



# *Kerwan*

International Journal of Afro-Asiatic Studies

23/1

2019



## Table of Contents

### Articles

Sando Marteu: il cantore di Lubumbashi	7
<i>Flavia Aiello e Roberto Gaudio</i>	
Cultural Values of Trees in the East African Context	29
<i>Graziella Acquaviva</i>	
<i>Kuava na kuvalia: maana yake nini? Covering and Uncovering the Female Body: New Trends in Tanzanian Fashion</i>	49
<i>Graziella Acquaviva and Cecilia Mignanti</i>	
State Fragility, Regime Survival and Spoilers in South Sudan	77
<i>Ivan M. Ashaba, Sebastian A. Paolo, and Samuel Adu-Gyamfi</i>	
The Excavated Fragments from Qumran: Steps Toward a Reappraisal	101
<i>Corrado Martone</i>	
Donne custodi della parola. Note sullo studio femminile della Torah in epoca contemporanea	111
<i>Maria Teresa Milano</i>	
Gli assiri di Tehran: un profilo sociolinguistico	127
<i>Harir Sherkat</i>	
Noah's Ark and Sir William Jones	163
<i>David. N. Lorenzen</i>	

Da Cheng Ying a Leango: la lealtà cinese nella trasposizione melodrammatica di Metastasio	191
<i>Alessandro Tosco</i>	
<i>Ukiyoe shunga: stampe erotiche giapponesi di epoca Edo</i>	215
<i>Eleonora Ala</i>	
A Study on EFL Learners' Belief about Translation as a Learning Strategy in Indonesia	235
<i>Gede Eka Putrawan, Wayan Mustika, and Bambang Riadi</i>	

## Reviews

Peter Dils and Lutz Popko (Hrsg.). <i>Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen, Akten der Leipziger Abschlussstagung des Akademienprojekts Altägyptisches Wörterbuch (2016)</i>	253
<i>Stefan Bojowald</i>	
Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano. <i>Ebraico (2018)</i>	257
<i>Alessandro Mengozzi</i>	
Purnendu Ranjan. <i>Kabirpanth til the end of the Medieval India (2016)</i>	261
<i>David. N. Lorenzen</i>	

# Articles



## Sando Marteu: il cantore di Lubumbashi

*Flavia Aiello e Roberto Gaudio*

This article stems from a field research carried out in Lubumbashi in September and October 2018, as part of a national project on contemporary RDC, with a focus on the swahilophone creative expressions. It aims at outlining the poetics of the sing-songwriter Sando Marteau as it springs from his texts in Swahili, within the linguistic and cultural context of Lubumbashi.

### 1. Introduzione

Questo articolo nasce dal lavoro sul campo svolto a Lubumbashi (Repubblica Democratica del Congo, di seguito RDC) nei mesi di settembre e ottobre 2018 nell'ambito del Progetto di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) "Mobilità-stabilizzazione. Rappresentazioni congolese e dinamiche sociali, in Congo e nello spazio globale".<sup>1</sup> Scopo della ricerca sul terreno era raccogliere dati intorno alla produzione creativa nelle varietà swahili congolese, solitamente escluse dagli studi sulle letterature di lingua swahili che si focalizzano principalmente su testi di autori tanzaniani e keniani. A Lubumbashi abbiamo trovato un ambiente artistico e poetico molto vivace e variegato; in questa sede tenteremo di delineare la poetica del cantautore Sando Marteau che emerge dai suoi testi in swahili di Lubumbashi, e di inscrivere l'opera in questo contesto artistico-letterario. La raccolta dati è avvenuta attraverso diverse interviste, conversazioni e partecipazione alle performance dal vivo (prove e concerti). A partire dal nostro rientro in Italia il dialogo con l'autore e il suo gruppo continua in forma telematica, sia per la raccolta di testi e materiale audiovisivo sia per approfondire spunti emersi durante l'analisi delle canzoni, delle interviste e delle fonti secondarie. Il presente contributo è una prima restituzione di questo lavoro in fieri.

Sando Marteau è il nome d'arte di Papy Kabange Numbi, nato il 28 dicembre 1973 a Kamalondo, una delle municipalità di Lubumbashi, figlio di un operaio della Gécamines, il grande sito d'estrazione

---

<sup>1</sup> Il PRIN, finanziato per il triennio 2017-2020, è stato proposto da quattro unità di ricerca: Università della Calabria (coordinatore nazionale Rosario Giordano), Università degli Studi di Milano (responsabile Silvia Riva), Università degli Studi di Napoli L'Orientale (responsabile Flavia Aiello), Università di Lubumbashi (responsabile Donatien Dibwe dia Mwembu). Il progetto propone un'indagine transdisciplinare sulle dinamiche di destrutturazione e riconfigurazione politica, sociale e culturale nella RDC e della dimensione globale che tali dinamiche assumono attraverso la mobilità dei congolese.

mineraria intorno a cui è nata la città.<sup>2</sup> Nel 1996 sposa Maguy Mujinga Kabange con cui ha sei figli. Attualmente vivono nel quartiere Bel-air (parte della municipalità di Kampemba). La sua carriera artistica inizia nel 1995 col gruppo *Gelifra Lupemba* che lascia nel 1997 per *Sapientia Elei Son*, seguito da *Viva Laria* nel 1998. Nel 2000 comincia a recitare nella Troupe Mufwankolo.<sup>3</sup> A partire dal 2001 inizia a cantare in swahili. Nel 2002 viene invitato dal prof. Bogumil Jewsiewicki a collaborare al progetto “Mémoire de Lubumbashi”<sup>4</sup> non solo in veste di attore, ma anche presentando delle sue canzoni swahili in occasione di alcuni spettacoli.<sup>5</sup> Il successo ottenuto da queste performance lo hanno incoraggiato a proseguire la carriera musicale parallelamente alle attività della Troupe Mufwankolo. Nel 2009, dopo essere selezionato per rappresentare Lubumbashi al festival musicale “Africa Vive” a Barcellona, Siviglia e Madrid, fonda il suo gruppo *Mujiki-a-kwetu* (“Musica delle nostre parti”), attivo ancora oggi, che si produce in concerti e spettacoli.

## 2. Comporre in swahili di Lubumbashi, anzi in *kiswairi*

Sando Marteau è un artista con una fisionomia cantautorale e che si accompagna con la chitarra. È un autore multilingue che compone le sue canzoni prevalentemente in swahili, talvolta con dei brevi

---

2 La città è nata in epoca coloniale (1910) e si chiamava Elizabethville, ribattezzata nel 1966 Lubumbashi (nome del fiume che la attraversa). La società che gestiva l'attività di estrazione del rame si chiamava all'epoca Union Minière du Haut Katanga (UMHK). Il lavoro salariato (*kazi* o *kaji*) giustificava la presenza di popolazioni africane nella città. I dipendenti, che vivevano in un campo costruito a poca distanza dal sito industriale, dovevano esibire il libretto di lavoro ai controlli della polizia, che aveva il compito di scacciare i “parassiti” (Dibwe 2009, 2017).

3 Odilon Kyembe Kaswili, in arte Mufwankolo wa Lesa Mwana wa Zambe (o in breve Papa Mufwankolo, nato nel 1934), scopre il suo talento da attore a scuola, per poi fondare la Troupe Mufwankolo negli anni '50. In quel periodo, espatriati belgi e funzionari coloniali cominciarono a promuovere a Elizabethville le espressioni artistiche locali, chiamate *spectacles populaires* – insieme di danze tradizionali, maschere, musica moderna, sketch comici, cori. Nel 1957 venne premiato il gruppo di Mufwankolo con lo spettacolo *Shangwe yetu* (“Il nostro festeggiamento” in swahili), che venne replicato l'anno seguente durante un tour in Europa (Fabian 1990). Questo breve periodo di successo internazionale si è interrotto con l'Indipendenza e la secessione del Katanga nel 1960; durante il periodo mobutista Mufwankolo ha lavorato per la Radio-Televisione Nazionale e la sua troupe, assieme al gruppo Mwondo Théâtre di Denis Franco, è stata protagonista della scena katanghese nel periodo, molto effervescente grazie al supporto statale ricevuto nel quadro della politica culturale dell’*“authenticité”*. Negli ultimi anni la Troupe si sostiene lavorando per il canale privato radiotelevisivo *Mwangaza* che trasmette i loro sketch, con la vendita di DVD e collaborando a progetti umanitari e culturali (Le Lay 2009a).

