità di accogliere e rifunzionalizzare forme e motivi antichi in un corpus esemplare di *belles lettres*.¹⁶

Un riesame complessivo dell'opera di bar Pawlos potrebbe chiarire natura e finalità della sua riscrittura della disputa. Tra erudizione ed eleganza formale, l'autore siriano-ortodosso dell'VIII-IX secolo torna più volte a trarre ispirazione dal regno vegetale. Barsoum (2003: 375-376) elenca tra le sue epistole metriche di contenuto morale, oltre alla disputa tra vite e cedro, un dialogo tra l'ulivo e le altre piante. Un lungo poema in settenari, ad oggi non pubblicato, parla inoltre delle piante, dei frutti, dei loro vari tipi e proprietà.

¹⁵ Ringrazio Aaron Butts per avermi inviato copia del testo prima della pubblicazione.

¹⁶ Per una discussione dei termini *adab* e *belles lettres* nella cultura araba di epoca abbaside, si veda Bonebakker (1990). Sulla disputa nella letteratura araba e, in particolare, sull'analisi letteraria di testi sulla rosa e il narciso, si veda Heinrichs (1991).

Bibliografia

- Adinolfi, Marco. 1959. "Originalità dell'apologo di Jotham (Giud. 9,8-15)." *Rivista biblica* 7:322-42.
- Barsoum, Ignatius Aphram. 2003. *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*. Translated and edited by Matti Moosa, 2nd revised ed. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- van Bekkum, Wout Jac. 1991. "Observations on the Hebrew Debate in Medieval Europe." In *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, edited by Gerrit J. Reinink and Herman L.J. Vanstiphout, 77-90. Leuven: Peeters.
- Bonebakker, Seeger A. 1990. "Adab and the concept of belles-lettres." In *Abbasid Belles-Lettres*, edited by Julia Ashtiany et alii, 16-30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bialik, Hayyim Nachman - Ravnitzky, Yehoshua Hanna. 1987. *Sefer ha-aggadah*. Tel Aviv: Dvir Publishers.
- Bono, Donato. 2014. "Dalla parabola degli alberi (Gdc 9,8-15) alla regalità di Cristo." *La scala. Rivista di spiritualità* 68.3:157-67.
- Bresciani, Edda. 1990. *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*. Torino: Einaudi.
- Brock, Sebastian P. 2001. "The Dispute Poem: From Sumer to Syriac." *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1:3-10.
- Brock, Sebastian P. 2011. "Dawid bar Pawlos." In *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, edited by Sebastian P. Brock et alii, 116-7. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Butts, Aaron. In stampa. "A Syriac Dialogue Poem between the Vine and Cedar by Dawid bar Pawlos." In *The Babylonian Disputation Poems. Palm and Vine and the Series of the Poplar*, by Enrique Jiménez. Leiden: Brill.
- Castellino, Giorgio R. 1962. *Sapienza babilonese: raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Castellino, Giorgio R. 1977. *Testi sumerici e accadici*. Torino: UTET.
- Chapman, David W. 2008. *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Chilton, Bruce. 1982. "A Comparative Study of Synoptic Development: The Dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzebul Controversy in the Gospels." *Journal of Biblical Literature* 101.4:553-62.
- Contini, Riccardo. 2005. "Il testo aramaico di Elefantina." In *Il saggio Ahiqar: Fortuna e trasformazione di uno scritto sapienziale*, a cura di Riccardo Contini e Cristiano Grottanelli, 113-39. Brescia: Paideia.
- Contini, Riccardo. 2010. "Bibbia e storiografia nel Medioevo siriano." In *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore, 133-50. Napoli: M. D'Auria.
- Cook, John Granger. 2014. *Crucifixion in the Mediterranean World*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ginzberg, Louis. 1936. *The Legends of the Jews*. Vol. 4 *From Joshua to Esther*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Ginzberg, Louis. 1946. *The Legends of the Jews*. Vol. 6 *Notes to Volumes 3. and 4*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

- Glickman, Elaine Rose. 1999. *Haman and the Jews. A Portrait from Rabbinic Literature*. Northvale, NJ - Jerusalem: Jason Aronson.
- Grelot, Pierre. 1986. "La Dispute des Arbres dans le Targoum II d'Esther VII, 10." In *Salvacion en la Palabra, Targum - Derash - Berith, En memoria del profesor Alejandro Diez Macho*, libro de D. Muñoz León, 399–408. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Grossfeld, Bernard. 1994. *The Targum Sheni to the Book of Esther: A critical edition based on MS. Sassoon 282 with critical apparatus*. New York: Sepher-Hermon Press.
- Guillaume, Philippe. 2004. *Waiting for Josiah. The Judges*. London: T&T Clark.
- Hayward, Robert. 2011. "Targum a Misnomer for Midrash? Towards a Typology for the Targum Sheni of Esther." *Aramaic Studies* 9:47–63.
- Heinrichs, Wolfhart. 1991. "Rose versus Narcissus. Observations on an Arabic Literary Debate." In *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, edited by Gerrit J. Reinink and Herman L.J. Vanstiphout, 179–98. Leuven: Peeters.
- Herford, Robert T. 1903. *Christianity in Talmud and Midrash*. London: Williams and Norgate.
- Jastrow, Marcus. 1903. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac.
- Lambert, Wilfred G. 1960. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Münz-Manor, Ophir. 2010. "Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach." *Journal of Ancient Judaism* 1.3: 336–61.
- Payne Smith, Robert. 1879. *Thesaurus syriacus*. Oxford: Clarendonian Press.
- Ponchia, Simonetta. 1996. *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*. Venezia: Marsilio.
- Rossi, Luiz A.S. 2006. "O triunfo da ironia na parábola de Joatao (Juizes 9,7-15)." *Estudios biblicos* 92:19–26.
- Schäfer, Peter. 2007. *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press.
- Simon, Maurice. 1983. *Midrash Rabbah. 9. Esther. 3. ed.* London - New York: Soncino Press.
- Ska, Jean-Louis. 2006. "L'apologo di Iotam (Gdc 9,8-15a): critica o rifiuto della monarchia?" *Ricerche storico-bibliche* 18:91–103.
- Stemberger, Günter. 1992. *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia*. Bologna: Dehoniane.
- Stemberger, Günter. 1995. *Introduzione al Talmud e al Midrash*. Roma: Città Nuova.
- Taylor, David. 2010. "'Your sweet saliva is the living wine': Drink, desire, and devotion in the thirteenth-century Syriac wine songs of Khamis bar Qardaḥe." In *The Syriac Renaissance*, edited by Herman Teule and Carmen Fotescu Tauwinkl, 31-52. Leuven: Peeters.

Alessandro Mengozzi ha conseguito il dottorato all'Università di Leiden, Paesi Bassi, ed è professore associato di Semitistica all'Università di Torino, dove insegna lingua araba e filologia semitica. Si interessa di linguistica storica, critica del testo, rapporto tra scrittura e tradizioni orali, indagando in particolar modo la letteratura siriana tarda, la letteratura e dialettologia aramaica moderna.

Il Canto delle Piante, da Rabbi Nachman di Breslav a Naomi Shemer

Sarah Kaminski

In the Jewish tradition, the *Tu Bishvat*, or “Festivity of the Trees”, at the end of January is the occasion to challenge the harshness of winter, celebrate nature’s vitality and fruitfulness, and to admire the articulate relationship between man and environment. All those aspects, related to the mythical and spiritual concept of the sacredness of the Land of Israel, are rooted in an antique tradition expressed in Deuteronomy: 20, 19 “When thou shalt besiege a city [...], thou shalt not destroy the trees”. A similar concept is announced hundreds years later in a mysterious text, called *Perek Shira*, imbedded as part of the *Tu Bishvat* synagogue recitation. At the beginning of the 19th century, the famous Hassidic Rebbe, Nachman from Breslav, meditated intensely about the insolvable bonds existing between human being and the plant’s world. In his book *Likkutei Moharan* he persuades his disciples: “You should know that every plant and plant/ has its own and specific melody”. In the seventies, this Nigun becomes a very popular and beloved song by the talented Israeli chansonnière Naomi Shemer, born in kibbutz Degania, near the Lake of Galilee. The song is sung in public, at the Shabbat table, in religious and secular occasions, embracing biblical memory, spiritual history and a new musical approach.



Francobollo israeliano, 2010, *Il canto delle piante*

שירת העשבים

דע לך
שכל רועה ורועה
יש לו ניגון מיוחד
משלו
דע לך
שכל עשב ועשב
יש לו שירה מיוחדת
משלו
ומשירת העשבים
נעשה ניגון
של רועה

כמה יפה
כמה יפה ונאה
כששומעים השירה
שלהם
טוב מאוד
להתפלל ביניהם
ובשמחה לעבוד
את השם
ומשירת העשבים
מתמלא הלב
ומשתוקק

וכשהלב
מן השירה מתמלא
ומשתוקק
אל ארץ ישראל
אור גדול
אזי נמשך והולך
מקדושתה של הארץ
עליו
ומשירת העשבים
נעשה ניגון
של הלב.

*Sappi che
ogni pastore
ha una sua melodia speciale*

*Sappi che ogni **pianta e pianta**
 ha un suo canto speciale
 E dal canto delle **piante** si crea la melodia del pastore.
 Quanto è bello
 quanto è bello e gradevole
 quando si ascolta il loro canto
 è giusto stare tra loro in preghiera
 e con gioia servire il Signore.
 E dal canto delle **piante**
 il cuore si riempie e anela.
 E quando il cuore
 di canto si riempie
 e desidera
 la Terra di Israele
 una grande luce
 allora si protrae e si dilaga
 dalla sacralità della terra
 su di lui.
 E dal canto delle **piante**
 si crea la melodia
 del cuore
 (Naomi Shemer, parole e musica 1976)*

1. La parola nelle fonti ebraiche e l'importanza della musicalità

Nel libro dell'Esodo (20: 14) si legge la frase peculiare: “E il popolo vide le voci”. Si tratta di una contraddizione linguistica definita sinestesia, una figura metaforica che indica una fusione tra i sensi. Secondo il vocabolario Treccani è un linguaggio della stilistica e della semantica, un particolare tipo di metafora per cui si uniscono in stretto rapporto due parole che si riferiscono a sfere sensoriali diverse¹. Il verbo *videro* è da intendersi *udirono*, o *compresero*, “poiché tra loro non c’era nessun

¹ Per es., il lat. *clarus*, etimologicamente appartenente alla sfera sensoriale auditiva, è passato alla sfera visiva, e tale è il suo valore fondamentale nel latino classico e nelle lingue romanze, nelle quali, a partire dal linguaggio musicale, ha nuovamente assunto una accezione acustica, come in *suoni chiari*, *voce chiara*.

cieco e nessun sordo”, come dice il commento rabbinico la gente che stava ai piedi del monte Sinai, in quel momento fenomenologico, unì le diverse facoltà sensoriali: «Ci dicono che nessuno di loro era cieco e nell’assemblea nessuno era muto, così dicono i maestri: “E rispose tutto il popolo”; e come sappiamo che tra loro non vi erano sordi? Dicono i maestri: hanno risposto ascolteremo e faremo” (Midrash Meḥilalta Esodo 19).

L’importanza dell’udire le voci si lega all’usanza ebraica, che la tradizione fa risalire ai tempi di Esdra, della lettura cantata del Pentateuco e dei libri profetici, mentre l’invenzione dei segni musicali è attribuita dal Talmud al leggendario re Salomone, diversi secoli prima della vocalizzazione masoretica del testo (TB, Meghillah 3: 71). Alcune tradizioni popolari attribuiscono la creazione dei segni grafici, ovvero le note musicali chiamate accenti, *te’amim*, posti sotto, sopra e ai lati della consonante, al patriarca Abramo (Amzaleg e Shiloah 1986: 1-6).

Nell’antichità il lettore, ovvero il rabbino o un membro dell’assemblea, accompagnava la cantillazione con movimenti di braccia e dita, secondo una gestualità codificata che esprimeva le diverse tipologie dei *te’amim*, le cui funzioni principali erano essenzialmente due: dividere e unire la frase biblica (TB, Berachot 62: 2). Possiamo solo immaginare quanto fosse coinvolgente il momento in cui la lettura davanti al pubblico si trasformava in canto, spesso con grande fervore. Su tale prassi nacque un aspro dibattito nei diversi luoghi della diaspora ebraica tra ortodossi, *ḥassidim* e *maskilim* nel corso dell’Ottocento e in effetti ancora oggi permangono profonde divergenze sull’espressione vocale e gestuale che accompagna la preghiera (1 Samuele 1:13)². Nel corso dei secoli la musica ha poi conquistato uno spazio importante nella liturgia e le sue funzioni si sono spinte ben oltre il ritmo e le pause indicate dai *te’amim* canonizzati dalla Massorah nel X sec.

Nello Yemen, ad esempio, in memoria della distruzione del Tempio di Gerusalemme, gli ebrei abolirono e non ripresero più l’utilizzo degli strumenti musicali al fine di non peccare di leggerezza e allegria in presenza della *Shekhina*, l’emanazione femminile di Dio, che aleggia sulla terra piangendo l’esilio con il popolo di Israele (Amzaleg e Shiloah 1986: 17). In altre culture e in altre geografie ebraiche il dibattito dottrinale si è dimostrato favorevole all’espressione melodica, soprattutto a quella vocale che magnifica Dio e la fede dell’uomo attraverso i canti sinagogali, intersecando la preghiera con il *piyyut*³.

² Non è questa la sede per approfondire la questione del rapporto tra voce e preghiera, ma basti ricordare che l’origine della preghiera è nel mormorio (I Samuele 1: 13).

³ Il *piyyut* è una forma musicale che si sviluppa durante il basso e alto medioevo ed è stato conservato e tramandato, con diverse variazioni secondo le usanze delle diverse comunità se non addirittura di singole sinagoghe

2. Nuove correnti contrarie e complementari in seno all'ebraismo: Ḥassidismo e Illuminismo

La svolta significativa giunse però con l'avvento del ḥassidismo, movimento nato nell'est Europa a metà del XVIII sec., negli anni successivi alle persecuzioni sanguinarie contro gli ebrei, perpetrate dai ribelli cosacchi nel 1648 e guidate da Bohdan Chmel'nyckij. Il mondo ebraico era ferito e scosso e l'annullamento dell'autonomia gestionale del "Va'ad Arba Aratzot (il Consiglio dei Quattro Stati, ovvero Polonia grande e piccola, Lituania e Russia, 1520 - 1764), portò alla ricerca di nuove espressioni nella vita comunitaria e di cambiamenti nella pratica religiosa (Amzaleg e Shiloah 1986: 1-6).

Mentre i ḥassidim guidati dal rabbino Baal Shem Tov fondatore del movimento, cercavano nuovi linguaggi e un dialogo diretto con la gente, i seguaci dell'illuminismo ebraico nato nello stesso secolo in Germania, propugnavano modernismo e riforma e spianavano la strada a un nuovo approccio alle regole halachiche nonché alla musica da eseguire all'interno della sinagoga. Il cantore e musicista rivoluzionario Salomon Sulzer (Austria, 1804 -1890), amico di Franz Schubert, costituì il primo coro maschile sinagogale presso la maestosa sinagoga di Vienna e ben presto divenne un'autorità nell'ambito della composizione e della direzione. Molti cantori sinagogali dell'est Europa presero a recarsi a Vienna per studiare con lui e nacque una collaborazione interessante, in cui gli allievi contaminavano le composizioni del maestro con il timbro ashkenazita e poi ne diffondevano lo stile negli ambienti ebraici fino ad allora contrari alla riforma liturgica (Sulzer 1838).

Il rinomato rabbino ḥassidico Nachman di Breslav, nato a Medžybiž in Ucraina nel 1772, era famoso per la sua capacità di allietare discepoli e seguaci con nigunim (canti), racconti e aforismi, con cui trasmetteva la sua fede nel Creatore e nel creato ed esercitava il dono della conoscenza, offrendo alla sua comunità consolazione e speranza. Il grande *tzadik*, il Giusto, definiva saggio colui che è capace di curare come un bravo medico, ovvero, di impartire da grande maestro l'insegnamento del Pentateuco definito Torat Haim o Torat Emet, insegnamento di vita e di verità, da spartire non solo con i notabili e i potenti, ma anche con i "piccoli", i diseredati e i sofferenti.

Per comprendere la novità del movimento ḥassidico in Est Europa, è indispensabile analizzare tre libri fondamentali apparsi nel primo ventennio del XIX secolo: *Le glorie del Ba'alshem*, (1815-1816), *Il libro dei racconti di Reb Nachman* (1816), curato dal suo discepolo, Rabbi Natan Sternhertz e *La Rivelazione dei misteri* (1819), scritto dall'importante oppositore del ḥassidismo, l'illuminista Yosef Perl, vissuto in Ungheria negli anni 1773 - 1839. Mentre la produzione letteraria dell'Illuminismo ebraico aveva il grande difetto di impiegare un linguaggio biblico meta-arcaico e una sintassi artificiale con abbondanza di ghirigori letterari e ripetizioni baroccheggianti, al contrario i testi dei maestri ḥassidici messi per iscritto dai discepoli solo dopo la morte delle loro guide spirituali, sono caratterizzati dallo stile piuttosto asciutto, vicino all'ebraico mishnaico. Secondo Rabbi Nachman per

quella generazione a cui perfino la Torah non può dare salvezza, le antiche storielle possono creare il *tikkun*, la riparazione (Nathan di Breslav 1808: 1, 60-11).

La popolarità e la diffusione della letteratura *hashsidica*, allora e oggi, viene spesso evocata dalla nota storiella sul Principe Tacchino, in yiddish *indek*, riportata nelle prime edizioni delle leggende del Rabbi pubblicate da Abraham Hazan nel 1895 e poi nel 1932, in cui si racconta che per guarire il principe da una profonda depressione che lo aveva portato a credere di essere uno sgradevole pennuto, lo *tzaddik* capì di doversi calare nei panni dell'uomo tacchino e solo se si fosse accovacciato accanto a lui, avrebbe potuto sollevarlo dal pavimento e convincerlo a vestirsi, mangiare e tornare in mezzo alla gente (Bahbout e Limentani 1995). Oggi sono molti, anche negli ambienti secolari, a ispirarsi agli scritti più importanti del Rabbi, ma sono altrettanto prese in considerazione le molte storielle raccolte dalla sua bocca e trascritte dall'allievo Natan Sternhartz detto Nosson. I testi esprimono i principali concetti enunciati da Nachman: semplicità, modestia, gioia, sorriso, importanza della musica e del canto e ruolo della spiritualità della persona nella natura e nella società (Merk 2003).

3. Nachman di Breslav e la festa della natura

Nachman di Breslav era pronipote di Rabbi Israel Ba'al Shem Tov, il Ba'al Shem (1698 – 1760) e la sua nascita avvenuta nella casa del bisnonno a Medžybiž fu considerata come un segno della trasmissione generazionale, legata alle virtù e al carisma e, ovviamente, ai poteri mistici del famoso bisnonno.

Il Rebbe (titolo yiddish dato dai *hassidim* alla loro guida spirituale) ebbe una vita difficile, perse il figlio, l'unico erede della dinastia, e all'età di trentanove anni, già malato di tubercolosi, decise di trasferirsi a Uman, dove morì dopo pochi mesi, consapevole di non aver designato un successore per i suoi seguaci riuniti in una comunità chiamata "Corte" (קורט). Da allora a Breslav non vi è più stato un rabbino leader e la cittadina di Uman, in cui si trova la tomba dello *tzaddik* è divenuta meta di pellegrinaggio. Ogni anno, in occasione della festa di Sukkot, data della dipartita del Rebbe, giungono al paese migliaia e migliaia di fedeli da tutto il mondo, per commemorare, pregare e cantare presso la tomba della loro guida spirituale. Ogni "Corte", Lubavitch, Breslav, Satmar, ha le sue versioni per i canti, le melodie, le espressioni estatiche della preghiera, del digiuno o del silenzio, che si trovano in eterna dialettica con le normative e lo studio (Eior Rachel 1993: 393).

La stessa elevazione spirituale è attribuita ai racconti e, infatti, per oltre due secoli i discepoli di Nachman hanno letto con dedizione e gioia il trattato su *Il Pastore e le piante*, citato nella *Raccolta di Moharan Tanina*, stampata per la prima volta nel 1808-12 e poi nel 1821 nella versione che è tuttora in

uso. Ogni anno con l'arrivo della festa di *Tu Bishvat*, il 15 del mese di Shevat, tra gennaio e febbraio, il mondo ebraico celebra la festa delle piante e della natura, facendo riferimento all'insegnamento tratto dal libro del Levitico (19: 23-25) e dalla Mishnah: "Ci sono quattro feste di Capodanno [...] Secondo Bet Shammai il Capodanno degli alberi cade il primo giorno del mese di Shevat, mentre secondo Bet Hillel si festeggia *Tu Bishvat* nel 15 del mese di *Shevat*" (Mishna, Rosh Hashana 1: 1). È interessante notare come le feste che cadono a metà mese siano di norma momenti legati alla celebrazione della natura e al ciclo agricolo (*Tu Bishvat*, Pesach, Sukkot). Inoltre troviamo scritto nel libro del Deuteronomio: "Poiché l'uomo è l'albero del campo" (Deuteronomio 20: 19). L'albero è considerato portatore di vita e simboleggia l'uomo giusto e lo svolgimento armonioso della vita spirituale e fisica, un parallelismo che si manifesta in diverse letture, dai salmi fino alle interpretazioni allegoriche e mistiche ebraiche.

Durante la festa di *Tu Bishvat* si recita e si studia il trattato *Perek Shira*, "Capitolo del canto", che secondo lo studioso israeliano, Malachi Beit Arie, è un testo antico di autore sconosciuto, dal carattere teurgico e magico e appartiene alla letteratura del periodo tra mishnaico e amoraico del III sec. Il testo include lodi e canti a Dio tratti dai salmi e da altre fonti bibliche recitate dalle creature dell'universo⁴.

4. Sul trattato *Perek Shira*

Il *Perek Shira* parla dell'importanza di tutte le creature del mondo animale e vegetale, dalla rana all'asino, dall'albero da frutta alla spiga. Il musicologo Enrico Fubini scrive in merito: "Esso pone l'accento sul fatto che il canto, e perciò la preghiera [...] è di tutto il creato, a partire dal mondo inanimato sino ai vegetali, e agli animali per giungere all'uomo. Una spiegazione dal carattere allegorico pone sui creati la tutela degli angeli e così ogni animale, pietra o filo d'erba hanno un angelo che intona per loro un canto divino, altre interpretazioni assegnano il canto al Creato e, altri ancora, agli uomini. Una versione non esclude l'altra, anzi come dice Fubini, "[...] sono tra loro interconnesse" (Fubini 2012: 88-89).

שירת העשבים – Shirat ha'assavim

כִּי דַע, כִּי כָל רוֹעֵה וְרוֹעָה
 יֵשׁ לוֹ נְגוּן מִיְחָד לְפִי הָעֲשָׂבִים וּלְפִי הַמְּקוֹם שֶׁהוּא רוֹעֵה שָׁמַיְמָה
 כִּי כָל בְּהֵמָה וּבְהֵמָה יֵשׁ לָהּ עֲשָׂב מִיְחָד, שֶׁהִיא צָרִיכָה לְאָכְלוֹ
 גַּם אֵינוֹ רוֹעֵה תָּמִיד בְּמְקוֹם אֶחָד

⁴ <http://www.hebrewbooks.org/49841> Perek Shira

וּלְפִי הַעֲשׂוּבִים וְהַמְקוּם שֶׁרֹעֵה שָׁם, כִּן יֵשׁ לוֹ נֶגוּן
בְּחִינַת פֶּרֶק שִׁירָה
וּמְשִׁירַת הַעֲשׂוּבִים נֶעֱשֶׂה נֶגוּן שֶׁל הַרֹעֵה

*Sappi che ogni **pastore** ha un **canto** speciale,
che cambia secondo le **piante del campo** e il luogo in cui **pascola**.
Poiché ogni bestia e bestia ha un'**erba** speciale, che deve mangiare, egli non **pascola** sempre nello stesso posto e secondo le **piante** e il luogo del pascolo, il **pastore** acquisisce una Capitolo di canto.
E dal canto delle piante si crea la melodia del pastore”⁵.*

Le persone, proprio come i germogli e le foglie, hanno una loro peculiarità e in ogni creatura dell'universo è insita una melodia che la rende unica e speciale.

Avvicinandosi al mondo ḥassidico, Martin Buber ha raccolto molte storielle di guarigioni miracolose, cacciate di dibbuk, apparizioni del profeta Elia e piccoli miracoli quotidiani. Alla natura serbava un ruolo importante: “Un ḥassid che era in viaggio verso Mesbiž per trascorrere il Giorno del Perdono vicino al Ba'al Shem [...] Si trovava parecchio lontano dalla città quando le stelle spuntarono, e con sua grande afflizione dovette pregare solo, in aperta campagna. Quando, passata la festa, arrivò a Mesbiž, il Ba'al Shem lo accolse con particolare gioia e benevolenza. «La tua preghiera», disse, «ha sollevato tutte le preghiere che giacevano per terra nei campi” (Buber 1992).

Rabbi Nachman diceva a proposito del *Perek Shira* che una persona capace di ascoltare con gioia il canto delle piante, benedette da un angelo per la loro specificità e tipologia (come dice un *midrash*) sarà altrettanto abile nell'ascoltare se stesso e gli altri e nel condurre in sicurezza il gregge distinguendo l'erba buona da quella cattiva.

Diverse fonti indicano lo stretto legame vitale, spirituale e metaforico tra l'essere umano e il mondo della natura. Si legge di Rabbi Yochanan Ben Zakkai, grande leader politico e spirituale del I sec., guida del popolo di Israele sotto il dominio romano, che non ha mai smesso di studiare Torah, Mishna e Ghemara, Halacha e Midrash, libri di grammatica, astronomia e scritti sulla sapienza degli alberi, le parole dei diavoli e la conversazione delle foglie delle palme (TB Sukkah 28: 1).

“Ogni erba e albero hanno un angelo nel cielo che li tocca e dice: Cresci!”. I saggi hanno paragonato la dipartita dell'anima dell'uomo all'abbattimento di un albero, come si legge nel Midrash *Pirke di Rabbi Eliezer* al cap. 14: “Quando si taglia un albero da frutta, la sua voce corre da un'estremità del mondo all'altra; è una voce inudibile per gli esseri umani”. Per questo lo studioso, Rav Arguiti

⁵ *Likutei Moharan Tanina*, Vol I, p. 24, trattato 62 (ogni capitolo è chiamato in ebraico *Torah* “Segno”).

interpreta il versetto e afferma che l'uomo e l'albero si equivalgono e una volta distrutto ingiustamente l'albero viene intaccata anche la forza divina (Arguiti 2014: 375).

Il versetto del Deuteronomio “E forse l'albero del campo è come l'uomo”, nella poesia e nel canto popolare israeliano viene inteso in senso affermativo anziché interrogativo: L'uomo è l'albero del campo! Il *piyyut* profano del grande poeta contemporaneo Nathan Zach riprende questo versetto e immagina l'uomo come un cespuglio che fruscia, si muove e si china dalla radice *SIḤ* che crea assonanza con l'infinito del verbo *lasuah* - discorrere, camminare nei campi e il sostantivo *siah* - pianta. Nella Ghemara e nel Midrash gli studiosi tessono sul tema commenti allegorici ma anche giuridici, deducono le regole etiche da applicare al taglio degli alberi in giorni di pace e in tempi di guerra. Nella raccolta enciclopedica “*Meam Loez*” in ladino, cominciata nella città di Costantinopoli da Rav Yaakov Kuli (1689-1732), la scrittura dell'antologia, composta da commenti, citazioni e responsa, segue l'ordine del Pentateuco e il versetto sopra citato dal Deuteronomio appare nei capitoli dedicati alla porzione settimanale chiamata “Quando partirai” (Arguiti 2014: 375).

La legge e la gloria della natura legano il popolo alla Terra di Israele, motivo principale della Festa per il capodanno degli Alberi. Eretz Israel era la terra amata da Rabbi Nachman, che vi si era recato in pellegrinaggio. Visse a Haifa, Tiberiade e Safed per sei mesi durante le guerre napoleoniche e rimase perfino bloccato ad Acri nei giorni dell'attacco marino nel 1898.

5. Naomi Shemer e la canzone il “canto delle piante”

Molti in Israele e nel mondo ebraico in generale conoscono il trattato del “Canto delle piante” non per aver frequentato la scuola rabbinica o per aver letto in sinagoga il *Perek shira* o ancora per aver studiato i *Likutei Moharan* ma grazie a una canzone popolare, composta e musicata nel 1976 dalla chansonière israeliana Naomi Shemer (1930 -2004), nata nel kibbutz Degania da due pionieri, i primi a costituire la “Comune” diventata in seguito kibbutz. La Shemer, autrice della celeberrima canzone *Yerushalaim shel zahav* (Gerusalemme d'oro) e di decine di altre melodie considerate oggi capisaldi della musica popolare israeliana, compose questo brano per un musical, il cui protagonista era Beniamino il Terzo, lontano parente yiddish dell'illustre viaggiatore medioevale, Beniamino di Tudela. Lo spettacolo allestito al teatro *Bimot*, fallì, ma il testo tratto da *Perek shira* conosciuto fino a quel momento solo in ambito prettamente religioso, divenne un canto popolare israeliano, di matrice laica e assai lontano dai libri della Mishnah e del Midrash. Hans Moser definisce il canto popolare come canzone che “il popolo o la maggior parte di esso considera il proprio patrimonio culturale. Inoltre essa riflette l'identità e i sentimenti delle persone, senza differenza di status o grado di istruzione”. Jeff Todd Titon aggiunge alla spiegazione anche la dimensione semantica collettiva creata

al momento dell'ascolto. Il "popolare" nasce dal legame creato tra l'esecuzione musicale e vocale e la memoria identitaria insita nella gente, memoria composta di eventi, vissuti, simboli e testi dal passato" (Eliram 2006: 22-23).

Naomi Shemer è riuscita a creare un collegamento tra il mondo apparentemente lontano dei *hassidim* e quello degli ebrei secolari, intenti a cercare la ragion di vita nel nuovo vissuto israeliano, teso a formare un legame continuo con la natura ideologicamente magnificata dal sionismo, soprattutto nei primi decenni dello Stato ebraico, secondo la visione dei pensatori e padri fondatori del nuovo ebraismo come A. D. Gordon, Berl Katzenelson e David Ben Gurion.

Il canto è stato composto appena tre anni dopo la Guerra di Kippur (1973) e la Shemer, come molti altri in Israele, ha vissuto quel momento con senso di ansia esistenziale e di fede nazionalistica nella salvezza di Israele. In una testimonianza raccolta nel libro *Naomi Shemer. Le fonti ebraiche del suo canto*, la cantautrice racconta che le parole antiche le hanno dato la forza di scrivere e che nel kibbutz in cui membri fondatori biasimavano le tradizioni legate alla fede ebraica, i genitori, a volte inconsapevolmente, a volte per motivi nostalgici, trasmettevano ai figli un messaggio chiaro e molto simile a quello hassidico su giustizia, coraggio, innovazione e ispirazione; valori insiti nel legame consolidato dell'esperienza pionieristica" (Zigman 2009).

Si tratta di un'idea ampiamente discussa dalla stampa e nelle sedi accademiche, in cui non tutti condividono la visione nostalgica della "bella Israele" proposta e diffusa dalle canzoni 'cult' della Shemer (Sovran 2007: 131)⁶. Come succede spesso con le grandi figure culturali, ogni gruppo politico o sociale interpreta e fa sua l'opera diventata patrimonio nazionale. Nell'articolo di Ariana Melamed comparso su *Yediot Aharonot* si comprende l'arte linguistica e musicale raffinata della Shemer, che amava la lingua ebraica ed era una profonda conoscitrice dei diversi generi letterari prodotti lungo i secoli in questo vernacolo⁷. In quarant'anni di lavoro e anche dopo il trasferimento dal kibbutz a Tel Aviv, il legame tra la poetessa e la natura non si è mai spezzato: i campi coltivati, le vigne, gli eucalipti lungo le sponde del fiume Giordano e il vicino Lago di Tiberiade, *Yam Kinneret*, hanno creato l'immaginario e il riferimento geografico e botanico per molte delle sue canzoni.

Oggi *Il canto delle piante* appartiene a tutti, ai ragazzi di Breslav con la *kippah* bianca e i cernecchi al vento così come agli scolari che lo cantano in classe per la festa di Tu Bishvat o alla gente in piazza che intona le canzoni che fanno parte del grande corpus "Canto in gruppo, *Shira betzibbur*, Canto israeliano popolare" (Regev and Seroussi 2004: 26).

6 L'autrice cita anche la disapprovazione del critico letterario israeliano Dan Miron, pubblicata nel 2005.

7 Melamed <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2937865,00.html>, 26.06.2004.

E dal canto delle piante/ si crea la melodia/ del cuore.

Bibliografia

- Arguiti, Yitzhak Ben Bechor. 2014. *Meam Loez, Devarim*. Yerushalaym: Otzar Haḥomḥa (in ebraico).
- Amzaleg, Avraham e Amnon Shiloah. 1986. *Le tradizioni musicali nelle comunità ebraiche*. Ra'anana: Ha-Universita Ha-Petucha.
- Bahbout, Shalom e Giacomina Limentani (a cura di). 1995. *Nachman di Breslav, La principessa smarrita*. Milano: Adelphi.
- Buber, Martin. 1992. *I racconti dei Ḥassidim*. Parma: Guanda.
- Elior, Rachel. 1993. "Temurut bamaḥshava hadatit beḥassidut Polin: ben yir'a, hahava, omek vegavan." *Tarbitz* 62.3 (in ebraico, con abstract in inglese)
<http://pluto.huji.ac.il/~mselio/tmurot.pdf>.
- Eliram, Talila. 2006. *Bo shir ivri – Shirei Etrez Israel*. Haifa: Haifa University Press.
- Fubini, Enrico. 2012. *Musica e canto nella mistica ebraica*. Firenze: Giuntina.
- Melamed, Ariana. 2004. "Atzuv lamut be'emtza hatamuz." *Yediot Aharonot* 26.6.2004.
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2937865,00.html> (in ebraico).
- Merk, Zvi. 2003. *Mistica veshiga'on bitzirat Rabbi Nachman miBreslav*. Tel Aviv: Am Oved (in ebraico).
- Kanievsky, Chaim (a cura di). 2014. *Nachman di Breslav, Likutei Moharan Tanina, Perek Shira*. Bnei Brak: 2014 <http://www.hebrewbooks.org/49841> (in ebraico).
- Regev, Menachem and Edwin Seroussi. 2004. *Popular Music & National Culture in Israel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Sovran, Tamar. 2007. "Naomi Shemer – Ifiunim leshoni'im." *Leshonenu La'am* 66, Yerushalaym: The Academy of Hebrew Language.
- Sulzer, Salomon. 1839. *Schir Zion – Shabbatheliche gäsenge*. Wien: Engel und Sohn.
- Zach, Natan. 1999. *Ki ha'adam Etz Hasade*. Tel Aviv: Tamuz.
- Zigman, Avraham. 2009. *Midrash No'omi: No'omi Shemer – hamekorot hayehudiyim beshirata*. Yerushalaym: Yad Yitzhak Ben Tsvi.

Lecturer of literature and Modern Hebrew language at the University of Turin, expert in Jewish culture and translator, Sarah Kaminski holds a Master studies degree at Yad Vashem International School for Holocaust Studies and collaborates with the “Centro Universitario 27 Gennaio – Giorno della Memoria” to annual activities. She is a member of the Culture commission of the association “Gruppo di Studi Ebraici” of Turin. Recent publications: *Il libro della Shoah-Ogni bambino ha un nome*, Casale Monferrato: Edizioni Sonda, 2009; Bond Rut, *L'emissario*, 2012, editor and translator; Rita. *La principessa della scienza*, Cantalupa: Effatà Editrice, 2014, Wajda Anzjei, *Taccuino Dybuk*, translator and editor, Milano: Studio Lucini, 2016.

Movement 2:

Imagining the plants and
metaphorizing the social



Immagini vegetali e
metafore del sociale

“Plants have a will of their own”:

the construction of botanical metaphors and symbols in the literary garden of (postcolonial) India

Esterino Adami

This article offers a preliminary investigation of figurative, metaphorical and linguistic aspects of the garden in Indian English fiction. After providing a short introduction to the symbolism of gardens in the colonial and postcolonial periods, and to the image of the garden in Anglophone Indian literature, the focus will be on the novel *The Solitude of Emperors* by David Davidar (2007), in order to stress the relevance of both specific phytonyms and common names of plants as important linguistic, cultural and textual indicators employed to construct and convey meanings, often in the form of cognitive metaphors. In this light, the postcolonial garden emerges as a cultural site of hybridity and connection with the past. The examination is undertaken through an interdisciplinary approach that follows and adapts the theories and methods of postcolonial studies, stylistics and narratology (e.g. Kövecses 2002; Jeffries and McIntyre 2010; Sorlin 2014).

1. Introduction

In this article I aim to tease out the metaphorical and symbolic construction of the garden as a significant trope in the literary context of postcolonial India. Rather than merely serving a function of realist description or embellishment, gardens may work as important expressive devices to convey meaning in the development of the plot and thus they can generate particular stylistic effects in the reader's comprehension. In the English frame of mind, gardens and the world of plants and nature at large have always been considered as significant elements to mediate the relationship between nature and culture, civilisation and the environment, and this type of attitude has been extended from Britain (and somehow adapted) to other parts of the world, in particular during the colonial period. As a result, the colonial and postcolonial literary representations of gardens and plants display a plethora of symbols, images and values.

To investigate this type of imagery, I will focus on a specific case study concerning the narrative treatment of the botanical world in a recent Indian novel, *The Solitude of Emperors*, by David Davidar (2007), which chiefly deals with the theme of religious intolerance and its social repercussions, but which I will here mine to examine the impact of textual examples of English and Indian gardens, both at a micro and at a macro level, thus not only considering the phytonyms and their equivalent common names, but also the stylistic and meaning-making contribution they play within a discursal

perspective. Considering the complexity of the theme, the investigation will be undertaken through an interdisciplinary approach that follows and adapts the theories and methods of postcolonial studies, stylistics and narratology (e.g. Kövecses 2002; Jeffries and McIntyre 2010; Sorlin 2014). In order to understand how Davidar linguistically portrays and culturally connotes gardens and their symbols in his text, I will briefly provide some background information to the historical typologies of garden used across the Indian subcontinent, also considering the heritage to which they belong and the beliefs that they mirror.

2. Past and present gardens of India

Essentially it is possible to identify two main garden patterns used in the Indian subcontinent: one related to and celebrated by the Mughal tradition and another imported and implemented by the British colonisers, especially during the 19th century. The former is known with the Persian term *charbagh*, which refers to the convention of dividing quadrilateral gardens into four harmonious parts by means of walkways or flowing water, and whose origins date back to ancient times, probably to Achaemenid Persia. The concept of *charbagh* was close to the ‘paradise garden’ introduced in India by the Mughals, and examples of the *charbagh* style can be found in the imperial mausoleums and tombs built by the Mughal dynasty in various parts of northern India. These formal gardens were very popular before the advent of the Raj in the Delhi area, whose imperial palace included two luxuriant gardens, the Hayat Baksh (Life-giving) and Mahtab Bagh (Moonlit garden) (Krishen 2006, 27). Typically, *charbagh* gardens feature various arboreal species, such as fruit trees, which signify life, but exogenous plants too, such as Italian cypresses “planted for formal effect” (Krishen 2006, 163) and associated with death. The various plants also attract birds, which are regarded as another characteristic of this kind of garden.

Introduced during the colonial period, the English landscape garden, which tries to reproduce an idealised and romantic vision of nature, without formal flowerbeds or other elements, constitutes the other important variant of ornamental cultivated ground in India. Not only did it serve a decorative purpose but, more importantly, it had a cultural function in providing the English community with symbolic support, reminiscent of bonds with their mother country. As Roberts (1998, 115) affirms,

The desire to create an ‘English’ garden is the central theme of the gardening activities of the British in India. This was, in part, a response to the changing patterns of landscape and garden design at home, but the creation of an English garden was also important for

the psychological and physical survival of those living a temporary existence in an alien country and in a hostile climate.

In trying to reproduce large expanses of parkland, sometimes with fountains or ruins, the English garden is imaginatively constructed as a place of order, civilisation and relaxation, standing in diametrical opposition to the surrounding landscape of the colony, considered the realm of wilderness, contamination and degradation. In this sense, the English garden can be regarded as one of the many ideological tools of representation that underlie British expansionist policies across the subcontinent. In a critical prospective, Herbert (2011) elaborates the notion of ‘garden imperialism’ to designate the imposing attitude of the British colonisers not only in exporting their own plants, flowers and gardening styles, but also in building gardens as symbolic sites to encode values of the white man’s superiority, power and conquest, or in other words to tame, control and categorise any forms of diversity and alterity, including the often unknown tropical vegetation: gardens thus represented “a means of keeping the ‘other’ world at bay, of creating an oasis of Britishness in an alien if not a potentially hostile land” (Herbert 2011).

However, both Roberts (1998) and Herbert (2011) extensively document the birth of new types of garden in India during the Victorian period, in which different plants and styles are employed, with the result of hybrid compositions with both English and indigenous species. In Herbert’s (2011) words, “even colonials most intent on surrounding their bungalows with English gardens as a *cordon sanitaire* against the outside world acknowledged in the end that, realistically, they must include tropical plantings”. The implementation of ‘syncretic’ gardens, used for villas, bungalows or estates, constitutes another cultural product of the Anglo-Indian period, and juxtaposes the use of bamboo, mango, peepul, teak with water lilies, roses, marigolds, carnations, but it also presented decorative elements such as columns, statues, or ponds, often in a gothic design. This process of transformation was even applied to Mughal gardens and tombs, which after the 1857 Mutiny were craftily readapted for the British communities.

As a general premise, I argue that the gardens and plants of the subcontinent, considered as metaphorical indicators, are relevant from a linguistic and literary perspective (Adami 2011), as they are used by various authors in orchestrating narrative discourse. However, the symbols underlying the two types of garden mentioned above cannot be simply reduced to the binary opposition of precolonial and colonial periods, but rather they suggest a range of various factors at work that mirror a system of cultural references and values, in particular changing power relations and hybrid social positioning. In the novel here under consideration, only the English landscaped gardens are linguistically described, but the absence of the traditional Mughal gardens seems to refer not only to

a different geographical location (the south of the Indian subcontinent rather than the north of the country) but also to an interconnected new system of political and social agencies at play in the current postcolonial scenario as the outcome of a complex historical period, initially driven by domination and then reshaped by independence.

3. Garden imagery in *The Solitude of Emperors*

Davidar’s novel is frequently viewed as a textual denunciation of sectarian violence generated by communal episodes, with fierce riots striking the Hindu and Muslim (and other) communities of India, as well as a broader reflection on the construction of dialogue, secularism and respect against the backdrop of a culturally diverse country. Neelambaram (2013, 52) for example defines this work as “an argument that redeems an India ravaged by the extremities of religion”. The text follows the viewpoint of Vijay, a journalist from Tamil Nadu, who is sent to the Nilgiri Mountains to report on some cases of religious fanaticism. The autodiegetic narrator, namely, with the first-person narrating protagonist (Wales 1995: 124), is temporally located twelve years after the events described, with the character now settled and living in Canada. However, in this article I shall concentrate on the rich symbolic depiction of gardens and plants elaborated by the author, who holds a B.Sc. degree in Botany from Madras Christian College and thus extensively knows the world of nature, as rhetorical devices to enhance the progress of the story and its inner discourses.

The entire text in fact is particularly rich in botanical references, expressed as either specific phytonyms or common names, and they often function as metaphorical vehicles for conveying and structuring meaning. Botanical elements abound throughout the novel, in descriptive parts or in the characters’ dialogues, but sometimes they even resonate in tandem with locative expressions: for example, when Vijay moves to Meham, a town famous for its tea plantations (typically called ‘tea gardens’ in the local register), he is lodged at an old colonial estate, previously known as the Englishman’s House and now renamed Cypress Manor. Through the textual practice of evocative naming, readers construct the garden schemas of this place, imagined as a kind of colonial bungalow, of which of course the garden is a significant constituent:

I am an urban creature through and through, without the least bit of interest in gardens and nature, but even my jaded city eye was momentarily diverted by the beauty that was laid out before me. About half of the garden was given over to flower beds, and the rest was planted with fruit trees. A line of poinsettia bushes, exuberantly coloured, marked the farthest boundary. Paths of beaten red earth laced the garden, and I took one of them. I recognized a few of the flowers – roses of pink and gold, thrusting their petals

out for inspection, a blaze of yellow marigolds near the garage, hibiscus bushes lining the driveway, and a multitude of other plants and blooms, each individual leaf, petal and sepal distinct and perfect in the relentless clarity of the light. As I walked among the flower beds, my eye was caught by a row of short stumpy shrubs slathered with flowers in arresting colours. They looked like the cheap gaudy earrings a common whore would wear, but despite their seeming tawdriness, they were quite extraordinary to behold. I wondered what they were called and looked around to see if there was a gardener I could ask. (Davidar 2007, 79-80)

This quotation operates in a double fashion: on the one hand it exhibits lexical items drawn from the specialised vocabulary of botany, and on the other it activates foregrounding resources. Various botanical lexemes are here employed, for example the technical term ‘poinsettia’, which indicates a type of Christmas rose or Christmas star (*Euphorbia pulcherrima*) along with other more generic words like roses, marigolds and hibiscus, or bush and shrub. But it can also be argued that a process of chromatic metaphorisation is applied to the plants via the use of adverbs (exuberantly) or nouns (blaze), or suggestive phrases constructed as similes by which the showy flowers are compared with insignificant but untamed prostitutes. Here, and in many other parts of the text, botanical references testify to the author’s genuine interest in this specific domain, but they also have a rhetorical function, since gardens and plants are peculiarly associated with Noah and the Brigadier, two important characters in the story that convey different, nearly opposite viewpoints and values.

In his exploration of the area, the protagonist meets an outlandish and enigmatic figure: Noah, a well-educated and bizarre man, who detaches himself from society and looks after a garden that surrounds an old cemetery. In praising his garden as the most beautiful all over the region, Noah quotes some lines by the nature poet Alberto Caeiro, in reality one of the many heteronyms invented by Fernando Pessoa, “Poor flowers in the flower beds of manicured gardens, they look like they’re afraid of the police” (p. 102). What emerges from these verses is a metaphorical vision of freedom and independence against restriction and subjugation: the flowers cultivated by men are in some sense artificial, unreal and eventually fearful, since they are totally controlled or modelled by someone powerful (here cryptically identified as ‘the police’). They are radically dissimilar from those that grow spontaneously, and hence Noah’s decision to adopt a different guiding paradigm for his garden to “grow wild” (p. 102), with a sort of return to the natural environment.

This type of attitude is linguistically rendered through processes of personification (Wales 1995, 349) by which the conceptualisation of plants is recast in a vision of bio-sphere that reconsiders the elements of the world as well as the relations between humanity and nature. Commenting on his garden, which he does not hesitate to define as the finest in the entire region, Noah affirms:

The thing is, you can't simply follow a gardening manual or copy what someone else is doing. Plants have a will of their own, you've got to understand each one of them, empathise with them, know when to coax them, when to be stern, when to be patient [...]. You just can't blunder in and hope for the best, but if you get it right, the results can be astonishing. (Davidar 2007, 103)

A striking feature that stands out from this passage concerns the emphasis laid on the use of cognition or willingness-related items, which somehow mirror or bring to the fore the workings of the mind in considering and reinterpreting the world of plants. Modal nouns like 'will', cognitive process verbs like 'understand, empathise, coax, hope' or evaluative adjectives like 'stern, patient' pertain to mental elaborations or states, and linguistically they tend to collocate with human references or agents (Jeffries 2010), whilst it is quite rare to find them used in connection with vegetation. Here, in a defamiliarising manner, they relate to the plants looked after by Noah, and therefore they seem to suggest an alternative 'eco-friendly' approach to life and the world. In a parallel fashion, they might also carry a sense of plurality, of freedom, of independence, because a rigid, formal type of cultivation and gardening can metaphorically be associated with the action of suffocating, taming and colonising subjects, and so it thematically links with the novel's discussion of religious intolerance, fundamentalism and sectarianism.

4. Plants and cognitive metaphors

It is worth remarking that metaphors and figurative language do not simply constitute textual decoration for the general lexical or euphonic embellishment of the narrative, but rather they deeply reflect the inner discursal organisation and the articulation of meaning, in particular in the case of conceptual metaphors, namely those “cognitive structures that underpin our metaphorical use of language” (Jeffries and McIntyre 2010, 139), or in other words those rooted linguistic expressions that we employ to describe or verbalise complex, abstract notions starting from more direct, bodily or sensorial experiences. In this light, the paradigms governing the extract cited above can be regarded as examples of cognitive metaphors, for instance shaped as PEOPLE ARE PLANTS OR THE WORLD IS A GARDEN, in which a network of systematic correspondences, technically defined as mappings, connect the target domain (respectively, PEOPLE and THE WORLD) with the source domain (respectively, PLANTS and A GARDEN) to speculate on and emphasise possible analogies. Cognitive metaphors constitute mental schemas used to interpret reality, and for Sorlin (2014, 193) “c'est-à-dire des représentations mentales de relations basiques, permettant de rendre le monde environnant cohérent”.

In the metaphor, the botanical diversity is compared with the heterogeneous composition of human civilisation, and this frames the character's viewpoint as to the parallelism of the sensitivity and delicacy of gardens and plants along with the contradictory complexities and negotiations of human relationships. Kövecses (2002) underscores the figurative potentiality of the botanical field and holds that "in our metaphorical use, we distinguish various parts of plants; we are aware of the many actions we perform in relation to plants; and we recognize the many different stages of growth that plants go through" (2002: 17). Linguistic evidence for this includes phrases and expressions such as 'budding beauty', 'to cultivate a friendship', 'a friendship in full flower', 'their relation blossomed', 'the fruit of our love' and so forth. With regard to the cognitive metaphors PEOPLE ARE PLANTS and THE WORLD IS A GARDEN, a range of various mappings can unfold in order to link the target and the domain components of this type of structure:

The whole society	→	The entire plant
A part of society	→	A part of the plant
Growth of society	→	Growth of the plant
The system of society	→	The system of the plant
The best phase of society	→	The flowering
Dealing with members of society	→	Cultivating/looking after plants

Botanical references, including gardening, can serve as an important source domain for these metaphorical realisations, and Kövecses (2002) convincingly develops this argument by putting forward specific illustrations of the subtype ABSTRACT COMPLEX SYSTEMS ARE PLANTS (2002: 133-134).

In the novel, the other significant character associated with the world of plants is N.P. Sharma, a retired brigadier with a penchant for flowers and head of the Fuchsia Club of Meham. An anglophile widower who lives in a colonial bungalow furnished with "the stuffed heads of tiger, gaur, sambhar and leopard" (p. 170), the old man may to a certain extent play the role of the Anglo-Indian landlord, that rare, now extinguishing and anachronistic figure who nostalgically remembers the Raj, according to the writer Shobhaa Dé (2008, 155). The man's attitude towards the botanical field is diametrically different from Noah's and reflects his rigid background: "the Brigadier had always been an obsessive man, but beneath his obsessiveness lay a methodical mind, which was why he had been such a good soldier and officer, and latterly a gardener" (p. 167). In this light, taking care of gardens and plants becomes a way of controlling, organising and disciplining nature, or in figurative terms a social action of manipulation and imposition of order. If the area of the Nilgiris and the town of

Meham are known for their tea plantations, locally called tea gardens, in reality the flower that passionately animates disputes and substantiates a kind of rivalry is the fuchsia (genus *Fuchsia*, family *Onagraceae*, with more than one hundred species), which is at the heart of the so-called ‘fuchsia wars’, as the local upper class tries in every possible manner, including illegal behaviour, to reach levels of excellence in their gardens. Noah, for example, defines a friend of his as “the only specialist flower thief I’ve ever heard of, a sort of cut-rate Kingdon-Ward without the scruples” (p. 104). Intertextually, his speech embeds a reference to Francis Kingdon-Ward (1885-1958), an English botanist and taxonomist who conducted research expeditions across Tibet, China, Assam and Burma. A particular species (*Rhododendron Rhododendron wardii* var. *puralbum*) is named after him and suggests the emergence of colonial naming procedures, including for flora and fauna, which reshaped non western territories and cultures in a deeply orientalist way.

Most of the members of the club pursue the aim of cultivating the “hottest fuchsia in all the Nilgiris, the Wally Yendell, to sprout in their gardens” (p. 173), but in reality this particular type of plant is present only in Noah’s cemetery garden. When Vijay sees the flower for the first time, his description is suggestively and stylistically rich:

The flower he was pointing to was extraordinarily striking, looking like an exotic dancer with her flounced skirts thrown back from long white legs. It had the same delicacy and blazing colour of the other fuchsias but where most of them had straight, elongated blooms, this one’s petals were flounced, crinkled and coloured a flagrant pink with flared white and pink sepals and a pure white tube. (Davidar 2007, 104)

In the extract, the narrator blends a range of stereotypical images and motifs, such as the beauty of the flower as representing the sensuality of a woman, and triggers a series of schemas by using specific textual practices such as evaluative or even hyperbolic terms (extraordinarily striking, pure white), unusual collocation (flagrant pink), specialised jargon with suggestive overtones (sepals, tube), lexical repetition and chromatic opposition (flagrant pink, pink sepals, white tube). All in all, these rhetorical resources, here and in many other parts of the novel as well, in a certain measure testify to the power of heteroglossia, an umbrella notion of Bakhtinian derivation that refers to “language’s ability to contain within it many voices, one’s own *and* other voices” (Allen 2000, 29, emphasis in the original).

It is interesting to notice that the brigadier’s relation with the botanical domain is, very often, not presented directly, but rather filtered through the focalisation of others, for example Vijay or even more Noah, who provide different linguistic descriptions of the old man’s bungalow and

gardens. With the former, the textual representation of the plants pursues aesthetic and descriptive aims, whilst with the latter botanical references are interwoven with social considerations, given the passion for gardening that many in the area feel and nurture. Vijay's depiction of the brigadier's house and surrounding fields is worth quoting at length:

For half a kilometre, I walked through forest, soaring eucalyptus and jacaranda trees and a mix of conifers and other species. There was birdsong, and once a small greyish-brown animal that stood about a foot high scurried into the undergrowth. The road crested a small rise, and abruptly the forest gave way to a smooth lawn that unrolled all the way down to the enormous bungalow that stood at the centre of the property. Brightly coloured flower beds encircled the house like a necklace, its clasp provided by two enormous monkey puzzle trees that grew in front of the building. Everywhere I looked vivid splashes of colour and imposing trees punctuated the green swell of the lawns. An army of gardeners, tiny figures in that immensity of space, toiled diligently in the strong afternoon light, nipping, pruning, weeding, heightening the perfection of the garden. (Davidar 2007, 221-2)

Various items from the semi-specialised lexical field of botany are present in this account, for example common plant names such as jacaranda (family *Begoniaceae*) and the evergreen monkey puzzle tree (*Araucaria araucana*), but in symbolic terms the garden stands as an affirmation of order, power and authority. The narrator's linguistic choices lend support to such vision by virtue of constructions like 'an army of gardeners' (which seems to recall and emphasise the landlord's military past) or verb phrases such as 'toiled diligently'. Likewise, the intensifying expression 'heightening the perfection' signals the will to manage and organise the natural landscape in an extremely scrupulous way, thus with a sense of subjugating and manipulating the surrounding landscape. In other words, the brigadier appears to have some forms of revised garden imperialism, in his maniacal attention to plants and flowers, and therefore is depicted as a self-centred, authoritative character, a collector of (botanical) beauty, who boasts the material aspect of his welfare through the garden and its plants.

Along with the development of the metaphors of the garden and its plants, indeed, the novel spotlights the figure of the gardener, nearly seen as a special agent operating in human activities, and in this it validates the discourse of charismatic leaders, to which the text allegorically alludes by mentioning the three 'emperors' of the title, Ashoka, Akbar and Gandhi. Key figures in Indian and world history, these three (differently) powerful men are in reality messengers of peace and tolerance in their promotion of dialogue, rather than holders of monolithic power. Both the brigadier and Noah draw the reader's attention to the role of the gardener as one endowed with a unique

perceptual capacity, although their words might have different implications. The former officer highlights this aspect in a conversation with Vijay, and makes a distinction between the superficial beauty of the flowers that laymen can enjoy and the gardener’s meticulous work, commitment and passion, which often cannot be seen: ““Yes, yes, they are beautiful to look at no doubt, but only when you become a true gardener do you realize that they can become an obsession”” (Davidar, 2007, 229). Noah too stresses the sensitivity and precision of the gardener, but his gaze seems to be anchored to a pragmatic dimension that respects and praises the environmental milieu, and implicitly its sacredness:

The true gardener, Noah once said to me, sees the world very differently from the rest of us. Where you or I might remark upon the beauty of a rose or be captivated by the riotous colour of a bed of geraniums, the gardener will focus on a mottled leaf that might be the first sign of disease, or pick up a clod of earth and crumble it in his fingers to gauge its porosity and alkaline content, or read the clouds or the behaviour of birds and other strange portents which are incomprehensible to non-gardeners. I had never so much as uprooted a weed, so the mysterious world of the gardener was, I suspected, forever shut to me. (Davidar 2007, 163)

Unlike what emerges from Sharma’s considerations, the interpretation of the gardener’s bizarre character is not only an echo of some romantic view of the world, but a reconfiguration of a revitalised approach to nature, as it seems to invite a meditation on the surrounding landscape and life in general, which ultimately is the thematic backbone of the entire novel, although the main motif, i.e. the relation between fundamentalism and tolerance, is expressed via other figures and devices.

5. Concluding remarks

In this article I have tried to come to grips with some linguistic realisations of the garden imagery used by David Davidar in his novel *The Solitude of Emperors*. If superficially these references appear to be descriptive or decorative elements, a closer reading of the text reveals how they unfold various meanings that the reader has to decode in order to fully access the author’s literary project. In the novel plants and flowers are represented either in the format of common names or phytonimic labels, often organised in various textual practices such as listing and enumerating, which unconsciously suggest particular stylistic effects, like for example the sense of completeness or totality (Jeffries 2010, 72-4). But it is mainly through the expressive power of metaphor, considered as

a broad stylistic category, that the author draws from the botanical domain. Typically plants and flowers stand for their symbolic meaning of luxuriant beauty and sensitivity, but here they are invested with other connotations too, nearly participating in or at least alluding to the complexity of human relations. The narrating protagonist experiences different ways to conceptualise the symbolic sphere of plants, as Noah and the brigadier project opposing values and considerations, thus building up ideological systems, e.g. with the many implications lying behind their visions of total control vs. gentle respect.

It is hoped that the passages I have sketchily taken into account bring to light the novelist's effort to imaginatively reshape the narrative gardens of India, in balance between the heritage of the past, i.e. the colonial burden, which somehow still looms, and the challenges of the postcolonial modernity of a multicultural country that, to a certain degree, still has to come to terms with its contradictions and anxieties, for example with the question of communalism. By acknowledging that plants have a "will of their own", the novel, as a whole, points to the recognition of the self and the sense of freedom for human society, which are then poetically mapped onto a variety of gardening elements and botanical images. Against the brutality of religious division and sectarianism, Davidar seems to suggest a reconfiguration of nature seen as an ideal, but not completely utopian, model for social organisation and development.

References

- Adami, Esterino. 2011. "Botanical References in Some Anglophone Cultures: Reshaping Meaning in Literary Texts." In *To a Scholar Sahab: Essays and Writings in Honour of Alessandro Monti*, edited by Esterino Adami and Carole Rozzonelli, 5-20. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Allen, Graham. 2000. *Intertextuality*. London: Routledge.
- Davidar, David. 2008. *The Solitude of Emperors*. London: Phoenix.
- Dé, Shobhaa. 2008. *Superstar India: From Incredible to Unstoppable*. New Delhi: Penguin India.
- Herbert, Eugenia W. 2011. "Garden Imperialism". Accessed 18 December 2015. <http://www.berfrois.com/2011/12/eugenia-herbert-indias-colonial-gardens/>.
- Kövecses, Zóltan. 2002. *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Jeffries, Leslie. 2010. *Critical Stylistics: The Power of English*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Jeffries, Leslie and Dan McIntyre. 2010. *Stylistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neelambaram, Bolleddu. 2013. "Germination of Communal Violence in David Davidar's *The Solitude of Emperors*." *Research Journal of English Language and Literature*, 1.4: 48-54.
- Roberts, Judith. 1998. "English Gardens in India." *Garden History*, 26.2: 115-135.
- Sorlin, Sandrine. 2014. *La Stylistique Anglaise*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Wales, Katie. 1995. *A Dictionary of Stylistics*. Harlow: Longman.

Esterino Adami, PhD, is a tenured researcher in English language and translation at the University of Turin. His main areas of interest include stylistics, sociolinguistics, varieties of English, postcolonial literatures, and the semiotics of graphic narratives. He has published on lexical and stylistic aspects of Indian English, the theme of identity in Anglophone cultures and language creativity in postcolonial settings. In 2012 he co-edited (with A. Martelli) the volume *Within and Across. Language and Construction of Shifting Identities in Post-Colonial Contexts*. His current research project is titled “Railway Cultures” and aims to examine metaphors, symbols and textualities of the railway imagery in the Anglophone world.

Dying trees in globalizing Hindi literature: environment, middle classes, and posthuman awareness

Alessandra Consolaro

This article presents themes and arguments concerning the relationships between India's middle classes and the complex meanings and materialities of the environment with reference to literary treatments in the Hindi field, drawing also on environmental, social-cultural and political literature. It focuses on examples from Hindi short stories (*The neem tree* by Chandan Pandey and *Death of a tree* by Alka Saraogi) and poetry (*The killing of a tree* by Kunvar Narayan), dealing with civic indifference and the public sphere; environmental activism and ecological thinking; and environmental metaphors of creative writing.

1. Nature, Hindi literature, and the “Indian middle class”

For a long time the Hindi literary field has been dominated by middle class¹ writers, who have dealt with Nature from different points of view. Talking about ‘poetry of Nature’ in the precolonial Indian context would simply be anachronistic, as the notion simply did not exist: poetry was full of descriptions of nature and of the objects that constitute nature, but these were not theorized as a literary goal. Until the end of the 19th century, *kharī bolī* poetry was virtually inexistent, while prose was still in its developing phase. In a multilingual literary environment, a rich and complex heritage was available: the classical Sanskrit poetry, the refined Urdu/Persian lyrical tradition, the popular Braj, Gujarātī, Pañjābī archive, the experimental Baṅglā vanguard, and the “modern” English.

As Valerie Ritter (2011) has shown, it was at the beginning of the 20th century, in connection to the nationalistic movement, that natural scenes and objects of the Sanskrit metaphor began to be separated from their subjects, becoming ‘independent’ subjects of poetry: previously they were only used allegorically and metaphorically as *uddīpana vibhāva* (kindling instruments) in order to heighten the *rasa*. Other available models of nature were the Paradise Garden from the Indo-persian *sūfi* tradition and the English Romantic model of Wordsworth, but also the realistic, scientific

¹ Of course, the umbrella term ‘middle class/es’ is a simplification for a multifaceted class showing many differences when analyzed through income, education, or occupational criteria. For example, even within the same income categories, there are actually major differences on the rural-urban axis; middle class sense of belonging increases with educational attainment; social and political behaviors at the upper ends of the spectrum may differ greatly from the middle or lower section.

representations of *muḡal* miniatures, as well as the botanical drawings realized by the British. In connection to the development of a nationalistic ideology, writing in *khari bolī* became equivalent to adhering to an implicit socio-political agenda, not only according to the rhetoric of ‘natural language’, but also referred to notions of progress, modernity, and democracy.

In postcolonial India, the nationalistic orientation became less evident. Modernist writers such as Aḡṇeya developed a notion of Nature – equated to one’s own roots and origins – contraposed to Civilization, meant as annihilating and dehumanizing, especially when identified with urban society. Nirmal Varma’s style too – another iconic fiction writer of the second half of the 20th century – is marked by a symbolic undercurrent that reflects the inner life of the characters in images of nature and landscape. In his fictional works, where memory plays a pivotal role, Nature is motionless and directionless time, operating at an autonomous level and assuming a character of its own. Fog, streams, clouds, etcetera, are operative symbols of human fragmentation and confusion, functioning as nature’s prescriptions for human inadequacy.

Even today, the relationships between India’s middle classes and the complex meanings and materialities of the environment can be traced not only in environmental, social-cultural and political literatures, but also in literary works, with particular reference to civic indifference and the public sphere; environmental activism and ecological thinking; and environmental metaphors of creative writing. Of course, individual writers have developed many and diversified ways of interpreting Nature in their literary works and it is difficult – maybe even not desirable – to aim to a comprehensive treatment of the topic. Nevertheless, it is possible to give an idea of some aspects of the relation between literary works and natural elements as they appear in contemporary Hindi literature by middle class writers. This is also an opportunity to introduce to the international audience Hindi literary works that are mostly unknown, insofar discussions about Indian literatures, even in the academic field, are often confined to Anglophone authors and texts.

In this article, I focus on the theme of dying trees as shown in three texts composed by ‘middle class’ Hindi authors belonging to different generations. Kunwar Narain (Kuṃvar Nārāyaṇ, b. 1927) is one of the most celebrated Hindi poets of the postcolonial period linked to the New Poetry movement; Alka Saraogi (Alkā Sarāvgī, b. 1960) is one of the most distinguished Hindi fiction-writers, whose novel *Kalikathā via Bypass*, on the life of Kolkata’s Marwaris, is a milestone in contemporary Hindi literature; Chandan Pandey (Candan Pāṇḍey, b. 1982) belongs to the group of upper-caste and upwardly mobile young Hindi writers from engineering or management backgrounds that has risen to challenge the monopoly of English-language publishing over the readership for Indian commercial fiction. In the selected texts, the theme of the dying tree has been used both as a metaphor referring

to the work of a creative writer, and as a literary device introducing ecological and environmental consciousness in a more and more urbanized contemporary landscape.

2. The killing of a tree

Kunwar Narain is one of the most celebrated Hindi poets of the postcolonial period, linked to the New Poetry movement (Rosenstein 2004). In Kunwar Narain's poetry, one can trace a poetics of trees culminating in a poetics of ecology. While humanism remains the paradigm for his thought, Kunwar Narain discusses also its unkept promises. He suggests that the natural world, that especially in his later works becomes more and more prominent, counts as the basic unit of reference for the human.

A widespread Indian cultural construction of nature is all-inclusive and all embracing: a number of Indian scriptures offer specific examples of inclusive attitudes toward plants. In many Indian cultures, there is a recognition of an ecological and karmic link between plants, humans, and animals. Plants are recognized as living, sentient beings with their own purposes and goals. Therefore, they are considered to be within the realm of moral responsibility, and are appropriate recipients of compassion and nonviolent conduct (*ahimsa*). In the Jain tradition, the ethical ideals of compassion and nonviolence are taken to their logical ends: killing plants is not the same as killing a human being, but it is still considered a violent deed, creating negative *karman*. According to a much shared Hindu belief, each and every being, human or nonhuman, animate or inanimate, is pervaded by *ātman* and *brahman* and is connected with the wholeness of life. This leads to the enunciation of an ecological world-view in which human beings are thought of as having a spiritual kinship with the nonhuman world.

In *Ek vrkṣ kī hatyā* (*The killing of a tree*, Nārāyaṇ 2002: 54) a non-specified "I" talks about a tree. The first stanza introduces the human protagonist going back home and noting the absence of the old tree that used to stand by the gate as a guard. He used to protect the house from thieves, and shared with the poetic "I" the anxiety to protect the civil community from external enemies. This extends from the domestic space to the municipality up to the nation, culminating in a global exhortation to protect the environment and the quality of human life:

In fact, there always lurked in our ways
 The mortal fear of some common foe –
 Such that the house had to be saved from thieves
 the city from plunderers
 the nation from its enemies

had to be saved –
river from becoming drain
air from becoming smoke
food from becoming poison

jungles from becoming deserts
people from becoming jungles (Narain 2008: 159)

Danuta Stasik asserted that Kunwar Narain’s humanism is “non-anthropocentric” (2014: 30). I claim instead that in this vision the focus is very much on humans, without denying the powerful spiritual bonds (or at least nostalgic longings) that still connect Indians to animals, water, woods, etcetera. In fact, the protagonist of the poem is a fully anthropomorphized tree. A shared notion in different Indian religious tradition is that in order to achieve freedom one must be born as human (sometimes explicitly as a man), and here lies the paradox of Indian ‘anthropocentrism.’ There is a deep and abiding preoccupation in Indian civilization with the distinction between the ‘human’ and the ‘natural.’ A much quoted passage of the *Bhagavadgītā* (2.18. GRETIL 2016) asserts that the basic distinction is between *puruṣā* and *prakṛti*, that is not between body on one side and mind or spirit on the other, but between the complex of changeable elements in the personality (including body, mind, and intellect) and the eternal, unchangeable soul. The challenge for human beings caught in the web of confusion spun by the strands of *prakṛti*, is to recognize their true identities as immortal souls and escape the bonds of nature. Technically speaking, the distinction between *puruṣā* and *prakṛti* belongs to only two of the classic Hindu philosophical traditions – Sāṃkhya and Yoga – that do not, by any means, serve as the dominant framework for the interpretation of reality in the Indian milieu. However, the distinction has wide influence even in nondualistic traditions, such as Advaita Vedānta, that express a strong conviction that eternal things have ultimate value and changeable things do not: ‘Nature’ encompasses the things that change and pass away.

Buddhism – another important cultural reference for Kunwar Narain – does not share the Hindu conviction about the permanence of the individual soul, but it is suspicious of the difficulties and dangers of the ‘natural’ world, even if this does not imply hostility to nature as such. The natural world is seen as a locus and an illustration of the impermanence and *dukkha* (unsatisfactoriness) of death and rebirth. In order to seek a human good one must not attempt to dominate or destroy nature, in the form of either animals or plants. Freedom can be attained only if a state of awareness is

cultivated, in which the wild and untamed aspect of nature – all that is impermanent and unsatisfactory – be relinquished in order to achieve the sense of peace and freedom that is represented by the state of *nirvaṇa*. At the same time, enlightenment is made present in this body and this earth; therefore the human beings have to take responsibility for the harmony, the health, and the wellbeing of the holy setting of the quest for enlightenment.

