

RECENSIONI

Philip Lutgendorf, *Hanuman's Tale – The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, pp. XIV-434.

Dopo il lavoro magistrale sulla vivente presenza del *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās nell'India contemporanea (*The Life of a Text – Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, Berkeley and Los Angeles 1991), Philip Lutgendorf ci regala con questo libro, che da molti punti di vista si colloca in linea di continuità col precedente, un altro prezioso strumento per interpretare l'Induismo dei nostri giorni alla luce di uno dei suoi aspetti più significativi ed emergenti. L'accattivante copertina, con la ben nota icona di Hanumān che apre il proprio cuore per mostrare l'effigie di Rāma e Sītā in esso racchiusa, è il coperchio di un prezioso scrigno contenente un'esaustiva presentazione della figura di Hanumān com'è conosciuta, percepita, interpretata e venerata nell'India di oggi. Lo studio non trascura, tuttavia, la prospettiva storica e poggia su di una solida conoscenza delle fonti testuali, a partire dal *Vālmīki-Rāmāyaṇa*. Un *excursus* attraverso tali fonti e una ricostruzione storica del culto di Hanumān, con un esame critico delle interpretazioni che ne hanno dato gli studiosi, sono oggetto del secondo capitolo (pp. 35-88), dove prevalgono una prospettiva più squisitamente indologica e quella della storia delle religioni. Questo è però soltanto un punto di partenza per arrivare a disegnare una figura a tutto tondo di Hanumān e del posto che occupa nella religiosità contemporanea, esaminandoli da ogni possibile punto di vista: antropologico, sociologico, etnografico, politico..., e persino da quello delle scienze naturali. I diversi punti di vista spesso si intersecano e si sovrappongono, completandosi vicendevolmente e offrendo anche interessanti e vividi spaccati della società indiana contemporanea, per lo più considerata da un punto di vista non mediato: quello dell'osservazione diretta. Questo libro è infatti essenzialmente frutto di lavoro sul campo, condotto negli ambienti religiosi e sociali più disparati, seppur entro limiti geografici che in larga misura coincidono con le competenze linguistiche dell'autore. Philip Lutgendorf è Professore di *Hindi and Modern Indian Studies* all'Università di Iowa ed è quindi naturale che l'area delle sue ricerche sia stata soprattutto lo *hindī saṃsār*, con qualche escursione nel Mahārāṣṭra e nel Karnāṭak. Come infatti è ben noto a chiunque abbia intrapreso ricerche in Asia meridionale, la conoscenza delle lingue locali è uno strumento irrinunciabile per affrontare con serietà un lavoro sul campo, dato che solo una piccola percentuale della popolazione è in grado di comunicare fluentemente in inglese, senza contare che il ricorso a tale lingua, quand'anche sia possibile, rischia di togliere alla comunicazione schiettezza, spontaneità e genuinità.

In *Hanuman's tale* quasi da ogni pagina traspare la dimestichezza dell'autore col mondo religioso hindū, che s'intuisce esser dovuta anche alla sua capacità di comunicare con la gente, di entrare in sintonia con *paṇḍit*, pellegrini, guaritori, lottatori, contadini..., con atteggiamento di simpatia e di affettuoso coinvolgimento, pur senza perdere quella lucidità critica che si richiede a uno studioso. È notevole il fatto che la riflessione sui testi spesso si accompagni e si avvalga dei commenti che l'autore ha udito dalla viva voce dei *kathāvācak* (i narratori) o dagli esponenti, a vario titolo, delle diverse tradizioni ramaite (e non solo di quelle).

Un prezioso e originale apporto di *Hanuman's tale* consiste nell'esame di una considerevole quantità di materiale in lingua hindī, che è normalmente inaccessibile alla maggioranza degli studiosi, vuoi per problemi di reperibilità del materiale stesso, vuoi per ignoranza della lingua. Il materiale in hindī è esaminato soprattutto nel terzo capitolo (pp. 89-124) e annovera, oltre alle opere di Tulsīdās, le raccolte di *mantra*, di inni e di preghiere che vengono diffuse attraverso miriadi di edizioni locali e che si possono acquistare nei luoghi di pellegrinaggio o vicino ai templi più importanti, e inoltre pubblicazioni a carattere tantrico e "segreto" oppure concernenti l'osservanza di *vrat* e la celebrazioni di riti e di feste, opere a carattere narrativo – come la curiosa "autobiografia" (*ātmākathā*) di Hanumān scritta da Sudarśan Simh (del 1984) –, per arrivare al poema epico di ben 858 pagine scritto dal *sādhu rāmānandī* Narendra Śarmā sullo stile del *Rāmcaritmānas* (*Śrī Hanumān Rāmāyaṇ*, Ayodhyā 1987). Questo ci riporta ad una delle tesi fondamentali del nostro libro e al significato del suo titolo, spiegato dall'autore a p. 28: la storia di Hanumān (*Hanuman's tale*, appunto), pur essendo di per sé legata e subordinata alla storia di Rāma, cioè al *Rāmāyaṇa* nelle sue innumerevoli versioni e rielaborazioni, tende sempre più a debordare dai suoi confini originari, per diventare «an emerging "epic" in its own right», un *Hanumāyaṇa* (termine coniato dall'autore). Caratteristica dello *Hanumāyaṇa* è una curiosa inversione delle parti, per cui la storia di Rāma diventa un episodio di quella di Hanumān e il suo ruolo diventa subordinato a quello di Hanumān: diventa il ruolo di colui al quale «*Hanumān can manifest his exemplary devotion*» (p. 123, corsivo dell'autore).

Allo *Hanumāyaṇa* sono dedicati i capitoli IV e V (pp. 125-176 e pp. 177-236), il vero "cuore" del libro, secondo le indicazioni dell'autore stesso (p. 30). Si tratta di una raccolta sinottica di quaranta racconti mitici relativi al personaggio di Hanumān e alle sue imprese, a partire dagli antefatti della nascita, che sono un elemento tipico di ogni *kathā* che si rispetti. Lo *Hanumāyaṇa* di Lutgendorf, contenuto nel IV capitolo, pur senza ignorare i testi epici e puranici, si basa essenzialmente su fonti scritte e orali che vanno dalle pubblicazioni a diffusione locale fino alle elaborazioni narrative dovute alla creatività di qualche *kathāvācak* incontrato dall'autore nelle sue frequentazioni dei *satsaṅg*. Particolarmente felice è stata la scelta di non interrompere il flusso narrativo con notizie sulle fonti delle diverse storie o con note critiche concernenti le loro varianti, la loro interpretazione, la loro più o meno marcata aderenza alle versioni presenti nell'epica e nei *Purāna*... Tutto questo forma invece il contenuto del V capitolo, dove ciascuno dei quaranta racconti è ripreso e discusso criticamente. Si raggiunge così il duplice scopo di salvaguardare l'approccio scientifico e di consentire al lettore che lo desidera di abbandonarsi al fascino narrativo dello *Hanumāyaṇa*, senza pedanti e dotte interruzioni.