4 Il progetto “Mémoire de Lubumbashi”, promosso nel 2000 dall'Università di Lubumbashi e dal comune della città, è stato finanziato in massima parte con fondi canadesi e belgi, ed è animato da una équipe internazionale e interdisciplinare che ha organizzato diversi eventi culturali, con il coinvolgimento di pittori, scultori, musicisti locali e attori (compresa la compagnia di Mufwankolo), e un ciclo di esposizioni presso il Museo Nazionale destinate alla raccolta di memorie legate alla vita quotidiana urbana (oggetti e testimonianze orali), in vista di una ricostruzione plurale del passato coloniale e postcoloniale, e di un coinvolgimento attivo della popolazione di Lubumbashi, esperienze che sono sfociate anche in numerose pubblicazioni, curate in gran parte da Bogumil Jewsiewicki e da Donatien Dibwe dia Mwembu (Dibwe 2009).

5 Come raccontato nel suo blog <http://sandomarteau.blogspot.com/> (visitato il 14/2/2019).



inserti nella lingua di famiglia, il kiluba<sup>6</sup>, e di tanto in tanto anche in francese o lingala. Il multilinguismo, in effetti, è uno dei tratti caratteristici del complesso contesto linguistico di Lubumbashi che, come osservato da Maeline Le Lay (2009b) con particolare riferimento all'ambito artistico-letterario, sarebbe riduttivo definire una situazione di diglossia francese/swahili, anche perché tale categorizzazione, che corrisponde a livello formale alla distinzione tra lingua ufficiale e lingua nazionale<sup>7</sup>, oscura la coesistenza di diverse varietà di swahili a Lubumbashi. Questa ha luogo non soltanto poiché, come tutti i centri urbani, Lubumbashi ha una popolazione varia, che include locutori provenienti da altre regioni swahilofone del Congo (nord del Katanga e province orientali, le cui varietà sono meno distanti dal swahili della Tanzania), ma soprattutto in ragione della storia linguistica di quest'area, che ha visto svilupparsi il swahili da lingua veicolare ed esogena a varietà locale, *(ki)swahili yetu*<sup>8</sup>, “il nostro swahili” (a volte definito anche in francese *swahili facile*), in parallelo a delle forme “migliorate” sul modello del swahili standardizzato in Africa orientale<sup>9</sup>, emerse in ambito religioso e scolastico e a cui ci si riferisce complessivamente come *(ki)swahili bora* (swahili eccellente, migliore).<sup>10</sup>

---

6 Il kiluba o luba-Katanga è una lingua bantu appartenente al gruppo luba (L30 nella classificazione di Guthrie rivista da Nurse e Philippson), che include anche il luba-Kasai o tchiluba, una delle quattro lingue nazionali della RDC (Nurse and Philippson 2003: 647).

7 Nel Congo post-indipendenza la lingua ufficiale è il francese, mentre vengono definite nazionali quattro lingue, tchiluba, kikongo, lingala e swahili, in sostanziale continuità con il periodo coloniale, quando, nonostante la parità sulla carta con il fiammingo, il francese era *de facto* lingua dell'amministrazione e dell'istruzione. Le numerose altre lingue africane, definite “dialetti”, non avevano alcuno statuto (Karangwa 1995: 109).

8 Abbiamo indicato il prefisso di classe 7 *ki-* tra parentesi per questa definizione e per la prossima, *(ki)swahili bora*, poiché entrambe vengono anche utilizzate senza prefisso quando il discorso si svolge in francese o altra lingua.

9 Negli anni '30 l'amministrazione coloniale britannica decise di standardizzare nei propri territori la lingua swahili sulla base del dialetto kiunguja, parlato nella città di Zanzibar e nell'area circostante. Venne inoltre fondato un organo responsabile della definizione e diffusione del swahili standard (*kiswahili sanifu*), l'East African Swahili Committee (Whiteley 1969: 79-80).

10 Al di là delle ipotesi su un “arrivo” del swahili in Katanga al seguito di commercianti e conquistatori swahilizzati in epoca precoloniale (Polomé 1985 citato in Fabian 1986: 6), che poco illuminano sul suo grado di utilizzo, un uso della lingua in funzione veicolare comincia a farsi strada nel periodo delle prime attività missionarie dei Padri Bianchi nel nord Katanga e delle spedizioni coloniali, come testimonia la pubblicazione di vocabolari poliglotti nel periodo della Association Internationale Africaine, e poi dello Stato Indipendente del Congo. Ma il periodo cruciale per l'emergere di varietà locali di swahili comincia a partire dallo sfruttamento delle risorse minerarie nell'area di Elizabethville. All'epoca la lingua swahili è stata utilizzata come lingua di lavoro, fino ad allora poco diffusa in Katanga (dove inglese e *kitchen-kaffir* avevano una posizione importante, anche perché reclutamento e trasporto vedevano il dominio degli anglofoni di Rhodesia e Sudafrica), nel quadro di una “belgianizzazione” della città e del personale dell'UMHK. Interessi capitalistici e nazionali conversero in politiche dirette a ridurre la dipendenza dalle compagnie dell'Africa meridionale, specie nel primo dopoguerra, quando da uno sfruttamento iniziale a bassa tecnologia del rame, che favoriva il reclutamento di persone a grande distanza e a breve termine, si passò a una attività estrattiva ad alta tecnologia che necessitava di una popolazione operaia più stabile e

La varietà veicolare locale di swahili è divenuta nel corso delle generazioni prima lingua per una parte della popolazione urbana (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 5).<sup>11</sup> Pur condividendo alcuni tratti generali con le altre varianti di swahili del Congo, presenta una fisionomia abbastanza autonoma e conserva forti tracce di meticcio linguistico (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 6) anche in virtù del suo sviluppo essenzialmente orale, essendo utilizzata prevalentemente nella comunicazione quotidiana e in alcune forme di creatività artistica, come il teatro comico e la canzone, in cui il supporto scritto ha una funzione limitata.<sup>12</sup>

Forme scritte di swahili si registrano in Katanga sin dall'epoca coloniale (giornali, lettere, testi religiosi, autobiografie), influenzate in diversa misura dal *swahili bora*. Va tuttavia precisato che questo non costituisce affatto una norma linguistica definita, a maggior ragione nel Congo post-indipendenza, in cui l'insegnamento del swahili nelle scuole è limitato ai primi anni delle scuole primarie<sup>13</sup>, restando una categoria per molti versi vaga, associata variamente al swahili standard o al swahili parlato in Africa orientale e particolarmente in Tanzania (che quasi nessuno conosce bene), al swahili utilizzato dalle chiese e negli scritti religiosi (anche detto *ya monpère*, dall'appellativo francese per rivolgersi a un prete) e a quello dei mezzi d'informazione (radio e televisioni).<sup>14</sup> Nella pratica, le

---

qualificata. Di pari passo con questo orientamento linguistico, procedeva il reclutamento di popolazione delle regioni a nord, dove il swahili era parlato, e l'incoraggiamento del suo utilizzo nelle scuole di formazione delle missioni, soprattutto cattoliche. Inoltre l'UMHK e l'amministrazione coloniale pubblicavano delle guide linguistiche (Fabian 1986: 92-106).

11 Alcuni abitanti di Lubumbashi hanno una competenza passiva della lingua di riferimento identitario, oppure non la conoscono affatto (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 8), come ci è stato confermato anche da qualche locutore sul campo, ad esempio dal professore Dibwe dia Mwembu, che ci ha dichiarato di non parlare correntemente nessun'altra lingua africana tranne swahili.

12 Il teatro di Mufwankolo, difatti, si basa su un canovaccio in francese. Solo l'introduzione (*utangulizi*) e la morale (*mafundisho*) sono scritte dall'autore, in una lingua un po' più vicina al *swahili bora* (Le Lay 2014: 24-27).