The concluding line in the poem seems to draw from this trend of thought, but adds to it a social nuance that allows me to shift the attention to a particular construction of society that is suggested. Kunwar Narain plays with the etymological meaning of the term ‘jungle’, that denotes both a dry, desert space, and a wild land overgrown with dense spontaneous vegetation. He thus emphasizes the need to prevent desertification, but also the urgency to have a control on wilderness: nature deprived of the control by humans is connoted as savage, ferine, and barbaric. Human beings too become savage, ferine, and barbaric when living outside the civilizing control of society. To this point, one should remember that Indian forests – nearly six hundred million square kilometers – are home to over 35 million Adivasi (once defined as Tribals) hunters, fishers, cultivators, and herders pursuing their livelihoods, and Rajasthan’s large desert is thoroughly peopled and routinely crisscrossed by herders and traders. Therefore, this definition of ‘society’ seems to follow the overarching tendency to equate society with an urban, middle class milieu.

According to a widespread notion, Indian environmentalism arose in opposition to an anti-environmental government. Yet, as Shiv Visvanathan has showed (2002), the State of India has seen environmentalism as one of its sources of legitimacy, developing an “ecocratic discourse” that has provided justification to anti-democratic actions such as the clearing of slums in the name of disease prevention and the relocation of villages for dam building. Violence and exclusion have often accompanied conservation agendas and urban beautification schemes. Also in industrial settings, poor working conditions make factory workers more vulnerable to the toxic burden of urban pollution, and when factories are closed in the name of environment protection, the plight of the displaced workers deprived of their living wage, is considered by the middle-class elite as the unavoidable cost that must be borne for the sake of lessening the city’s pollution (Baviskar, Philip and Sinha 2006: 193-218).

Building on Spivak’s statement that the legitimation of the colonial project was based on some pronouncements regarding indigenous populations, postulating that they were “not graduated into humanhood” (1991: 229), I claim that in postcolonial India the only people fully entitled to the status of humanity/citizenship have come to be the middle classes (Consolaro 2009), whose environmental consciousness finds expression in this verse. The urban, educated middle and elite classes took on the

mantle of leadership in the nationalist struggle, forging some element of unity with the masses, but this mostly remained a superficial championing of the poor. The middle classes in India have been growing in size over the last century, more particularly after Independence, and the wealthier and more powerful sections of the population quickly turned to secure their own narrow class interests. During the early 1990s, with the introduction of economic reforms and an increasing integration of the Indian economy into the global markets, a qualitative shift affected the Indian middle classes, while the notion of two Indias became increasingly more visible and found entry into the debates on expanding social and economic inequalities. The public space has been transformed into a commercial zone or consumer space, excluding those who cannot participate in its consumerism: the beautification of cities, the clean city/smart city/mall culture, deny the visibility of poor people, who have been rendered as illegal and excluded them from public space.

In the analyzed verses, genuine aspiration to protect the environment is connected to an anxiety to defend a clean and safe place from intruders, who are perceived as a menace to order and stability, as well as a polluting menace to the world. Let us not forget that the hygienically environmental metaphor had already been used in India between 1975 and 1977 during the so-called Emergency in order to legitimate the war to poverty, that was, in Indira Gandhi's words "the greatest polluter" (Gandhi 1972), and it is still in use in order to justify urban beautification policies (Ghertner 2010). In the next section, I will turn to another literary example dealing with the Indian middle class 'elite environmentalism.'

3. The neem seedling

Chandan Pandey's short story *Nīm kā paudhā* (Pāṇḍey 2012) brings the focus on the increasing concern with pollution and urban squalor in the Indian middle class 'elite environmentalism'.

The protagonist of the short story is Roli, a middle class young woman working in an office. She migrated from a village to the city, and is a typical member of the emerging Indian young middle class. She lives in a women's hostel, has a rich social life and a boyfriend. She is perfectly at ease in the urban milieu, but is aware and proud of her rural roots. In fact, she has a derisive reaction when some environmentalist activists enter the cafeteria where she is used to have lunch, campaigning in favour of planting trees. Not only she sarcastically looks down to people who cannot recognize and name different trees, but she can rely on memories of the greenery she sees when she visits home as a relieving balm for eye pain after a hard day's work.

The story focuses on the relationship Roli develops to a tiny neem seedling that is entrusted to her by an activist. When she tells friends and acquaintances that she got a neem tree, she gets

different reactions. Some just suggest that she throw it away, others are enthusiastic tree protectors, but nobody has a solution for the main problem: where is it possible to find enough soil in order to plant a seedling of *Azadirachta indica*, that will grow to a height of 15–20 meters? Trying to identify a “natural” place, Roli thinks of a park close to her residence, but soon her hopes shatter away:

The park was full of foreign plants, mostly small ones, remarkable for their fragranceless flowers. Everything was systematically kept in order, as if they were no plants and flowers, but a painted scene, a beautiful painting, so likely that it seemed natural. The park had a lot of space. She went to a gardener, who introduced himself not as a ‘mali’ but as an ‘in charge.’ Without any preamble, Roli pointed to the eastern corner of the park. “I must plant this neem tree in that place. You got a hoe?” She would have never imagined what followed.

The gardener said, “One cannot plant trees like that in this park: there are rules!” “What do you mean?” “Regulations, norms, a rule, a law. Every year many plants are bought for this park. There is a board who knows which plants are to be planted for the health of the population of this city, and which nursery they must be bought from.”

Roli got blue in the face: “Oh, come on! This is a neem tree!”

The in-charge for the park replied, “Come back in July, after the starting of the rain season. I’ll submit a request for permission to the board.”

Grinding her teeth in anger Roli hissed: “What the hell are you talking about, you old moron?” She grabbed the plant by the leaves and left the park [...]. She pondered a couple of minutes whether she should be angry to the old man for his wickedness or should rather feel sorry for his stupidity and negligence.

Roli’s growing concern with the neem plant contrasts with her reaction to the gardener. She talks to him with a tone of command, even if she is young and he is “old”, which would generally imply deference and respect on her side. Roli’s behavior to the gardener shows a rude and patronizing attitude: she does not need any preamble or polite introduction, as she sees him as a hierarchically inferior “Mali,”² just a servant. She does not try to understand that the man works in an organized and complex system, but she just disregards him as “wicked”, “stupid”, and “negligent.” That embodies a typical middle class annoyance to an organized collectivity system requiring norms, rules, and bureaucracy. In fact, Indian middle classes steadily resort to private services, and tend to withdraw from engagement with local government (Harriss 2012).

² The Mali caste is technically classified as Backward Class (OBC), spread across 89 districts in the states of Uttar Pradesh, Bihar, West Bengal, Orissa, Madhya Pradesh, Maharashtra, Rajasthan, Gujarat, and Andhra Pradesh. The 19th century Marathi activist and reformer for the uplifting of low caste people Mahatma Jotirao Phule was born in a Mali family (O’Hanlon 1985).

Upper middle-class civil society in India is often glorified as ‘vibrant’, but it is neither markedly ‘civil’ nor notably ‘social.’ The urban rich, upper middle classes have consolidated the hold on power they already had in colonial times. In postcolonial India, dispossessed poor remained excluded by lucrative work, social networks, and education. In the development discourse created by the State and the rich, the poor could bargain for a share of state resources through the production of categories such as "Other Backward Classes" or "Below Poverty Line," but remained outside civil society, occupying a fuzzy 'political sphere' where they organized into groups on an ad hoc basis in order to request government resources and help (Chatterjee 1998, 2004). Nowadays, business and industrial elites in metropolitan areas have often used funds from international organizations (e.g. World Bank) to establish NGOs that present themselves as agents of social development while effectively are elite civil society organizations that “crowd out” opportunities for other sections of urban society to become more involved in participatory governance, thus neutralizing political threats from the poor (Harriss 2006).

Another crucial theme in the short story is the shortage of soil and open space in the urban context. In her relation to the seedling Roli personifies “him” as a king, a boyfriend, a baby. She realizes that even if she plants the neem seedling, the shrub might be eaten by animals, or uprooted for fun by children or other people. Someone might tear him off in order to get a stick to clean their teeth. She feels the responsibility to protect him, feeling that she is his whole family. She cannot just plant him on a pile of garbage or in a vacant lot and abandon him. Neither is she willing to install the plant in the garden, as it would grow too large and it would have to be cut within a couple of years. She finally thinks of her village and calls home, in the hope to find a sympathetic response from her own family, who live in a place where soil is not so overused as in an urban area. Yet, as it turns out, her father and brother have discarded slow-growing trees in favor of eucalyptus and poplars, that are more water-consuming but profitable in five years: they refuse to consider adopting the neem seedling.

As ethnographic and religious literature shows, neem trees are traditionally considered as the village pharmacy, and they are objects of worship, insofar they are an embodied form of a goddess, whose presence is enhanced with colorful ornamentation and a facemask appended to their trunk. That India has an uninterrupted tradition of tree worship is widely attested by archaeological and textual evidence drawn from scriptures and ancient literatures such as the *Veda-s*, *Upaniṣad-s*, *Purāṇa-s*, and vernacular traditions. In contradistinction to anthropologists like Stewart Guthrie, who see anthropomorphism as an “unconscious perceptual strategy” (1995: 149), David Haberman believes that such adornments are added in a conscious attempt “to help make connections with [the divine]

stronger and more intimate” (2013: 133). Roli’s village family’s callousness is particularly striking, as it witnesses that the profound significance of the neem tree is somehow fading out in the present consumer oriented world.

Eventually, Roli gives in. On the next Sunday she takes a bus to the Yamuna, convinced that she must abandon the plant to his destiny. The journey is disastrous: at the bus stop a wild crowd is fighting to get on buses, therefore Roli has to wait for a long time in the scorching sun. Covered with sweat and dust, when she manages to put one foot on an overcrowded bus, she has to travel with a foot floating in the air, holding on to something with one hand while the other holds the plant. The worst happens while they are getting off: her bag strap gets caught in the crowd and while she bends down to pull it back the plant falls to the ground and gets trampled by the feet of people who are getting off. A dejected and shocked Roli plants what remains of the neem “in the midst of that water infested with sand and garbage, adverse and alien to the plant.”

I would like to read this story within the frame of rising consumerism and business oriented attitude in present-day India. Under the name of environmentalism there is often a regressive nature: the ‘green’ concerns and activities of many ‘armchair environmentalists’ have little or no impact on their consumer lifestyles. The standard environmental narrative regarding India, though accurate in many aspects, is often faulty in large matters: it focuses on the negative aspects of colonialism and on a wise peasantry endowed with an instinctive respect for natural processes. In a nostalgic mode it tells a story of pervasive precolonial social harmony and self-sufficiency for which there is little evidence; it is hostile to the market system as if it were an alien factor, thus ignoring that Europe’s attention to India was drawn in the first place by the latter’s trade goods and merchant capital, and that foreign investment had a strong impact in rural India well before the colonial era.

India’s ongoing and projected economic growth poses many the environmental risks, connected mainly to rising personal consumption levels; growing urbanization; expanding infrastructure; and a greatly increased demand for all types of resources. The management of these factors will determine the nature of the outcomes that are realized. The higher-consuming middle classes have a massive environmental impacts, but they have also a pivotal role in shaping the legal, political, cultural, educational and media structures and norms in relation to the environment. The deployment of natural resources is a political issue: ‘the environment’ is a field of fluid political alliances, deriving from collisions of opposing values and interests: “the survival needs of the landless and the urban poor, the hopes of small farmers, fishers, and micro-entrepreneurs, the rational calculations of foreign development agencies and the ecological dreams of NGOs and conservation biologists, the relentless ambition of global capital, and the vacillations of judicial and regulatory agencies”

(Greenough 2006: 186). There is a growing realization of the fact that environmental degradation poses a serious long-term threat to the future growth and well-being of the country, and it would be in its own interest to pursue a more environmentally sustainable developmental pathway. Yet, the violence and exclusion that have often accompanied conservation agendas and urban beautification schemes (Adams and Mulligan 2002; Baviskar 2002; Saberwal et al. 2001) explain why poor and marginal groups can suffer from, and resist 'elite environmentalism' (Gardner 1995 and 2012; Rangarajan 2001).

In the next section the focus will shift on the environmental discourse as a literary metaphor.

4. Death of a tree

Alka Saraogi's short story *Ek ped kī maut* ("Death of a Tree", Sarāvgī 2003) is included in the author's second anthology of short stories, a collection that seems to be guided by the will to shatter the dogma of realism, that has been dominating the Hindi literary field since its origins. The stories don't depend on a heavy exhibition of plot and events, and move away from the so-called realistic narrative that has haunted Hindi literature for more than one century, often producing a half-hearted discourse about the nature and human behavior. Alka Saraogi's stories, with their new forms of narration mixing genres and styles, indicate that perhaps the only meaning of the stories (as well as the only significance and perfection of life) can be found in incompleteness and imperfection.

Death of a tree tells the story of a storyteller: it is a tale of reality and imagination, focusing on the subtle interplay between factuality and interpretation of facts that develops in the narrative play. The story focuses completely on the personal—relationships, choices, dilemmas, and inabilities—with a sympathetic understanding of the characters and their motivation. The technique works to capture the layers of emotion with sensitivity, without dissolving into an excess of emotion. Free from sentimentality, this 'tale'—in the etymological sense, as things told, divulged—sports humor mixed to a sort of melancholia or touching depression, hinting to the fact that the non-ordinary or extraordinary is hidden in the heart of the ordinary.

The story opens with a warning to the reader: the narrator is just re-telling something heard from the original storyteller, faithfully maintaining his style and manner, though this might sound confusing, even irritating to a realism-oriented audience, for whom the title might prompt a reaction such as: "Oh come on, trees keep on dying, even more in a megalopolis like Kolkata! How can we mourn for the death of a tree in a city where people live and die on the streets while trying to put together some sort of household amassing ramshackle kitchen utensil under trees!" (Sarāvgī 2003: 38).

The protagonist Jagannath Babu is a passionate storyteller, for whom the art of narrating runs in the family. His invalid father too is a superb entertainer, who can fascinate the audience no matter what their age or taste is, and knows the art of making diversions without losing the thread of the story. Yet, the general atmosphere of his family life is gloomy: Jagannath Babu is unmarried and lives with his father, a stern and unhappy mother, and his two sisters, who are constantly busy giving dance and music tuition, doing needlework, or relating with the spirits of the dead using Hindi alphabet letters as a communication tool. The family endures tragic events: the elder sister dies on the stage during a performance, and after his father's death, the widowed mother turns to *sātī* worship. This notwithstanding, Jagannath Babu is a happy-go-lucky fellow: he has no family responsibilities and changes jobs with unflinching regularity, as if this were a strategy for his stories, that often begin with "This happened when I was working in such and such place..."

The short story focuses on a particular moment in Jagannath Babu's life when he happens to have been working in the same office for six years. The general opinion attributes the reason for such a stability to love: in fact, Jagannath Babu suddenly started talking about birds, that are interpreted as a metaphor for "girls." In particular, he seems very fond of a "black and yellow red peaked bird" who repeated "What did I say? What did I say?" People think that a girlfriend has finally entered his life, and he will eventually enjoy a happy wedded life. But soon Jagannath Babu's chatting turns to various different colored birds, to the point that many listeners get upset by his careless infidelity to the yellow and black *sārī* wearing girl. Finally, his interest turns from birds to trees, and the botanical accuracy with which he discusses *gulmohar*, *palās*, *semal*, etcetera, convinces everybody that Jagannath Babu's birds and trees were indeed birds and trees.

At this point of the story Jagannath Babu finds a colorful and odd "bird tree" close to his office, and gets hooked to "the tree where blue-yellow-green-red birds come," for which even the botanical expert in the park has no name. He stops telling stories, turning to ornithology and botany books, and he even gets a disciple in the figure of the lawyer Nimai Sadhan Ghosh, a former radical non-believer to Jagannath Babu's stories, whose conversion happens when he unexpectedly succeeds to spot a very rare bird on that tree. Most people, on the contrary, are disappointed when they come to admire this wonder with a lot of anticipations and expectations, and find instead what for them is just an ordinary tree with plain birds such as crows, sparrows, and starlings.

In the end, Jagannath Babu's constant distraction costs him his job. Unexpectedly, instead of using his free time to visit the tree and tell stories, he falls into dejection. Nimai Sadhan Ghosh shakes him reminding him of the profound relationships with trees that result in an intimate connection with the very source of life itself, engendering a more inclusive world view, a deep reverence for life,

and strong connectedness with all forms of life. He emphasizes that trees have feelings and that trees and humans share a unifying bond, the universal sap that is inside every living being. Both men rush to the building in order to meet their friend and cultivate their ever-expanding love for him. But, alas, the tree has been cut down, disappeared, as if it had never been there.

Jagannath Babu is left with many unanswered questions, regarding the sentience of trees, plant perception, communication and movement ability. He even wonders whether the tree may experience emotions such as love, and accepted to let himself be cut down, in a sort of suicidal choice due to of the pain of separation from its lover. He mourns the tree and celebrates the last rites as is generally done for humans. Then he carries on: he gets a new job, and he is sure that the birds that used to collect on the unnamed tree are now gathering on the huge *semal* tree close to his new office.

What should we make of the dominant image of birds and tree in this story? What is their function? To what extent can we legitimately assign ‘meanings’ to them? How do those ‘meanings,’ interacting among themselves, and the images from which they are drawn, help creating the story?

The self-conscious metaphor of the tree with the colorful birds has a clear literary precedent in W. B. Yeats’ “painted birds.” In *The wanderings of Oisín* the “coloured Asian birds” dance with the Immortals and contrast the mortality of youth, love, humans (Yeats 1994). Tree is also the tree of knowledge, the tree of life. In Hindu, Buddhist, and Jain texts, as well as in ancestral knowledge, the recognition of personhood is based upon that the personal experience that plants, animals, and humans share the capacity to flourish. In Indian cosmology we find the cosmic tree, the undying ancient figtree (*aśvattha*) with its roots above and branches below (*Kaṭha Upaniṣad* VI.1 [GRETIL 2016], later borrowed by *Bhagavadgītā* XV. 1-3 [GRETIL 2016]). Ramana Maharshi uses the metaphor of a *pīpal* tree for the world, in order to address the problem of evil: “birds come to eat its fruit, or take shelter under its branches, men cool themselves in its shade, but some may hang themselves on it yet the tree continues to lead its quiet life, unconcerned with and unaware of all the uses it is put to.” (Sharma 1995: 29-30).

Birds have an ambiguous symbolic significance across cultures throughout human history and there are almost universal associations between birds and both life and death. Birds can be seen as creatures that symbolize interplay between the physical and spiritual. More specifically, in the Indian milieu, the bird imagery is related to the parable of two birds on the same tree (RV I.164.20 [GRETIL 2016], later borrowed by *Muṇḍaka Upaniṣad*, 3.1-2 [GRETIL 2016]), symbolizing the –empirical and the eternal and transcendental– self. The tree is the imagery/symbolism that represents the human body, introducing the analogical equivalence of physical features of a man and those of a tree, with the root of a man being his soul (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.9.28 [GRETIL 2016]). Images are used both

as private signs and universal symbols, and each image does not adequately explain its function. Whatever the metaphor of birds and trees mean, it is clear that tree is the so called inanimate nature, and birds are the animate nonhuman nature.

In the short story, this is linked to other scattered observations on creativity. The explicit theme is reinforced and expanded by other themes implicit in the images themselves, and all together, this gives the reader the feeling that she is experiencing something more. Each image contains the meaning the narrator has put into it and has found into it, but it contains also the meaning that each reader must – in her very nature as reader – add to it. And the story we read, because of its creative act of our own, is never precisely the story the author read when she put down her manuscript for the last time. It is the role of the dominant image to force the reader into this creative act. As we find an imagery of numerous but ‘imprecise’ meanings, we fit into the given image both private meanings of our own, and feelings too.

5. Posthuman, all too human?³

In the Anthropocene, the natural world is threatened by human activity (Chakrabarty 2009). It is critical to explore ways of behaving more appropriately towards plants, as it is plant biomass that enables our continuing existence. The short stories and the poem that I have introduced in this article show that it is possible to avoid a strict divide between human and nonhuman agents. From an ecological perspective, just as animals, especially mammals, have increasingly been seen to possess sentience and personhood, so plants too may be accorded a ‘voice’ to promote their right to moral consideration. Global health and well-being are enhanced by increased connectivity and allowing other species and ecosystems to grow and continue their existence. The challenge is to consider expanding the borders of personhood to embrace some of the other/more-than-human inhabitants of this planet, listening and learning also from the botanical ‘voices’ that surround us.

This leads to the very fundamental question: ‘Who is a tree?’ The entire Indic world-view, in fact, suggests a notion of personhood in the cultural construction of Nature, which requires revisiting and re-evaluating such concepts as ‘primitive’, ‘animism’, ‘anthropomorphism’ and ‘personhood’ in connection with the modernist bias of much hegemonic academia that would see tree worship as the vestigial remains of an archaic religious worldview or irrational, premodern mentality (Haberman 2013). Today an absolute opposition between human and nonhuman beings has come in for sharp criticism (Haraway 1991, 2008; Braidotti 2006, 2013), and animal studies have flourished (Puar and

³ I borrowed this title from Rosi Braidotti (2006).

Livingston 2011) even in the mainstream academic milieu; nevertheless, it is still common to consider as primitive or childish the notion that plants are living beings with their own, very different, perspective and with the ability to communicate in their own way (Hall 2011). Most people can conceive plant personhood just as a form of anthropomorphism, projecting human-like qualities where they do not belong and attributing human faculties to plants.

Personhood, then, is crucial to our estimation of what constitutes a life of value, and a major conceptual challenge for the contemporary world is the idea of a post- or non-anthropocentric worldview that posthumanism implies. The reading of the literary texts that I have proposed in this article raises the imperative issue of redefining the boundaries of the human and the sense of coexistence between the human and nonhuman living within the shared ecological niche we occupy, but also the question of a subaltern subject in a posthuman perspective.⁴ Even within an ecological worldview that recognizes a kinship between human beings and the nonhuman world, there may be ambivalence and confusion on granting the status of person to some human beings. The 2011 Census in India showed the population of Indians belonging to Scheduled Castes and Scheduled Tribes as being over 25 per cent of the population: one fourth of India means 300 million people. Of these 16.6% are Dalits (once called Untouchables) and 8.6% are Adivasis. If these people were a nation by themselves, they would be ranked the fourth largest in the world – after China, India, and the United States. However, in India's neoliberal economy they still have almost no presence, due to lack of access to quality education and historical lack of opportunity for employment. In this case, recognizing personhood to the nonhuman beings seems to be less challenging than doing the same for all Indian citizens.

Many middle class Indians are ready to point out the ecological sensitiveness of their ancient culture, as well as the tradition of sustainable, ecologically responsible forms of communitarian life. Together with Ayurveda, cricket, yoga, food, anti-colonial history, democratic institutions, pluralism, etcetera, this often becomes an argument in praise of India's soft power also in the mainstream nationalistic oriented discourse (Nye 2006; Tharoor 2008; Thussu 2013), as if this were a proof of an ethically minded culture and power. Acknowledging the 'personhood' in nonhuman life and establishing 'mutually beneficial relationships' with it should go side by side with taking notice of the monstrous and apartheid-like division that exists in Indian society, and conceding that the Indian middle classes' welfare has come to them on the back of denial to others. They claim the right to a healthy and non-polluted life, but they are not ready to grant the same to the still too numerous

⁴ I am here referring to a post-identitarian and non-linear nomadic subjectivity (Braidotti 1994).

Indian population affected by material deprivation from the basic things needed for a decent life, such as food, water, energy, sanitation, housing, learning, and health.

The hardest challenge for a sustainable future – the yearning for which is the only thing that can construct a liveable present – is to investigate the complex meanings and materialities of the environment without underplaying the contradictions and discontinuities between the human and the nonhuman environment, but also refusing to romanticize the interaction between them.

References

- Adams, William M., and Martin Mulligan, eds. 2003. *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*. London and Sterling: Earthscan Publications.
- Baviskar, Amita, Kavita Philip, and Subir Sinha, eds. 2006. *Rethinking Indian Environmentalism. Industrial Pollution in Delhi and Fisheries in Kerala*. In *Forging Environmentalism, Justice, Livelihood and Contested Environments*, edited by Joanne Bauer, 189-256. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, M.E. Sharpe.
- Baviskar, Amita. 2002. "The politics of the city." *Seminar* 516 <http://www.india-seminar.com/2002/516/516%20amita%20baviskar.htm>
- Braidotti, Rosi. 1994. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi. 2006. "Posthuman, All Too Human. Towards a New Process Ontology." *Theory, Culture & Society* 23: 7–8.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The posthuman*. Cambridge: Polity.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry* 35.2: 197-222.
- Chatterjee, Partha. 1998. "Beyond the Nation? Or within?" *Social Text* 56: 57-69.
- Chatterjee, Partha. 2004. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Consolaro, Alessandra. 2009. "Corporate democracy: the Times of India 'Lead India' campaign." *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, <http://www.juragentium.org/topics/rol/india/en/consolar.htm>
- Gadgil, Madhav and Ramchandra Guha. 1995. *Ecology and Equity: The Use and Abuse of Nature in Contemporary India*. London and New York: Routledge.
- Gandhi, Indira. 1972. "Indira Gandhi's Speech at the Stockholm Conference in 1972." Plenary Session of United Nations Conference on Human Environment Stockholm 14th June. Accessed November 30, 2015. <http://lasulawsenvironmental.blogspot.it/2012/07/indira-gandhis-speech-at-stockholm.html>
- Gardner, Katy. 1995. *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. New York: Oxford University Press.

- Gardner, Katy. 2012. *Discordant Development: Global Capitalism and the Struggle for Connection in Bangladesh*. London: Pluto Press.
- Ghertner, D. Asher. 2011. *Green evictions: environmental discourses of a "slum-free" Delhi*. In *Global Political Ecology*. Edited by Richard Peet, Paul Robbins, and Michael Watts. 145-165. London: Routledge.
- GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. 2016. <http://gretil.sub.uni-goettingen.de>
- Guthrie, Stewart E. 1995. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- Haberman, David L. 2013. *People Trees: Worship of Trees in Northern India*. New York: Oxford University Press.
- Hall, Matthew. 2011. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. Albany; State University of New York Press.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Free Association Books.
- Haraway, Donna J. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota press.
- Harriss, John. 2006. "Middle Class Activism and the Politics of the Informal Working Class." *Critical Asian Studies* 38.4: 445-465.
- Harriss, John. 2012. "Civil Society and Politics in India: An Anthropological Perspective". In *The Blackwell Companion to the Anthropology of India*, edited by Isabelle Clark-Deces. 389-406. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Mawdsley, Emma. 2004. "India's Middle Classes and the Environment." *Development and Change* 35.1: 79-103.
- Narain, Kunwar. 2008. *No other Worlds. Selected poems*, translated by Apurva Narain. New Delhi: Rupa & Co.
- Nārāyaṇ, Kuṃvar. 2002. *In dinom*. Dillī: Rājkamal Prakāśan.
- Nye, Joseph. 2006. "Think Again: Soft Power." *Yale Global Online*, foreignpolicy.com/2006/02/23/think-again-soft-power.
- O'Hanlon, Rosalind. 1985. *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jotirao Phule and the low caste protest in nineteenth-century Western India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pāṇḍey, Chandan. 2012. "Nīm kā paudhā", *Pratilipi* 13 (December) *Āzādī viśeṣāṅk/Freedom Special*, <http://pratilipi.in/2013/01/chandan-pandey-short-fiction/>
- Paul Greenoug. 2006. *India: A Foreword*, in *Forging Environmentalism: Justice, Livelihood, and Contested Environments*, edited by Joanne R. Bauer Armonk. New York: M.E. Sharpe.
- Puar, Jasbir K., and Julie Livingston. Eds. 2011. "Interspecies." *Social Text* 29 (1 106): 3-14.
- Rangarajan, Mahesh (2001) *India's Wildlife History*. Delhi: Permanent Black.
- Ritter, Valerie. 2011. *Kama's Flowers: Nature in Hindi Poetry and Criticism, 1885-1925*. Albany: State university of New York Press.

- Rosenstein, Lucy, ed. and trans. 2004. *New Poetry in Hindi. Nayi Kavita: An Anthology*. Delhi: Anthem Press.
- Saberwal, Vasant, Mahesh Rangarajan and Ashish Kothari. 2001. *People, parks and wildlife: towards coexistence*. New Delhi: Orient Longman.
- Saraogi, Alka. 2009. *The tale retold: selected stories*. translated by Vandana R. Singh. New Delhi: Penguin Books India.
- Sarāvgī, Alkā. 2003. *Ek peḍ kī maut*. In *Dūsri kahānī* by Alkā Sarāvgī, 38-49. Naī Dillī: Rājkamal Prakaśan.
- Sharma, Arvind. 1995. *The philosophy of religion and Advaita Vedanta : a comparative study in religion and reason*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Spivak Chakravorty, Gayatri. 1991. "Remembering the Limits: Difference, Identity and Practice." [A Transcript] In *Socialism and the Limits of Liberalism*, edited by Peter Osborne, 227-239. London: Verso.
- Stasik, Danuta. 2014. "My intimate neighbour: Kunwar Narain's poetics of trees". *Pandanus* 14.2: 21-36.
- Tharoor, Shashi. 2008. "India as a Soft Power," *India International Centre Quarterly* 35.1: 32-45.
- Thussu, Daya Kishan. 2013. *Communicating India's soft power: Buddha to Bollywood*. New York: Palgrave Macmillan.
- Visvanathan, Shiv. 2002. "Environmental Values, Policy, and Conflict in India" http://www.carnegiecouncil.org/publications/articles_papers_reports/709.html
- Yeats, William Butler. 1994. *The wanderings of Oisín*. In *The poems*, edited by Daniel Albright, 1-32. London: Dent.

Alessandra Consolaro is Associate Professor of Hindi Language and Literature at the University of Turin. Her field of interest and research is interdisciplinary, focusing on South Asian history (*Ri-orientarsi nella Storiografia dell'Asia Meridionale. Rappresentazioni e Intersezioni*. Torino 2008; *Madre India e la Parola. La Lingua Hindi nelle Università "Nazionali" di Varanasi (1900-1940)*. Alessandria 2003); contemporary Hindi fiction: critical study and translation (*La Prosa nella Cultura Letteraria Hindi dell'India Coloniale e Postcoloniale*. Torino 2011; Premchand, शतरंज के खिलाड़ी, *I giocatori di scacchi* / شطرنج کی بازی, *La partita a scacchi*. Parallel text edition, transl. from Hindi and ed. by A. Consolaro, transl. from Urdu by D. Bredi, Milano 2015); colonial and postcolonial theory, feminist critique and gender studies ("Respectably Queer? Queer Visibility and Homophobia in Hindi Literature". *DEP Deportate, Esuli e Profughe* 25 (2014): 1-16; *Induismo queer: dalla mitologia all'attivismo per il riconoscimento dei diritti umani e civili diritti* in *Daimon: Omosessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati*, numero speciale 2015: 165-185).

Rappresentazioni del regno vegetale nell'enciclopedia mamelucca

Masālik al-abṣār di Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 1349)

Francesca Bellino

This article aims at analyzing the representation of the plant kingdom in the *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, an Arabic encyclopaedia written by one of the leading scholars of the Mamluk period, Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (1301-1349). The first part of the article offers an insight into the work of al-'Umarī by presenting it in the framework of the encyclopaedic activities that characterize the fourteenth century. It also analyzes a number of special features of the *Masālik al-abṣār* and provides a detailed presentation of all its contents. The second part focuses on the plants (*al-nabāt*) which al-'Umarī discusses along with the animals (*al-ḥayawān*) and the minerals (*al-ma'ādīn*). In drafting his encyclopedia, al-'Umarī used various sources, ranging from Greek authors, such as Dioscorides, to Ibn Sīnā's *Qānūn fī l-ṭibb*, Ibn al-Bayṭār's *Ḍi'ā' al-ḥayawān* and al-Qazwīnī's *Aḡā'ib al-maḥlūqāt*. Al-'Umarī provided a new organization of all the information previously known to botanists of his time. Hence, the plants are classified into three types, the trees (*al-šāḡar*), the herbs (*al-a'sāb*) and the plants (*al-nuḡūm*), arranged alphabetically and distributed according to their region of provenance.

Le piccole piante mi vengono incontro e mi dicono:

«Tu, lo sappiamo, nulla puoi fare per noi.

Ma se vorrai entreremo nella tua stanza,
rami e radici fra le carte avranno scampo».

F.F.

1. Introduzione¹

Il presente contributo si propone di esaminare la rappresentazione del regno vegetale in una delle più importanti enciclopedie del periodo mamelucco, il *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (*Escursioni della vista su i reami e le capitali*)² di Šihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (1301-1349). In

¹ Ringrazio Lucia Raggetti non solo per la sua attenta lettura, ma anche per aver condiviso pensieri e osservazioni sulle piante nel corso di un'intera fiera del libro al Cairo, passata a raccogliere le carte (piene di rami e radici) che hanno costituito poi l'ispirazione per questo articolo, scritto, anni dopo, in prossimità dei boschi di Princeton (Institute for Advanced Study). Ringrazio anche Graziella Acquaviva per avermi invitata a collaborare a questo volume, spingendomi a dare luce alle piccole e grandi piante che disvelano le enciclopedie arabe.

² Così tradotto in italiano da Amari 1883, Schiaparelli 1888 e Di Branco 2004.

quest’opera, concepita in ventisette volumi e redatta per la formazione in ogni campo del sapere dei funzionari di cancelleria, la sezione sulle piante (*al-nabāt*) occupa uno spazio piuttosto consistente, restituendo al lettore una sorta di *erbario fra le carte* corredato, in alcune copie manoscritte, anche da illustrazioni di quanto descritto. Pur avendo un’impostazione essenzialmente libresco, basata su una rigorosa selezione di informazioni tratte dalle principali opere di riferimento nei vari campi, il *Masālik al-absār* contiene una documentazione puntualmente aggiornata, maturata anche attraverso l’osservazione di al-‘Umarī sul campo (Siria, Egitto e Palestina) e ampliata attraverso i numerosi incontri con viaggiatori, personalità di rilievo e studiosi avvenuti nel corso della sua carriera di funzionario a Damasco e al Cairo. Nel caso del regno vegetale, al-‘Umarī ha selezionato informazioni dal *Qānūn fī l-ṭibb* (*Canone della medicina*) del medico e filosofo Ibn Sīnā (980-1037) e dal *al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḍiya* (*Compendio dei medicamenti e degli alimenti semplici*) del botanico andaluso Ibn al-Bayṭār (1197-1248), riorganizzandole con l’aiuto di esperti in materia e integrandole con altre informazioni estrapolate da numerose altre opere. Per complessità e ampiezza, il *Masālik al-absār* risulta dunque essere un’opera particolarmente adatta per analizzare come viene rappresentato il regno vegetale in epoca mamelucca, in una prospettiva di *continuum* tra sapere scientifico e cultura letteraria quale quella offerta dall’*adab* (Lettinck 2011).

2. Il *Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār* e la letteratura enciclopedica del periodo mamelucco

Il *Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār* occupa uno spazio di rilievo nella letteratura mamelucca. Come evoca il titolo stesso, l’opera si propone di offrire, da una parte, un compendio di geografia sugli itinerari (*masālik*) e i regni (*mamālik*) e, dall’altra, un’esposizione dei principali avvenimenti storici (*ta’rīḥ*) dalle origini fino al 744/1342-1343. In questa già ampia prospettiva, al-‘Umarī arricchisce la sua opera inserendovi anche sezioni di argomento zoologico, botanico, mineralogico, nonché *adab*, poesia, musica, medicina e politica, per descrivere quanto più possibile tutto l’esistente (animato e inanimato) contestualmente alle zone geografiche e ai periodi storici trattati.³

Toccando di fatto molte delle scienze (*‘ilm*, pl. *‘ulūm*) del sapere arabo-islamico, senza offrirne una classificazione sistematica, il *Masālik al-absār* fa parte insieme alla *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (*Il fine della persona intelligente nelle arti dell’adab*) di al-Nuwayrī (1279-1333) e al *Ṣubḥ al-a’šā fī šinā‘at al-*

³ Il titolo contiene altri due termini in forma plurale che risultano particolarmente significativi per cogliere l’impostazione dell’opera: *absār* (sing. *baṣar*, “visione”, “percezione”, “vista”) e *amṣār* (sing. *miṣr*, “grande città”, “capitale”, “metropoli”). Al-‘Umarī include informazioni sulle capitali (Cairo e Damasco), nonché sulle più importanti città dei regni, tanto ad occidente quanto ad oriente, offrendo così una visione generale su *Itinerari della percezione sui regni delle capitali* (*Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār*).

inšā' (*L'aurora del miope nell'arte della redazione*) di al-Qalqašandī (1355-1418) del cosiddetto "triumvirato di enciclopedie"⁴ che caratterizzano il XIV secolo come il "secolo dell'enciclopedismo arabo" (Blachère 1970: 8; Pellat 1991: 906; Muhanna 2013).⁵ Pur diverse, le opere di al-'Umarī, al-Nuwayrī e al-Qalqašandī (van Berkel 1997; 2013) si collocano al crocevia di diverse tradizioni letterarie: *adab* (belles-lettres), *masālik wa-mamālik* (geografia) e *inšā'* (epistolografia). Ognuna di esse contiene materiali di vari generi (dalla storia alla storia naturale) che ampliano ulteriormente il numero e la tipologia di argomenti trattati, rendendo di fatto problematica una loro classificazione univoca.⁶

Rispetto ad enciclopedie del periodo precedente, come le *'Ağā'ib al-maḥlūqāt wa-ğarā'ib al-mawǧūdāt* (*Le meraviglie del creato e le stranezze degli esseri*) di al-Qazwīnī (1203-1283), le opere di al-'Umarī, al-Nuwayrī e al-Qalqašandī si differenziano per essere più ampie dal punto di vista tematico e più complesse nella struttura, nonché per avere proporzioni sostanzialmente più consistenti. Un'ulteriore, non meno importante, caratteristica che accomuna queste tre opere è il fatto di essere state redatte da personalità che hanno occupato posizioni di rilievo nei più importanti centri di potere e conoscenza tra il Cairo e Damasco. In una visione dell'*adab* tutt'altro che fine a se stessa e concepita per il solo diletto letterario, queste enciclopedie dovevano servire alla formazione di figure chiave nell'amministrazione e nella cancelleria mamelucca e avevano come destinatari scribi (*kuttāb*, sing. *kātib*) e letterati (*udabā'*, pl. *adīb*). Se, da un lato, presentano un sistema di conoscenze che ambisce ad essere universale e moderno, dall'altro, adottano una struttura e uno stile consolidato, inserendosi così in un discorso letterario ed istituzionale preciso.

Nel descrivere quanto presente nei confini geografici, storici e amministrativi di un Dār al-Islām assolutamente ideale, ininterrottamente unito da al-Andalus all'India, il *Masālik al-abṣār* restituisce

⁴ Sayyid (1985: vi) aggiunge anche il *Manāhiğ al-Fikar wa-Mabāhiğ al-'Ibar* (*Le delizie dei pensieri e lo splendore delle esperienze*) di al-Waṭwātī (1230-1318), un'enciclopedia sulle quattro scienze naturali (cielo, terra, animali e piante) accompagnata da citazioni poetiche e citazioni da opere d'*adab*.

⁵ Pellat (1991: 903) osserva che non esiste nella letteratura araba classica un termine univoco e tecnico per indicare un'opera che tratta di tutte le scienze (*'ilm*, pl. *'ulūm*) e tutte le arti (*fann*, pl. *funūn*). I due neologismi attualmente in uso, *mawsū'a* ("which contains the idea of breadth, of wide coverage") e *dā'irat al-ma'ārif* ("circle of items of knowledge"), entrambi indicanti un'*encyclopedia*, sono stati coniatati relativamente tardi, tra XIX e XX secolo, e non ricorrono nei titoli né tanto meno nelle prefazioni delle opere classiche. In "Encyclopaedic Activities in the Islamic World: A Few Questions, and No Answers" (in Endress 2006: 3-19), van Ess ha preferito dunque parlare di "encyclopaedic spirit", "wave(s) of encyclopaedism" e "encyclopaedic activity/ies".

⁶ Muhanna (2015) ha sintetizzato tutte le problematiche sul genere, sostenendo: "On the one hand, the use of a single term obscures the diverse conventions informing the composition of works in various classical Arabic genres, as well as their distinct formal features, modes of arrangement, imagined readerships, and management of sources. On the other hand, most scholars recognize an encyclopaedic ethos common to much bookmaking and scholarly activity at this time, which affected even longstanding, venerable genres such as the *adab* anthology, the geographical compendium, and the scribal manual" (92).

una visione universalistica del cosmo, inteso come la totalità di tutte le cose create ed esistenti. Meticolosamente e programmaticamente, al-‘Umarī raccoglie, seleziona, sistematizza e aggiorna informazioni in quasi tutti i campi del sapere, dandone una sua personale sintesi, metodologicamente organizzata in un sistema gerarchicamente ordinato. Così facendo, egli offre in ultima analisi una prospettiva sul governo e l’ordinamento dell’uomo e della natura, nello spazio e nel tempo, traducendo il tutto in rispettive sezioni tematiche della sua opera.

3. Al-‘Umarī: uomo della cancelleria mamelucca e letterato

La vita di al-‘Umarī rispecchia in ogni sua fase lo spirito istituzionale dell’ambiente di cancelleria da cui proviene la sua famiglia, in cui egli stesso si forma e trascorre tutta la sua vita, e a cui, in fondo, è destinata anche la sua opera. Tutta la sua produzione, dal *Masālik al-absār* agli scritti minori, si colloca nel solco in una tradizione consolidata, che viene assorbita, sviluppata e ristabilita in una dinamica ricca di corrispondenze e intrecci.

Šihāb al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍl Allāh al-Qurašī al-‘Adawī al-‘Umarī⁷ nasce a Damasco il 3 Šawwāl 700/11 giugno del 1301 nel corso del regno del sultano d’Egitto Muḥammad ibn Qalāwūn (1309-1341). Al-‘Umarī appartiene alla famiglia dei Banū Faḍl Allāh (Hartmann 1916: 1-4; Wiet 1932: 217; Salibi 1986: 732-733), i cui antenati vantano nobili origini che risalgono al secondo califfo ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (579-644).⁸ Per quasi settant’anni i membri di questa famiglia di giuristi šāfi‘iti occupano le più alte cariche dell’amministrazione dello stato mamelucco tra il Cairo e Damasco, svolgendo importanti servizi nella cancelleria del sultano (*dīwān al-inšā’*) (Vesely 1992: 199).

Tra Cairo, Mecca e Damasco, al-‘Umarī riceve la migliore educazione a cui potesse aspirare uno studioso del suo tempo. Si forma con vari maestri nelle scienze linguistiche e religiose (Corano, *ḥadīṭ* e *fiqh*), ampliando la sua formazione in ambito scientifico (con studi di logica e matematica) e letterario (con studi di poesia e metrica). Ottiene svariate *iğāza* (permessi, certificati di trasmissione) per insegnare e trasmettere le opere dei più eminenti studiosi d’*adab* e storia incontrati (Quatremère 1838: 153-158; Hartmann 1916: 4-5). Tra i maestri di al-‘Umarī si annoverano il teologo e giurista Ibn

⁷ Il profilo bio-bibliografico dell’autore è tracciato da Brockelmann (1938: 177-178; Idem 1949: 175-176), Salibi (1986: 758-759), Bosworth (1998: 322-323) e Lech 1968 (13-16). Nella sua edizione del *Masālik al-Absār*, al-Ġubūrī compendia e discute tutte le principali fonti bio-bibliografiche arabe (al-‘Umarī 2000, vol. 1: 5-15).

⁸ Tra le opere che sono attribuite a Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī c’è un *Fawā'id al-samar fi faḍā'il Āl 'Umar* (Resti delle conversazioni notturne sulle qualità della famiglia di 'Umar), originariamente in quattro volumi, ma di cui non si sono conservati manoscritti (Quatremère 1838: 159).

Taymiyya (1268-1328) (Hartmann 1907: 7-8; Antrim 2014-2015: 100) e lo storico al-Ḍahabī (1274-1348) (Little 1970: 66, 71, 96).

Quando il padre Muḥyī al-Dīn, segretario di stato (*kātib al-sirr*) prima a Damasco e dal 1329 al Cairo, si fa troppo anziano per la carica, al-‘Umarī diventa il suo assistente (*rafīq*) (Wiet 1925: 271). Le sue brillanti capacità lo portano ad assumere in poco tempo l’importante incarico di leggere ad alta voce la corrispondenza del sovrano, redigendone le risposte. Nonostante la responsabilità, la carriera di al-‘Umarī è segnata, se non compromessa, da una serie di aspre polemiche. Un scontro con il sultano Ibn Qālāwūn, lo obbliga a dimettersi dal suo incarico con la conseguente sostituzione da parte del fratello ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī nel 1337. Nel 1338, al-‘Umarī si rifiuta di redigere un diploma per la nomina di un segretario di stato a Damasco il cui candidato è un copto convertito supportato dal potente governatore della Siria Sayf al-Dīn Abū Sa‘īd Tankiz (1312-1340). A causa di tale rifiuto, il sovrano lo obbliga a pagare un’ammenda e trascorrere un periodo in prigione (Rice 1951: 857).⁹

Con la morte di Tankiz, al-‘Umarī esce di prigione e riprende le sue funzioni. Nel 1341, viene nominato capo della cancelleria (*kātib al-sirr*) a Damasco, mantenendo la carica fino al 1343, quando viene dimesso e sostituito dal fratello Badr al-Dīn Muḥammad. Fino alla morte non esercita più alcuna funzione pubblica e si dedica ad ultimare la stesura del *Masālik al-absār*. Per fuggire alla peste del 1348, al-‘Umarī compie il pellegrinaggio, trasferendosi per un periodo a Gerusalemme, dove morirà la moglie. In seguito, torna a Damasco e ivi muore di peste il 9 Ḍū al-Ḥiġġa 749/1 marzo 1349.

Si può essere ancora d’accordo con l’opinione di Gaudefroy-Demombynes secondo il quale, nel loro insieme, le opere di al-‘Umarī “témoignent non seulement d’une très solide culture, mais aussi d’une clarté et d’une finesse exceptionnelle de l’esprit” (1927: iii). Il suo modo di lavorare, particolarmente meticoloso nell’esaminare ed aggiornare le informazioni a sua disposizione, è espressione di quell’“esprit d’adab” di cui parla Blachère (1970: 14-17) tipico degli enciclopedisti di questo secolo.¹⁰ Allo stesso tempo, la sua produzione esprime il gusto e lo stile di un funzionario avvezzo all’arte dell’epistolografia. Emblematico, in tal senso, il manuale di composizione *al-Ta’rīf bi-l-*

⁹ Amari ha dedicato particolare attenzione all’incontro in carcere tra al-‘Umarī e l’informatore genovese Belbān (secondo Amari 1883: 4-6) o Balābān (secondo Di Branco 2004: 139) ossia Domenichino Doria, figlio di Taddeo e liberto del sultano Bahadūr al-Mu‘izzī, *amīr kabīr* dell’Egitto all’epoca del sultano Ibn Qālāwūn. A proposito di questo episodio, Amari ha scritto che “il nostro autore dice aver conversato in prigione con questo genovese, tanto bene informato della geografia politica dell’Asia minore, che gliene fece in abbozzo una carta e sapeva l’origine di ciascuno di quei principi tributari, qual turco e qual tartaro; oltreché gli diede una carta speciale del reame greco di Trebisonda” (1883: 4).

¹⁰ Su questo aspetto Blachère (1970: 16) scrive: “al-Umari ajoute à ce qu’on a dit avant lui ; sa quête livresque se complète d’enquêtes menées avec une rigueur estimée suffisante. Ce haut fonctionnaire sait choisir ses informateurs : il les reprend, leur fait répéter leurs récits, tente de les mettre en contradiction avec eux-mêmes ; il évite d’ailleurs de se substituer à eux et se borne à consigner leurs propos”.

muṣṭalaḥ al-ṣarīf (Istruzione circa il termine tecnico nobile) che spiega l'organizzazione delle province dell'impero mamelucco per quanto concerne la corrispondenza tra la cancelleria centrale del Cairo e gli uffici postali delle provincie. L'opera fornisce anche informazioni sulle modalità di funzionamento della corrispondenza con i vari capi tribali, le alte cariche musulmane, i sudditi non musulmani (*ḍimmī*) e i capi stranieri (Brockelmann 1949: 176; Hartmann 1916: 7-40, 477-511; Veselý 1992: 199-201).

Ad al-ʿUmarī sono altresì attribuiti una serie di scritti minori (solo in parte conservati): due brevi trattati di cancelleria (Veselý 2002), una raccolta di lettere, *Šatawiyāt* ([Lettere] Invernali), che “have as leitmotiv the trials and discomforts to which the people of Damascus were subjected by biting cold and heavy snow-fall” (Rice 1951: 860-861; Brockelmann 1938: 178), l'antologia *Damʿat al-bākī wa-yaqzat al-sāhir* (La lacrima del piangente e la vigilanza dell'insonne) (Quatremère 1838: 159; Rice 1951: 859-860; Lech 1968: 67), di cui si è conservato il colofone autografo, un'opera intitolata *Nafḥat al-Rawḍ* (La fragranza dei giardini) (Quatremère 1838: 159), un trattato sul viaggio *Safrat al-safar* (Diario di viaggio) (Quatremère 1838: 159), dei versi (Brockelmann 1938: 178; Brockelmann 1949: 176; Salibi 1986: 758), tra cui un poema strofico sulla caccia (*mazdawiḡa ṭardiyya*, ed. Bauer 2007).

I biografi contemporanei e successivi ad al-ʿUmarī hanno restituito un ritratto del tutto elogiativo della sua produzione. Il filologo e letterato Ḥalīl b. Aybak al-Ṣafadī (1297-1363) considerava al-ʿUmarī l'*imām ahl al-ādāb* (l'imam dei letterati). In quanto autore di prosa (*inšāʿ* nello specifico) non aveva uguali. Molti dei suoi contemporanei lo ricordano per la sua bravura nel comporre versi, anche se i giudizi in merito divergono (Bauer 2007: 300). Sulle sue capacità intellettuali, il biografo Ibn Šākir al-Kutubī (1287-1363) scrive:

Dio lo aveva dotato di quattro caratteristiche che non ho mai trovato in nessun'altra persona: una memoria che (gli consentiva di) ricordare qualsiasi cosa avesse letto, un dono nel narrare gli eventi passati in modo tale che pareva fossero recenti, un'intelligenza che gli permetteva di dominare qualsiasi cosa volesse e un talento naturale nel comporre in prosa e versi (Rice 1951: 858-859).

Non altrettanto positiva si può dire sia stata la ricezione della sua opera tra gli studiosi occidentali. Il giudizio, anche liquidatorio, può essere in parte condizionato dalla scarsa considerazione della produzione letteraria di questo periodo, enciclopedica in particolare, considerata per lungo tempo una forma compilativa priva di originalità. In tal senso, Van Ess ha sostenuto che, a differenza del filosofo Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), al-ʿUmarī era “a rather unsuccessful government official, concentrated, in his *Masālik al-absār*, mainly on history and

geography. He fulfilled his promise to describe “the earth and its inhabitants”, i.e. to follow the paths (*masālik*) visible to everybody’s eye (*bašar*), but he had nothing to say about war technique. What he offered instead were remarks about administration, a topic exhaustively handled later on by his fellow-countryman al-Qalqashandī” (in Endress 2006: 13).

Con altre implicazioni, Hartmann ha messo in risalto il carattere conflittuale di al-‘Umarī, dando particolare peso al suo rapporto con Ibn Taymiyya (1916: 5-7). Antrim (2014-2015) si è soffermata su questo aspetto e ha confrontato alcuni scritti di Ibn Taymiyya con il *Masālik al-abšār* per quanto concerne il diverso approccio al “discourse of place”. Laddove Ibn Taymiyya adotta il punto di vista di una sorta di “patriota siriano”, preoccupato della difesa del territorio siriano dall’attacco dei Mongoli (“the discourse of place as a means to the pressing end of defending the region from the Mongols”: 100), al-‘Umarī, in quanto “geografo politico”, attivo nell’establishment del Cairo e di Damasco, guarda “a plot of land worthy of singling out if it can be shown to be a major unit of political jurisdiction” (101). L’opera di al-‘Umarī è di conseguenza espressione di un amministratore attento alla gestione politica delle varie unità territoriali ancora intese nel quadro di un Dār al-Islām ininterrotto e convergente verso le unità centrali di Siria ed Egitto. Un tratto costitutivo del *Masālik al-abšār* è, infatti, la grande attenzione riservata alle suddivisioni amministrative in regni (*mamālik*), distribuiti nelle macro-aree del *Mağrib* e *Mašriq*, aventi Cairo e Damasco come poli centrali di potere e conoscenza. Come vedremo, questo stesso discorso della gestione politica dello spazio è parte integrante, se non fondante, anche della rappresentazione del regno vegetale, descritto sulla base della provenienza e diffusione delle specie, seguendo un ordinamento che rispecchia quello della divisione in regni.

4. Struttura e contenuti del *Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār*

Il *Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār* è l’opera più importante di al-‘Umarī nonché una delle più pregevoli dell’intera produzione letteraria in prosa del periodo mamelucco. Al-‘Umarī inizia la sua stesura all’epoca di Ibn Qalāwūn, dedicandogli i primi volumi, ma presumibilmente ne continua la lavorazione fino agli ultimi anni della sua vita. L’arco di tempo che separa gli ultimi eventi descritti nella sezione storica (744/1342-1344) da quelli della sua morte (749/1349) corrisponde in tutta probabilità alla redazione definitiva dell’opera.

Nelle intenzioni dell’autore, il *Masālik al-abšār* si doveva comporre di ventisette libri (*sifr*) che nel loro insieme dovevano restituire una descrizione della terra (*arḍ*) e dei suoi abitanti (*sukkān*) il più completa possibile. Il *Masālik al-abšār* è pertanto suddiviso in due parti (*qism*, pl. *aqsām*) tematicamente coerenti. La prima è dedicata al globo terrestre, mari e terre incluse (*al-arḍ wa-mā*

īštamat al-'alayihī barran wa-baḥran). Questa parte comprende anche una dettagliata descrizione di tutti i regni (*mamālik*), intesi come unità amministrative, politiche e storiche del Dār al-Islām, dall'epoca pre-islamica al periodo mamelucco in cui vive al-'Umarī. La seconda è dedicata all'uomo “en tant qu'êtré vivant en société et se livrant de ce fait, à la culture de l'esprit” (Sayyid 1985: vii). Ciascuna delle due parti è ulteriormente suddivisa in sezioni (*anwā'*, sing. *naw'*), a loro volta ripartite in capitoli (*abwāb*, sing. *bāb*) e sottocapitoli (*fuṣūl*, sing. *faṣl*). All'interno dei singoli libri l'ordinamento è quasi sempre alfabetico e, in alcune sezioni, cronologico.

A differenza di opere consimili per genere e struttura, come le *'Aḡā'ib al-maḥlūqāt* di al-Qazwīnī o la *Nihāyat al-arab* di al-Nuwayrī, nel *Masālik al-absār* manca una vera e propria sezione cosmografica che descrive anche l'universo, i cieli, i pianeti e le costellazioni. Al-'Umarī è ancorato alla terra, di cui descrive la geografia fisica e umana. Le suddivisioni territoriali e i diversi periodi della storia dell'Islam sono i due pilastri su cui poggia l'intera architettura dell'opera, ulteriormente ramificata, come si evince dalla traduzione dell'indice che segue, in molte altre parti costitutive che ne determinano armonia e compiutezza generale.¹¹

(1) Il primo libro (*sifr*) descrive itinerari, monumenti e climi (*al-masālik wa-l-ātār wa-l-aqālīm*),¹² così ripartiti:

1. [Prima parte (*qism*)] Sulla terra e ciò che essa comprende in terra e mare

1.1. [Prima sezione (*naw'*)] Sui regni

1.1.1. [Primo capitolo (*bāb*)] Sulla misura della terra e il suo stato

Questo capitolo è suddiviso in sottocapitoli (*faṣl*), rispettivamente dedicati alla forma della terra e la sua misura, ai nomi della terra e le sue caratteristiche, ai nomi del suolo (*al-turāb*) e le sue caratteristiche, ai nomi della terra in forma di polvere (*al-ḡūrāb*) e le sue caratteristiche, ai nomi della terra in forma di sabbia (*al-ramāl*) e le sue caratteristiche, e agli stati della terra (*aḥwāl al-arḍ*).

Quest'ultimo sottocapitolo include la descrizione delle montagne, dei laghi, dei monumenti visibili nelle regioni della terra, delle varie stazioni riguardanti tempi e

¹¹ Van Berkel (1997: 164-168) nella sua analisi del *Ṣubḥ al-a'sā* identifica quattro tecniche usate da al-Qalqaṣandī che rendono il suo lavoro funzionale e “cercabile”: 1) “ordine formale” nella divisione dell'opera in senso gerarchico (libri, capitoli, sezioni) e orizzontale (divisione per argomenti numerati), 2) “ordine per contenuti” (ordine cronologico, geografico, per disciplina, gerarchico, per religione) e “sistemi di conoscenze”, 3) “ordine nel lay-out” rintracciabile, nei manoscritti, da capitoli, sottolineature, evidenziazioni in altri colori, spaziature, 4) “testi ausiliari” (indice). Queste medesime tecniche si possono ritrovare anche nel *Masālik al-absār* di al-'Umarī.

¹² Durante un soggiorno a Istanbul, Aḥmad Zakī Pasha (1867-1934) scoprì il manoscritto autografo del primo libro nella collezione di Aḥmad III, facendone una riproduzione fotografica completa ora conservata al Cairo. Nel 1924, Zakī Pasha editò il primo libro a cui tuttavia non fecero seguito altri volumi.

luoghi del pellegrinaggio (*al-mawāqīt*), dei santuari (*al-mazārāt*), degli edifici venerati presso i (vari) popoli, delle sinagoghe, dei monumenti e dei monasteri.

1.1.2. Sui sette climi

Questo capitolo è suddiviso in tre sottocapitoli che riguardano la divisione (*taq̄sīm*), le città e le isole e la lunghezza dei fiumi di ciascun clima.¹³

(2) Tra il secondo e terzo sottocapitolo inizia il secondo libro, che continua l'esposizione del precedente.

1.1.3. Sui mari e ciò che è collegato ad essi

1.1.4. Sulla *qibla* e le indicazioni (per rivolgersi) ad essa

1.1.5. Sulle strade (*al-ṭuruq*)

(3) Il terzo libro concerne i regni dell'oriente islamico, i Turchi, l'Egitto, la Siria e la Penisola araba (*Mamālik al-Šarq al-islāmī wa-l-Turk wa-Miṣr wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz*).

1.2. [Seconda sezione (*naw'*)] Sui regni dell'Islam nel loro insieme¹⁴

1.2.1. Sui regni dell'Hind e del Sind¹⁵

1.2.2. Sui regni di Gengis Khan (*mamālik Bayt Ğankiz Ḥān*)¹⁶

1.2.3. Sul regno del Gilan (*mamlakat al-Ġīl*)

1.2.4. Sul regno (dei popoli) delle montagne (*mamlakat al-ǧibāl*)

1.2.5. Sul regno dei Turchi che vivono sotto i Bizantini (*mamlakat al-Atrāk bi-l-Rūm*)¹⁷

1.2.6. Sul regno d'Egitto, di Siria e della Penisola araba¹⁸

(4) Il quarto libro riguarda i regni dello Yemen, Abissinia, Sudan, Africa, Magreb, al-Andalus, e le tribù arabe (*Mamālik al-Yaman wa-l-Ḥabša wa-l-Sūdān wa-l-Ifriqiyya wa-l-Maǧrib wa-l-Andalus wa-qabā'il al-'Arab*).¹⁹

1.2.7. Sul regno dello Yemen²⁰

1.2.8. Sul regno dei musulmani in Abissinia (*mamālik al-muslimīn bi-l-Ḥabaša*)

¹³ Amari (1883), Schiaparelli (1888) e Di Branco (2004) hanno tradotto e studiato le parti sull'Italia.

¹⁴ Quatremère (1838) ha studiato e commentato quest'ampia sezione basandosi su diversi manoscritti.

¹⁵ Siddiqi-Ahmad (1971) ha tradotto il capitolo sull'India, che è stato studiato da Spies (1943) e Lohker (2006).

¹⁶ Lech ha editato (1868: 141 pp. in arabo), tradotto (91-382) e commentato il capitolo sui Mongoli.

¹⁷ Amari ha editato (1883: 1-15 pp. in arabo) e tradotto (8-23) una parte di questo capitolo intitolata "somma delle condizioni dei più celebri stati degli adoratori della croce: e intendasi degli Stati continentali, esclusi que' del mare" (*fī amr mašāḥir mamālik 'ubbād al-šalīb fī al-barr dūna al-baḥr*). Il capitolo sull'Anatolia è stato oggetto di uno studio monografico di Taeschner (1929).

¹⁸ Krawulsky (1986) ha editato il capitolo sui regni dell'Egitto, la Siria e la Penisola araba (*Fī mamlakat Miṣr wa-l-Šām wa-l-Ḥiǧāz*). Sayyid (1985) ha editato e studiato le parti sull'Egitto, la Siria, la Penisola araba insieme a quelle sullo Yemen ripartite tra il sesto e settimo capitolo della seconda sezione.

¹⁹ Estratti della sezione sull'Africa, Maghreb e al-Andalus (*waṣf Ifriqiyya wa-l-Maǧrib wa-l-Andalus*) sono stati editi nel 1919 da Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb. Gaudefroy-Demombynes (1927) ha tradotto e commentato tutta la sezione. Deverdun (1954) ha segnalato alcuni manoscritti preservati in Marocco che contengono questa sezione.

²⁰ Sayyid ha editato il testo arabo (1974) e studiato (1973) le fonti di questo capitolo sullo Yemen.

1.2.9. Sul regno dei musumani del Sudan (abitanti) sulle rive del Nilo fino all'Egitto

1.2.10. Sul regno del Mali

1.2.11. Sul regno dei Berberi

1.2.12. Sul regno dell'Africa

1.2.13. Sul regno della zona davanti ad al-Andalus, *i.e.* il Rif (*mamlakat barr al-ʿadwa*)

1.2.14. Su al-Andalus

1.2.15. Sugli Arabi che attualmente vivono nei nostri paesi (*al-ʿArab al-mawǧūdīn fi zamāninā wa-amākinihim*)²¹

2. [Seconda parte (*qism*)] Sugli abitanti della terra (*sukkān al-arḍ*)

Questa parte è dedicata alle curiosità delle genti (*ṭarāʾif al-umam*) ed è ripartita in libri tematici.

(5) Il quinto libro è dedicato ai recitatori e trasmettitori di *ḥadīṭ*. Presenta le più importanti personalità (*mašāhīr*),²² ripartite in base alla loro provenienza geografica, occidentale (*Maǧrib, maǧribī, ġarbi*) e orientale (*Mašriq, mašriqī, šarqī*).

(6) Il sesto libro è dedicato alle varie generazioni di giureconsulti (*ṭabaqāt al-fuqahā*) e alle personalità più importanti delle quattro scuole giuridiche-religiose islamiche (hanafita, malikita, shafiʿita, hanbalita).

(7) Il settimo libro è dedicato ai più illustri studiosi di grammatica, lingua ed eloquenza (*aṣḥāb al-naḥw wa-l-luǧa wa-l-bayān*), con particolare attenzione all'Egitto in specifici capitoli.

(8) L'ottavo libro è dedicato alle figure più importanti che condussero una vita ascetica e in povertà e ai sufi (*al-fuqarāʾ wa-mutaṣawwifīn*).

(9) Il nono libro è dedicato ai più importanti saggi, medici e filosofi (*al-ḥukamāʾ wa-l-aṭibbāʾ wa-l-falāsafa*), dal periodo greco a quello contemporaneo. Nel caso dei medici, al-ʿUmarī presenta vita e opere dei più importanti medici siriaci vissuti all'inizio del periodo abbaside (*aṭibbāʾ al-suryān al-kāʾinīn fi ibtidāʾ al-dawla al-ʿabbasiyya*), di medici vissuti al di fuori dei paesi arabi (*al-aṭibbāʾ bi-bilād al-ʿaǧam*), di medici dell'India, della Siria, del Maghreb, in Egitto e provenienti da Alessandria e ancora dall'Egitto.

(10) Il decimo libro preserva le vite dei più importanti cantanti musicisti e teorici della musica arabi (*tarāǧīm ahl al-mūsīqā*), con attenzione particolare all'Egitto.²³

(11) L'undicesimo libro è dedicato ai ministri (*al-wuzarāʾ*), con particolare attenzione a Egitto e Siria.

(12) Il dodicesimo libro è dedicato ai funzionari epistolari (*kuttāb al-inšāʾ*) d'Oriente e (13) il tredicesimo a quelli d'Occidente, nonché ai predicatori (*al-ḥuṭabāʾ*).

(14-19) Il quattordicesimo libro è dedicato ai poeti (*al-šūʿarāʾ*) del periodo pre-islamico, omayyade e abbaside. Il quindicesimo, il sedicesimo, il diciassettesimo²⁴ sono tutti interamente dedicati ai poeti del periodo

²¹ Krawulsky (1992) ha studiato il capitolo sulle tribù arabe.

²² Zanon (1990) ha studiato alcune biografie di autori andalusi citati in questa sezione.

²³ ʿAbd al-Malik Ḥašaba (2005) ha edito l'intero volume dedicato ai cantanti e musicisti (*ahl al-ǧināʾ wa-l-mūsīqā*).

²⁴ Colin (1931) ha studiato le biografie di una serie di poeti magrebini (ancora viventi all'epoca in cui scrive al-ʿUmarī), discutendo le fonti usate da al-ʿUmarī, sulla base del MS Paris, BnF, Ar. 2327, che, secondo lo studioso, "s'il n'est peut-être pas tout

abbaside. Il diciottesimo e il diciannovesimo libro sono dedicati ai poeti d'Egitto. In questi cinque libri, al-'Umarī presenta la biografia e l'opera di ben 591 poeti.

(20-22) I volumi ventesimo, ventunesimo e ventiduesimo, presentano i tre regni della natura: animale (*al-ḥayawān*), vegetale (*al-nabāt*) e minerale (*al-ma'ādin*).

(23-27) Gli ultimi quattro libri,²⁵ dal ventitreesimo al ventisettesimo, sono dedicati alla storia (*al-ta'riḥ*), con una presentazione in forma annalistica dei principali eventi, dalle origini all'anno 744/1342-1343.²⁶ Il libro ventitreesimo contiene una sezione iniziale sulle religioni e le scuole religiose (*al-adyān wa-l-maḍāhib*).

5. Trasmissione e circolazione del *Masālik al-abṣār* e specificità delle versioni della sezione sulle piante

Attualmente non esistono studi sulla storia testuale dell'intera opera del *Masālik al-abṣār*, in parte per la moltitudine di fonti usate da al-'Umarī nella redazione dei singoli libri, in parte per la tipologia e il numero di manoscritti che si sono conservati. Uno studio generale di questo tipo esula dalle finalità anche del presente articolo; tuttavia, per comprendere meglio struttura e contenuti della sezione sulle piante (soprattutto in rapporto alle fonti usate), può essere utile riepilogare alcune informazioni riguardanti la composizione, la circolazione e l'edizione di questa enciclopedia.

Nessuna biblioteca possiede tutti i ventisette libri del *Masālik al-abṣār* summenzionati in un'unica copia. Se raccolti, i manoscritti conservati nelle biblioteche di tutto il mondo consentono di mettere insieme due sole versioni complete (Sezgin 1988, vol. 1: vii). Va detto, in ogni caso, che buona parte dei manoscritti sono autografi. Essi si trovano per lo più nelle collezioni Aḥmad III del Topkapı Sarayı e dell'Ayasofya della biblioteca Süleymaniye di Istanbul, nella Bibliothèque Nationale di Parigi e alla British Library di Londra (Quatrèmere 1838; Horovitz 1907: 43-45; Taeschner 1929: 1; Spies 1943: 2; Lech 1968: 62). Dopo edizioni di singole sezioni e libri, nel 1988 l'Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften ha pubblicato la prima edizione completa del testo arabo in facsimile. Il suo curatore Fuat Sezgin ha adottato come criterio di edizione la suddivisione originale in ventisette libri e la riproduzione, per quanto possibile, di autografi (Sezgin 1988, vol. 1: vii-ix). Di recente sono state pubblicate alcune edizioni a stampa due sole delle quali complete (al-Ġubūrī 2000; al-Sariḥī 2001-2006).

entier de la main même d'AL-'Umarī, représente néanmoins une première mise au propre des notes de l'auteur avec, en marge, de nombreuses additions qui pourraient bien être de son écriture" (241).

²⁵ La sezione storica (*al-qism al-ta'riḥī*) è stata edita in tre volumi da Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz al-Dīn 'Alī (2008).

²⁶ Per una analisi generale di questa sezione, si veda Little (1970). Molina (2005) ha studiato il capitolo sugli Omayyadi di al-Andalus. Krawulsky ha edito la sezione sulle tribù arabe (*qabā'il al-'arab*) nel sesto e settimo secolo egira (1985) e successivamente (1986) la parte sui mamelucchi (*dawlat al-mamālik*).

La sezione sul regno vegetale che qui ci interessa è conservata in diverse copie manoscritte e in varie edizioni a stampa, che attestano, nel loro complesso, la circolazione di tale sezione anche in forma “indipendente” (ossia svincolata dal *Masālik al-absār* in quanto opera enciclopedica “unitaria”).

Nell’edizione curata da Sezgin è stato riprodotto in facsimile il manoscritto 1668 della collezione Revan Köşkü del Topkapı Sarayı. Il manoscritto, che contiene sia la sezione sugli animali che quella sulle piante, è stato pubblicato in due volumi (ed. Sezgin 1989, vols. 20-21: ff. 1-170b; vol. 22: ff. 170b-201b) che riproducono grosso modo i due libri in cui al-‘Umarī aveva inizialmente ideato di ripartire le specie del regno vegetale. Il primo manoscritto (usato per la prima parte dell’edizione in fac simile) è stato copiato a Damasco da Aḥmad b. ‘Alī b. Aḥmad al-Anṣārī nel 14 *rağab* 776/19 dicembre 1374 (Sezgin 1989, vols. 20-21: 173²⁷); la restante parte è datata 10 *ğumādā al-awwal* 1009/17 novembre 1600 (Sezgin 1989, vols. 20-21: 340) e 10 *şafar* 1011/30 luglio 1602 (Sezgin 1989, vol. 22: 57). Quasi tutte le piante sono finemente illustrate, con un dettaglio e una ricchezza di particolari davvero sorprendenti. Non trattandosi di un autografo, non sappiamo se al-‘Umarī avesse, fin dall’inizio, concepito la descrizione delle varie specie unitamente alla loro illustrazione. Questo particolare è importante e può forse aver contribuito al successo di questa parte dell’opera e alla sua circolazione anche in forma indipendente.