Il VI capitolo, dedicato alla presenza di Hanumān nel mondo, traccia un itinerario che si snoda attraverso luoghi santi, templi e *mūrti* antiche e moderne, presenti in India e fuori dall'India, senza trascurare reami mitici, come il *kadlī van*. Di particolare interesse, anche dal punto di vista antropologico, mi sono sembrate le pagine dedicate a due luoghi molto diversi tra loro. Il primo è l'*akhārā* di Tulsī Ghāt a Benares, una palestra dove i lottatori (*pahāvān*), devoti di Hanumān, compiono quotidianamente il loro addestramento come parte e fulcro della loro *sādhanā*. Uno dei personaggi più eminenti dell'*akhārā* (eminente anche per le sue notevoli dimensioni fisiche!) spiega all'autore che *prem*, cioè l'amore, è la vera essenza della cultura degli *akhārā* e che diffonderlo è lo scopo principale della sua lotta. Il secondo luogo è già noto a coloro che abbiano letto il celebre romanzo di Sudhir Kakar, *Ecstasy* (2001, traduzione italiana *Estasi*, Vicenza 2004) e, dello stesso autore, il saggio più volte citato anche da Lutgendorf, *Shamans, Mystics and Doctors* (Delhi 1982, traduzione italiana *Sciamani, mistici e dottori*, Parma 1995). Si tratta del tempio di Menhdīpur, in Rājasthān, dove Hanumān è venerato sotto l'aspetto di Bālājī in una *svayambhū mūrti* (un'icona "autogena", cioè non fatta dall'uomo, ma apparsa spontaneamente nella roccia). Vi accorrono un gran numero di pellegrini, ospitati nelle *dharmasālā* del posto, per chiedere la guarigione dalle più tremende malattie e, soprattutto, la liberazione da possessioni, per lo più da parte di inquieti spiriti di trapassati.

È curioso il fatto che fra i luoghi della presenza di Hanumān descritti nel libro, si annoveri anche il Neem Karoli Baba Ashram di Taos, nel New Mexico, dove nel 1978 una grande statua marmorea di Hanumān, giunta dall'India, aveva trovato temporaneo asilo in un granaio, poi trasformatosi permanentemente in un tempio, frequentato da devoti indiani e americani. L'atmosfera che vi si respira, assicura l'autore, non è molto diversa da quella, densa di devozione, che in India

caratterizza soprattutto i luoghi santi lontani dalle grandi città (p. 273). Al Neem Karoli Baba Ashram fanno inoltre capo associazioni umanitarie che si occupano di offrire assistenza umana e spirituale ai prigionieri e ai morenti, oltre che attività caritative di diverso tipo, attuando nella pratica quello spirito di *sevā* che ha in Hanumān il suo modello esemplare.

Le modalità della presenza di Hanumān nel mondo non si limitano a quelle comuni a tutte le altre divinità, cioè a una presenza spirituale o a quella, per così dire, rituale, mediata attraverso le sue *mūrti*. Poiché Hanumān è un *cirañjīvī*, cioè uno di quei pochi esseri la cui esistenza fisica si prolunga per la durata di un intero *kalpa*, nella convinzione dei suoi devoti egli continua a essere presente anche tangibilmente in questo tremendo Kali-yuga e continua ad adoprarsi per aiutarli, per proteggerli e per liberarli dalle difficoltà (con riferimento a uno dei suoi più celebri appellativi: quello di Saṅkaṭmocan). Lutgendorf ci racconta le sue “tangibili” manifestazioni, rifacendosi non soltanto alle agiografie di grandi santi, come Tulsīdās ed Eknāth (pp. 287-289), ma anche alle numerose testimonianze per lo più raccolte dalla viva voce dei fedeli, quando non addirittura alla sua personale esperienza (come nel caso della “possessione” da parte di Hanumān del *paṇḍit* Rāmnārāyaṇ Śukla, riferita a pp. 295-296).

Tutti questi fatti e queste testimonianze, e le molte altre disseminate qua e là nelle 434 pagine del volume, illuminano il significato del suo sottotitolo, *The Message of a Divine Monkey*, che l’autore così illustra a p. 28:

In choosing the word “message” over “meaning” I seek to avoid the implication that Hanuman is understood (by most Hindus or by me) as merely a “symbol” or allegorical stand-in for some abstract bundle of qualities, or that he is experienced as other than a real being with a distinct personality and specialized skills.

Il VII capitolo è dedicato al rapporto di Hanumān, divinità eminentemente maschile, emblema di forza, coraggio e virilità, con l’universo femminile, tema assai complesso data la rigorosa custodia del *virya* da parte di Hanumān, e la sua castità senza cedimenti. In questo capitolo, è da segnalare la delicata analisi della relazione tra Hanumān e Sītā, come traspare nel *Sundara-kāṇḍa* dei diversi *Rāmāyaṇa* (particolarmente in quelli di Vālmīki e di Tulsīdās).

Molto meno omogeneo è l’VIII e ultimo capitolo, dove, a detta dell’autore stesso, sono stati collocati gli argomenti che non hanno trovato posto altrove. Si parla, per esempio, della natura scimmiesca di Hanumān (*kapitva*) in riferimento all’evoluzionismo e all’eco che esso suscitò nell’intelligenza hindū vicina alla cultura europea; vi sono poi esaminate le diverse interpretazioni del significato della natura scimmiesca del dio da parte degli indologi.

Un argomento di grande attualità è quello discusso nella sezione *Hanuman and Hindutva* (pp. 360-371), dove l’autore si interroga su come una divinità compassionevole e umile, la cui straordinaria forza è in realtà finalizzata unicamente al servizio del Signore supremo, abbia potuto diventare uno dei simboli prediletti di un movimento politico tristemente noto per la sua intolleranza e il suo fondamentalismo. La ragione andrebbe ricercata nel fatto che Hanumān – insieme con altri personaggi mitici o storici, come Bhīma, Śivājī, Guru Govind Siṃh – divenne un modello di virilità e di coraggio da opporre alle reiterate accuse di essere un popolo effeminato e totalmente inadatto al governo, mosse agli indiani dai colonialisti inglesi. Ripercorrendo in breve la storia della nascita e della diffusione dello *hindutva*, Lutgendorf osserva, tra l’altro, come lo spirito delle organizzazioni paramilitari dell’RSS sia agli antipodi rispetto a quello che anima le organizzazioni marziali tradizionali degli *akhārā* (p. 365). Le sue osservazioni, dal mio punto di vista pienamente condivisibili, circa l’uso politico della figura di Hanumān da parte della destra fondamentalista ricalcano quelle fatte dall’autore, in altra sede, circa l’analogica strumentalizzazione della *rāmkaṭhā* e dell’ideale del *rāmraj* (cfr. *Interpreting Rāmraj – Reflections on the “Rāmāyaṇ”, Bhakti and Hindu Nationalism*, in *Bhakti religion in North India – Community Identity and Political Action*, edited by D. N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, pp. 253-287). Auspicabilmente, le osservazioni di Lutgendorf dovrebbero essere prese in considerazione da tutti quei sinceri fedeli hindū – e sono molti – che ritengono che per tutelare il proprio *dharma*, sia necessario esaltarne proprio quegli elementi che lo negano, o che per lo meno lo negano nei suoi elementi più universali e più spirituali.