13 Nonostante le direttive linguistiche stabilite dopo l'indipendenza di adottare le lingue veicolari di zona come lingua dell'insegnamento, in un quadro del sistema educativo molto critico, con un elevato tasso di analfabetismo (17,5% quello maschile e 45,9% quello femminile in area urbana) e il 15% di accesso alle secondarie, non sono mai state allocate risorse affinché il swahili divenisse lingua d'istruzione, restando un insegnamento marginale e con insegnanti poco formati (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 130).

14 La stampa in swahili, presente in epoca coloniale, è oggi inesistente. La lingua swahili è invece presente sia nel settore radiofonico (nazionale e regionale), sia in quello delle televisioni locali (quella nazionale trasmette solo in francese). In Katanga, nessuna radio/televisione trasmette solo in swahili, a differenza di Kenya e Tanzania, lingua che ha uno status secondario rispetto al francese (in cui si svolge la formazione); tuttavia il swahili è molto presente nei media, specialmente a partire dalla liberalizzazione del mercato audiovisivo degli anni '90. Da allora, il settore privato radio-televisivo è in forte crescita (Damome and Kambaja 2012: 20-26). A Lubumbashi alcuni canali come *Nyota*, *Mwangaza* e *Djua* diffondono trasmissioni culturali in swahili locale (definito *swahili facile*). Il telegiornale è trasmesso in francese, swahili standard (detto spesso dell'Est, categoria porosa riferita alle parlate del Congo orientale e il swahili di Tanzania) e swahili di Lubumbashi (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 132).

forme di *swahili bora* corrispondono a diversi gradi di negoziazione tra il swahili standard e le principali caratteristiche delle varianti congolese di swahili.

Mentre, quindi, l'uso del francese da parte dei locutori di Lubumbashi distingue tra un ambito colloquiale (nel quale la lingua spesso entra in forma di *code-switching* e *code-mixing*) e uno formale, soprattutto scritto, con una norma e un corpus di riferimento, anche letterario (contrapposto all'arte "popolare"<sup>15</sup> in swahili locale), l'uso del swahili in forma scritta non solo manifesta le incertezze dovute al continuum linguistico sopra descritto, ma ha meno modelli di riferimento testuali reperibili, a parte gli scritti a tema spirituale/didascalico o igienico-sanitario pubblicati da edizioni religiose (Le Lay 2014).

In questo quadro, Sando Marteau manifesta una progettualità artistica molto interessante nell'uso della lingua swahili per i suoi testi, che si rivela uno dei punti cardine della sua poetica. In un contesto culturale ancora molto influenzato dalla prestigiosa musica della metropoli (Kinshasa), cantata per lo più in lingala, l'autore ha deciso infatti di utilizzare prevalentemente il swahili, la lingua in cui si sente veramente fluente, nonostante parli anche il luba katanghese e altre lingue della regione, oltre al francese e un po' d'inglese: "il swahili è la mia lingua materna, la sola lingua che io parli senza complessi davanti a chiunque", come ha dichiarato a Alena Rettová (2013: 45).<sup>16</sup> Inoltre, come osservato dalla studiosa, nei suoi testi swahili l'autore non utilizza quasi per nulla frasi o prestiti dal francese (Rettová 2013: 53). Questa osservazione ci porta a riflettere sulla natura di questa sorta di 'purismo' di Sando Marteau, che noi interpretiamo non come una forma di chiusura culturale<sup>17</sup>, ma come un'opera di valorizzazione della lingua swahili locale, senza peraltro precludersi la possibilità di creare testi in francese o lingala, attraverso la costruzione di un linguaggio poetico swahili che si differenzia dalla pratica linguistica nel teatro di Lubumbashi in cui anch'egli recita. Mentre nelle commedie della Troupe Mufwankolo il swahili parlato in contesti colloquiali, con le sue interferenze swahili/francese e la sua creatività lessicale (prestiti da altre lingue)<sup>18</sup> diviene materia prima della *vis comica* (anche giocando con la riproduzione dei diversi socioletti), nei testi delle sue canzoni l'uso del

---

15 Come osservato da M. Le Lay (2009b: 56), è interessante rimarcare come l'interiorizzazione di una mentalità diglossica (e di uno statuto superiore del francese) si manifesti anche nella distinzione di generi e nella terminologia; in ambito teatrale, ad esempio, il francese è la lingua del teatro "classico", le produzioni in swahili rientrano in quello "popolare".

16 In una corrispondenza via email del 17 gennaio 2010. La citazione originale è in francese.

17 L'apertura dell'artista e del suo gruppo è testimoniata dagli spettacoli del gruppo, che spaziano dalla rielaborazione del repertorio di Brassens alla collaborazione con l'artista senegalese Diama Ndiaye, da omaggi alla musica katanghese alla messa in scena, con accompagnamento di musica e danze, di racconti orali (*arishi* in swahili di Lubumbashi). Per ulteriori dettagli si veda il blog <http://sandomarteau.blogspot.com/> (visitato il 14/2/2019).

18 L'inventività verbale è bi-direzionale, nel senso che gli attori utilizzano il linguaggio colloquiale, flessibile e dinamico, e talvolta creano nuove espressioni poi riprese dalla popolazione (Schicho 1981: 5).

swahili di Lubumbashi in forma meno “realistica” (evitando *code-switching* e prestiti dal francese) esprime una posizione ancora più forte, una esigenza di ricerca verbale e poetica volutamente distante dal tono leggero e disimpegnato delle commedie “popolari”, che si associa a dei contenuti seri, *engagé*, riflessioni spesso ispirate dalla storia e società del Katanga.

Nei testi di Sando Marteau si notano i tratti linguistici caratteristici del swahili di Lubumbashi, nonché l'*habitus* di utilizzare varianti in *swahili bora* in alcuni passaggi o canzoni, giocando così con le sonorità e i registri linguistici. L'ortografia che utilizza, da noi preservata<sup>19</sup> (tranne per la correzione dei errori tipografici), è rivelatrice dello statuto essenzialmente orale del swahili locale e dell'assenza di un sistema di scrittura standardizzato (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 13). Come è comune a Lubumbashi, alcune consonanti sono trascritte diversamente dal swahili standard (SS), in particolare [tʃ] (*ch-* in SS ad es. *machosi*, lacrime) viene trascritta *tsh*<sup>20</sup> (*matshozi*) e [dʒ] (*j-* in SS ad es. *njaa*, fame) è sostituita da *dj-* (*ndjala*), ma vi sono alcune incoerenze, ad esempio le varianti *njia* e *ndjiya* (strada), dove la prima forma rispecchia lo standard. Raramente troviamo anche l'influenza del francese, ad esempio nel sostantivo *wafois* (in SS *wafuasi*, seguaci, accompagnatori). Le forme *waho* (in SS *wao*, loro) o *naho* (in SS *nao*, con loro), invece, non ci sembrano influenze del francese, diversamente da come ipotizzato dalla Rettová (2013: 48), ma fenomeni d'ipercorrettismo, spesso rintracciabili nella scrittura swahili a Lubumbashi e sintomatici del rapportarsi a un modello linguistico, il swahili standard o dell'Est, idealizzato ma sfuggente: poiché i parlanti sono consapevoli del fatto che nel swahili locale la *h-* del SS solitamente diviene muta – come si nota anche nel nostro corpus, dove troviamo forme come *apa* (qui) per *hapa* o *ata* (persino, affatto) per *hata* – tendono ad aggiungere allo scritto delle *h* anche laddove mancano in SS; un altro esempio è *fahida* (guadagno, vantaggio) per *faida*.<sup>21</sup> Inoltre, a differenza delle altre forme scritte di swahili in Congo, l'ortografia di Sando Marteau è ampiamente disgiuntiva (Rettová 2013: 47), soprattutto per quanto riguarda le forme verbali, ad esempio *wana ni ita* (mi chiamano) al posto del SS *wananiita*, o *awa ta ni kataza* (non mi proibiranno) per *hawani kataza*; il prefisso di classe dei nomi invece solitamente non è separato, tranne che per i

---

19 Questo vale ovviamente solo per i testi che ci sono stati dati in forma scritta da Sando Marteau. Il nostro corpus inoltre è composto da canzoni registrate e dalle canzoni trascritte in Rettová 2013, anche queste nel rispetto dell'ortografia dell'autore, con l'eccezione dell'uso della maiuscola per i nomi di popolazioni (Rettová 2013: 48).