Il manoscritto Revan Köşkü è alla base delle due edizioni a stampa di al-Dulaymī (1999a-b, vols. 20-21) e al-Ğubūrī (2000, vols. 20-22).²⁸ Nella premessa alle rispettive edizioni, i due editori menzionano l’esistenza di altre versioni manoscritte che, tuttavia, non sono usate per indicare varianti di lettura o identificare o vocalizzare le varie specie. Nella sua edizione, al-Ğubūrī ha sostituito le immagini del manoscritto con riproduzioni moderne basate sul manoscritto Revan Köşkü, mentre l’edizione di al-Dulaymī è priva di immagini.

Ḥamdān (1996) ha edito una versione “indipendente” del ventesimo libro del *Masālik al-absār*, contenente la sezione sugli animali e la parte iniziale sulle piante (Ms Manchester nr. 344) con anche le illustrazioni originali del manoscritto. Nel 1952, Farès ha segnalato un’altra versione “indipendente”, conservata ad Alessandria d’Egitto (al-Maktaba al-baladiyya nr. 3355 ğ), che contiene in un solo volume i tre regni della natura corredata da ben 270 illustrazioni. Nell’introduzione al manoscritto di Manchester, il suo copista sostiene di non aver illustrato la sezione sugli animali,

²⁷ L’edizione in facsimile ha le pagine numerate.

²⁸ Per quanto riguarda la parte iniziale sulle piante e gli alberi, al-Ğubūrī (2000) sostiene di aver utilizzato per confronti anche le copie del manoscritto nr. 3433 di Ayasofya della Biblioteca Süleymaniye, del manoscritto nr. 2797/13 del Topkapı Sarayı e del manoscritto Manchester nr. 344. Nelle note non viene tuttavia dato puntuale riscontro delle differenze tra le varie versioni.

essendosi così attenuto alla tradizione islamica ostile verso la rappresentazione di esseri animati (Farès 1952: 86).

Le versioni manoscritte con illustrazioni presentano varianti piuttosto significative. Il manoscritto Revan Köşkü raffigura solo una porzione della pianta, mostrando le particolarità di foglie, frutti e fiori, laddove altre versioni, come quelle del manoscritto di Manchester o Alessandria (Farès 1952; Ḥamdān 1996), presentano la pianta nella sua interezza, inclusiva di tronco e radici, offrendo così una rappresentazione molto diversa della stessa.²⁹ Come vedremo, piuttosto significativa (ancorché ancor inedita e non studiata) un'altra versione indipendente, del tutto analoga a quella pubblicata da Ḥamdān, conservata in un manoscritto preservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi (MS Paris, BnF, Ar. 2771) attribuito a Ibn al-Bayṭār.

6. Rappresentazione del regno vegetale nel *Masālik al-Abṣār*

Nel *Masālik al-abṣār*, la parte dedicata ai tre regni della natura si colloca dopo un'ampia descrizione della terra, nei suoi itinerari e regni (*masālik wa-mamālik*), e dell'uomo quale animale “parlante” (*al-ḥayawān al-nāṭiq*; al-'Umarī 1999a: 17) in tutte le sue funzioni ed attività. Al-'Umarī consacra ben tre libri alla descrizione di animali (*al-ḥayawān*), piante (*al-nabāt*) e minerali (*al-madā'in*), presentati in un ordine che ne stabilisce la gerarchia all'interno della creazione. La tripartizione in regni (mai denominati tali da al-'Umarī) richiama un sistema di classificazione e descrizione della natura d'ispirazione aristotelica, ampiamente adottato da filosofi ed enciclopedisti arabi di ogni epoca, che conciliavano, con citazioni più o meno esplicite, una visione tramessa da autori greci (conosciuti e filtrati in traduzione) con una visione più specificatamente islamica.

Una sezione sulle piante, suddivise in varie specie e organizzate secondo diversi sistemi, è quindi presente in quasi tutte le enciclopedie arabe del periodo mamelucco. Il *Mabāhiḡ al-fikar* di al-Waṭwāṭ è suddiviso in quattro sezioni (*fann*, pl. *funūn*), dedicate rispettivamente a cielo, terra, animali e piante (Lettinck 2011: 161-163). La sezione sulle piante è, a sua volta, suddivisa in nove capitoli (al-Waṭwāṭ 1990, vol. 2: 264-579), che offrono nel loro insieme una classificazione di particolare interesse poiché include anche una famiglia specifica di piante dotate di frutti con nocciolo (*al-nabāt dī al-nawan*) e similari. L'impostazione di al-Waṭwāṭ è ripresa da al-Nuwayrī, che dedica il terzo e quarto libro della *Nihāyat al-arab* agli animali “non parlanti” e alle piante. Il volume sulle piante comprende cinque

²⁹ Va segnalato un manoscritto preservato nella Bibliothèque Nationale di Parigi (nr. 2771, arabe) che contiene un *Kitāb manāfi' al-ḥayawānāt wa-ḥawwāṣ al-mufradāt* attribuito a Ibn al-Bayṭār con una sezione sulle piante (ff. 135b-277b) del tutto analoga (per immagini, struttura e contenuto) alle rispettive sezioni del *Masālik al-Abṣār*.

capitoli riguardanti la loro origine, gli alberi, le erbe aromatiche, i giardini e i fiori, i vari aromi e profumi (al-Nuwayrī 2016: 181-232). Nella classificazione di al-Nuwayrī, gli alberi con frutti che hanno pelle o buccia (193-196) e quelli con nocciolo (196-201) rappresentano famiglie indipendenti.

Nella redazione dei libri sui tre regni della natura, l'enciclopedia di al-Qazwīnī è stata senz'altro una fonte di ispirazione per al-‘Umarī. Nella seconda parte delle *‘Aǧā’ib al-maḥlūqāt*, al-Qazwīnī presenta le quattro sfere relative ai quattro elementi (fuoco, aria, acqua e terra), unitamente ad un'esposizione sistematica di tutti gli esseri viventi e delle specie che abitano i tre regni minerale, vegetale e animale. Al-Qazwīnī presenta in ordine alfabetico le piante, ripartite in alberi (*al-šaǧar*) e arbusti (*al-nuǧūm*), premettendo a ciascuna sezione la descrizione della loro origine e le varie specificità che le contraddistinguono. Le parti teoriche, così come le singole specie scelte, costituiscono l'ossatura "silente" su cui al-‘Umarī ha modellato il *Masālik al-Absār*, riorganizzando le voci secondo nuovi criteri e aggiornando le informazioni date da al-Qazwīnī.

Nell'introduzione al ventesimo libro, al-Umarī fornisce indicazioni sulle fonti consultate e sul metodo di lavoro adottato. Egli sostiene di aver riportato l'opinione dei medici più esperti (*al-aṭibbā’ al-mahara*), di essersi basato su varie fonti e opere di riferimento – *al-ǧāmi’ (li-mufradāt al-adwiya wa-l-aǧdiyya)* di Ibn al-Bayṭār, quanto detto dai trasmettitori di *ḥadīṭ* e dai (filosofi greci) antichi (*al-ǧāmi’ li-aqwāl al-muḥaddiṭīn wa-l-qudamā’*), quanto ai suoi tempi osservano i medici sulle nature dei semplici (*‘alayhi al-ān ǧāddat al-aṭibbā’ fi al-naẓar fi ṭibā’i’ al-mufradāt*) – conciliando il tutto con quanto prescrive la legge islamica (*al-šarī’a*) e l'opinione di botanici a lui contemporanei (al-Dulaymī 1999a: 17-18).

Nelle voci relative alle diverse specie, al-‘Umarī menziona numerose opere in più rispetto a quelle segnalate nell'introduzione, restituendo una panoramica decisamente ampia e variegata del sapere botanico noto nel periodo mamelucco (Dubler 1959: 347). Per quanto riguarda la farmacopea e la botanica greca, sono citati i nomi di Aristotele, Galeno, Apollonio di Tiana (*Bālīnās al-ḥakīm*), Timoteo, Democrito e soprattutto Dioscoride, la cui *Materia Medica* era particolarmente apprezzata nella tradizione araba. Il corpus di autori arabi non è meno sostanzioso. Tra le autorità più importanti spiccano i nomi di Ibn Sīnā (quasi sempre chiamato *al-šayḥ al-ra’īs*) e Ibn al-Bayṭār. Al-‘Umarī integra, modifica e aggiunge informazioni traendole da svariate altre opere, come quelle del medico al-Rāzī (854-925), il *Kitāb al-Nabāt wa-l-šaǧar (Libro delle piante e degli alberi)* del poligrafo Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (828-896), il trattato di agricoltura *al-Filāḥa al-nabaṭiyya (Agricoltura nabatea)* di Ibn Waḥšiyya (ca. 904), la storia della medicina *Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’ (Generazioni dei medici e dei saggi)* del medico Ibn ǧulǧul (944-994), le opere sui semplici *Kitāb al-adwiya al-mufrada (Libro di medicinali semplici)* del botanico e farmacologo andaluso Abū ǧa’far al-Ġāfiqī (m. 1166) e il commento alla *Materia Medica* del botanico andaluso Abū al-‘Abbās al-Nabātī (1166-1239).

Di ogni specie, al-‘Umarī fornisce la descrizione della pianta, la diffusione ed eventualmente l’area di provenienza, il potere o le capacità (*quwwa*, pl. *quwan*), le proprietà peculiari (*ḥāṣṣ*, pl. *ḥaṣṣa*), i benefici (*manfa’a*, pl. *manāfi’*) dell’intera pianta o di una parte di essa (foglia, radice, seme, frutto, fiore). Contestualmente, fornisce anche rimedi e usi terapeutici delle varie sostanze da essa derivate (Lev 2000), con indicazioni di decotti (*šarāb*) e metodi per realizzarli, e, per le specie commestibili come gli alberi da frutta, anche di ricette gastronomiche. Per le varietà più note, sono riportati *ḥadīṭ*, versi di poesia, storie tramandate dalla gente comune (*qālū*, dicono; *min al-nās*, *qīla*, la gente dice/si dice) e notizie curiose (*min ‘ağīb...*) ricavate dalle *‘Ağā’ib al-maḥlūqāt* di al-Qazwīnī (Bejarano Escanilla 1999: 140).

Per quanto concerne l’ordinamento, al-‘Umarī sostiene che, dopo aver consultato l’opinione del medico Abū al-Faṭḥ al-Sāmīrī e dell’esperto in botanica ‘Uṭmān, ha deciso di disporre le piante in un nuovo ordine rispetto a quello dato da Ibn al-Bayṭār, separando le sostanze speciali da quelle comuni (al-Dulaymī 1999a: 18). Da qui, la scelta di un’ulteriore divisione delle specie in base alle zone di coltivazione o provenienza, con una più generale suddivisione in grandi gruppi sulla base della loro forma: *al-šagar*, *al-a’šāb* e *al-nuğūm*.

Per quanto riguarda l’aggiornamento dei dati forniti dal *Masālik al-abṣār*, può essere interessante soffermarsi sulla presentazione dell’albero del balsamo (*balasān*, lat. *opobalsamum*), in cui al-‘Umarī indica esplicitamente l’apporto fornito dal botanico ‘Uṭmān e la scelta da lui fatta:

Di quest’albero se ne conosce la pianta solo in Egitto ad ‘Ayn Šams, così dicono Ibn al-Bayṭār e l’autore del libro *‘Ağā’ib al-Maḥlūqāt*. Uno degli esperti (*ahl al-ma’rifā*) dei nostri tempi, il botanico ‘Uṭmān, dice che si trova anche nella Penisola araba nel Wādī dei Banū Sālim. Per questo, io l’ho elencata con un termine che ha più di un significato (*muštarik*). L’odore e la foglia assomigliano a quello della ruta (*al-sadāb*, lat. *ruta graveolens*), ma (il cui colore è) tendente al bianco. Da questa pianta si estrae l’olio di balsamo (*duhn al-balasān*, *opbalsamum*) (al-Dulaymī 1999a: 162)³⁰.

La prima parte della descrizione del balsamo, pianta appartenente alla famiglia delle *Burseraceae* (*commiphora opobalsamum*), offre un esempio concreto di come al-‘Umarī ha scelto e aggiornato le informazioni a sua disposizione. Per prima cosa, egli descrive la pianta, specificando che si tratta della specie dalla cui radice si estrae una delle resine più famose dell’antichità, usata come base per numerosi preparati medicinali, e si produce il famoso olio di balsamo. Quanto alla sua identificazione e localizzazione le fonti divergono ed è per questo che, oltre a Qazwīnī e Ibn al-Bayṭār, è importante

³⁰ Sezgin 1989, vol. 20-21: 93; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 178; Ḥamdān 1996: 225.

ricorrere all’opinione di un esperto erborista. Infatti, le fonti più antiche (greche in particolare) davano come sola regione di coltivazione del balsamo la Palestina (tra la valle del Giordano e l’area del Mar Morto), mentre nelle fonti arabe si parla quasi esclusivamente dell’Egitto. A partire dal dodicesimo secolo, le fonti arabe distinguono ulteriormente tra la pianta-olio di balsamo d’Egitto (in part. nella città di Maṭariyya)³¹ e gli olii-resine di specie provenienti dalla Penisola araba e dalle regioni costiere del mar Rosso dall’altra. Nel suo libro sui medicinali, al-Ġāfiqī informa anche dell’esistenza di un albero in Arabia – noto come *bašām* – che produce un olio simile a quello del *balasān*, ma di minore valore commerciale e senza le medesime proprietà (Milwright 2003: 197-198). Alla luce della progressiva diversificazione e distribuzione di questa specie, le indicazioni di al-‘Umarī sono interessanti ed è chiara l’importanza del parere di un erborista che distingue tra la specie di ‘Ayn Šams (a nord di Maṭariyya, oggi nell’area della grande Cairo) e quella del uadi dei Banū Sālim (odierno Yemen).

7. Alberi, arbusti ed erbe: in proporzione ed armonia, dal grande al piccolo

Nei due libri del *Masālik al-absār* dedicati al regno vegetale sono descritte un totale di 372 piante: 38 alberi (*al-šagar*), 30 piante che crescono nella parte orientale (*al-nabātāt bi-l-ġānib al-šarqī*), 19 piante nella parte occidentale (*al-nabātāt bi-l-ġānib al-ġarbī*),³² 250 arbusti ed erbe anche aromatiche (*al-nuġūm wa-l-a’šāb*), 15 che crescono nella parte orientale (*al-nuġūm bi-l-ġānib al-šarqī*) e 20 nella parte occidentale (*al-nuġūm bi-l-ġānib al-ġarbī*).³³ Il numero delle specie descritte diminuisce drasticamente nelle versioni indipendenti come quella pubblicata da Ḥamadān (1996) dove sono presentate un totale di 81 piante.

Grandezza e presenza del tronco (*sāq*) sono i due criteri alla base del sistema di classificazione del *Masālik al-Absār*. Nella parte introduttiva, al-‘Umarī fornisce una definizione generale di pianta (*al-nabāt*), che richiama, in alcuni passaggi quasi alla lettera, quella data da al-Qazwīnī (2000: 205; Bejarano Escanilla-Gonzalez 2011: 29):

³¹ Nella sezione sull’Egitto del terzo libro del *Masālik al-absār*, al-‘Umarī informa che il sultano Ibn Qālwūn aveva distribuito le piante di balsamo dai giardini di Maṭariyya ai castelli della Siria e agli ospedali per il trattamento di coloro che soffrono di malattia del(l’umor) freddo (*li-mu’ālaġat al-mabrūdīn*) (Sayyid 1985: 68).

³² L’edizione di Ḥamadān 1996 presenta una selezione di 81 piante, ripartite in specie comuni, piante della parte occidentale e piante della parte orientale.

³³ L’edizione al-Dulaymī comprende la descrizione di 87 piante ed alberi (1999a) e 206 arbusti ed erbe (1999b).

Le piante occupano un posto intermedio tra i minerali e gli animali nella misura in cui rimangono fuori dal limite (*nuqṣān*) del carattere inorganico dei minerali, senza arrivare, dall'altra parte, alla perfezione della sensibilità e (della capacità) di movimento che caratterizza gli animali. Tuttavia, condividono con gli animali alcuni aspetti, poiché il Creatore, sia gloria a Lui!, ha dotato ogni cosa degli strumenti di cui ha bisogno per la sopravvivenza della sua esistenza, così che tutto ciò che è in più sarebbe un peso e una fatica che Dio non ha dato loro. Le piante non hanno bisogno di provare sentimento né di muoversi come gli animali. Tra le cose meravigliose che Iddio l'Altissimo ha fatto c'è che quando si semina il grano e le sementi in una terra umida, colpite dal calore del sole, esse si aprono e l'assorbono, grazie ad una facoltà (*quwwa*) che Iddio l'Altissimo ha creato in esse. Si innalzano così i pezzi di terra e i liquidi dell'acqua. Dopo di che, questi pezzi si accumulano gli uni sugli altri con una forza che Iddio l'Altissimo ha creato in esse, cosicché il grano si trasforma in erba, arrivando ad avere radici, rami, foglie e fiori, le sementi diventeranno alberi enormi, dotati di radici, tronco, rami, foglie e frutti (al-Dulaymī 1999a: 151).³⁴

Al-'Umarī si sofferma successivamente sulla teoria secondo la quale delle facoltà specifiche (*quwwa*) regolamentano il funzionamento generale di ciascuna pianta. Tali facoltà sono una componente essenziale di ciascuna specie, poiché la caratterizzano in quanto tale o per specifiche parti di essa. Riprendendo una tradizione ben consolidata nella farmacopea araba, nel *Masālik al-abṣār* le facoltà delle piante sono di due tipi: subordinate (*ḥādīma*) e autonome (*maḥdūma*). Per quanto riguarda le facoltà subordinate, egli sostiene che siano di quattro tipi riguardanti rispettivamente 1) la facoltà di attrazione o assorbente (*al-ḡādība*), ossia “che è quello che permette di assorbire l'acqua nella parte bassa dell'albero, perché non è nella natura dell'acqua di salire, ma questo potere consente all'acqua di salire”, 2) la facoltà di ritenzione (*al-māsika*), “che è la capacità che permette di trattenere questa umidità perché possa prodursi la trasformazione della pianta”, 3) la facoltà di digestione (*al-hādīma*), “che è quello che converte questo liquido benefico affinché diventi parte dell'erba o della pianta” e infine 4) la facoltà di repulsione (*al-dāfi'a*) “che permette di espellere il liquido che non serve” (ed. al-Dulaymī 1999a: 151). Analogamente, le facoltà autonome sono di quattro tipi e riguardano: 1) la facoltà di nutrizione (*al-ḡādīya*), 2) la facoltà di crescita (*al-nāmiya*), 3) la facoltà di generare (*al-muwallida*), 4) la facoltà di plasmare (*al-muṣawwira*) (al-Dulaymī 1999a: 152).³⁵

In linea generale, secondo al-'Umarī la presenza di un tronco (*sāq*) e la consistenza del fusto legnoso di una pianta determinano l'appartenenza ad uno dei tre grandi insiemi in cui sono suddivise tutte le specie del regno vegetale. Sulla base di questo criterio, “gli alberi sono tutte quelle piante dotate di un tronco” (al-Dulaymī 1999a: 152).³⁶

³⁴ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 86-87; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 169; Ḥamdān 1996: 205.

³⁵ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 87; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 169; Ḥamdān 1996: 205-6.

³⁶ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 87-88; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 169; Ḥamdān 1996: 207.

Facendo un paragone con gli animali, al-'Umarī sostiene che “gli alberi grandi sono simili agli animali grandi, mentre gli arbusti (*al-nuḡūm*) assomigliano agli animali piccoli” (152). Il confronto tra animali e piante ricorre in tutto il *Masālik al-absār*. In proposito, merita soffermarsi sulla descrizione che riguarda il modo di alimentarsi che hanno in comune animali e piante:

Un alimento si propaga in tutto il corpo fino a che non rimanga un solo pelo che non abbia preso la sua quantità corrispondente. Lo stesso succede con l'acqua che entra nella parte inferiore dell'albero e sale fino ai rami all'interno di questi, poco a poco, fino a spargersi per tutte le sue foglie fino alle loro parti più esterne. Il nervo principale è come un fiume e i nervi trasversali che salgono sono come i ruscelli che si estendono per tutta la foglia. L'acqua arriva alle parti più esterne della foglia e alle parti più lontane dei frutti (al-Dulaymī 1999a: 152-153).³⁷

Questa descrizione, attenta ad un principio di equilibrio e armonia tra le parti e il tutto (che rimanda alla creazione come riflesso di armonia divina), ritorna nella descrizione delle foglie e nella presentazione della loro funzione:

Una delle meraviglie che ha realizzato il Creatore consiste nell'aver creato le foglie degli alberi come ornamento per essi e come protezione per i frutti contro i pericoli causati dal sole e dall'aria. Inoltre, (Dio) le ha disposte in modo tale che stanno collocate in cima ai frutti, sufficientemente distanziate dall'albero e tra loro, senza accavallarsi sopra i frutti, affinché questi possano prendere aria, e possa arrivargli il sole. Se le foglie fossero troppo fitte sopra di essi, in modo tale da non permettere di avere aria e di ricevere i raggi del sole, i frutti non potrebbero maturare, avrebbero la pelle dura e poco succo; se fossero spoglie, il sole andrebbe sopra (i frutti) bruciandoli, come succede al melograno. Quando finiscono i frutti, le foglie cadono così che non si consumi l'acqua dell'albero e si debiliti il suo potere. Questo è quanto si osserva che capita anche con gli animali: la madre si debilita dopo aver allattato i suoi figli (al-Dulaymī 1999a: 153).³⁸

Scendendo nell'ordine delle specie, la seconda grande categoria è costituita dagli arbusti (vegetali bassi, simili agli alberi, ma i cui rami si separano dal tronco centrale molto vicino al terreno) e la terza dalle erbe, gli erbaggi e le piante aromatiche.

³⁷ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 86-87; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 170; Ḥamdān 1996: 207.

³⁸ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 86-87; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 170; Ḥamdān 1996: 207-208.

L'arbusto (*al-nağm*) è ogni pianta che ha un tronco (*sāq*) che cresce, come le sementi (*al-zar'*), i legumi (*al-buqūl*), le erbe spontanee e le erbe aromatiche (*al-ḥašā'iš al-barriyya wa-l-riyāḥiyya*)" (ed. al-Dulaymī 1999b: 13).³⁹

Anche in questo caso, il regno vegetale e il regno animale sono messi a confronto, usando la grandezza come criterio di ordinamento generale.

Gli arbusti sono una varietà di piante (*ğins al-nabāt*), così come gli animali piccoli sono una varietà di animali. Le piante sono come gli animali grandi: quando c'è del gran freddo, non rimangono che animali grandi, analogamente non rimane alcuna pianta che non sia fatta di solido legno (*ḥašab ṣulb*). Quanto agli animali grandi, sopportano il freddo e lo stesso vale per gli alberi (al-Dulaymī 1999b: 13).

Una lista dei 38 alberi descritti e illustrati nella prima parte del ventesimo libro (al-Dulaymī 1999a: 152-229) può offrire un'idea del loro ordinamento e delle varie problematiche relative alle varianti di lettura e identificazione delle varie specie:

ās (mirto, lat.⁴⁰ *myrtus communis*⁴¹), *abanūs*⁴² (ebano, *diospyros ebenum*⁴³), *utruğğ*⁴⁴ (cedro, *citrus medica*), *aṭal* (tamarice, *tamarix articulata*⁴⁵), *iğğāš*⁴⁶ (prugno, *prunus domestica*⁴⁷), *buṭm* (terebinto, *terebinthus o pistacia terebinthus*), *balasān* (balsamo, *opobalsamum*⁴⁸), *ballūt* (quercia, *quercus ballota*), *tuffāḥ*⁴⁹ (melo, *malus domestica*), *tūt* (gelso o moro bianco, *morus alba*), *tīn* (fico, *figus carica*), *ğummayz* (sicomoro, *figus sycomorus*), *ğawz* (noce, *juglans regia*), *ḥilāf* (salice, *salix aegyptiaca*), *ḥawḥ* (pesco, *prunus persica*), *dāršayšī'ān*⁵⁰ o var. *dāršišğān*⁵¹ (sporzio o ginestra spinosa, *cytrus spinosa*⁵²), *dahmast* (lauro, *laurus nobilis*),

³⁹ Con minime varianti, in Sezgin 1989, vol. 20-21: 174. Questa parte manca in Ḥamdān 1996.

⁴⁰ Il nome botanico in latino è quello che è indicato nelle edizioni al-Dulaymī 1999a-b e Ḥamdān 1996. Chiaramente, il manoscritto riprodotto in facsimile nell'edizione Sezgin 1989 non ha alcuna indicazione, ma presenta interessanti varianti nella vocalizzazione delle varie specie.

⁴¹ *ruscus aculeatus* nell'ed. Ḥamdān 1996: 209.

⁴² *ābinūs* nell'ed. Ḥamdān 1996: 213.

⁴³ *ebenus* nell'ed. al-Dulaymī 1999a: 156.

⁴⁴ *atragğ* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 90.

⁴⁵ *tamarix gallica* nell'ed. Ḥamdān 1996: 219.

⁴⁶ *aḥāš* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 92.

⁴⁷ *prunus angustifolia* nell'ed. Ḥamdān 1996: 221.

⁴⁸ *balsamodendron opobalsa* nell'ed. Ḥamdān 1996: 225.

⁴⁹ Manca in Sezgin 1989, vol. 20-21.

⁵⁰ Sezgin 1989, vol. 20-21: 103; Ḥamdān 1996: 249.

rummān (melograno, *punica granatum*), *zaytūn* (olivo, *olea europaea*), *sarw* (cipresso, *cupressus sempervirens*), *safarḡal* (pero, *pyrus cydonia*⁵³), *summāq* (sommacco, *rhus coriaria*), *ṭarfā'* (tamerice, *tamarix gallica*), *'uṣar*⁵⁴ (melo di Sodom, *aspectsia procera*⁵⁵), *fustuq* (pistacchio, *pistacia vera*), *qaṣab* (canna comune, *saccharum officinarum*⁵⁶), *karm* (vite, *vitis vinifera*), *kummaṭrā* (pero, *pirus communis*), *lawz* (mandorlo, *prunus amygdalus*), *laymūn*⁵⁷ (limone, *citrus limon*), *mišmiš*⁵⁸ (albicocco, *prunus armeniaca vulgaris*), *mūz*⁵⁹ (banano, *musa paradisiaca*), *mayz*⁶⁰ (bagolaro, *celtis australis*), *nāranḡ* (arancio amaro, *citrus aurantium var. amars*), *nabq* (giuggiolo, *ziziphus lotus*⁶¹), *naḥl* (palma, *phoenix dactylifera*), *ward* (rosa, *rosa*), *yāsmīn* (gelsomino, *jasminum*).

Non essendoci termini botanici univoci in arabo, al-'Umarī dà una descrizione iniziale di ciascuna pianta, seguendo uno schema piuttosto formalizzato, che include l'indicazione dei nomi delle sue differenti parti o eventuali sinonimi con cui ci si riferisce ad essa, anche nel corso della sua crescita e nelle varie zone geografiche (nel caso di specie che crescono in aree specifiche). La descrizione iniziale può variare molto ed includere (o, al caso, omettere) indicazioni specifiche relative alla diffusione, localizzazione, uso secondo il quale è nota ciascuna specie, come si può notare dagli esempi che seguono tratti dalla prima parte sugli alberi:

Terebinto (*buṭm*): albero di montagna (molto) conosciuto (al-Dulaymī 1999a: 161).

Gelso (*tūt*): è uno degli alberi più preziosi, poiché di esso si nutrono i bachi da seta; c'è il gelso dolce, che chiamano *al-firṣād* e c'è il gelso acido, che chiamano damasceno (*al-šāmī*) (al-Dulaymī 1999a: 167).

Sicomoro (*ḡummayz*): è un enorme albero che assomiglia al fico (*al-tīn*), le cui foglie sono come quelle del gelso (*al-tūt*). Fruttifica tre o quattro volte all'anno. Il suo frutto non cresce nei rami dell'albero come per la maggior parte degli alberi, ma esce dal suo tronco. Le sue foglie tolgono i segni del tatuaggio (*ātār al-wašm*), se il posto si unge sulla zona bruciata varie volte. Applicato in forma di cataplasma sugli sfoghi della scrofala, le elimina (al-Dulaymī 1999a: 172).

⁵¹ Vocalizzato *dāršayšī'ān* nell'ed. al-Dulaymī 1999a: 177.

⁵² *calycotome* nell'ed. Ḥamdān 1996: 249.

⁵³ *cydonia oblonga* nell'ed. Ḥamdān 1996: 267.

⁵⁴ Sezgin 1989, vol. 20-21: 114.

⁵⁵ *calotropis gigantea* nell'ed. al-Dulaymī 1999a: 193.

⁵⁶ *phragmites communis* nell'ed. al-Dulaymī 1999a: 194; *cydonia oblonga* nell'ed. Ḥamdān 1996: 267.

⁵⁷ *laymū* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 125.

⁵⁸ *mušmš* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 129.

⁵⁹ *mawz* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 130.

⁶⁰ *mays* in Sezgin 1989, vol. 20-21: 129.

⁶¹ *spina christi* nell'ed. al-Dulaymī 1999a: 218.

Noce (*ṣawz*): è uno degli alberi che non si fortificano se non nei paesi freddi (al-Dulaymī 1999a: 173).

Lauro (*dahmast*): è il *gār*. Ha le foglie simili a quelle del mirto (*al-ḥillāf*), ma più grandi; il suo frutto è rosso e diventa nero. Cresce in zone di montagna. Ha un seme a forma di piccola nocciola (*al-bunduq*), coperto da gusci (*quṣūr*) neri (al-Dulaymī 1999a: 178).

Melograno (*rummān*): non cresce se non nei paesi caldi (al-Dulaymī 1999a: 179).

Ulivio (*zaytūn*): è un albero benedetto (*mubāraka*) dalle grandi utilità. Ibn ‘Abbās, Dio sia soddisfatto di lui, ha detto: Iddio l’Altissimo menziona quest’albero nel Corano per tutti i suoi benefici (al-Dulaymī 1999a: 184).

Melo di Sodoma (*uṣṣar*): pianta degli arabi beduini yemeniti. (Si dice che) Nella *ḡāhiliyya*, se uno degli arabi voleva viaggiare e temeva che la sua amata lo tradisse, legava un ramo di quest’albero all’altro con una corda e se ne partiva. Quando tornava dal suo viaggio, tornava a vedere l’albero: se vedeva i rami così come li aveva lasciati, arrivava alla conclusione che la sua amata non lo aveva tradito, ma se vedeva i rami in altro modo, arrivava alla conclusione che lei lo aveva tradito (al-Dulaymī 1999a: 193).

Canna (*qaṣab*): è una pianta conosciuta della quale esistono molte varietà (*aṣnāf*), tra cui la canna da zucchero (*qaṣab al-sukkar*, lat. *saccharum officinarum*), che è quella con i maggior benefici. La migliore è quella che si trova in Egitto (al-Dulaymī 1999a: 196).

Vite (*karm*): è una pianta che ha molte utilità di cui si trovano varie specie (al-Dulaymī 1999a: 184).

Albicocco (*miṣmiṣ*): è una pianta meravigliosa; la polpa del suo frutto e il suo nocciolo sono mangiabili entrambi, a differenza della maggior parte degli alberi di cui si mangiano solamente polpa o nocciolo.

Banano (*mūz*): è un albero che cresce nei paesi caldi e bassi, la maggior parte si trovano nelle isole. Le sue foglie sono lunghe e larghe, due braccia per tre. Non è una pianta slanciata come la palma, ma è di forma quadrata. La sua altezza è quella di una mucca. Non fanno crescere propaggini attorno ad essa e quando maturano le sue banane, si taglia la madre e si prende il casco (di banane), e da lì spuntano i germogli che stanno attaccati ad essa e si trasformano in madre. Ciascuna madre dà frutti una sola volta nella vita. I suoi frutti assomigliano all’uva, ma sono più dolci e grassi (al-Dulaymī 1999a: 216).

Palma (*naḥl*): è un albero benedetto per le sue meraviglie (*‘aḡā’ib*). Non si trova che nei paesi dell’Islam (*fi bilād al-islām*). Questo è tra le cose per cui Dio è stato misericordioso con l’Islam, poiché nonostante l’Etiopia (*bilād al-Ḥabaša*), la Nubia e l’India siano paesi caldi, con una natura adatta affinché vi crescano palme, lì non ve ne sono (al-Dulaymī 1999a: 219).

Alla definizione e alla breve descrizione iniziale, al-‘Umarī fa seguire una seconda descrizione dell’albero questa volta citata secondo l’autorità di Ibn al-Bayṭār o Ibn Sīnā, da cui sintetizza le principali informazioni per ogni voce. In questa seconda parte, al-‘Umarī descrive più nel dettaglio foglia, radice, seme, frutto, fiore, con rispettive qualità benefiche e specificità di ciascuna parte, secondo le informazioni estrapolate dalle principali opere di botanica, medicina e farmacopea araba.

Seguono poi, per alcune specie più note, le indicazioni dei poteri e rimedi che si possono realizzare con la pianta o parte di essa.

Piante ben note come il mirto, il cedro, il balsamo, il melo, il fico, il noce, il melograno, l'olivo, il pero, la canna, la vite, il limone, l'albicocco, la palma e la rosa presentano lunghe descrizioni, anche di alcune pagine, che vanno dalla loro definizione botanica agli usi possibili in farmacopea o cucina alle *mirabilia* che trasmette la tradizione su di esse. In particolare, l'olivo, il limone, la palma e la vite sono le specie su cui al-'Umarī si sofferma maggiormente, anche alla luce dell'evidente valore che esse hanno nella cultura arabo-islamica. Nella descrizione di queste piante in particolare, al-'Umarī cita *ḥadīṭ*, versi di poesia e aneddoti, riportando, accanto alle definizioni di Ibn al-Bayṭār e Ibn Sīna, anche l'opinione di diversi esperti e dotti in vari campi.

A mo' di conclusione, ci soffermiamo sulla brevissima descrizione che al-'Umarī fornisce della pianta del salice (lat. *salix aegyptiaca*), presentando anche le raffigurazioni nelle varie versioni:

Salice (*ḥallāf* o *ḥilāf*): è l'albero *al-ṣafṣāf*. Il suo legno è molto leggero e pertanto si usa per fare le mazze del gioco del polo (*al-ṣūlḡān*). Dice Ibn al-Bayṭār: è una specie di *al-ṣafṣāf* che non ha profumo (o fiore, *fuqqāḥa*). Se si annusa, ne traggono beneficio coloro che hanno la febbre e fa lacrimare i loro occhi. Allevia il forte mal di testa dato dall'umidità della bile (al-Dulaymī 1999a: 176).⁶²

Il manoscritto 1668 della collezione Revan Köşkü del Topkapı Sarayı riprodotto nell'edizione di Sezgin (1989, vol. 20-21: 102) ritrae un ramo sottile di salice (vinco), con un primo piano sulle sue foglie lanceolate-acuminate, dalla caratteristica forma allungata, e sulle inflorescenze. Nella tradizione medica, proprio le foglie sono utilizzate come impiastro per bloccare le emorragie e per calmare il mal di testa:

⁶² Senza varianti in Sezgin 1989, vol. 20-21: 102; al-Ġubūrī 2000, vol. 20: 189; Ḥamdān 1996: 246.



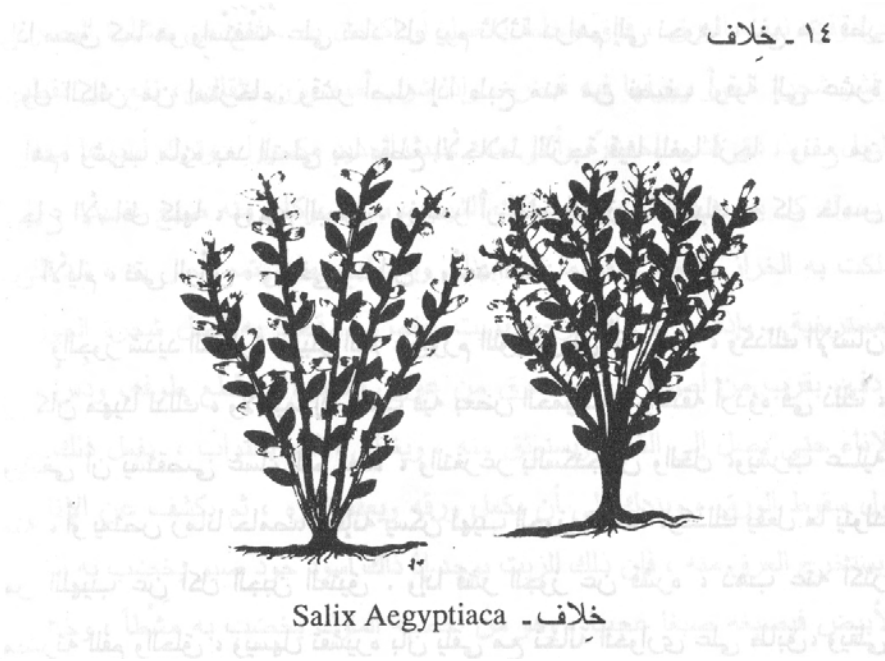
Come si evince dall'immagine che segue, estrapolata dall'edizione a stampa di al-Ġubūrī (2000, vol. 20: 189), il testo è stato edito privo di vocalizzazione (con varianti quando indicata) e l'immagine riproduce con qualche approssimazione quella del manoscritto:

١٤ - خَلَّاف



هي شجرة الصفصاف، وخشبها خفيف جداً، ولذلك يتخذ منه الصولجان^(١).
 قال ابن البيطار^(٢): هو صنم من الصفصاف، وليس به فقاحة، إذا شتم نفع المحرورين ورطب أدمغتهم؛ وسكن ما يعرض من الصداع الشديد الكائن من بخار الصفراء.

Del tutto diversa è l'immagine riprodotta nell'edizione di Ḥamdān (1996: 246). La pianta è disegnata in due diverse angolazioni (o fasi di crescita?), entrambe che la raffigurano nella sua interezza. Le due piante hanno entrambe tronco sottile e radici ramificate, ma non profonde, che variano nelle due prospettive. La chioma è aperta e i rami sono sottili, flessibili, più folti in una delle due rappresentazioni, con le foglie lanceolate-acuminate protese decisamente verso l'alto.



L'ultima immagine è estrapolata da un'altra versione manoscritta indipendente (MS Paris, BnF, Ar. 2771, f. 401a) che contiene il ventesimo libro del *Masālik al-absār* (erroneamente attribuito a Ibn al-Bayṭār).⁶³ In questa immagine, si distinguono ancora più nettamente le foglie lanceolate-acuminate e le inflorescenze chiare.



⁶³ Il manoscritto contiene una versione del tutto analoga a quella pubblicata da Ḥamdān (1996), ma è stato attribuito, in un secondo tempo e da una mano diversa da quella che ha effettuato la copia, a Ibn al-Bayṭār e intitolato *Kitāb al-manāfi' al-ḥayawān wa-ḥawāṣṣ al-mufradāt*.

Riferimenti bibliografici

a.1. Edizioni in arabo (complete) del *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*

Sezgin 1988-1989 = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1988-1989. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār* (*Routes toward Insight into the Capital Empires*. Facsimile reprint of manuscripts in Topkapı Sarayı Library and Süleymāniye Library, Istanbul; British Library, London; and Bibliothèque Nationale, Paris), 27 vols. Ed. a cura di F. Sezgin, A. Jokhosha, e E. Neubauer. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

al-Sariḥī 2001-2006 = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 2001-2006. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*. Ed. a cura di ‘Abd Allāh b. Yaḥyā al-Sariḥī et al. 27 vols. Abu Dhabi: al-Mağma‘ al-Ṭaqāfi.

al-Ġubūrī 2000 = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 2010. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Ed. a cura di Kāmil Salmān al-Ġubūrī. 27 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

a.2. Edizioni in arabo (parziali) del *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1919. *Waṣf Ifriqiyya wa-l-Mağrib wa-l-Andalus awāsiṭ al-qarn al-tāmin li-l-ḥiğra min kitāb Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Ed. a cura di Ḥasan Ḥusnī ‘Abd al-Waḥḥāb. Tunisi: n.e.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1924. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*. Ed. a cura di Aḥmad Zakī Bāšā. Vol. 1. Il Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1974. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār: al-qism al-ḥāṣṣ bi-mamlakat al-Yaman*. Ed. a cura di Ayman Fu’ād Sayyid. Dār al-‘Iṭṣām li-l-ṭab‘ wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1985. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār: Qabā’il al-‘Arab fī al-qarnayn al-sābi‘ wa-l-tāmin al-ḥiğriyyayn*. Ed. a cura di Dorothea Krawulsky. Beirut: al-Markaz al-Islāmī lil-Buḥūṭ.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1985. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār: L’Égypte, le Ḥiğāz et le Yémen*. Ed. a cura di Ayman Fu’ād Sayyid. Cairo: Institut français d’archéologie orientale.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1986. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār: Dawlat al-Mamālik al-ūlā. Fī mamlakat Miṣr wa-l-Šām wa-l-Ḥiğāz*. Ed. a cura di Dorothea Krawulsky. Beirut: al-Markaz al-Islāmī lil-Buḥūṭ.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 2005. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*. Vol. 10: *Ahl al-ğinā’ wa-l-mūsīqā*. Ed. a cura di Ġaṭṭās ‘Abd al-Malik Ḥaṣāba. Il Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub wa-al-Waṭā’iq al-Qawmiyya bi-al-Qāhira.

Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 2008. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār. Al-qism al-ta’rīḥī*. Ed. a cura di Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn ‘Alī. 3 vols. Al-Riyāḍ: Dār rawā’i‘ al-aṭīr.

b. Manoscritti ed edizioni (indipendenti) della sezione sul regno vegetale

Ms Paris, BnF, Ar. 2771 = Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-manāfi‘ al-ḥayawān wa-ḥawāṣṣ al-mufradāt*.

- Ḥamdān 1996 = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1996. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār. Fī al-ḥayawān wa-l-nabāt wa-l-ma‘ādin*. Ed. a cura di ‘Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Al-Dulaymī 1999a = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1999a. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*. vol. 20: *Ḥāṣṣ bi-l-ḥayawān wa-l-nabāt*. Ed. a cura di Muḥammad Nāyif al-Dulaymī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Dulaymī 1999b = Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. 1999b. *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*. Vol. 21: *Ḥāṣṣ bi-l-a‘šāb*. Ed. a cura di Muḥammad Nāyif al-Dulaymī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.

c. Studi di riferimento

- Amari, Michele. 1883. *Al-‘Umarī. Condizioni degli stati cristiani dell’Occidente secondo una relazione di Domenico Doria da Genova*. Roma: coi tipi dei Salviucci (ristampa degli *Atti della Reale Accademia dei Lincei: Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie 3, vol. 9: 67-103).
- Antrim, Zayde. 2014-2015. “The Politics of Place in the Works of Ibn Taymīyah and Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī.” *Mamlūk Studies Review*, 18: 91-111.
- Bauer, Thomas. 2007. “The Dawādār’s Hunting Party. A Mamluk *Muzdawija Ṭardiyya*, probably by Shihāb al-Dīn Ibn Faḍl Allāh”. In *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, ed. da Arnoud Vrolijk e Jan P. Hogendijk, 291-312. Leiden-Boston: Brill.
- Bejarano Escanilla, Ingrid. 1999. “Algunas creencias sobre plantas y animales recogidas por lo cosmógrafo al-Qazwīnī (s. XIII) en su diccionario bótanic”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 : 137-151.
- Bejarano Escanilla, Ingrid. González, Ana María Cabo. 2011. *El libro de las Plantas. Sección primera : de árboles y arbusstos (al-Qazwīnī, S. XIII)*. Sevilla: Fénix ed.
- van Berkel, Maaïke. 1997. “The Attitude towards Knowledge in Mamlūk Egypt: Organization and Structure of the *Ṣubḥ al-a‘shā* by al-Qalqashandī (1555-1418).” In *Pre-Modern Encyclopaedic Texts, Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, ed. by P. Binkley, 159-168. Leiden: E. J. Brill.
- van Berkel, Maaïke. 2013. “Opening up a world of knowledge. Mamluk encyclopedias and their readers”. In *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. by J. König, G. Woolf, 357-375. Cambridge, Cambridge University Press.
- Blachère, Régis. 1970. “Quelques réflexions sur les formes de l’encyclopédisme en Égypte et en Syrie du viii/xive siècle à la fin du ix/xve siècle”. *Bulletin d’études orientales*, 23: 7-19.
- Bosworth, Clifford Edmund. 1998. “Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī (700-49/1301-49)”. In *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. by Scott Meisami, Julie-Paul Starkey, vol. 2: 322-323. London and New York: Routledge.
- Brockelmann, Carl. 1938. *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Supplementband*. Leiden : E.J. Brill.
- Brockelmann, Carl. 1949. *Geschichte der arabischen Litteratur. Zweiter Band*. Leiden : E.J. Brill.
- Colin, G.S. 1931. “Quelques poètes arabes d’Occident au Xive siècle”. *Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l’Institut des Hautes-Etudes Marocaines*, 12.

- Deverdun, Gaston, 1954. “Un nouveau manuscrit des *Mamālik al-Abšār* d’Ibn Faḍl-Allāh al-‘Umarī”. *Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l’Institut des Hautes-Etudes Marocaines*, 41: 475-478.
- Di Branco, Marco. 2004. “Il Marchese di Monferrato nel *Masālik al-abšār fi mamālik al-amšār* di al-‘Umarī.” *Medioevo Greco* 4: 137-140.
- Dubler, César. 1959. “Die Materia Medica unter Muslimen des Mittelalters”. *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 43, 4: 329-350.
- Endress, Gerhard (a cura di). 2006. *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the pre-eighteenth Century Islamic World*. Leiden-Boston: Brill.
- Farès, Bishr. 1952. “Un herbier illustré du XIV^e siècle.” In *Archaeologica orientalia in memoriam Ernst Herzfeld*, edito da George Carpenter Miles, 84-88. New York: J.J. Augustin.
- Gaufrey-Demombynes, Maurice. 1927. *Ibn Faḍl Allah al-‘Umarī. Masālik el Abšār fi Mamālik el Amšār*. I. *L’Afrique, moins l’Égypte*. Parigi: P. Geuthner.
- Hartmann, Richard. 1916. “Politische Geographie des Mamlūkenreichs: Kapitel 5 und 6 des Staatshandbuchs Ibn Faḍlallāh al-‘Umarī’s eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 70: 1-40; 477-511.
- Horovitz, Josef. 1907. “Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel. (Arabische Handschriften geschichtlichen Inhalts.)”. *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 10: 1-68.
- Krawulsky, Dorothea 1990. “*Masālik al-Abšār fi Mamālik al-Amšār* li-Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī (700-749 H./1301-1349 M.): Muḥāwala fi Sīra Ta’rīḥiyya li-maḥṭūṭātīhi”. *Dirāsāt: al-Silsila: al-‘Ulūm al-Insāniyya; al-Ġāmi’a al-Urdunniyya*, 17, 2: 169-185.
- Krawulsky, Dorothea. 1992. “al-Badw fi Miṣr wa-l-Šām fi al-Qarnayn al-sābi’ wa-l-ṭāmin al-ḥiḡriayn ‘inda al-‘Umarī fi *Masālik al-Abšār*”. *al-Iḡtihād* 4, 17: 35-72.
- Krawulsky, Dorothea. 1993a. “al-Dawla al-Mamlūkiyya: al-Bunya wa-l-Mašrū’iyya min ḥilāl *Masālik al-Abšār* li-Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī. In *Al-‘Arab wa-Īrān: Dirāsāt fi al-Ta’rīḥ wa-l-Adab min al-Manzūr al-Īdiyūlūḡī*. Ed. a cura di Dorothea Krawulsky, 89-153. Beirut: Dār al-Muntaḥab al-‘Arabī.
- Krawulsky, Dorothea. 1993b. “*Masālik al-Abšār fi Mamālik al-Amšār* li-Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī: Muḥāwala fi Sīra Ta’rīḥiyya li-Maḥṭūṭātīhi”. In *Al-‘Arab wa-Īrān: Dirāsāt fi al-Ta’rīḥ wa-l-Adab min al-Manzūr al-Īdiyūlūḡī*. Ed. a cura di Dorothea Krawulsky, 154-173. Beirut: Dār al-Muntaḥab al-‘Arabī.
- Ismā‘īl, Laylā ‘Abd al-Ġawād. 2007. “Mamlakat al-Qusṭantīniyya fi *Masālik al-Abšār wa-Mamālik al-Amšār li-l-‘Umarī: Dirāsa wa-taḥqīq*”. *Maḡallat al-mu’arriḥ al-‘arabī* 15: 281-321.
- Lech, Klaus. 1968. *Das mongolische Weltreich. Al-‘Umarī’s Darstellung der mongolische Reiche in seinem Werk Masālik al-abšār fi mamālik al-amšār*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Lev, Efraim. 2002. “Reconstructed *materia medica* of the Medieval and Ottoman al-Sham”. *Journal of Ethnopharmacology* 80: 167-179.

- Little, Donald Presgrave. 1970. *An Introduction to Mamlūk Historiography. An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāʿūn*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Lohlker, Rüdiger. 2006. “Al-ʿUmarīs Bericht über Indien: eine Studie zur arabisch-islamischen Geographie des 14. Jahrhunderts”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 156, 2: 339-367.
- Molina, Luis. 2005. “La Historia de los Omeyas de al-Andalus en los *Masālik al-Absār*”. *Al-Qanṭara*, 26, 1: 123-139.
- Muhanna, Elias. 2013. “Why was the fourteenth century a century of Arabic encyclopaedism”. In *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Ed. a cura di Jason König e Greg Woolf, 343-356. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muhanna, Elias. 2015. “Encyclopaedias, Arabic”, in: *The Encyclopaedia of Islam, THREE*. Ed. a cura di K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson, 90-4. Leiden-Boston: Brill.
- Al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn. 2016. *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition. A Compendium of Knowledge from the Classical Islamic World*. Ed. e trad. a cura di Elias Muhanna. London: Penguin Books.
- Pellat, Charles. 1991. “al-Mawsūʿa”. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Ed. a cura di C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, vol. 6: 903-907. Leiden: Brill.
- Rice, D. S. 1951. “A Miniature in an Autograph of Shihāb al-Dīn Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13: 856-867.
- Al-Qazwīnī, Zakariyā b. Muḥammad. 2000. *ʿAḡāʾib al-maḥlūqāt wa-ḡarāʾib al-mawḡūdāt*. Beirut: Muʿassasat al-Aʿlamī.
- Quatremère, Etienne. 1838. “Notice de l’ouvrage qui a pour titre Masalek alabsar fi Mamalek alamsar. Voyages des yeux dans le royaumes des différentes contrées (Manuscrit arabe de la Bibliothèque du Roi, n. 583)”. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, 13, 1: 151-384.
- Salibi, Kamal S. 1986. “Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī.” In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Ed. a cura di C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, vol. 3: 758-759. Leiden: Brill.
- Sayyid, Ayman Fuʿād. 1973. “Edition du chapitre concernant le Yémen de l’ouvrage d’al-ʿUmarī intitulé *Masālik al-Absār fi mamālik al-amṣār*”. In *Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes, I: Etudes arabes et Islamiques*, vol. 3 : 177-181. Paris : l’Asiathèque.
- Sayyid, Ayman Fuʿād. 1985. *Masālik al-Absār fi Mamālik al-Amṣār d’Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī. L’Egypte, la Syrie, le Ḥiḡāz et le Yémen*. Cairo: Institut français d’archéologie orientale.
- Schiaparelli, Celestino. 1888 “Notizie d’Italia estratte dall’opera di Sihāb ad-dīn ʿal ʿUmarī, intitolata *masālikʿal ʿabsār*”. *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, vol. 4, fasc. 10: 304-316.
- Siddiqi, Iqtidar Husain; Ahmad, Qazi Mohammad. 1971. *A Fourteenth Century Arab Account of India under Sultan Muhammad bin Tughluq (Being English Translation of the Chapters on India from Shihāb al-Dīn al-ʿUmarī’s Masālik al-Absār fi Mamālik al-Amṣār)*. Aligarh: Siddiqi Publishing House.

- Spies, Otto. 1943. *Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī's Bericht über Indien in seinem Werke Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Leipzig: O. Harrassowitz.
- Tamari, Shemuel. 1987. "Topological Studies in the *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār* of Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī." *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei: Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie 8, vol. 21, fasc. 4: 393-468.
- Taeschner, Franz, 1919. *Al-ʿUmarī's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Leipzig: Harrassowitz, 1929.
- Veselý, Rudolf. 1992. "Die *inṣā'*-Literatur". In *Grundriss der Arabischen Philologie. II: Supplement*, a cura di Wolfdietrich Fischer, 188-208. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Veselý, Rudolf. 2002. "Zwei Opera Cancellaria Minora des Šihābuddīn Aḥmad b. Faḍlullāh al-ʿUmarī". *Archiv orientální* 70, 4: 513-557.
- al-Waṭwāt, Ḡamāl al-Dīn. 1990. *Mabāhiḡ al-fīkar wa-mabāhiḡ al-ʿibar (Encyclopaedia of Four Natural Sciences)*. Ed. a cura di F. Sezgin, M. Amawi. 2 vols. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Wiet, Gaston. 1925. "Les secrétaires de la chancellerie (*kuttāb-el-Sirr*) en Egypte sous les Mamlouks ci-cassien (784-922/1382-1571)". In *Mélanges René Basset. Etudes nord-africaines et orientales*, vol. 1: 271-314. Paris: E. Leroux.
- Wiet, Gaston. 1932. *Les biographies du Manḥal safī*. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, vol. 19).
- Zanon, Jesús. 1990. "Biografías de andalusíes en los *Masālik al-abṣār* de Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī". In *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, edito da María Luisa Ávila Navarro, vol. 3: 157-213. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Francesca Bellino, Ph.D. (Florence, 2005) is Assistant Professor of Arabic Language and Literature at Università degli Studi of Turin. She authored a series of articles on pre-modern Arabic literature, focusing on Arab-Islamic popular culture and Arabic encyclopaedism. She also translated Arabic texts such as Qazwīnī's *Le meraviglie del creato e le stranezze degli esseri* (2008).

Il lessico botanico ne “Il Viaggio all’Indie Orientali”

del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena (1672)

Andrea Drocco

In the middle of the XVII century the Discalced Carmelite Padre Vincenzo Maria of Saint Caterina of Siena visited India and, when he returned, drew up his travel account, titled *Il Viaggio alle Indie Orientali*. This work plays a key role in the context of Italian travel accounts about India. However, despite its importance, it is rather surprising that no significant research has been conducted to investigate in deep this text, edited for the last time in 1683. The aim of the present paper is to pursue its analysis, in particular offering an etymological research and a critical examination of a consistent part of the botanical terms mentioned and explained by Padre Vincenzo Maria. As we will show, many of these terms appeared for the first time, in an Italian text and in some few cases in an European one, in Padre Vincenzo Maria’s work.

Il 27 maggio del 1498, quando l’ammiraglio Vasco de Gama giunse a Calicut, sulle coste del Malabār, circumnavigando il Capo di Buona Speranza, diede inizio a una nuova era. A partire da questa data non solo viaggiatori-mercanti, ma anche missionari si susseguirono incessantemente sul suolo indiano, tanto che Goa fu istituita a diocesi nel 1534: la sua giurisdizione si estendeva dal Capo di Buona Speranza fino alla Cina e al Giappone.

Anche se i documenti riconducibili ai missionari italiani in India sono ancor oggi in parte inesplorati, nonostante il grande contributo che essi possono offrire alla conoscenza di questo immenso e variegato paese sotto diversi punti di vista tanto da costituire le fondamenta delle nostre conoscenze attuali sull’India (Tucci 1936, 1949; Petech 1952; Cimino & Scialpi 1974: 77-78; Lorenzen 2003: 6-11), in questi ultimi anni si intravede un nuovo interesse verso i loro scritti e la rivalutazione di questi ultimi come fonti di informazioni non esclusivamente geografiche, etnologiche, storiche e religiose, ma anche linguistiche (cfr. Nardella 1989 e i recenti contributi di Lorenzen 2003, 2006a, 2006b, 2007, Drocco 2006 e Invernizzi 2005a, 2005b). A testimoniare il vivo interesse verso la letteratura di viaggio dei primi viaggiatori e missionari italiani nelle Americhe e in Oriente non solo per l’apporto che essa può dare a livello culturale, ma anche e soprattutto a livello linguistico si possono menzionare i congressi, in Italia e all’estero, dedicati proprio a questo argomento.¹

¹ Volendo citare i più recenti in Italia: XXXIX Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana, *Lo spazio linguistico italiano e le lingue esotiche: rapporti e reciproci influssi*. Università degli Studi di Milano-Bicocca, 22-24 settembre 2005;

1. Il Viaggio alle Indie Orientali di Padre Vincenzo Maria

Nel contesto fin qui delineato si inserisce una specifica relazione di viaggio di un missionario italiano, oggetto di questa ricerca, che, finora, ha immeritadamente ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi: “*Il viaggio all’Indie Orientali del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena Procurator Generale de’ Carmelitani Scalzi, con le Osservationi, e Successi del medesimo, i Costumi, e Riti di Varie Nationi, e Reconditissimi Arcani de’ Gentili, cauati con somma diligenza da’ loro scritti, con la descrizione degl’Animali Quadrupedi, Serpenti, Vccelli, e Piante di quel Mondo Nuouo, con le loro Virtù singolari. Diuiso in cinque libri. Opera non meno utile, che curiosa*”.

L’opera è il resoconto della prima spedizione dei carmelitani scalzi nell’India meridionale, condotta allo scopo di ricomporre l’unità dei cristiani della Serra malabarica compromessa da divisioni e disordini: fu ordinata da Papa Alessandro VII che, d’accordo con la Congregazione *de Propaganda Fide*, diede proprio ai carmelitani scalzi l’incarico di andare a documentarsi direttamente sui problemi che in quegli anni sussistevano nel Malabār, principalmente a causa delle deviazioni e defezioni dell’arcidiacono Tommaso Parampil e dei suoi seguaci. La spedizione, avvenuta fra il 1656 e il 1659, fu guidata da Padre Giacinto di S. Vincenzo e dal confratello Padre Giuseppe Sebastiani: Padre Giacinto s’imbarcò a Livorno e partì per primo, mentre con Padre Giuseppe partirono, oltre a Padre Vincenzo Maria, al secolo Antonio Murchio, autore de *Il Viaggio alle Indie Orientali*, anche i confratelli Raffaele di s. Alessio della provincia di Roma e fr. Luigi di s. Francesco, converso della provincia di Lione (Sorge 1983: 87-90).

Al ritorno dal viaggio Padre Vincenzo Maria redige *Il Viaggio alle Indie Orientali*: quelle che seguono sono le uniche edizioni tuttora esistenti (cfr. anche Invernizzi (a cura di) 2005a che non menziona però l’edizione del 1683):

- 1^a edizione: 1672, Roma, presso la stamperia di Filippo Maria Mancini;
- 2^a edizione: 1678, Venezia, a cura di Giacomo Zattoni;
- 3^a edizione: 1683, Venezia, presso Antonio Tivani (in quest’edizione è inserita anche la relazione della *Seconda spedizione all’Indie Orientali di monsignor Sebastiani*).

Lingue e culture dei missionari, Udine, 26-28 gennaio 2006), mentre all’estero non si può fare a meno di menzionare i congressi internazionali legati appunto alla cosiddetta *Missionary Linguistics*: l’ultimo di questi, vale a dire *The 9th International Conference on Missionary Linguistics*, si è tenuto all’Ateneo de Manila University (Filippine) dal 15 al 18 marzo 2016.

Si constata che quella del 1683 è l'ultima edizione dell'opera; inoltre, dopo tale data, non vi è stata più alcuna ristampa. Ciò fu posto in evidenza già nel XIX secolo dal noto indologo Angelo De Gubernatis (1875: 57) che sostiene:

In ogni modo, è evidente la importanza del [...] viaggio (di Padre Vincenzo Maria), il quale non ebbe, ch'io sappia, dopo l'anno 1683, l'onore d'alcuna ristampa, ed è in ogni maniera superiore alla sua fama.

2. L'importanza de "Il Viaggio all'Indie Orientali"

Alcuni anni fa Drocco (2006), approfondendo l'aspetto storico-linguistico relativo al testo qui preso in esame, ha cercato di offrire alcuni spunti di riflessione che potrebbero suggerire interessanti profili di ricerca futuri. Si è concluso constatando che per conoscere l'opera di Padre Vincenzo Maria, e per valutarne appieno l'importanza, sarebbe necessaria un'edizione (critica) moderna del testo, tuttora inesistente, accompagnata, in particolar modo, da un approfondito apparato di note critiche. Queste ultime, oltre a fornire gli strumenti necessari per una maggior comprensione e per un adeguato approfondimento dei temi trattati dall'autore, avrebbero altresì lo scopo di presentare confronti con altre relazioni di viaggio, come quella di Ludovico De Varthema, dalle quali pare evidente che l'autore abbia subito una qualche influenza.² Ma soprattutto si è auspicata la stesura di

² Infatti, come ha fatto notare Drocco (2006: 298-299), si consideri per esempio la descrizione di Padre Vincenzo Maria relativa a un'immagine della divinità hindū Yama, paragonata a quella, sulla medesima divinità, del viaggiatore italiano Ludovico De Varthema fatta nel suo *Itinerario*; riportiamo qui di seguito entrambe le descrizioni evidenziando, con sistemi diversi, i passi simili fra loro (cfr. anche Drocco 2006: 298-299, nota n. 22):

In mezo de questa capella sta un diavolo facto de metallo a sedere in una sedia pur de metallo. El dicto diavolo si tiene una corona facta a modo del Regno Papale con tre corone, et tiene ancora quatro corna et quatro denti con una grandissima bocca, naso et occhi terribilissimi; le mani sonno facte ad modo de un rarpino, *li piedi ad modo de un gallo, per modo che a vederlo è una cosa molto spaurosa*. Intorno alla dicta capella le picture soe sonno tutte diavoli. Et per ogni quadro de essa sta uno satanas a sedere in una sedia. La qual sedia è posta in una fiamma de foco, in el quale sta gran quantità de anime longhe mezo dito et uno deto della mano. Et el dicto satanas con la man dritta tiene una anima in bocca et con l'altra mano se piglia una anima dalla banda de sotto. (Ludovico De Varthema, pp. 207-209)

Il Simulacro è di mettali, collocato in vna sedia della medesima materia, che porta in capo vna corona simile al Triregno Papale, appoggiata à quattro corni torti, piantati sopra due orecchie di Porco, con il viso spauenteuole, li occhi terribili, il naso brutto, largo, la bocca grandissima, ed aperta, dalla quale escono quattro denti di Cinghiale, con la mano dritta torta, curuata, con la quale s'applica vn'animitta picciola alla bocca per deuorarla, e con la sinistra ne piglia vn'altra dalle fiamme, che gli sono scolpite all'intorno del

un glossario dei vocaboli esotici e dei nomi propri menzionati dall’autore con la compilazione, per i casi più significativi, di vere e proprie schede lessicali. Se è vero infatti che alcuni degli esotismi citati da Padre Vincenzo Maria (per es. *areca*, *bagniano/baniano*, *betel*, *cairo*, *fanon*, *gioghi/giogui*, *manga*, *naic*, *nairi*, *nipa/anippa*, *olla*, *oracha*, *palanchino*, *prao/parò*, *pulias*, *tane/tone/thones*) sono stati presi in prestito da precedenti opere di altri viaggiatori italiani, le quali, quindi, devono aver esercitato un’influenza determinante sul nostro autore, è altrettanto vero che la maggior parte di essi si riferisce a parole di origine indiana che, per la prima volta, fanno la loro comparsa in un testo italiano pubblicato. Fra queste si possono menzionare *amruta*³ (cfr. sanscrito *amṛta*),⁴ la citazione delle ere o *giuge*⁵ (cfr. sanscrito *yuga*, *hindī jugā*)⁶ o di *quetris*⁷ (cfr. sanscrito *kṣatriya*, *koṅkaṇī khetri*), il nome dei membri appartenenti al secondo *varṇa* o categorie sociali fondate su basi funzionali, oppure di *trite*⁸ (cfr. sanscrito *tīrtha*), i guadi sacri o luoghi santi, tutti vocaboli strettamente legati alla civiltà indiana. Ma non solo: in quest’opera trova spazio un’innumerabile quantità di termini botanici, zoologici ed etnografici, non citati come un lungo elenco di parole esotiche con semplici, e talvolta vaghe, glosse generiche, ma, al contrario, accompagnate da chiare e puntuali definizioni (cfr. Drocco 2006: 305-306). È senz’altro vero che molti dei termini menzionati da Padre Vincenzo Maria appaiono come vere e proprie citazioni occasionali o fanno oggi parte, in italiano, del lessico specialistico di discipline come, per l’appunto l’indologia, la botanica e la zoologia. Ciò nonostante è altrettanto vero che una buona parte di essi è tuttora citata nei più importanti dizionari italiani di riferimento i quali, pur avendo menzionato fra le loro fonti anche *Il Viaggio alle Indie Orientali*, non citano l’attestazione di tali vocaboli in quest’opera. A dimostrazione di quanto sostenuto si prenda a esempio il caso della parola *mantra*⁹

soglio. Il corpo è tutto nudo come d’vn Satiro, con li piedi di Gallo, in modo, che cosa più mostruosa non si puole vedere [...] (Padre Vincenzo Maria, p. 414).

³ “[...] Amruta, di cui vna sol stilla basta per conferire l’immortalità, e preseruare dalla morte” (p. 318).

⁴ Il termine sanscrito *amṛta*, indicante la “bevanda dell’immortalità” o “bevanda degli dèi”, è composto dal prefisso privativo sanscrito *a-* e dal vocabolo, anch’esso sanscrito, *mṛta*, “morto”: la parola è etimologicamente connessa con il greco *ambrosia*. In proposito si veda Zimmer (1993: 62, nota n. 1).

⁵ “[...] giuge, ciascuna delle quali giuge corrisponde a dodici mille anni de’ nostri [...]” (p. 320).

⁶ Secondo le mitologie hindū gli *yuga*, o ere cosmiche, sono quattro, tutti caratterizzati da una durata decrescente e da una progressiva corruzione: i loro nomi (*krta*, *tretā*, *dvāpara* e *kali*) sono quelli dei colpi nel gioco dei dadi, da quello vincente (quattro) a quello perdente (uno). In proposito si veda Piano (1994: 7, nota n. 7, 25, nota n. 78) e Zimmer (1993: 20-27).

⁷ “Il Rè di Coccino, che di sua generatione è Quetris, che vuol dire Cauagliero, ò di sangue d’Heroi, non è [...]” (p. 373).

⁸ “All’istesso effetto seruono ancora li fiumi, mà più il Gange, ed alcuni altri chiamati da loro Trite [...]” (p. 314).

⁹ La parola sanscrita *mantra* viene resa da Piano (1994: 345) con “«formula segreta di preghiera» dall’eccezionale efficacia”.

citata da Padre Vincenzo Maria¹⁰ e oggi sporadicamente utilizzata nell'italiano comune: essa è riportata dal GDIU (vol. III, p. 1153) - che la classifica come termine specialistico - e dal GDLI (vol. IX, p. 753). Nonostante però in quest'ultimo sia citato esclusivamente il riferimento a *Il mondo salvato dai ragazzini* di Elsa Morante (1968: 130), è presumibile che, sulla base delle mie conoscenze attuali, proprio ne *Il Viaggio alle Indie Orientali* di Padre Vincenzo Maria questo vocabolo abbia fatto la sua prima comparsa in un testo italiano pubblicato. Analoghe considerazioni possono essere avanzate per il termine botanico *anona* (si veda s.v. le schede lessicali più oltre) che si riferisce alla *Anona reticulata* di Linneo: al proposito il GLA (I, pp. 46-47 e pp. 63-64) riferisce che “O primeiro indianista que menciona anona è o P. Vincenzo Maria, cuja obra foi publicada em 1672”. Il vocabolo *anona* è citato dal GDLI (vol. I, p. 506b), dov'è ricondotto al latino scientifico, e dal DELI (vol. I, p. 58a), dove viene riportata come prima attestazione in italiano la data del 1708 nel *Giro del Mondo* (Napoli III 79) di Giovanni Francesco Gemelli Careri; il GDIU (vol. I, p. 302a) avanza argomentazioni simili riportando però la variante *annona*. In tutti questi dizionari non è fatta alcuna menzione relativa all'attestazione di *anona* ne *Il Viaggio alle Indie Orientali*. E ancora il termine botanico *bablia* (anche in questo caso si veda s.v. le schede lessicali più oltre) (cfr. portoghese *babul*, koṅkaṇī e marāṭhī *bābhūl*, *bābhaḷ*, *bābhli*, sanscrito *babbūla*) che si riferisce alla *Acacia arabica*. Anche in questo caso, sulla base delle osservazioni riferite dal GLA (1919-1921), è lecito supporre che Padre Vincenzo Maria sia uno dei primi viaggiatori/missionari italiani a menzionare *bablia*. Questo termine non è citato dal GDLI e dal DELI, mentre il GDIU (vol. I, p. 560b) lo riporta sotto la voce *babla* e viene riportata come prima datazione il 1875 nella variante antica *bablah*, nome commerciale dall'inglese *bablah* a sua volta derivato dal persiano *babūl* ‘mimosa’. Il GDIU (vol. I, p. 560b) riporta anche la voce *babul* attestata a partire dal 1913 nella variante antica *babula*, anch'essa derivante dal persiano *babūl* ‘mimosa’: anche in questo caso non è citato Padre Vincenzo Maria.