Hanuman’s tale si apriva con il racconto, teatrale e un po’ grottesco, narrato con fine umorismo, dell’arrivo in Delhi e dell’installazione a Vasant Gāṃv di una gigantesca statua granitica di

Hanumān (tema già trattato dall'autore in *My Hanuman is Bigger Than Yours*, in "History of Religion", vol. 33, n. 3, 1994, pp. 211-245). Il fatto di cronaca offriva a Lutgendorf l'occasione per enunciare una delle tesi fondamentali del libro: il ruolo di Hanumān non è affatto quello di una divinità "minore" al quale gli studiosi l'hanno abitualmente relegato. Alla fine del libro questa tesi sembra essere ampiamente dimostrata. L'autore individua nell'ascesa della *middle class* un fattore determinante nel dare a Hanumān un ruolo di primo piano nell'Induismo contemporaneo. La *middle class* sarebbe particolarmente legata alla figura di Hanumān per la sua funzione di mediatore e per il suo carattere "mediano", capace di comporre in sé le qualità più estreme, carattere che è stato delineato lungo tutto il libro. Essendo la sua natura al tempo stesso umana e scimmiesca, Hanumān si colloca a metà strada tra il regno umano e quello animale; grazie alle sue *siddhi*, può assumere dimensioni gigantesche o microscopiche; figlio di Vāyu, vola nello spazio intermedio tra la terra e il cielo; la sua forza eccezionale ne fa il patrono dei lottatori, ma essa ha la contropartita nella sua sottomissione al Signore Rāma, che ne fa un campione di umiltà e di devozione; considerato *avatāra* di Śiva, è però *bhakta* di Rāma; la spiritualità *śaiva* e quella *vaiṣṇava* trovano entrambe riscontro in aspetti diversi del suo personaggio e del suo culto; invocato come datore di *śakti* e di *bhakti*, a lui si ispirano culti tantrici e segreti per ottenere le *siddhi*, mentre per altri fedeli egli è l'elargitore, oltre che il modello supremo, della più pura e disinteressata devozione.... E si potrebbe continuare! Ma ci sono ben altri elementi che, nell'analisi di Lutgendorf, legano in modo puntuale la *middle class* a Hanumān: con la sua capacità di cavarsi d'impiccio e di volgere a suo favore le situazioni più negative, con il suo carattere "rampante", «Hanuman embodies the moxie and resourcefulness required to get ahead, paradoxically coupled with the reverence for order and hierarchy that often signifies having arrived» (pp. 374-375). Lutgendorf mette in parallelo la funzione di mediatore che compete a Hanumān (e che egli condivide con altre figure divine, come Skanda o Gaṇeśa) con la necessità, che rientra nell'esperienza ordinaria della *middle class*, di trovare un mediatore appropriato, una persona "introdotta", per riuscire a superare le tremende pastoie di una burocrazia negligente e corrotta che ostacola ogni sorta d'attività. A sostegno della sua tesi, l'autore cita anche la versione aggiornata dell'allegoria di Hanumān come ambasciatore presso Rāma (contenuta, per esempio, nella *Vinaya-patrikā* di Tulsīdās). In tale versione, la corte di Rāma diventa un ufficio e Hanumān il suo segretario: solo la potente mediazione di quest'ultimo garantisce l'accesso al Boss (p. 375). Dunque, l'efficacia dell'opera di mediazione di Hanumān sarebbe stata determinante nel fare di lui «the most important god who isn't God» e lo avrebbe portato a occupare, nella devozione popolare, un posto che spesso finisce con l'essere più importante di quello occupato da Dio stesso. Eppure l'efficacia dell'opera di mediazione di Hanumān sarebbe salvaguardata proprio dal suo essere «a god who is more like us and less like the Holy Other» (p. 376).

In realtà, a mio avviso, queste ultime considerazioni non si adattano soltanto al personaggio di Hanumān e alla particolare situazione dell'India contemporanea, ma trovano riscontro in un bisogno di "mediazione" nei confronti del divino "Altro", spesso sentito come inaccessibile e lontano, che è tipico della spiritualità popolare sotto tutti i cieli; esse potrebbero essere "esportate", con qualche modifica, anche in orizzonti religiosi molto più vicini a noi. Mi riferisco, in particolare, al posto privilegiato (ancorché improprio, almeno in quanto tale, da un punto di vista ortodosso) che sovente occupa il culto dei santi nella devozione popolare cristiana: basti pensare all'odierna devozione verso San Pio da Pietralcina che mobilita migliaia di pellegrini, riempie libri e articoli su giornali e riviste, ispira opere cinematografiche e *serial* televisivi. A Padre Pio sono attribuiti miracoli e guarigioni, mentre la sua immagine fa una sempre più frequente apparizione in luoghi di culto e piloni votivi e alimenta una notevole produzione di statuette, quadri, santini... Tutto ciò non è molto diverso da quanto accade per Hanumān in India. Naturalmente in un caso si tratta di un personaggio mitico, nell'altro di un personaggio storico, ma questa differenza non ha alcun significato dal punto di vista hindū tradizionale, per il quale il mito è storia a tutti gli effetti, come in più occasioni anche Lutgendorf osserva.

Nell'ultimo capitolo, segnalo ancora alcuni interessanti rilievi dell'autore circa la "tantrification of Vaishnavism" che farebbe in qualche modo da contraltare alla *vaiṣṇavizzazione* dell'Induismo, di cui oggi molto si parla. Sarebbe un esempio di "tantrificazione" della religiosità *vaiṣṇava* l'icona di Hanumān *pañcamukhī*, che è fatta oggetto di culti tantrici e che, tra l'altro, è anche l'unica che non

sembra essere supportata da un racconto mitico o esser legata a una particolare impresa del dio (pp. 380-388).

Concludendo, *Hanuman's tale* è un esempio di come sia possibile coniugare metodo critico e rigore scientifico con la simpatia e il coinvolgimento nei confronti dell'oggetto dei propri studi. Da un punto di vista scientifico, la scelta di non utilizzare i segni diacritici nella scrittura dei termini sanscriti e hindī può essere discutibile, ma si tratta di un orientamento che si sta diffondendo sempre più, specialmente tra gli indologi americani. Le parole sanscrite e hindī sono comunque riportate nella traslitterazione scientifica (tra parentesi e in corsivo) la prima volta che compaiono. La traslitterazione scientifica è inoltre adottata per i titoli delle opere.

Lo stile del libro è scorrevole, spesso appassionante, divertente e venato di sottile ironia. Nel suo complesso, *Hanuman's tale* (il cui sottotitolo potrebbe anche essere *Tutto quello che avresti voluto sapere su Hanumān e che non hai mai letto altrove*) si presenta come un'opera appetibile non soltanto per gli addetti ai lavori, ma anche per chiunque abbia interesse per la cultura indiana e, particolarmente, per l'Induismo contemporaneo.

(Pinuccia Caracchi)

'Abd al-Fatāh Ruwas Qalagī, *Il colombo viaggiatore e il messaggio del sultano*, traduzione dall'arabo di Anna Tordenti, San Lazzaro di Savena (Bologna), Campomarzo Editrice, 2007, pp. 58, euro 10,00.

È una favola araba che ha per protagonista un colombo viaggiatore incaricato di assolvere una difficile missione per il Sultano Saladino (Ṣalāh al-Dīn, 1138-1193), figura di grande rilievo e di riferimento per musulmani e cristiani fino ai giorni nostri (come si può verificare a Palermo, dove nelle rappresentazioni dei Pupi siciliani spesso è presente Saladino, a cui è stata dedicata una via di fronte alla Cattedrale del capoluogo siciliano).