20 In una conferenza tenutasi presso l'Università di Lubumbashi nel 1973, i linguisti africanisti si riunirono per discutere la standardizzazione dell'ortografia delle lingue congolesi, proponendo di evitare i digrafi. Per il suono [tʃ] si optò per *c*. Tuttavia, queste risoluzioni non si sono diffuse e a Lubumbashi, come detto sopra, non vi è un sistema di scrittura univoco. Ad esempio il nome Cibangu può essere scritto anche Tshibangu o Chibangu (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 14).

21 Abbiamo ritrovato esempi di tale fenomeno anche nel swahili scritto sui dipinti congolesi della collezione raccolta tra il 1968 e il 2005 da Bogumil Jewsiewicki, digitalizzata e consultabile sul sito <http://www.congoartpop.unical.it/> (nuova versione realizzata nell'ambito del sopra citato PRIN).

nomi di agenti derivati da temi verbali, come *wa fanya kazi* in luogo del SS *wafanyakazi* (o *wafanya kazi*; lavoratori).

Tutti le particolarità del swahili di Lubumbashi sono rintracciabili nei suoi testi; in questa sede ci limiteremo ad alcune osservazioni a titolo esemplificativo.<sup>22</sup> A livello fonetico, si osserva la rottura delle sequenze vocaliche inserendo *l*, *y* o *w*, come nelle forme *-zala* (generare) per *-zaa*, *aduwi* (nemico) per *adui*, *duniya* (mondo) per *dunia*. Altri tratti tipici sono: la desonorizzazione di *v*, *z* e *g*, ad esempio *ndeke* (uccello) in luogo di *ndege*; la trasformazione di alcuni suoni d'origine araba, come *gh-* che diviene *ng-*, *g-* o *k-*, ad es. *mangaribi* (occidente) per *magharibi*; *dh* e *th* che divengono *z* e *s*, ad esempio il verbo *-zarau* (disprezzare) al posto di *-dharau*; la palatalizzazione di *s*, *z* e a volte *t*, come in *ushi zani* (non pensare) per *usidhani* o in *mujiki* (musica) per *muziki*; la sostituzione della *r* (non presente in lingue come lingala e bemba) con la *l* e, viceversa, la trasformazione della *l* in *r* a contatto con la *i*, ad esempio *-badirika* (cambiare) per *-badilika*. Per quanto riguarda la morfologia nominale, notiamo i prefissi di classe *mu-* e *ba-* per le classi 1/2, *bi-* per la classe 4, la presenza delle classi diminutive non standard<sup>23</sup> 12/13, e la distinzione tra classe 11 e 14, non presente nel SS dove costituiscono una classe unica con prefisso *u-*, caratterizzate rispettivamente dai prefissi *lu-* e *bu-*. Particolarità nelle forme verbali sono il presente abituale con suffisso *-ka* (ad es. *ina andjaka*, “comincia [solitamente]”), inesistente in SS (dove si utilizzerebbe il marcatore abituale *h-*, quindi *huanza*), e la coniugazione verbale di *-ko* per esprimere la nozione di “essere” in luogo della copula invariabile *ni* del SS (ad es. *aiko mubaya*, “non è male”). Le espressioni locative si attuano non con il suffisso *-ni* come in SS, ma con i prefissi delle classi 16 (*pa-*; vicino), 17 (*ku-*; lontano/indefinito) e 18 (*mu-*; all'interno), uniti o staccati dal nome che segue, senza regolarità, ad esempio nella canzone *Maisha kama ya ndeke* (Vita come un uccello) è scritto sia *mu kisangala* che *mukisangala* (nel nido). Bisogna comunque rilevare, come detto sopra, che molte delle caratteristiche appena descritte del swahili di Lubumbashi, per quanto prominenti, non sono totalmente uniformi, in alcuni casi sostituite da forme in swahili standard, ad esempio il prefisso *ba-* (classe 2) è sostituito dal SS *wa-*, la palatalizzazione di *s* non si realizza, come nella canzone *Siku ya maisha yangu* (Il giorno della mia vita), oppure troviamo il suffisso locativo standard *-ni*. Anche il lessico utilizzato riflette la dinamicità del swahili di Lubumbashi, sempre pronto a accogliere prestiti da altre lingue bantu, ad esempio *lufu* (morte) o *luzolo* (grosso pollo) dal kiluba e altre lingue della zona L. L'autore, inoltre, come già rimarcato, evita

22 Per una descrizione dettagliata si veda Ferrari, Kalunga and Mulumbwa (2014).

23 Queste classi non standard vengono tuttavia utilizzate in alcune aree della Tanzania continentale, per influenza di altre lingue bantu, e certi scrittori swahili, come E. Mbogo e A. Banzi, le utilizzano nelle loro opere ( Zúbková Bertocini 2009: 256-257).

l'uso di termini francesi, anche molto comuni, sostituendoli con un sinonimo swahili, come *rahiha* (cittadino; in SS *raia*, a Lubumbashi altrimenti scritto *raiya*) al posto di *citoyen*.

Sando Marteau, dunque, è mosso dalla motivazione di valorizzare il swahili locale: “*Kiswairi, ile mi naita kiswairi, aina swahili, kiswairi, niko na ile souci, na mission ya kuipromouvoir, kuinyanyua, kuipandisha kabisa*”<sup>24</sup> e lo fa modellandolo a livello creativo e “impegnato”, affrancandolo dal complesso nei confronti della lingua “letteraria”, il francese. Inoltre, non esita a sfruttare le potenzialità espressive derivanti proprio da quella dimensione fluida, non standardizzata che solitamente i parlanti swahili di Lubumbashi considerano un segno di inferiorità linguistica, una operazione che non solo mette in questione le gerarchie linguistiche ereditate dal colonialismo, ma afferma la libertà dell'artista nella creazione di un nuovo linguaggio poetico swahili sulla matrice della parlata locale.

### 3. La poetica di Sando: un’*authenticité* katanghese?

La testimonianza del rapporto tra la lingua e i cantautori – in quanto artisti che utilizzano la lingua – è emblematica in tal senso. Jean Claude Kasongo wa Kenema, compositore e voce dei Super Mazembe (Salter 2007: 553) intervistato da Thomas Salter mostra il peso del dibattito attorno alla scelta di una forma più “corretta” di swahili congolese:

*I did Swahili at school (in Lubumbashi) and there is always a debate about which is the correct Swahili. Often our Swahili wins those debates about who is using the correct Swahili, or who has the correct word. We learnt it properly. Congo is a very big country. Our Swahili is different from that in Likasi and totally different from that in Bukavu. When you go towards Kalemie then the Tanzanian influence comes. In Kisangani it's very different. If I heard a Congolese speaking Swahili I could tell immediately where they were from.*

Kasongo legge la questione del swahili e delle sue varianti partendo da Lubumbashi. Per Sando Marteau, invece, la questione di un swahili più o meno corretto non entra proprio nella sua prospettiva: in Kenya e Tanzania parlano *kiswahili* e in Katanga parlano il *kiswairi*. La realtà linguistica e la vitalità del parlato e dell'arte (del suo stesso comporre) sfuggono alle maglie dell'ideologia della classificazione. Il *kiswairi* è spesso diverso dallo standard, così come la lingua parlata in Tanzania o in Kenya. Per esempio nelle capitali di Kenya e Tanzania si parla una lingua sensibilmente diversa dallo standard, si vedano lo *sheng* (Swahili + English) di Nairobi e *kiswahili cha mtaani* di Dar es Salaam (Reuster-Jahn and Kießling 2006). Il ruolo giocato dal francese è molto forte sulle varietà di swahili

---

<sup>24</sup> Il *kiswairi*, quello che io chiamo *kiswairi* e non swahili, la mia preoccupazione, la mia missione è promuoverlo, elevarlo, farlo crescere. Intervista del 28 settembre 2019 presso il circolo artistico *Makutano*.

del Congo, e di Lubumbashi in particolare, per esempio nel lessico e nei calchi linguistici (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 100).