3. Per un'analisi critica degli esotismi ne *Il Viaggio alle Indie Orientali*

Sulla base di quanto detto finora, e per colmare la lacuna consistente nella mancanza di studi appropriati relativi a *Il Viaggio alle Indie Orientali*, si è scelto di iniziare col fornire, con il presente studio e con quelli analoghi che seguiranno, una lista dei vocaboli esotici menzionati da Padre Vincenzo Maria riportando una porzione del passo dell'opera dove essi sono citati, con l'aggiunta di

¹⁰ “[...] certe Dözelle, che senza lesione de propria integrità concepirono diuersi figli, solo con recitare certe orationi secrete, quali chiamano Mantrù [...]” (p. 325).

un adeguato approfondimento critico. In questo primo contributo la scelta dei vocaboli da analizzare è caduta su una parte dei vocaboli esotici e non che hanno come oggetto la botanica.¹¹

Come si avrà modo di constatare questo e i prossimi contributi porranno bene in evidenza quella che è l’originalità dell’opera, più nel dettaglio:

- la maggior accuratezza delle descrizioni relative ai termini citati, rispetto a quanto riportato dai viaggiatori-mercanti italiani del Cinquecento;
- l’estesa trattazione di argomenti legati alla botanica, zoologia e cultura indiana così da permettere la retrodatazione di molti vocaboli esotici tuttora attestati nei più importanti dizionari italiani di riferimento;
- la promozione di una più documentata conoscenza dell’ambiente sociale e un più obiettivo accostamento alla realtà storica, alle credenze religiose degli indigeni, e una migliore accettazione dei costumi locali, tanto da poter affermare che ne *Il Viaggio alle Indie Orientali* si possono senza dubbio riscoprire le radici dell’indologia italiana.

3.1. Il lessico botanico ne “Il Viaggio all’Indie Orientali”

La flora indiana è trattata da Padre Vincenzo Maria nella porzione di testo compresa fra i capitoli I e X del quarto libro, quest’ultimo intitolato *Delle piante fruttifere, Animali quadrupedi, volatili, e Serpenti dell’Indie Orientali*. L’autore inizia così la sua descrizione delle piante indiane:

[...] In questo descriuo le Piante, e li Animali, con li quali la mano di Dio arricchì quel nuouo Mondo di marauigliie. [...] Le Piante sono cosi differenti, che sbarcando in quelli lidi, mi viddi in vn’altro Mondo. Li soli agrumi, Cedri, Limoni, Aranci, che in molti luoghi crescono per li boschi senza coltura, sono da noi conosciuti, tutt’il rimanente è incognito. Quelle d’Europa si rinuouano con le stagioni; A suoi tempi si spogliano, e riuestono di foglie [...] Quelli dell’India sono sempre verdi, che se bene mutano la foglia, ciò succede con tal ordine, che sempre se ne mantengono vualmente cariche. [...] La maggior parte

¹¹ Cap. I: *Della naturalezza dell’India, tanto nelle piante, quanto negli animali*. Cap. II: *Delle Palme dell’India*. Cap. III: *Delle piante aromatiche, Cannella, Pepe, Garofalo, Noce moscata, Zenzaro e Cardamomo*. Cap. IV: *Delle Piante fruttifere coltivate nelli Giardini. Papaia, Ananas, Atta, Bilimbino, Pero, Anona, Bertel*. Cap. V: *Delle piante coltivate alla campagna. Fico, Mongas, Giambo, Carambola, Brindone, Sapone de’ Canarini*. Cap. VI: *Delle piante boscareccie, fruttifere. Bili, Cagiù, Giacha, Ambare, Angelico, Carcapuli, Merabolano, Corandera, Sapuchaia, Saudelful, Maffiera, Bablia*. Cap. VII: *D’alcune altre piante boscareggie, meno fruttifere. Rotta, Marotta, Paguiera, Ritta, Rumbora, Dara, Lichia*. Cap. VIII: *D’alcune piante medicinali, Tamarindo, Caffia, Pincheui, Sciutne, Roferage, Crietu, Casconda, Danti, Pimpal, Cinti, e del Balsamo, Cua, Consal, Marbit, Sabsanta*. Cap. IX: *D’alcune Piante prodigiose, Triste, Barè, Alat, Bachelì, di Giuda, Narua, e d’altre di minor stima*. Cap. X: *D’alcuni fiori dell’India. Giasson, Rosa Chinese, Mogri fiore di S. Tomaso*.

produce li frutti dal tronco, dalle radici scoperte, ò dalli rami più grossi, rimanendo tutt'il restante infecondo; poche sono quelle, che li danno nelli rami. Quasi tutte sono copiose d'humore latteo, ò materia viscosa, che sempre biancheggia; la quale per essere mordace, rode in poco tempo, e consuma il ferro. [...] pp. 332-333

concludendo nell'ultimo capitolo a esse dedicato:

[...] Molt'altre ne tralascio, tutte rare, tutte singolari, e strauaganti nelle foglie, nel fiore, nel frutto, la maggior parte conosciute per salutifere, ò nociue. Dio che non manca nelle sue prouidenze, così le dispone, che vna velenosa hà sempre l'antidoto vicino, e congionto, e con tutto che gl'Indiani non habbino scuole né scienza di molto studio per la medicina, la necessità fece tanto solleciti li antichi di trouare rimedio a loro mali, che con lunghe, e prouate esperienze, molti giunsero à conoscere le prodigiose virtù di questi semplici, per ilche frà li Malauari viddi molti libri, pieni di rarissimi segreti, de' quali ne tengo due, doue trouo notate le qualità, e virtù di molte di quelle hò qui descritte. p. 367

3.2. Premessa alle schede lessicali

Nel fornire le schede lessicali che seguono riguardanti la botanica, e quelle che seguiranno nei contributi riguardanti altri campi semantici trattati da Padre Vincenzo Maria nella sua opera, abbiamo innanzitutto riportato, per ogni vocabolo approfondito, una parte della porzione di brano nella quale esso viene citato e spiegato dall'autore. A seguire la nostra discussione che, sebbene non miri a essere esaustiva, si pone tuttavia l'obiettivo di fornire gli strumenti necessari per poter tracciare, da un lato la possibile etimologia del vocabolo e dall'altro la sua attestazione lessicografica, ciò tenendo conto soprattutto, ma non solo, dei più noti vocabolari di lingua italiana.

Le pagine citate dopo la porzione di brano riportata si riferiscono alla prima edizione del 1672 dell'opera di Padre Vincenzo Maria.

Schede lessicali

- **Amandola**

“[...] Perfettionato, che questo è, spunta il Cagiu,¹² che in pochissimi giorni tanto s'augmenta, e cresce, che giunge alla grandezza, e forma d'vn pero ordinario, e quasi subito è maturo. [...] Spremuta, che sij il sugo, rimane la pasta tanto insipida, che è difficultosa da ingiottire, perciò si rigetta. Non si gode tutto, benche sij tutto vniforme. La sol parte più grossa è la matura. La più vicina al rammo è asprissima, cruda, e difficile

¹² Per questo termine, anch'esso approfondito da Padre Vincenzo, si veda più oltre.

da masticare. La sua corteccia è gialda, macchiata di rosso, dotata d’odore assai grato. Il seme (del quale dissi, che si perfettiona prima che il frutto spunti) non è chiuso nel medesimo frutto, ma solo congiunto nell’estremità alla parte più grossa, perciò tutto apparisce, e rimane sempre scoperto. Questo è l’Amandola ordinaria dell’India, per il che se ne raccoglie grandissima quantità, essendo la pianta fertilissima, e molto frequente, ancora nelli luoghi più deserti, & inculti.” p. 354

Il termine *amandola* citato da Padre Vincenzo Maria è italiano e deriva, secondo il GDLI (vol. I, p. 371c), dal latino tardo *amandūla* a sua volta derivato dal latino classico *amigdala*. Lo stesso vocabolo è riportato dal GDIU (vol. I, p. 215a) che lo dà come variante di *mandorla*. Il DELI non fa invece alcuna menzione di *amandola*.

- **Ambare**

“L’Ambare pianta boscareccia, e silvestre, è amica de’ luoghi deserti, piettosi, ed inculti. S’incura vicino à terra, dispersa con rami tortuosi, sopra li quali mediocrementemente si veste di foglie, le quali sono sottili, tenere, alquanto crespe, [...]” p. 355

Cfr. portoghese *ambaló*, *ambaró* < koṅkaṇī āmbāḍo < malayāḷam *ambaḷam* (per quanto riguarda quest’ultimo termine cfr. Gundert (1872: 43a)). Per questo tipo di trafia di diffusione cfr. il GLA (vol. I, p. 30a) secondo il quale tutti i vocaboli menzionati si riferirebbero alla pianta e al frutto della *Spondias mangifera*. Nel CDIAL (p. 57b, n. 1275) sono riportate alcune forme medio indo-arie (= MIA) (pāli *ambāṭaka* (M) ‘l’albero’, (N) ‘i suoi frutti’, pracrito *ambāḍaya* (M) (N)) e molte forme neo-indo-arie (= NIA) (p. es.: antica baṅgālī *ambāḍa*, hindī *ambārā* (M), *ambārī* (F), *amārā*, *amrā* (M), marāṭhī *āmbāḍā*, *āmbāḍā*, *amḍā* (M), *ambāḍī* (F) ‘giovane mango non maturo’) confrontabili con la voce koṅkaṇī *āmbāḍo*: tutte le voci citate dal CDIAL deriverebbero dai termini sanscriti *āmrātaka*, *āmravātaka* (cfr. Monier-Williams 1899: 147c) e *amlavātaka* (cfr. Monier-Williams 1899: 84a). Il vocabolo *ambare* attestato nell’opera di Padre Vincenzo Maria è menzionato anche da un altro scrittore italiano, Filippo Sassetti (Lettere, p. 270): in proposito si veda anche HJ (p. 17). Anche il termine *ambare*, come *ambà*, non è menzionato nei dizionari italiani da noi maggiormente consultati (GDLI, GDIU e DELI).

- **Ananas**

“[...] Frà tutti li frutti dell’India, singolare è l’Ananas, si per la bontà, e sapore, come per l’altre qualità, che l’accompagnano. La pianta non è arbore, mà come il cespuglio d’vn Giglio, facile a moltiplicarsi, che d’ordinario non s’alza da terra piu di due cubiti. Il frutto nasce nel mezzo, grande, poco meno del capo d’vn’uomo, proportionatamente

grosso, il quale maturo, e bellissimo alla vista, vgualmente disegnato in piccioli pentagoni, con certe fogliette, che li spartiscono nel mezzo, di colore giallo, tinto sopra il verde, con poche macchie rosse.” pp. 345-346

Cfr. portoghese *ananas* o *ananas* < brasiliano *nana*, *nanas* (frutto della pianta *Ananas sativa* di Linneo). Per questo tipo di trafila di diffusione cfr. HJ (25-28) e il GLA (vol. I, pp. 37-38). Il DELI (vol. I, p. 52a) riporta come prima datazione di *ananas* il 1584 da parte di Filippo Sassetti; vengono anche menzionate le forme *ananasse* (1583, ancora da parte di Filippo Sassetti) e *anasso* (1764, da parte di Francesco Algarotti). Il termine italiano *ananas* deriverebbe dalla voce portoghese *ananáz* (1557) a sua volta derivata dal tupì (guarani) *naná*. Cfr. anche il GDIU (vol. I, p. 257b) per analoghe considerazioni, sostanzialmente riconducibili al DELI.

- **Anona**

“[...] L’Anona non cresce a molt’altezza, e con ingrossarsi nel tronco, si conserua sempre humile, e bassa, come frà noi certa specie d’Aranci; [...] vna pianta non produce più che sette, ò otto Anone, alle quali, secondo che s’auuicinano alla maturità, specialmente nelli due mesi d’Ottobre, e Nouembre, succedono proportionatamente dell’altre. [...] La polpa di dentro è soauissima, bianca, tenera, ed odorifera, quasi come la sopradescritta dell’Atta, [...] Non si distingue però in cunei, come quella, mà tutta continua, rinchiude dispersi alcuni semi, pur simili à quelli dell’Atta, sol che più piccioli, e nella corteccia tinti di rosso.” pp. 347-348

Cfr. portoghese *anona*, frutto della pianta *anoneira*. Cfr. il GLA (vol. I, pp. 46-47 e pp. 63-64) che identifica la pianta della *anona* con la *Anona reticulata* di Linneo. Il GLA riferisce inoltre che “O primeiro indianista que menciona anona è o P. Vincenzo Maria, cuja obra foi publicada em 1672”. Il vocabolo *anona* è citato nel GDLI (vol. I, p. 506b), che lo riconduce al latino scientifico, a sua volta derivato da una voce indigena delle Antille per il tramite di una forma spagnola (cfr. più oltre sotto la voce *atta* per il luogo di origine di questa pianta e l’etimologia del vocabolo *anona*). Il GDLI non fa menzione di Padre Vincenzo Maria. Il termine *anona* è citato anche dal DELI (vol. I, p. 58a) che riporta come prima attestazione in italiano la data del 1708 nel *Giro del Mondo* (Napoli, III, 79) di Giovanni Francesco Gemelli Careri. Secondo il DELI il termine *anona* deriverebbe dallo spagnolo *anona* (sec. XVI), voce originaria delle Antille. Il GDIU (vol. I, 302a) avanza argomentazioni analoghe riportando però la variante *annonna* e riferendo che la voce originaria sarebbe attestata nella lingua arauaca.

- **Arecha**

“[...] La terza [specie di palma] è l’Arecha, specie totalmente dalle descritte differente, stimatissima però per l’vtilità, che da quella si coglie.” pp. 339-340

Cfr. portoghese *areca* < malayāḷam *aṭakka*, *aṭekka* ‘il frutto o noce della palma areca’. Per questo tipo di trafila di diffusione cfr. Cardona (1971-1973: 205); in proposito cfr. anche HJ (p. 35). Per quanto riguarda la voce dravidica originaria si veda DEDR (p. 11, n. 88): in proposito cfr. anche tamīḷ *aṭaikkāy* ‘noce della palma areca’, kannada *aṭake*, *aṭa*, *aṭike* ‘areca, la palma areca’. Tutti i vocaboli menzionati si riferirebbero alla *Areca catechu* di Linneo. Il termine *areca* è citato dal GDLI (vol. I, p. 640a) che ne riporta l’attestazione da parte di Filippo Sasseti: non viene però fatto il nome di Padre Vincenzo Maria. Il DELI (vol. I, p. 71a) cita il vocabolo *areca* facendolo però derivare da una voce malese; riporta inoltre il riferimento di Antonio Pigaffetta, ma non quello di Padre Vincenzo Maria. Questo termine è riportato dal GDIU (vol. I, p. 397b) che fornisce come data di prima attestazione in italiano il 1525.

- **Atta**

“[...] La pianta dell’Atta, in quattro, ò cinque anni gionge alla sua maggior grandezza, sollecita da principio di crescere, e poi occupa tutta la virtù per il frutto. [...] Non produce fiori, mà solo certe gemme, ò bottoni, che spuntano dispersi per li rami, da’ quali nasce il frutto. [...]” p. 346

Cfr. portoghese *ata* frutto della pianta *Ateira*. Cfr. il GLA (vol. I, pp. 63-64), secondo il quale la pianta alla quale si riferiscono i vocaboli poc’anzi citati sarebbe la *Anona squamosa* di Linneo, la stessa pianta che identifica altresì il vocabolo *anona*, menzionato anch’esso da Padre Vincenzo Maria (cfr. più sopra *sub voce*). Secondo il GLA l’etimologia di *ata* (*atta*), come quella di *anona*, è alquanto intricata. Nelle lingue IA moderne sono attestati i vocaboli *āt* e *ātā* da ricondurre al sanscrito *ātrapya*: quest’ultimo servirebbe a denominare la *Anona squamosa*. Tuttavia, sull’effettiva esistenza di questa parola nel sanscrito più antico, nello HJ (p. 285) vengono sollevati alcuni dubbi, in quanto è verosimile si tratti di un neologismo introdotto negli ultimi secoli. La *Anona squamosa* è una pianta indigena del Brasile dove si chiama ugualmente *ata* o *ateira*. Dalle argomentazioni avanzate dal GLA (vol. I, pp. 63-64) è lecito supporre che Padre Vincenzo Maria, come nel caso del termine *anona*, sia uno dei primi viaggiatori/missionari europei a menzionare il termine *atta*. Il termine *atta* non è citato nel GDLI, nel GDIU e nel DELI.

- Bablia

“Grande è la pianta Bablia, con il tronco proportionato, di legno duro, sodo, & oscuro, con le fogli, molto minute, e picciole, come quelle della seconda specie di Tamarindo, tutte vguali, e ben’ordinate in due parti, sopra certe verghette sottili, che spuntano dalli rami principali. [...] Frà le molte piante medicinali questa è singolarmente stimata. Le foglie spoluerizzate, e beuute con acqua piouana seruono per reprimere il flusso del sangue, che procede da eccesso di calore. Aggiungendo al sugo zuccaro, e preso per beuanda, modera il flusso moroidale, e gioua per molte altre cose”. p. 358

Cfr. portoghese *babul* < koṅkaṇī e marāṭhī *bābhūl*, *bābhaḷ*, *bābhḷī* < sanscrito *babbūla*. Per questo tipo di trafilatura di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 75a), secondo il quale *babul* (*bablia*) è il nome portoghese della *Acacia arabica*. Per quanto riguarda il vocabolo sanscrito citato rimandiamo a Monier-Williams (1899: 721c), mentre per la sua evoluzione in MIA e in NIA si veda quanto riportato nel CDIAL (p. 516b, n. 9148); questi sono alcuni esempi oltre a quelli koṅkaṇī e marāṭhī (per questi ultimi cfr. anche Molesworth (1857: 575)) sopra menzionati: pañjābī *babūla*, hindi *babūra*, *babūla*, oṛiyā *babura*, *baburi*, *babula*. Sulla base delle argomentazioni avanzate dal GLA pare che Padre Vincenzo Maria sia uno dei primi viaggiatori/missionari italiani a menzionare il termine *bablia*, che non è citato nel GDLI e nel DELI. Il GDIU (vol. I, p. 560b) riporta il termine qui preso in esame sotto la voce *babla* e viene riferita come data di prima attestazione in italiano il 1875 nella variante antica *bablah*, nome commerciale dall’inglese *bablah* a sua volta derivato dal persiano *babūl* ‘mimosa’. Il GDIU (vol. I, p. 560b) riporta anche la voce *babul* attestata a partire dal 1913 nella variante antica *babula*, anch’essa derivante dal persiano *babūl* ‘mimosa’.

- Betel

“[...] Frà le piante, che dagl’Indiani sono tenute in maggior stima, e del possesso delle quali molto si preggiano, quella del Betel è singolare per la cui conseruazione si occupano con tanta diligenza, che la custodiscono non solo dal tocco delli animali, ma ancora d’ogn’altra persona non pratica della loro conditione, essendo di natura delicatissima, facile a seccarsi. [...] Non produce fiori, ma come dissi l’vnicia foglia gli è fiore, e frutto. Questa è simile a quella del Pepe, solo più chiara di colore, al tocco più pastosa, odorifera; al gusto spetiosa, & aromatica, singolarmente se è di certa specie, da Purtughesi chiamata Betel crauo, che vuol dire Garofalo, perche tiene il medesimo odore, e sapore di quello, e morde vgualmente la lingua nel masticarla. [...]” p. 348

Cfr. portoghese *betre*, *betel*, *bétele* < malayālam *verriḷa* “betel”, tamil *verriḷai*. Tutti questi vocaboli identificherebbero la *Piper betle* di Linneo. Per la trafilatura di diffusione riportata si veda Cardona (1971-

1973: 205) (cfr. anche HJ p. 89), mentre per un approfondimento sulle voci dravidiche originarie si veda DEDR (p. 502, n. 5515). Il termine *betel* è menzionato dal GDLI (vol. II, p. 198c) che, oltre a riportare le varianti *bètele*, *bètre*, *bèttre*, fornisce anch’esso buone e dettagliate informazioni sulla trafila di diffusione. Il termine *bètel* è menzionato nel DELI (vol. I, p. 135a) che riporta come prima data, per quanto riguarda l’attestazione in italiano, il 1508; sono poi menzionate altre occorrenze del vocabolo da parte di autori italiani. Relativamente alla trafila di diffusione viene considerata valida, dal DELI (1999), l’ipotesi di Cardona sopra menzionata. Cfr. anche il GDIU (vol. I, p. 661a) dov’è detto che la prima attestazione del 1508 è della variante antica *betella*.

- **Bili**

“Non cresce la Pianta del Bili a maggior altezza d’vn huomo, tutta spinosa. Raccoglie nelli rami le foglie tre a tre vnite, e disposte in forma di croce, le quali sono dentate, molto neruute, e che sfricolate danno il medesimo odore, che quelle de’ nostri Cedri.” p. 353

Il termine *bili* sarebbe da ricondurre, secondo il GLA (vol. I, p. 118b), alle voci *bêr*, *bôr*. In *koṅkaṇī bôr* è il frutto, mentre *bôr* è la pianta; in *hindustānī* tale pianta è chiamata *ber* o *bir* da ricondurre al sanscrito *badara*. Sempre secondo il GLA la pianta in questione sarebbe la *Zizyphus jujuba*. Il termine *bili* non è menzionato né dal GDIU, né dal DELI.

- **Bilimbino**

“[...] La pianta del Bilimbino è arbore di mediocre grandezza, molto curiosa, e vaga alla vista, per onde nelli Giardini riesce giontamente d’vtilità, ed ornamento, [...] [il] frutto è di grandezza, poco maggiore d’vn Dattile, nell’estremità coronato d’alcune puntine, distinto, e scompartito da quattro, ò cinque cauità tirate a filo, che per lungo lo diuidono [...]” pp. 346-347

Cfr. portoghese *bilimbim*, frutto della pianta chiamata in portoghese *bilimbeiro* < *malayālam balimbing*. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 127b): questi termini si riferirebbero alla pianta *Averrhoa bilimbi* di Linneo. In proposito si veda anche HJ (p. 100). A partire da quanto riportato dal GLA l’unico viaggiatore europeo che sembra menzionare il termine *bilimbio* è Garcia da Orta, mentre l’unico italiano citato dal GLA è proprio Padre Vincenzo Maria. Il GDLI (vol. II, p. 235c) menziona questo termine sotto la voce *bilimbi*. Ciononostante non è riportato il riferimento ad alcun autore italiano mentre, per quanto concerne la sua etimologia, viene soltanto detto che esso

deriva da una denominazione indigena della lingua marāṭhī. Il termine *bilimbio* è invece riportato dal GDIU (vol. I, p. 681b) sotto la voce *bilimbi* la cui prima attestazione sarebbe quella del 1955: il termine deriverebbe dall'inglese *bilimbi* a sua volta derivato dalla voce koṅkaṇī *bilimbī*, anch'essa un prestito il cui etimo è la forma malayāḷam *belimbing*. Sia il termine *bilimbio*, sia il termine *bilimbi* non sono menzionati dal DELI. In tutti i dizionari italiani qui consultati non è fatta alcuna menzione di Padre Vincenzo Maria.

- **Brindone di Goa**

“[...] Il Brindone di Goa è frutto nell'apparenza diuerso dal Carcapuli, quale descriuo nel capitolo seguente, per essere tutto sferico, piu picciolo, di colore quasi azzurro, misturato con rosso, poco però si differentia nella qualità, & altre conditioni, seruendo per l'istesse operationi; solo pare, che sij più gradito, per essere più temperato dal dolce, onde è tenuto per più salutare, rinfrescativo, e che risuegli più soauemente l'appetito”.
p. 353

Cfr. portoghese *brindão*, frutto della pianta chiamata in portoghese *brindoeiro* < koṅkaṇī *bhirāṇḍ* (la pianta), *bhiraṇḍ* (il frutto), *bhirāṇḍām* (frutto, al plurale). Per questo tipo di trafilatura di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 151), secondo il quale il *brindone* (*di Goa*) è il frutto della pianta chiamata *Garcinia purpurea*. In marāṭhī sono anche attestati i termini *bhiraṇḍa* (Molesworth 1857: 613c) e *bheraṇḍa* (Molesworth 1857: 620b). Il termine *brindone* non è menzionato né dal GDLI, né dal GDIU e dal DELI.

- **Cagiu**

“[...] Il Cagiu cresce à competente altezza, e nel tronco mediocrementemente s'ingrossa, mà tanto più si dilata in giro con tortuosi rami, piegandoli fino à terra, con che vi rimangono sempre sotto bellissimi spatij per ricourarsi dal Sole; poco sicuri però, per ricorrere à quelli con particolare inclinazione li serpenti.” pp. 353-354

Cfr. portoghese *caju*, frutto della pianta chiamata in portoghese *cajueiro* < tupi (guarani) *acaju*. Per questo tipo di trafilatura di diffusione si veda il GLA (vol. I, pp. 176b-177), secondo il quale la pianta del *cagiu* (*caju*, *cajueiro*) sarebbe da identificare con lo *Anacardium Occidentale* di Linneo, pianta originaria delle Antille, ma introdotta in India dai portoghesi e quindi perfettamente naturalizzata. In proposito si veda anche HJ (p. 168). Tanto il GLA quanto HJ riportano attestazioni di questa parola da parte di altri viaggiatori italiani. Il DELI (vol. I, p. 7a) riporta la voce *acaquiu* facendola derivare dal tupi *acaiu* (*Anacardium Occidentale*) con il tramite della forma portoghese *acaju*; cfr. lo stesso dizionario per la

possibile mediazione di una forma inglese. Sempre il DELI (vol. I, p. 7a), oltre a menzionare le varianti *cagiù* e *cajù* (vol. I, p. 184a) rimandando però alla voce *acagiù*, riporta come prima attestazione in italiano la forma *cagiù* a cura di Filippo Sasseti (1587); lo stesso viene fatto dal GDIU (vol. I, p. 20b), forse riferendosi proprio a quanto detto dal DELI. Nei dizionari italiani qui consultati non è fatto il nome di Padre Vincenzo Maria.

- **Carambola**

“[...] Quasi tutte le condizioni, che sopra descrissi nella pianta del Bilimbino, potrei qui trascrivere per notizia di quella della Carambola, essendo la pianta non solo nell’apparenza similissima, ma ancora nella maggior parte dell’altre qualità la medesima. In grandezza cresce uguale, nella grossezza, e forma del tronco simile, la vaghezza però non è tanta, per non raccogliere questa li rami tanto ben disposti, & vniti, mà più rozzamente dispersi.” p. 352

Non si può qui fornire una trafilata di diffusione definitiva relativa al termine qui preso in esame. Al proposito è opportuno però affermare che Molesworth (1857: 135) menziona i seguenti termini *marāṭhī: kamarakha* (N) ‘il frutto dell’*Averrhoa carambola*’ e (1857: 137) *karambala* (F) ‘la pianta *Averrhoa carambola* e i suoi frutti’: per queste due voci si veda la voce sanscrita *karmaraṅga* (cfr. Monier-Williams 1899: 259a). Molesworth (1857: 138b) menziona anche la parola *marāṭhī karamala* (M, F), in merito alla quale vengono riferiti questi significati: ‘un albero della foresta, *Dillenia pentagynia*’ e ‘un albero da giardino, *Averrhoa carambola*’. Per quanto riguarda le evoluzioni in hindī, in gujarātī e in marāṭhī del termine sanscrito *karmaraṅga* si veda il CDIAL (p. 147b, n. 2895) che, pur riportando il termine *marāṭhī kamarakha*, non menziona la forma *karambala* citata da Molesworth (1857). Il DELI (vol. I, p. 203a) riporta come data di prima attestazione in italiano di *carambola* il 1708 nel *Giro del mondo* (Napoli, III, 79) di Giovanni Francesco Gemelli Careri; secondo il DELI il termine deriverebbe dal malese *karambil* per il tramite dello spagnolo *carambola* (1578) o del portoghese (1563). Cfr. anche il GDIU (vol. I, p. 929a) che avanza le stesse considerazioni del DELI.

- **Carcapuli**

“La pianta di Carcapuli è singolare del Malauar, doue nelle campagne incolte, e deserte, nasce frequente, senz’altra cultura. Il frutto, oltre che maturo si gode per nutrimento ordinario; acerbo lo tagliano in pezzi, facendolo seccare al Sole, quale poi misturano tutto l’anno nelli cibi con il Tamarindo, essendo molto gustoso, di qualità acida temperata, però d’odor grato, e confortatiuo.” p. 356

Cfr. portoghese *carcapuli* < malayāḷam *koḍukka-puli*. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 214a), secondo il quale la pianta denominata col termine *carcapuli* è la stessa alla quale si riferisce il termine *brindoeiro*, la *Garcinia purpurea*. Secondo HJ (p. 254) il *carcapuli* è invece il nome che serve a identificare la *Garcinia indica*, un albero della zona del Konkan e del Karnataka. Il GLA ci informa che questo termine è menzionato anche da Ludovico de Varthema sotto la forma *corcopal*. Il termine *carcapuli/corcopal* non è riportato nel GDLI, nel GDIU e nel DELI.

- **Cardamomo**

“[...] Del Cardamomo, frà li Aromati il più raro, e più pretioso, disse Galeno, che già non rimaneua più altro, che il nome, dando per ragione ciò, che fù pura opinione della sua fantasia, che l’Incendio consumate haueua le piante sino alle radici, senza lasciarne più reliquia. [...]” p. 368

Per questo vocabolo si veda il GLA (vol. I, p. 215), mentre per le sue attestazioni in italiano si veda il GDIU (vol. I, p. 939a) e il DELI (vol. I, p. 205a).

- **Charondera**

“La Charondera non è pianta domestica, mà agreste, che non ama altro suolo, che il duro, montuoso, & inculto. Cresce poco, e subito spuntata da terra si diuide, e dilata nelli rami con molte verghe lunghe, dritte, e spinose, nelle quali si carica non solo di foglie, che sono piccole, rotonde, & aspre, mà ancora de’ frutti chiamati Charandas, che vniti in grappoli, restano piccioli, rotondi, nel loro principiare verdi, [...]” p. 357

Cfr. portoghese *caranda*, frutto della pianta chiamata in portoghese *carandeira* < koṅkaṇī *karand* (marāṭhī *karavaṁḍa*) < sanscrito *karamardda*. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 212a), secondo il quale tutti i termini appena menzionati si riferirebbero alla *Carissa carandas*. Per quanto riguarda il termine sanscrito originario si veda Monier-Williams (1899: 253c), mentre per una sua evoluzione in MIA e in NIA si veda il CDIAL (p. 141a, n. 2799); citiamo qui di seguito alcuni fra gli esempi più significativi: pañjābī e hindī *karauṁdā*, baṅgālī *karaṅḍā*, oṛiyā *karandā*, gujarātī *karamdī* (F) ‘l’albero’, *karamduṁ* (N) ‘il frutto’, marāṭhī *karvaṁḍ*, *karvaṁḍī* (F) ‘l’albero’, *karvaṁḍ*, *karvaṁḍuṁ* (N) (frutto), *karamdā*, *karāṁdā*, *karimḍā*, *kāramdā* (M) (frutto), *karamdā* (F) ‘l’albero’ (N) ‘il frutto’. Per quanto riguarda questi ultimi termini marāṭhī cfr. anche Molesworth (1857: 137, 159). In malayāḷam sono attestati i termini *kuraṅḍa*, *karandang*, verosimilmente da collegare alla parola in questione: in

proposito si veda il DEDR (pp. 117-118, n. 1269). Oltre ai riferimenti appena citati, per quanto riguarda un approfondimento degli esiti in hindustānī, si veda anche Platts (1884: 830). Il termine *charondera* non è menzionato dal GDIU e dal DELI.

- **Coccho**

“Molte sorti di palme tiene l’India: mà quella del coccho è la più stimata, non solo per essere la più feconda, e più vtile, mà ancora la più domestica, e più frequente; [...] Nell’apparenza non hà dissimilitudine alcuna con la palma de’ dattili già conosciuta in Europa; solo d’altezza è maggiore, co’ rami più grandi, le foglie più ampie, cariche di colore [...] Tutti li rami s’vniscono nella sommità inuolti in certe tele, delle quali si fanno li setacci, raccogliendosi come in cimerio. La parte, che li sostiene non è materia legnosa, mà più tenera, bianchissima, quale chiamano Palmite, molto gustosa, nel sapore simile alli nostri d’Europa, alquanto più dolce, [...] Dal mezo di questa chioma, ò pennacchio, nasce ogni mese vna punta lunga due cubiti, grossa quanto il braccio di vn huomo, quasi rotonda, vn poco curua à guisa d’vn corno, dalla quale hà l’origine il coccho, [...] S’empisce di certe verghette coperte di granelli simili al seme d’aranci, li quali crescendo l’aprono dal principio fino al fine spargendosi in grosse chiome, che poi fiorendo, con l’aprirsi de già detti granelli, rendono vn ammirabile fragranza. Di questi alcuni s’ingrossano, e formano il coccho; la maggior parte si consuma nel fiore; si che di tutta quella gran massa non conserua la pianta più di quindici, ò venti cocchi per mese [...]” p. 335

Cfr. portoghese *côco* ‘mostro, faccia grottesca’ (per l’aspetto del frutto, secondo una possibile etimologia). Per la trafila di diffusione che vede il termine italiano *cocco* derivare dalla forma portoghese poc’anzi citata cfr. Cardona (1971-1973: 206), HJ (pp. 228-229) e il GLA (pp. 290-292). Il DELI (vol. I, p. 248a) riporta come prima datazione del termine qui preso in esame il 1542 da parte di Membrè e poi quella del 1583 e del 1584 da parte di Filippo Sassetti. Cfr. anche il GDIU (vol. II, p. 131b) dove viene detto che il termine portoghese *coco* ‘smorfia, orco’ è attestato per la prima volta in tale lingua nel 1498-1499.

- **Giacha**

“Li Malauari per la quantità, grande di Giacha, è perfettione, alla quale cresce nelli loro Regni, comunemente non si contentano di magnificarla, frà li frutti dell’India, mà stendendo la propositione più oltra, la predicano per il più pretioso, & estimabile dell’vniverso. La pianta è grandissima, delle maggiori, che io habbi viste. [...] L’istessa forma, e figura di pianta si distingue in due specie dal frutto. La prima detta Giacha Barcha, che è la migliore, più dureuole, di maggior prezzo, di pasta più soda, e gustosa.

L'altra Giacha, Pappa, ò Girasole, la quale per essere più commune, troppo molle, quasi disfatta, onde à forastieri causa nausea, & abborimento, è di molto minor stima.” pp. 354-355

Cfr. portoghese *jaca*, frutto della pianta chiamata in portoghese *jaqueira* < malayālam *cakka*. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 471a), secondo il quale il frutto della *giacha* (*giacca*) si riferisce al frutto della pianta *Artocarpus integrifolia* di Linneo. Per la voce dravidica menzionata si veda il DEDR (p. 149b, n. 1876) che riporta anche il termine tamil *cakkai*. HJ (pp. 442-443) riferisce chiaramente che Padre Vincenzo Maria distingue due specie di *giacca*, anche se, come mette in luce il GLA (vol. I, p. 472), già alcuni scrittori portoghesi fecero questo genere di distinzione. Il GLA riporta citazioni di questo termine negli scritti di altri viaggiatori italiani come quella di Beato Odorico, Nicolo de' Conti, Ludovico de Varthema e Filippo Sassetti. Il termine *giacca* è menzionato dal GDLI (vol. VI, p. 750b) che riporta anche la voce *giacchera* (vol. VI, p. 750bc); inoltre viene detto che, sebbene l'etimo di *giacca* sia incerto, esso forse deriva dalla voce malese *chakka*. Considerazioni analoghe sono riportate dal GDIU (vol. III, p. 208b) che come prima attestazione in italiano del termine *giacca* riporta la data del 1725. Lo stesso termine non è invece riportato dal DELI.

- **Giambo d'India**

“[...] La Pianta del Giambo d'India, con il tronco molto grosso, è di legno assai duro, e cresce à notabil grandezza, feconda d'vna guma, ò pece, simile à quella de' Pini, conformandosi nella corteccia al nostro Pero.” pp. 351-352

Cfr. portoghese *jambo*, frutto della pianta chiamata in portoghese *jambeiro* < marāṭhī *jāmb(h)a* < sanscrito *jambu* o *jambū*. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 479a), secondo il quale la pianta del *giambo* (*d'India*) dev'essere identificata con la *Eugenia jambos* e *Eugenia Malaccensis* di Linneo. Sulla voce sanscrita originaria si veda Monier-Williams (1899: 412b-412c), mentre per altri termini MIA e NIA, questi ultimi da affiancare al vocabolo marāṭhī citato (per il quale si veda Molesworth 1857: 313), si veda il CDIAL (p. 283a, n. 5131): cfr., per es., pāli *jambu* (F), praccrito *jambū* (F), gujarātī *jāma*, *jāmbu* (N) 'il frutto', *jāmbuṛī* (F) 'l'albero', koṅkaṇī *jāmba*. In proposito si veda anche HJ (pp. 448-450), secondo il quale il nome *jambū* era usato a Bombay. Il GLA (vol. I, p. 479a) riferisce che il termine *giambo* è menzionato anche da altri viaggiatori italiani come Filippo Sassetti. Al proposito lo stesso termine è riportato dal GDLI (vol. VI, pp. 764c-765a) che, oltre a Sassetti, menziona anche Pietro della Valle, ma non fa alcuna menzione di Padre Vincenzo Maria. Il termine è riportato

dal GDIU (vol. III, p. 212b) sotto la voce *giambo*: come prima datazione c’è il 1956 e viene detto che esso deriva dalla voce hindī *jambūl*. Non è invece menzionato dal DELI.

- **Lagnas**

“[...] Il mezo del frutto, che è tutto vuoto, s’empie d’acqua, la quale serue per mantenere sempre fresca, e vigorosa la detta sostanza. Se il coccho è maturo suol’essere acida, e dannosa allo stomaco, ma quando è imperfetto, nel qual tempo si chiama Lagnas, e dolce, gustosa, e di gran rinfresco, [...]” p. 337

Cfr. portoghese *lanha* (*côco lanho*) < tamil *iêa-nir* ‘latte di noce di cocco tenera, noce di cocco tenera’, malayālam *iêa-nîr* ‘noce di cocco non matura’. Per questo tipo di trafilatura di diffusione si veda il GLA (vol. I, p. 510a) che riporta attestazioni di questa parola da parte di altri viaggiatori italiani. Per un approfondimento sui termini dravidici originari si veda il DEDR (p. 50, n. 513). Il GDLI (vol. VIII, pp. 691c-692a) menziona il termine qui preso in esame sotto la voce *lagna* riferendo che esso è riportato da Filippo Sassetti e Giuseppe di S. Maria (Padre Sebastiani); per quanto riguarda l’etimologia viene solamente detto che il termine *lagna* deriva da una voce indostana. Il GDIU e il DELI non fanno invece menzione di questo vocabolo.

- **Lichia**

“L’arbore Lichia cresce a notabil grandezza, con il tronco grosso, duro, molto vtile per ogni sorte d’artificio. Si carica di molte foglie, simili a quelle della Giacha, dure, grosse, sonore, lustre, vn poco più picciole, e molto più strette. Li fiori sono bianchi, di foglie grosse, simili alli gelsomini, che s’vniscono in certe verghette subdiuise, e moltiplicate, pendenti dalli rami. A questi succede il frutto della grandezza, e figura d’vn Pino, ò Atta, qual sopra descrissi, sol che le diuisioni, ò spartimenti della corteccia sono rozzamente quadrate. Quando è acerbo si tinge di color verde, maturo di rosso. Benche nelle cortecce dimostri asprezza, con tutto ciò è tenero, e pastoso, chiudendo vna polpa bianchissima, continua, molle, nel sapore simile alla nostra persicata, con vna ghianda nel mezo, ò amandola pur bianchissima, quale ridotta in farina la misturano con quella del riso, e ne fanno Appe, ò pane molto sostantiale, e saporito.” pp. 360-361

Secondo HJ (p. 513) il termine qui preso in esame si riferirebbe al *Nephelium litchi*. È riportato dal GDIU (vol. III, 968a-b) sotto la voce *licio* ed è riferito che esso deriva dal latino *lyciu(m)*, a sua volta esito del vocabolo greco *lúkion*; come data di prima attestazione in italiano è riportato il 1565. Il termine qui preso in considerazione non è invece menzionato dal DELI.

- **Macis**

“[...] Alla misura parimente, che il frutto cresce, le foglie di questo si stringono fino ad abbracciarsi del tutto con la corteccia della noce, con la quale tanto fortemente s’vniscono, che s’inseriscono in essa, come se fossero incastrate. Questo fiore si chiama Macis, aromatico pretioso, consortatiuo, e calidissimo. [...]” p. 343

Secondo HJ (pp. 529-530) questo vocabolo deriverebbe, probabilmente, dall’arabo *basbāsa*. Per altre ipotesi controverse sulla sua etimologia si veda il GLA (vol. II, p. 1b). Il termine *macis* è menzionato dal GDLI (vol. IX, p. 381c) dov’è riportata l’attestazione da parte di alcuni viaggiatori italiani, ma non quella da parte di Padre Vincenzo Maria. Il GDIU (vol. III, p. 1074a) fa derivare il termine *macis* dal latino *macis* e, come prima attestazione in italiano, viene fornita la data del 1390. Il DELI (vol. III, 696a) aggiunge che fonte di Plinio è certamente il greco *máker*, che in Dioscoride e in Galeno indicava una ‘radice dell’India’.

- **Manga**

“[...] In Goa perfettissima è la Manga, perciò li Portughesi iui l’esaltano sopra ogn’altro frutto del Mondo, pagandone tal volta vn solo più d’vn Testone. [...] oltre d’essere dotato d’vn odore molto confortatiuo, e quasi aromatico, tolto l’osso, che tiene nel mezzo pieno di pasta bianca, dura, & insipida, della grandezza di quella d’vn Persico, il rimanente è sostanza tutt’vniforme, di colore quasi di minio, tanto saporita, e gustosa, che sembra vna gustosissima cotognata, [...] In Goa si trouano famiglie che nobilmente si sustentano, solo per l’utilità, che annualmente da poche di queste piante raccolgono [...] Quasi della medesima figura, e conditione della descritta, sol che questa è spinosa, si troua vn’altra specie di Manga, chiamata da Portughesi do corazzaon, del cuore, per hauer il frutto simile nella figura ad vn cuore, [...]” pp. 350-351

Cfr. portoghese *manga* < tamil *mānkāy* “mango”. Per questo tipo di trafila di diffusione si veda Cardona (1971-1973: 207), HJ (pp. 553-554) e quanto riportato dal GLA (vol. II, pp. 27-29). Sulla voce tamil originaria si veda invece Winslow (1862: 858-859). Il GDLI (vol. IX, p. 647b) cita il termine *manga*, aggiungendo che esso è attestato in diverse opere di viaggiatori italiani come anche in quella di Padre Vincenzo Maria. Nel GDLI (vol. IX, p. 663b) è attestata anche la forma moderna *mango* derivante, viene detto, come calco dall’inglese e spagnolo *mango* (nel 1582), dal portoghese *manga*, che è di origine tamil. Il DELI (vol. III, p. 711b) riferisce come data di prima attestazione in italiano il 1725 sotto la

forma *manghe* riportata da Giovanni Francesco Gemelli Careri: la trafila di diffusione è quella sopra menzionata. Per analoghe considerazioni cfr. anche il GDIU (vol. III, p. 1143b).

- **Mogri**

“Il Mogri è fiore il più soave, e stimato dell’India, similissimo alle nostre rose damaschine doppie, sol che le foglie sono più dense, in maggior numero, & alquanto più grosse, [...]” pp. 368-369

Cfr. portoghese *mogarim*, *mogorim*, fiore della pianta chiamata in portoghese *mogareira*, la *Jasminum sambac* < koṅkaṇī-marāṭhī *mogrī* ‘pianta’, *mogrém* ‘fiore’ < sanscrito *mudgara*: quest’ultimo termine ha altresì dato come esito in hindustānī le forme *mogrā*, *mogrī* (cfr. Platts 1884: 1092b). Per la trafila di diffusione fino al portoghese si veda il GLA (vol. II, p. 62a). Com’è probabile che per la citazione del vocabolo *mogri* da parte di Padre Vincenzo Maria abbia fatto da tramite una parola portoghese, è altrettanto probabile che lo stesso autore abbia preso in prestito il vocabolo in questione direttamente da una forma NIA come una di quelle menzionate poco più sopra: infatti l’unico autore portoghese, antecedente Padre Vincenzo Maria, che cita il termine *mogarim*, *mogorim* è Garcia da Orta. Da queste e altre considerazioni analoghe riportate dal GLA (vol. II, p. 62a), si può pensare che Padre Vincenzo Maria sia forse l’unico viaggiatore/missionario italiano antecedente il XVIII secolo a menzionare il termine *mogri*. Per un approfondimento sul termine sanscrito *mudgara* si veda Monier-Williams (1899: 822b), mentre si veda quanto riportato nel CDIAL (p. 588a, n. 10198) per la sua evoluzione in MIA e in NIA. In marāṭhī sono attestate anche le forme *baṭamōgarī* (F) *Jasminum Sambac* (Molesworth 1857: 561), *bhaṭamōgarā* (M) *idem* (Molesworth 1857: 598) e *mōgarā* (M) *idem* (Molesworth 1857: 667). Il GDLI (vol. X, p. 690a) cita il termine *mogoreira* e riferisce che l’unica attestazione di questo vocabolo è quella a cura di Giovanni Francesco Gemelli Carreri (Napoli, III, 122): è detto che questo termine deriva da una voce originaria marāṭhī. Il termine *mogri* non è riportato né dal GDIU né dal DELI.

- **Pagniera**

“La pianta Pagniera è di mediocre grandezza, con il tronco, e rami spinosi, e fragili: nella estremità dei quali ammette alcune foglie, raccolte a fette a fette quasi in stella, nella circonferenza puntate, [...] Il frutto è simile ad vna grande faua, piena rotonda, il quale peruenendo alla maturità, s’apre da se medesimo per lungo, e sparge vna lanugine bianca, più pastosa, e morbida del bombagio, che si chiama Pagna, con la quale, in luogo di lana formano gl’Indiani loro guanciali, [...]” pp. 359-360

Cfr. portoghese *panha*, *panheira* < tamīl *pañcu* ‘cotone, panno, cuscino di cotone’ e malayālam *paññi* ‘cotone’ (cfr. anche kannada *pañji*, *pañjike* ‘palla di cotone dalla quale è filato il (filo di) cotone’). Per questo tipo di trafila di diffusione si veda il GLA (vol. II, p. 159b), secondo il quale con i termini poc’anzi riportati si è soliti designare la pianta *Bombax malabaricum*. Per un approfondimento sui vocaboli dravidici originari si veda quanto riportato nel DEDR (p. 343, n. 3836). Il GLA riporta un’unica attestazione di questa parola da parte di un altro viaggiatore/missionario italiano, Frà Paolino, successivo però a Padre Vincenzo Maria. Per le forme sanscrite che si potrebbero confrontare con i vocaboli finora qui menzionati si veda Monier-Williams (1899: 578c) sotto le voci *pañji*, *pañjī* ‘palla di cotone’, mentre per alcune evoluzioni in NIA cfr. CDIAL (p. 433, n. 7688). I termini *pagna* e *pagniera* non sono riportati né dal GDLI, né dal GDIU e dal DELI.

- **Papaia**

“Fra le piante domestiche coltivate nelli giardini con industria, curiosa è la Papaia. Non cresce molto, e solo proportionatamente s’ingrossa. [...] La forma, grandezza, ed apparenza di questo [frutto] è simile a quella d’vn nostro melone, con la corteccia spartita, e diuisa in cinque, ò sei parti, di colore verde foglia, ed vguale. La pasta interiore, è colorita di giallo [...]” p. 345

Cfr. portoghese *papaia*, frutto della pianta chiamata in portoghese *papaeira*, quest’ultimo identificante la *Carica papaya* di Linneo. Per questo tipo di considerazioni si veda il GLA (vol. II, p. 165b), secondo il quale tale termine sarebbe di origine americana e principalmente usato a Cuba: sia il termine che la pianta da esso designata sarebbero stati introdotti in India dai portoghesi. Il DELI (vol. IV, p. 873b) riferisce come data di prima attestazione in italiano il 1565 da parte di Girolamo Benzoni ne *La istoria del mondo nuovo*; secondo il DELI il termine *papaia* deriverebbe dallo spagnolo *papaya* (1535) voce originaria dei Caraibi. Il termine *papaia* è riportato dal GDLI (vol. XII, p. 511b) che menziona le attestazioni da parte di altri viaggiatori italiani, fra cui anche quella di Padre Vincenzo Maria. Per argomentazioni analoghe cfr. anche il GDIU (vol. IV, p. 791a) dove si aggiunge però che il termine deriverebbe originariamente da una voce arauaca.

- **Pianta triste**

“Le condittioni della pianta Triste, già sono note a molti d’Europa, contutto ciò per darne qui, vnita la notitia, mi è piaciuto d’inserirla con l’altre. Non è pianta fruttifera [...] La pianta è mediocre, carica molto di foglie picciole, strette, lunghe, alquanto dure,

aspre, e scolorite, di notte stese, di giorno vn poco incartocciate, come quelle dell’oliuo.”
p. 365

È quell’albero denominato dai portoghesi *arvore triste* da ricondurre, secondo il GLA (vol. I, p. 62a) e HJ (pp. 34-35), al *Nyctanthes arbor tristis* di Linneo, o *Arabian jasmine* (N.O. *Jasmineae*). Lo HJ riferisce che l’albero è così denominato in quanto fiorisce esclusivamente di notte. Come si può notare Padre Vincenzo Maria nel riferirsi a questa pianta traduce, in modo letterale, la denominazione usata in portoghese.

- **Pimpal**

“[...] La pianta detta Pimpal, nasce nelli muri; quella delli Pozzi è la migliore. Tiene li rami simili à quelli del fico, la foglia come quella dell’Edera, vn poco più grande, e più pastosa, [...]” pp. 363-364

Cfr. *koṅkaṇī pīmpal* < sanscrito *pippala*. Con tutti questi termini si è soliti designare la *Ficus religiosa*. Per quanto riguarda il termine originario sanscrito si veda Monier-Williams (1899: 627c), mentre per la sua evoluzione in MIA e in NIA si veda quanto riportato nel CDIAL (p. 464a, n. 8205) che oltre a menzionare il termine *koṅkaṇī* sopra riportato riferisce anche il termine *marāṭhī pīmpal* (M) ‘l’albero *Ficus religiosa*’, (N) ‘i suoi frutti’ (cfr. anche la forma *marāṭhī pippala* (M) ‘l’albero *Ficus religiosa*’ (Molesworth 1857: 163)). Sulla base di quanto riportato dal GLA (vol. II, p. 212b) si può sostenere che, anche in portoghese, l’attestazione di questo termine non è precedente al XVII secolo (in proposito si veda anche HJ, pp. 691-692): è quindi lecito affermare che la menzione da parte di Padre Vincenzo Maria di questa parola sia una delle prime avvenute in Europa. Il termine *pīmpal* è attestato nel GDLI (vol. XIII, p. 535c) sotto la voce *pipal*: non è riportato il riferimento a Padre Vincenzo Maria, mentre, per quanto riguarda la trafilata di diffusione, viene detto che esso deriva dall’indostano *pīpāl* (sanscrito *pippala*) attraverso l’inglese *pipal* e *peepul* (nel 1788). Questo termine è anche riportato dal GDIU (vol. IV, p. 1066a): la prima data fornita è il 1835 ed è riferito che esso deriva dalla forma *hindī pīpal* (cfr. sanscrito *pippala*). Il termine *pipal* (o *pīmpal*) non è riportato dal DELI.

- **Rotta**

“La Rotta è vna sorte di canna non vuota, mà piena, molto sottile, piegheuole come li nerui, la quale benche s’inuecchi, mai perde la pastosità, e fortezza, ne è possibile senz’il taglio spezzarla.” p. 359

Cfr. portoghese *rota* < malese *rôtan*: questa una possibile etimologia. Per questo tipo di ipotesi si veda quanto riportato nel GLA (vol. II, p. 260), secondo il quale la *rotta*, citata da Padre Vincenzo Maria, farebbe parte della famiglia delle palme e sarebbe, più precisamente, la *Calamus rotang*. Anche in questo caso, come per altri vocaboli qui trattati, a partire dalle considerazioni riportate dal GLA (vol. II, p. 62a), si può pensare che Padre Vincenzo Maria sia forse l'unico viaggiatore/missionario italiano antecedente il XVIII secolo a menzionare il termine *rotta*. Quest'ultimo vocabolo è menzionato dal GDLI (vol. XVII, p. 148a) che ne riporta un'unica attestazione in italiano, quella di Padre Vincenzo Maria. Anche secondo il GDLI la forma *rotta* deriverebbe dalla forma malese *rôtan* attraverso il portoghese *rota*. Lo stesso dizionario rimanda anche alla voce italiana *rotang* (vol. XVII, p. 126b). Il termine *rotta* non è riportato né dal GDIU, né dal DELI.

- **Rumbora**

“La Rumbora pianta boscareggia, e silvestre, è chiamata da Portughesi pero di Matto, la qual cresce a grandezza mediocre, con la foglia molto grande, asprissima, e dura più di quella de' nostri fichi; per la parte di sotto molto neruuta, in quella di sopra spinosa.” p. 360

Cfr. *koṅkaṇī rumbaḍ* < sanscrito *udumbara*, *uḍumbara*. È una specie di fico che si trova in India: secondo il GLA (vol. II, 264b) si tratterebbe della pianta *Ficus glomerata*. Si considerino anche i seguenti vocaboli attestati in *marāṭhī*: *udumbara* (M), *Ficus glomerata* (Molesworth 1857: 95, si veda anche p. 51 e p. 59) e *umbara* (M) *idem* (Molesworth 1857: 102). Per un approfondimento dei termini sanscriti originari si veda Monier-Williams (1899: 186c, 175a), mentre per una loro evoluzione in MIA e NIA (cfr. anche l'evoluzione delle forme ricostruite **dumbara*, **ḍumbara*) si veda quanto riportato nel CDIAL (p. 90a, n. 1942); questi sono gli esempi più significativi: *pāli udumbara* (M) '*Ficus glomerata*', *hindī ūmara* (M) '*Ficus glomerata*', *ūmarī* (F) '*Ficus glomerata*', antica *gujarātī ūmara* (M) *koṅkaṇī umbara*, *hindī dūmbura* (cfr. anche Platts 1884: 33), quest'ultimo da ricondurre, secondo il CDIAL, alla forma ricostruita **dumbara*. Sulla base di quanto riportato dal GLA (vol. II, p. 62a), si può pensare che Padre Vincenzo Maria sia non solo l'unico viaggiatore/missionario italiano antecedente il XVIII secolo a menzionare il termine *rumbora*, ma anche il primo europeo a far conoscere questo vocabolo. Il termine *rumbora* non è riportato né dal GDLI, né dal GDIU e dal DELI.

- Zenzaro

“[...] Il Zenzaro si troua ancora in Persia, e Mascati, Città dell’Arabia Petrea, benche non in quella copia, qualità, e perfettione, come nel Malauar. Il più stimato è quello del Regno di Cananor, ò del Nair, [...]” pp. 343-344

Il DELI (vol. VI, 1131a) menziona questo termine sotto la voce *zenzero* ed è riferito inoltre che la prima attestazione in italiano dovrebbe essere del 1698 a cura di Francesco Redi, autore del falso, ca. del sec. XIV, *Libro della cura delle malattie*. Il termine in questione deriverebbe dal latino *zingiber* (neutro), trascrizione del greco *zingiberi(s)*, di origine indiana. Il DELI (vol. VI, 1131a) aggiunge, citando Cardona, che alla base delle forme occidentali c’è la voce araba *zanjabīl*, a sua volta adattamento di una forma indiana come *ṣṛṅgavera*. Il termine *zenzaro* è riportato dal GDLI (vol. XXI, 1068b) sotto la voce *zenzero* e sono altresì riportate molte varianti e molte attestazioni da parte di molti viaggiatori italiani come anche quella di Padre Vincenzo Maria. Cfr. anche il GDIU (vol. V, 1465a).

Bibliografia

Fonti primarie

Ludovico De Varthema. *Itinerario di Ludovico de Varthema bolognese nello Egipto, nella Surria, nella Arabia deserta et felice, nella Persia, nella India et nella Etiopia. La fede, el vivere et costumi de tutte le prefate provincie* (1510), a cura di P. Giudici, Alpes, Milano 1928.

Padre Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena (Antonio Murchio), *Il viaggio all’Indie Orientali del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena procuratore generale dei Carmelitani scalzi, con le osseruazioni, e successi del medesimo, i costumi, e riti di varie nationi, e reconditissimi arcani de’ gentili, cavati con somma diligenza da’ loro scritti con la descrizione degl’animali quadrupedi, serpenti, uccelli, e piante di quel mondo nuouo, con le loro virtu singolari. Diuiso in cinque libri. Opera non meno utile, che curiosa. Con la Nuoua Aggiunta della Seconda Speditione all’Indie Orientali di Monsignor Sebastiani*. Venetia, appresso Antonio Tiuani, 1683.

Abbreviazioni di alcune delle opere di consultazione

GDLI: Battaglia, Salvatore (poi Bàrberi Squarotti, Giorgio). 1961-. *Grande dizionario della lingua italiana*. Torino: UTET.

CDIAL: Turner, Ralph Lilley, Sir. 1962-1966. *A comparative dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London: Oxford University Press. Includes three supplements, published 1969-1985.

- DEDR: Burrow, Thomas & Emeneau, Murray Barnson. 1984. *A Dravidian etymological dictionary*. 2nd ed. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press.
- DELI: Cortelazzo, Michele e Zolli, Paolo. 1979. *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli. (prima edizione).
- GLA: Dalgado, Sebastião Rodolfo. 1919-1921. *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- GDIU: De Mauro, Tullio (ideato e diretto da). 2000. *Grande dizionario italiano dell'uso*. Torino: UTET.
- HJ: Yule, Henry, Sir. 1903. *Hobson-Jobson: A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*. New ed. edited by William Crooke, B.A. London: J. Murray.

Fonti secondarie

- Cardona, Giorgio Raimondo. 1971-1973. "L'elemento di origine o di trafilatura portoghese nella lingua dei viaggiatori del Cinquecento." *Bollettino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo* 13-15:165-219.
- Cimino, Rosa Maria and Fabio Scialpi (eds.). 1974. *India and Italy: exhibition organized in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for cultural relations*. Roma: Ismeo.
- De Gubernatis, Angelo. 1875. *Storia dei viaggiatori italiani nelle Indie Orientali*. Livorno: Vigo (seconda edizione).
- Drocco, Andrea. 2006. "Osservazioni su 'Il Viaggio all'Indie orientali [...]' del Padre F. Vincenzo Maria di S. Caterina da Siena, procuratore generale dei Carmelitani scalzi." In *Lo spazio linguistico italiano e le lingue esotiche: rapporti e reciproci influssi. Atti del XXXIX Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana (SLI)*, 289-312. Bologna: Bulzoni.
- Gundert, Hermann. 1872. *A Malayalam and English Dictionary*. Mangalore: Basel Mission Book & Tract Depository.
- Invernizzi, Antonio (a cura di). 2005a. *Il genio vagante: Babilonia, Ctesifonte, Persepoli in racconti di viaggio e testimonianze dei secoli 12.-18*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Invernizzi, Antonio (a cura di). 2005b. *Viaggio e giornale per parte dell'Asia di quattro anni incirca fatto da me Ambrosio Bembo nobile veneto. Edizione del testo e note di Antonio Invernizzi; disegni di Joseph Guillaume Grelot*. Torino: CESMEO: Abaco.
- Lorenzen, David Neal. 2003. "Who Invented Hinduism?" <http://www.gpgrieve.org/courses/f2003rel318/WhoInvented.html>, pp. 1-26.
- Lorenzen, David Neal. 2006a. *Who Invented Hinduism. Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press.
- Lorenzen, David Neal. 2006b. "Contingency, Knowledge & Colonial Rule - Marco della Tomba and the Brahmin from Banaras: Missionaries, Orientalists and Indian Scholars." *Journal of Asian Studies* 65.1: 115-144.

- Lorenzen, David Neal. 2007. “Gentile Religion in South India, China, and Tibet: Studies by Three Jesuit Missionaries.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27.1:203-213.
- Molesworth, James Thomas. 1857. *A dictionary, Marathi and English*. 2d ed., rev. and enl. Bombay: Printed for government at the Bombay Education Society’s press.
- Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Oxford University Press.
- Morante, Elsa. 1968. *Il mondo salvato dai ragazzini*. Torino: Einaudi.
- Nardella, Umberto. 1989. “La conoscenza dell’Hindi e Urdu in Italia nei secoli XVIII e XIX.” In *La conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX, vol. 3, tomo 1*, a cura di Aldo Gallotta e Ugo Marazzi, 5-67. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Petech, Luciano (a cura di). 1952-1956. *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* (7 parti). Roma: La Libreria dello Stato.
- Piano, Stefano (a cura di). 1994. *Bhagavad-Gītā (Il Canto del Glorioso Signore)*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Platts, John Thompson. 1884. *A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*. London: W. H. Allen & Co.
- Ronco, Giovanni (a cura di). 2004. *Grande Dizionario della Lingua Italiana di Salvatore Battaglia. Indice degli autori citati (nei volumi I-XXI e nel Supplemento 2004)*. Torino: UTET.
- Sorge, Giuseppe. 1983. *L’India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*. Bologna: Edizioni CLUEB.
- Tucci, Giuseppe. 1936. “Pionieri italiani in India.” *Asiatica* 2:3-11.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Italia e Oriente*. Milano: Garzanti.
- Winslow, Miron. 1862. *A Comprehensive Tamil and English Dictionary*. Madras: American Mission House, Chintadrepettah (1998 reprint, New Delhi-Madras: Asian Educational Services).
- Zimmer, Heinrich. 1993. *Miti e simboli dell’India*. Milano: Adelphi.

-

Andrea Drocco obtained his Ph.D. degree in Indology and Tibetology in 2005. He is currently pursuing postdoctoral research in New-Indo-Aryan historical linguistics at the University of Turin and, contemporary, he teaches Hindī and Indo-Aryan linguistics at the same University and at the Ca' Foscari University of Venice. His primary research goals are directed toward understanding the manifestation of ergativity in modern Indo-Aryan languages and in particular the syntactic changes that took place in non-nominative “subjects” (i.e. ergative) in one of the Indo-Aryan Himalayan languages/dialects from the point of view of language change due to contact and convergence. At the same time his research plans are aimed at the analysis of the lexicon of Indian languages, with an emphasis on the linguistic contact with European languages.

Movement 3:

Consciousness and Plants: Image-Tree-Word



Coscienze vegetali:
immagine-albero-parola

Dal seme alla pianta. Immagini e metafore vegetali nella poesia swahili

Graziella Acquaviva

The article analyses a few Swahili poems; the focusing on the use of metaphorical language and the resulting images in order to represent the cultural context in which both classical and modern Swahili poetry play its role as medium of knowledge. Swahili poets translate their world vision connecting language and vegetal kingdom through the so-called “visual or pictorial language”. In a few of the selected poems, for example, a female figure is likened to plants and flowers, therefore highlighting what the recurring association of the flora with the female figure may say about different visions of womanhood. Vegetal metaphors occur also in political and philosophical verse, in which trees and vegetables are used as a means to hide the message and give it an enigmatic form.

Nella poesia swahili, dai testi lirici del *taarab* ai *tenzi*, dalla poesia moderna a quella contemporanea, forma e linguaggio affondano le loro radici negli elementi della natura, una costante culturale africana. In particolare, ad emergere sono immagini connesse al regno vegetale come quelle di semi, di fiori, di frutti e di piante, ovvero metafore di vita ed espressioni simboliche di un dramma interiore che diventa accessibile alla coscienza umana. L'immagine, rappresentazione simbolica di una realtà che è innanzitutto nella mente e che si può esprimere in parole o manifestarsi in modo visivo attraverso le figure e la metafora insieme, permette di cogliere le modalità attraverso le quali una società o una cultura legge se stessa e la maniera in cui esprime la sua visione del mondo (Barber 1957; Morgan 1989).

Guardare alla natura e renderla come proiezione espressiva della propria anima poetica, dare alla natura e al suo “riflesso” tradotto in versi la possibilità di una lettura reiterata nel tempo e nello spazio, induce il poeta e/o il cantore a un'attenta osservazione del mondo e alla creazione di immagini riconducibili a una fase primigenia del pensiero (Eliade 1969: 17-18), al punto da antropomorfizzare la natura stessa. Si dà vita, cioè, a un processo di ritorno alla forma originaria dell'essere: l'atto poetico diviene quindi strumento di conoscenza e di trasmissione comunicativa, il verso scritto o cantato si trasforma in luogo ove ritrovare o scoprire immagini riferite a contesti culturali specifici e significati universali.

1. Alberi come immagine e rappresentazione dell'essere

L'immagine del mondo inteso come un microcosmo ai limiti del quale comincia l'ignoto (Eliade 2007: 38), quello spazio perturbante, non più familiare, è ben espresso attraverso il linguaggio metaforico che avvolge la poesia *Dunia Mti Mkavu* 'Il mondo è un albero secco' di Muyaka bin Haji al-Ghassaniy¹ (Abdulaziz 1979: 63), in cui il poeta traduce un concetto astratto come il mondo nella dimensione concreta di un albero secco a rappresentazione della natura fugace e futile dell'esistenza, come si può notare nell'ultimo verso della quartina:

<i>Dunia mti mkavu/kiumbe siulemele</i>	Il mondo è un albero secco /creatura non farci affidamento
<i>Ukaufanya nguvu/kundhabiti kwa ndole</i>	Non ti ci aggrappare/con una forte presa
<i>Mtiwe ni mtakavu, /mara ulikwangushile</i>	È fatto di legno marcio/subito cadrai
<i>Usione kwenda mbele, kurudi nyuma si kazi.</i>	Non credere di andare avanti/regredire è semplice. ²

A distanza di oltre un secolo dall'opera di Muyaka, nella poesia di Theobald Mvungi *Chini ya Mti Mkavu* 'Sotto un albero secco' (Mvungi 1985: 10) ritorna ancora l'immagine di un albero senza vita ai cui piedi, attraverso la rappresentazione del sacrificio rituale, si consuma il destino di una comunità delusa dalle mancate promesse della lotta per l'indipendenza, una comunità senza più speranza, arbusti che non raggiungeranno mai una forma più evoluta:

¹ Vissuto a Mombasa fra il XVIII e il XIX secolo, Muyaka fu molto vicino alla famiglia Mazrui che governava Mombasa. Fra i suoi componimenti si annoverano opere a carattere satirico, inni religiosi e versi che richiamano le poesie del bardo ed eroe mitico Fumo Liyongo. Molte delle sue poesie sono state raccolte da William Hichens nel suo *Diwani ya Muyaka bin Haji al-Ghassaniy* e pubblicato a Johannesburg nel 1940. A Muyaka si riconosce il merito di aver perfezionato e diffuso il metro *shairi*, il più usato nella poesia satirica e politica e molto popolare nella composizione delle liriche d'amore. Esso è il genere più comune della metrica swahili: sedici sillabe in un verso, distribuite in due emistichi uguali, suddivisi in terzine o quartine. La rima è regolare, ovvero il primo emistichio, *sadri*, dell'ultimo verso rima con il secondo emistichio, *ajuzi*, dei primi tre versi, mentre la rima che precede la cesura può ripetersi nell'emistichio finale della strofa. Esso è molto usato sia nella poesia classica che in quella moderna e contemporanea, tanto in liriche amorose quanto in componimenti politici o di carattere polemico. I poeti swahili continuano a sperimentare alcune varianti dello *shairi* regolare come l'uso del ritornello, *mkarara* o *kipokeo* che ha origine dalla poesia araba, la ripetizione o l'inversione degli emistichi. Degne di nota sono le *mashairi ya takariri*, poesie in cui all'interno della stessa strofa si ripete qualche verso o qualche parola (Knappert 1971: 108-111; Harries 1962: 254).

² Tutte le traduzioni dallo swahili presenti nel testo sono di Graziella Acquaviva.

<i>Yametusibu jamani, wote tulio nchini,</i>	Sventurati compagni, tutti noi che siamo nel Paese,
<i>Mioyo yaenda chini, kicheko cha maskini,</i>	Gli animi si abbattono, il ghigno del misero
<i>Twajilamba midomoni, hatunacho cha tumboni,</i>	Ci lecchiamo le labbra, nulla nello stomaco,
<i>Utii umetuponza, laiti tungelijua.</i>	Obbedire ci ha stritolati, magari lo avessimo capito.
[...]	[...]
<i>Tabu ni haya majasho, jasho bila kufaidi,</i>	Gravi son questi sudori, sudore senza profitto,
<i>Ndio mwendo tulonao, ugonjwa ulokithiri.</i>	È il nostro progresso , un male che peggiora.
<i>Kugota hapana budi, kafara wa kugotesha,</i>	Lottare non ha senso, il sacrificio della lotta,
<i>Tambiko litatubidi, hakuna pa kukatisha,</i>	Dovremo offrire, non c'è altro da tagliare,
<i>Ni kafara na ahadi, si ngoma ya kuchekesha,</i>	È sacrificio e promessa, non una festa lieta,
<i>kafara ya vichakani, chini ya mti mkavu.</i>	Il sacrificio degli arbusti, sotto un albero secco.

Secondo la visione di Mircea Eliade (2007: 39-40), il microcosmo abitato, la “regione familiare”, ha un “centro”, il luogo sacro per eccellenza, che rende l’orientamento possibile e che altro non è se non l’essenza. Gli autori africani lottano costantemente per costruire un *mundus* africano con un proprio “centro”³ e nel momento in cui il poeta comincia ad interrogarsi sul senso del suo esistere si trasforma in albero, la più grande forma di vita terrena, espressione della saggezza della materia e della realizzazione del singolo rapportato alla multiforme comunità (De Bona 2015: 15). Un albero che, secondo la prospettiva elaborata da Jung, non nasce direttamente su questa terra ma appartiene alla realtà archetipica che fonda le manifestazioni e i processi della vita psichica (Jung 2012: 9-10). Un esempio di tale trasposizione è presente nella poesia autocelebrativa *Mti Mle* ‘Questo albero’⁴ di Boukheit Amana (1982: 19).

<i>Zitavuma</i>	(I venti) Soffieranno
<i>Zitakoma</i>	Si placheranno
<i>Nitakwima</i>	Terrò duro

³ Questo concetto è stato ampiamente esplicitato da Euphrase Kezilahabi nella sua tesi di dottorato *African Philosophy and the Problem of Literary Interpretation* del 1985 (Rettová 2007: 306-306).

⁴ *Mti Mle* è composta secondo il genere “sakarani”, una forma stilistica ibrida, caratterizzata da una combinazione di diverse forme o aspetti strutturali all’interno della stessa opera, dando vita a un genere polimetrico o eterometrico (Wamitila 2001: 57).