La favola è vivacizzata dalla presenza dell'aquila, dello scoiattolo e del passero che collaborano al compimento della missione del protagonista che deve portare un messaggio di Saladino alla popolazione di 'Akka assediata dai crociati.

Il testo è impreziosito da una scheda sulle Crociate, analizzate dal punto di vista storico "rivisitato", ed è corredato da un'iconografia molto ricercata ed elegante con la riproduzione di miniature dell'epoca. Il libro propone il testo originale arabo e la traduzione italiana curata da un'insegnante elementare, Anna Tordenti, che vive e lavora a Roma (dove ha seguito gli studi arabistici all'Università la Sapienza) e che è vissuta a lungo in Egitto.

Questa favola bilingue "ha la funzione didattica di aiutare i bambini di lingua araba che frequentano le nostre scuole ad imparare l'italiano e, viceversa, i bambini italiani a conoscere un'altra realtà linguistica con lo scopo di favorire l'integrazione reciproca e interculturale" (p. 1).

È un testo pensato per le scuole elementari, ma può essere un valido strumento didattico anche per la scuola media. Le illustrazioni di Erica Preti sono accattivanti e colorate. Questa pubblicazione, in arabo e italiano, sottolinea inoltre la vitalità dei piccoli editori che, come Campomarzo, presente nella provincia bolognese, sono molto attivi nella ricerca di testi non di consumo e si distinguono per l'eleganza della stampa e l'accuratezza del lavoro tipografico.

(Mirella Galletti)

Fawaz HUSSAIN, *Les sables de Mésopotamie*, Paris, Éditions du Rocher, 2007, pp. 303, euro 17,50.

L'inizio del XXI secolo è contrassegnato dalla vitalità culturale e politica dei curdi siriani. Negli ultimi decenni del secolo precedente la comunità curda in Siria non sembrava manifestare una propria specificità, come se fosse assorbita (soffocata) sia dalla preminenza della lingua araba sia dai movimenti nazionali curdi di Iraq, Turchia e Iran.¹ Sottolineo che, con l'eccezione dell'Iraq, i curdi hanno come lingua dell'istruzione quella del gruppo dominante del paese di cui sono cittadini, per cui il curdo viene relegato a idioma che si parla in famiglia e con il vicinato. Infatti in Siria l'insegnamento avviene soltanto in lingua araba, in Turchia in turco, in Iran in persiano.

Negli anni Novanta emerge anche a livello internazionale lo scrittore curdo siriano Salīm Barakāt che pubblica solo in arabo.² In Europa la massiccia presenza della diaspora curda ha favorito l'emergere di letterati che utilizzano la lingua del paese ospitante, come il curdo turco Yusuf Yeshilöz residente in Svizzera che scrive in tedesco.³ Si è affermato anche uno scrittore come il curdo siriano Fawaz Hussain di cui ora analizziamo il romanzo più recente, pubblicato in curdo e in francese.

Fawaz Hussain (1953), originario della Giazira siriana, ha compiuto gli studi superiori nella cittadina curda di Amuda, poi ha frequentato l'Università di Aleppo (1973-77) e ottenuto il dottorato in lettere moderne alla Sorbona (1987). Soggiorna in Svezia (1992-1997) dove insegna per alcuni anni all'Università di Lulea, in Lapponia, non distante dal circolo polare artico, e dove si inserisce nell'editoria curda con la pubblicazione in lingua curda di testi tradotti dal francese; il suo primo romanzo è pubblicato in lingua francese.⁴ Tornato in Francia, collabora con l'università e insegna nelle scuole secondarie superiori.

Les sables de Mésopotamie rappresenta l'opera della sua maturità. È un'ulteriore testimonianza della vitalità dei curdi siriani che sembravano appiattiti sulle posizioni dei curdi del Grande Kurdistan. C'è scarsa informazione sui curdi siriani e soltanto negli ultimi anni sono uscite analisi dedicate esclusivamente a loro. Questo vuoto è riconducibile al fatto che i curdi siriani, la comunità meno numerosa (due milioni su circa 35 milioni di curdi), sono meno organizzati e ai margini della vita politica siriana. I curdi siriani rappresentano una duplice minoranza: all'interno del Grande Kurdistan e della Siria. Per decenni la loro esistenza è stata compressa dalle sollevazioni attuate nei paesi limitrofi e in questo contesto il Kurdistan siriano svolge un ruolo rilevante per la sua posizione strategica, essendo la Giazira incuneata tra Turchia e Iraq, e costituendo la naturale retrovia delle organizzazioni curde presenti in questi due stati. La città di Qamishli rappresenta la capitale della diplomazia segreta del movimento nazionale curdo e terra di asilo per migliaia di curdi iracheni e soprattutto turchi.

Fawaz Hussain è l'io narrante della saga della sua famiglia intrecciata alla storia del Kurdistan. L'autore racconta la propria vita, gli affetti domestici, la forte figura della nonna, il mondo

¹ Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea. Popoli, istituzioni e cultura*, Milano, Bompiani, 2006, pp. 89-93, 147.

² Salīm Barakāt (Qamishli, 1951) di origine curda, nel 1970 si iscrive all'Università di Damasco per studiare la letteratura araba. Nel 1971 si trasferisce a Beirut, dove lavora per varie case editrici, collabora con il movimento palestinese e pubblica nelle principali riviste del mondo arabo. Nel 1982 si stabilisce a Cipro e dal 1999 vive in Svezia. Pubblica in lingua araba le vicissitudini del suo popolo. Cfr. Salīm Barakāt, *al-Siratan*, Beirut, Dār al-Ġadīd, 1998, pp. 294; *Le criquet de fer*, Arles, Actes Sud, 1993, pp. 105; *Sonne du cor!* (traduit de l'arabe par François Zabbal), Arles, Actes Sud, 1995, pp. 191.

³ Yusuf Yeshilöz (1964), nato in un villaggio curdo dell'Anatolia Centrale, nel 1987 si rifugia in Svizzera, ottenendone la cittadinanza nel 1995. Alcune sue opere sono tradotte in italiano: *Verso il tramonto*, traduzione dal tedesco di Claudia Zonghetti, Milano, G. Tranchida, 1999, pp. 171 (si veda la mia recensione in *Oriente Moderno*, XVIII (LXXIX), 1999, pp. 162-167); *Erba selvatica*, traduzione dal tedesco di Claudia Zonghetti, Milano, G. Tranchida, 2000, pp. 113 (si veda la mia recensione in *La Porta d'Oriente*, a. I, n. 3, dicembre 2000, pp. 131-132).

⁴ Fawaz Hussain, *Le fleuve*, Paris, Editions Méréal, 1997, pp. 125; 2^a ed. 2006, Paris, Éditions du Rocher, pp. 141. Cito il nome dell'autore come lui si riporta.

dell'infanzia e della giovinezza fino alla partenza per Parigi dopo il conseguimento della laurea in lingua francese ad Aleppo. Racconta quindi con distacco sia temporale sia geografico il mondo della Giazira con profondità di introspezione e con un certo humour. Ben diverso dal suo primo romanzo *Le fleuve* nel quale si rappresenta come curdo iracheno di Halabja, la città martoriata dalle armi chimiche (16 marzo 1988). È una narrazione a tesi dove si percepisce l'arrancare dello scrittore nel descrivere una realtà "mito" per i curdi ma di cui non ha una esperienza diretta. È diffusa tra i curdi del Grande Kurdistan l'identificazione con le cinquemila vittime curde irachene ma spesso le descrizioni mostrano incongruenze proprio sui particolari.