Durante le nostre interviste Sando Marteau ha sempre mostrato una forte identità katanghese enfatizzando il sentimento di rivalsa rispetto al periodo di Mobutu che, nell'ambito della politica culturale dell' "authenticité"<sup>25</sup>, era promotore soprattutto della cultura della capitale Kinshasa, non a caso la lingua più favorita nell'allora Zaire fu il lingala.<sup>26</sup> Il lingala, inoltre, fu dominante anche sulla scena musicale dell'epoca. In un'intervista a Brazzaville il 25 settembre del 2005 con Manzenza-Nsala MuNsala, dal 1974 manager di Franco (uno dei più importanti musicisti congolese del secolo scorso), Tom Salter dimostra (Salter 2007: 141) che da una parte Franco era legato a Mobutu come a un mecenate, e dall'altra che Mobutu usava Franco come suo emissario, totalmente persuaso del potere della musica e di Franco in particolare. Manzenza, infatti, dice (Salter 2007: 140):

*Mobutu liked to use Franco when there was discontent. That was how we were sent to Katanga in 1976. That was right after our decoration with the Order of the Leopard. We did Likasi, Kolwezi and Lubumbashi. The soldiers were angry at that time. They weren't paid. We went to play in the military camps in MPR uniforms. Mobutu paid for everything. He paid better than anybody else.*

Alla domanda di Salter se avessero un contratto Manzenza risponde (Salter 2007: 141):

*A contract? Mobutu?! He called Franco and said you are going to Katanga that was the contract. He could pay you \$10,000 for a trip like that with all the expenses paid. He really gave presents. The governor of Katanga was Asumani at the time, a big Mobutist, but a Katangan. We went three times. The second time was in 1977. The soldiers were so happy to see us even though they weren't paid. If you started at eight in the evening you would go on until six in the morning. There would be thousands of soldiers in each camp where we played. First of all we played for them then we went to play for the people in town for free so that everybody would love Mobutu again, so they would forget their misery.*

---

25 Ispirata all'opera di M. Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale* (1965), l'ideologia dell'autenticità messa in atto da Mobutu prevedeva, tra i suoi punti fondamentali, l'eradicazione delle tracce del passato coloniale, sostituendo i toponimi coloniali e i nomi di battesimo con denominazioni africane. Ironicamente, tuttavia, il termine 'authenticité' e le altre parole chiave non hanno mai avuto un equivalente in nessuna lingua africana congolese, la dottrina è stata elaborata, espressa e diffusa essenzialmente in francese (Karangwa 1995: 182).

26 Durante il regime di Mobutu, oltre alla funzione di lingua dell'esercito e al prestigio associato alla vita e alla musica della capitale, il lingala beneficia di uno status politico considerevole. In effetti, dall'inizio della Seconda Repubblica, Mobutu utilizza esclusivamente il lingala nei suoi discorsi pubblici ai congolese, indifferente dal contesto linguistico (Karangwa 1995: 183).

Franco cantava in lingala e in quegli anni si sono gettate le basi per decenni di dominazione del lingala come lingua africana nella Repubblica Democratica del Congo. Nel 1995, infatti, Sando Marteau inizia a cantare in lingala, solo nel 2001 si sente libero di cantare in swahili. Progressivamente Sando costruisce una poetica che Alena Rettová definisce esistenzialista (Rettová 2013: 22; 172-179), ma che ha molti aspetti romantici, come ad esempio l'enfasi sull'*Heimat*<sup>27</sup> non come luogo vissuto – come potrebbe essere la città di Lubumbashi – ma più come ideale e simbolo della vita africana. In questo senso si comprende il significato dell'affermazione che Sando ha enfatizzato diverse volte: ritiene che un africano per essere creativo debba trovare ispirazione in Africa. Qui lingua e luogo, concetti esistenzialistici di *linguaggio dell'essere* e dell'*abitare*, si uniscono al senso utopico romantico come nella poetica kezilahabiana;<sup>28</sup> non a caso Kezilahabi afferma (2015: 38), contraddicendo la sua stessa poetica, che un africano può raggiungere l'oltre (*beyond*) che fa di un testo un'opera d'arte – ovvero la sua capacità di superare il tempo e lo spazio – soltanto scrivendo in una lingua africana.

*But writing in African languages enables writers to go instinctively beyond representations of signs and to think freely about their own 'being' in the context of Africa without necessarily being essentialist. It is this 'beyond' that writing in foreign languages fails to capture. And it is this 'beyond' that is the key to the relationship between the reader and the text and, finally, to bringing diverse ethnic groups into harmony and peaceful coexistence.*

Il *beyond* di Kezilahabi corrisponde all'"ispirazione" che Sando Marteau ritiene un artista africano possa avere solo in Africa. Un esempio di questa poetica è *Kwetu mbali* (Il nostro luogo d'origine<sup>29</sup> lontano), la costruzione romantica del nido, dell'*heimat* non vissuta, o forse vissuta in certo breve periodo, poi ricordata e rievocata immobile.

---

<sup>27</sup> Heimat è un concetto tedesco che ha avuto grossa fortuna durante il periodo del romanticismo tedesco (Romantik) e dell'idealismo filosofico (con autori quali Herder, Novalis, Fichte e Schelling). Qui intendiamo proprio la parte meno traducibile col termine "patria", l'investimento sentimentale che questo termine ha e il suo non identificarsi con i confini di stato o nazione. Questa vaghezza e forza emotiva lo rendono particolarmente adatto ad esemplificare il rapporto in questione tra autore e patria (che sia d'elezione, d'origine, di nascita, di comunità o mitica).

<sup>28</sup> Euphrase Kezilahabi è lo scrittore più innovativo della letteratura swahili, sia nella poesia che nella prosa rompe con le regole che fino a quel momento avevano seguito gli altri scrittori swahili per costituire uno stile proprio. Alena Rettová riscontra, così come in Sando Marteau, l'influenza dell'esistenzialismo su Kezilahabi (Rettová 2007), Gaudio (2019) attraverso un confronto testuale con la tradizione tedesca fa emergere anche l'influenza del romanticismo.

<sup>29</sup> L'espressione *kwetu* da un punto di vista linguistico è il possessivo di prima persona plurale in classe locativa 17 (prefisso ku-/kw-) ed è polisemica, potendo riferirsi a 'casa mia/nostra/della mia famiglia', a 'nel mio/nostro villaggio' e a 'nel mio/nostro paese'.



*Kwetu mbali na waza kwetu mbali,  
 kwetu na waza baba na mama,  
 kwetu wa ndugu na ma rafiki,  
 kwetu ni paka kwetu,  
 kuwe ku baya ko ni paka kwetu,  
 kwa ba mashikini ko ni paka kwetu  
 ba mu lala na ndjala ko ni paka kwetu,  
 bukari na sombe ko ni paka kwetu,  
 bukari na inswa ko ni paka kwetu,  
 penyewe bwa kikanda  
 ndjo bwinye bwa kwetu,  
 kwetu ni paka kwetu yoyoyoyo. [...]  
 Baba kilema, yeye ni baba yangu,  
 mama wa shipo ku funda, yeye ni mama yangu,  
 baba mashikini yeye ni baba yangu,  
 mama, mama ni paka mama yangu.  
 Kwetu kwa shipo ndjiya ko ni paka kwetu [...]* (Ferrari, Kalunga and Mulumbwa 2014: 153)

Da dove veniamo è lontano, penso a lì da noi,  
 lì da noi, penso a mio padre e a mia madre,  
 lì da noi, i parenti e gli amici,  
 lì da noi, è comunque casa nostra,  
 anche se è in brutte condizioni è sempre casa nostra,  
 anche se la gente è povera è sempre casa nostra,  
 anche se si va a dormire a pancia vuota è sempre casa nostra,  
 il bukari<sup>30</sup> con le foglie di manioca è proprio casa nostra,  
 il bukari con le termiti fritte è proprio casa nostra,  
 il bukari con il kikanda<sup>31</sup>  
 è quello tipico di casa nostra,  
 lì da noi, è comunque casa nostra yoyoyo. [...]  
 Un padre disabile, è mio padre,  
 una madre analfabeta, è mia madre,