<i>Mti-mle</i>	Quest'albero
<i>Na muda nikisimama</i>	E rialzandomi
<i>Nitatongowa mudhuma</i>	Comporrò poesie
<i>Kwa tenzi⁵ zilizo njema</i>	In <i>tenzi</i> che sono belli
<i>Nijisifu mti mle</i>	Che celebri me stesso, quest'albero
<i>Tazipanga tathlitha, tungo zilo</i>	Intesserò terzine, poesie pregne
<i>hekima</i>	di saggezza
<i>Za huba na za thiatha, za kuburudi</i>	D'amore e di politica, balsami
<i>mitima</i>	per l'anima
<i>Mashairi mabuthutha, msome</i>	Poesie scritte con mano, leggete
<i>mnaosoma</i>	coloro che studiano
<i>Mti nimeshainukia, nimekuwa mzima</i>	(Io) mi son già sollevato, sono in forma
<i>Mizizi yadidimia, ardhini imeuma</i>	Le radici affondano, la terra mordono
<i>Nanena kitarbia, tungo zilizo adhama</i>	Parlo in quartine, versi magnifici
<i>Japo ni tungo za zama, mti mle</i>	Benchè siano forme arcaiche, quest'albero
<i>hutumia</i>	(le) usa
<i>Zingavuma zitapusa, pepo kali</i>	Soffieranno si calmeranno, i forti venti
<i>zitakoma</i>	cesseranno
<i>Dharuba kinitikisa, Mti-mle huinama</i>	Il ciclone mi scuote, Quest'albero si curva
<i>Huyumba nikaziasa, matawi</i>	Vacillo nell'evitarlo, i rami
<i>yakakingama</i>	si frappongono
<i>Gharika ikishapita, hurudi nikawa</i>	Il tifone passando, di nuovo
<i>wima</i>	io mi rialzo
<i>Na tungo za takhimisa, Mti-mle</i>	E componimenti in quintine, Quest'albero
<i>huzipima</i>	li critica

In questi versi, semiotica del linguaggio e dell'arte creano una "poesia visiva" in cui l'albero, come metafora e come immagine, è dominante. L'albero "sta", l'albero "è", ontologico e libero dagli schemi dinamici. Una metafora dell'albero e dell'uomo, ma innanzitutto del poeta, che nella sua incerta verticalità e nella sua dubbia spiritualità parrebbe essere egli stesso metafora dell'albero: sfidando i

⁵ L'*utenzi* o *utendi* è uno dei generi più popolari del periodo classico ed è datato intorno ai secoli XVIII e XIX. Nella forma meridionale abbiamo *utenzi* (pl. *tenzi*) e nella forma settentrionale *utendi* (pl. *tendi*). Con questo termine si fa riferimento sia al poema come componimento sia al metro caratterizzato da quartine con versi di otto sillabe con rima ripetuta dei primi tre versi per tutto il poema, di qualsiasi lunghezza esso sia (Wamitila 2001: 63).

venti del tempo e affondando le radici nella terra, trae da essa la linfa, l'ispirazione per raggiungere, o meglio per ritrovare, il "tempo" della poesia classica.

Un ritorno alla "storia prima della storia" che affonda le sue radici nella terra, nelle acque e nella natura accomuna molti poeti del periodo postcoloniale. Kithaka wa Mberia nelle sue poesie usa il linguaggio metaforico delle immagini vegetali per riflettere sulla condizione umana, decontestualizzata e quindi universale. I versi di *Mti Ukingoni mwa Mto* 'L'albero sulla sponda del fiume' (Mberia 1997: 54) sono impregnati di simbolismo: l'umanità è rappresentata dall'albero (*mti*), uno stesso albero ad indicare le stesse radici, la stessa origine. La diversa condizione dell'essere umano/albero è palesata dallo spazio in cui esso si trova, ovvero vicino o lontano dal fiume simbolo dell'esistenza e dello scorrere del tempo (Chevalier e Gheerbrant 1994: 452).

<i>Mti ukingoni mwa mto</i>	L'albero sulla sponda del fiume
<i>Katika bonde lenye rutuba</i>	Nella valle fertile
<i>Na anga lisilohini mwanga</i>	Con il cielo che non lesina luce
<i>Hauhisi machungu</i>	Non percepisce il dolore
<i>Kama mti ya kando</i>	Come l'albero in disparte
<i>Ambayo huhangaishwa</i>	Molestato
<i>na hasira za kiangazi</i>	Dalle collere estive

La seconda parte della poesia è una chiara parodia del biblico diluvio universale.

<i>Bali mfugaji mawingu</i>	Quando il domatore di nubi
<i>Apigapo filimbi</i>	Suona il flauto
<i>Na kumetameta umeme</i>	E la folgore brilla
<i>Na kushuka gharika</i>	E le acque inondano
<i>Huo mti</i>	L'albero
<i>Kuporomoka kwa kasi</i>	Crolla con forza
<i>Si kitucha kuajabiwa</i>	Non è cosa di cui stupirsi
<i>Na hilo</i>	E questo
<i>Historia yajua!</i>	La storia lo sa!

Il componimento *Mombasa Mibuyuni* ‘Mombasa all'ombra dei baobab’ (Mberia 2001: 72) è dominato dall'immagine del baobab, simbolo di immortalità per la sua capacità di autorigenerarsi⁶ e assimilato all'eternità della forma *shairi* tipica della poesia classica che fiorì a Mombasa fra il XVIII e il XIX secolo:

[...]

Mibuyu ambayo

Imesahau umri wake

Imesimama imara

Kama kazi ya fahari

Ya msanii mhariri;

Baobab che

Dimenticato hanno la loro età

Forti si ergono

Come l'opera magnifica

Di un artista della penna;

Vita biologica ed elevazione spirituale si fondono nell'osservazione e nella celebrazione della natura attraverso la descrizione di un ambiente paradisiaco:

Kwenye vivuli vyake

Nyoyo za wapenzi wapya

Zinavutana kwa nguvu

Kama sumaku na chuma,

Kwenye tanzu zake

Ndege wakunjufu

Wanakariri mashairi

Wakisifia maumbile

Na rangi nzuri za uhai

[...]

Alla loro ombra

Cuori di nuovi amanti

Si attraggono con forza

Come la calamita con il ferro

Sui loro rami

Amabili uccelli

Compongono versi

Lodando la natura

E i bei colori della vita

[...]

Nell'atto di abbandonare il tempo passato e profano per ricongiungersi con il tempo delle origini, nello sforzo di recuperare la situazione primordiale, l'autore abbandona il suo ruolo di poeta per assumere quello di spettatore di una nuova “avventura” cosmogonica.

⁶ Il baobab (*Adansonia digitata* L.), in swahili *mbuyu/mibuyu*, diventa cavo attraverso un processo di decomposizione del durame o legno interno. Esso guarisce da sé, dall'interno e continua a crescere normalmente. Molto usato nella medicina tradizionale, e come di nutrimento – la polpa del suo frutto è ricca di fibre, vitamine e sali minerali – è considerato l'“albero della vita” (Stolberger 2012: 192). I semi di cui sono ricchi i suoi frutti accrescono il simbolismo di questo albero, rendendolo rappresentativo dell'alternanza dei ritmi di vita e di morte, della vita che si svolge nel mondo sotterraneo e di quella che si manifesta alla luce del giorno (Chevalier e Gheerbrant 1994: 356).

2. Chi dice pianta, dice donna?

Nei generi della poesia classica swahili ovvero *utendi*, *wimbo*⁷ e *shairi* sono molto frequenti forme metaforiche, immagini e similitudini riferite al regno vegetale. In *Wimbo wa Miti* ‘Il canto degli alberi’, poesia proveniente dall’isola di Lamu in Kenya (Mbele 1996: 73-80), si assiste a un trasferimento di significato da termini appartenenti all’area semantica della botanica a quella della natura umana, e viceversa: le piante personificate sono infatti capaci di parlare.

<i>Jana niwene kisa adhimu</i>	Ieri fui presente a un evento strano
<i>Tena tafusirini walimu</i>	E voi, maestri, spiegate
<i>Miti yalikipijana mtendeti na mdimu</i>	Degli alberi litigavano, la palma da dattero e il limone
<i>Hima ukaya mbiyo mpwera</i>	Giunse correndo il pero
<i>Nyuma muembe una hasira</i>	Seguito dal mango infuriato
<i>Mzabibu ukisema kunyamaa ni ujura</i>	Mentre la vite diceva ‘tacere è stupido’
<i>Mara ukadhiri mtesi</i>	Subito giunse l’albero della disgrazia
<i>Sura zina ushi una kasi</i>	Dall’aria impaziente e contrita
<i>Ukiwambiye mpwera kwetu hakuna rakhisi</i>	E disse al pero ‘da noi nulla è semplice’
<i>Papo ukaya mpili pili</i>	Lì per lì giunse la pianta del pepe
<i>Hapo ukinena kwa ukali</i>	Ed esordì severamente
<i>Ukiapa kwa ziyapo miti pia sijali</i>	Giurando fermamente ‘di questi alberi non m’impiccio’
<i>Punde wasiyesa kani zao</i>	Prima che la furia si calmasse
<i>Nde wawene mti vyao</i>	Videro giungere un albero
<i>Nao ni mberemende una panga na ngao</i>	Era il <i>mberemende</i> ⁸ con pugnale e scudo
<i>Zita hatuchi twapo uwawa</i>	La guerra non temiamo anche se (saremo) uccisi
<i>Uta na zembe tume tukuwa</i>	Di arco e frecce siamo armati

⁷ Il termine *wimbo* (pl. *nyimbo*) la cui traduzione letterale è ‘canto’, ma anche ‘ballata, sonetto, lirica’, indica un componimento il cui metro, in genere, è di undici, dodici, tredici o sedici sillabe, anche se il termine *wimbo* nella metrica swahili si riferisce al dodecasillabo con la cesura centrale oppure dopo la quarta e/o l’ottava sillaba. Generalmente, le strofe sono terzine, ognuna con propria rima finale e, a volte, con rima interna (Wamitila 2001: 51).

⁸ *Mberemende* (*Cajanus cajan* (L.) Millsp.) della famiglia delle Fabaceae, è un arbusto usato nella medicina tradizionale, in particolare per le malattie ritenute essere causate dagli spiriti (Morris 1996: 536).

<i>Mbuyu ulipopita uke simama kwa muwe</i>	Quando il baobab passò, si fermò per mediare
<i>Hela watani yenu mayowe</i>	Orsù smettete di litigare
<i>Tela bure asiwazuzuwe</i>	Che Tela non vi confonda
<i>Kuna mti unahila humshinda kitunguwa</i>	C'è un albero più astuto di una lepre
<i>Shina la mambo haya nayuwa</i>	La radice di questi fatti io conosco
<i>Sawa nimezi yakutambuwa</i>	Ben l'ho riconosciuta
<i>Muyungu ndio fitina waloalisha mauwa</i>	La pianta di zucca è l'agitatore che ha fatto sbocciare i fiori

Sembra che il canto sia stato scritto per essere recitato a un matrimonio come commento ironico a un reale litigio fra donne, ognuna delle quali viene descritta attraverso l'immagine di un albero o di una pianta. L'associazione di un albero o pianta alla figura femminile è fondata quasi sicuramente sulle caratteristiche assimilabili sia alla natura femminile che a quella espressamente vegetale. Per esempio, una donna di poco rispetto è sicuramente quella associata al *mtendeti* o palma da dattero, considerata un albero i cui frutti sono di bassa qualità (Heine e Legère 1995: 229); una donna dal temperamento focoso è forse assimilata alla pianta del pepe, *mpilipili*. Una donna dal carattere forte è probabilmente colei che viene impersonata dal *mberemende*, un arbusto selvatico. Se con i fitonimi appena citati il passaggio è dal fitonimo alla natura umana, con il termine *mtesi* (*Crotalaria laburnifolia* L., lett. 'albero della disgrazia') ci si pone un altro interrogativo. Il nome della pianta rimane alquanto misterioso ed è quasi certamente collegato a credenze locali e alla superstizione. Il sostantivo swahili deriva dal verbo *-tesa* ('contendere, opprimere, creare problemi'). Non è l'intero albero a essere percepito come negativo ma solo una parte di esso, rami e foglie, che se introdotti in casa si crede creino conflitti domestici.

Le piante citate nei versi presentano radici nominali bantu a prescindere dalla loro provenienza, eccezion fatta per *mzabibu* (*Vitis vinifera* L., 'vite') che deriva dall'arabo *zabîb*, e *mpwera* che proviene dal portoghese *peras* (*Psidium guajava* L., 'pero'). *Muyungu* (*Cucurbita maxima* vars., 'zucca') è in dialetto Kiamu (il dialetto parlato sull'isola di Lamu) e corrisponde allo swahili standard *mboga*. La pianta del *mtendeti* (*Phoenix dactylifera* L., 'palma da dattero'; in swahili standard *mtende*) ha origini medio orientali; *mwembe* (*Mangifera indica* L., 'mango') e *mdimu* (*Citrus limonia* Osbeck, 'limone') provengono dall'America meridionale, *muyungu/mboga* dal Nord America. Tutti sono da tempo presenti sul territorio e "naturalizzati" bantu. Il fitonimo *mpilipili* (*Capsicum annum* L., 'pianta del pepe') noto

anche come *piripiri*, è un termine derivato dalla lingua ronga del Mozambico meridionale (Mugane 2015: 120).

3. Donna e natura nella lirica erotica e amorosa

Comparare la figura femminile all'ambiente naturale e alle piante è una caratteristica che accomuna i poeti swahili, dai versi arcaici ai componimenti moderni. Concepita tradizionalmente come generatrice di tentazione, la donna e la seduzione che da lei scaturisce vengono descritte attraverso una forma di linguaggio metaforico che, nelle opere più antiche, diviene strategico al fine di parlare pubblicamente di argomenti considerati scandalosi dalla morale dell'epoca (Nabahani 1990: 13). Celandoli attraverso le allusioni, il poeta riduce il senso di oscenità che deriverebbe da essi (Khamis e Topan 2006: 128) pur mantenendo alta l'attenzione verso il significato insito nelle comparazioni e reso "figurato" dalle immagini che ne emergono. Un esempio di questo genere è il poemetto allegorico di autore anonimo (Knappert 1971: 122-123) che narra di un uomo anziano che, avendo sposato una giovane donna, un giorno scopre che lei lo tradisce:

<i>Nalipanda busutani/k'atulia kulla tunda</i>	Coltivai un giardino/ vi misi ogni frutto
<i>Waridi kwa yasumini/miti pia ikawanda</i>	Rose e gelsomini/anche alberi piantai
<i>Siku moya k'atamani/k'aazimia kwenenda</i>	Un giorno desiderai /vedere come progrediva
<i>K'yenda nimuwene yonda/ungizize malishoni.</i>	Vi andai in tutta fretta/e trovai un babbuino

<i>Niwene tunda mwituni/nalo lali komamanga</i>	Nel bosco vidi un frutto/ come una melagrana
<i>Moyo ukalitamani/kwa kono kilianganga</i>	Il cuore lo desiderò/con la mano la presi
<i>Hitilia mkononi/mabombwe wamelanyanga</i>	In mano lo tenni/gli insetti la possedevano

Il frutto del melograno è una metafora comune per la bellezza femminile e per la donna in generale. Il suo simbolismo si collega a quello dei frutti con molti semi: alla fecondità ma anche alla seduzione (Chevalier e Gheerbrant 1994: 84), come si evince dalla stanza 32 di *Utendi wa Mwana Mnga* 'Ode alla Signora Mnga'⁹, un canto attribuito a Fumo Liyongo¹⁰ in cui i seni della donna sono metaforicamente

⁹ Il poema è stato riportato in varie versioni, ognuna delle quali porta un titolo diverso: *Utendi wa Mwana Ninga* 'Poema della Colomba', *Utendi wa Mwana Munga* 'Poema della Signora Acacia' o *Utendi wa Mwana Manga* 'Poema della Signora dell'Oman' (Wamitila 2001: 208).

¹⁰ Liyongo Fumo o Fumo Liongo è il primo poeta swahili di cui si conosca il nome, vissuto tra il XII e il XVI secolo, protagonista di molte avventure e storie romantiche cui si sono ispirati poeti e scrittori in epoche successive. Per maggiori approfondimenti sulle opere di Liyongo vedi Mieke et al. (2004).

rappresentati dalle melegranate o frutti del paradiso (Vierke 2012: 285):

<i>Napa siwenapo</i>	Giuro di non aver mai visto
<i>Sishuhudiepo</i>	né testimoniato
<i>Matunda ya pepo</i>	Di frutti del paradiso (melegranate)
<i>Yake Mwana Manga</i>	(come quelli) della Signora Mnga.

Il linguaggio velato come medium espressivo caratterizza anche il canto *kasha* 'La scatola', di autore ignoto (Knappert 1974: 133):

1. <i>Kasha langu la zamani/ kasha lisilo tambuu/ yenye harufu ya ndani na ufunguo ni huu, Alofungua ni nani amelivunja maguu?</i>	La cassa che posseggo da tempo la cassa che non è stata chiusa con il catenaccio di gradevole profumo è il suo interno e la chiave è questa Chi l'ha aperta e rotto le gambe?
2. <i>Kasha muundu wa kale si muundo wa kisasa ni kazi ya watu wale si Baniani Mombasa Usifanye makelele melipa mengi mapesa</i>	È una cassa dalla foggia antica non una fabbricazione moderna Era il lavoro della gente di un tempo, non degli Indiani di Mombasa Non urlare, ho pagato molti soldi
3. <i>Kasha la mkarafuu madhubuti sawasawa lenye harufu ya fuu muda ukilifungua lanukia karafuu na waridi lisotiwa</i>	Una cassa di legno del chiodo di garofano molto solida dal profumo di noce di cocco quando la apri odora di chiodo di garofano e di un fiore che non è mai stato lì dentro

La sensualità di questo canto è tutta racchiusa nel senso dell'olfatto. La scatola è uno scrigno per oggetti preziosi, e in questo caso probabilmente si riferisce alla donna amata dal poeta o all'organo sessuale femminile. Da questo punto di vista il canto rappresenta una novità, poiché, generalmente, i

genitali femminili sono assimilati al fiore, al germoglio (*ua*) o a piante di vario genere, ma non a manufatti. Quando il poeta apre la cassa si aspetta di sentire il piacevole odore che da essa dovrebbe propagarsi, come di chiodi di garofano e di noce di cocco fresca. Il poeta ha pagato un'elevata somma di danaro, come prezzo per la sposa, al futuro suocero e costui gli ha consegnato la "chiave" per la ragazza sulla quale egli crede ora di avere ogni diritto. La fanciulla apparteneva a una famiglia tradizionale, "è una cassa dalla foggia antica", non una ragazza di strada come poteva essere la figlia degli immigrati indiani a Mombasa, che, essendo molto poveri, spesso lasciavano che le figlie si prostituissero. La verginità della sposa era di vitale importanza nella società tradizionale e il dovere della famiglia era quello di tenere custodite le figlie onde evitare che potessero farsi tentare prima del matrimonio. Ma qualcuno l'ha sedotta e "ha rotto le gambe" della scatola di legno, deflorandola.

Una creatura, "soggetto" di desiderio, è la donna celebrata in *Mwanamke* 'Donna' di Said Ahmed Mohammed (1984: 18-19) attraverso i sensi dell'olfatto:

<i>Mwanamke ali ua asumini au afu</i>	La donna è un fiore di gelsomino da giardino o selvatico
---------------------------------------	---

<i>Riha yake ya kilua harufu yenye sarafu</i> [...]	La sua fragranza floreale è un profumo prezioso [...]
--	--

e del gusto:

<i>Mwanamke ali tunda ladha yake ili tamu</i>	La donna è un frutto dal dolce sapore
<i>Nanasi tunolipenda linotutia wazimu</i>	L'ananas ci piace, ci rende folli
<i>Au boribo bumunda dodo tunoifahamu</i>	O il <i>boribo</i> la frittella di banane o il <i>dodo</i> che conosciamo

Boribo e *dodo* sono due varietà di mango coltivate a Zanzibar.

Frequente è l'uso di associare frutti o fiori ai genitali femminili. I sensi interessati sono l'olfatto e il gusto, quest'ultimo probabilmente connesso all'esperienza del mangiare, a sua volta assimilata a quella di consumare un rapporto sessuale come si può leggere nella poesia *Tufaha* 'La mela' (Jahadhmy 1975: 90).

<i>Tufaha liko mtini</i>	La mela è sull'albero
<i>kulila nalitamani</i>	mangiarla desidero
<i>moyo watamaniani?</i>	cuore, cosa brami?

Macho yako tufahani

[...]

Sulla mela son i tuoi occhi

[...]

Tufaha harufu yake

haipo ulimwenguni

tena ladha tamu yake

haishindani na tini.

[...]

La mela, il suo profumo

non esiste al mondo

e il suo dolce gusto

non è superato dal fico.

[...]

Rangi yake ya dhahabu

hung'ara hata gizani.

Utakapo lijaribu

utaisha njiani

[...]

Dorato è il suo colore

splendente nell'oscurità.

Se tentarla volessi

finiresti per strada

[...]

Tufaha laniadhibu

lanitia kitanzini.

Mwenzenu ni hamuni

sitapowa ugonjuani.

La mela mi tortura

mi porta al patibolo.

Il vostro amico è in preda al desiderio

non guarirò da tal malattia.

Anche *Wimbo wa Moyo* 'Il canto del cuore' (Kahigi e Mulokozi 1982: 85) è una poesia dal chiaro richiamo erotico: l'albero del mango dai frutti maturi è l'espressione naturale della maturità sessuale e il prato di foglie verdi rappresenta la giovinezza:

Njoo hapa, ukae nami

[...]

Vieni qui sediamo insieme

[...]

Njoo hapa tuimbe pamoja

Katika uwanja wa majani mabichi

Chini ya mwembe huu

Wenye matunda mabivu

Vieni qui cantiamo insieme

Nel prato verdeggianti

Sotto quest'albero di mango

Dai frutti maturi

Il velato invito dell'amante all'amplesso è reso liricamente nei versi che seguono attraverso la metafora del "dolce assaggio che calmerà il desiderio":

Njoo hapa, ukae nami:

Vieni qui, stai con me

<i>Chini ya mwembe huu</i>	Sotto quest'albero di mango
<i>Ulijaa matunda mabivu</i>	Carico di frutti maturi
<i>Tutamenya embe¹¹ tamu</i>	Sbuccheremo un dolce frutto
<i>Nikulishe, nawe unilish</i>	Che io faccia mangiare te, e tu me
<i>Tufurahie mwonjo mtamu</i>	Godiamo del dolce assaggio
<i>Utakaotuliza hamu yetu</i>	Che calmerà il nostro desiderio

Se la poesia erotica vede la donna come essenza della seduzione - portatrice quindi di problemi e di tentazione - ed esprime il desiderio fisico attraverso il linguaggio dei sensi, nella poesia d'amore la bellezza viene celebrata come dono divino e la donna per le sue virtù nei ruoli di moglie, di madre e di compagna fedele. A prevalere è l'immagine del fiore, nelle sue varietà. Il fiore che simbolicamente è collegato all'archetipo dell'anima e rappresenta quindi un centro spirituale (Chevalier e Gheerbrant 1994: 451) rimanda al concetto di "centro" come "luogo sacro", in cui la poesia si rivela nella sua essenza di *anima mundi*¹². Le prime due stanze del testo *taarab*¹³ *Waridi Lisilo Miiba* 'Rosa senza spine' (Khamis 2004: 35) nella descrizione di una donna dalla bellezza eterea offrono un esempio di interazione fra mondanità terrena e immagini paradisiache:

<i>Ewe kiumbe wa shani/nalipenda umbo lako</i>	Tu creatura meravigliosa/amo il tuo aspetto
<i>Mzuri uso kifani/kakuumba Mola wako</i>	Ineguagliabile in bellezza/Dio ti ha resa perfetta
<i>Katu humu duniani/hapana mfano wako</i>	Nessuno al mondo/ti si può paragonare
<i>Ewe ua la peponi/waridi lisilo miba</i>	Tu fiore del paradiso/rosa senza spine
<i>Kwenu kakutoa nani/kwenye masikani yako</i>	Chi ti ha portato fuori/dalla tua casa
<i>Bilisi au Ruhani/kakuiba kwa wenzako</i>	Il demone o lo spirito/ti ha sottratta alle tue amiche
<i>Mabanati wa Peponi/hao ndio fani yako.</i>	È alle vergini del Paradiso/che tu sei uguale.
<i>Ewe ua la peponi/waridi lisilo miba</i>	Tu fiore del paradiso/rosa senza spine

¹¹ La metafora erotica del frutto del mango si ritrova anche nella musica pop swahili. Molto nota è la canzone *Embe Dodo* dell'*Uyoga Band* 'The Mushrooms'. Il testo è una serenata, la donna desiderata è vista come un frutto di mango, *embe dodo*, disteso sulla sabbia. www.ghafla.com

¹² Il concetto di poesia come *anima mundi* è stato ampiamente trattato da Euphrase Kezilahabi nella sua prefazione al *diwani* di Zakaria Mochiwa (1988: ix).

¹³ Il *taarab* è un genere musicale che combina elementi locali con altri provenienti dal mondo arabo-islamico e occidentale. Fino a un trentennio fa i testi rispecchiavano la prosodia della poesia araba e il tema ricorrente era la celebrazione dell'amore romantico. Dagli anni Novanta del secolo scorso si assiste a un mutamento sia nella forma metrica, i testi sono composti maggiormente in verso libero, sia nei temi trattati che ora sono intrisi di critica sociale (Khamis 2004: 30).

L'immagine del fiore come simbolo d'amore puro emerge nella poesia classica di Muyaka bin Haji al-Ghassanyi, *Ua la Manga* 'Fiore dell'Oman' o 'Fiore di melograno' (Abdulaziz 1979: 218):

<i>Ai! Ua langu njema la Manga! Ua la Manga!</i>	Oh mio bel fiore dell'Oman! Fiore dell'Oman
[...]	[...]
<i>Nimepewa ni karima, Rabbi pweke mwenye anga</i>	Mi fu donato dal generoso, l'unico Dio del Cielo
[...]	[...]

L'uso di metafore ed allegorie che rimandano alla figura femminile non è peculiare del periodo classico: l'immagine del fiore ritorna nei versi di Shaaban bin Robert, il più noto poeta swahili del periodo moderno, noto anche con l'appellativo di *Baba wa Lugha* (Padre della lingua). Nella poesia *Ua 'Fiore'* (Shaaban 1968: 34-35) il poeta celebra il suo rapporto d'amore con la moglie (Kezilahabi 1976: 54):

<i>E Ua la manukato, katika maisha yangu</i>	Oh Fiore profumato, nella mia vita
<i>Na faraja ya uzito, kila aina machungu</i>	Conforto per le angosce, per ogni sofferenza
<i>Kwangu ua hili shoto na kulia pia yangu</i>	Questo fiore è la mia mano destra e anche la sinistra;
<i>Na lifumuapo woto ni pambo la ulimwengu</i>	E quando quel fiore schiudo è ornamento del creato
<i>Ua ninalionato na ajabu kubwa kwangu</i>	Il fiore mi dà piacere e grande soddisfazione
<i>Ua hili ni kama kito, ua hili kufu yangu</i>	Questo fiore è un gioiello, questo fiore è sul mio petto
<i>Ni ua kweli si ndoto, ua ni kipenzi changu</i>	È un fiore reale non un sogno
<i>Tokea mimi mtoto ni lenye mapenzi yangu</i>	Da quando ero bambino aveva già il mio amore
<i>Ua likando ya mto, neema kubwa ya Mungu</i>	Il fiore che germogliò sulla riva del fiume, per grazia di Dio.
[...]	[...]

Indede (2011: 173) interpreta negativamente l'elogio "ornamento del creato", quasi il poeta volesse oggettivizzare la figura femminile. Tuttavia esistono altri esempi in poesia laddove sia il marito che la

moglie, ovvero la coppia che è alla base della famiglia, sono entrambi definiti “ornamento del creato”, come testimonia il primo verso dell’ultima quartina di *Sumu ya Ndoa* ‘Il veleno del matrimonio’ di Wallah bin Wallah, pseudonimo di Ndedah James Wallah:

Mume mke ni maua, tena pambo la Kahari

Marito e moglie sono fiori, e ornamento di Dio Onnipotente (Wallah 1988: 94).

È necessario comunque sottolineare che all’inizio del XX secolo, quando Shaaban bin Robert componeva i suoi versi, nella società swahili il ruolo della donna era quello di restare in casa, di ornarsi e aspettare di “rendere felice” il marito. Il fiore come simbolo di contenimento e di maternità è celebrato dai versi di Said Ahmed Mohammed in *Sikate Tamaa* ‘Che non perda la speranza’ (Mohammed 1980: 34):

<i>Ua ni mama mpenzi, kwa vyote vyenye</i>	Fiore è una madre amorevole per tutto ciò che è vita
<i>Thamani yake ni enzi, busara na yake rai</i>	Il suo valore è nel rispetto, nella prudenza e nella saggezza
[...]	[...]
<i>Linapoteswa majonzi, kubwa langu jitimayi</i>	Quando dall'angoscia è afflitto, grande è il mio dolore
<i>Ua naliona hivyo</i>	È così che vedo il fiore.

4. La palma da cocco come valore culturale e metafora politica

La stretta relazione intercorre fra la palma da cocco e le comunità swahili della costa viene celebrata nel poema *Utumbuizo wa mnazi* ‘Ode alla palma’¹⁴, tramandato dalla tradizione orale e attribuito al bardo Liyongo.

<i>Pani kiti nikaye (nikae) kitako</i>	Dammi una sedia che io mi segga
<i>niwambiye (niwambie) sifa za mnazi</i>	che io cantire le doti della palma
<i>Mti huu wenzapo (unzapo) kumeya</i>	Quest’albero crescendo
<i>makutiye yangapanga (yanga panga) wazi</i>	le sue fronde si spargono aprendosi
<i>Baadaye hushusha kigogo</i>	Poi si erge il tronco

¹⁴ Il testo in lingua è quello riportato da Mugane (2015: 60), le varianti in grassetto si riferiscono alla versione pubblicata da Harries (1962: 183).

<i>hutoleza mapanda na mizi</i>	mette fuori rami e radici
<i>Hatimaye hutenda (huvyaa) matunda</i>	Infine dà frutti
<i>matundaye ina hwitwa (inakwitwa) nazi</i>	i frutti che si chiamano noci di cocco
<i>Huyanguwa (huyangua) hwambuwa</i>	Li gettano a terra e rimuovono
<i>makumbi (makutiye) hapikiya (hapikia) wali na mtuzi</i>	i gusci e cuociono il riso e salsa
<i>Kifuvuche hatonga upawa</i>	Dal suo guscio si ricava il mestolo
<i>k'apikiya (kapikia) Sada (Saada) mwandazi (muwandazi)</i>	che la serve Saada usa per cucinare
<i>Na t'akize (takize) hamwaya yaani (jaani)</i>	La polpa strizzata sui rifiuti
<i>k'at'akuwa (katakura) jimbi (yimbi) mt'akuzi (mtakuzi)</i>	il gallo rascherà
<i>Makumiye hasokota k'amba (kamba)</i>	Con le sue fibre la corda s'intreccia
<i>haundiya (haundia) sambo (sambwe) na jahazi</i>	e sambo ¹⁵ e vascelli si costruiscono
<i>Makutiye hazambiya (hazibia) nyumba</i>	Le sue fronde coprono le case
<i>hazuiya (hazuia) p'epo (pepo) na fusizi</i>	e proteggono dal vento e dalla sabbia
<i>Kigogoche hafanyaa (hafanya) mlango</i>	Con il suo tronco si fanno le porte
<i>hazuiya (hazuia) harubu na mwizi</i>	per resistere all'invasore e al ladro

Il poema celebra la palma da cocco come fonte inesauribile di risorse per l'economia delle società costiere come fonte di nutrimento - dalla noce matura si produce il *tui la nazi*, il latte di cocco con il quale si cucina il riso; le noci acerbe, *madafu*, piene di dissetante succo rappresentavano la riserva d'acqua necessaria a sostenere un'equipaggio durante le tratte oceaniche - e come materiale da costruzione nei campi dell'edilizia e della fabbricazione di barche. L'importanza della pianta nel

¹⁵ Il *sambo*, come la palma da cocco, è parte integrante della cultura swahili. Un poema di lode lo fa risalire all'epoca dell'arca di Noè. Nell'immaginario collettivo swahili, il *sambo* assume un profondo significato religioso (Allibert 1999: 308):

<i>Sambo ni chombo yuwani</i>	Sappiate che il <i>sambo</i> è un vascello
<i>kilichoundwa zamani</i>	costruito molto tempo fa
<i>na mtume fahamuni</i>	dal profeta comprendiate
<i>nae ni Nuhu sikiya</i>	e lui è Noè sentite
<i>walioleza wa p'wani</i>	la gente della costa
<i>kuunda maundi yoni</i>	costruì nei cantieri
<i>mitepe yenye thamani</i>	<i>mitepe</i> (barche indigene) di valore
<i>bidhaa kupakiliya</i>	e le merci caricarono.

contesto culturale swahili continua ad essere riconosciuta e celebrata. Recentemente, Ahmed Sheikh Nabhani, nato a Lamu nel 1927, ha introdotto un'innovazione nel genere *utendi*, componendo quello che viene definito “encyclopedic tendi” in cui cerca di preservare il lessico e la conoscenza di pratiche connesse al campo semantico e lessicale della palma da cocco (Vierke 2011: xvi). Il poema è *Umbuji wa Mnazi* ‘L’eleganza della palma da cocco’, un componimento in settantanove stanze, in forma *shairi* (Kresse 2007: 126). per la sua elaborazione sulla palma da cocco, Nabhani dice di essersi avvalso delle conoscenze locali, *maarifa ya kienyeji*. Il poema, che originariamente si intitolava *Sifa za Mnazi* ‘Elogi alla palma da cocco’, fu pubblicato nel 1985, anche se il poeta aveva cominciato a comporlo nel 1954 per terminarlo nel 1972. Il poema assume un ruolo di particolare importanza in un periodo di forti riforme sociali: a differenza del passato, infatti, non erano più tanti quelli che si dedicavano alla coltivazione della palma da cocco (Kresse 2007: 127). Per questo motivo, nel 1983 fu presentata alla Kenya National Assembly la richiesta di un piano economico per incrementare le piantagioni di palma¹⁶:

[...] La palma da cocco [...] è una fonte di risorse per i cittadini. Innanzitutto è un albero dalla lunga vita e inoltre cresce senza problemi anche in terreni incolti. [...] In secondo luogo, prima che i frutti siano completamente maturi, la noce semi-acerba nota come *dafu* contiene un succo molto nutriente. Questo succo [...] rappresenta una bevanda quotidiana per tutti. Anche i gusci della noce sono una risorsa, poiché da essi si produce il *brush* [...] la noce di cocco viene usata nella preparazione del *pombe* che è ottimo. È un liquore tradizionale, buonissimo, preparato da Dio. Per questo, potete notare come questo albero sia molto importante e dare vita a un'apposita *authority* è un modo per riconoscere l'importanza della palma da cocco. È una pianta sulla quale la popolazione della regione costiera fa molto affidamento [...] Ci sono persone che dipendono dalla vendita del liquore di cocco per guadagnare i soldi che permetteranno loro di far studiare i figli [...] (Kenya National Assembly 1983: 2453-2454).

¹⁶ (...) Mti wa mnazi (...) una faida nyingi sana kwa wananchi. Faida ya kwanza ni kwamba mnzazi ni mmea ambao hudumu kwa miaka mingi sana. Pia mti huo unaweza kukua bila matatizo yo yote hata kama mahali ambapo umepandwa pana nyasi nyingi. (...)Faida ya pili ni kwamba kablaya zao la nazi kukomaa kabisa huwa linajulikana kama *dafu* na huwa na maji yenye chakula ndani yake. Maji hayo (...) hunywewa sana na wananchi. Vile vile maganda ya nazi yako na faida yake. Unaweza kuyakatakata na kujitengeneza brush (...) nazi hutumiwa katika kupika pombe ambayo ni safi sana. Hii ni pombe ya kienyejiambayo ni safi kabisa na ambayoilitengenezwa na Mungu. Kwa hivyo, utaona kwamba mti huu wa mnazi ni wa maa-na sana na kuanzisha hii Authority ni njia ya kuutambua umuhimu huo wa mnazi. Mnazi ni mmea ambao hutegemewa sana na watu katika Mkoa wa Pwani (...) Kuna watu ambao hutegemea uzazi wa pombe ya mnazi ili kupata pesa za kuwasomesha watoto wao (...)’ (Kenya National Assembly Official Record 1983: 2453-2454).

Simbolo di vita e di un Paese in crisi, la palma da cocco diventa metafora politica nel poema *Mnazi: Vuta N' kuvute* 'La palma da cocco: Tira che ti tiro' (Abdalla 1973: 17 e ss.)¹⁷ di Abdilatif Abdalla, uno dei poeti più impegnati dei nostri tempi. Nato nel 1946 a Mombasa, Abdilatif riceve un'educazione classica che idealmente combinava poetica islamica e conoscenza politica. I suoi modelli di riferimento sono stati il poeta Ustadh Abdilahi Nassir Juma Bhalo e il politico e noto studioso di Islam Sheikh Abdilahi Nassir. Subito dopo l'indipendenza, Abdilatif diviene attivista politico all'interno del KPU (*Kenyan People's Union*), il partito di opposizione al KANU (*Kenyan African National Union*). In una serie di *pamphlets* politici, Abdilatif dà voce alle sue critiche, culminate nel famoso *Kenya: Twendapi?* 'Kenya: dove stiamo andando?' in cui denuncia lo sfruttamento della popolazione, la mancanza di un adeguato sistema giuridico e un'élite che si cura esclusivamente dei propri interessi. Arrestato e condannato a tre anni di isolamento, in carcere compone in segreto versi che vengono portati fuori dal carcere di nascosto e che saranno pubblicati nel 1973 nella raccolta *Sauti ya Dhiki* 'La voce dell'agonia'. Nel 1974 il *diwani* vince il *Kenyatta Literary Award* e nel 1977 il *Saba-Saba Literary Award* (Beck 2016: 4). Il poema *Mnazi: Vuta N' kuvute* descrive la lotta fra il povero Alii e il ricco Badi per la palma da cocco:

ALII

Ndugu ulo mnazini, wanitafuta balaa

Nakwambiya shuka tini, katakata wakataa

Wafanya ni masikani, mustarehe 'mekaa

Utashuka au la?

BADI

Ndugu tini ya mnazi, nilo juu nakujibu

Haya ni ya upuuzi, unambiyayo swahibu

Kushuka tini siwezi, pasi kujuwa sababu

Hiyo ni yangu jawabu

ALII

Fratello che sulla palma stai, male mi
rechi

Ti dico scendi, impunemente rifiuti
Ne hai fatto la tua sede, godendo te ne
stai

Scenderai o no?

BADI

Fratello sotto la palma, io da su ti
rispondo

Sciocchezze, stai dicendo o amico mio
Scender giù non posso, il perchè non si sa
Questa è la mia risposta

¹⁷ Come tutte le poesia del *diwani Sauti ya Dhiki* ('La Voce dell'agonia'), anche questo poema riporta la data di composizione, il 5 giugno 1970 (Abdalla 1973: 17 e ss.).

ALII	ALII
<i>Sababu ya kukwambia, ya kwamba ushuke tini</i>	Il motivo per cui ti dico, di scendere giù
<i>Ni kuwa nataka kweya, huko juu mnazini</i>	È perchè voglio anch'io salirci, sulla palma
<i>Kwa ajili nami piya, nitunde nazi mwendani</i>	Affinchè io anche, una noce colga
<i>N'shakweleza kwa nini</i>	Il perchè ti ho quindi spiegato
BADI	BADI
<i>Hayo ni ya kutekesha, unambiyayo ndu yangu</i>	È da ridere, ciò che dici amico mio
<i>Wataka niteremsha, juu ya mnazi wangu?</i>	Vuoi che scenda, dalla mia palma da cocco?
<i>Wanistaajabisha, kuniamuru kwa changu</i>	Mi sorprende, darmi ordini per ciò che è mio
<i>Una kishaa mwenzangu</i>	Sei folle amico mio
ALII	ALII
<i>Sina kishaa sinani, akili yangu kamili</i>	Non sono folle, la mia mente è sana
<i>Ni wewe usobaini, pale ulipo ukweli</i>	Sei tu a non capire, il vero lì dove sei
<i>Mnazi ni tasinitengu lini, ukawa ni yako mali?</i>	Da quando la palma, divenne tua proprietà?
<i>Usinitendee feeli/</i>	Non prendermi in giro
BADI	BADI
<i>Wabobojekwa maneno, yasokuwa na maana</i>	Biascichi parole, che senso non hanno
<i>Ni ya kipumbavu mno, hayo uliyoyanena</i>	Troppo stupido, è ciò che hai detto
<i>Iwapo mnazo huno, si wangu; mbwa nani bwana?</i>	Se questa palma non è mia, di chi è allora?
<i>Sema ni juwe bayana</i>	Dimmi che sappia invero
ALII	ALII
<i>Mnazi ni wa shirika, mimi na wewe mwendazi</i>	La palma è bene comune, mio e tuo insieme
<i>Ushakuwa wataka, kunitowa shirikani?</i>	E tu hai deciso che da essa io sia escluso?
[...]	[...]
<i>Mnazi yake aswili, uli mbwa wazazi wetu</i>	La palma alle origini, fu dei nostri genitori
<i>Mbwa baba zetu wawili, pasi kungiya wa tatu</i>	Fu dei nostri due padri, non di un terzo
<i>Mali yao ya halali, hawakunyang'anya mtu</i>	Era loro dall'inizio, non la rubarono ad altri
<i>Sasa wafile ni wetu</i>	Ora che sono morti è nostra
[...]	[...]

La critica sociale e politica che pervade il poema assume un potere maggiore in virtù del linguaggio velato, nascosto, usato dal poeta al fine di dire l'indicibile – un linguaggio che attraverso l'immagine innocente di una palma da cocco diventa strumento di sovversione intellettuale.

Bibliografia

- Abdalla, Abdilatif. 1990. "Tanzu za Ushairi wa Kiswahili na Maendeleo yake." *Lugha* 4:45-77.
- Abdalla, Abdilatif. 1973. *Sauti ya Dhiki*. Nairobi: Oxford University Press.
- Abdulaziz, Mohamed H. 1979. *Muyaka 19th Century Swahili Popular Poetry*. Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- Allibert, Claude. 1999. *Navires, ports, itinéraires*. Paris: Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Amana, Boukheit. 1982. *Malenga wa Vumba*. Nairobi: Oxford University Press.
- Barber, Bernard. 1957. *Social Stratification. A Comparative Analysis of Structure and Process*. New York: Harcourt Brace.
- Beck, Rose Marie. 2016. "'Deep Language' Crossing Borders." In *Abdilatif Abdalla. Poet in Politics*, edited by Rose Marie Beck and Kai Kresse, 4-10. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- Biedermann, Hans. 2011. *Enciclopedia dei Simboli*. Milano: Garzanti.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain. 1994. *Dizionario dei simboli*. 2 voll. Milano: Rizzoli.
- De Bona, Antonio. 2015. *Alberologia*. Venosa: Osanna.
- Eliade, Mircea. 2007. *Immagini e Simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*. Milano: Jaca Book.
- Eliade, Mircea. 1969. *Mythes, rêves et mystères*. Poitiers: Gallimard.
- Harries, Lyndon. 1962. *Swahili Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Heine, Bernd & Legère, Karsten. 1995. *Swahili Plants. An Ethnobotanical Survey*. Köln: Köppe.
- Indede, Florence. 2011. "Mwanamke Angali Tata katika Ushairi wa Kisasa?" *Swahili Forum* 18:163-197.
- Jahadhmy Ali Ahmed. 1975. *Anthology of Swahili Poetry. Kusanyiko la Mashairi*. London, Ibadan, Nairobi, Lusaka: Heinemann Educational Books.
- Jung, Carl Gustav. 2012. *L'albero filosofico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Kahigi, Kulikoyela & Mulokozi Mugyabuso. 1982. *Kunga za Ushairi na Diwani yetu*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Kahigi, Kulikoyela & Mulokozi Mugyabuso. 1973. *Mashairi ya Kisasa*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Kenya National Assembly Official Record (Hansard). 1983. "Motion: Formation of Coconut Development Authority." 22/06: 2453-2454.
- Kezilahabi, Euphrase. 1976. *Ushairi wa Shaaban Robert*. Nairobi: Kenya Literary Bureau.

- Khamis, Said Ahmed M. 2004. "Images of Love in the Swahili Taarab Lyric: Local Aspects and Global Influence." *Nordic Journal of African Studies* 13.1:30-64.
- Khamis, Said Ahmed M. and Farouk Topan. 2006. "The Female Body in Swahili Poetry: Selections from Liyongo, Mwana Kupona Binti Shaam and Shaaban Robert." In *Zwischen Bantu und Burkina. Festschrift für Gudrun Miehe zum 65. Geburtstag*, edited by Kerstin Winkelmann and Dymitr Ibriszi-mov, 125-138. Köln: Köppe.
- Knappert, Jan. 1979. *Four Centuries of Swahili Verse. A Literary History and Anthology*. London, Nairobi: Heinemann.
- Knappert, Jan. 1977. "Swahili Tarabu Songs." *Africa und Ubersee* 60:119-155.
- Knappert, Jan. 1974. "Fifteen Swahili Songs." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37:124-136.
- Knappert, Jan. 1971. "Swahili metre." *African Language Studies* 12:108-129.
- Kresse, Kai. 2007. *Philosophing in Mombasa. Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Legère, Karsten. 2003. "Plant Names from North Zanzibar." *Africa and Asia* 3:123-146.
- Lifšic, Michael. 1978. *Mito e Poesia*. Torino: Einaudi.
- Mbele, Joseph L. 1996. "Wimbo wa Miti: An Example of Swahili Women's Poetry." *African Languages and Cultures* 9.1: 71-82.
- Mberia, Kithaka (wa). 2001. *Bara Jingine*. Nairobi: Marimba Publications.
- Mberia, Kithaka (wa). 1997. *Mchezo wa Karata*. Nairobi: Marimba Publications.
- Miehe, Gudrun et. al. 2004. *Liyongo Songs: Poems attributed to Fumo Liyongo*. Archiv afrikanistischer Manuskripte Vol. 7. Köln: Köppe.
- Mochiwa, Zakaria. 1988. *Mvumilivu Hula Mbovu*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Mohammed, Said A. 1984. *Kina cha Maisha*. Nairobi: Longman.
- Mohammed, Said A. 1980. *Sikate tamaa*. Nairobi: Longhorn Publishers.
- Morgan, Gareth. 1989. *Images. Le metafore dell'organizzazione*. Milano: Angeli.
- Morris, Brian. 1996. *Chewa Medical Botany. A Study of Herbalism in Southern Malawi*. Hamburg: LIT.
- Mugane, John M. 2015. *The Story of Swahili*. Athens: Ohio University Press.
- Mvungi, Theobald A. 1985. *Chungu Tamu*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Nabahani, Ahmed. 1990. "Uketo wa Tungo za Kiswahili." *Lugha* 4:10-16.
- Nyaigotti-Chacha, Chacha. 1992. *Ushairi wa Abdilatif Abdalla: Sauti ya Utetezi*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Rémi, Armand Tchokothe. 2014. *Transgression in Swahili Narrative Fiction and its Reception*. Berlin: LIT.
- Rettová, Alena. 2007. *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*. Strědokluky: Zdeněk Susa.
- Shaaban, Robert. 1968. *Diwani ya Shaaban 6. Kielezo cha Fasili*. Nairobi: Thomas Nelson.
- Stolberger, Sue. 2012. *Ruaha National Park. An intimate View*. Johannesburg: Jacana Media.

- Vierke, Clarissa. 2012. “Mafumbo: Considering the Functions of Metaphorical Speech in Swahili Contexts”. In *Selected Proceedings of the 42nd Annual Conference on African Linguistics*, edited by Michael R. Marlo et al., 278-290. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.
- Vierke, Clarissa. 2011. *On the Poetics of Utendi. A Critical Edition of the Nineteenth-Century Swahili poem “Utendi wa Haudaji” together with a Stylistic Analysis*. Wien, Berlin: LIT.
- Wallah, Wallah. 1988. *Malenga wa Ziwa Kuu*. Nairobi, Kampala, Dar es Salaam: East African Educational Publishers
- Wamitila, Kyallo Wadi. 2001. *Archetypal Criticism of Kiswahili Poetry*. Bayreuth: Eckhard Breiting.

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples “L’Orientale”. 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.

The Living Forest

Personifications of the Plant World in Native North America

Enrico Comba

For the peoples of the North-West Coast of America the forest was regarded as the domain of the non-human, where plants and animals lived and prospered. This distinction is not to be understood, as was customary in anthropology, as an opposition between Nature and Culture. The animals were not regarded as deprived of culture: they were assumed to live in villages, having ceremonies and a social organization of their own. When at home they took off their skins and appeared as human beings. However, it is undeniable that the world of animals and plants was a realm different from the world of humans, it was in some sense an “other world”, where things that were uncommon or unthinkable in the human domain could occur at ease.

The forest was also the place where some beings lived, who were intermediate forms between the human and the animal, inhabitants of the borders that separate the human from the animal world.

On the other side of the continent, East of the Great Lakes, in what is now the state of New York, the Iroquois celebrated, in January or February, the Midwinter Ceremony, a sort of New Year’s celebration, during which appeared the False Faces masks, among a variety of other Medicine societies, who provided curing and cleansing rituals for the people. The wooden masks of the False Faces depict beings seen in the forest or in dreams. When wearing these masks, members of the society have special powers and can handle hot coals without being burned. During the Winter ceremonial and also once or twice a year the members went through the houses of the community performing rituals to clean them of diseases.

Analogously, in many Carnival festivals all through Europe the figure of the Wild Man makes his appearance, a character that has a long literary and iconographic heritage since the Middle Ages, and which is not always easily distinguishable from a wide array of other figures, all of them showing certain significant analogies. In the Carnival parades are frequently encountered figures with long hair and beard and wearing clothes made from leaves or animal skins. They could be confused with human-animal masquerades, where the most common elements are the sheep-skin clothes, the blackened faces and the shaggy hair, which we have already described for the Amerindian masks, while at other times they have vegetal connotations, like costumes with leaves or branches, holding boughs or sticks in their hands, giving the impression to be personifications of the trees or of the woods.

1. Between the forest and the sea

In 1946 Claude Lévi-Strauss, while he was in the United States as Cultural Adviser at the French Embassy, wrote:

“There is in New York a magic place where all the dreams of childhood hold a rendezvous, where century old tree trunks sing or speak, where indefinable objects lie in wait for the visitor with an anxious stare; where animals of superhuman gentleness press their uplifted little paws, clasped in prayer for the privilege of constructing for the chosen one the palace of the beaver, of guiding him into the realm of the seals, or teaching him, with a mystic kiss, the language of the frog and kingfisher.” Then he added: “This place” [...] “may be seen daily from ten to five o’clock at the American Museum of Natural History” (Lévi-Strauss 1983: 3).

He was referring to the great Hall of Northwest Coast Indians, located on the Museum’s ground floor, and containing ethnographic objects and artifacts of the Native peoples of the Pacific Coast of Canada. Most of them had been collected during the campaigns on the field conducted by Franz Boas, one of the founders of American anthropology, who led also the Jesup North Pacific Expedition to the Northwest Coast of Canada and to Eastern Siberia between 1897 and 1902. Boas first met the peoples of the Northwest Coast while he was working in the Museum of Berlin: in January 1886 he had the venture to encounter a group of nine individuals from the Bella Coola (now best known as Nuxalk) people, in British Columbia, who had been brought to Germany by the ethnologist and explorer Johan Adrian Jacobsen (Cole 1999: 97). He remained attracted and fascinated by the elaborated masks and costumes of the peoples of this region which he found in the Museum collections, and began to reflect on what a wealth of thought could be hidden behind these extraordinary artifacts (Id.: 97). In the same year 1886 he undertook his first expedition to British Columbia, which he continued to visit periodically for more or less long periods of research for the rest of his life. Though he conducted field works among many Native communities in the area, his main focus was on the village of Fort Rupert, on the northernmost part of Vancouver Island. The people of this village called themselves Kwakiutl, and Boas extended this term to designate all the villages that shared cultural and linguistic features with them, and this name has become standard in common anthropological usage (Codere 1990: 376). Since the 1980s Native peoples of the area began to prefer the use of the term Kwakwaka'wakw (“Kwakwala speaking people”) to refer to the communities that speak a common language, called Kwakwala.

The peoples of the Coast lived (and still live) in a place covered by a luxuriant vegetation. Extended forests of coniferous trees shroud the mountainsides and descend along the slopes until they reach almost the seashore. The most widespread vegetal species is the Sitka spruce (*Picea sitchensis*), accompanied by the western hemlock (*Tsuga heterophylla*), by the yellow cedar (*Cupressus nootkatensis*) and by the huge red cedar (*Thuja plicata*). All are large evergreen trees, the Sitka spruce reaching an height of almost 100 m. and a trunk diameter exceeding 5 m., while the other two species

can be from 50 to 70 m. tall and with a diameter from 3 to 4 m. The Native peoples of the region used plants for a variety of purposes: as sources of food, as materials used in the construction of houses and other implements, as medicines, fuel, and for making ropes and baskets (Suttles 1990: 20-24).



Fig. 1. Scenery from Vancouver Island, British Columbia, Canada, showing the vegetation on the North West Coast (photo Enrico Comba)

The typical village on the Coast was a tiny space that humans had cut out from an overwhelming natural world, caught between the sea and the forest. It was generally located in a sheltered location, such as a small bay, offering protection from violent storms. The houses were strung out in a line parallel to the seashore, with the front facing the beach and the sea (Bancroft-Hunt 1979: 11). At the back, a short distance separated the settlement from the trees of the forest, which spread like an embracing robe, surrounding the village from behind. In fact, in the kwakwaka'waka language, one of the terms for the forest is *atlen*, which literally means “behind” (Boas 1892: 54), with the implication of “what stands behind the village”, the “inland direction”.

The main houses of the village were big structures of logs which supported the heavy roof beams. The log framework was covered with a number of smaller poles and cedar bark planks. Sometimes the planking was whitewashed and painted with symbols representing the owner's lineage. Some villages showed the entire front of many houses painted with brilliant colors. Some of them served both for habitation and as ceremonial buildings during the winter ceremonial season (Bancroft-Hunt 1979: 27-28).



Fig. 2. Model of a North West Coast traditional village, exhibited in the Canadian Museum of Civilization, Ottawa. It shows the houses disposed on a single row facing the seashore, with the forest approaching the rear (photo Enrico Comba)

Several houses showed on the front some sculptured poles, usually called “totem poles”, a unique creation of Northwest Coast art. Some of them served as an entrance to the house, through an opening in their lower part; others were erected beside or outside the building or on a burial ground. The sculptures along the pole represented a variety of superimposed figures, humans and animals alike, which symbolized the various crests the owner could claim. They were memorials of lineage and family traditions, showing the histories of the ancestors of the group and their encounters with powerful and helpful beings in the shape of animals. Usually the topmost figure represented the ancestor of the principal occupant of the building, while the lower ones represented the wife’s ancestry, or other heritages which that particular household could boast of. Crests, associated with family histories and legendary traditions, were showed carved or painted on a variety of decorated objects: house posts, wooden boards, dishes, ladles, hooks, boxes, clothing, blankets, and so forth (Bancroft-Hunt 1979: 38-41). They suggested the family’s social rank, wealth, inheritance and privileges. Some of the villages along the coast appeared, in the late XIX or early XX centuries, as a forest of totem poles, which counterbalanced the outstanding forest of large trees. The meaning of the designs on these poles is sometimes obscure and difficult to decipher, and varied with the

different Native communities who made them. But generally they represented the ancestors of the family groups or powerful beings who had given their powers or wealth to these ancestors, as it was recorded in legendary tales transmitted within the group.



Fig.3. View of Fort Rupert village, Vancouver Island, in 1894, showing wooden houses, canoes, and sculptured posts (from Boas 1897: plate 5)

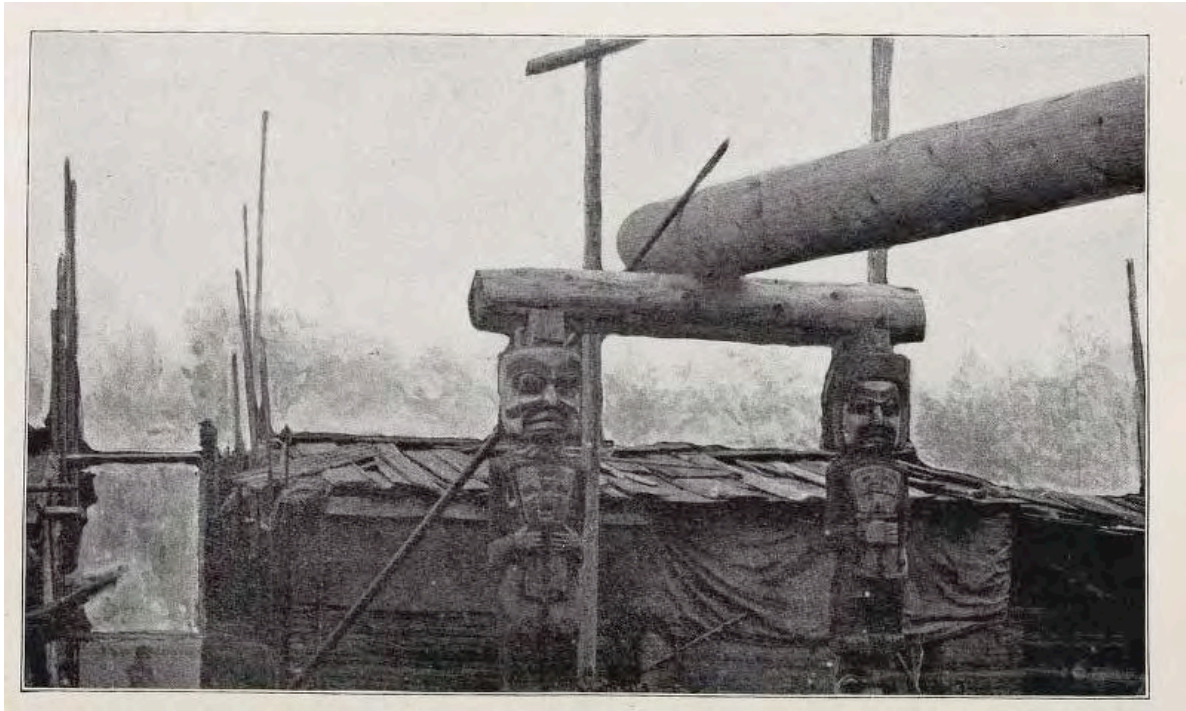


Fig.4. Sculptured house posts showing animals and supporting a large beam, Fort Rupert village
(from Boas 1897: plate 14)

Kwakwaka'wakw kinship was based on a bilinear structure and was organized into extended family units called *numaym*, units that Lévi-Strauss proposed to call “houses” (*maisons*) in analogy with the noble houses of medieval Europe (Lévi-Strauss 1983: 170-187).

“Each Kwakiutl tribe was made up of from one to seven *numayms*, usually three or more. The *numaym* was a social division that traced its crests back to a supernatural ancestor. Each *numaym* had claims to real property in a section of house sites in the village, at least one of the large houses there, and a number of other sites that were principally food resource sites. Just as important as this real property were the *numaym* claims to crests and titles in a multitude of forms ranging from designs on house fronts, poles, posts, and feast dishes to privileges such as the use of a certain kind of betrothal ceremony, and certain songs, house names, and titles, even to the fixed and particular *numaym* name for the dog and the canoe that belonged to its head” (Codere 1990: 366).

Each of the positions, names and privileges held by a *numaym* was recorded into narratives, which illustrated how these positions had been given to the ancestors or had been acquired or conquered by them. The legends and stories which account for the interactions between humans and spiritual beings formed the basis of Kwakwaka'wakw spiritual and ceremonial life, connecting each family to the ancestral time of the origins. The most characteristic mythical tales, among the Kwakwaka'wakw, are those associated with the origins of the *numayms*. “They tell of a supernatural ancestor who came from the sky, sea, or underground, in the form of a Thunderbird or other fabulous

being, assumed human form, often by removing his mask or costume, and created the human members of the group” (Codere 1990: 373). These supernatural beings are those represented on crests and totem poles symbolizing the property of each family house. These beings were described in the stories traveling through the world and transforming the landscape and the features of the territory. Sometimes they took off their animal masks revealing their interior human selves, and thus transforming themselves into human ancestors of the *numaym* members. The latter could thus claim their descent from specific animal ancestors, such as the wolf, the bear, the raven or the killer whale, showing their ancestor crests and wearing the masks transmitted to them by the mythical ancestors.



Fig. 5. Red cedar trees (*Thuja plicata*), on Vancouver Island (photo Enrico Comba)



Fig. 6. Totem poles, Alert Bay village (photo Enrico Comba)

2. Transformation in the forest

Masks were a vital part of both Kwakwaka'wakw art and culture, and the production of highly elaborated masks is still a peculiar characteristic of many modern-day Native artists. To wear a mask is a crucial aspect in many dances and ceremonies, not simply to portray the mythical character alluded to, but as a means to make this being actually present. A wide array of masks represent mythological beings, mostly in the shape of animals, and are decorated with feathers and “hair”. The last is usually made from strips of animal fur or cedar bark.

One of the Kwakwaka'wakw communities considers Red Cedar Man (Hawelkwelatl) as their ancestor: he saved his family from the great flood that destroyed the first humans, by sheltering them inside a red cedar tree. Then, he acquired the knowledge to perform the red cedar bark ceremony, that is the main winter ritual of the Kwakwaka'wakw people (Mauzé 1998: 236). The central figure in the winter ceremonials is the *hamaća*, or “Cannibal Dancer”. He appears with blackened face, wearing a head ring and a neck ring of red cedar bark (Boas 1897: 572). The entire winter ceremonial period, *céka*, was known as Red Cedar Bark Ceremony, because it was the principal symbolic material, and it was regarded as sacred still in the late twentieth century (Holm 1990: 378-379).

All the peoples of the Northwest Coast celebrated a great religious festival in winter, involving demonstrations of supernatural power or contact with supernatural beings on the part of some individuals, but most importantly to provide the initiation of new members into the various ceremonial societies. Among the Kwakwaka'wakw, the most prestigious of these societies was that of the *hamaća* (Cannibal Dancer) and of the *həmshəmćəs* (Cannibal of the Ground): the initiates of both

these societies were reported to be kidnapped by the initiating spirit, the Cannibal Spirit, and brought by it into the forest; when they returned they ran wildly and had to be restrained by their attendants (Holm 1990: 379). As Boas stated in his pioneering research on these customs: “The object of the whole winter ceremonial is, first, to bring back the youth who is supposed to stay with the supernatural being who is the protector of his society, and then, when he has returned in a state of ecstasy, to exorcise the spirit which possesses him and to restore him from his holy madness” (Boas 1897: 431). The *hamaća* initiate was possessed by a violent desire of eating men and he was taken away by the Cannibal Spirit (Baxbakwalanuxsiwe) and was supposed to stay at the Spirit’s house for a long time, up to three or four months. During this time the novices actually stayed in the woods, probably in some secluded place where they were instructed by the older members of the society. At his return from the forest, the novice showed a wild and aggressive behavior, attacking everyone upon whom he could lay his hands and trying to bite pieces of flesh from their arms. As soon as he appeared, the attendants arrived surrounding him and agitating their rattles in order to prevent him from attacking people (Boas 1897: 438-439). When he first returns from his initiation, the novice wears a head ring, waist ring, bracelets and anklets made of hemlock branches, and generally his face is painted black. At the end of the ceremony, the newly initiated wears a head ring of plated cedar bark, as well as waist bands, anklets and bracelets made of the same material.



Fig. 7. A group of Cannibal Dancers of the Koskimo, with blackened faces and red cedar bark rings
(from Boas 1897: plate 46).



Fig. 8. Cannibal Dancer coming out of the secret room, through an opening painted in the image of the Cannibal Spirit's mouth (from Boas 1897: plate 29)

The two vegetal elements used in the ritual of pacification of the Cannibal Dancer show a remarkable symbolic opposition. The hemlock branches stand for the period of seclusion into the forest and represent the wild and ferocious aspect of the initiate. The cedar bark ornaments constitute the proper costume of the dancer and substitute the hemlock branches in the moment in which the wild force of the initiate is vanishing and he is coming back to his human consciousness and self-control. Among some groups, like the Koskimo, such a dichotomous opposition is revealed by the dance of the initiate: at his return from the woods he dances for four nights wearing the hemlock branches, for four nights without any ornaments and for the final four nights wearing the red cedar bark ornaments (Boas 1897: 455).

The hemlock (*Tsuga heterophylla*) is a large evergreen coniferous tree which belongs to the Pinaceae family, with characteristic needle-like leaves of a dark green color. In Kwakwaka'wakw ritual it was associated with the wild state of the initiate, with the spirits of the forest and the "liminal" period of the initiation ritual, when the novice has not yet been brought back to his human

condition, but is identified with a being of the woods, a wild and fierce cannibal. The hemlock was also related to the seclusion period for girls who reached puberty. Four days after her first menstruation, the girl had to go into the woods, where she spent sixteen days in a little hut made of hemlock branches (Boas 1935: 33). Significantly, one of the terms to designate the forest in Kwakwaka'wakw language is *quaxolkwala*, whose first element, *quax'*, means “hemlock branches”, while *quax'as* is the hemlock-tree (Boas 1921, vol.2: 1429, 1466). Furthermore, *quax'a* is a verb meaning “to grow” and *quaxens* is the Spring, the growing season (Id.: 1429). So it can be said that the hemlock is the material symbol of the forest, as the domain outside human settlements, inhabited by powerful and dangerous beings, who can provoke the transformation of humans into wild beings, dominated by an uncontrollable frenzy. As evidence of this meaning, after the returned initiate has danced into the ceremonial house, the hemlock branches of which he is covered are taken off and thrown into the fire. This gesture is called “smoking the wildness of Baxbakwalanuxsiwe [the Cannibal Spirit] out of the *hama'ca*” (Boas 1897: 528). But the association with the menstruating girl and with the growing season shows that the forest is also the place of powerful generative force, of regeneration and transformation.

The red cedar bark ornaments are mainly related to the new condition acquired by the initiate at the completion of the ceremony, and represent his position as a member into the prestigious Cannibal Society. The sense of “passage” of the initiate into a new condition is materially evidenced by the fact that he has to literally “go through” a cedar bark ring, which is put first on his head, then he extends his arms through the ring until it comes down to his feet, when he finally steps outside of it (Boas 1897: 535). An analogous ceremony was performed for a pubescent girl: after her seclusion in a hut in the woods, she was purified and had to pass through a cedar bark ring, symbolizing her newly acquired condition of adult woman (see Comba 1992: 76-92 for a fuller discussion of this interpretation).



Fig. 9. Cedar bark ornaments for the ritual initiation of the Cannibal Dancer. American Museum of Natural History, New York (photo Enrico Comba)

The hemlock branches were worn by the candidates without particular elaboration, they were simply twisted around the waist, the head, the ankles and wrists of the initiate. The cedar bark ornaments were the product of a long process: the bark was taken from the trees and put into fresh water to soften, then beaten upon a plank, in order to separate the hard and woody from the soft and fibrous parts. Then they were dyed and after twisted and threaded in order to produce ornaments, but also clothes, mats, baskets and bags (Stewart 2009: 72-75; Stewart 1984: 113-159). So the hemlock branches and the cedar bark ornaments represent two different ways of human relationship with the forest: in the first case the hemlock tree stands for an autonomous and powerful domain outside the human settlement, dominated by beings that are not controllable through human means; instead, the

red cedar represents that part of the forest that humans can use for their own benefit, in order to produce the objects and implements necessary for the perpetuation of human life. Significantly, the passage from the first to the second, during the performance of the winter ceremony, is signalled by the intervention of fire. Fire is the element that mediates between the human and non-human realities, it symbolized the process of transformation through which the gifts of nature can become the elements of human culture and society (Lévi-Strauss 1964). The initiation journey of the new dancer unfolded between the two poles of the forest realm, inhabited by powerful spirits, and the human world, regulated by the social hierarchy. He had first to leave human society and enter into the frightening domain of the Cannibal Spirit, and then he returned again into the human community, to be pacified, purified from the wild fury which dominated him, and at last brought back into the ranks of society (Comba 1992: 81-82).

This was the usual way in which the shamans acquired their powers. After a period spent into the forest, where he or she entered into direct contact with the spiritual beings, the novice shaman returned into the village wearing only hemlock branches. Here the older shamans, the representatives of the “category” into which the novice aspired to enter, were waiting wearing their red cedar bark ornaments. A woman shaman related that during her initiation period she had to wear hemlock branches and only afterward, when she had got through the condition of “novice” (*osemtsa*), she could wear the red cedar bark ornaments which represented her newly acquired state (Id.: 80 with bibliographical references).

3. The gift of trees

According to the traditions of the Coast Salish, the red cedar tree was made grow by the Great Spirit on the place where a real good man had been buried; this man was always helping others and he gave food and clothing to all those in need. Analogously, the tree was made to be useful to the people, giving its roots for making baskets, its bark for clothing and its wood for shelter (Stewart 1984: 27). The Skokomish, or Twana, a group of the Southern Coast Salish, retain that Cedar was their Grandmother, and that she instructed the first humans in the way they should conduct themselves and how they should behave towards the other beings of the universe:

“The Great Spirit chose Cedar to guide human beings beyond their infancy, to become the earthly repository for the knowledge humans needed to commune with the corporeal realm and the supernatural world. The Great Spirit bestowed this sacred honor on the Cedar people because they possessed the gift of long memory. Their unwavering

obedience to the Great Spirit was rewarded with the gift of near eternal life. A spiritual and material relationship was forged between the plant tribes and the first humans when the Great Spirit used Cedar to give human beings fire, medicine, and the notion of harmony to ensure their survival” (Pavel-Miller-Pavel 1993: 57).