In *Les sables de Mésopotamie* il racconto è fluido e poetico, come quando descrive i rapporti con la madre, la tenerezza della nonna, il mondo parentale e amicale, gli echi della lotta armata curda in Iraq, la continua interazione tra il passato nella cittadina di Amuda e il presente a Parigi.

Sono vividi i bozzetti tra l'ironico e l'humour di alcune figure che rappresentano l'archetipo dell'essere curdi e di un rapporto non intenso con l'islam, personaggi sui quali esiste una sterminata aneddotica e nei quali si è imbattuto chi frequenta i curdi e ne ha sentito descrivere la mentalità. Sono immagini che fanno conoscere questa società dall'interno, spesso con maggiore profondità rispetto a tante analisi sociologiche.

Esemplare il caso di "Shekho Koro" padre dello zio "Faraje" il quale rifiutava di compiere il pellegrinaggio alla Mecca adducendo come scusa che, fragile di salute e debole di vista, non poteva recarsi in un paese così inospitale, con un immenso deserto e un caldo infernale, mentre invece passava intere giornate a giocare a carte. Infine i figli, nel timore delle malelingue che li accusavano di avarizia e di lesinare le spese del viaggio, lo condussero quasi manu militari alla Mecca. Condotta alla fonte sacra di Zamzam si era rifiutato di bere. Al suo ritorno si lamentava per la sofferenza del soggiorno, la sporcizia, il disordine, il caos, il caldo. E a tutti i visitatori ripeteva come una litania: "Che voi non dobbiate subire quello che ho visto e vissuto!". Una volta dovette essere operato d'urgenza. Rifiutò categoricamente l'anestesia che secondo lui era riservata alle donne. Chiese che fossero posti davanti ai suoi occhi il copricapo curdo e una sigaretta di tabacco del luogo natio. Il vecchio non emise un solo lamento e quando i vicini gli resero visita confermò che era stato ben più duro affrontare il pellegrinaggio alla Mecca (pp. 193-195).

Di sottofondo le problematiche geo-politiche che contrassegnano la precaria situazione dei curdi: la contrapposizione tra Turchia, Siria e Iraq per lo sfruttamento turco delle acque del Tigri e dell'Eufrate, il mito persistente del leader curdo iracheno Mollà Muṣṭafā Bārzanī, le tensioni alla frontiera siro-turca amputata dalla Francia con la cessione del sangiacato di Alessandretta ad Ankara (1939), nonché l'impatto economico che, causa la formazione della frontiera con la Turchia, comportò il blocco del commercio verso Mardin, sbocco naturale per la vendita dei prodotti locali (p. 185). Sono denunciate la riforma agraria che determinò l'assegnazione di terreni curdi agli arabi e la corruzione dei funzionari pubblici (pp. 200-202).

L'autore accenna alla repressione del nazionalismo curdo (p. 162, 189, 294), ai rapporti con gli arabi (pp. 265-266) e al loro arrivo nella Giazira (p. 279). Nel romanzo è descritta la vita quotidiana dove convivono curdi, cristiani assiro-caldei, yezidi, armeni. Sono menzionati superstizioni e cattiva sorte (p. 61), pastorizia (p. 64, 92), ristoranti e cibi (pp. 182-183), film italiani (p. 198, 217) e indiani (p. 217, 237) distribuiti nei cinema, nonché le esequie (p. 227).

Dalle prime pagine emerge il problema della lingua, a causa del quale l'autore ebbe i primi rudimenti dell'istruzione in una scuola coranica (p. 37) dove l'insegnante si esprimeva anche in curdo mentre nella scuola pubblica la lingua dell'insegnamento è l'arabo. Chi scrive ricorda ancora di aver conosciuto a Qamishli nel 1988 un insegnante di scuola pubblica che per spiegare a uno scolaro il significato di una parola araba si era avvalso del termine corrispondente curdo e ciò gli aveva comportato "l'esilio" per un lungo periodo in una località distante centinaia di chilometri.

Numerose pagine sono dedicate a: l'iniziazione amorosa, la circoncisione (p. 151), l'impatto con il bordello (p. 240), le donne beduine considerate disinibite (p. 123), il colpo di fulmine per una cristiana

(p. 244), l'iniziazione sessuale con una donna romana andata in Siria per acquistare partite di lana di dromedari e della quale, per galanteria, avrebbe potuto omettere il cognome (pp. 285-288).

L'autore considera l'espatrio per continuare gli studi universitari a Parigi con sollievo perché si lascia alle spalle "il Paese delle privazioni" (p. 288).

(Mirella Galletti)

Massimo Campanini, *I sunniti. La tradizione religiosa maggioritaria dell'Islam*, Il Mulino, Bologna, pp. 124, 8,80 euro.

Questo nuovo libro di Massimo Campanini è incluso nella collana d'intento divulgativo Farsi un'idea; appropriato quindi il clima di confidenza che l'autore instaura con il lettore sin dalla prima pagina, ove si riconosce il tono della lezione universitaria dettata dal docente. Il pubblico destinatario dell'opera, tuttavia, come dichiarato in ultima di copertina, è formato principalmente da fruitori di notizie dei mass-media senza specifica preparazione sugli argomenti da trattare, cosa per cui si riscontra la rinuncia ad una traslitterazione di tipo scientifico ed alla citazione circostanziata delle fonti citate (eccetto che per un caso); l'una e l'altra, tuttavia, sarebbero state forse gradite ad altre tipologie di lettori, quali, in primis, studenti universitari e studiosi in genere.

Partendo, come è corretto, da una definizione del sunnismo per via contrastiva/negativa con l'altra confessione maggiormente diffusa nel mondo musulmano, lo sciismo, la parte introduttiva del testo si sviluppa attraverso la doverosa citazione del contenuto della professione di fede monoteistica, nonché quella degli altri pilastri dell'Islam, per agganciarsi alla parte centrale della trattazione, di carattere storico-religioso, tramite una descrizione del quadro generale della diffusione dei musulmani sunniti nel mondo attuale.

La definizione per via "quantitativa" delle realtà dell'appartenenza al sunnismo che viene posta all'attenzione del lettore risulta, inoltre, corretta, sia in quanto riflette le basi su cui si fonda il sentimento di quell'appartenenza per la maggior parte dei credenti, sia perché, storicamente, l'elaborazione dottrinale della fede sunnita non ha prodotto definizioni universalmente condivise di una propria ortodossia.

Nella parte centrale di carattere storico-religioso l'autore traccia per grandi linee le fasi della storia del mondo musulmano nel loro intrecciarsi con lo sviluppo delle tesi di carattere teologico, pragmatico-legale e filosofico elaborate nel periodo compreso tra I e VI secolo dell'egira.