---

30 Sorta di polenta preparata con farina di mais o manioca (in swahili standard *ugali*).

31 Condimento a base di arachidi, bulbi di orchidea seccati e bicarbonato di soda, utilizzato in RDC e in Zambia.

un padre bisognoso, è mio padre,  
mia madre, mia madre è sempre mia madre.  
Lì da noi dove non ci sono strade è sempre casa nostra.<sup>32</sup>

Se da una parte *Kwetu mbali* restituisce l'immagine di un villaggio nella sua concretezza e difficoltà, definisce la distanza non solo per lo straniero, o chi si trovi nella diaspora, ma anche per chi ascolta Sando Marteau nel swahili di Lubumbashi e per sé stesso. Il villaggio è lontano dalla vita dei cittadini di Lubumbashi e anche da quella del cantautore (che come ci ha detto Sando non vi ha mai vissuto); quel *mbali* (lontano) quindi diventa segno del tendere verso quella realtà come un ritorno alle origini o ad un'essenza. Questa tensione è già una cifra romantica, basti pensare al famoso motto, emblema del romanticismo tedesco, *immer nach Hause* (sempre verso casa) che Novalis mette in bocca al protagonista del suo *Heinrich von Ofterdingen*. Le difficoltà cantate in *Kwetu mbali* sono caratterizzanti del luogo e diventano cifra del *kwetu*, che come si è detto è da raggiungere (*nach Hause* verso casa), quindi le difficoltà stesse diventano desiderabili: tutto ciò restituisce un'immagine romanticizzata del villaggio. In questo senso il sentimento di lontananza non è solo elemento comunicativo con l'esterno, con lo straniero, ma dimensione quotidiana: ovvero anche se viviamo nella città di Lubumbashi, la nostra essenza<sup>33</sup> è lì lontano (*mbali*). Il villaggio quindi come simbolo della vita africana, della vita semplice e legata alla natura. Il cantautore congolese naturalizzato tanzaniano Remmy Ongala cantava:

Narudi nyumbani  
Narudi nyumbani  
Eeee nyumbani.....  
Nilipoamua nirudi nyumbani  
Nyumbani ni nyumbani hata kukiwa kubaya au kuzuri [...]  
Narudi Afrika eee ( x 2)  
Narudi Nigeria  
Eee narudi Ghana  
Yooho narudi Kenya eee  
Yoo narudi Uganda  
Eeee narudi Gabon

---

32 Le traduzioni swahili-italiano nell'articolo sono a cura nostra se non diversamente indicato.

33 Oppure origine, ma sempre in senso mitico, considerato che Sando Marteau è nato e cresciuto a Lubumbashi, e ci ha raccontato di esserci stato solo tre volte.

Yooho narudi Congo  
 Eeee narudi Zaire eee  
 Yooho narudi Burundi  
 Narudi Rwanda

Torno a casa  
 Torno a casa  
 Eeeee a casa.....  
 Quando decisi di ritornare a casa  
 Casa è sempre casa, che sia brutta o bella [...]  
 Torno in Africa eee ( x 2)  
 Torno in Nigeria  
 Eee torno in Ghana  
 Yooho torno in Kenya eee  
 Yoo torno in Uganda  
 Eeee torno in Gabon  
 Yooho torno in Congo  
 Eeee torno in Zaire eee  
 Yooho torno in Burundi  
 Torno in Rwanda

Il *nyumbani* in questa canzone di Ongala non è un posto preciso, ma rappresenta l'idea stessa dell'Africa. Il verso di Remmy *Nyumbani ni nyumbani hata kukiwa kubaya au kuzuri* ("Casa è sempre casa, che sia brutta o bella") e il verso *kuwe ku baya ko ni paka kwetu* ("anche se è in brutte condizioni è sempre casa nostra") sono molto simili. E' vero che Sando ci ha dato un'indicazione geografica del suo *kwetu* (Malemba Nkulu, il villaggio di origine dei suoi genitori), tuttavia è anche vero che questa indicazione geografica non fa parte del testo, probabilmente per far sì che chi l'ascoltasse potesse immedesimarsi e pensare al proprio *kwetu*. Inoltre, il *kwetu* ci appare come luogo immutabile, oltre il tempo e lo spazio, proprio come nella canzone di Ongala, prova della sua cifra simbolica. Se prendiamo per esempio la poesia *Namagondo* di Kezilahabi, un poeta che condivide con Sando molti elementi romantici ed esistenzialisti, possiamo percepire la differenza tra luogo sognato o simbolico e luogo vissuto (Kezilahabi 1974: 68).

*Naikumbuka michezo yetu myeleka tuliyopiga [...]*  
*Mafahali tukiyaniganisha, kelele tukazipiga*

*Jasho likitutoka Nabili tulijiogea  
Zimebaki sasa ni hadithi kuwasimulia watoto.*

*Yasikieni ya waatalam kwenu walioletwa  
Sahauni, ule wimbo wa zamani.  
Zingatieni ya mbolea na ujamaa vijijini*

*Nakumbuka Namagondo mahali nilipozaliwa  
Nakililia kijiji mahali nilipozaliwa  
Mahali nilipozaliwa chini ya Jua na nyota.*

Ricordo i nostri giochi vivaci che facevamo [...]  
Quando facevamo combattere due tori, urlavamo  
Se eravamo sudati, ci bagnavamo nel fiume Nabili  
Ciò che ne è rimasto ormai è una favola da narrare ai bambini.

Ascoltate le parole degli scienziati che vi sono stati mandati  
Dimenticate quel canto del passato.  
Ricordatevi del fertilizzante, e del socialismo, nei villaggi.

Ricordo Namagondo il posto dove sono nato  
Rimpiango il villaggio, il posto dove sono nato.  
Il posto dove sono nato sotto il sole e le stelle. (Kezilahabi 1987; traduzione a cura di E. Zúbková Bertoncini)

Questa poesia ha per titolo il nome del villaggio Namagondo (il suo nome è anche citato più volte nel testo), quindi la poesia connota geograficamente il luogo, non solo con il toponimo ma anche col riferimento al fiume Nabili. Kezilahabi a differenza dei due cantautori non vuole creare con questa poesia nessun rapporto di immedesimazione con i fruitori, né il villaggio diventa simbolo dell'africanità; tende a contrastare la possibilità di un'ideologizzazione dell'origine (Kezilahabi 1985: 357-358).

*Africa has been plagued with philosophies of origin. In the Western world this very philosophy culminated in Nazi Germany, and we know the consequences of this philosophy. The oldest is not necessarily the nearest to our true Being, neither does it have a mandate to rule the present. It does not greatly matter whether we are the real true heirs to the "Stolen legacy". What matters is what*

*we are. A philosophy of origins is a Fascist enterprise. Philosophies of origins are another error. The third error concerns moralism. We have, in the past, put too much emphasis on moralism and spiritualism. [...] There is no causa prima for Africanness and blackness. Since no one is responsible for our Being African and Black no moral facts can be attached to these questions. [...] We have noted that through the glorification of illusory traditional qualities of African society, our leaders create mythologies of a magnificent past and refuse to confront those very institutions which are by their nature retrogressive.*