An aspect of Amerindian thought, which has been called, by anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (1998), “perspectivism”, is the conception, common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view. This theoretical model is in part a reformulation of the observations made since the 1930s by A. Irwin Hallowell. While he was doing fieldwork among the Great Lake Ojibwa, Hallowell was surprised by the peculiar way in which these people understood the relationship between humans and the other elements of the universe. He described the experience of indigenous peoples in North America regarding the natural world as a relationship with “other-than-human-persons” (Hallowell 1960 [1976]). “Animals are believed to have essentially the same sort of animating agency which man possesses. They have a language of their own, can understand what human beings say and do, have forms of social or tribal organization, and live a life which is parallel in other respects to that of human societies” (Hallowell 1926: 7). According to Viveiros de Castro, numerous ethnographical observations on different cultures of the Americas reveal the different ways in which humans perceive animals and in which other beings perceive humans and themselves. Particularly, animals are regarded as people and see themselves as persons (Viveiros de Castro 1998: 470).

The peoples of the North-West Pacific Coast extended such a notion to the plants as well, or at least to the most significant exemplars of the botanical world, like the red cedar. The Skokomish regard the Cedar beings as living entities “of vast spiritual and material value”. “The Cedar people sacrificed their lives so that the first humans could construct homes as well as boxes and baskets in which to store their belongings. This knowledge gave birth to spiritual sanctuaries during the winter and allowed humanity to create domains with a sense of community” (Pave-Miller-Pavel 1993: 58). Though animals play a much greater role in the worldview of Native peoples, plants and trees are viewed almost in the same vein. They too are interpreted as persons or subjects. The main conception is that the manifest form of each species is a mere envelope, a sort of “clothing”, which conceals an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness and frequently represented as an internal human form (Viveiros de Castro 1998: 471).

Among the North West Coast peoples, trees were indeed endowed with many human characteristics: they were reputed to have a sentient life, they had an inner form similar to that of

humans, a “soul”, and were deemed capable of feeling and thought just like people. Furthermore, they had the faculty of speech and could understand human speeches and prayers (Mauzé 1998: 239). When a Kwakwaka'wakw had to fell a tree, for canoe-building or other undertakings, he addressed the chosen tree with this words: “O, supernatural one! Now follow your supernatural power!”, and “O friend! Now you see your leader, who says that you shall turn your head and fall there also” (Boas 1921, vol.1: 617). Even when they took the bark from a cedar, the Kwakwaka'wakw did not take all the bark from the tree, because the old persons said that if they should peel off all the cedar bark of a young tree, the young cedar would die. And then another cedar nearby, having assisted to the scene, could curse the bark peeler causing him to die (Id., vol.1: 616-617). When a woman was going to fell a young cedar, she addressed it saying: “Look at me friend! I come to ask for your dress, for you have come to take pity on us; for there is nothing for which you can not be used, because it is your way that there is nothing for which we can not use you, for you are really willing to give us your dress. I come to beg you for this, long life maker, for I am going to make a basket for lily roots out of you” (Id.: 619). The prayers says that the humans want to take only the dress of the tree, that is its outer material form, its “clothing”, and that it is willing to give it to humans, because it takes pity on them and wants to benefit them with its own offering. In a similar way, Native peoples addressed themselves to the animals they hunted, to ask them to let themselves be killed by the hunters. The bark blanket of the tree was equivalent with the skin of animals, as the outer covering of the “inner form” of the being (Goodman 1975: 192).

The material form of trees was regarded as made of flesh and blood, and was evidenced in particular by the reddish color of the wood and bark of the red cedar (*Thuja plicata*). Thus, the similitude between trees and humans was extended to the material outer form of trees, which was seen as similar to the body of both humans and animals. Humans and non-humans developed relationships based on mutual reciprocity, mutual need and mutual care for each other's existential and reproductive needs (Mauzé 1998: 240). This cosmology based on relationships and on a fragile balance among all living forms is well expressed by the Skokomish:

“Skokomish spiritual philosophy focuses not on events but on relationships with entities like the earth, water, air, animals, and plant people. Maintaining this symbolic connection is important to the survival of our traditional culture, because a spiritual relationship with other life forms pervades all aspects of our life. Those trained in the traditional way cannot easily distinguish between how Cedars conduct their affairs and how humans conduct theirs. Therefore, protecting Cedar and other natural resources in the environment has been and will continue to be at the forefront of discussions concerning the tribe's survival” (Pavel-Miller-Pavel 1993: 55).

The objects made from the wood of the trees, like spoons, boxes, plates and other items, were considered as alive, or as containing a supernatural force. Since trees were regarded as alive and human-like in their inner form, they could not be treated as though they were mere materials or resources to be employed. “They were forms of life that undergo transformations, becoming all other forms. From this point of view, one does not speak of images carved in wood, but of wood transformed” (Goodman 1975: 192).

The distinction between an inner form and an outer “clothing” was emphasized in Kwakwaka'wakw culture by the particular symbolic relevance of the concept of containers, that included not only the body, as the “house of the soul” (Boas 1921, vol.1: 724), but also canoes, boxes, dishes and animal skins. The house had a special function as the residence of the lineage and was both a lineage house and a ceremonial structure, it was strictly associated with the lineage chief and was attributed a name, so in a sense it was the “container” of the lineage group (*numaym*), in the same way that all life forms occupy a clothing, a body or some other container (Goodman 1975: 64-65). One of the main materials used for containers was the red cedar bark and wood. The red cedar ornaments were a major source of supernatural power for shamans and in the Winter ceremonies, because they contained the life force revealed by their red color, equivalent to blood.

4. The cosmic tree

In Kwakwala, vegetal metaphors express the status and greatness of the chief of a *numaym*, employing analogies between the human body and tree parts, like trunk and roots. The chief is called the “post of heaven”, thus expressing metaphorically the chief's ability to establish relationships with the underworld, the earth and the celestial world (Mauzé 1998: 237). The cedar was regarded as the “tree of life” by the Kwakwaka'wakw and other North West Coast peoples, as evidenced by the button blankets ornamented with the “tree of life” motif that were, and in a certain measure are still, exhibited during ceremonies (Ibid.: 235-236).

During the Winter ceremonies, among the Kwakwaka'wakw, a room was set apart in the rear of the ceremonial house, into which the initiate *hamaća*, or “Cannibal Dancer”, could disappear during the performances. This room was called *mawil*, and was supposed to be the house of the Cannibal Spirit (Baxbakwalanuxsiwe). In the front of the room was painted the face of the Cannibal Spirit, in order that, when the *hamaća* reappeared from the inner room, he came out through the mouth of the Cannibal Spirit (Boas 1897: 440; see above fig. 8). In the middle of the rear of the house was erected a pole, called the “Cannibal Pole” (*hamspeq*). It was a cedar tree that was selected for this purpose in the

forest, was felled ceremoniously and brought into the village in the same day in which was announced the return of the initiates from their seclusion (Comba 1992: 82). The pole was climbed by the *hamaća*, who ascended the roof of the house, ran around once and descended again along the pole (Boas 1897: 528).

The function of cosmic pillar which the Cannibal Pole was regarded to play is revealed by some of the songs of the initiates, which have been recorded and transcribed by Boas:

“I am at the center of the world;
For me Baxbakwalanuxsiwe is crying hap.
I am at the post of the world;
For me Baxbakwalanuxsiwe is crying hap” (Boas 1897: 457).

“You went to Baxbakwalanuxsiwe, and there you ate first dried human flesh;
You were led to his cannibal pole in the place of honor of his house, and his house is our world.
You were led to his cannibal pole, which is the Milky Way of our world.
You were led to his cannibal pole at the right-hand side of our world” (Ibid.: 459).

It is explicitly stated that the house of the Cannibal Spirit is a reproduction of the world, and thus a cosmological model. The Milky Way was regarded as the Cannibal Pole of Baxbakwalanuxsiwe, functioning as a pillar of the cosmos. The house of the Cannibal Spirit was located in the North (“at the right-hand side of the world”). The traditional orientation of the Kwakwaka'wakw presupposed that the speaker was facing the ocean, that is facing the West, in the same way in which most of their villages were located, thus having the sea in front and the forest at the back; in this way the North was on the right and the South on the left (Comba 1992: 141). The northern sky is centered on the Pole Star, which is a sort of “pivot” around which all the other stars and constellations seem to circle. Thus it is plausible that the North was seen as the center of the world, and that the Cannibal Pole was identified with a pillar connecting the various planes of the universe. Thus, going up and down along the pole, the *hamaća* was displaying his capacities of travelling between this world and the other dimensions of the cosmos. The idea of a cosmic tree located at the centre of the earth and connecting the different layers of the universe is a widespread phenomenon, which is found practically everywhere (Brosse 1989: 11-36).

5. Dwellers of the forest

The forest was for the peoples of the Coast the domain of the non-human, where plants and animals lived and prospered. This distinction is not to be understood, as was customary in anthropology, as an opposition between Nature and Culture (Descola 2005). The animals were not regarded as deprived of culture: they were assumed to live in villages, having ceremonies and a social organization of their own. When at home they took off their skins and appeared as human beings (Boas 1935: 133). However, it is undeniable that the world of animals and plants was a realm different from the world of humans, it was in some sense an “other world”, where things that were uncommon or unthinkable in the human domain could occur at ease.

Humans entered the forest domain for the exercise of their economic activities, for the hunt, fishing, gathering fruits or vegetables, procuring wood or bark from the trees. But they went into the forest also for spiritual reasons, for fasting and meditating and seeking for a vision. A tribal elder of the Skokomish community has said that the wooded areas are “sacred places [where] we take the new initiates of our ancient secret society for purposes of isolation, meditation, spiritual cleansing, ritual bathing and schooling. [These sites are] our church, our school, our drug store, and our monastery. The things that dwell in these sites are the teachers of our people” (Pavel-Miller-Pavel 1993: 77-78). Going into the forest signifies to isolate oneself from the ordinary world of human affairs, to distance oneself from everyday life and from social relationships, to suspend the contact with other fellow human beings, in order to prepare oneself to enter into communication with another dimension. The vision seeker tries to put himself or herself in relation with the inhabitants of the forest not in the usual way of the hunter, but in a way that permits to see these beings as they see themselves, in their interiority, that is as human persons or subjects.

But the forest is also the place where some beings live, who are intermediate forms between the human and the animal, inhabitants of the borders that separate the human from the animal world.

One of them was the Dzonowqa, a strange people who lived in the forest and on mountains, whose houses are far in the woods. Generally, the Dzonowqa is described as female, and is represented with large hanging breasts. She has many characteristics of a “wild woman”: she has a black body, hairy face and hands. Her eyes are set so deep in the head that they cannot see well. She is described as a giant, twice the size of a man, with a prodigious strength, so that she is able to tear down large trees (Boas 1935: 144-145). The Dzonowqa speak in a strange way, which is thus described by Boas: “When speaking they pronounce the words in such a way that every syllable of ordinary speech is repeated with initial “h”, substituted for the consonantal beginning of the syllable” (Id.: 145). This is related to the masks representing this being, which are characterized by pursed lips,

showing her in the act of giving his guttural call. In the traditional stories, the Dzonoqwa tries to capture children from the human village, putting them in a basket and carrying them to her house in the forest. When young girls or boys walk about in the woods, they are carried away by her, or she entices away children from their home assuming the voice of their grandmothers. That is why Kwakwaka'wakw used to frighten children into obedience by telling them that the Dzonoqwa will come and carry them away (Id.: 145). She is regarded as a cannibal, who roasts and eats the children whom she has stolen.



Fig. 10. Totem pole representing Dzonoqwa, the wild woman. Alert Bay village (photo Enrico Comba)

But with all her strength and voraciousness, the Dzonoqwa is rather stupid, and the children of the stories are easily able to cheat her and escape. For example, in a story she admires the ear ornaments of a boy whom she has captured, and is induced to allow herself to be killed by having sticks driven into her ears (Boas 1910: 119). Furthermore, the Dzonoqwa is also regarded as the bringer of wealth, and those who are able to escape from her capture bring with them the rich objects that they have subtracted to the wild woman. Families in Alert Bay (Nimpkish group of the

Kwakwaka'wakw) regard the Dzonoqwa as their ancestor and several images of this being are represented in sculptured totem poles on this island.

Another being who lives in the inland wooded areas is the Wild Man of the Woods (Bekus), whose body is cold as ice and who takes away drowned people. He shows a more frightful and dangerous aspect than the Dzonoqwa. He lives in a house which is invisible by day, and whoever accepts the food offered by him, which can appear as cooked salmon but which in reality consists in rotten wood, toads and lizards, cannot come back from the forest world (Boas 1935: 146). He is associated with the world of the dead, and his mask reproduces the features of a withered corpse. He is sometimes regarded as the chief of the dead. This is understandable since in ancient times, after death the body was wrapped in a mat, placed in a box and put high up on a tree, preferably a cedar tree (Id.: 35). So, the forest was regarded also as the world of the dead, and this reinforces the idea that it was through the forest that it was possible to reach an “other world”, beyond the visible appearances of material things.



Fig. 11. Mask of the Wild Man of the Woods, Kwakwaka'wakw (from Curtis 1915)



Fig. 12. Tree burial in Fort Rupert, 1894 (from Boas 1897: plate 27)

6. From the American False Faces to the European Green-Man

On the other side of the continent, East of the Great Lakes, in what is now the state of New York, the Iroquois present a number of customs having several similarities with those of the North West Coast. The groups that gave rise to the Iroquois Confederacy celebrated, in January or February, with

reference to the new moon after the winter solstice, the Midwinter Ceremony, a sort of New Year's celebration, during which appeared the False Faces masks, among a variety of other Medicine societies, who provided curing and cleansing rituals for the people. Sometimes they were also worn by small boys who went from house to house begging for tobacco and cookies (Fenton 1978: 305; Fenton 1991).

The wooden masks of the False Faces depict beings seen in the forest or in dreams. When wearing these masks, members of the society have special powers and can handle hot coals without being burned. During the Winter ceremonial and also once or twice a year the members went through the houses of the community performing rituals to clean them of diseases (Tooker 1978: 460). The masks are generally black or red, with long hair, crooked noses and deep-set eyes. The mouth is sometimes pursed as in whistling or with funnel-shape lips, as in blowing on the ashes in curing rites, a mood that reminds of the characteristics of the Dzonoqwa. The most interesting aspect of these masks is that they were carved from a living tree, usually a basswood tree, in order to transfer the healing power of the living tree to the mask (Fenton 1978: 306, fig.6). The masks themselves were regarded as living beings and were served food and tobacco as offerings.

The rationale of the False Face Society is provided by an encounter between the culture hero and the mask spirit, who is more or less patron of winds and diseases, gamekeeper and protector of mankind. This spirit had to be honoured with offerings of tobacco and corn mush (Id.: 319).



Fig. 13. Iroquois False Face Mask, Ethnological Museum Berlin (from commons.wikimedia.org.)

Alongside the False Faces often were another kind of masks, the so called Husk Faces, because they were twined from corn husks. Their wearers could handle hot coals and participated in ceremonies in conjunction with the Midwinter celebration. The tutelaries of the Husk Faces were agricultural spirits, associated with the corn harvest or with growing grains, not the spirits of the forest associated with the False Faces, although in many occasions they appeared together (Tooker 1978: 461). They corresponded to the two dimensions of the Iroquois natural world: the forest and the clearing. The forest was the domain of the men and of the tree spirits: the men cut the clearing out of the forest and constructed the village using materials taken from the forest. Once this was

done, the clearing and the village became the domain of the women, who did all the agricultural work and presided over the cure and growth of the food plants (Tooker 1978: 461). The cultivated plants included mainly corn, beans and squash, which were themselves represented in female form and were called by the Iroquois the Three Sisters. Sibling terms were extended from the women to the crops they cultivated. The women and the life sustainers, the personified representations of the plants, were regarded as sisters (Fenton 1978: 299-300).

However, the nearness and association in many performances of the False Faces and the Husk Faces reveal that there was a link between the realm of the forest and the fertility and growth of crops, a relationship that is observable in many celebrations and beliefs all around the world, including many folk traditions still observable in several European countries, particularly in the Alpine region.

In many Carnival festivals all through Europe the figure of the Wild Man makes his appearance, a character that has a long literary and iconographic heritage since the Middle Ages, and which is not always easily distinguishable from a wide array of other figures, all of them showing certain significant analogies. In the Carnival parades are frequently encountered figures with long hair and beard and wearing clothes made from leaves or animal skins. They could be confused with human-animal masquerades, where the most common elements are the sheep-skin clothes, the blackened faces and the shaggy hair, which we have already described for the Amerindian masks, while at other times they have vegetal connotations, like costumes with leaves or branches, holding boughs or sticks in their hands, giving the impression to be personifications of the trees or of the woods. All these various characters which burst into the village at certain moments of the year, generally from January to March, share characteristics that associate them with the world of the wilderness, blending human traits with elements of animal, vegetal or fantastic origin. Animal-skin costumes, black faces, high conical headdresses, coloured ribbons, leaves and flowers, are the recurring elements of these masquerades, that often show in these personages an aggressive and uncontrolled, “fool” behaviour (see Caro Baroja 1979; Kezich 2015).



Fig. 14. An Iroquois dancer with costume and mask of the False Faces Society (from *Popular Science Monthly* 1892)



Fig. 15. The Masquerade of Valentine and Orson, woodcut by Pieter Bruegel the Elder, 1566 (from commons.wikimedia.org.)

The conception of a contiguity between humankind and the world of plants seems extremely remote from contemporary sensibility and perception, but in several Carnival performances it is still possible to recover the presence of hybrid figures, showing anthropomorphic traits together with vegetal elements. In this case, too, it is difficult to draw a sharp line between the different figures: the Wild Man often shows a costume made of branches, boughs or leaves, as he was already described in Bruegel the Elder's woodcut (1566) illustrating a popular performance inspired to the legend of Valentine and Orson. In fact, the Bear, a very common character in Carnival masquerades all through Europe, sometimes appears as a "Straw bear" (at Whittlesey, England), as a "Rey bear" (at Valdieri, Cuneo, Italy) or as a "Husk bear" (at Cunico, Asti, Italy).

In some cases, a real tree, cut and felled in the woods, is hauled in the center of the village, erected, often adorned with ribbons and flowers, and at last burnt at the end of the celebration, like it occurs in the Carnival of Grauno (Trento, Italy) or in the Kinderblochziehen in the Austrian Alps, where a big log is drug in the town by a masked parade, while some figures, masked as devils, attempt to slow its advancement. The tradition of the Maypole or May tree or of the Greasy pole, which exists in various forms all over Europe, and are still practised in Great Britain and Germany, is strictly associated with these customs.

In other places, we can find what are really instances of “tree-men” or personifications of the vegetal world, which are called Jack-in-the green in England (mainly associated with Mayday festivals), Om Selvarech in the region of Belluno, Italy, Silvesterklaus in Appenzell, Switzerland (where they appear generally during the Christmas period or on Saint Sylvester night). Similar costumes are found in the Burry Man at South Queensferry, near Edinburgh, and in the parade of the Garland King in the month of May at Castleton, Derbyshire, England.

The recurrent theme in all these performances and festivals is the idea of the reappearance of fertility and generative force after the winter respite, even if it is not always explicitly shown. The widespread employ of coloured ribbons, flower decorations, leafy boughs and branches, is an implicit recall to the generative power of the earth, which in the spring season manifests itself in the blooming of vegetation. The fertility of the earth is put into relationship with the fertility of humans, of the animals and of crops, sometimes in allusive and indirect ways, other times in a more explicit symbolism. The power and strength of nature has been since time immemorial seen by mankind as incarnated in the great trees and obscure woods, regarded as passages for an “other world”. Periodically, in the calendar cycle, particularly after the winter solstice, when the nature seems to regain its strength and warmth, mankind attempted to obtain an increase of fertility power and an omen of abundance for the coming season through an intimate contact with the world of trees. It was at this time that the forest appeared to be alive, to be made of “walking trees” which moved toward the human world, like those that put Macbeth in anguish:

“I looked toward Birnam, and anon, methought,
The wood began to move
[...]
Within this three mile may you see it coming;
I say, a moving grove”
(Shakespeare, *Macbeth*, Act V, scene V)

References

- Bancroft-Hunt, Norman. 1979. *People of the Totem: The Indians of the Pacific Northwest*. London: Orbis.
- Boas, Franz. 1892. “Vocabulary of the Kwakiutl Language.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 31:34-82.
- Boas, Franz. 1897. “The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.” *Report of the U.S. National Museum for 1895*: 311-738.

- Boas, Franz. 1910. *Kwakiutl Tales* (“Columbia University Contributions to Anthropology 2”). New York: Columbia University Press.
- Boas, Franz. 1921. “Ethnology of the Kwakiutl, 2 vols.” *35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1913-1914*: 43-1481.
- Boas, Franz. 1935. *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology* (“Memoirs of the American Folklore Society 2”). New York: Stechert.
- Brosse, Jacques. 1989. *Mythologie des arbres*. Paris: Plon.
- Caro Baroja, Julio. 1979. *Le Carnaval*. Paris: Gallimard.
- Codere, Helen. 1990. “Kwakiutl: Traditional Culture.” In: *Handbook of North American Indians. Vol.7: Northwest Coast*, edited by Wayne Suttles, 359-377. Washington: Smithsonian Institution.
- Cole, Douglas. 1999. *Franz Boas: The Early Years 1858-1906*. Seattle: University of Washington Press.
- Comba, Enrico. 1992. *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall’America indigena all’Europa antica*. Torino: Il Segnalibro.
- Curtis, Edward S. 1915. *The North American Indian, vol. 10*. Cambridge, Mass.: The University Press.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Fenton, William N. 1978. “Northern Iroquoian Culture Patterns.” In: *Handbook of North American Indians. Vol.15: Northeast*, edited by Bruce G. Trigger, 296-321. Washington: Smithsonian Institution.
- Fenton, William N. 1991. *The False Faces of the Iroquois*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Goldman, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.
- Hallowell, A. Irving. 1926. “Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere.” *American Anthropologist* 28.1:1-175.
- Hallowell, A. Irving. 1960. “Ojibwa Ontology, Behavior, and World View.” In: *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, 19-52. New York: Columbia University Press [repr. in *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*. Lincoln-London: University of Nebraska Press, 2010: 535-568].
- Holm, Bill. 1990. “Kwakiutl: Winter Ceremonies.” In: *Handbook of North American Indians. Vol.7: Northwest Coast*, edited by Wayne Suttles, 378-386. Washington: Smithsonian Institution.
- Kezich, Giovanni. 2015. *Carnevale Re d’Europa: viaggio antropologico nelle mascherate d’inverno*. Scarmagno: Priuli & Verlucca.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le cru et le cuit (Mythologiques 1)*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *The Way of the Masks*. London: Jonathan Cape.
- Mauzé, Marie. 1998. “Northwest Coast Trees: From Metaphors in Culture to Symbols for Culture.” In *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, edited by Laura Rival, 233-251. Oxford: Berg.
- Pavel, D. Michael. Gerald B. Miller and Mary J. Pavel. 1993. “Too Long, Too Silent: The Threat to Cedar and the Sacred Ways of the Skokomish.” *American Indian Culture and Research Journal* 17.3:53-80.

- Stewart, Hilary. 1984. *Cedar: Tree of Life to the Northwest Coast Indians*. Vancouver-Toronto: Douglas & McIntyre.
- Stewart, Hilary (ed.). 2009. *Adventures and Sufferings of John R. Hewitt, Captive of Chief Maquinna*. Vancouver-Toronto: Douglas & McIntyre.
- Suttles, Wayne. 1990. "Environment." In: *Handbook of North American Indians. Vol.7: Northwest Coast*, edited by Wayne Suttles, 16-29. Washington: Smithsonian Institution.
- Tooker, Elisabeth. 1978. "Iroquois Since 1820." In: *Handbook of North American Indians. Vol.15: Northeast*, edited by Bruce G. Trigger, 449-465. Washington: Smithsonian Institution.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.3:469-488.

Enrico Comba è docente di Antropologia Culturale e Antropologia delle Religioni presso l'Università di Torino. Si occupa soprattutto di ricerche sulle tradizioni mitiche e religiose dei nativi del Nord America, in particolare nelle regioni delle Pianure e del Nord-Est. Ha condotto ricerche sul terreno in Stati Uniti (Wisconsin, Michigan, South Dakota e Montana), in Canada e nella Siberia meridionale (Khakassia). Tra le sue pubblicazioni: *Il cerchio della vita* (Il Segnalibro 2005); *Introduzione a Lévi-Strauss* (Laterza 2000); *Testi religiosi degli Indiani del Nord America* (Utet 2001); *Antropologia delle religioni* (Laterza 2008), *La Danza del Sole: Miti e cosmologia tra gli Indiani delle Pianure* (Novalogos 2012).

Enrico Comba is assistant professor of Cultural Anthropology and of Anthropology of Religions in the University of Turin. His scientific interests are devoted mainly to the study of the mythical and religious traditions of North American Native cultures, particularly in the areas of the Plains and of the North-East. He has done field researches in the United States (Wisconsin, Michigan, South Dakota e Montana), in Canada and in Southern Siberia (Khakassia). Among his publications: *Il cerchio della vita: Uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*. [The Circle of Life: Humans and Animals in the Symbolic Universe of the Plains Indians](Il Segnalibro 2005); *Introduzione a Lévi-Strauss* [Introduction to Lévi-Strauss] (Laterza 2000); *Testi religiosi degli Indiani del Nord America* [Religious Texts of the North American Indians] (Utet 2001); *Antropologia delle religioni* [Anthropology of religions] (Laterza 2008), *La Danza del Sole: Miti e cosmologia tra gli Indiani delle Pianure* [The Sun Dance: Myths and Cosmology among the Indians of the Plains] (Novalogos 2012).

“Ma la foresta lo sa ...”

Persistenza di *omusitu* nella cultura e nel pensiero dei BaNande
(Repubblica Democratica del Congo)

Francesco Remotti

The BaNande, farmers of the hills of the North Kivu (Democratic Republic of the Congo), call themselves proudly *abakondi*, the young and strong men who cut down the trees, who destroy the forest. Almost their entire culture is based on the principle of the “cut” (*eritwa*), as well as their social and political organization is due to the historical achievement of their territory wrested from the forest. Even the erotic activity is designed with the typical categories of *abakondi*. But the traditional culture of the BaNande was not geared only to this sense of conquest of the forest. The author of this article tries to show how the forest (*omusitu*) would be made to survive in different ways. First, not all of the forest was destroyed. Indeed islands of forest remain here and there, such as supplies of food, timber, medicines, as memory of what had been destroyed, and as headquarters of the forest spirits. Second, whenever a chief died, he was buried on his hill not underground, but imprisoned by the trees of the forest planted all around his body. These tree tombs, real historical monuments of vegetable nature, are called by the BaNande *amahero* and are designed as “small forest” (singular *akasitu*). Finally it was diffused in the nande culture the awareness that the destruction of the forest doesn't happen with impunity. The pride of *abakondi* is replaced by the recognition of *omusitu* (forest) as autonomous world, which demands to be at least partially preserved, both physically in the territory, both as an entity with even “consciousness”. Once, the BaNande thought of not being able to break free from this consciousness, and this ecological anxiety emerged especially in the most significant moments of the reproduction of their culture, i.e. when in the *olusumba* (their rite of initiation in the forest) they had to form their new men. But this conscience belongs to the past: on the hills of the Bunande the “spirits of the forest” have disappeared, replaced by the “spirit of the capitalism”.

1. Rapporti con il mondo vegetale

È inevitabile che ogni società intrattenga qualche rapporto con il mondo vegetale; altrettanto inevitabile è che il mondo vegetale si presenti in modi e gradi molto diversi. A un estremo troviamo il massimo della vegetazione, quale è dato dalle foreste, specialmente nella zona tropicale, mentre all'altro estremo si collocano ambienti dove la vegetazione è quasi del tutto assente. Una domanda apprezzabile sul piano antropologico è chiedersi quanto questa varietà incida sulla conformazione culturale delle società che abitano questi diversi tipi di ambienti, partendo dal presupposto che non

sia affatto ininfluyente vivere in una foresta equatoriale oppure, all’opposto, nel deserto artico. Non si tratta di ripristinare un determinismo ambientale o geografico, tipicamente ottocentesco. Come Franz Boas ci ha insegnato fin dai primi anni del Novecento, le società con le loro culture svolgono di norma un ruolo attivo e interpretativo nei confronti dell’ambiente naturale, operando – a parità di ambiente – scelte difformi sia in termini ecologici sia in termini simbolici. Una buona idea è quella di ritenere che le società si caratterizzino anche in virtù del “dialogo” che esse instaurano con l’ambiente circostante, e di certo non è indifferente che il dialogo si svolga con un deserto, con una foresta o con una savana.

È dunque importante prendere in considerazione all’inizio del nostro discorso il tipo di atteggiamento che le società decidono di adottare nei confronti dell’ambiente vegetale entro cui si trovano a vivere. Anche sotto questo profilo, potremmo individuare due estremi opposti e modalità intermedie: da un lato un atteggiamento sostanzialmente conservativo, fondato sul rispetto del mondo vegetale originario, e dall’altro un atteggiamento distruttivo. Se è vero infatti che qualunque insediamento comporta inevitabilmente una sia pur minima modifica ambientale, è anche vero però che certi tipi di insediamento, così come certi tipi di economia, si spingono fino alla distruzione pressoché totale e definitiva del manto vegetale. La cementificazione degli insediamenti urbani e l’installazione di complessi industriali sono senza dubbio esempi clamorosi di processi distruttivi, talvolta quasi irreversibili.

È però significativo notare come nei contesti urbani vengano compiuti tentativi di recuperare forme di vita vegetale: piante di arredamento nelle abitazioni, orti e giardini privati tra le case, piante rampicanti che coprono gli edifici, persino orti verticali sulle facciate e grattacieli “verdi” (quale il “bosco verticale” di Milano), oltre che parchi e orti pubblici, ovvero spazi riservati ad alberi e piante (Breda 2014). Non sono soltanto gli esseri umani che abitano nei centri urbani ad avvertire l’esigenza di convivere, in qualche modo e misura, con scampoli di vegetazione, ovviamente circoscritta entro spazi ben delimitati, da cui non deve sconfinare. La vegetazione stessa tende spontaneamente a insinuarsi – in prima istanza sotto forma di “erbacce” – negli spazi incustoditi o poco curati. Una efficiente amministrazione pubblica e privata si contraddistingue ovviamente per la preoccupazione di estirpare questa vegetazione spontanea, riconducendo la natura entro i limiti imposti dall’ordine culturale degli abitati urbani, a dimostrazione di una gerarchia incontrovertibile tra la cultura umana, soprattutto se cittadina, e il mondo vegetale: un mondo che viene perciò controllato, delimitato, segmentato, ridotto a scampoli e a parcelle. Nelle città, soprattutto in quelle più curate, architettonicamente raffinate, e bene amministrate, c’è gerarchia e c’è netto asservimento: la vegetazione è posta al servizio, per lo più estetico, degli abitanti urbani; essa non può avere

autonomia e soprattutto non può prevaricare. Se prevarica, se riesce a prevaricare, questo avviene perché la città è incustodita, o è ormai morta e disabitata, come dimostrano i casi – nel Sud-Est asiatico, così come nell’America maya – di città fagocitate dalla foresta.

Ci siamo occupati finora dell’estremo distruttivo, con eventuali, parziali recuperi di esempi del mondo vegetale. Tra l’estremo distruttivo, identificato soprattutto nei fenomeni di urbanizzazione e di industrializzazione spinta, e l’estremo conservativo, che – come vedremo tra poco – può essere colto prevalentemente nelle società di caccia e raccolta, si collocano le società dei coltivatori (orticoltori o agricoltori, secondo le tecnologie impiegate). Esse occupano posizioni intermedie, in quanto, se da una parte distruggono il manto vegetale originario, dall’altra lo sostituiscono con altra vegetazione, ovvero con piante preventivamente selezionate e domestiche: al posto della vegetazione libera e spontanea si immette una vegetazione “coltivata”, una vegetazione cioè i cui processi riproduttivi sono oggetto di manipolazione da parte degli uomini, i quali esercitano il loro controllo, impongono le loro tecniche, stabiliscono i loro obiettivi culturali. Beninteso, le società di coltivatori si sistemano in posizioni più vicine all’estremo conservativo o all’estremo distruttivo, a seconda che essi siano orticoltori, con un limitato impatto ambientale, o che invece siano agricoltori, che applicano tecniche e mezzi di tipo industriale. Orticoltori per un verso o agricoltori per un altro, con tutta l’ampia gamma di variazioni e gradualità che li contraddistinguono, essi comunque rappresentano società che conoscono e praticano un atteggiamento distruttivo nei confronti del mondo vegetale originario. Su questa dimensione distruttiva – maggiore o minore secondo le società e i contesti – intendiamo ora soffermarci, al fine di indagarne presupposti, implicazioni, conseguenze e contraccolpi culturali.

2. Abbattitori di alberi

Mentre finora abbiamo svolto considerazioni di ordine generale, adatteremo di qui in avanti uno sguardo locale e particolare. Al fine di introdurre, a livello etnografico, il tema della distruzione della vegetazione originaria da parte di società di coltivatori, è quasi d’obbligo riferirsi alla ricerca che Georges Condominas aveva svolto sui Mnong Gar del Viet-Nam (zona degli Altipiani), detti anche *Phii Brêe*, “gli Uomini della Foresta” (Condominas 1982). Si tratta di disboscatori semi-nomadi, i quali abbattano in successione, anno per anno, zone diverse di foresta del loro territorio, salvo ritornare alla prima zona disboscata, allorché hanno distrutto tutte le altre zone di foresta del loro territorio, e così ricominciare il ciclo. I Mnong Gar, dopo avere incendiato gli alberi abbattuti, provvedono alla semina dei campi fertilizzati dalla cenere: i campi vengono però abbandonati dopo un raccolto o due.

Le colture si spostano così tutti gli anni e ritornano sul medesimo terreno secondo un ciclo che va da 10 a 20 anni, dopo avere sfruttato in tal modo l'intero territorio del villaggio.

Se evochiamo i Mnong Gar, ciò è dovuto non tanto al fatto che essi abbattono e incendiano ciclicamente tratti di foresta, bensì al modo con cui denominano e interpretano culturalmente questa loro attività. Per i Mnong Gar distruggere la foresta è un “mangiare la foresta”, ed è abbastanza intuitivo rilevare da un lato l'aggressività contenuta nell'espressione “mangiare” e dall'altro il nesso tra la distruzione della foresta e le tecniche di coltivazione e di produzione del cibo: la foresta viene “mangiata” per avere “noi” di che “mangiare”. Non solo, ma Georges Condominas ci fa notare che l'espressione “Noi abbiamo mangiato la foresta di” (*Hii saa brii ...*), seguita dal nome di una località, viene usata dai Mnong Gar per designare questa o quell'annata (1982: 7). La distruzione della foresta diviene dunque un mezzo per scandire il tempo, assumendo così un ruolo assolutamente fondativo nella cultura di questi coltivatori.

Qualcosa di molto simile (atteggiamento aggressivo nei confronti della foresta, che viene “mangiata”, e carattere culturalmente fondativo di questa attività di distruzione) si riscontra in una società di coltivatori del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo), presso cui chi scrive ha condotto ripetute ricerche etnografiche in un arco di tempo esteso (dal 1976 al 2013). La società in esame sono i BaNande (o WaNande, se si vuole riprodurre più fedelmente l'etnonimo locale), il cui territorio, a cavallo dell'equatore, si estende dal 28° al 30° grado di longitudine est e da 1° 26' di latitudine nord a 1° 20' di latitudine sud¹. Il BuNande – il territorio dei BaNande – è pianeggiante solo nella parte occidentale, là dove degrada verso la foresta equatoriale del Congo: per il resto è invece montagnoso, essendo percorso in direzione nord-sud dalla catena dei monti Mitumba, le cui cime fanno da spartiacque tra il bacino del Congo, a ovest, e il bacino del Nilo, a est. Da quello che si è riusciti a ricostruire sulla base delle tradizioni orali, delle genealogie e dei monumenti arborei (alberi che ricordano avvenimenti specifici della storia di questa società), si può sostenere con sufficiente sicurezza che l'attuale territorio dei BaNande è il frutto di una conquista storica ad opera di diversi gruppi che, a partire dal XVIII secolo, provenendo dalle regioni occidentali dell'Uganda, contornando a nord e a sud il lago Edoardo, superando infine i monti Mitumba, erano penetrati nella foresta equatoriale.

Come è avvenuta la conquista? Ma, prima ancora, possiamo parlare di conquista? Sia che si adotti uno sguardo esterno, sia che ci si ponga dal punto di vista dei BaNande, non è affatto sbagliato sostenere che, appunto, di conquista si tratta. Tutti i BaNande, a più riprese interpellati, hanno usato

¹ La maggior parte dei dati e delle osservazioni, su cui si basano le analisi presentate in questo scritto, sono contenuti in Remotti 1993 e Remotti 1994.

l'espressione *eritw'ekihugo*, letteralmente “tagliare (*eritwa*) un territorio (*ekihugo*)”, e più in particolare, “penetrare, farsi strada, abbattere ostacoli, superare confini” (Remotti 1994, 137). Partiamo dalla nozione di “territorio”: *ekihugo* indica un qualunque territorio, di non importa quale dimensione. Certamente, all'inizio (cioè a partire dal XVIII secolo) i BaNande non avevano una nozione del “loro” territorio attuale (il BuNande) e nemmeno essi si consideravano come “una” società o “una” etnia unica, politicamente definita: a differenza di altri gruppi della regione dei Grandi Laghi (i Bantu interlacustri, di cui fanno parte) i BaNande nella loro storia non hanno mai costituito un regno né un organismo politico unitario. La migrazione dall'Uganda al Congo è avvenuta senza dubbio per una causa comune, ossia la ricerca di terra da coltivare: è quasi certo infatti che questi gruppi di coltivatori delle pianure occidentali dell'Uganda (coincidenti con l'attuale Toro) abbiano avvertito la pressione esercitata dai pastori della zona, dall'addensarsi demografico nella regione, dal costituirsi di regni potenti e opprimenti, spesso aggressivi, come il BuNyoro, il BuGanda, il BuNyankore, il Toro. Fame di terra, ma anche fame di indipendenza e di libertà dal potere centrale hanno spinto diversi gruppi di Ba-Yira (così si chiamavano collettivamente quei coltivatori) verso le terre a ovest del lago Edoardo. Questi gruppi coincidevano con clan o parti di clan, guidati dai loro capi, la cui funzione era specificamente quella di *eritwa*, di “tagliare”, di ricavarsi e conquistare un territorio, “tagliando” la foresta.

Soffermiamoci ora su *eritwa*, perché questo verbo ci illumina sul tipo di conquista. Il tema del “tagliare”, così presente nella cultura e nel pensiero nande, rinvia direttamente al tipo di attività da cui dipendeva la conquista: ossia l'operazione del tagliare gli alberi, i grandi alberi della foresta. Per questa attività il kinande (la lingua dei BaNande) dispone di un verbo apposito, *erikonda*, il cui significato è “abbattere alberi, affondando l'ascia nel tronco”. La conquista di cui si tratta non è un'azione militare e gli uomini, guidati dai loro capi, non sono propriamente dei soldati. Si tratta sì di una “lotta” (*oluhi*), ma è una lotta contro la foresta ciò che questi uomini dovevano svolgere. Certo, la foresta non era affatto priva della presenza di gruppi umani, essendo abitata in primo luogo dai Pigmei, ed è indubbio che i conquistatori avranno dovuto fronteggiare e vincere la resistenza anche di altri gruppi di coltivatori, che li avevano preceduti nella penetrazione della foresta. Ma l'attività di conquista è stata prevalentemente contrassegnata dalla lotta contro la foresta, ossia dall'abbattimento degli alberi e poi dall'uso del fuoco per incenerire gli alberi abbattuti. Proprio per questo, il termine con cui fin da subito i giovani nande – interpellati a questo proposito da chi scrive – si presentavano era quello di *abakondi* (dal verbo *erikonda*), e dunque “abbattitori di alberi”, “distruttori di foresta”. Occorre pure aggiungere che il modo con cui essi si autodesignavano era colmo di orgoglio, di fierezza, di consapevolezza del compito storico di conquistatori e costruttori del

proprio *ekihugo* (territorio). In effetti, ai loro occhi non solo di distruzione si trattava, ma anche di costruzione. O meglio, la distruzione era finalizzata alla costruzione: l'idea circolante e per essi del tutto gratificante era quella di sostituire ai “grandi alberi” della foresta gli “uomini”, e beninteso non gli uomini in generale, ma gli uomini del proprio gruppo, della propria famiglia, con le loro case, i loro villaggi, i loro bananeti, le loro coltivazioni.

Questa concezione, esprime l'orgoglio della conquista del territorio, sottratto definitivamente alla foresta, trovava conferma nella visione a 360 gradi, a cui chi scrive era più volte invitato dai suoi interlocutori, i quali gli facevano apprezzare le colline perfettamente disboscate, accuratamente coltivate, con i villaggi regolarmente contornati dai loro bananeti. E questa visione non riguarda soltanto il paesaggio fisico, dal momento che in essa trova posto una gerarchia etnica del tutto congruente. Al vertice della gerarchia si collocano infatti i grandi disboscatori, ovvero gli stessi BaNande che provvedono alla distruzione (quasi) totale della foresta, e che in tale attività riversano le loro energie, il loro coraggio, la loro determinazione. A un livello inferiore, si situano diversi gruppi – alcuni di lingua bantu (come i BaPere e i BaBila), altri di lingua sudanese (come i WaLese) – i quali, secondo un modello tradizionale, si limitano a un disboscamento parziale e temporaneo della foresta, consentendo alla foresta di riconquistare periodicamente i terreni occupati dagli orti e dai villaggi. Infine, i Pigmei, in particolare i BaMbuti, considerati poco più che scimpanzé, in quanto non praticano la coltivazione e quindi non disboscano la foresta, vengono posizionati al livello più basso. I conquistatori e disboscatori nande usano il termine *ngata* (pigri, fannulloni, buoni a nulla) per designare i rappresentanti dei due livelli di umanità inferiori: e ovviamente i Pigmei – cacciatori e raccoglitori – sono ancora più *ngata* di BaPere, BaBila, WaLese.

3. La distruzione della foresta come tema fondativo

Che anche per i BaNande – come già per i Mnong Gar – la loro economia sia in gran parte fondata sulla distruzione della foresta e che tale distruzione sia davvero intesa come un “mangiare” è testimoniato dall'espressione *erirya omusitu*, “mangiare la foresta” (Remotti 1994, 97). In più, i BaNande connotano in maniera stretta e consapevole il fatto del “mangiare” (*ovuli*, sostantivo) – e dunque in sequenza la produzione del cibo, la sua preparazione e infine il suo consumo – al “mangiare la foresta” (*erirya omusitu*). È come se dicessero: per noi coltivatori, non si mangia, se prima non si distrugge (non si mangia) la foresta; la produzione del cibo mediante la coltivazione richiede preventivamente un disboscamento, e il disboscamento è distruzione, è mangiare la foresta. Da parte dei BaNande vi è il riconoscimento che la distruzione della foresta assume un ruolo fondativo per la loro economia, per la loro società, la loro cultura, la loro vita.

Sotto questo profilo, può essere significativo rilevare come il verbo *eritwa*, “tagliare”, che abbiamo già visto apparire nell’espressione di base *eritwa ekihugo* (“conquistare un territorio”), trovi applicazioni in cui l’aspetto fondativo e costruttivo si abbina al significato originario di “tagliare”, che è pur sempre distruttivo. Per esempio, l’espressione *eritwa omuyi*, che alla lettera dovrebbe essere tradotta con “tagliare un villaggio”, non va intesa – come saremmo forse portati a credere – secondo il significato di “squartare” (e quindi distruggere) un villaggio, ma al contrario “fondare”, “cominciare a costruire un villaggio” (Remotti 1994, 46). Perché allora *eritwa* (tagliare)? Molto probabilmente perché “fondare” un villaggio implica un tagliare: dal taglio degli alberi della foresta, al taglio del terreno per conficcarvi i pali delle case e tracciarvi i confini. Secondo un punto di vista semantico, è interessante questa estensione del “tagliare” dall’aspetto distruttivo iniziale a quello costruttivo finale; ma è altrettanto interessante che il mantenimento del verbo *eritwa*, caricato di significati fondativi, ottenga l’effetto di non fare dimenticare che, all’origine di una costruzione, vi è pur sempre un tagliare e un distruggere. Anche l’espressione *eritwa obwira*, “dare luogo a un’amicizia”, “fondare un rapporto di amicizia”, obbedisce alla logica descritta or ora: il lato costruttivo del fondare è preso in carico dal verbo *eritwa*, il quale in questo modo avverte che, pure nel costruire un’amicizia, vi è un “selezionare”, dunque un “separare”, uno “sfrondare”, un “tagliare”, questa volta nell’ambito delle relazioni personali.

In questa visione, che pone il “tagliare” alla base di molti aspetti della loro cultura, i BaNande si spingono ancora più in là. C’è un “tagliare” non soltanto nel conquistare un territorio (*eritwa ekihugo*), nel costruire un villaggio (*eritwa omuhi*), nel dare luogo a un’amicizia (*eritwa obwira*). Questa idea del “tagliare” ritorna insistentemente anche in un grappolo di termini, con cui in kinande si indica l’attività erotica e sessuale: *eriteta* significa infatti sia “fare l’amore”, sia “tagliare” (per esempio, le radici del taro o le unghie), per cui *omuteti* significa sia “l’amante”, sia “colui che taglia” (Remotti 1994, 126). Ma l’attività erotica e sessuale è indicata anche da altri termini, oltre che da *eriteta* e dai suoi derivati, tra i quali *oluteto*, “atto sessuale”. In particolare, troviamo i termini *obukondo* e *obunsingiri*, aventi lo stesso significato. Se ora consideriamo il primo di questo due termini e lo scomponiamo nel prefisso *obu-*, nel radicale *-kond-* e nella desinenza *-o*, è facile rendersi conto che *obukondo* deriva dal verbo *eri-kond-a*, il cui significato, come abbiamo già visto, è “abbattere gli alberi”, “distruggere la foresta”. Non ci risulta che il verbo *erikonda*, oltre che “abbattere gli alberi”, abbia anche il significato di “fare l’amore”. È però oltre modo rilevante che il termine *obukondo* (l’atto sessuale) sia stato forgiato nel campo lessicale generato dal radicale *-kond-*, utilizzando cioè lo stesso radicale impiegato primariamente per indicare l’attività degli abbattitori di alberi.

Il terzo termine per designare l'atto sessuale, ossia *obusingiri*, ci introduce in un altro campo lessicale, quello generato dal radicale *-sing-*. Si tratta di un campo particolarmente articolato, in quanto si suddivide in una serie di termini aventi a che fare con il “fuoco” (per esempio, *obusingo* è il “fuoco” e *erisinga* è “accendere il fuoco mediante sfregamento”) e in una serie di termini concernenti il “potere” (per esempio, *obusinge* è il “potere”, l'autorità del capo politico, e *erisinga* significa “vincere”, “imporsi”, “conquistare il potere”). È del tutto plausibile che il termine *obusingiri* si sia originato nel campo del radicale *-sing-*, e in particolare nel settore semantico del “fuoco”, ottenuto per sfregamento. Ma – come si è già argomentato altrove (Remotti 1987; 1994, 101-146) – la stretta connessione tra il fuoco e il potere si esplica per i BaNande nell'ambito della lotta e della distruzione della foresta: la foresta infatti viene vinta e piegata con l'abbattimento degli alberi e con l'appiccare il fuoco agli alberi abbattuti; e i leader di un tempo si imponevano per la loro capacità di saper condurre e guidare al successo i propri *abakondi* nella loro lotta contro *omusitu*, la grande foresta equatoriale.

Concludiamo questa parte relativa alla semantica dell'eros, riassumendo per punti le nostre argomentazioni.

1) Esistono tre famiglie lessicali in cui vediamo comparire termini per l'attività erotico-sessuale. La prima è quella del radicale *-tet-*, dove il termine *eriteta* si sdoppia per indicare da un lato il “tagliare” e dall'altro il “fare l'amore”. In questa famiglia, numerosi altri termini si riferiscono ad aspetti, modalità, attori dell'eros. Si tratta insomma di una famiglia lessicale prevalentemente erotica. Una verifica sul campo di ordine linguistico ha consentito di appurare che questa è la famiglia lessicale primaria: si fa di solito ricorso a essa per parlare dell'eros.

2) Tanto la seconda, quanto la terza famiglia lessicale, rispettivamente intestate al radicale *-kond-* e al radicale *-sing-*, generano a titolo derivato termini isolati che indicano l'atto sessuale (*obukondo* e *obusingiri*). Si tratta di famiglie lessicali tutte dominate dall'attività di conquista della foresta (con armi da taglio e con il fuoco) e di imposizione del potere.

3) A noi sembra importante allora far rilevare che:

a) i termini originari per indicare l'attività sessuale si trovino in una famiglia (quella *-tet-*) che essi condividono con la componente semantica del “tagliare”, a riprova della persistenza di questo tema nella cultura e nel pensiero nande;

b) ulteriori termini indicanti l'atto sessuale compaiono nelle famiglie lessicali concernenti la conquista della foresta, a riprova del carattere fondativo che questa impresa ha assunto sia nella storia effettiva della società nande, sia nelle rappresentazioni culturali e linguistiche che di sé stessa ha voluto dare. Come se non bastasse la soluzione *-tet-* (quella del “tagliare”), i BaNande hanno voluto connettere in modo più esplicito l'eros con l'abbattimento degli alberi (*-kond-*) e l'appiccare il fuoco (-

sing-), così da ribadire ulteriormente che non solo la cultura, ma la vita stessa, e più in particolare la sessualità, si colorano delle categorie degli *abakondi*: insomma, ciò che ne viene fuori è un eros da abbattitori di alberi e da conquistatori di foresta.

4. La sopravvivenza della foresta

Per i BaNande c'è dunque un rapporto tra foresta e eros. E questo vale senz'altro anche per gli abitanti della foresta, in particolare i Pigmei BaMbuti. Si tratta, però, di un rapporto rovesciato. Come in diverse occasioni è stato chiarito da Colin Turnbull (1965; 1979), i BaMbuti pensano talvolta di intrattenere un rapporto erotico con la foresta, tanto essa è buona e seducente. I BaNande interpretano invece l'atto sessuale con le categorie tipiche degli *abakondi*, cioè con le modalità di distruzione della foresta. In alternativa al rapporto erotico, i Pigmei BaMbuti usano anche un'immagine filiale, pensano cioè che la foresta sia per loro padre e madre, in quanto dispensatrice di beni, di vita, di protezione, di affetto, e che dunque essi sono *bamiki ba ndura*, «figli della foresta» (Turnbull 1965, 266-267). Tutto diverso, anzi opposto, per i BaNande, i quali attribuiscono il ruolo di padre e madre non alla foresta, ma al coltellaccio, tipo *machete*, che – almeno un tempo – essi portavano sempre con sé e che serve per iniziare il disboscamento. *Omutemi waghe yo tata name*, “il mio coltello è mio padre e mia madre” (Remotti 1994, 120). Sembra quasi una perfetta antitesi rispetto a quanto affermato dai BaMbuti: al filiale amore per la foresta da parte dei BaMbuti i BaNande rispondono con la sua distruzione quasi totale. Come abbiamo già visto, tra questi due estremi si inseriscono situazioni intermedie, coincidenti con le società di coltivatori che si limitavano tradizionalmente a un disboscamento parziale e temporaneo: una strategia di distruzione limitata e una fondamentale conservazione della foresta.

Se riconsideriamo i BaNande da un punto di vista tradizionale, occorre però ribadire – come già abbiamo precisato – che essi non si dedicavano a una distruzione totale, bensì a una distruzione *quasi* totale. È su questo “quasi”, che occorre soffermarci, in quanto è un elemento fondamentale per comprendere il rapporto che la cultura nande ha sviluppato nei confronti di *omusitu*, la foresta. Chi scrive ricorda assai bene le perplessità che cominciarono a sorgere nelle sue ricostruzioni, allorché, a fronte delle dichiarazioni di intraprendenza degli *abakondi* nella loro lotta contro la foresta, considerata oltre tutto in termini negativi (un mondo oscuro, ostile, pericoloso, che consigliavano di non frequentare), sempre più si imponevano all'osservazione e all'attenzione dell'etnografo lembi di foresta persistenti e più o meno vasti. Sotto il profilo formale, si poteva quasi pensare a una sorta di inversione rispetto ai gruppi di coltivatori in foresta: se questi ultimi (come, per esempio, i BaPere e i WaLese) realizzavano degli spazi antropizzati, quasi isole di umanità, nel mare della foresta, al

contrario i BaNande lasciavano delle isole di foresta nel loro territorio quasi del tutto coltivato e culturalizzato. La perplessità iniziale si è tradotta in un segmento di ricerca, i cui esiti vengono ora qui illustrati.

Questi lembi di foresta, disposti perlopiù nelle piccole valli tra le colline, sono designati con un'espressione apposita: *akatingu ka musitu*, “piccola macchia di foresta”. *Akatingu* è diminutivo di *ekitingu*, con cui si indicano macchie di colore, appezzamenti di orto o di terra lasciati da coltivare (Remotti 2011, 253)². *Akatingu* è dunque un resto, un rimasuglio, una parte piccola residua rispetto a un tutto; proprio per questo, i lembi di foresta di cui stiamo trattando sono chiamati col termine *akasitu*, “piccola foresta”. Qual è però la loro funzione? Qual è il loro significato? Se alcuni informatori si sono limitati ad affermare che queste macchie di foresta non sono altro che l'effetto di dimenticanza o di trascuratezza, altri hanno invece aperto sentieri di ricerca assai più promettenti. Se ne possono indicare almeno tre. Una risposta ha fatto scorgere nei lembi di foresta delle “riserve” di ordine materiale: riserve di cibo, in primo luogo, ovvero aree protette per esempio per piccoli roditori; riserve di legname adatto per la costruzione delle abitazioni o per la costruzione di strumenti musicali; riserve di medicine, data la qualità medica di molte cortecce, foglie e radici che si trovano in foresta. Un secondo tipo di risposta ha invece posto in luce la funzione di memoria che possono avere queste piccole macchie di foresta. Specialmente gli informatori più anziani, volgendo lo sguardo sulle colline tutt'attorno, sostenevano che “qui, prima, era tutto foresta”: quei lembi di foresta nei fondovalle erano la testimonianza di ciò che c'era prima e del grandioso processo di trasformazione ecologica ad opera degli *abakondi*. Processo di cui andare fieri, se si sposa l'ideologia degli *abakondi*; processo di cui si coglie anche però l'aspetto irrimediabilmente distruttivo, quale emergeva nelle parole dei più anziani.

Una ricerca più approfondita ha consentito di cogliere una dimensione che non era evidente nei primi tipi di risposta: ossia la dimensione “sacra” dei lembi di foresta, o quanto meno di alcuni di essi. Rispetto all'utilizzabilità materiale delle piccole foreste, quale appare in modo del tutto esplicito nel primo tipo di risposta, colpisce che almeno un tempo e almeno alcuni lembi di foresta, quelli più scuri e incuneati nei fondovalle, venissero considerati come la sede degli “spiriti della foresta” e, insieme, come luoghi infestati da serpenti. Gli stessi informatori aggiunsero poi che i colonizzatori belgi avevano portato via i serpenti, e certamente anche gli spiriti della foresta col tempo e – diciamo pure – con il cristianesimo se ne sono andati. Merita però che ci soffermiamo sugli spiriti della foresta.

² Per un'analisi più approfondita dei lembi di foresta lasciati sopravvivere, si veda Remotti 2009, ripubblicato in Remotti 2011, 247-280.

Nella cultura nande esistono fondamentalmente due tipi di spiriti: gli *avalimu*, concepiti come spiriti benevoli, a cui rivolgersi per aiuto e orientamento nella vita, e gli *evirimu*, concepiti invece come spiriti malevoli, da cui tenersi alla larga. Un tempo, si riteneva che le isole di foresta fossero abitate da questo secondo tipo di spiriti, gli *evirimu*. Forse non è male, a questo punto, riprendere il confronto tra BaNande e BaMbuti per quanto riguarda il loro diverso rapporto con la foresta. Entrambi i gruppi mettono di mezzo la foresta, allorché si tratta di spiegare le disgrazie. Ma anche qui vediamo un atteggiamento opposto. Come è noto dalle ricerche di Turnbull (1965; 1979), per i BaMbuti le disgrazie succedono quando la foresta si distrae e si addormenta, e quindi non è in grado di sorvegliare sul benessere dei suoi “figli”. I BaNande invece addebitano (o meglio, addebitavano) agli “spiriti della foresta” le loro disgrazie, quindi non alla foresta addormentata, ma alla sua parte vigile e cosciente. Inoltre, parlando di “spiriti” della foresta, non si tratta della foresta, la foresta ampia, immensa, esistente, quella abitata dai BaMbuti, ma di “ciò che rimane” dopo che la foresta è stata lacerata e distrutta. In effetti, per i BaNande l'*ekirimu* (il singolare di *evirimu*) è esattamente “ciò che rimane” dopo il decesso di una persona: una componente per così dire “spirituale”, che sopravvive al corpo, assalito dalla morte e dalla putrefazione, componente di cui si temono le azioni spesso vendicative (Remotti 2011, 263). Gli spiriti della foresta non sono dunque la foresta, ma ciò che di essa sopravvive come memoria e come coscienza. Non solo gli esseri umani sono composti di *ekirimu*, che sopravvive alla loro morte; anche la foresta ha i suoi *evirimu*, resi particolarmente vendicativi a seguito della morte violenta che le viene inflitta.

Lasciare lembi di foresta qua e là nel territorio è come riconoscere la sopravvivenza spirituale della foresta: una sorta di entificazione e, per così dire, materializzazione del suo “spirito”, della sua “coscienza”. È importante rendersi conto di questo duplice ruolo, spirituale e materiale. La foresta nella sua reale estensione non c'è più, in quanto è stata distrutta (mangiata) da “noi, *abakondi*”. Essa però sopravvive come “coscienza” di sé stessa e di quanto è accaduto: alla stessa maniera degli esseri umani, essa persiste dopo la morte come *ekirimu*, come spirito. E per significare e oggettivare questa persistenza i BaNande hanno avuto l'idea dell'*akatingu ka musitu*, del “piccolo pezzo di foresta”, dove abitano i suoi spiriti. A pensarci bene, con questa operazione i BaNande provvedono non soltanto a memorizzare il grande mutamento storico dell'*eritwa ekihugo*, della conquista del loro territorio (distruzione della foresta e impiantazione della loro cultura: villaggi e campi), ma anche ad esprimere la “coscienza” di una simile trasformazione.

Quali sono i contenuti di tale coscienza? Abbiamo già visto nei paragrafi precedenti il grande senso di fierezza degli *abakondi*. In tale coscienza, tuttavia, c'è ben altro. C'è il sospetto o meglio la convinzione profonda che la grande trasformazione, di cui i BaNande sono stati protagonisti, non

avvenga – o non sia avvenuta – impunemente. Proviamo a riconsiderare la tesi su cui ci eravamo soffermati all’inizio del paragrafo 3, citando però questa volta la frase per intero: “il mangiare non mangia la foresta senza che lei lo sappia” (*ovuli sivulirya omusitu atasi*) (Remotti 1994, 97). In questa affermazione vi sono due componenti che occorre esplicitare: a) il “mangiare” (*ovuli*) – il nostro mangiare, la nostra economia – comporta un “mangiare la foresta” (*erirya omusitu*); b) ma ciò non avviene “a sua insaputa”, “senza che lei lo sappia” (*atasi*). Un po’ come dire che la distruzione della foresta non la annienta del tutto: c’è qualcosa che sopravvive, e questa è la “coscienza” della distruzione. Una coscienza – potremmo aggiungere – che viene condivisa da due soggetti: da un lato, gli *abakondi*, che rivendicano il merito dell’impresa; dall’altro, la foresta che “sa” di essere stata “mangiata”, distrutta.

Che cosa può mai essere questa “coscienza” da parte della foresta, se non una proiezione da parte dei BaNande, i quali, al di là del merito e della fierezza, avvertono che qualcosa non solo di grandioso, ma anche di grave e di irreparabile è stato compiuto? La foresta infatti è tutto un mondo di vita, inglobante alberi, piante, animali, gruppi umani, e la sua distruzione non può certo essere intesa come qualcosa che avvenga senza conseguenze. Gli informatori, con cui abbiamo discusso questi aspetti, hanno usato la seguente espressione: *erivuyirira omusitu*, il cui significato comprende l’idea di “colpevolezza” per avere “sterminato completamente la foresta” (Remotti 2011, 261). Come si vede, dietro l’orgoglio degli *abakondi*, c’è un rimorso, c’è l’ammissione di una colpa. La coscienza attribuita alla foresta (“ma la foresta lo sa ...”) e la malevolenza degli spiriti della foresta (“ciò che rimane” dopo la sua distruzione) racchiudono dunque il senso più profondo del dramma di una cultura che per la sua sopravvivenza ha messo pericolosamente in gioco sé stessa e il suo rapporto con l’ambiente: un rapporto distruttivo, che rischia di diventare auto-distruttivo.

5. Un omaggio alla foresta che “sa”

Il rapporto tra i BaNande e la foresta è dunque dialettico, non soltanto nel senso di un rapporto conflittuale, ma anche nel senso di un rapporto molto coinvolgente: la foresta, distrutta, continua a vivere in qualche modo anche nelle parti più intime e simbolicamente attive della cultura nande. I BaNande non si limitavano a lasciare sopravvivere lembi di foresta (le “piccole foreste” nei fondovalle): essi ricreavano nuclei di foresta sulle cime delle loro colline. Per comprendere questo punto, occorre illustrare un aspetto importante della loro cultura tradizionale, vale a dire le “tombe arboree” (*amahero*), dove venivano sepolti i loro capi (Remotti 2004; 2008a). I capi incoronati, ossia i capi che erano stati “inizati” mediante l’investitura della corona (*embita*), alla loro morte non venivano sepolti nella terra, e tanto meno nel bananeto, come invece succede per la gente comune.

Una volta deceduti, essi erano collocati su una struttura in legno sopraelevata rispetto al suolo e tutt'attorno al cadavere si provvedeva a costruire un recinto e a piantare alberi di foresta, in particolare gli alberi *mukimba*, un ficus selvatico, dotato di radici aeree. È bene ricordare che la morte del *mwami* (capo incoronato) veniva fatta coincidere non con l'esalazione dell'ultimo respiro, ma con un intervento particolarmente violento: lo strappo della mascella inferiore da parte del *mughula*, una sorta di "anti-capo" (Remotti 2008b). Compiute queste due operazioni (la sottrazione della mascella e la costruzione del recinto con gli alberi *mukimba*), nessuno doveva più intervenire nella tomba del *mwami*. Privato della sua mascella, il corpo era ormai consegnato alla "piccola foresta", che si sarebbe generata sulla cima della collina, dove il *mwami*, diverso tempo prima, era stato iniziato al potere. Il divieto di ogni intervento umano dopo le due operazioni descritte è un evidente riconoscimento della forza generativa e costruttiva della natura, e in particolare di *omusitu*, la foresta, qui rappresentata soprattutto dagli alberi *mukimba*. Le tombe arboree – gli *amahero*, che collocati sulle cime delle colline, punteggiano il territorio dei BaNande – sono importanti e insostituibili monumenti storici; ma non sono soltanto opera dell'uomo: le forze della foresta intervengono, in modo autonomo, a dare forma a questi monumenti vegetali, che imprigionano, inglobano, inghiottono il corpo del *mwami*, facendolo scomparire del tutto. Ciò che si verifica, con la costruzione degli *amahero*, è una specie di rivincita della foresta sul potere di colui che aveva condotto i suoi *abakondi* contro *omusitu*: essi avevano "mangiato" la foresta; ora è la foresta che a sua volta "mangia" il capo degli "abbattitori di alberi".

Un *amahero* è descritto come una "piccola foresta" (*akasitu*), a cui si riconosce piena autonomia, a cui si deve un totale rispetto: esattamente l'opposto della guerra distruttiva contro la foresta condotta dagli *abakondi* per ottenere campi. Con la morte del *mwami* e con la sua sepoltura "arborea" è come se si volesse rendere un omaggio alla foresta, dalla cui distruzione i BaNande hanno ottenuto la loro cultura: i campi per i loro bananeti e per i loro villaggi, e in generale tutto ciò che è racchiuso nell'espressione *eritwa ekihugo*, "conquistare un territorio". Con l'istituzione degli *amahero* si ottiene però dalla foresta un ulteriore servizio: la perennità della memoria del *mwami*. È vero infatti che il corpo del capo viene fagocitato dall'*amahero*; ma è anche vero che questo monumento arboreo percorre il tempo con il vigore perenne dei suoi alberi e rappresenta in tal modo il supporto e l'oggettivazione della memoria del *mwami*, un vero e proprio sapere storico condiviso non soltanto dalla famiglia dei capi, ma dall'intera società circostante. Il corpo del capo "scompare" dunque nell'*amahero*; ma questa "piccola foresta" è la sede più degna, vitale e perenne del suo "spirito". A confronto, i bananeti – dove vengono sepolti gli altri esseri umani – sono una specie di "dimenticatoio": qui scompaiono non soltanto i loro corpi, ma anche i loro spiriti, a tutto vantaggio

del riciclo continuo della vita, come è testimoniato dal rinnovarsi continuo delle famiglie, di cui i bananeti sono la rappresentazione simbolica (Remotti 2008a).

Nella cultura tradizionale dei BaNande esisteva un altro tipo di omaggio alla foresta. L'*olusumba*, il rituale di iniziazione maschile, comportava una permanenza di circa sei mesi in foresta, dove i giovani, allontanati dai villaggi, sottratti alle loro famiglie, venivano condotti per essere sottoposti a una serie di prove, tra cui la prima e più importante era la circoncisione. Nulla di più ovvio che pensare a questa e alle altre prove successive come un forgiare uomini forti e coraggiosi, i quali, a titolo di *abakondi*, avrebbero poi dovuto esprimere la loro forza e il loro coraggio nella lotta contro la foresta. Ma sarebbe un grave errore interpretare l'*olusumba* nande come un rituale preposto alla formazione di *abakondi*. Se si trattasse di formare *abakondi*, non sarebbe una soluzione più efficace quella di fare partecipare direttamente i ragazzi al lavoro di abbattimento degli alberi e alla distruzione della foresta?

Nel paragrafo 4 e all'inizio del paragrafo 5 abbiamo visto che la cultura dei BaNande non è per niente appiattita sulla distruzione della foresta. Nella loro cultura tradizionale vi è un secondo livello – riflessivo – rispetto al livello operativo della loro economia: è il livello che si esprime mediante gli “spiriti” della foresta, mediante la “coscienza” della foresta “che sa”, la quale si impadronisce del corpo e trattiene lo spirito del *mwami* sepolto nel suo *amahero* (tomba arborea, piccola foresta). Questo secondo livello prende forma attraverso un omaggio alla foresta non soltanto nella costruzione della tomba arborea del capo, ma anche nel rituale di formazione dei giovani in foresta. Nell'*olusumba* i giovani costruiscono sé stessi non già distruggendo la foresta, ma ammirando i grandi alberi della foresta, i quali con il loro essere forti, ritti, alti rappresentano una sorta di ideale perenne per l'umanità (Remotti 1994). Il paradosso è che, in quanto *abakondi*, i giovani affonderanno il ferro nei tronchi dei grandi alberi della foresta: un paradosso o un dramma, di cui occorre “prendere” coscienza, non già proiettarla e attribuirle soltanto alla foresta che sopravvive come “spirito”. È esattamente questa presa di coscienza ciò che si verifica proprio all'inizio dell'*olusumba*, immediatamente prima che i giovani vengano sottoposti al taglio del prepuzio. In un canto-preghiera, che i circoncisori rivolgono alla divinità e che i giovani ascoltano in silenzio, si esprime infatti, in maniera quasi lancinante, non già la sicurezza del modello di umanità che si vorrebbe realizzare, ma al contrario un dubbio antropologico, che viene reiterato due volte: “in una casa, in una famiglia, in un villaggio, un uomo, che cos'è?”, *omundu, niki?* (Remotti 1996, 239; 2013, 199). È importante rendersi conto che il dubbio antropologico riguarda *omundu*, l'essere umano, non in astratto, ma in quanto inserito nella realtà sociale e territoriale in cui vive. Non per niente, al dubbio antropologico che

domina i primi versi del canto corrisponde la perplessità ecologica che affiora nitida nel verso conclusivo: “O dio Katonda, insegnaci ad abitare queste colline”.

È chiaro a questo punto che, se rimaniamo fermi all’ideologia degli *abakondi*, capiremmo soltanto una parte della cultura nande: potremmo dire, soltanto la sua “facciata”. Come dicono gli stessi BaNande, non si distrugge la foresta impunemente. Se questo è vero, ciò significa che la cultura nande non si riduceva alla sua facciata, ma conteneva dei risvolti più intimi, dei ripiegamenti più inquietanti, ossia quei dubbi e quelle perplessità che venivano proposti all’inizio dell’*olusumba*. È lecito interpretare un tipico e classico rituale di iniziazione maschile come fomentatore di dubbio, come ispiratore di spirito critico? La risposta, positiva, è contenuta negli scritti già citati (Remotti 1996; 2013), dove, sotto il profilo teorico, si fa riferimento alla prospettiva generale elaborata da Victor Turner (1992). Qui ci limitiamo a ribadire che lo “spirito” critico, con cui nell’*olusumba* nande si pensava di costruire esseri umani, trova il suo corrispettivo negli “spiriti” della foresta, nel principio secondo cui anche la foresta ha una sua coscienza, e la foresta “sa” quanto è avvenuto e quanto avviene: la coscienza della foresta accompagna, come un’ombra inquietante (come un *ekirimu*), la storia dei BaNande e la loro cultura da *abakondi*.

Meglio sarebbe dire: “ha accompagnato”. Oggi, dopo un secolo di trasformazioni culturali, sociali, economiche, sarebbe difficile sostenere che la foresta sopravvive come *ekirimu*, come “spirito”. I colonizzatori hanno portato altri spiriti, che hanno soppiantato gli spiriti della tradizione nande. Con la cristianizzazione gli spiriti della foresta, del tutto screditati, sono scomparsi. La foresta, anche quei lembi di foresta che i BaNande facevano sopravvivere, spogliati dei loro “spiriti”, non sono altro che realtà vegetali economicamente fruibili e sfruttabili. Se rimangono, è solo perché c’è un tornaconto economico, politico, ecologico. A questa scomparsa degli spiriti della foresta corrisponde poi, in maniera del tutto analoga, la scomparsa dell’*olusumba*, del momento ritualmente più significativo, in cui ci si ingegnava a forgiare gli esseri umani secondo un appropriato spirito critico, instillando non la sicurezza degli *abakondi*, ma al contrario il dubbio antropologico e la perplessità ecologica, consapevoli che non c’è alcuna garanzia di sicurezza in un processo antropo-poietico di questo genere: “che il nostro viaggio” – l’*olusumba* interpretato come viaggio – “generi degli uomini” (Remotti 1996, 239; 2013, 199).