Proprio qui il testo è particolarmente valido nel tracciare uno schizzo delle principali teorie proposte dagli studiosi, e musulmani e occidentali, sulle modalità di definizione e affermazione storica del concetto di sunna attraverso la stratificazione dei suoi contenuti impliciti e l'acquisizione da parte di quella di un valore legalizzante nei confronti delle prassi stabilitesi.

Sarebbe stato forse opportuno inserire qualche cenno alla lettura del termine sunna ove compare nel contesto della rivelazione coranica, così come un richiamo al valore della consuetudine nella cultura degli Arabi preislamici e, eventualmente, un altro al possibile parallelismo tra la sunna dell'inviato Muḥammad e il ruolo della tradizione sapienziale all'interno dell'Ebraismo, e ciò considerando lo spazio relativamente ampio dedicato all'esposizione delle principali correnti teologiche sunnite del periodo classico; in ogni caso è da sottoscrivere la scelta di dedicare una parte di rilievo ad Abū

Ḥāmid Ġazālī, contenente una ben organizzata selezione di informazioni fondamentali sul pensiero e l'opera del teologo di Ṭūs.

Interessante, infine, il quadro che descrive l'evoluzione del pensiero musulmano in contesto sunnita in epoca moderna, in cui l'autore propone alcune chiarificatrici analisi sul fraintendimento di opere di pensatori sunniti moderni da parte delle odierne organizzazioni politiche di stampo radicale, con un approccio, tuttavia, apparentemente in contrasto con quello desumibile dal giudizio dello stesso Campanini circa l'opera di alcuni autori contemporanei viventi per i quali, scrive (p. 93), "è difficile continuare a parlare di una visione del mondo «islamica»; essi hanno inteso cancellare la propria tradizione per occidentalizzarsi, ma ciò non può che essere frutto o produttore di alienazione".

In appendice al testo è da segnalare all'attenzione degli studiosi l'inserimento di una prima traduzione della 'aqīda di al-Aš'arī, tratta dalle Maqalāt al-islāmiyyīn, a cura dello stesso prof. Campanini.

(Marco Miano)

A proposito di alcune recenti traduzioni di opere di Sulamī sugli *ādāb al-ṣūfiyya*

L'opera di Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021) è rimasta a lungo esclusa dell'attenzione degli studiosi prima che alcune edizioni critiche⁵, ed ora anche studi monografici, ne rivelassero appieno l'importanza, collocando il suo autore tra le figure maggiori della storia del sufismo⁶. Nel corso degli ultimi trent'anni, inoltre, l'opera di Sulamī è stata oggetto di numerose traduzioni in lingue occidentali⁷. Per quel che riguarda la lingua italiana, i testi tradotti sono i seguenti: *Kitāb al-futuwwa* (*Il libro della cavalleria*, Roma 1990, poi *La cavalleria spirituale*, Milano 1998), *Risālat al-malāmatiyya* (*I custodi del segreto*, Milano 1997), *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā* (*Le malattie dell'anima e i loro rimedi*, Milano 1999), *Muqaddima fī-l-taṣawwuf* (*Introduzione al sufismo*, Torino 2002), *Manāhiġ al-'arīfīn*, *Mas'alat daraġāt al-ṣādiqīn*, *Bayān aḥwāl al-ṣūfiyya* (*La Scala di Luce. Tre antichi testi di scuola malāmati*, Torino, 2006), e infine *Ġawāmi' ādāb al-ṣūfiyya*, appena pubblicato con il titolo "*L'indole dei ṣūfī* (sic). *Il compendio delle regole di condotta*", Milano, 2007.

Sulamī è inoltre il primo autore ad aver composto dei trattati specifici interamente consacrati agli *ādāb al-ṣūfiyya*, mentre solitamente questo tipo di letteratura, di diretta derivazione dalla letteratura di *adab*

⁵ *Risālat al-malāmatiyya*, a cura di Abū-l-'Alā al-'Afīfī, Cairo, 1945; *Kitāb al-futuwwa*, a cura di F. Taeschner, Copenhagen, 1953; *Kitāb ādāb al-ṣuḥba*, a cura di M.J. Kister, Gerusalemme, 1954; *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, a cura di J. Pedersen, Leiden 1960; *Ġawāmi' ādāb al-Ṣūfiyya* e *'Uyūb al-nafs wa mudāwātuhā*, a cura di E. Kohlberg, Gerusalemme 1976; *Manāhiġ al-'arīfīn*, a cura di E. Kohlberg, Gerusalemme, 1979; la raccolta *Tis'at kutub fī uṣūl al-taṣawwuf wa-l-zuhd li-Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Husayn b. Mūsā al-Sulamī*, a cura di S. Ateş, Ankara, 1981; *Muqaddima fī-l-taṣawwuf*, a cura di Ḥusayn Amīn, Baghdad, 1984; *Mas'alat daraġāt al-ṣādiqīn* e *Bayān zalal al-fuqarā'*, a cura di K.L. Honerkamp, Athens, 1995.

⁶ Vedi la recente tesi di dottorato, in via di pubblicazione per le edizioni dell'IFPO di Damasco, di J.J. Thibon, *Transmission, enseignement et apologie du soufisme dans l'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī* (325/937 ī 412/1021), Université de Provence, 2002; vedi inoltre K.L. Honerkamp, *The principles of the Malamātiyya : study, critical edition, and translation of two texts by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī* (d. 412/1021), Thesis (M.A.), University of Georgia, 1995, e J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: the ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jami*, Richmond, 2001.

⁷ Una delle ultime traduzioni di un testo molto interessante sul *mi'rāġ*, è *The Subtleties of the Ascension: Early Mystical sayings on Muhammad's Heavenly Journey as compiled by Abu 'Abd al-Rahman Sulami*, a cura di F.S. Colby, Louisville, 2006.

nella sua accezione più generale⁸, prende posto in capitoli separati, raramente estesì, in quasi tutti i trattati generali sul sufismo. Bisognerà tuttavia attendere il 16° secolo per poter disporre di una trattazione ampia e completa sugli *ādāb al-ṣūfiyya*, con il testo di ‘Abd al-Wahhāb al-Ša‘rānī *al-Anwār al-qudsiyya fī ma‘rifat qawā‘id al-ṣūfiyya*⁹.

Negli ultimi anni sono apparse alcune traduzioni di due trattati di Sulamī sugli *ādāb* delle quali riferiremo qui di seguito in dettaglio.

È necessario premettere che la traduzione dei termini tecnici è vero problema per i traduttori, soprattutto nell’ambito degli studi orientalistici, e la parola *adab* è un esempio interessante in questo senso. La tendenza attualmente prevalente tra gli specialisti è quella di lasciare il termine tecnico in traslitterazione dopo averne presentato in dettaglio le varie accezioni.