Kezilahabi esprime nostalgia per Namagondo ma, coerentemente col suo pensiero, cerca di contrastare spazi all'ideologizzazione del passato. Remmy Ongala, invece, pone il suo ritorno come potenziale in un luogo non precisato dell'Africa, nella lista dei toponimi la differenza perde il suo valore e ogni toponimo diventa rappresentativo dell'africanità<sup>34</sup>. Nella poesia di Sando il senso di *Heimat* non rappresenta tanto un potenziale ritorno, quanto più una affermazione identitaria. La patria d'elezione (*Heimat*), non si contrappone così all'orgoglio e al patriottismo della *Vaterland*, che è emerso durante le interviste e che per Sando è il Katanga, ma costituiscono due aspetti della stessa medaglia, l'uno più nostalgico, l'altro più politico. La rivendicazione di un'identità katanghese è un'unicità di Sando, gli artisti che abbiamo incontrato a Lubumbashi tendono per lo più a non enfatizzare questo aspetto. Per esempio, il poeta Patrick Mudékereza utilizza per comporre diverse lingue e anche diverse varietà di swahili congolese (quello del Kivu e quello di Lubumbashi), mentre il poeta Sumba Mali tende ad imitare, sia per quanto riguarda la forma linguistica sia quella stilistica, la poesia tanzaniana. Interessante e per molti versi opposta rispetto all'operazione di Sando Marteau<sup>35</sup> è l'esperienza del musicista e cantautore Willy Ilumbo Kanyange. Egli proviene da Kinshasa e compie una ricerca etnomusicologica transregionale che gli permette di collezionare e utilizzare numerosi strumenti provenienti da diverse regioni della Repubblica Democratica del Congo. Willy, inoltre, utilizza strumenti non soltanto africani, ma anche dalla Grecia e dal Brasile e si è mostrato interessato e curioso d'avere uno strumento italiano. Sando, seppure focalizzato a far emergere l'identità katanghese, è aperto alle varie ispirazioni, per esempio ha realizzato uno spettacolo dedicato a George Brassens e di recente ha lavorato a delle cover di canzoni di Remmy Ongala. Ha annunciato di

---

34 Si badi bene si può trattare per Ongala di essenza africana o della somma delle esistenze africane, qui non possiamo approfondire questo concetto.

35 Di recente Sando e Willy hanno iniziato a collaborare e ci hanno inviato i primi esperimenti, è nostra convinzione che la loro sarà un'unione artistica proficua.

voler riarrangiare *Niseme nini* (Cosa debbo dire) e *Ndumila Kuwili* (Serpentello dalle due bocche<sup>36</sup>), mentre abbiamo avuto modo di apprezzare una bella versione acustica di *Karola*.

Sebbene la canzone *Kwetu mbali* (“Il nostro lontano luogo d'origine”) abbia una posizione importante nella produzione e nella figura (e riconoscibilità) di Sando perché è diventata molto famosa, Sando la canta ad ogni performance e ne ha scritto un ‘seguito’<sup>37</sup> – l’*Heimat* in forma romantica, nostalgica o utopica, non sembra essere un motivo centrale nella sua produzione. Nella maggior parte delle canzoni è la vita quotidiana che emerge con la sua drammaticità, con un forte senso del dolore e una visione pessimista dell’esistenza considerata da A. Rettová (2103: 178-180) una forma di esistenzialismo implicito, come in *Maisha kama ya ndeke* (Una vita come un uccello, scritta il 7/8/2010).

*Kutumika na tumika kila siku na roho ya mapendo, asubui na mapema mwezi mujima niko mukaji, mushahara mini ri pita wa ndugu ni matshozi (2x).*

*Ref: Maisha kama ya ndeke mukisangala mita kufa ndjala (2x)*

*Maisha ya wa fanya kazi kwetu ni kama ya ndeke, siku moja mu kisangala nyumba mujima ni baridi, mbili, tatu, ine, tano ni lufu kwa batoto, mutwatshe tu toke tuka tafutiye watoto*

*Ref: maisha kama ya ndeke mu kisangala mita kufa ndjala (2x)*

*Wa fanya kazi ata na walofwa apa kwetu wote mu mufuko moja, waki zeke serikali awa famu, zaidi kama auku zale na kwambiya uta papa riobo*

*Réf: Maisha kama ya ndeke mukisangala mita kufa ndjala (3x)*

Lavorare, lavorare, ogni giorno con coraggio, dal mattino presto per tutto il mese sono al lavoro, lo stipendio che passo alla famiglia sono lacrime (2x).

Ritornello: una vita come un uccello nel nido, morirò di fame (2x)

La vita dei lavoratori da noi è come quella di un uccello, un giorno sei nel nido, tutta la casa è fredda, due, tre, quattro, cinque, è arrivata la morte dei figli, lasciateci andare a cercare la sopravvivenza dei nostri figli

Ritornello: una vita come un uccello nel nido, morirò di fame (2x)

---

36 Traduciamo qui *ndumila* “serpentello” ma è il nome swahili per orbettino, una lucertola priva di arti. Il titolo è tratto da un detto swahili *Nyoka wa nduma-kuwili, huuma akivuvia* (Il serpente dalle due bocche mozzica mentre soffia) ovvero non fidarti di chi ti loda. Come si vede dal detto, ma anche dalle spiegazioni che abbiamo raccolto in swahili, l’orbettino è automaticamente associato al serpente (*nyoka wa nduma*, il serpente orbettino). La scelta di “serpente” rende anche la cifra ironica del detto: il calunniatore o il pettegolo sono serpentelli piccoli e ciechi, ai forti pitoni (*chatu*) e ai pericolosi cobra (*fira*) è riservato altro posto nella letteratura (in questo caso per lo più orale) swahili e tanzaniana.

37 Si tratta della canzone *Wakati mili kwenda* (Quando andai), in cui narra il senso di nostalgia provato durante il suo primo viaggio in Europa, in occasione di una tournée in Spagna.

I lavoratori e anche i disoccupati qui da noi sono tutti nella stessa barca, se invecchiano lo stato non li riconosce, soprattutto se non hai avuto figli, ti dico che ne passerai delle belle

Ritornello: una vita come un uccello nel nido, morirò di fame (3x)

Nido non come questione idealizzata, ma estremamente concreta. *Maisha kama ya ndeke mukisangala mita kufa ndjala* (“Una vita come un uccello nel nido, morirò di fame”) ne è cifra poetica. Questo è ciò che definisce la sua missione artistica nell’ambito di Lubumbashi, la sua attenzione verso i problemi dei lavoratori precari, l’empatia nei confronti degli anziani, dei bambini, dei più vulnerabili in un contesto profondamente segnato dalla crisi seguita al tramonto dell’industria mineraria, che ha riconfigurato le relazioni economiche e sociali, lasciando un senso di abbandono – come un uccellino lasciato da solo nel nido –, descritto con grande forza espressiva dal cantautore anche nella canzone *Union minière du Haut Katanga*. Qui la grande industria viene definita *mama wa watoto wa Katanga* (madre di tutti i katanghesi)<sup>38</sup>, distrutta dalle politiche mobutiste e dai governi successivi, che hanno lasciato la popolazione *dju ya muti* (“in cima a un albero”), ossia in una condizione di estrema instabilità e fragilità.<sup>39</sup> Lo stesso testo della canzone *Kwetu mbali* consente un livello di interpretazione che definisce la lontananza in termini di marginalità socio-economica, il che ha sicuramente contribuito notevolmente alla sua popolarità, come abbiamo potuto constatare partecipando a una delle sue tante performance dal vivo in quartieri periferici<sup>40</sup>, nel quartiere Kasenga.

Alla concretezza di *Maisha kama ya ndeke* si aggiunge il senso *engagé* del lavoro di artista nella canzone *Magumu na shida* (“Difficoltà e problemi”), composta il 20 novembre del 2010:

*Ili kuwa siku ya ponsho, mimi na wa foisi wangu tuli alekeya kule kinshi ku fanya kaji ya ku lamusha watu, lakini ngisi tuli pokelewa ni kama sisi ni wenzi ngisi tuli pokelewa ni kama sisi ni wa aduwi*

*Ref: Magumu na shida aya ine nipa nguvu magumu na shida iki fike mita kwenda adi mwisho, magumu na shida iki fike paka ni kwende adi mwisho.*

---

38 Un detto popolare emerso in epoca coloniale esprimeva il ruolo centrale, “genitoriale” del lavoro salariato: “*Kazi njo baba, njo mama*” (Il lavoro è il padre, è la madre; Dibwe 2009: 123).