È importante rendersi conto che di questa de-spiritualizzazione della foresta, una sorta di spogliazione di significato provocata dal Cristianesimo, si è avvantaggiato un altro spirito, lo “spirito del capitalismo”. È questo che oggi spira, imperioso e spietato, sulle colline del BuNande, non solo approfittando del vuoto culturale di cui si è detto, ma anche reinterprestando in termini di

“modernità” e di “sviluppo” la mentalità degli *abakondi*, quale abbiamo visto segnare in maniera tanto forte (e problematica) la storia di questa cultura.

Bibliografia

- Breda, Nadia. 2014. *Il grande vivente. Alberi nella città diffusa. Alberofobia, resistenze, restituzioni*. Macerata: Quodlibet.
- Condominas, Georges. 1982. *Nous avons mangé la forêt*. Paris: Flammarion (1^a ed. 1957. Paris: Mercure de France).
- Remotti, Francesco. 1987. « Catégories sémantiques de l'eros chez les Wanande du Zaïre ». *L'Homme* 27.3: 73-92.
- Remotti, Francesco. 1993. *Etnografia nande I. Società, matrimoni, potere*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 1994. *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 1996. “Che il nostro viaggio generi degli uomini”: processi rituali di antropogenesi nande. In Carlo Buffa, Serena Facci, Cecilia Pennacini, Francesco Remotti (a cura di), *Etnografia nande III. Musica, danze, rituali*. 163-245. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 2004. “Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu”. *La ricerca folklorica* 49: 15-26.
- Remotti, Francesco. 2008a. “Bananeti e tombe arboree: ‘scompare’ o ‘rimanere’ tra i Banande del Nord Kivu (Congo Orientale)”. *Scienze dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia* 14.2: 1083-1103.
- Remotti, Francesco. 2008b. Una forma di antipotere: l'*omúgúla* tra i baNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo). In Alfredo Lombardo e Luciana Mariotti (a cura di), *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. 99-112. Napoli: Liguori.
- Remotti, Francesco. 2009. “I Banande e le loro *epoché* culturali”. In Paola Bacchetti e Vanni Beltrami (a cura di), *Afriche. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*. 399-430. Roma: Istituto per l'Africa e l'Oriente.
- Remotti, Francesco. 2011. *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, Francesco. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Turnbull, Colin Macmillan. 1965. *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*. Garden City (New York): The Natural History Press.
- Turnbull, Colin Macmillan. 1979. *I Pigmei. Il popolo della foresta*. Milano: Rusconi (1961. *The Forest People*. New York: Simon and Schuster).
- Turner, Victor. 1992. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*. Brescia: Morcelliana (1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press).

-

Francesco Remotti is Professor Emeritus of Cultural Anthropology at the University of Turin. He conducted ethnographic researches among the BaNande of North Kivu (DRC) and ethnohistorical investigations on the pre-colonial kingdoms of equatorial Africa. He has also developed several theoretical interests, as is evidenced by his most significant publications: *Noi, primitivi* (Torino 1990; 2009²); *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere* (Torino 1993); *Contro l'identità* (Roma 1996); *Contro natura. Una lettera al Papa* (Roma 2008); *L'ossessione identitaria* (Roma 2010); *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento* (Roma 2011); *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi* (Roma 2013).

Movement 4:

Triple E:

EconomicsEcologyExplorations



EEE:

EconomiEcologiEsplorazioni

Living a Kulango Life:

Examples of Socialization under the Shadow of the *Laasagyo*

Ilaria Micheli

The Kulango of Nassian, a Gur people living mainly in the North-Eastern territory of modern Ivory Coast, with a few villages scattered along the border in Ghana, are sedentary horticulturalists, whose relationships with the plant-kingdom they live in, share many characteristics with those typical of the Abron-Akan groups, but also of some Gur/Voltaic communities they live in contact with. Aim of this paper is to provide some examples of how these bi-dimensional cultural influences melted together giving life to the present day Kulango cultural identity.

The discussion is divided into three different parts.

Paragraph 2. contains an overview of the two most important ceremonial events of the Kulango agricultural calendar: a) the typically Akan yam feast and b) the typically Gur pearl-millet feast.

In paragraph 3. the focus moves towards the peculiar role of a tree, which the Kulango call the *laasagyo* and of two other vegetal elements which are still very important in the modern Kulango social world: a) palm wine, or *taja* in Kulango, and b) the kola nut, or *pɛsɛ* in Kulango.

Paragraph 4. will be devoted to an ethnolinguistic study of the conceptualizations of what is a plant and what is a mushroom according to the Kulango Weltanschauung.

1. Introduction¹

The Kulango of Nassian are matrilineal (Micheli 2006a) sedentary horticulturalists speaking a Gur language² and living in the North-Eastern territory of Ivory Coast. According to Ethnologue, considering together the two dialectal variants of Bondoukou and Bouna³, the total Kulango population counts about 145.000 people and the language is classified at EGIDS level 5⁴. The language is usually

¹ This paper has been conceived and written in the framework of the FIRB project “Linguistic and Cultural areas of Transition in Africa” (ATrA), funded by the Italian Ministry of Education, Universities and Research (MIUR).

² Niger-Congo–Atlantic-Congo–Volta-Congo–North–Gur•Kulango;

cf Ethnologue online www.ethnologue.com/subgroups/kulango

³ As discussed in Micheli 2007, the two variants are mutually comprehensible.

⁴ www.ethnologue.com/cloud/kzc “EGIDS 5 - The language is in vigorous use, with literature in a standardized form being used by some though this is not yet widespread or sustainable”.

transmitted to the younger generation and it is commonly used in all daily exchanges and activities, except for formal situations, such as at school or at the court, when people switch to French.

The Kulango of Nassian traditionally live on yam, which represents at least the 70% of their diet. Other products are manioc, millet (only in the north-eastern territories), and a few other garden products (tomatoes, plantaines, gombo, chili-pepper and the like). Fruits (ananas, mangoes, sweet bananas) are cultivated only in the south-eastern regions close to the Akan territory, but they do not represent any attraction for the Kulango and are mainly used as goods to be sold at the market.

The region of Nassian can be considered as a kind of a buffer zone in which the Voltaic tradition of savannah peoples, like the Dagari of the Bouna kingdom (Boutillier 1993), or their cousins the Mosi and the Senoufo, intertwines with the Gold cultures of Akan descent, such as the Abron of the Gyaman kingdom (today the village of Tanda), or their close relatives, the Agny and the Bawlé (Micheli 2012).

Due to this peculiar geographical position and to the pressures exerted respectively by the two kingdoms, the Dagara of Bouna and the Abron of the Gyaman (Terray 1995), the Kulango of Nassian have developed a complex cultural identity, mixing in some ways values and practices of the two worlds they have always lived in contact with.

As we will see in a while, this cultural code mixing is quite evident also with respect to the Kulangos' relationships with the plants and the plant-kingdom.

In particular, evidences of this are to be found in the agricultural calendar, in some specific rituals, like the celebrations of births, funerals and marriages, but also in daily activities and in the practices and systems of taxonomic classifications of traditional healers. In the next paragraphs some of these cases will be illustrated in detail.

2. *Dəŋmədiḡə* and *kokogodiḡə*, the yearly agricultural calendar

Since the second half of the 20th century, scholars agree that West Africa can be easily divided into three main different agricultural areas: the eastern region, where agriculture is based on roots and tubers, the western zone, based on upland rice, and the northern savannah where sorghum and millet are the main crops (Coursey and Coursey 1971).

According to recent archaeo-botanic investigations, the domestication of pearl millet in the regions south of the Sahara, specifically in Mauritania and/or Mali could date back to the third millennium BC (Füller et al. 2007). For agricultural peoples living in the savannah regions, having millet as their major staple food and the custom of ritually celebrate new millet crops in their yearly calendar must thus be considered as old as their own history.

At the same time, the southern, forestal regions of West Africa characterized by a long rainy season and prosperous fertile lands, are instead homeland of root crops, such as the so-called yellow yam (mainly *Dioscorea rotundata* and *Dioscorea cayenensis*), which, according to Kay and Gooding 1987, seems to have been domesticated for the first time in a region corresponding to the present Ivory Coast.

The area inhabited by Kulango speaking peoples finds itself at the junction between the two ecological domains. It is thus not a surprise to see that, according to their agricultural habits and specific habitats, they can roughly be divided into two culturally distinct groups, which correspond to the two ancient kingdoms of Bouna and of the Gyaman.

According to oral traditions, Bouna was founded by the mythical hero Bunkani, of Dagari descent around the 13th/14th century when the gold mines close to the Ghanaian town of Begho were still productive (Füller et al. 2007), while the kingdom of Gyaman was founded at the end of the 18th century by an Abron noble family running away from the civil riots which followed the collapse of the Ashanti empire (Terray 1995; Micheli 2012).

The two different agricultural domains are characterized by a different agricultural calendar, ritually marked by different celebrations.

While, in fact, in the kingdom of Gyaman and surrounding villages the agricultural year is ritually “opened” by the Gyamanhene during the so-called *dəŋmədiŋo*⁵ feast in the first days of October, in the chefferies of Bouna and surrounding territories, the main agricultural celebration, the *kokogodiŋo* corresponds to the early *kokogo* (pearl millet)⁶ harvest, which happens in August, in a period corresponding to the peak of the rainy season.

Both ceremonies aim at fixing the cosmical equilibrium between the forces of the Chaos and this world, and they do so through the annual renewal of the ritual pact with Earth. In Bouna this task is performed by the *saako tɛsɛ*, or the Earth priest, while in Tanda it is performed by the *Gyamanhene*⁷, or the king of Gyaman. After a ritual purification of the new millet or the new yams respectively, the *saako tɛsɛ* and the *Gyamanhene* and their families are the first persons who can eat a meal made with the crops just harvested. Only after that this ritual meal has taken place, all villagers are allowed to

⁵ The *dəŋmədiŋo* feast follows a ritual schema very close to that of the Ashanti *Odwira*, as described by Rattray 1923 and 1927.

⁶ *Kokogo* is the term used for “pearl millet” in the Kulango dialect of Nassian. The word is very different from the common *mar(d)a** root used both in Mande and Gur languages of the region. There is anyway a form *koko*, attested in Ghana, which refers to a specifically fermented porridge obtained by pearl millet (cf Rao et al. 1985). Unfortunately I do not know if the same word *kokogo* is also used in the Kulango dialect of Bouna.

⁷ Of course *-hene* is a loan from the Akan *hene* “king”.

eat millet or yam for the rest of the year without running any risk in terms of possible mystic attacks by invisible forces.

During the same feasts, other collective rituals are celebrated, mainly involving the ancestors.

The village of Nassian, which is today a préfecture representing the institutional centre of circa 60 villages, due to its peculiar position right at the junction between the two Kulango groups above described, from the point of view of its agricultural calendar and food habits seems to be quite a hybrid entity. It seems in fact not so strange, in some villages of the region, to have the possibility to attend both feasts, the *dəŋmədiŋə* and the *kokogodiŋə*, which can be equally celebrated.

The fact that in any case higher prestige is universally recognized to yam rather than to pearl millet, can be considered as a symptom of the higher prestige still reserved in the region to the Akan cultural tradition.

3. *Laasagyo*, *tarja*, and *pɛsɛvãyo* or *pɛsɛvurjo*

The social life of a Kulango village revolves around a very big and most of the times leafy tree, which is planted at the very centre of the market square: the *laasagyo*.

With the term *laasagyo*, the Kulango do not indicate a specific botanical species, but rather a social institution. Characteristics of the *laasagyo* are: a) that it is the eldest and the biggest tree of the village, and b) that it is placed at the centre of the market square, which represents the heart of the village. The *laasagyo* is usually a mango tree, but sometimes it can also be a bread-tree or even a baobab.

At every time of the day, under the shadow of the *laasagyo* it is possible to find the village elders and family leaders sitting together and discussing more or less important questions concerning their community and sharing a good calabash of fermented palm wine.

On official occasions, when it is necessary to discuss serious matters or to judge on facts of witchcraft, theft, illnesses or serious menaces for the crops and the like, the *laasagyo* becomes the seat of the court. The shadow of the *laasagyo* is the most important public institution, and as a consequence it is the typical place reserved to males exerting their public functions.

After sunset, when people are back from their fields and mamas are preparing food for their families, the *laasagyo* becomes something similar to the stage of our theaters. The village elders and family leaders are now grandfathers, the children gather at their feet and listen to them telling stories or traditional tales. In this way the forefathers' values are transmitted to the new generations and the sense of group identity is strengthened.

The *laasagyo* corresponds to what in other regions of the ex-French colonies in West Africa, for example in the Akan-Anyi-Bawlé territories of Ivory Coast, is called the *arbre-à-palabre*.

In Nassian and in surrounding villages, all the male occasional gatherings, all community official meetings held in the shadow of the *laasagyo*, as well as all ritual ceremonies which involve a form of public socialization, are characterized by the sharing of many liters of *taja*, the palm wine, a slightly alcoholic beverage obtained from the sap of a small palm tree typical of the forestal areas.

The same beverage is widely diffused all around forestal West Africa and is generally called *bangui*. The sap is usually extracted from the palm tree making an incision in its bark. From each tree it is usually possible to obtain from two to three liters of the precious liquid, which sometimes is diluted in water. The process of fermentation is very quick. Until four or five hours from extraction, people say that the *taja* is too sweet and too light and therefore suitable only to women, but after 18 hours or the like it becomes so acid that it is impossible, also for men, to drink it.

For these reason *taja* cannot be stored. When a specific ritual feast is coming, and a large amount of public is expected, men organize themselves in collectors' teams and go looking for the sap just a few hours before the meeting or the ceremony takes place.

The *taja* can also be distilled, but at present this practice is very rare. The result of the distillation of the *taja* is a very alcoholic beverage, called the *kutuku*, which only old men usually drink at the very end of public meetings, just to close the feast *comme il faut*.

The drinking of the *taja* requires the observance of the same set of traditional norms typical of the Akan culture. The beverage is stored in a large common calabash and people sit in circles according to their gender. Serving the *taja* is a task performed by the youngest boy (or the youngest girl respectively) in each circle. The boy (or the girl) collects some of the *taja* in a small pear-like calabash - so that it is easier to hold it by its "handle" - and offers it to the people composing the circle, starting from the eldest person. Participants to the *taja* ritual drinking, in turn, take a single sip directly from the boy's calabash and leave the rest for the others to drink. Each refilling of the small drinking calabash must complete the entire circle, in order to make evident that nobody is excluded from the ritual sharing of the *taja*. This highly ritualized drinking includes also the ancestors. Each drinker in fact, before taking his own sip, pours some drops of the precious liquid on the ground, in order to give some refreshment also to his/her forefathers and to allow them to take part into the event.

In the northern territories of the Kulango region in Ivory Coast, where millet is more common than yam and the forest becomes dry savannah, the mostly used alcoholic beverage during public meetings is millet bier⁸.

Another fruit typical of the forestal regions of West Africa, the kola nut, *pɛsɛ* in Kulango, is worthy of special attention. Kola is considered a real prestige good in West Africa, and, at least since the Middle age, it has been commercialized even in some territories of Southern Sahara, hundreds of km north of its production zone (Lovejoy 1980).

According to Lovejoy 1980, in West Africa there are four main species of kola: *C. nitida*, *C. acuminata*, *C. verticillata*, *C. anomala*. The species *Cola Nitida* is the one cultivated in the Akan forestal regions and it is by large the most common variety in the North-South exchanges between Southern Sahara and the forestal areas.

On the basis of their color and of the market on which different types of kola nuts are usually sold, the Kulango of Nassian distinguish five different species: *pɛsɛvãɔ* (red kola)⁹, *pɛsɛvurɔ* (white kola), *pɛsɛkyene* (grey Kola), *pɛsɛwaga* (kola destined to Ouagadougou?) and *pɛsɛnam* (not transparent). Unfortunately I did not have the possibility to precisely identify the correspondence of these names to the scientific taxonomy.

Being used as a prestige good in many ritual exchanges, such as for example the payment of the bride price by the family of the husband to the family of the wife in quite all the matrilineal societies of Ivory Coast, Ghana, Togo, Benin and Nigeria, the kola nuts seem to lose their ritual charge when they reach their northernmost destinations, where they are sold on the market principally for their nutritional and medical properties.

According to Lovejoy 1980: 98, kola nuts

contain, together with other compounds, large amounts of caffeine, and smaller quantities of theobromine, kolatin, and glucose. All these are stimulants (...). When chewed, and it appears that Kola was not cooked or made into drinks anywhere in Africa, the nuts have an effect similar to that of coffee, tea or cocoa, and consequently kola, being an excellent refreshment, can be used to relieve hunger, thirst, and fatigue, lending itself well to social situations. It had a ready market almost everywhere in West Africa: in the savanna, where demand was high in the absence of tea, coffee or other preparations, filling

⁸ Unfortunately, I do not know the name for this beverage in Kulango; the Kulango of Nassian use the French loan *bière*, but interestingly enough they have a specific name, *frɔkpɔ*, for the tree whose bark is used to flavor the millet bier.

⁹ The Kulango form *pɛsɛ* corresponds perfectly to the forms used in the production areas of Ivory coast, such as *bɛsɛ-va* (Abidji), *bɛsɛ* (Akan, Twi, Ashanti), *wɛsɛ* (Anyi). According to Lovejoy 1980 Kola production in the Akan forests was already very common in the 15th or maybe even 14th century.

such roles, and tended to increase with the spread of Islam and its prohibitions on alcoholic beverages (...).

Despite the presence of mosques in quite every village of the region¹⁰, the Kulango of Nassian still use kola nuts principally as a prestige good in ritual exchanges, rather than as a refreshment food, while it seems that the reverse is true for their Kulango cousins living in the northerner areas beyond Bouna.

This fact, again, places the community of Nassian closer to the Akan forestal world rather than to the Gur savannah people.

4. An Ethnolinguistic perspective on the Kulango conceptualizations of two vegetal elements: medical plants and mushrooms

When we think of the plant-kingdom according to our own Weltanschauung, we think of something separate from the animal, human, and/or supernatural kingdom.

This, however, does not happen in many traditional cultures in Africa, where trees, plants, and herbs seem to have the possibility, in specific moments, to share at least part of the characteristics with humans or animals.

Trying to explain what is a vegetal element and which characteristics allow “something” to be considered a vegetal element in the world vision of a Kulango of Nassian is not an easy task.

In this case, a discipline like ethnolinguistics, with its special attention devoted to the use of specific words and taxa, can help in disambiguating some basic ideas.

First of all, according to the Kulango, as it is common to many other African cultures, vegetal elements, such as plants, trees, and herbs are generally not conceived as being lively things.

Lively things, like animals and human beings, share in fact the characteristics of having a) at least a soul (*māyɔ* in Kulango) and b) a living, mobile shadow, which is taxonomically distinguished from the immobile shadow of objects.

In Kulango these two different types of shadow are respectively called the *dūūlio* (living/animate) and the *bogoton* (not living/inanimate)¹¹.

¹⁰ Bondoukou with its more than 30 mosques was considered the most Islamic of the Northern towns.

¹¹ The same terminological distinction for animate and inanimate shadow is common in many languages of West Africa, in Bambara (Mande) there is the couple *dya/suma* and in Bawle (Tano-Kwa) there is the distinction *wawé/fɔvɔ*. In both languages the shadow of vegetal elements is inanimate.

When I discussed the issue of the nature of plants and medical herbs with Djedwa Yao Kuman, the eldest traditional healer of Nassian in 2006 (Micheli 2011), he explained to me that, in his own way of thinking, plants, trees and herbs are generally inanimate, but explaining their status is a quite more complicate problem. Like animate beings in fact, every plant, tree or herb, can host the universe agency-force, called the *kp̄āȳə* in Kulango. The *kp̄āȳə* is exactly the supernatural power which allows the plant to become a medicine and to heal the patient. It is in fact to this “power”, or “essence”, that the healer addresses his prayers and offers his gifts (a kola nut, an egg or the like), when collecting a medical plant. Only if the *kp̄āȳə* accepts the healer’s gifts and decides to lend him its power, the medicine results effective and the patient recovers.

All vegetal elements which potentially could host this *kp̄āȳə* are called *dεεkə* in Kulango, while those elements which are useless for sure, such as weed, are called *zεzεm*.

A special place in (or better out of) this system is reserved to mushrooms, *piū* in Kulango.

Due to their functions, mushrooms are in fact regarded as something ambiguous. In the preparation of food they usually substitute meat and can therefore be assimilated to animals / living beings, while their use in the preparation of medicine places them in the plant-kingdom. Interestingly enough the same species can alternatively be used in the one or in the other way, and therefore the very same mushroom (*puŋo*) can alternatively be classified as an animal or as a vegetal element.

5. Conclusions

In this paper I have made an attempt to show how some elements of the plant-kingdom can be useful in the reconstruction of socio-cultural relationships among two communities living in close connection with each other at the fringes of two different ecological and cultural niches. The Kulango of Ivory Coast could be divided into two different cultural groups, where the northern communities around the town of Bouna share cultural elements with the Gur people of the savannah regions, while those living close to Tanda, in the ex-kingdom of the Gyaman are much more similar to the peoples sharing the Akan gold civilization.

If we leave aside this rough division, and try to keep our eyes right on the border between the two zones, we notice that there is a village with its surroundings, which shares some peculiarities of one world as well as some characteristics of the other, and in which the same language, Kulango (a Gur language) is spoken: the village of Nassian.

Looking at their habits, we can see how the present day Kulangos of Nassian have developed a culture which is in itself a mixture of traits deriving both from the savannah and the forest peoples.

This is a good example of how a border zone can become a fertile area where the main feature is not conflict, but a fruitful melting of different traditions which can peacefully generate a new cultural identity.

References

- Boutillier, Jean Louis. 1993. *Bouna, royaume de la savane ivoirienne. Princes marchands et paysans*. Paris: Karthala-Orstom.
- Chevrier, Jacques. 1986. *L'arbre à palabres: Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*. Paris: Hatier.
- Coursey, Donald Gilbert and Coursey, Cecilia K. 1971. "The New Yam Festivals of West Africa". *Anthropos* 66.3/4:444-484.
- Fuller, Dorian Q., Macdonald, Kevin, Vernet, Robert. 2007. "Early domesticated pearl millet in Dhar Nema (Mauritania): evidence of crop processing waste as ceramic temper". In *Fields of change. Proceedings of the 4th international workshop for African archaeobotany*, edited by René Cappers, 71-76. Groningen: Barkhuis & Groningen University Library.
- Kay, Daisy E. and Gooding, Evelyn Graham Beaujon 1987. *Root Crops. II revised ed. Natural Resources Institute*. Lincoln: Anybook Ltd.
- Lovejoy, Paul E. 1980. "Kola in the history of West Africa". *Cahiers d'Études africaines* 20 (77): 97-134.
- Micheli, Ilaria. 2006a. "Matrimonio, Parentela e Discendenza presso i Kulango di Nassian (Côte d'Ivoire)". *La Ricerca Folklorica* 54:83-98.
- Micheli, Ilaria. 2006b. "L'impatto della cultura dell'oro sui territori di foresta e savana della Costa d'Avorio." In *Il testo in Asia e in Africa*, a cura di Franco Crevatin, Guido Samarani e Claudio Zanier, 121-128. Venezia: Cà Foscara.
- Micheli, Ilaria. 2007. *Profilo Grammaticale e Vocabolario della Lingua Kulango (Côte d'Ivoire)* ("Dissertationes, VI"). Napoli: Edizioni dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Micheli, Ilaria. 2011. *Figlio della Radice: Djedoua Yao Kouman - Guaritore e Cacciatore Kulango*. Trieste: EUT.
- Micheli, Ilaria. 2012. "When the other enters my house. Stories of languages within their borders and stories of languages beyond their borders". *La Ricerca Folklorica* 64:131-140.
- Pradeau, Christian. 1975 "Adaptabilité d'une agriculture tropicale traditionnelle: Le pays Dagari (Haute-Volta)". *Études rurales* 58:7-28.
- Rao, S. Appa, Mengesha, Melak H. and Sharma D. (1985). "Collection and Evaluation of Pearl Millet (*Pennisetum americanum*) Germplasm from Ghana." *Economic Botany* 39.1:25-38.
- Rattray, Robert Sutherland. 1923. *Ashanti*. London: Oxford University Press.
- Rattray, Robert Sutherland. 1927. *Religion and Art in Ashanti*. London: Oxford University Press.
- Terray, Emmanuel. 1995. *Une histoire du royaume Abron du Gyaman. Des Origines à la conquête coloniale*. Paris: Karthala.

USDA (United States Department of Agriculture) 2014. *PEARL MILLET Pennisetum glaucum (L.) R. Br. Plant*
Symbo=PEGL2. Plant Guide.

Ilaria Micheli, PhD in African Studies (Naples, L'Orientale, 2005), is an expert in anthropological linguistics and in the documentation of African unwritten languages and traditional cultures. Her major areas of interest are the Kulango (Gur) of Ivory Coast and the Ogiek (Kalenjin) of Kenya. At present she is TDA researcher of African Languages and Cultures at the University of Trieste and she is principal investigator and scientific coordinator of the three-year project ATRA "Linguistic and Cultural Areas of Transition in Africa" funded by the Italian Ministry of Universities and Research.

Interazioni tra processi sociali e processi ecologici presso la comunità bedik del Senegal orientale

Germana Chiusano

This contribution stems from field research carried out in the *bedik* community in the South-Eastern Senegal. It has the objective of investigating the relational and symbolic dimension between man and nature, between knowledge and territory, based on the recognition of the social, cultural and territorial practices and knowledge of this population.

The first section of the research is dedicated to the reconstruction of experience and habits, including the symbolic ones, concerning the use, access and exploitation of the natural resources which refer to territorial knowledge that show the – complex and multidimensional – relationship that man develops the natural environment. This attempts to demonstrate how this encourages certain kinds of “social” relations that are expressed through traditional ritual practices not only with the spirits of ancestors, but also and above all with the surrounding plant/animal world.

From the ancestral link between man-made and natural environments, between the village and the bush – whose traditional knowledge are a cultural and social elaboration and correspond to precise skills – stem overlaps and interactions between the social processes and the ecological processes that regulate these two worlds: actions, both symbolic and immaterial, but also of a material nature, that in the *bedik* society serve as regulative and normative functions. From here the need to investigate which cause and effect relationships underlie this kind of social device of management and control.

The elaboration of this research has invoked the contribution of certain methodological tools of visual analysis on which a geographical interpretation has been applied, namely a privileged view with which to observe the “territorial system” of the *bedik* society.

“La scienza non prova, esplora” (Gregory Bateson)

1. Introduzione

Nel 2010 durante una missione di ricerca in Senegal mi sono imbattuta, quasi per caso, nel popolo bedik a cui ho successivamente dedicato due missioni di ricerca più approfondite. Sullo stimolo di questo incontro il mio interrogativo di geografa che partiva da un'indagine prioritaria sul territorio delle aree protette senegalesi ha incominciato così ad ampliarsi e a restringersi allo stesso

tempo, spinta dalla curiosità di comprendere quali e quanti tipi di relazioni legassero questa comunità africana allo spazio naturale, dalle cui evidenze si assumeva una connessione pratico-simbolica privilegiata. Questa ricerca, dunque, che non può certamente considerarsi un esempio di esaustività, ha trovato un campo privilegiato di indagine in particolare presso il villaggio di Etyowar, storicamente uno dei primi¹ nuclei insediativi bedik², attraverso cui ho sperimentato le mie prime supposizioni investigative.

Precedenti ricerche che ho compiuto sui processi di *comanagement* - processi faticosamente messi in atto dal governo in alcune aree protette del Senegal - hanno permesso di avvicinarmi alla dimensione relazionale che unisce l'uomo allo spazio naturale, che non è - come ovvio - di mero sfruttamento delle risorse, ma connaturata anche in una dimensione immateriale e fortemente simbolica.

L'obiettivo di questo scritto è quello di investigare il rapporto di scambio e interdipendenza tra spazio insediato e spazio naturale della comunità bedik, tra *brousse*³ e villaggio, nella suddivisione delle competenze e attraverso la componente celebrativa dei riti di passaggio, delle cerimonie e delle pratiche tradizionali attraverso cui avviene una negoziazione quotidiana.

A partire da un'analisi più ampia del contesto socio-territoriale sono state dapprima analizzate le pratiche - anche simboliche - di uso, accesso e sfruttamento delle risorse naturali da parte della comunità bedik al fine di ricostruire un quadro conoscitivo dei saperi tradizionali, individuandone finalità e simbologie, per arrivare ad identificare - nel tentativo di riconoscerne il significato - le interazioni che si manifestano tra la sfera sociale e quella ecologica.

Rifacendosi alla chiave di lettura della territorializzazione⁴ di Angelo Turco questa ricerca s'interroga in prima istanza sulla collocazione fisica e simbolica che i saperi locali della comunità bedik dispiegano sul proprio territorio: è possibile parlare di saperi territoriali? Di quali conoscenze e pratiche sono portatori e al tempo stesso "contenitori" questi luoghi (Turco 2002)? E a partire da questi: quali interazioni processuali si innescano tra la vita sociale e quella ecologica?

Dal punto di vista metodologico le indagini sono state condotte attraverso il coinvolgimento di testimoni qualificati e hanno privilegiato l'uso di una metodologia partecipativa, piuttosto flessibile. In particolare sono stati sperimentati alcuni strumenti dell'analisi visuale in cui si è cercato di

1 Le fonti non permettono di precisare con assoluta esattezza la datazione del villaggio bédik più antico tra Etyowar e Bantatà.

2 Sottogruppo banapass.

3 Termine francese, spesso usato dagli informatori locali per indicare la savana circostante.

4 Produzione di territorio da parte di un attore.

coinvolgere l'informatore attraverso l'uso della macchina fotografica (*photoelicitation*), la produzione di mappe, foto-storia e diari.

2. I saperi locali

Uno dei punti di partenza di questa ricerca, nonché componente imprescindibile, è stata l'analisi dei saperi locali, in particolare di quelli che nella letteratura internazionale vengono definiti *traditional ecological knowledge* (TEK). Proprio lo studio dei saperi ecologici, ossia di tutte quelle pratiche di accesso e sfruttamento delle risorse naturali, ha permesso di arrivare a evidenziare molte delle interazioni che nel mondo bedik si realizzano tra processi sociali e processi ecologici.

I primi passi sono stati mossi prima di tutto verso un'indagine territoriale volta a raccogliere informazioni circa la cultura bedik, in particolare rispetto alle abitudini, agli usi e alle tradizioni che legano la comunità al mondo naturale; per poi verificare - con l'apporto della letteratura sul TEK - il significato materiale e simbolico che questi assumono, la loro collocazione fisica sul territorio e infine le connessioni immateriali che uniscono l'essere umano allo spazio naturale. Si è tentato di dimostrare, attraverso alcuni esempi, come la realtà dello spazio insediato/antropico e quella dello spazio naturale (vegetale/animale/minerale) si compenetrino secondo una relazione materiale e immateriale, perpetuata quotidianamente, tramite specifiche azioni di reciprocità che segnano legami umani - profondi e ancestrali - con gli elementi del mondo naturale. Questi sono regolati e nutriti proprio dal sistema dei saperi e delle conoscenze tradizionali che ordinano il territorio bedik, territorio inteso non solo in termini fisici, ma anche sociali. Come afferma Turco, il territorio rappresenta una "costruzione simbolica"⁵ (Turco 2002: 131) che viene "prodotta da procedure intellettuali che sono frutto di un lavoro sociale", che entrano nei meccanismi e che ne assicurano il funzionamento e la riproduzione sociale (Turco 2002: 135). Il territorio - come spazio sociale - si compone di artefatti, siano essi materiali che immateriali, che sono al tempo stesso depositi di sapere e dispositivi di comunicazione. Applicando la teoria di Turco al popolo bedik possiamo riconoscere all'interno di questo gruppo sociale "spazi delle competenze" ben precisi a partire dalla macro distinzione tra spazio naturale, dominio del mondo vegetale e animale, e spazio sociale - il territorio - dominio dell'essere umano, come vedremo meglio in seguito.

Particolare attenzione è stata rivolta proprio alle interazioni che si innescano tra questi due ambiti spaziali che si realizzano tanto nelle pratiche quotidiane, quanto in quelle sacro-religiose in

⁵ Secondo il principio della territorializzazione da Turco stesso formulato (2002, 2009a).

quanto dispositivi di regolazione di un rapporto complesso, atavico e ideale con il mondo vegetale, nutrito nel tempo da azioni di conoscenza e appropriazione del territorio.

I saperi locali sono, infatti, qui intesi come quel corpus diversificato di pratiche culturali, conoscenze, tecniche tradizionali legate alla sussistenza e al rapporto con l'ecosistema, appartenenti ad uno specifico gruppo sociale e contesto geografico (Gadgil, Berkes and Folke 1993). Rappresentano le esperienze cognitive, il rimando pratico, ma anche ideale, attraverso cui l'uomo esplicita il suo legame con il mondo naturale; la conoscenza della natura diventa, così, un fattore fondamentale per restituirle un senso e poterla governare (Gadgil, Berkes and Folk 1993). Nelle società pre-scientifiche, infatti, i modelli e le prescrizioni per gestire le funzioni naturali dell'ambiente sono molto più strettamente integrati ai sistemi e alle convenzioni morali e religiose. Alcuni studiosi come Berkes hanno esteso la riflessione da forme più tecniche di conoscenza - situate chiaramente all'interno delle pratiche di sussistenza - a saperi che si legano più alla costruzione simbolica del territorio e dell'ambiente, e a pratiche rituali, giungendo a parlare di una vera e propria "ecologia sacra" (Berkes 1999).

2.1. Rapporto tra l'Uomo e la Natura

All'interno di questo studio è doveroso e necessario, sebbene non ne costituisca il focus tematico, aprire una piccola parentesi sulla definizione di natura, nel tentativo di spiegare quale interpretazione è stata adottata in questo scritto. Storicamente in letteratura il concetto di natura ha costituito da sempre una questione piuttosto controversa, discussa e con un alto grado di ambiguità, soprattutto per quanto riguarda il binomio natura-cultura. La narrazione e il dibattito sulla relazione tra uomo e natura sono, infatti, assai vaste e complesse: nell'ambito degli studi antropologici, per esempio, ampio spazio e attenzione sono stati dedicati alla decostruzione del concetto di natura come "naturale", come dato oggettivo, favorendo un'affermazione della contrapposizione tra natura e cultura. Tuttavia, rifacendosi anche al pensiero di Descola⁶ (1996; 2005) sull'"ecologia simbolica" e a quello di Ingold (2000) sul riconoscimento dell'identità tra esseri umani e organismi, una parte dell'approccio antropologico stesso mette comunque in discussione la divisione teorica tra uomo (società e cultura) e natura, che appare comunque debole e discutibile.

In generale all'idea di natura si associa un concetto primigenio, uno spazio fisico in cui l'uomo è assente e in cui dominano soltanto gli ordinamenti del mondo vegetale e animale. Angelo Turco, ad esempio, parla di spazio precosmico, di un "natura come spazio fisico alla cui costituzione l'uomo è

⁶ In riferimento ai suoi studi sull'ecologia simbolica.

estraneo” (Turco 2002: 132); in altre parole: “il modo in cui il mondo esterno all’uomo (insieme dei mondi vegetale, animale e minerale) viene percepito da un soggetto culturale” [...] la dialettica uomo-natura, dunque, è in più modi frutto dell’evoluzione di un processo di costruzione sociale, nel quale gradualmente un soggetto culturale definisce propri spazi (fisici e simbolici) e propri percorsi di appropriazione della natura” (Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco 2008: 31).

La costruzione sociale della natura, quindi, per quanto la letteratura sia molto critica sul significato stesso di costruzione, ne costituisce un aspetto centrale necessario a comprendere come l’uomo “edifichi”, e in qualche modo, condizioni la natura tramite pratiche materiali e concettuali, come quelle di tutela e conservazione (Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco 2008: 32).

Nel continente africano la natura viene spesso rappresentata come “assimilata alla vita dell’uomo”⁷ e la qualità della relazione che egli intrattiene con essa è fondamentale per soddisfare le necessità che egli esprime, ivi compresi eventi drastici come la fame, le carestie e le malattie (Bernardi 1987).

Sull’impronta di quest’ultima affermazione, in questo scritto ci si avvicina a quest’ultimo pensiero, ossia al concetto di una natura intesa come spazio naturale (insieme del mondo vegetale, animale e minerale) che convive con l’agire umano; una natura con cui l’uomo interagisce poiché ne è parte. Una visione, dunque, che si pone non in termini di separazione o distinzione, ma in chiave relazionale. L’interesse per il concetto di natura in sé si iscrive proprio nel bisogno di conoscere attraverso quali dispositivi si realizza questa connessione. Nella cultura locale bedik, ad esempio, il binomio uomo-natura viene considerato come un *unicum*, un insieme che non contempla la dissociazione delle parti poiché “l’uomo è parte della natura stessa”, senza distinzione.

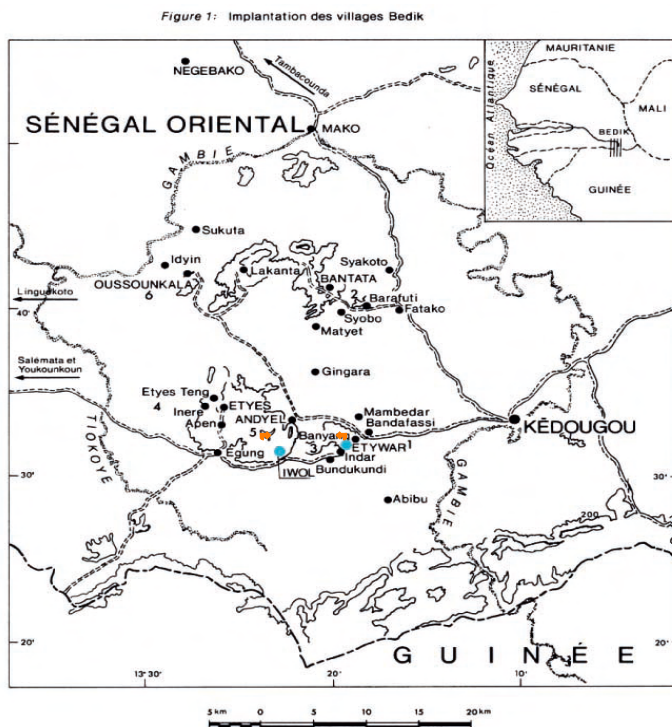
3. I Bedik

I “Paesi Bedik” costituiscono un piccolo insieme territoriale dislocato su un’area geografica molto circoscritta - all’incirca un quadrilatero di 30 km - all’interno del Dipartimento di Salimata, nella regione di Kedougou, nel sud del Senegal Orientale.

Questo gruppo sociale rappresenta a livello nazionale una minoranza etnica, circa l’1% della popolazione totale, di cui poco è stato scritto e che molti confondono, o associano, ai vicini *bassari* - definiti anche “cugini” - sia per prossimità territoriale che per costumi e abitudini simili, da cui in

⁷ Come riferito da un informatore.

particolare hanno adottato l'organizzazione patrilineare⁸. I bedik si dividono a loro volta in tre sottogruppi: *biwol*, *banapas* e *bugnolò*.



Fonte: Gomila and Clarkson (1983).

Le indagini di questa ricerca hanno coinvolto principalmente il gruppo dei *banapas* del villaggio di Etyowar, luogo designato su cui è stata svolta la maggior parte del lavoro di ricerca, anche se brevi incursioni sono state fatte anche presso i villaggi di Andiel e Biwol.

L'area d'insediamento del popolo bedik copre una zona montuosa sulla cui sommità sono distribuiti circa una decina di villaggi appartenenti al macrogruppo etnico dei *tendaké*, originari del Mali e rifugiatisi in questa zona a seguito dell'invasione *peulh*, collocabile con molta approssimazione tra il XIII e il XVII secolo (Smith 1984). Così come riportato dalla tradizione orale, tre sono le cause a cui risale la fuga dal Mali: la guerra tra Samori Turé e Soundiata Keità, l'islamizzazione e la ricerca di nuove terre, e la colonizzazione francese. Si racconta⁹ anche delle incursioni bellicose di Alfa Yaya, condottiero proveniente dal Fouta-Dialon della Guinea Bissau intenzionato a convertire i bedik alla religione islamica (Kywels and Ferry 2006). Il respingimento con forza dell'islamizzazione, la spinta

⁸ Non consueta presso i *tendaké*.

⁹ Parte di queste informazioni sono il risultato di una lunga intervista del marzo 2010, eseguita a più riprese, con l'informatore Marc Keità, guida originaria di Etyowar e residente a Indar, quartiere del villaggio di Bandafassi.

della colonizzazione francese - tanto da asserragliarsi in piccoli villaggi in cima alle montagne - e la radicata tradizione religiosa animista, fa di questo popolo un esempio molto significativo di mantenimento e difesa del proprio patrimonio culturale, linguistico e sociale. Bisogna, tuttavia, riportare la forte influenza del cristianesimo che in questa zona ha incominciato a diffondersi rapidamente a partire dai primi anni '50, in seguito alla missione cattolica di un padre francese.

I *bédik* sono tradizionalmente coltivatori, una parte cacciatori, all'occasione praticano anche la raccolta di prodotti naturali spontanei. La connotazione geografica da cui il nome del popolo stesso - *idik*¹⁰ in lingua bedik al singolare significa "dolerite", ossia la roccia di cui sono composte le montagne circostanti - caratterizza questa comunità per pratiche e credenze che si radicano con forza al luogo di fondazione delle due principali famiglie: Keità, Kamarà e i corrispettivi clan¹¹.

Si narra che in origine le due famiglie convivessero nel vicino Mali, ma in seguito all'invasione *peulh* ognuna è giunta in questi nuovi luoghi di fondazione secondo ondate successive. In particolare, si racconta che il lignaggio dei Keita, gruppo omogeneo e proveniente dal Mali, avesse trovato già sul luogo quello autoctono dei Kamara (Kywels and Ferry 2006), gruppo eterogeneo nel cui lignaggio rientrano ancora le tre famiglie malinke: *Sadiakho*, *Samura* e *Kante* (Smith 1984). Questo ricongiungimento ha riunito un popolo altrimenti destinato alla dispersione, producendo nuovi ruoli e responsabilità in una ritrovata e ricostituita organizzazione sociale. Come vedremo meglio in seguito, nella ricostruzione delle istituzioni sociali tradizionali i Keita¹² rappresentano la classe nobile dei capi villaggio insediatasi, secondo la leggenda, alla base delle montagne, in quello che sembrerebbe corrispondere al primo villaggio di fondazione Bagnàng, e che oggi esiste solo come quartiere del più recente villaggio di Bandafassi.

I Kamara, invece, considerati i veri proprietari della terra¹³, si sono installati in cima alle montagne ed è a loro che compete il ruolo di capo spirituale, di responsabile delle feste tradizionali¹⁴. Ai Kante e ai Samura, invece, in quanto casta dei fabbri (*assap*) e responsabili del lavoro del metallo, è stato loro designato il compito di realizzare i mezzi per poter praticare l'agricoltura. In questa ricostruzione storica, dunque, si ritrovano non solo assegnazioni sociali diverse, ma anche

¹⁰ Al singolare, mentre *bedik* è invece il suo plurale.

¹¹ Per i Keita: *Mbakonè*, *Mbafoundù*, *Batarnghe*, *Magnampaiè*; per i Kamara: *Bbànt*, *Mabangù*; per i Kamara-Samura e Kante: *Bssàp*.

¹² La cui mobilità, racconta la storia, deriverebbe dalle gesta di Sundiatà Keita.

¹³ Si tratta più di una proprietà simbolica che giuridica.

¹⁴ In realtà, in alcune occasioni speciali, anche ai componenti della famiglia Keita è consentito ricoprire il ruolo dei capi spirituali, come responsabili delle feste dedicate ai capi villaggio.

competenze e responsabilità ben distinte, da cui una diversa spartizione simbolica e territoriale dei saperi e dei ruoli.

3.1. Organizzazione sociale e *Usyil*

L'organizzazione della società bedik è una compenetrazione di diversi aspetti: culturali, economici, politici, ecologici e religiosi.

Tra questi un concetto in particolare sembra riuscire ad assimilarli tutti al suo interno, l'*usyil*: esso costituisce per il popolo bedik il punto focale di tutta l'impalcatura socio-culturale e la chiave di volta dell'edificio rituale su cui ruota e si costruisce l'organizzazione sociale bedik, cruciale anche per conoscere la relazione stessa con la natura. Può essere tradotto come il "mistero (segreto) delle maschere", o come scrive Smith: " il mistero che è esso stesso una mistificazione" (1984: 8). Nella società bedik l'essenziale, il tutto, si spiega ed è riconducibile al ciclo delle feste tradizionali che scandiscono l'anno lunare e attorno alle quali si struttura la vita sociale e rituale: all'interno di questa struttura l'*usyil* rappresenta il principio ordinatore che presiede a tutto, il rituale mistico di tutte le cerimonie tradizionali per le quali particolarmente significativa è proprio "l'uscita delle maschere".

La nozione di *usyil*, detenuta solo dalla società segreta maschile, trova la sua particolare espressione per mezzo del mito e del rito attraverso cui gli uomini mettono in scena un mondo immaginario che serve loro come riferimento per definire se stessi (Aime 2008). Smith ben lo spiega in questa considerazione: "Interposés entre les femme et la brousse, les hommes, en incarnant un esprit sous le masque de leur corps, sont aussi les médiateurs entre les vivant et les morts, ce qui rappelle le mythe d'origine où *Urun* leur commande de se substituer, devant les femmes, aux ancêtres visiteurs" (Smith 1984 : 30).

Per comprendere questo passaggio è di fondamentale importanza tornare al concetto che l'uomo bedik ha sviluppato rispetto al mondo naturale: abbiamo affermato in precedenza che l'essere umano viene percepito come un tutt'uno con la natura, *idmd* in lingua bedik. Ogni aspetto della cultura tradizionale, l'*usyil* su tutto, è permeato da questa visione inscindibile tra sfera sociale e sfera ecologica: l'organizzazione sociale, la struttura del villaggio, il riconoscimento e la suddivisione delle competenze e dei ruoli sociali sono specchio di questa relazione biunivoca a cui sovrintendono le disposizioni dell'*usyil*.

Per capire più a fondo è indispensabile fare ancora un passo indietro e tornare all'organizzazione religiosa del popolo bedik che, come già anticipato, appartiene al gruppo delle cosiddette religioni tradizionali, seppur con un certo sincretismo rispetto al cristianesimo, la maggior parte della comunità si definisce, infatti, "animista" di appartenenza. L'impianto delle credenze religiose di

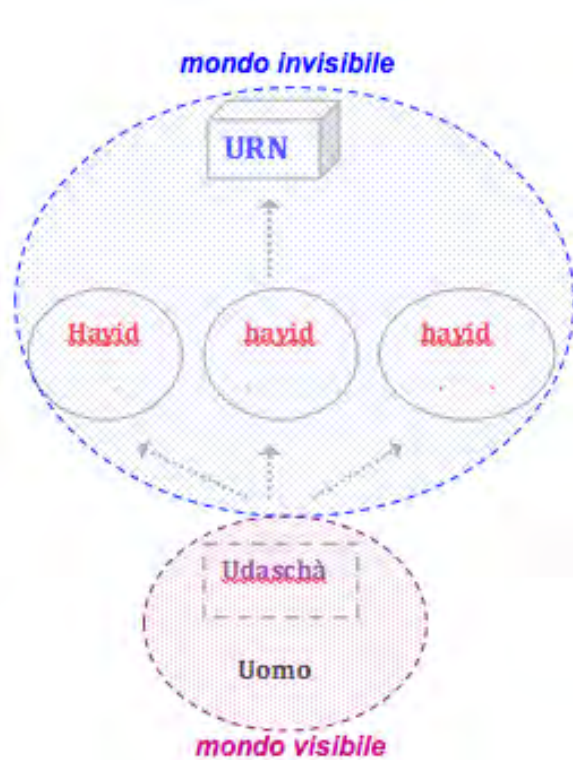
questa comunità si costruisce fondamentalmente su una visione bipartita tra mondo visibile e mondo invisibile, che è alla base della loro percezione dello svolgimento della vita: il mondo invisibile è legato al potere che un dio supremo – *Urun* – ha sugli uomini; quello visibile, invece, ai cicli di morte, resurrezione¹⁵ e reincarnazione. Lo scenario, fisico e simbolico, in cui prende forma questa strutturazione ritualistica è la natura, comunemente denominata *idmd* o *brousse*¹⁶ (savana).

Secondo la cosmogonia bedik esiste, dunque, un dio creatore supremo e invisibile, *Urun*, con cui gli uomini possono entrare in relazione e comunicare per mezzo dei feticci, *udaschà* e degli spiriti, *hayid*.

Urun - dio creatore

hayid - spirito

udaschà - feticcio



Elaborazione dell'autore.

¹⁵ Per il popolo bedik l'iniziazione costituisce una simulazione di morte e resurrezione; con la "morte iniziatica" l'iniziato – incarnando l'*hayid* – mima gli antenati vivendo un ciclo alternato di morte e rinascita, esattamente come gli antenati (Smith 1984).

¹⁶ Dagli informatori viene spesso usato il termine francese per indicare la savana.

Il rapporto tra *Urun*, *hayid* e *udaschà* è tripartito e in qualche modo gerarchico: gli *udaschà*, con cui gli uomini possono relazionarsi direttamente tramite la preghiera, rappresentano uno “spirito intermediario” tra *Urun* e l’uomo, fisicamente visibile. Questa comunicazione passa attraverso un’ulteriore intermediazione, quella degli spiriti *hayid* che vengono definiti come “dèi multipli” (*burun*) visibili o invisibili; quando sono visibili vengono associati a fenomeni naturali come la pioggia, il vento, il sole, la terra, ecc.

La dualità tra mondo invisibile e mondo visibile è regolata proprio dall’*usyil*, dispositivo segreto della società maschile che sovrintende a tutto. L’*usyil* assurge a valore regolativo-normativo nei confronti della collettività, in particolare rispetto alle donne, considerate la categoria più debole e quindi maggiormente bisognosa di protezione. Queste, infatti, sono dispensate da un rapporto diretto con l’*usyil*, poichè solo la società segreta degli uomini possiede le conoscenze mistiche del potere maschile ed è riconosciuta come custode/protettore dei diritti e dei doveri di tutti gli esseri umani.

Il mantenimento del mistero dell’*usyil* suppone, così, la complicità delle donne, che in occasione delle feste ne costituiscono il pubblico. La società femminile bedik esprime attraverso una sorta di tacito assenso il rispetto per questo “segreto”, come a sottolineare la necessità di tenere separati - secondo codici collettivamente riconosciuti - il mondo maschile dal mondo femminile. Ed è forse proprio l’osservazione rigorosa di questa separazione netta che garantisce la pace sociale nella comunità bedik. Attraverso l’affermazione dell’*usyil* come strumento immateriale di controllo sociale, la comunità degli uomini protegge e garantisce l’ordine collettivo, e il fatto di mistificare, di investire ogni cosa di mistero, è interpretabile come espediente per sovrintendere all’equilibrio sociale, alla stabilità relazionale uomo-donna e per evitare disordini e incomprensioni.

La dimensione “misteriosa” dell’*usyil* sembra, quindi, essere l’ago invisibile della bilancia che risponde al bisogno di stabilità tra un mondo visibile e un mondo invisibile, tra uomo e donna, tra uomo e natura; e trova una conferma materiale nelle maschere realizzate per i riti sacri che vengono, non a caso, realizzate con elementi vegetali, proprio a riaffermare questo rapporto di inevitabile esigenza di relazionarsi con il regno della natura di cui ci sente parte fondante. Anche gli spiriti *hayid*, richiamati ciclicamente in occasione delle feste e che in diversi casi coincidono con l’uscita delle maschere, provengono dalla *brousse* e sono costituiti da foglie e corteccia intrecciati di una pianta dai molteplici significati, anche simbolici: il karitè. Queste maschere “vegetali” incarnano - in forma visibile o invisibile (uditiva)¹⁷ - gli spiriti della natura, ovvero gli antenati. Secondo il mito, infatti, l’iniziato incarnando l’*hayid*, mima gli antenati e deve per questo celebrare un ciclo di morte e di

¹⁷ Attraverso il suono di campanelli.

rinascita simbolica (Smith 1984). In altre parole gli spiriti *hayid* con la mediazione della natura rappresentano in forma visibile (maschere) e/o invisibile (spiriti) il rapporto tra gli uomini e gli antenati.

3.2. *Strutturazione dello spazio bedik*

Anche l'embrione della strutturazione socio-territoriale bedik sembra definirsi in seno alla divisione tra spazio costruito e spazio primitivo, secondo un costante rimando di competenze e attribuzioni tra uomo e natura. In questo "scambio relazionale" il lignaggio concorre, come vedremo, a stabilire un'importante suddivisione dei ruoli, tanto a livello spaziale quanto a livello simbolico, come a volerne risaltare diversità e complementarità al tempo stesso. In particolare, specifici studi di etno-botanica hanno dimostrato come atti più o meno simbolici che si realizzano tra la sfera sociale e quella ecologica siano alla base del legame che unisce il mondo vegetale a quello culturale dei *Tenda*, a cui gli stessi bedik appartengono. L'interesse di queste ricerche si è concentrato in particolare sulle modalità attraverso cui alcuni elementi del regno vegetale assumono una connotazione culturale (Ferry, Gessain M. and Gessain R. 1974).

I bedik, per esempio, sostengono che il diritto di costruire un villaggio debba essere "acquistato" dagli spiriti della natura. Secondo gli studi di Smith, infatti, il villaggio si definisce proprio per mezzo della "brousse environnante" le cui le basi giuridiche si manifestano essenzialmente tramite il rituale (Smith 1984, 10). In tal senso gli *hayid* giocano un ruolo fondamentale nelle relazioni socio-ecologiche del popolo bedik: si ritiene, infatti, secondo le credenze tradizionali, che questi - in quanto divinità - stabiliscano la propria "dimora" negli elementi della natura circostante¹⁸. La proiezione di questa relazione privilegiata tra villaggio e *brousse*, tra ciò che è costruito e ciò che è "naturale", è perciò sistematica e ordinaria presso i bedik e si ripercuote anche nella strutturazione delle istituzioni.

Ad esempio, i racconti mitologici di fondazione del popolo bedik ripropongono questa divisione socio-territoriale in seno ai due principali lignaggi a cui si deve la creazione del popolo stesso: i Keita e i Kamara. Questa spartizione si concretizza tanto a livello materiale, attraverso una divisione fisica dello spazio, quanto a livello immateriale, tramite attribuzioni di ruoli e competenze ben distinti e dal forte carattere identitario: "Queste differenti attribuzioni mirano a sottolineare la rispettiva identità degli attributari, al tempo stesso marcano la differenza ma anche la complementarità di queste "due metà", conferendo loro tratti caratteriali che li distinguono" (Smith 1984: 12-13). Diventa, allora,

¹⁸ Notoriamente nei sassi, nelle rocce, nei fiumi, talvolta anche in alcune specie animali, così come riportato da un informatore.

cruciale esaminare come questa complementarità si territorializzi, sia a livello simbolico che spaziale, tramite il lignaggio.

I Keita appartengono storicamente alla famiglia dei nobili: provenienti da est¹⁹, a loro soltanto può competere il ruolo di *adem ar ikon*²⁰ (capo villaggio) – ossia la gestione del villaggio e l’elezione dell’*adem ar usyil* (capo spirituale). Per questa ragione vengono associati allo spazio insediato: il villaggio. Dapprincipio, infatti, si insediarono alla base delle montagne dove conducevano una vita errante. Perlopiù pastori che vivevano “in basso”, nell’area più pianeggiante, al lignaggio dei Keita viene accomunata la coltivazione dell’arachide e del fognò. Inoltre, secondo alcune disposizioni tradizionali si racconta che se un Keita uccide una mucca (animale domestico normalmente tenuto nel villaggio) deve simbolicamente offrire il midollo osseo ai Kamara per ricordare loro che “il villaggio gli appartiene”.

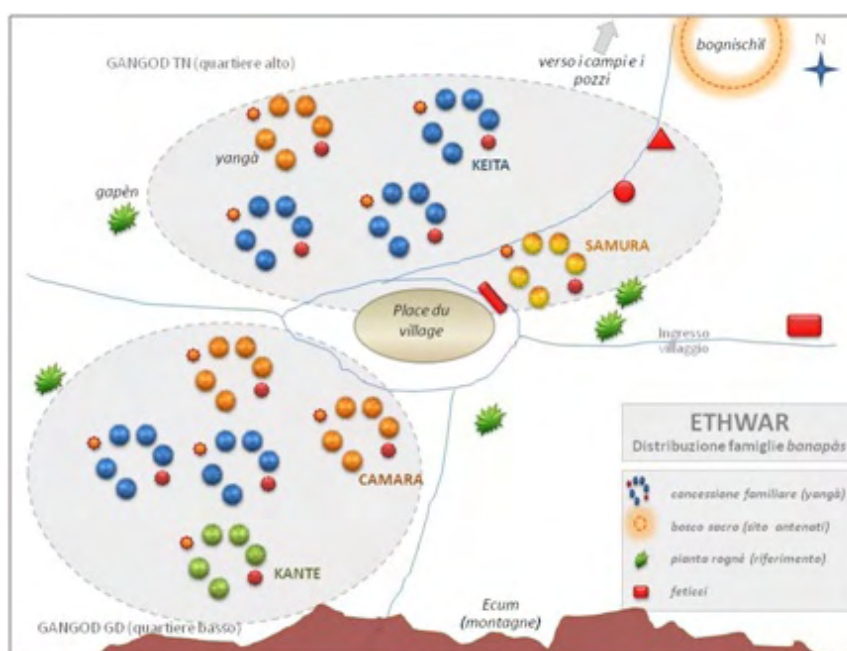
Viceversa, la famiglia dei Kamara, considerati autoctoni e i primi a insediarsi sulle montagne, sono storicamente agricoltori, all’occorrenza cacciatori e raccoglitori. Conoscono bene la *brousse* e per questa ragione a loro viene associato lo spazio naturale. A loro compete la costruzione delle case, la conoscenza dell’arte del ferro finalizzata alla realizzazione degli strumenti musicali destinati alle cerimonie, dunque, solo a loro compete il ruolo di *adem ar usyil*. In quanto “detentori del Mistero” (Ferry and Guignard 1984) solo ad essi viene affidata l’organizzazione delle cerimonie tradizionali e di tutte le feste. A loro è associata la coltivazione del mais e del miglio, e si dice che se un Kamara uccide una grossa selvaggina (animale tipico della *brousse*) deve offrire simbolicamente il midollo osseo ai Keita per ricordare loro che “la *brousse* gli appartiene”.

Sempre secondo i miti fondativi si racconta che quando i Keita accettarono la convivenza con i Kamara suggellarono un’alleanza che determinò l’instaurazione d’una “società di villaggio” in senso politico, tramite l’incarico di capo villaggio che questi assunsero; dunque, ogni “metà” – Keita e Kamara – fornisce all’altra un supporto legittimo alla funzione, come a bilanciarne le responsabilità socio-territoriali storicamente acquisite. A questo proposito, nel villaggio Etyowar si narra che i Keità, al momento del loro arrivo, avessero portato i tessuti (prodotto non autoctono), al contrario dei Kamara (abitanti autoctoni) che usavano arbusti e foglie per la produzione dei propri costumi e delle maschere: nuovamente un altro aspetto, che rimanda e conferma il proprio ambito di competenza spirituale/naturale. Il ripetersi di questo dualismo-complementarità tra Keita e Kamara, come specchio del dialogo ideale tra spazio costruito e spazio naturale, si ripropone anche da un punto di vista territoriale nella strutturazione del villaggio bedik, ancora oggi suddiviso in un quartiere alto e

¹⁹ Dal vicino Mali.

²⁰ *Adem* in lingua bedik significa “guardiano simbolico” del villaggio, *ikon*.

uno basso, all'interno dei quali devono coabitare, insieme, famiglie Keita e Kamara. Una convivenza molto significativa poichè: «sembra riproporsi un costante “faccia a faccia” con la natura» (Smith 1984: 13). I bedik, infatti, normalmente vivono vicino ai loro campi, nei cosiddetti *hameaux de brousse*²¹, ma per i riti e le cerimonie tornano al villaggio di origine, l'*ikon*. Per questo si distinguono due tipi di case: quelle degli *hameaux* intrecciate con materiale vegetale, aspetto che marca il legame con la *brousse* – dunque un carattere temporaneo - e quelle del villaggio realizzate in terra secca, quindi un carattere definitivo dell'abitazione e in quanto tale sede privilegiata dei riti tradizionali.



Elaborazione dell'autore.

Anche l'anno rituale bedik rimarca questa dualità e si divide in due periodi:

- dicembre – febbraio (stagione secca): hanno inizio le feste che celebrano il capo villaggio, più in generale il villaggio e le sue attività. A fine giugno, invece, ha inizio la stagione delle piogge che inaugura le attività agricole; in questo periodo non sono presenti le maschere, e le piante che cominciano a spuntare dalla terra annunciano un successo sulla *brousse*;

- febbraio – maggio: hanno inizio le feste che celebrano il capo spirituale (lui ne è il designatore) e più in generale la *brousse*: “la *brousse* reprend tout ses droits”, il villaggio e i suoi campi sono a poco a poco assoggettati e cominciano a somigliare alla *brousse*; e proprio in questo periodo si svolgono le tipiche attività legate alla savana come la caccia e la raccolta (Smith 1984: 15).

²¹ Raggruppamento isolato di alcune capanne.

4. Interazioni tra processi ecologici e processi sociali

La letteratura scientifica, in particolare l'etno-botanica, ci insegna quanto il mondo vegetale e quello animale abbiano da sempre costituito un esempio da cui l'uomo ha attinto insegnamenti e ispirazione²², influenzando fortemente le sue azioni comportamentali.

Tutto ha avuto origine, dapprima, da un sentimento di scoperta e di necessità di conoscere lo spazio naturale; poi nel tempo questo sentimento è evoluto in esigenza di controllo e solo in seguito di rispetto, in taluni casi di vera e propria venerazione. In diverse società basiche africane questo rispetto, infatti, è spesso trasformato e facilitato dalla fede religiosa, dai riti e dalle convenzioni sociali (Gadgil, Berkes and Folk 1993).

La relazione dell'uomo con il mondo naturale, sia esso vegetale che animale, anche se in modo diversificato è sempre esistita e si è progressivamente complessificata nel tempo in seguito a dispositivi di controllo e gestione che l'uomo ha esercitato su di esso, *in primis* con lo sfruttamento delle risorse naturali.

Berkes, che molto si è dedicato al tema della conservazione della natura e dell'*ecological indigenous knowledge*, nei suoi scritti affronta in modo approfondito, anche se contro corrente rispetto al pensiero comune, questo tema affermando che: "la conoscenza è un fattore fondamentale per dare un senso alla natura e poterla gestire" (Gadgil, Berkes and Folk 1993). Nelle società-prescientifiche i modelli e le prescrizioni per governare le funzioni naturali dell'ambiente sono molto più strettamente integrate ai sistemi e alle convenzioni morali e religiose, mentre meccanismi di autoregolamentazione tendono ad evolvere quando si trovano ad una limitazione e riduzione delle risorse. Il sentimento di necessità di proteggere la natura, e di conseguenza la biodiversità, rappresentano quindi un passaggio chiave nei processi d'intersezione tra aspetti sociali e aspetti ecologici e nella relazione uomo-natura. In tal senso dispositivi di controllo ecologico come prescrizioni, divieti, processi di sacralizzazione, ecc., hanno assunto nel tempo un significato che lo conferma. Ad esempio, alcune pratiche agro-ecologiche come preservare i boschetti sacri, porzioni di terreno o specifiche specie vegetali hanno, in realtà, uno scopo ben più ecologico che simbolico: ovvero preservare quella porzione di bosco o di terra a scopo rigenerativo²³ utilizzando l'escamotage della malasorte o della sfortuna per scoraggiarne l'accesso e l'uso. In altri casi alcuni divieti hanno insito un significato mirato a gestire processi ecologici che sovrappongono relazioni di produttività agro-ecologica a relazioni di produttività sociale e umana, a favore di una visione simbiotica uomo-

²² La struttura delle capanne, ad esempio, imita le tane degli animali e le strategie di sopravvivenza da essi ispirate.

²³ Lasciare la terra a riposo.

natura. Su questo tema, interazioni tra processi sociali e processi ecologici, è particolarmente significativo lo studio di Fairhead e Leach (1994): i due autori, analizzando alcuni casi studio di diversi gruppi sociali africani, tentano di dimostrare fino a che punto nella cultura africana relazioni tra uomo e ambiente incoraggino relazioni sociali e specifiche pratiche ecologiche, comprese quelle più “mistiche” con gli antenati e gli spiriti, arrivando a sostenere che queste interdipendenze sono supportate da una relazione di causa-effetto. Rispetto a questo è interessante soffermarsi anche sugli aspetti che non sono solo di interdipendenza, ma anche di sovrapposizione con cui si intende quasi un’identificazione simbolica tra dimensione sociale e dimensione ecologica. Ad esempio: alcuni divieti ecologici in senso stretto come i totem o alcune pratiche culturali, non sono materialmente sovrapponibili con le pratiche sociali, ma lo sono solo a livello di significazione rappresentativa.

A questo proposito nelle comunità tradizionali africane la costruzione sociale del concetto di mito e rito offre un valido supporto interpretativo alla comprensione della relazione uomo-natura; ne rappresenta l’elemento esplicativo, il *trade-union* simbolico, una sorta di filtro attraverso cui l’uomo media la realtà e la rende leggibile a se stesso. Mito e rito propongono un costante richiamo al mondo naturale, ossia lo mitizzano e lo ritualizzano, lo mettono in scena: “la dimensione sacrale e quella mitica fungono da catalizzatori sul piano sociale: i miti organizzano i simboli di una credenza religiosa, i riti li rappresentano” (Aime 2008, 263). Come forme di comunicazione collettiva nelle società basiche rendono percettibile l’esistenza del sacro e possono essere considerati come una ricapitolazione della creazione del mondo proprio attraverso processi di classificazione e di ripetizione mitica e rituale (Leach 1971: 244)²⁴.

Il mito, in quanto deposito ideale della memoria collettiva, assurge a “racconto mitico” e mette in scena componenti fondamentali della cultura (Marazzi 2000), organizza i simboli di una credenza religiosa, riordina la storia e ha una forte funzione unificante, mai soggettiva o individuale al contrario è rappresentativo solo a livello collettivo. E’ una storia che esiste da sempre e che spiega l’organizzazione dell’universo conosciuto. Come sostiene Aime, è lo strumento con cui si tenta di fare fronte al disordine della storia (2008, 263). I miti sono delle narrazioni del momento fondativo e delle origini che la società trasmette di generazione in generazione. Il rito, invece, come sosteneva Mary Douglas, riproduce i miti, li ritualizza, li rende visibili, e come dispositivo di comunicazione e di controllo trasmette messaggi, informazioni e prescrizioni.

I miti, e i riti che li accompagnano, diventano il mezzo attraverso cui la complementarità tra uomo e natura, tra processi sociali e processi ecologici, può palesarsi e prendere forma attraverso

²⁴ Citato in Scarduelli (1997; 233).

interazioni di reciprocità che possono essere intese come azioni – materiali e immateriali – simbolicamente connotate, come argomentato nel paragrafo successivo.

4.1. Alcuni esempi

Abbiamo visto come nella società bedik analogie tra processi sociali e processi ecologici - interazioni tra uomo e natura, tra spazio insediato e spazio naturale - assolvono una funzione fondamentale di mantenimento dell'equilibrio sociale ed ecosistemico che si riassume nell'*usyil*. Per questo ambito gli studi di etno-botanica di Gomila e Clarkson (1983) e quelli di Ferry, Gessain M. e Gessain R. (1974) sono risultati molto preziosi. Esaminando i testi le interazioni messe in discussione sembrano declinarsi secondo pratiche diverse ma intenzionalmente cicliche come ad esempio: interdizioni e divieti, specifiche prescrizioni comportamentali legate alla produttività/riproduttività umana/ecologica, associazioni e parallelismi, in taluni casi vere e proprie sanzioni a tutela del mondo vegetale/animale.

A titolo di esempio il caso di un tipo d'interazione umano-ecologica che può ripercuotersi sul mondo naturale: mantenere un buon rapporto con gli antenati è considerato parte delle relazioni socio-ecologiche da rispettare, per cui per molte popolazioni africane la terra e la vegetazione conservano dei legami duraturi con coloro che l'hanno lavorata. In tal senso conservare una buona relazione con gli antenati viene reputato essenziale per assicurare produttività nei raccolti e garantire una buona fecondità umana che permette di perpetuare il lignaggio (Fairhead and Leach 1994). Nel caso del popolo bedik alcuni concetti agro-ecologici vengono utilizzati per descrivere aspetti della vita umana, ad esempio: per il ciclo femminile si usa l'espressione "la luna mi ha preso!" (Gomila and Clarkson 1983), in riferimento ai cicli riproduttivi e al calendario bedik entrambi fondati sul ciclo lunare. Questa designazione, come riferisce un'informatrice delle ricerche di Gomila, trova spiegazione anche nel fatto che una donna deve avere il suo ciclo per riprodursi e avere figli, così come un albero porta i fiori prima di avere dei frutti.

In diverse società tradizionali africane esistono anche interessanti trasposizioni semantiche che fanno uso di un lessico cosiddetto di "parentela", ad esempio: nell'interazione tra specifiche specie vegetali, alcune piante stringono un rapporto di "amicizia, alleanza, parentela" tra loro; similmente, l'agricoltore misura la non produttività del proprio campo in termini di "salute" o di "malattia". In entrambe i casi concetti notoriamente associati alla sfera umana vengono accostati a quella del mondo vegetale (Fairhead and Leach 1994). Nel caso del popolo bedik vengono usati nomi associati al corpo umano per rinviare a parti di specie vegetali, ad esempio: la radice delle piante viene denominata "vena", proprio come quella umana; o ancora nella struttura sociale bedik il lignaggio

patrilineare viene tradizionalmente comparato alla “*tige de mil*” (gambo di miglio) poiché privilegia il primo nato – “colui che viene prima” – proprio come viene prima il primo nodo della spiga, quello superiore (Ferry and Guignard 1984).