Il primo testo del quale ci occupiamo, il *Kitāb ādāb al-ṣuḥba*, è stato tradotto in francese nel 2002 da Tahar Gaḥd, con il titolo *La courtoisie en islam. Pour une meilleure fréquentation des gens*. A proposito della scelta del traduttore, se uno dei sensi della parola *adab* nella sua accezione più generale ed esteriore può essere analogo al termine “cortesia”, come anche a “cultura”, “buona educazione”, “belle maniere”, etc., l’utilizzo di questo termine in questo contesto ci sembra assolutamente riduttivo, per l’evidente valore spirituale che acquista nell’opera di Sulamī. Inoltre, il termine “cortesia”, com’è noto, deriva dall’ambiente della “corte” medievale europea che, in effetti, non è senza relazione con l’ambiente delle “corti” in ambito islamico, nelle quali si è generata e diffusa un’accezione della parola *adab* più “profana”, com’è riscontrabile, ad esempio, nell’opera di un Ibn al-Muqaffa’. Ma non è forse l’ambiente in cui si muovono i personaggi che popolano le raccolte di Sulamī quanto di più differente si possa immaginare rispetto ad una corte? Vi si trovano, infatti, *zuhhād* (asceti), *ṣūfī* dediti alla preghiera e all’invocazione (*dīkr*) ininterrotta e alla pratica del *wara’*, l’estremo scrupolo religioso, nel rifiuto della frequentazione dei governanti, dei potenti e dei facoltosi. Anche il sottotitolo, “pour une meilleure fréquentation des gens”, non si può considerare una scelta troppo felice. All’interno del testo, inoltre, *ādāb* è talvolta tradotto con *éthique* o *morale*, termini che sono piuttosto traduzione di *aḥlāq*, con il quale tuttavia *ādāb* condivide una stretta parentela semantica. Si potrebbe tradurre *aḥlāq* con “carattere”, “disposizione naturale”, anche se in arabo questo termine è al plurale. Questa parola è utilizzata in ambito religioso, ad esempio nella formula “*makārim al-aḥlāq*”, i “nobili caratteri” del Profeta dei quali si deve impregnare il credente, mentre nella filosofia islamica è utilizzata per definire l’“etica”, la “morale”, con forte riferimento alla filosofia greca. Infine, in ambito *ṣūfī*, ad esempio in Ibn ‘Arabī, diventa una specie di sinonimo di *ādāb*, ma mantiene nonostante tutto le sue caratteristiche proprie¹⁰.

La traduzione francese di questo testo è, nel complesso, abbastanza fedele al testo originale. Non è reperibile tuttavia l’indicazione dell’edizione dalla quale essa è stata tratta; probabilmente è stata utilizzata l’edizione di Kister.

Nello stesso anno, una traduzione inglese del *Ġawāmi‘* di Sulamī, con una buona introduzione sulla letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya*, è stata argomento di una tesi di M.A. all’American University of Cairo, con il titolo “A collection of sufi rules of conduct”. Questa traduzione, ad opera di Elena Biagi, non pubblicata, è abbastanza accurata, anche se non priva di imprecisioni, così come l’apparato di note e gli annessi. La felice scelta della traduttrice è stata quella di lasciare la parola *ādāb* in traslitterazione nel

⁸ C.A. Nallino, “La letteratura araba: dagli inizi all’epoca della dinastia Umayyade”, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. VI, pp. 1-17. Nell’articolo di Nallino l’analisi si arresta alla letteratura di *zuhd*, alla quale si sovrappone storicamente la letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya*, e anche l’articolo *adab* di Gabrieli su EI² non menziona questo tipo di letteratura.

⁹ Sulla questione dell’*ādāb al-ṣūfiyya* vedi F. Meier, “A book of etiquette for sufis”, in *Essays on Islamic Mysticism*, Leiden, 1999, (pubblicato originariamente nel 1957 in tedesco con il titolo “Ein Knigge für Sufis”), e G. Böwering, “The *adab* literature of classical sufism : Anṣārī’s code of conduct”, in *Moral Conduct and Authority. The Place of adab in South Asian Islam*, B. Metcalf (ed.), Berkeley, 1984, pp. 64-66. Fatto singolare è che i due studi si riferiscono allo stesso testo ma con due differenti attribuzioni, il primo a Naḡm al-Dīn al-Kubrā e il secondo a ‘Abd Allāh al-Anṣārī. Sullo stesso testo vedi S. De Laugier de Beaucueil, “Un opuscule de Khwaja ‘Abdallāh Anṣārī concernant les bienséances des soufis”, in *Bulletin de l’institut français d’archéologie orientale* 59, 1960.

¹⁰ Vedi D. Gril, “*Adab* and Revelation. One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabi”, in *Muhyiddin Ibn ‘Arabi. A Commemorative Volume*, ed. S. Hirstenstein & M. Tiernan, Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1993, consultabile on-line a questo indirizzo: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/adaband revelation.html>.

testo, dopo averla tradotta nel titolo con *rules of conduct*, al plurale, poiché è plurale (*ādāb*) nella maggior parte dei casi, quando è utilizzata in questa accezione in ambito *ṣūfī*¹¹.

Non si può dire la stessa cosa, purtroppo, della traduzione italiana dello stesso testo di Sulamī, appena pubblicata, come abbiamo detto, con il titolo “*L’indole dei ṣūfī* (sic). *Il compendio delle regole di condotta*”. Per iniziare, non è chiaro cosa abbia spinto il traduttore, Giancarlo Rizzo, a dare questo titolo alla sua traduzione: la parola *indole* tradurrebbe piuttosto *ahlāq* mentre la seconda parte del titolo, “il compendio delle regole di condotta”, è la reale traduzione, quasi letterale, del titolo originale. Nel testo la parola *ādāb* è resa con “buona creanza”, soluzione non troppo felice, oltre che riduttiva allo stesso modo della “cortesia” della traduzione francese, e la cosa stupisce ancor di più, poiché uno dei problemi maggiori di questa traduzione è proprio l’eccessivo utilizzo di termini tecnici in traslitterazione anche quando non ve n’è bisogno, tranne che per *ādāb*. A questo proposito, a nostro parere sarebbe stato più opportuno cercare di tradurre il più possibile, magari lasciando alcuni termini tecnici in traslitterazione fra parentesi, per evitare di rendere illeggibile il testo tradotto. L’introduzione, redatta da Patrizia Falleni, è già problematica: infatti, le nozioni relative a Sulamī e alla letteratura di *ādāb al-ṣūfiyya* sono in tutta evidenza derivate dall’introduzione dell’edizione del Kolhberg, anche se la cosa non è indicata da nessuna parte. L’edizione del Kolhberg è poi citata in un altro contesto, ma soltanto per contraddire Kolhberg stesso a proposito di una questione, tra l’altro, assolutamente discutibile!¹² Il discorso introduttivo rimane troppo generale, e devia continuamente su al-Ġazālī, argomento a proposito del quale l’autrice sembra mostrare più competenza rispetto alla questione, più pertinente al contesto, degli *ādāb al-ṣūfiyya*. Nella ancor più confusa nota del traduttore, si fa un uso improprio del termine “manoscritto”, in riferimento, probabilmente, all’edizione critica sopra citata oppure semplicemente al testo tradotto. Inoltre il traduttore scambia l’indicazione delle differenti varianti dei manoscritti sui quali si è basata l’edizione critica con delle note del Kolhberg, nelle quali quest’ultimo proporrebbe delle “sue” personali varianti al testo, “senza dare spiegazioni”, aggiunge, sinceramente stupito.¹³ I suoi “sentiti ringraziamenti” rivolti alla Fondazione Max Schloessinger dell’Università di Gerusalemme “per aver reso disponibile il testo” poi, sono anch’essi avvolti nel mistero: al massimo ci si sarebbe aspettati un ringraziamento al Kolhberg. Per quanto riguarda la traduzione, se si tralascia che la forma stessa dell’italiano non sempre è soddisfacente, e molto spesso la formulazione delle frasi è oscura, il testo è disseminato di imprecisioni e anche di molte incomprensioni, che risulterebbe tedioso riportare per esteso. Ci limiteremo dunque ad alcuni esempi tratti dalle prime pagine, premettendo che questo lavoro necessiterebbe di una profonda revisione o, ancor più opportunamente, di una redazione *ex novo*.