Esiste anche tutta una serie di divieti e di prescrizioni proibitivi segnati da una relazione di causa-effetto, atta a non sovrapporre cicli riproduttivi umani a cicli riproduttivi animali, come quello che riguarda le uova di gallina: a una donna bedik in stato di gravidanza è rigorosamente vietato mangiare uova poiché essendo la gallina considerata un animale-uomo, cibarsi delle sue uova sarebbe come mangiare i piccoli di un'altra donna. Questo anche in ragione del fatto che si ritiene che la donna durante il concepimento si riempia di uova, e più ne possiede più figli avrà (Gomila and Clarkson 1983). Similmente, sempre alle donne in stato di gravidanza, è vietato entrare in contatto con il raccolto del proprio campo per evitare una sovrapposizione di “cicli riproduttivi simili”, ossia quello umano con quello vegetale.

Nella società bedik sono, inoltre, presenti interessanti parallelismi tra natura umana e natura vegetale/animale che prendono forma come trasposizione di un atto simbolico, ad esempio: il ventre della gestante viene tradizionalmente cosperso di sangue di tartaruga come segno di protezione del nascituro affinché questo possa acquisire nella vita la stessa durezza e solidità del guscio dell'animale²⁵. Sono anche numerose le specie vegetali che ricoprono una doppia funzione ecologico-simbolica. Le più comuni sono il caso delle piante di miglio e di karitè, che oltre a rappresentare delle specie vegetali molto importanti nell'alimentazione e nell'economia locale bedik, all'occorrenza diventano anche cibi sacri. Il miglio, ad esempio, costituisce non solo l'alimento base della dieta bedik, ma con esso si produce anche la birra tradizionale bedik considerata sacra che viene consumata in tutte le occasioni ufficiali (feste tradizionali, riti e cerimonie), e non a caso rappresenta la pianta che viene associata al lignaggio Kamara, i soli responsabili del sistema ritualistico consuetudinario. Il miglio, inoltre, viene anche considerato il “frutto del sudore dell'uomo”²⁶ e al tempo stesso l'elemento votivo cardine dall'importante valenza collettiva con cui l'uomo entra in contatto con il divino. Il karitè, invece, è una pianta molto comune in Africa occidentale e dai molteplici usi: alimentare, medicamentoso, costruttivo, ma in particolari circostanze acquista un importante valore simbolico: ad esempio quando viene usata come “pozione d'amore”, come omaggio simbolico durante i matrimoni, o ancora come rivestimento figurativo-religioso nella realizzazione dei costumi delle maschere tradizionali che presiedono alle feste più importanti.

²⁵ Così come riportato da un interlocutore del villaggio di Bandafassì.

²⁶ Come riportato da un informatore locale.

4.2. Possibili interpretazioni

Dagli esempi presentati nel paragrafo precedente è stato possibile ricostruire, anche se solo parzialmente, un quadro di riconoscimento di alcune delle più significative sovrapposizioni relazionali e di reciprocità tra la sfera sociale e quella ecologica della comunità bedik. Il riconoscimento di queste conduce inevitabilmente ad una necessità di comprensione e di analisi per coglierne più a fondo la natura e le ragioni.

Sul solco delle riflessioni formulate da Fairhead e Leach sembrerebbe convincente l'ipotesi che queste interazioni costituiscano un dispositivo prescrittivo e di riproduzione sociale. Segnano legami profondi e ancestrali con lo spazio naturale e ne costituiscono, in taluni casi, il segno tangibile di un rapporto complesso e articolato, non solo di ordine quotidiano, ma anche di ordine religioso, di rapporto paradigmatico con il soprannaturale, con la divinità che abita nello spazio naturale che la protegge e la custodisce. Quando prendono una forma normativa solitamente si traducono, come già anticipato, in interdizioni, sanzioni e divieti che hanno il compito di regolare e dare senso all'impalcatura ritualistica delle credenze religiose, svolgendo così un duplice ruolo: da una parte assolvono a una funzione ecologica di protezione di alcune specie vegetali/animali per scoraggiarne lo sfruttamento; dall'altra educano all'ordine sociale all'interno di una collettività per sua natura diversificata; ossia, persuadono all'osservazione delle regole affinché venga assicurato il mantenimento dell'equilibrio e del rispetto sociali.

Anche alcune interessanti trasposizioni semantiche adottate nel linguaggio colloquiale sottolineano la biunivocità complementare di queste relazioni; infatti diversi termini della lingua bedik hanno uno stretto rapporto con il mondo vegetale: le espressioni verbali utilizzate per alcune parti delle specie vegetali o le tecniche di coltura hanno messo in evidenza la continuità che esiste tra piante, animali e uomo: "i vegetali non sono isolati, sono in relazione con l'insieme degli esseri morti o vivi, naturali o soprannaturali" (Ferry, Gessain M. and Gessain R. 1974: 8). Al tempo stesso questi parallelismi con il mondo vegetale suggeriscono anche un continuo rimando alle origini e riconoscono, pubblicamente, le diverse identità sociali in essi presenti. Sostengono e proteggono il rispetto dei legami identitari con il territorio: pensiamo, ad esempio, alla complementarietà socio-territoriale manifestata dai lignaggi Keita e Kamara e l'associazione simbolica delle due "metà" sul territorio bedik, villaggio/*brousse*. Potremmo definire questa dualità tra sfera sociale e sfera ecologica accessoria poiché rinvia a un'importante connotazione di alleanza e di integrazione tra lo spazio insediato - rappresentato dai Keita - e quello naturale dai Kamara, istituendo in tal senso quei

“territori delle competenze” (Turco 2002) che garantiscono equilibrio e ripartizione dei ruoli nelle varie classi d'età.

A questa “spartizione” è certamente sotteso anche un processo di simbolizzazione del territorio che assume, quindi, un'importante ruolo sociale (Turco 2002: 137): simboli e pratiche territoriali sono, infatti, fortemente connessi e garantiscono lo svolgimento di processi collettivi come la coltivazione, la caccia, i rituali, ecc. Molte delle attività quotidiane e dei rituali sono, infatti, indirizzati a perpetuare conoscenza e ordine sociale. Vengono attuati e celebrati ritmicamente e ripetutamente in quanto dispositivi di controllo e riproduzione sociale (Turco 2002: 82). Come sostiene Turco l'uomo ha posto in opera delle tecniche di simbolizzazione che – pur lasciando inalterata la forma fisica dello spazio – intervengono in profondità a livello della significazione e della rappresentazione (2002, 82). E' nel “modellamento intellettuale della natura”, nella costruzione di una geografia - cioè di un ambiente dotato di senso - che la cultura africana crea una delle sue espressioni più possenti, configurando la spiritualità come il fondamento morale e logico della vita e della riproduzione sociale (Turco 1999).

In ultima analisi è auspicabile ricondurre questa imprescindibile ciclicità relazionale tra società e ecologia a una sorta di rievocazione dei propri miti fondativi per mezzo del simbolo: tramite i riti gli uomini mettono in scena un mondo immaginario che serve loro come riferimento per definire se stessi. I simboli - di cui si nutrono queste interazioni - non sono altro che uno strumento per spiegare la realtà e interpretarla in modo comprensibile e trasmissibile alle generazioni future. Assurgono a dispositivo di coesione sociale, di comunicazione e trasmissione dei valori tradizionali e delle norme consuetudinarie perpetuati da generazioni presso i bedik.

Possiamo allora provare a ipotizzare che questi rapporti d'interdipendenza tra uomo e natura tendano ad una narrazione simbolica dell'organizzazione sociale (Turner 2001) che necessita di essere regolamentata. D'altronde l'attività culturale dell'uomo si esprime e prende forma proprio attraverso i simboli: è attraverso questi che l'uomo tenta di appropriarsi della realtà cosmica - in quanto natura e storia - e di interpretarla in termini comprensibili e significativi (Marazzi 2000). Tramite i simboli l'uomo esprime la necessità di mediare tra sé e la realtà cosmica, e la messa in scena ritualistica diventa la sua rappresentazione.

In conclusione, come sostenevano gli studi di C. Geertz l'uomo, come animale incompleto la cui esistenza è contemplabile solo all'interno di una cultura, ha sviluppato un pensiero che è assoggettato ai simboli che condivide con altri esseri umani, e con cui s'identifica. I simboli, dunque, assumono un'importante funzione di coesione nell'organizzazione sociale bedik, un punto focale per la comunicazione e trasmissione di valori sociali attraverso un sistema ritualistico definito e ripetuto

che diventa la storia di quello specifico popolo. In tal senso i rituali, come proiezione simbolica della relazione sociale con il mondo naturale, legittimano i principi e i valori su cui si fonda la collettività e ne rafforzano i valori normativi (Fortes and Evans-Pritchard 1940: 21)²⁷.

Bibliografia

- Agrawal, Arun. 2002/2003. "Classification des savoirs autochtones: la dimension politique." *Cairn* 173:325-336.
- Agrawal, Arun. 1995. "Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge." *Development and Change* 26.3:413-439.
- Aime, Marco. 2000. *Diario dogon*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Aime, Marco. 2008. *Il primo libro di Antropologia*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Berkes, Fikret. 1999. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor and Francis.
- Berkes and Mina Kislalioglu Berkes. 2009. "Ecological complexity, fuzzy logic, and holism in indigenous knowledge." *Futures* 41:6-12.
- Bernardi, Bernardo. 1987. *Uomo, cultura e società*. Milano: Franco Angeli.
- Bignante, Dansero and Cristina Scarpocchi. 2008. *Geografia e cooperazione allo sviluppo*. Milano: Franco Angeli.
- Bignante, Bravo, Chiusano, Gianetti, Dansero, Lanzano, Migliardi, Puttilli and Nadia Tecco. 2008. *Cooperazione decentrata, protezione della natura e pratiche territoriali: rappresentazioni a confronto tra Nord e Sud del mondo. Un'indagine a partire dall'analisi delle esperienze di partenariato tra aree protette del Piemonte e della Valle d'Aosta con i PVS (acronimo PaRCo)*. Torino: DITER – Interateneo Territorio.
- Clarkson and Jacques Gomila. 1983. "Éléments pour une ethnographie du mariage et de la reproduction chez les bedik (Sénégal Oriental)." *Anthropologie et Sociétés* 7.2:131-163.
- Corna-Pellegrini, Giacomo. 2002. *La terra degli uomini*. Roma: Carocci.
- Dansero, Lanzano and Nadia Tecco, eds. 2013. *Sguardi incrociati, nature svelate. Aree Protette, cooperazione decentrata e rappresentazioni della natura fra Piemonte e Africa Subsahariana*. Milano: Franco Angeli.
- Descola, Philippe. 1996. "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice." In *Nature and society. Anthropological perspectives*. edited by Descola Philippe and Palsson Gisli, 82-102. London-New York: Routledge.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Parigi: Gallimard.

²⁷ Citato in Scarduelli (1997).

- Fairhead and Melissa Leach 1994. "Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement." *Politique Africaine* 53:11-24.
- Ferry, Marie-Paule. 1967. "Pour une histoire des Bedik (Sénégal oriental)." *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques* XII, 2.1-2:125-148.
- Ferry, Gessain and Robert Gessain. 1974. "Ethno-botanique tenda." *Journal de la Société des Africanistes*. 44.2:206-207.
- Ferry and Erik Guignard. 1984. "Tiges de mil, tiges d'igname. Essai sur la parenté chez les Bedik et les Belyan (Sénégal oriental)." *L'Homme* 42.3:35-60.
- Firth, Rymond. 1977. *I simboli e le mode*. Roma: Laterza.
- Fortes and Edwar Evan Evans-Pritchard, eds. 1940. *African political systems*. London: Oxford University Press.
- Gadgil, Berkes and Carl Folke. 1993. "Indigenous knowledge for biodiversity conservation." *Ambio* 22.2/3:151-156.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London-New York: Routledge.
- Kywels and Marie-Paule Ferry. 2006. *Bedik. Peuple de pierre*. Paris: Éditions Cercle d'Art.
- Leach, Edmund. 1971. "La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement culturel et social." In *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, ed. Julian Huxley, 214-248. Paris: Gallimard (ed. orig. Julian Huxley. 1966. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development." ed. *London Ritualisation of behaviour in animals and man*. Philosophical transaction of the Royal Society of London).
- Marazzi, Antonio. 2000. *Lo sguardo antropologico*. Roma: Carocci.
- Pennaccini, Cecilia. 1998. *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*. Bologna: Il Segnalibro.
- Scarduelli, Pietro. 1997. *Introduzione all'antropologia culturale*. Torino: Il Segnalibro.
- Smith, Pierre. 1984. "Le «Mystère» et ses masques chez les Bedik." *L'Homme* 24.3:5-33.
- Solinas, Pier Giorgio. 1991. *Itinerari di letture per l'antropologia*. Roma: CISU.
- Turco, Angelo. 1999. *Terra eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*. Milano: Unicopli.
- Turco, Angelo. 2002. *Africa subsaharina. Cultura, società, territorio*. Milano: Unicopli.
- Turco, Angelo. 2009a. *Governance, culture, sviluppo. Cooperazione ambientale in Africa occidentale*. Milano: Franco Angeli.
- Turco, Angelo. 2010. *Governance ambientale e sviluppo locale in Africa*. Milano: Franco Angeli.
- Turner, Victor. 2001. *La foresta dei Simboli*. Brescia: Morcelliana.

-

Graduate of Architecture from the Polytechnic of Turin and PhD in Territorial Planning and Local Development from the Department of Territorial Sciences, Project and Policies (DIST), Faculty of Architecture, Polytechnic and University of Turin.

For many years she carried out scientific research activities as a research fellow at DIST of the Polytechnic, particularly empirical research during numerous missions to Western Africa: Senegal, Burkina Faso, Niger, Benin, Mauritania and Morocco.

She contributed to teaching as an expert on the subject (Teaching Assistant) on the following courses: Applied Geography and Development Cooperation and Political and Economical Geography, Faculty of Political Sciences, University of Turin.

She has been a member of the Interdepartmental Research Centre of Western Africa Studies (CISAO) and of the Italian Association of Geography Teachers (AIIG).

She collaborated with the Developing Countries' Technology, Architecture and Cities Research and Documentation Centre (CRD-PVS) of the Faculty of Architecture.

She carries out research activities on the following themes: participatory action research methodologies, traditional local knowledge, local development, development cooperation, preservation of protected areas, environmental policy and processes of comanagement.

She collaborates with the Centre of Africa Studies (CSA) of Turin and the European Institute of Design.

La figura del Guaritore Erborista in Uganda

Nuove sfide date dal contatto con le politiche dell'Organizzazione Mondiale della Sanità

Gilberto Borri

In this paper I will analyse in which way the traditional healers' functions in Konzo society have changed when they got in contact with other religions such as Islam and Christianity.

Despite a lot of academic works about konzo culture, there are very few informations and researches about the role played by herbalists in their society and the changes occurred since the colonial era to nowadays.

It is possible that at first, medium and herbalist, were merged in the same social figure, but they started to separate because of the hostility of Christianity to medianic practices. Also the role of the herbalists changed along with the concept of cure inching closer to that of Western pharmaceutical drugs. This process has been incremented by the approach of the associations born to increment the health levels in Africa and by the new lines proposed by the WHO (mostly the "Traditional Medicine Strategy 2014-2023"). It aimed to develop international standards, to guide and promote researches about the use of medicinal herbs and encourage the integration with western health systems.

These are part of the results of a field research I carried out in 2011 and 2015. In this field work I have spent five months with groups of traditional local "healers". During that period I have had the chance to observe how any group was characterized by its own peculiarity by trying to comprehend the reasons of this new reality.

1. I Bakonzo

*Bakonzo*¹ è il nome con cui la popolazione stanziata sul versante ugandese del massiccio del Rwenzori designa se stessa e con il quale viene riconosciuta in campo politico-amministrativo e nei contatti interetnici. Si tratta di un gruppo fortemente affine per tratti culturali, sociali e linguistici ai *Banande* i quali sono insediati principalmente sul lato congolese delle montagne.

Come spesso accade, la divisione in due 'etnie' differenti sembra essere il frutto di una costruita linea di confine coloniale ed etnologica allo stesso tempo. I *Bakonzo* fanno risalire le loro origini al mitico regno del *Kitara*: compagine statale centralizzata creata dai mitici *Bacwezi* che, in seguito

¹ Questo gruppo è noto anche con l'etnonimo di *Bayira*, usato per l'identificazione dell'intera etnia poiché più generale e di attestazione precoloniale. Tale etnonimo rimanda alla stratificazione agro-pastorale dell'area dei Grandi laghi (Chrétien 2000).

soppiantati dai *Babito*, hanno dato origine alle formazioni politiche centralizzate che caratterizzano l'area dei Grandi Laghi². E' possibile che ciò abbia spinto una parte della popolazione più restia ad integrarsi in questo sistema gerarchico a spostarsi verso le zone marginali. Fu questo il motivo che spinse i *Bakonzo* e i *Banande* a spostarsi verso occidente oltrepassando il massiccio del Rwenzori e attestandosi sulle sue pendici. Politicamente acefali per tradizione, al momento dell'avvenuta indipendenza dell'Uganda dal regime coloniale britannico (1962), i *Bakonzo* intrapresero una serie di azioni di lotta armata che, nel 1982, li ha portati alla costituzione di un proprio regno³ all'interno dell'Uganda.

2. Il significato di *muthawha* (guaritore)

Numerose sono le categorie di guaritori tra i *Bakonzo*. Le principali sono i *medium* o *muthawha* (-*ba*) e gli erboristi o *muthawha owe'ebithi* (-*ba*). Il termine “Muthawha” è usato per estensione ad indicare entrambe le categorie. In forma monomiale esso viene riferito esclusivamente alla figura del medium, con l'aggiunta del modificatore aggettivale “owe'ebithi” esso va a definire “l'erborista”. Tra i *Banande* il corrispettivo sono le figure del *mùkumu* (-*ba*) e del *mùsaki* (-*ba*) la cui distinzione appare più interna alla categoria stessa dei guaritori piuttosto che al senso comune (Buffa, Facci, Pennacini, Remotti 1996: 99). Diventa quindi plausibile supporre che in passato tale distinzione non fosse presente, ma che essa sia il risultato di una successiva differenziazione degli ambiti di competenza. Bergmans (Pennacini, 1998) proponeva per *mùsaki* la traduzione francese di *devin*: indovino. La terminologia *konzo* invece sembra appoggiare la tesi per cui il *muthawha owe'ebithi* sia una derivazione minore e specializzata del medium. Durante il mio ultimo field work nel 2015, gli informatori da me intervistati si riferivano alle due categorie usando gli appellativi di *Muthawa* (medium) e *Muthahwa owe'ebithi* (erborista)⁴. Il medium⁵ come colui che, posseduto dagli spiriti, dà loro voce facendo sì che

² La regione africana dei Grandi Laghi comprende i territori che corrispondono agli attuali stati di Uganda, Repubblica Democratica del Congo, Rwanda, Burundi e Tanzania. Tale regione si estende sugli altipiani del Rift occidentale, fra i laghi Tanganyika e Vittoria ad oriente, e i laghi Kivu, Edoardo e Alberto ad occidente.

³ Il regno dei *Bakonzo*, noto come *Obusinga bwa Rwenzururu*, di fatto è rappresentativo di una compagine culturale, ma non politicamente riconosciuta. (Pennacini e Wittemberg, 2008; Pennacini 2008; Stacey, 2008).

⁴ Durante la mia prima ricerca sul campo nel 2011 avevo già avuto modo di verificare che con il termine *Muthahwa owe'ebithi*, i parlanti locali intendessero letteralmente “guaritore delle erbe”.

⁵ La funzione curativa dei medium agisce su diversi livelli. La funzione mimica e performativa della possessione permette di analizzare e interpretare la malattia e i conflitti sociali rendendoli comprensibili al malato attraverso un sistema di riferimento e di senso a lui vicino e quotidiano (Beneduce, 1997: 27).

possano interagire con il mondo dei vivi. Egli, è una figura che in questi tratti minimi di medianità è diffusa in tutta la regione dei Grandi Laghi.

3. *Muthawha ow'ebithi*: il guaritore erborista

Muthawha ow'ebithi è l'espressione cui ci si riferisce per definire il "guaritore erborista." Egli opera principalmente attraverso la farmacopea locale e, come il *Muthawha* ('medium') anche questa tipologia di operatore non è scevra da pratiche che potremmo definire spiritualiste da un lato e *magiche*, nell'accezione frazeriana del termine, dall'altro. Questa figura opera in un universo di significati che in passato era perfettamente sovrapponibile a quello del *medium* ma cosa vuol dire esattamente essere un erborista? Durante i miei periodi di ricerca sul campo, la maggior parte degli informatori locali (prevalentemente erboristi) tendeva a dare una definizione del proprio ruolo come quello di un semplice raccoglitore e somministratore di erbe che in virtù della propria conoscenza fosse in grado di riconoscerle e trasformarle in "medicina delle erbe". Tale definizione, però, si applica alla quasi totalità della popolazione. Nei suoi requisiti minimi infatti la conoscenza delle erbe curative, tranne forse tra le generazioni più giovani, è un sapere di senso comune. Tra le persone intervistate non mi era sembrato di cogliere una specializzazione lavorativa, infatti, quello del *muthawha ow'ebithi* si presentava come un lavoro non a tempo pieno. Chi se ne occupa sono persone comuni: uomini, donne, agricoltori e pastori. Non sembrava esserci neanche un'uniformità di classe o di ceto e tanto meno una netta derivazione clanica nella trasmissione dei saperi e del ruolo.

Tuttavia, recentemente, sembra che il ruolo degli erboristi stia sempre più tendendo verso una specializzazione professionale, un vero e proprio mestiere che presenta un mercato molto vasto.

Se per il *muthawha* ('medium') la carica sembra trasmettersi in linea diretta al primogenito tale prassi non è diffusa tra gli erboristi. Essi, infatti, asseriscono o di essere stati scelti dai loro maestri per le appurate doti personali o di aver intrapreso un percorso di ricerca personale che li ha portati ad entrare in contatto con "maestri" ed insegnamenti presso vari agenti e agenzie.

A quanto pare, quindi, è la prontezza e la voglia di apprendere a fare di una persona un candidato alla trasmissione del sapere legato al ruolo di erborista. Una conoscenza che viene tramandata empiricamente e 'conservata' attraverso la memoria. Sempre più spesso gli erboristi differenziano le loro fonti di sapere in un'ansia di certificati e riconoscimenti che li portano a rivolgersi a programmi locali e internazionali. Allo stesso modo non sembra esserci una trasmissione incentrata sul genere: da padre a figlio e da madre a figlia. Le conoscenze pratiche degli erboristi sono spesso elargite, nei loro tratti minimi, ai pazienti, i quali ricevono una prescrizione delle erbe da raccogliere o piantare nel proprio giardino e sulle modalità di trattamento e di somministrazione.

Capita così che il sapere degli erboristi si muova orizzontalmente nella società. Questo non significa che la totalità delle loro competenze venga per così dire “data in dono” ai pazienti. Esistono rimedi e pratiche di cui ogni erborista è fortemente geloso ed esse sono spesso peculiari del singolo individuo. In tali casi la pianta medicinale e il metodo di somministrazione non vengono mostrati e il costo del trattamento è molto alto. E’ quindi vero che essi elargiscono consigli, ma le cure e soprattutto l’addestramento non sono qualcosa che viene donato, anzi, possono arrivare ad avere un cospicuo peso economico. Nonostante tutti i miei informatori tenessero molto a sottolineare la loro generosità e di quanto essi fossero un agente di cura più economico rispetto agli ospedali, questo non è del tutto vero.

Le competenze variano da erborista a erborista ed esistono delle specializzazioni tra di essi.

Questo stato di cose concorre a far aumentare il costo delle cure: se è vero, infatti, che la presenza dei guaritori è piuttosto capillare, è altrettanto vero che talvolta i malati sono costretti a lunghi spostamenti per trovare lo “specialista” in grado di curare la patologia da cui sono affetti. E’ tuttavia in questa loro, presunta, trasparenza nell’esercizio e nella trasmissione del sapere che spesso si fonda uno dei loro punti di differenziazione dai colleghi medium. La segretezza dei misteri medianici porge il fianco a una lunga serie di accuse, fantasiose e raramente fondate, mosse dai loro detrattori: erboristi in primis.

Carlo Buffa, nel suo saggio *Forme e purezza. L’arte di separare e di riunire nella medicina nande* (Boffa 1996), riporta il significato del termine *mùsaki* ('erborista locale') all’idea di separare e tatuare. Infatti i *basaki* svolgevano le proprie cure principalmente attraverso il tatuaggio e la scarificazione, pratica che consiste nell’incidere il corpo del malato per estrarne il veleno e purificarlo. Una volta ‘separato’ il veleno veniva espulso dalla loro bocca. Essi, dice

traggono le loro conoscenze dai suggerimenti degli antenati e lottano contro la malattie e le disgrazie [...] attribuiscono la malattia all’azione di persecutori malvagi (Buffa 1996: 104).

Lo studioso sostiene che i *basaki*, pur conoscendo numerose piante medicinali, consideravano la fitoterapia inferiore ad altre forme di cura in grado di agire direttamente sull’eziologia della malattia. Attualmente, la scarificazione è relegata ad un ruolo quasi completamente marginale: se in passato era concepita come “centrale” nella fase terapeutica, oggi si fa riferimento ad essa solo come a uno dei tanti metodi di somministrazione dei rimedi erboristici (*ibidem*).

Da allora, la situazione si è evoluta verso una forma concettualizzata di corrispondenza sintomi fisici - malattia - pianta medicinale - cura. Ad oggi si può affermare che tale idea abbia preso il sopravvento tanto da essere l’unica formalmente esplicitata. Ciononostante, molti dei guaritori intervistati utilizzano le piante anche in un’accezione meno farmacologica. Non tutti i “medicinali”

da loro somministrati si possono ascrivere al concetto bio-medico occidentale di farmaco. Alcuni operano anche attraverso quella che Frazer (2013 [1922]: 22-24) definì “magia simpatica”: ad esempio piante che se toccate chiudono le proprie foglie hanno l’effetto di “chiudere” gli intestini e fermare la diarrea infantile o l’essiccarsi di una radice produce il “seccarsi” della malattia. Per quanto riguarda invece la risorsa conoscitiva spirituale essa sembra essersi assottigliata sempre più: quasi nessun erborista invoca gli spiriti *abalimu* ('spiriti degli antenati') né gli *emirimu* ('spiriti della natura')⁶. La riconoscenza ai propri avi si consuma spesso solo in un ringraziamento a colui che ha fatto loro da maestro, solo in rarissimi casi con offerte di cibo. Marcato rimane invece il rimando alla sfera onirica, soprattutto nelle aree rurali. I sogni le cui immagini riflettono figure umane o angeliche sono spesso usati come elemento legittimante e discriminante tra erboristi con il “dono” o di esso sprovvisti. Tuttavia non sono rari coloro che vedono nei loro colleghi “sognatori” infiltrati della categoria medianica o veri e propri ciarlatani. Si tratta in realtà di due registri differenti che operano in contesti differenti e che spesso ricorrono nei discorsi di uno stesso guaritore nel rivolgersi ad interlocutori diversi. Il mio ruolo di ricercatore occidentale ha probabilmente stimolato un inasprirsi ed un accentuarsi del binarismo di categoria in cui gli stessi erboristi si pongono nel tentativo di legittimare il proprio operato. E’ plausibile quindi che in passato non esistesse una reale e marcata distinzione tra le due figure ma che l’*omuthawa* svolgesse entrambe le funzioni di guaritore spiritualista e di guaritore erborista.

Cosa ha portato a questa netta divisione tra i ruoli?

Ancora Buffa afferma che

Per la gente comune *mùkumu* è il termine più diretto per indicare il guaritore, ma pochi terapeuti dichiarano di appartenere a questa categoria, collocandosi quasi tutti tra i *basaki* Buffa (1996: 104).

Seguendo quanto da egli enunciato si può interpretare questo slittamento di valore come esito del contatto con la religione e la concezione medica occidentale. Determinante è stato il contatto con l'Islam e il Cristianesimo. I missionari cristiani arrivarono in Uganda per la prima volta alla corte di *Muteesa kabaka (re)* del *Buganda* nel 1877 e in 25 anni l'Uganda sarebbe diventata una delle missioni più di successo in Africa: passando per utilità politiche ed economiche e sanguinose guerre civili e religiose, la religione cristiana si espande e si radicalizza dando inizio all'aperta ostilità nei confronti

⁶ *Abalimu* è il termine comunemente usato in lingua konzo per indicare gli spiriti degli antenati. Dal punto di vista di classificazione nominale esso ha come prefisso *ba-* (cl. Nominale per gli esseri umani) mentre *emirimu* indica gli spiriti della natura e come prefisso nominale ha *mi-*, corrispondente alla classe dei vegetali. Nelle lingue bantu le classi nominali 3-4 (*m-*; *mi-*) comprendono oltre ai vegetali anche le entità spirituali.

di tutte le pratiche che fossero collegate alla religione tradizionale. L'opposizione ai culti di possessione e la progressiva evangelizzazione dell'area hanno sicuramente contribuito alla decadenza del guaritore spiritualista a favore del suo collega erborista.

Il medium, oltre che esponente di una religiosità pagana, rappresentava un forte elemento nella trama politica della società locale in virtù dei profondi legami che intratteneva con la struttura clanica. Una delle sue peculiarità era la capacità di inserire la malattia nel suo contesto sociale, ponendosi così ad ostacolo del progetto religioso e antropico portato avanti dalle confessioni cristiane.

Numerose sono le chiese che, nel tempo, si sono prese a carico la formazione degli erboristi proponendo corsi e sedute all'interno delle strutture ecclesiastiche e non è raro che un erborista sia elemento di spicco della comunità religiosa locale. Dai miei intervistati è emerso che un ruolo di primo piano nella nuova offerta di formazione erboristica è svolto dalle chiese Avventiste e Pentecostali. Queste ultime però portano avanti una feroce battaglia contro i guaritori spiritualisti sfociando talvolta in atti di vera e propria violenza.

4. Organizzazione Mondiale della Sanità e sfide politiche

La medicina tradizionale ha cominciato ad essere universalmente riconosciuta soprattutto a causa dell'arrivo e dell'utilizzo nei paesi occidentali delle conoscenze mediche relative alla medicina tradizionale cinese ed indiana. Questo ha portato, negli ultimi anni, a riconoscere l'importanza e il ruolo essenziale che i saperi tradizionali svolgono nella somministrazione di cure soprattutto in quei paesi in cui il sistema biomedico è ancora poco sviluppato e in cui l'accesso alle cure e alle infrastrutture della sanità è molto ridotto. In molte parti del mondo la politica e gli istituti sanitari stanno discutendo sulla sicurezza, l'efficacia, la regolazione e la conservazione di queste conoscenze. L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), per esempio, ha recentemente pubblicato sul proprio sito il documento intitolato *Traditional Medicine Strategy 2014-2023* (www.who.int), nel quale ne riconosce l'importanza e la diffusione e ne indaga i punti critici. L'OMS definisce la medicina tradizionale come la somma delle conoscenze, abilità e pratiche basate su credenze ed esperienze, che differiscono da cultura a cultura, usate per la prevenzione, la diagnosi e la cura di malattie fisiche e mentali. La distingue dalla medicina 'complementare' o 'alternativa', la quale corrisponde a pratiche che non sono parte della tradizione o della cultura tradizionale di un paese e che possono essere intercambiabili con la medicina tradizionale o convenzionale. La distinzione messa in atto nel documento è importante poiché pone una divisione netta di ottica tra quelle conoscenze e pratiche mediche non autoctone e quelle che invece hanno le loro radici nella cultura indigena. Inoltre l'OMS

definisce come prodotti della medicina tradizionale le erbe medicinali e tutti quei rimedi da esse derivati che usano le piante come ingredienti. Riconosce poi pratiche come l'agopuntura e la chiropratica e altre tecniche come il qigong, il tai chi, lo yoga, la medicina termale e altre terapie mentali o spirituali.

Allo stesso tempo l'OMS pone in evidenza i rischi che le medicine tradizionali comportano quali la possibilità di prodotti con materiali di scarsa qualità o nocivi, di guaritori non qualificati e il rischio di un dosaggio non preciso, le difficoltà di conservazione dei rimedi fitoterapici e le norme di igiene in tutta la filiera dalla produzione alla somministrazione.

Per questo motivo nella Strategia l'OMS elenca i punti che ritiene necessari da porre come linee guida per gli stati membri:

- Creare le basi per sviluppare standard internazionali, linee guida tecniche e metodologiche per la ricerca.
- Stimolare la ricerca su sicurezza ed efficacia della medicina tradizionale.
- Identificare le diverse espressioni delle medicine tradizionali e chi le esercita.
- La promozione di un uso della medicina tradizionale basato sulle evidenze cliniche.
- Creare una regolamentazione per tutelare la proprietà intellettuale delle popolazioni indigene e delle comunità locali e il loro patrimonio culturale e allo stesso tempo permettere la ricerca e lo sviluppo.
- Favorire l'integrazione con i sistemi di cura occidentali per migliorare l'accesso della popolazione.

Questo è il punto d'arrivo di un processo, partito nei primi anni del nuovo millennio, volto a valorizzare e a riconoscere il ruolo delle medicine tradizionali nell'economia dei sistemi sanitari in tutto il mondo. Tuttavia, forse per la difficoltà maggiore nel definirle e regolamentarle, queste politiche danno poco spazio a quelle tecniche e pratiche che abbiamo definito 'spiritualiste', pur riconoscendone la presenza e diffusione.

5. Le multinazionali della fitoterapia

Già nel 2011 nuovi attori si erano affermati nel campo dell'erboristeria ugandese. Gruppi multinazionali americani, cinesi e filippini stanno immettendo sul mercato locale nuovi rimedi fitoterapici, principalmente derivati dalla cultura asiatica, con sempre maggior successo. Il mio primo contatto con questa realtà è avvenuto intervistando i guaritori tradizionali: mi sono infatti imbattuto

in uno degli agenti di queste multinazionali che è anche un guaritore erborista piuttosto conosciuto nella zona da me presa in esame. Si tratta di Mate Joash Kitikoliu⁷, un erborista *konzo* di religione islamica. Egli mi ha parlato dell'azienda per cui lavora: si tratta di una multinazionale filippina con sede nelle Filippine e in Malesia chiamata *Dynapharm International* per cui egli svolge il ruolo di rivenditore. Sul territorio l'azienda si organizza secondo i principi del *networking*: vi è infatti una sede centrale in Kampala e diverse sedi distrettuali. Al livello più basso della catena vi sono i distributori che agiscono vendendo al dettaglio. A coordinare più distributori vi è un manager e, salendo di livello, troviamo i “senior manager” e, infine, i capi di sede. Per salire di grado è necessario raggiungere mensilmente degli obiettivi, attraverso il lavoro subordinato di altre persone. I prodotti che queste multinazionali immettono sul mercato sono dei fitoterapici lavorati in forma di pastiglie o polveri che vengono importate direttamente dalla casa madre.

Questa compagnia che gode dell'appoggio di personaggi di spicco a livello statale, il presidente dell'Uganda Yoweri Museveni in primis, ha inglobato nelle proprie fila molti guaritori erboristi tradizionali. Essi si fanno portatori di un messaggio che li pone in antagonismo con i loro colleghi tradizionalisti usufruendo anche di un linguaggio tipico della biomedicina e che di fatto si esprime nel professare la propria capacità nel dosaggio e nella somministrazione del fitoterapico. Tuttavia si trovano ad affrontare ostacoli di matrice culturale, di diffidenza verso prodotti provenienti dall'esterno e, ultimo ma non minore il costo maggiore dei loro prodotti e la *conditio sine qua non* del pagamento anticipato della merce. Chiaramente, nel momento in cui il ‘distributore’ investe le proprie risorse nell'acquisto dei prodotti presso la sede centrale, è obbligato a chiedere immediatamente il compenso per la cura, a differenza dei guaritori tradizionali che lo pospongono a guarigione avvenuta.

Lo spostamento che il ‘distributore’ deve compiere per ottenere i prodotti e il tipo di vendita che è diventato principalmente un “porta a porta” rappresentano un ulteriore contributo all'aumento dei prezzi. Gli agenti sul territorio di queste multinazionali ricevono continui *training* presso le sedi distrettuali e quella centrale di Kampala. I corsi di aggiornamento riguardano principalmente questioni di *marketing*. La maggior parte di loro non conosce esattamente la composizione del farmaco che somministrano e, se per la diagnosi si basano sulle loro conoscenze come guaritori tradizionali, per la somministrazione si affidano completamente al bugiardino.

⁷ Intervista a Mate Joash Kitikoliu, 21/10/2011 a Ibanda nel distretto di Kasese.

Nell'ottobre 2011 il distaccamento di Kasese della *Dynapharm International* contava più di duecento addetti sul territorio, tuttavia questa non è l'unica multinazionale in Uganda, operante in campo fitoterapico. Sono infatti presenti la cinese *Tianjin Tianyao Pharmaceuticals* e l'americana *BFSuma*, le quali utilizzano la stessa tipologia di struttura e di organizzazione della loro rivale filippina. Probabilmente l'espansione di queste multinazionali sul territorio è dovuta al fatto che i loro agenti locali siano dei guaritori erboristi locali come il mio informatore. Gli erboristi possono infatti sfruttare i legami di fiducia precedentemente costruiti con i pazienti e la società di riferimento.

6. Mutamenti verso un futuro incerto

Il panorama che mi si è presentato durante il mio secondo soggiorno di campo svoltosi tra settembre e dicembre del 2015 mostra un quadro in ulteriore e rapido cambiamento. Il ruolo dell'erborista, soprattutto tra quelli più giovani, sembra essersi sempre più slegato dall'ambito rurale e di villaggio. In uno spirito di intraprendenza capitalistica gli erboristi aprono numerose "farmacie" nelle città. Si industrializzano e si indebitano per ottenere permessi e macchinari che permettano loro di offrire servizi d'analisi e si aprono a quel grande mercato dell'angoscia e della sofferenza rappresentato dai numerosi malati di HIV. Permeante è la retorica del successo personale, che pur non allontanandosi troppo dalle doti carismatiche che da sempre contraddistinguono i guaritori, assume oggi i toni tipici dell'imprenditorialità.

In questo quadro effervescente si vanno ad inserire le neonate iniziative statali e private.

Sulla linea del documento *Traditional Medicine Strategy 2014-2023* emesso dall'OMS, il 13 febbraio 2015 è stato pubblicato dal governo ugandese L'"Indigenous and Complementary Medicine Bill" (Uganda Gazette, n. 7, vol. CVIII, 2015) un decreto legislativo per l'istituzione di un Albo Professionale degli Erboristi abilitati⁸. I criteri d'ingresso all'Ordine sono orientati ad assicurare la capacità di garantire mezzi e prodotti adeguati alle norme igieniche (produzione, conservazione e imballaggio dei rimedi medicinali ed una congrua etichettatura). Di pari passo dovrebbe essere istituito dall'Uganda National Drugs Authority un sistema di deposito brevetti per i rimedi fitoterapici. Per individuare il target di queste iniziative ed avere una mappatura degli erboristi lo stato, in collaborazione con alcuni enti privati, ha dato il via alla formazione di un'associazione degli

⁸ Tutte le informazioni relative alle politiche relative alla regolarizzazione della figura professionale dell'erborista in Uganda provengono dalla mia partecipazione a meeting volti a una futura cooperativa di associazioni erboristiche locali nel periodo ottobre-novembre 2015.

erboristi. Se, da un lato, queste norme sembrano portare ad una standardizzazione e ad un controllo maggiore sulla filiera produttiva, garantendo al contempo norme igieniche e un dosaggio prestabilito, rischiano però di andare a distruggere quella che è stata fino ad ora la presenza e il ruolo degli erboristi. Le tasse associative, il costo degli imballaggi e dell'etichettatura rappresentano un forte onere e molti degli erboristi non saranno probabilmente in grado di sostenere il peso economico di questi standard. Di conseguenza alcuni potrebbero trovarsi nella condizione di esercitare il proprio lavoro illegalmente. Ad emergere saranno probabilmente i pochi imprenditori che già possiedono farmacie e laboratori oppure gli enti privati che vedranno così riconosciuto il proprio monopolio.

Ho avuto l'opportunità di entrare in contatto con il ramo occidentale della nascente organizzazione, che ha sede a Kasese e i cui vertici sono prevalentemente *konzo*, assistendo quindi alla formazione e/ o riformazione dei poli locali. In molti casi si trattava di gruppi nati con la funzione di svolgere attività di microcredito e di assistenza finanziaria ai soci e che ora si stavano orientando alla costituzione di un direttivo che li potesse coordinare nell'ingresso alla più grande compagine nazionale. Le sedute a cui ho assistito personalmente hanno assunto spesso i toni del marketing mirato a cooptare gli erboristi nel progetto. Sarà interessante seguire la futura evoluzione di questo fenomeno. Molti sono gli interrogativi che ci si pone a riguardo: quali saranno le ripercussioni sulla trasmissione dei saperi tradizionali? Che tipo di convivenza si verrà a creare con il sistema biomedico e soprattutto quali saranno le modifiche apportate da queste trasformazioni alle condizioni sanitarie del paese e alla figura del *Muthawha ow'ebithi*?

Bibliografia

- Bakahinga Mbalibulha and Stanley Baluku. 2008. "Rwenzori, a bridge of Cultures." In *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, edited by Cecilia Pennacini and Hermann Wittenberg, 98-105. Kampala: Fountain.
- Beattie, John. 1974. *Un Reame africano: bunyoro*. Roma: Officina.
- Beattie John. 1971. *The Nyoro State*. Oxford: Clarendon.
- Beattie John *et al.* 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Beneduce, Roberto (a cura di). 1997. *Saperi, Linguaggi e Tecniche nei sistemi di cura tradizionali*. Torino: L'Harmattan Italia.
- Buffa, Carlo. 1996. "Forme e Purezza. L'arte di separare e di riunire nella medicina Nande." In *Etnografia Nande III*, a cura di Carlo Buffa, Serena Facci, Cecilia Pennacini e Francesco Remotti, 91-162. Torino: Il Segnalibro.
- Chrétien, Jean-Pierre. 2000. *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*. Parigi: Flammarion.

- Craig, Sienna R. 2011. "'Good' Manufacturing by Whose Standards? Remaking Concepts of Quality, Safety, and Value in the Production of Tibetan Medicines", *Anthropological Quarterly* 84.2:331-378.
- Frazer, James G. (2013). *Il Ramo d'Oro. Studio sulla Magia e la Religione*. Torino: Bollati Boringhieri [originale: *The Golden Bough. Study in Magic and Religion*, 1922].
- Kokwaro, John O. 2009. *Medicinal plants of East Africa*. Nairobi: University of Nairobi Press.
- Pennacini, Cecilia. 1998. *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*. Torino: Il Segnalibro.
- Pennacini, Cecilia. 2008. "The Rwenzori Ethnic 'Puzzle'." In *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, edited by Cecilia Pennacini and Hermann Wittenberg, 59-97. Kampala: Fountain.
- Pizza, Giovanni. 2005. *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci.
- Remotti, Francesco. 1994. *Etnografia Nande II. Ecologia, Cultura, Simbolismo*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti, Francesco. 1993. *Etnografia Nande I. Società, Matrimoni, Potere*. Torino: Il Segnalibro.
- Rivers, William Halse R. 2001. *Medicine, Magic and Religion*. London: Routledge.
- Schirripa, Pino e Pietro Vulpiani (a cura di). 2000. *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*. Lecce: Argo Editore.
- Stacey, Tom. 2008. *Tribe: The Hidden History of the Mountains of the Moon*, London, Stacey International.
- Syahuka-Muhindo, Arthur. 2008. "Migrations and Social Formation in the Rwenzori Region." In *Rwenzori. Histories and Cultures of an African Mountain*, edited by Cecilia Pennacini and Hermann Wittenberg, 7-17. Kampala: Fountain.
- Taylor, Brian K. 1969. *The Western Lacustrine Bantu (NYORO, TORO, NYANKORE, KIGA, HAYA, AND ZINZA, WHIT SECTIONS ON THE AMBA AND KONJO)*. London: International African Institute.
- Ward, Kevin. 1991. A History of Christianity in Uganda. In *From Mission to Church. A Handbook of Christianity in East Africa*, edited by Zablon Nthamburi Zablon, 81-144. Nairobi: Uzima.

Gilberto Borri has a B.A. in Intercultural Communication and is graduating at the M.A. in Cultural Anthropology and Ethnology at University of Turin. He is a member of Italian Ethnological Mission in Equatorial Africa. He has been carried two field researches in Uganda (Rwenzori region) among the *Bakonzo* about traditional medicine and phytotherapy, focusing on the figure of the erbalists (*Muthahwa ow'ebithi*).

Soqotra: aspetti originali di una cultura isolata letti attraverso le peculiarità botaniche ed etnobotaniche

Luigi Guiglia e Daniela Bouvet

The authors discuss some characteristic aspects of the culture of the island of Soqotra, located in the Indian Ocean, 400 Km from the coast of Yemen and the main island of a small archipelago that looks like the natural extension of the Horn of Africa.

The geo-physical configuration of the island provides for a great variety of climates; consequently, its flora is extremely rich and it includes an impressive percentage of endemic species.

The main source of sustenance for the Soqotri population is goat farming, since the land is not suitable for agriculture; fishing has become increasingly important after the construction of paved roads and the diffusion of modern means of transport, thus reducing the distance between coast and inland areas.

Wild plants have always been very important for the survival of the inhabitants of Soqotra, who used them as remedies for both people and animals. This central role of plants is reflected in the botanical knowledge of the islanders: the different uses of plants are well known and plants that have the same uses share the same name.

In the past commercial trading was extremely developed; historically trade linked Soqotra with the Horn of Africa, Egypt, Rome and India. In more modern times the commercial importance of the island stems from its strategic position in the Indian Ocean. Not only goods moved, but people too. The case of the Soqotra fishermen is often cited as an example: some of them are the descendants of ancient African settlers.

Even the Soqotri language, now endangered, tells a story of ancient contacts.

Nel 2001 Luigi Guiglia e Daniela Bouvet si sono inopinatamente incontrati sull'isola di Soqotra (Yemen), nell'Oceano Indiano, a 400 km dalla costa yemenita, durante un viaggio che entrambi, casualmente, avevano intrapreso nello stesso periodo, spinti dall'interesse per la particolarissima flora di Soqotra (D. Bouvet per interessi legati alla sua formazione universitaria e alle sue prospettive professionali, L. Guiglia e sua moglie Emanuela come dilettanti entusiasti); da tale incontro ebbe inizio una collaborazione relativa agli aspetti botanici dell'isola. Negli anni tra il 2001 e il 2015, L. Guiglia, ormai libero da impegni di lavoro, ha moltiplicato, con Emanuela, le proprie presenze a Soqotra, raccogliendo osservazioni e immagini fotografiche, e mantenendo contatti regolari con il Dipartimento di Scienze della Vita e di Biologia dei Sistemi di Torino (dove opera Daniela Bouvet), e con l'Orto Botanico di Palermo.

1. Soqotra, un'isola dai mille volti

Soqotra è l'isola principale di un arcipelago situato circa a metà strada tra il Tropico del Cancro e l'Equatore e che si presenta come il proseguimento del Corno d'Africa: Capo Guardafui, in Somalia (fig. 1), dista circa 240 km da Soqotra; l'arcipelago è costituito, da Ovest a Est, dalle isole minori di Abdelkouri, Samha e Darsah, e da alcuni scogli. Delle tre isole, solo Darsah è disabitata. Dunque Soqotra è più facilmente raggiungibile dall'Africa che dallo Yemen: da tempi remoti, anche prima dell'uso della bussola, marinai e pescatori hanno frequentato una rotta verso l'isola, percorribile in relativa sicurezza durante la calma dei venti monsonici, in Aprile.



Fig. 1. Golfo di Aden e arcipelago di Soqotra

L'isola si estende per 130 km in direzione E-O, e per un'ampiezza variabile tra 30 e 40 Km in direzione N-S (fig. 2). Geologicamente è costituita da calcari, originatisi sul fondale marino e in seguito tettonicamente sollevati fino a 1000 m s.l.m., come testimoniato da depositi di fossili di conchiglie, ricci e costruzioni coralline (fig. 3), affioranti sulla superficie della roccia calcarea a causa dell'erosione eolica.



Fig. 2. L'isola di Soqotra



Fig. 3. Fossili marini sull'altipiano (foto Luigi Guiglia)

L'altipiano calcareo di Dixam è rivestito dalla foresta residuale di *Dracaena cinnabari* (fig. 4) che lo caratterizza anche paesaggisticamente: appartiene alla famiglia delle Liliaceae ma le sue dimensioni sono di un vero albero alto sino a 10 m. In realtà, il tronco e i rami sono costituiti non da legno, bensì da un intreccio di fibre, per cui la sezione dei tronchi non presenta i caratteristici anelli di accrescimento presenti nelle specie arboree vere e proprie: questo rende impossibile una

valutazione accurata dell'età degli individui, ma il loro aspetto lascia supporre che si tratti di esemplari adulti, spesso vetusti. Questa copertura comunque oggi è rada, e molti individui sono lesionati dal vento: mentre è frequente osservare individui morti, quasi inesistente è la presenza di plantule o di individui giovani: è infatti classificata “*vulnerable*” nella IUCN Red List of Threatened Species (Baillie *et al.* 2004).



Fig. 4. Altopiano: *Dracaena cinnabari* (foto Luigi Guiglia)

L'altopiano presenta una regolare inclinazione da Nord verso Sud, da 1000 a 300-200 m s.l.m. e termina a Sud con una scarpata verticale (fig. 5) sulla pianura costiera del Nogged, caratterizzato da un suolo sabbioso, qua e là invaso da dune costiere.



Fig. 5. Scarpata verticale (foto Luigi Guiglia)

A Nord, a brevissima distanza dalla pianura costiera di Hadibou, l'Altopiano di Dixam è orlato dalla catena montuosa dello Haggeher, che supera i 1500 m ed è suddiviso in tre acrocori di granito (fig. 6): camini di antichi vulcani, messi a nudo dalla erosione delle rocce effusive di minor durezza.



Fig. 6. L'Haggeher visto da N (Hadibou) (foto Luigi Guiglia)

La struttura fisica dell'isola può spiegare le molte singolarità che il viaggiatore riscontra. In sintesi, l'isola di Soqatra si presenta come un muro, lungo 130 km e alto sino a 1500 m al di sopra dell'Oceano Indiano, formidabile ostacolo alla rotta dei monsoni, che soffiano da Nord-Est durante l'inverno e da Sud-Ovest durante l'estate; ciò garantisce sufficienti livelli di precipitazioni. Lo spartiacque dell'Haggeher (fig. 7) è decentrato molto a Nord, in prossimità della costa settentrionale: la gran parte delle acque piovane scorre quindi verso Sud, attraverso i 30-40 km dell'Altopiano, scavando per erosione del calcare profondissimi canyon (fig. 8). La combinazione di questi fattori fisici determina la presenza di molti climi e microclimi differenti: i Wadi (valli scavate dalle piogge e percorsi da fiumi o torrenti) caldi e umidi; le pianure costiere aride; le oasi in presenza di risorgive nel suolo carsico: nicchie di sopravvivenza di molte specie vegetali arcaiche, e bacino di incubazione della comparsa di nuove specie.



Fig. 7. Spartiacque dell'Haggeher, Adho di Male (foto Luigi Guiglia)



Fig. 8. I canyons (foto Luigi Guiglia)

2. Una grande ricchezza di endemismi

Nei pressi del Colle Adho di Male, sullo spartiacque dell'Haggeher, vive la pianta forse più rara di Soqotra: *Duvaliandra dioscoridis* (fig. 9), una piccola succulenta endemica dell'isola, della famiglia *Asclepiadaceae*, che cresce su placche di granito in una esigua area di 100-150 metri quadri: essa non è presente in nessun altro luogo sulla Terra, ed è infatti elencata tra le specie criticamente minacciate (“critically endangered”) della IUCN Red List of Threatened Species (Baillie *et al.* 2004).



Fig. 9. *Duvaliandra dioscoridis* (a sinistra in bocciolo, Colle Adho di Male; a destra fiorita, in coltivazione) (foto Luigi Guiglia)

Il botanico Isaac Bayley Balfour, nella sua *Flora di Soqotra* (Balfour 1888), primo studio floristico relativo all'isola, enumera 850 specie vegetali, di cui 273 endemiche, corrispondenti a ben il 32%. Da allora i numeri sono cambiati: molte specie raccolte e descritte da Balfour sono oggi purtroppo estinte. Ma in compenso nuove specie sono state scoperte: nell'Appendice alla recente *Ethnoflora of the Soqotra Archipelago* (Miller and Morris 2004) sono descritte ben 23 specie nuove, tutte endemiche dell'arcipelago, e nel 2009 sono state scoperte altre due specie nuove a seguito della spedizione scientifica guidata dal Prof. Francesco Maria Raimondo dell'Università di Palermo (alla quale ha partecipato anche uno degli autori): *Limonium guigliae* e *Portulaca soqotrana* (Raimondo and Domina 2009). E ancora numerose specie potranno essere scoperte nel prossimo futuro.

In generale le specie endemiche di Soqotra non sono affatto entità nascoste, da ricercare con pazienza e fatica; al contrario, la maggior parte di esse caratterizza il paesaggio: quasi tutti i più comuni cespugli e alberi sono degli endemismi.

La prima curiosità botanica che si incontra all'arrivo sull'isola, percorrendo la strada tra l'aeroporto e Hadibou (il villaggio-capitale) è un'orda di nanetti panciuti, accoccolati con le gambe

nascoste sotto il sedere a pera, in cima ai massi e sulle scarpate scoscese: sono esemplari del genere *Adenium* (della famiglia *Apocynaceae-Asclepiadaceae*), i cui tronchi hanno accumulato al proprio interno l'acqua durante le piogge autunnali e che fioriscono in marzo-aprile (fig. 10); il grosso tronco è protetto da una corteccia liscia e lucente, che riflette i raggi del sole, impedendo la disidratazione in un clima dove le piogge sono intermittenti, intervallate da lunghi periodi di siccità.



Fig. 10. Fiori e frutti di *Adenium obesum* (foto Luigi Guiglia)

Spesso intorno agli *Adenium* crescono degli arbusti bassi ed esili, con minuscole foglie verdi glauche, piuttosto insignificanti; tuttavia si impongono all'attenzione per la loro onnipresenza e sono proprio essi a conferire l'aspetto verdeggianti alle pianure e ai versanti dell'isola: si tratta di *Croton soqotranum*, una euphorbiacea endemica, generalmente non brucata dalle capre per il lattice caustico che contiene.

3. Rapporto animali/vegetali: il ruolo delle capre a Soqotra

La capra è da sempre la principale risorsa dei nomadi che vivono all'interno dell'isola, sino a ieri essenzialmente pastori-raccoglitori; ma è anche una gravissima minaccia per la sopravvivenza di tante specie vegetali, ivi compresa la pianta-simbolo di Soqotra, *Dracaena cinnabari*, di cui è rarissimo

osservare plantule o giovani esemplari se non nei rari luoghi inaccessibili agli animali. Le capre si configurano perciò come un elemento costitutivo del paesaggio di Soqotra, non solo nel senso ovvio della loro onnipresenza, ma anche perché la fortuna maggiore o minore dei vegetali è strettamente legata alla loro appetibilità per le capre.

Durante le siccità più severe i pastori tagliano i rami alti degli alberi, e nei casi estremi tutto l'albero viene sacrificato e abbattuto, a fronte della priorità di conservare in vita le capre (figg. 11 e 12). Quando, al culmine della stagione secca, il verde delle terre più basse è stato tutto consumato, si ricorre alla transumanza in montagna, dove i pastori vivono in case stagionali (fig. 13), spesso in rifugi o grotte.



Fig. 11. *Dendrosicyos soqotrana* (foto Luigi Guiglia)

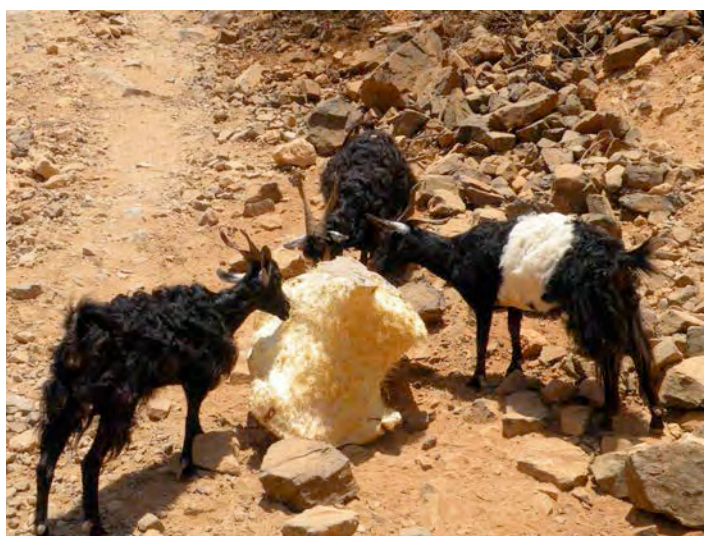


Fig. 12. Un *Dendrosicyos* sacrificato alle capre (foto Luigi Guiglia)



Fig. 13. Case stagionali (foto Luigi Guiglia)

Se la popolazione di Soqotra non dimostra apparentemente una grande vocazione per l'agricoltura bisogna anche considerare che clima e suolo non sono molto favorevoli, e che l'allevamento brado delle capre mal si concilia con l'attività agricola.

La dieta di Soqotra, sin dai tempi attestati dagli antichi viaggiatori (Ibn Battuta, Marco Polo), è costituita principalmente da latte, e poi da tuberi selvatici (oggi in gran parte sostituiti dalla coltivazione di *Ipomea batatas*, la patata dolce o patata americana), miglio (introdotto in coltivazione dall'Africa), mais (importato dall'Africa, recentemente sostituito dall'importazione di riso, e in parte minore di farina di grano). Completano la dieta i datteri (fig. 14) e il miele di api (di cui si praticava la raccolta, attualmente affiancata dall'apicoltura). Sempre maggiore importanza ha assunto la pesca, specie da quando l'apertura di molte strade e la diffusione crescente di mezzi meccanici ha fortemente ridotto le distanze tra la costa e l'interno.



Fig. 14. *Phoenix dactylifera* (foto Luigi Guiglia)

A proposito di *Arecaceae* (Palme), nell'isola è presente una seconda specie: *Borassus aethiopum* (fig. 15), un albero gigantesco rispetto alle palme da datteri: lo si trova in un unico esemplare, a “sentinella” di ciascuno dei 6 giardini di datteri un tempo appartenenti al Sultano dell'isola: esempio di un uso simbolico di una pianta esotica. Tra l'altro *B. aethiopum* non può naturalizzarsi a Soqatra, perché pianta dioica: sparsi nell'isola, un solo esemplare in ogni giardino del Sultano, sono destinati di fatto alla sterilità.



Fig. 15. *Borassus aethiopum* (foto Luigi Guiglia)

4. La tassonomia botanica dei pastori soqotri

L'importanza delle piante selvatiche per la sopravvivenza (alimentazione e salute di uomini e animali) trova un interessante riscontro nel tipo di conoscenza botanica degli isolani. Spesso nel corso delle nostre ricerche delle piante rare dell'isola interroghiamo gli abitanti del luogo e chiediamo la loro guida.

Cercando *Dirachma soqotrana* (Famiglia *Dirachmaceae*, classificata “vulnerable” nella IUCN Red List of Threatened Species del 2004), una prima guida ci accompagnò a vedere un alberello (*Clerodendrum galeatum*, una graziosa verbenacea – fig. 16), mentre una seconda guida ci mostrò un piccolo cespuglio legnoso (*Punica protopunica*, l'unica puniceacea vivente in natura, antenata dei melograni orticoli), con foglie, legno, fiori del tutto diversi, e così via (*Dirachma soqotrana*, *Cephalocroton soqotranum* – fig. 17); un po' sconcertati, pervenimmo comunque a vedere finalmente la *Dirachma soqotrana* descritta da Balfour: ma questo curioso incidente ci permise di capire l'esistenza di una “sistemica soqotri” che non segue la logica e le regole della sistematica linneana in uso dalla metà del XVIII secolo.



Fig. 16. *Clerodendrum galeatum* (foto Luigi Guiglia)



Fig. 17. *Cephalocroton soqotranum* (foto Luigi Guiglia)

Per i botanici, il cuore della conoscenza è la classificazione: “una pianta, un nome” (più precisamente: un binomio); se due piante poi hanno particolari affinità morfologiche, queste verranno implementate dalla comune appartenenza a un medesimo Genere o a una medesima Famiglia: è il principio tassonomico introdotto da Linneo e universalmente accolto dalla scienza botanica.

Per i Soqotri invece le piante si configurano soprattutto per i loro diversi usi, utilità, a volte anche insidie, per uomini o per animali domestici; come gli erboristi o gli sciamani del passato, essi sono (o forse meglio: erano) primariamente interessati all’efficacia positiva o negativa delle essenze vegetali. Il principio della Botanica “una pianta, un nome” viene quindi sostituito da un altro principio, arbitrario ma altrettanto rigoroso: “un uso, un nome”. Due piante che presentano la medesima utilità hanno il medesimo nome.

Noi ignoravamo che *dirachma* in soqotri identifica *tutte* le piante legnose che bruciando producono un fumo leggero e profumato, e dunque sono adatte a “ripulire” le case stagionali dagli insetti (e dagli Spiriti) dopo una lunga assenza: *Dirachma* e *Cephalocroton* sono la prima scelta, se disponibili, ma sono utilizzati anche i generi *Boswellia* e *Commiphora* e altri legni ancora, tutti indicati con il nome *dirachma* in soqotri. Il nome scientifico *Dirachma soqotrana* attribuito da Balfour all’albero che produce il più pregiato dei legni profumati fu dunque una causa di incomprensione tra noi e le nostre guide, ma ci permise anche di scoprire l’esistenza di una “sistematica implicita”, sottesa da una preoccupazione di distinguere il “buono” dal “cattivo” (o persino “pericoloso”). Forse Balfour aveva vissuto esperienze simili nel suo lavoro a Soqotra? In ogni caso la sua scelta di utilizzare il nome

soqotri per battezzare questa nuova specie ci è parso un omaggio alla “sistematica botanica soqotri” (all’epoca non si conosceva ancora l’esistenza di una seconda specie tra le *Dirachmaceae*; solo nel 1991 è stata scoperta e descritta nel Corno d’Africa *Dirachma somalensis*).

Un altro esempio riguarda le piante resinose e aromatiche che producono l’incenso (una oleoresina secreta da diverse piante arbustive, appartenenti per la maggior parte al genere *Boswellia* della famiglia *Burseraceae*). Crescono nelle regioni meridionali della penisola Arabica e sulle antistanti coste dell’Africa orientale; la resina, raccolta praticando incisioni sulla corteccia, se bruciata produce un forte e penetrante profumo. I botanici distinguono, a Soqotra, sette specie diverse del genere *Boswellia* (più qualche ibrido spontaneo): ma in lingua soqotri esse sono tutte chiamate senza distinzione *ameero*, dal momento che tutte sono (o meglio, erano) un’importante fonte di guadagno: la loro resina veniva raccolta nella boscaglia e venduta a caro prezzo ai mercanti del continente (fig. 18, 19, 20).



Fig. 18. *Boswellia popoviana* (foto Luigi Guiglia)



Fig. 19. *Boswellia dioscorides* (foto Luigi Guiglia)



Fig. 20. *Boswellia ameero* (foto Luigi Guiglia)

E ancora: gli *Hibiscus* (famiglia *Malvaceae*) di Soqotra sono più di dieci specie diverse (figg. 21, 22, 23); tutte producono vistosi fiori di un brillante colore giallo oro, variamente sfumato; molto amati dalla popolazione per la loro allegra bellezza, malgrado le differenze che li distinguono vengono tutti indicati con il nome *diriffan*. Tanto che A.G. Miller, avendo identificato una nuova specie di ibisco nel 2004, come già aveva fatto Balfour, rese omaggio alla tradizione soqotri descrivendolo e pubblicandolo col nome di *Hibiscus diriffan* (fig. 22).



Fig. 21. *Hibiscus noli-tangere* (foto Luigi Guiglia)

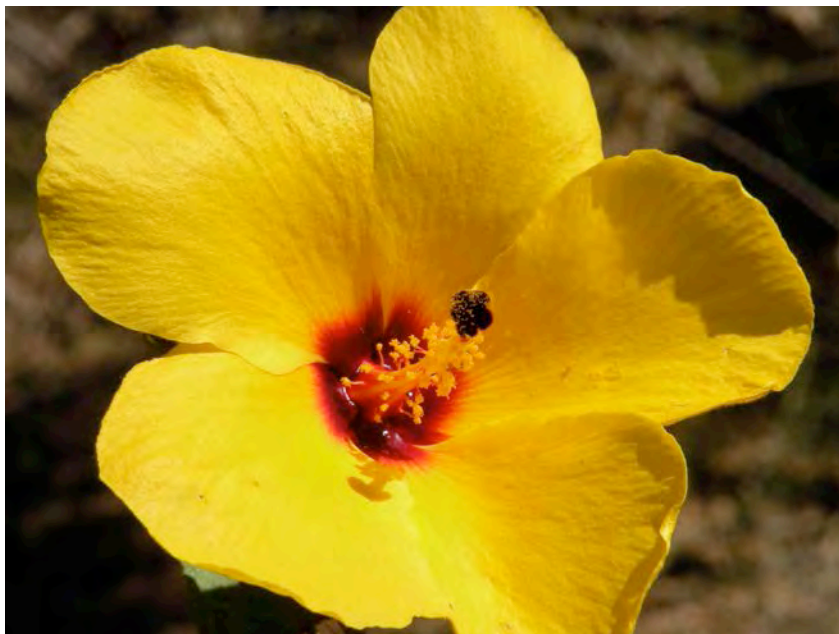


Fig. 22. *Hibiscus diriffan* (foto Luigi Guiglia)



Fig. 23. *Hibiscus stenanthus* (foto Luigi Guiglia)

5. Soqotra fra passato e presente

Nel passato remoto gli scambi commerciali di Soqotra avevano un'estensione enorme (mediata dai mercanti del continente): il Sangue di Drago (resina che sull'isola di estrae da *Dracaena cinnabari*), il succo dell'Aloe, l'incenso, la mirra arrivavano sino all'Egitto e a Roma. Il declino nell'uso di tali prodotti può essere ipotizzato come la causa di un lungo regresso economico di Soqotra. Ancora nel XVIII secolo sono attestati contatti commerciali con l'India (lapidi su pietra corallina in lingua Gujarati). Dopo la comprensione della dinamica dei monsoni, l'importanza di Soqotra divenne invece strategica per la navigazione a vela: da allora Portoghesi e Inglesi tentarono di insediare teste di ponte nell'isola. In epoca moderna un nuovo interesse, questa volta di strategia militare, attirò inglesi, sovietici, americani.

Si è detto della introduzione dalla vicina Africa del miglio, e della importazione più recente (ma ora in declino) del mais; non solo le merci, ma anche gli uomini si sono spostati nel tempo: i pescatori di Soqotra sono in parte i discendenti di antiche colonie africane: per esempio, quelli insediati a Qalansya, nella parte occidentale di Soqotra, cioè nella regione dell'isola più vicina all'Africa (fig. 24), che hanno portato con sé le tradizionali danze popolari, tutt'ora praticate e accompagnate da semplici strumenti a percussione.



Fig. 24. Abitanti di Soqotra di origine africana: il capobarca (foto Luigi Guiglia)

La stessa lingua soqotri testimonia contatti di antichissima data con il più vasto mondo circostante. Le lingue del Mahra e di Soqotra appartengono al gruppo delle moderne lingue Sud-Arabiche: semitiche ma non arabe.

Oggi il soqotri è una lingua solo parlata; a scuola i bambini imparano la lettura e la scrittura dell'arabo e il soqotri è oggi presidiato dall'estinzione dagli anziani e dalle donne, che hanno minori occasioni di relazionarsi con i forestieri. Quanto al futuro, il soqotri è paradossalmente nelle mani (e sulle labbra) degli anelli più deboli della società: le bambine dei villaggi, che spesso non sono scolarizzate.

A giudizio di certi isolani più curiosi e informati, permangono frammenti dell'antico alfabeto sud-arabico nei marchi tradizionali praticati sul collo o sulla coscia dei cammelli per accertarne la proprietà. L'etnobotanica M. Morris (famosa nell'isola perchè parla il soqotri) sta lavorando all'elaborazione di un sistema di scrittura della parlata dell'isola basato sull'alfabeto latino: preziosa base per la conservazione di una lingua a serio rischio di estinzione.

Bibliografia

- Baillie, Jonathan E.M., Hilton-Taylor, Craig and Stuart, Simon N. (eds). 2004. 2004 *IUCN Red List of Threatened Species™. A Global Species Assessment*. Gland, Switzerland and Cambridge, UK: IUCN. <http://data.iucn.org/dbtw-wpd/commmande/downloadpdf.aspx?id=10588&url=http://www.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/RL-2004-001.pdf>
- Balfour, Isaac Bayley. 1888. *Botany of Soqotra*. Edinburgh: R. Grant.
- Miller, Anthony G., Morris, Miranda 2004. *Ethnoflora of the Soqotra Archipelago*. Edinburgh: Royal Botanic Garden.
- Raimondo, Francesco Maria, Domina, Gianniantonio. 2009. "A new species of *Limonium* (Plumbaginaceae) from Soqotra (Yemen)". *Plant Biosystems* 143.3: 504-508.
- Raimondo, Francesco Maria, Domina, Gianniantonio. 2009. "A new species in the *Portulaca oleracea* aggregate (Portulacaceae) from the Island of Soqotra (Yemen)". *Webbia* 64.1: 9-12.

Luigi Guiglia, doctor in Classics (University of Turin); Doctor in Psychology (University of Padua); Psychologist psychotherapist. Currently retired, he has decided to commit himself to his strong interest in Botany as an external unpaid collaborator of the Botanical Garden of Palermo; his studies focus on the endemic flora of Soqotra, of which he is an expert. He is also interested in analyzing the rapid cultural evolution of the island, a process recently accelerated by tourism as well as by the recent building of new roads.

Daniela Bouvet graduated in 1997 in Natural Sciences at the University of Turin; she later obtained the diploma of European Master in Environmental. She collaborated with the Department of Plant Biology, University of Turin, from 1998 and is working as a graduate technician since 2005, mainly dealing with flora and nature conservation. She taught Systematic Botany at the Faculty of Architecture and of Agronomy and for professional training courses. She is the author or co-author of twenty-nine botanical publications.