A pag. 17, nel primo dei brevi capitoli nei quali è suddiviso il testo, il traduttore legge *nafs* per *nafas*, respiro, soffio, e quindi lascia il termine in traslitterazione, poiché, di fatto, in questo modo non si accorda nel significato con il termine *waqt* che lo precede; la parola *nafas* possiede, al contrario, un’evidente connotazione temporale, quindi la traduzione corretta sarebbe “in ogni attimo e in ogni respiro”; sarebbe poi forse meglio tradurre *al-muṣṭafā*, “l’Eletto”, e non lasciarlo in traslitterazione, perché è un epiteto, e non esattamente un nome del Profeta. Nel capitolo 2, *arbāb al-aḥwāl*, “la Gente degli stati spirituali” viene tradotto con “le autorità del mio tempo” e, sempre nella stessa frase, *al-muqaddimūn min awliyā’ Allah*, “i santi più avanzati nella Via”, viene reso con “i predetti *awliyā* di Dio”; infine *ahl al-ṣafā’*, “la Gente della Purezza”, è tradotto inespugnabilmente con “i migliori maestri”.

A pag. 18, nel capitolo 3, la frase “...poi, nella realtà (*fī-l-ḥaqīqa*), Egli l’ha separato (il Profeta) da loro tramite il ritorno a lui (*al-ruḡū’ ilayhi*)”, è tradotta con “...in seguito Egli ha privato loro della Verità chiedendo di ricorrere a Lui”. A pag. 19, nel capitolo 6, il traduttore rende in questo modo il testo: “Altro ancora è scritto nel Libro di Allāh, ma essendo lunga la narrazione sono stati tagliati gli *asānīd*”. Egli non si rende dunque conto della contraddizione: com’è evidente, infatti, il Corano non ha *asānīd*, catene di trasmissione, pertanto nel testo di Sulamī deve essere stata omissa la frase “...e negli *ḥadiṯ*” accanto alla menzione del Corano. Inaspettatamente, anche il Kolhberg non fa riferimento nelle sue note a quest’anomalia, sebbene segnali che uno dei manoscritti non riporti questa frase per intero.

A pag. 19, nel capitolo 7, la frase “...e gli ha fatto dono del timore di Dio” diventa “...e gli ha conferito vigore”, poiché la parola *taqwā*, la cui radice è TQW, viene fatta derivare dalla radice QWY; a pag. 20

¹¹ Una delle traduzioni migliori della parola *ādāb*, il francese *convenances spirituelles*, è purtroppo difficile da rendere in italiano.

¹² *L’indole dei ṣūfī*, p. 12. Infatti, a nostro parere, non sembra che il Kolhberg nella sua introduzione individui “elementi di diversità all’interno del *corpus* di Sulamī”.

¹³ Vedi, ad esempio, la nota 74 a pag. 28 e soprattutto la nota 117 a pag. 38.

si deve leggere *husn* e non *hassana*; sempre nella stessa pagina, *wa-ltizām ḥurumātihim* “la necessità del rispetto nei loro confronti”, è tradotto con “il rispetto delle *ḥurumāt*” (questa frase si riferisce infatti agli *akābir*, e non ad un troppo generico “insieme delle cose sacre”, come è riportato nella nota 29); “veglia notturna ininterrotta” è reso con “la durata dell’insonnia nella notte”; “Gli angeli si rallegrano alla vista di colui sul quale si manifestano gli *ādāb* della Gente della Via, e le genti del Paradiso traggono soddisfazione dalla sua contemplazione” è reso con “Colui che segue le regole di condotta dei *murīdīn* rallegra gli angeli alla sua *ru’ya* e rende fiera la gente del Paradiso alla sua *mušāhada*”; infine “Soltanto i profeti e alcuni tra i santi (*ṣiddīqīn*¹⁴) sono esenti dalla passione (*al-hawā*): soltanto colui che prescrive a se stesso l’*adab* può emanciparsi da essa” è resa con un erroneo “l’amore è accordato al Profeta, e ad alcuni suoi compagni, non tutti, e alla *nafs* che necessita di più la buona creanza”.

Stimiamo che questi esempi, tratti soltanto dalle prime quattro pagine della traduzione, siano sufficienti a mostrarne i problemi.

Anche le note contengono numerose imprecisioni e, nella maggior parte dei casi, sono prive di riferimenti pertinenti. Quando si tratta di fornire informazioni sui personaggi citati nel testo, il traduttore si riferisce ad una pretesa “bibliografia” dell’opera *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* di al-Ġazālī, resa disponibile dal traduttore stesso sul sito internet www.ghazali.org. Per prima cosa, non di una bibliografia si tratta ma bensì di una raccolta di biografie, che vengono riportate nel nostro testo, inspiegabilmente, in inglese; in secondo luogo esse non sono estratte, in tutta evidenza, dall’*Iḥyā’* di al-Ġazālī, ma dalle note che accompagnano una qualche traduzione in inglese della *Iḥyā’*, infatti vi si trovano spesso citate delle date successive rispetto alla morte di al-Ġazālī.¹⁵ Un altro esempio di imprecisione: nella nota 27 a pag. 19, per *Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī*¹⁶, uno dei più importanti *ṣūfī* della prima fase storica del sufismo, il traduttore non trova definizione migliore di “fautore della tesi del Corano increato”, affermazione un po’ troppo generale, visto che questa “tesi” fa parte del credo sunnita! Probabilmente il traduttore si riferiva al fatto che, durante il periodo delle persecuzioni del califfo mu’tazilita al-Ma’mūn, *Ḍū-l-Nūn* fece esperienza delle carceri di Bagdād per le sue idee ortodosse, così come il suo contemporaneo Ibn al-Ḥanbal. In un simile caso andrebbero tuttavia inserite maggiori spiegazioni.

Per quanto riguarda infine la scelta delle traslitterazioni “scientifiche”, forse eccessiva per un testo destinato non solo ad un pubblico di specialisti, essa è di fatto riuscita soltanto per metà, poiché anche qui le imprecisioni non si contano, a cominciare dal *ṣūfī* al posto di *ṣūfī* in bella vista sulla prima di copertina.

In conclusione possiamo affermare che le aspettative per la traduzione italiana di questo testo, fondamentale per la comprensione di uno degli aspetti meno studiati della letteratura e della dottrina del sufismo, siano state ampiamente deluse.

(Luca Patrizi)

¹⁴ Uno dei più elevati gradi della santità nel sufismo.

¹⁵ Vedi, ad esempio, la nota 42 a pag. 22.

¹⁶ Trattandosi di una *nisba*, in questo caso oramai facente parte a tutti gli effetti del nome della persona, sarebbe forse meglio non tradurla con “l’Egiziano”, come nel testo.