39 La crisi socio-economica ha lasciato tracce anche nella lingua, con un nuovo vasto repertorio di espressioni in francese e swahili legate all’economia informale, che sottolineano soprattutto il coraggio e l’energia nell’affrontare la quotidiana ricerca di lavoro e sussistenza, tra cui anche “*kupika sandu*” (colpire con il martello) (Petit, Mulumbwa 2005: 474), a cui allude il nome d’arte del cantautore (reduplicandolo con l’equivalente in francese).

40 Anche il video della canzone, accessibile su you tube (<https://www.youtube.com/watch?v=BeUXkgwpEkQ>), è stato girato in diversi quartieri urbani e periurbani di Lubumbashi.

*Wali tu kuhiya na makofi sisi atu juwi ku kombana, wali kuwa na manduki mikono yetu ni mweupe, waki tu kataze ku sema, awa ta ni kataza ku waza, waki ni kataza ku waza awa ta ni kataza ku fariki, ata ni kisha fariki mawazo yangu ita safiri vizazi, mimi ni mwandishi kazi yangu kweli ni kama mpepo (x2)*

Ref: Magumu na shida...

Era un sabato, io e il mio gruppo andammo lì a Kinshi a compiere il nostro lavoro di scuotere le persone, ma il modo in cui siamo stati accolti fu come se fossimo dei ladri, come se fossimo dei nemici

Ref: difficoltà e problemi mi danno forza, se arrivano vado fino in fondo, quando arrivano vado fino in fondo

Ci hanno aggredito, preso a schiaffi, noi non eravamo in grado di difenderci, alcuni vennero con dei fucili, le nostre mani sono bianche, anche se mi impediscono di parlare, non possono impedirmi di pensare, anche se mi impedissero di pensare, non potranno impedire che io muoia, e una volta morto le mie idee viaggeranno attraverso le generazioni, io sono uno scrittore, il mio lavoro in verità è come il vento (x2)

Ref: difficoltà e problemi...

In questa canzone viene descritta una scena concreta, quando il cantautore e il suo gruppo andarono in trasferta in una città del Katanga (qui rievocata con un nome fittizio) e furono ricevuti come nemici. La delusione data da questa reazione è direttamente proporzionale alla fiducia e al serio impegno col quale Sando Marteau svolge il suo lavoro.

Questa canzone mostra il forte intento comunicativo dell'autore. Il suo lavoro è *kaji ya ku lamusha watu* (lett. il lavoro di svegliare/far alzare le persone). Questa canzone ci offre un elemento metapoetico riferito al proprio lavoro. L'elemento tragico di fondo è l'essere percepiti come *wenzi* (ladri) e *aduwi* (nemici), l'esperienza ha probabilmente segnato molto il compositore che, come si è detto prima, si sarà sentito deluso nel suo intento sociale e comunicativo.

L'idea di condividere l'arte, del suo essere sociale, non è una veste né di Sando Marteau né della sua musica, ma è un profondo intento coerente in ogni sua attività. Anche la scelta musicale, le quotidiane prove (o col gruppo musicale o con quello di teatro), il lavoro creativo collettivo, sono cifra di questa volontà. È interessante notare, inoltre, che il processo creativo dei suoi pezzi, anche se per lo più passa inizialmente per l'utilizzo della sola voce, poi viene messo davvero a punto col supporto della chitarra acustica e del suo gruppo. L'esperienza di Sando, almeno come intenzione, è contro la modernità e contro il cosmopolitismo<sup>41</sup>. Lui si richiama esclusivamente agli artisti

---

41 Per un'interessante e più completa riflessione riguardo a questi termini rimandiamo a Salter (2011).



katanghesi, Jean Bosco (Mwenda wa Bayeke) e Edouard Masengo Katiti, facendo della memoria stessa una rivendicazione. Tuttavia, come abbiamo visto, la sua poetica è più ricca delle sue stesse intenzioni, l'arte come spesso avviene, va oltre l'artista. Anche per quanto riguarda la questione della modernità, abbiamo chiesto per via telematica a Sando se si sente moderno o cos'è per lui la modernità, ci ha risposto mostrandoci una marimba in legno, dicendo: “*Aiko moderne*” (Non è moderna), di seguito ha scritto “*Lakini synthétiser iko moderne. Kintu mupya...*” (Ma il sintetizzatore è moderno. Una cosa nuova); a questo messaggio è seguita una sua foto con la scritta “*Mimi shina moderne. Miko wazamani*” (Io non ho nulla di moderno. Io sono vecchio). Questa sferzante risposta sintetizza il rapporto di Sando con l'idea della modernità, lui non usa uno smartphone, rifugge col suo stile casual l'eleganza metropolitana della SAPE<sup>42</sup> (contrapponendosi ad essa), si contrappone all'utilizzo del sintetizzatore musicale, delle basi e del playback da parte dei nuovi artisti, proponendo una musica costituita con impegno attraverso le prove in gruppo. Tuttavia durante le performance utilizza l'amplificazione, basso e chitarra sono elettrici. Inoltre, Sando collabora anche con giovani artisti, come Dochta Delaranta, un rapper e DJ, con il quale ha realizzato delle versioni moderne (con interventi slam) di pezzi di Jean-Bosco Mwenda e Edouard Masengo. A fronte di questa rivendicazione reale ed esistente dell'artista, l'arte procede per una strada più libera (anche dal concetto di non contraddizione) e fa convivere Brassens con l'intento di essere autenticamente katanghese, l'amplificazione e i nuovi strumenti e stili coll'essere antico (quasi originario). Ciò che viene rifiutato dagli artisti congolese è una versione positivista occidentale di modernità, ha ragione Salter (2011: 8) a farcelo notare.

*It is the Western version of modernity that, in many of its economic and military manifestations, does happen to people. That the Congolese musicians making popular music 'have always been modern' does not mean they have not had to put in the work that makes it possible to hear their music as modern, without this meaning Western. In this sense being modern is something people in Africa have to do if they are to create (African) ways of being modern that are not modern because they are Western.*

In questo senso non possiamo non condividere le conclusioni di Salter (2011: 34) rispetto alla pluralità dell'essere moderno.

---

42 La sigla SAPE (Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes) indica un fenomeno culturale strettamente legato alla storia della rumba congolese di Kinshasa, i cui protagonisti sfoggiano capi eleganti di alta moda (Kasanda 2013: 207).

*I am suggesting we use a more limited basis for distinguishing a modern from a traditionalist disposition. An acceptance of the plurality of modernities should not blind us to features that different societies have in common in what it means to be modern. In Congo, as in Kenya, Tanzania and South Africa, being modern musically has been characterised by the use of new technology, syncretic bricolage using cosmopolitan influences and the creation of new forms.*

Perché l'arte trova sempre il suo modo d'essere moderna e attuale, utilizzando le tecnologie disponibili e il repertorio artistico – che per essere tale supera i confini di spazio, tempo e genere – per approdare come prodotto originalissimo e originario alle nuove generazioni e a quelle future.

## Bibliografia

- Bertoncini Zúbková, Elena. 2009. *Kiswahili kwa Furaha*. Roma: Aracne.
- Damome, Etienne et Emmanuel Kambaja. 2012. *Le kiswahili dans les médias audiovisuels de Lubumbashi usages et représentations*. Kinshasa: Editions CEDI.
- Dibwe dia Mwembu, Donaten. 2009. “Le passé colonial et postcolonial dans les débats du projet ‘Mémoires de Lubumbashi’”. In: *Afrique et Occident: Mémoires et identités dans la Région des Grands Lacs*, a cura di Carlo Carbone e Rosario Giordano, 117-132. Paris: L’Harmattan.
- Dibwe dia Mwembu, Donatien. 2017. “Cité Gécamines» et l’histoire du camp des travailleurs à Lubumbashi, de 1912 à nos jours” In: *Revolution room*, a cura di Sari Middermacht, Molemo Moiloa, Patrick Mudekereza, Vaughn Sadie, 26-29. Lubumbashi: Visual Art Network of South Afrika & Centre d’Art Waza.
- Fabian, Johannes. 1986. *Language and Colonial Power: the Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian, Johannes. 1990. *Power and Performance*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Ferrari, Aurélie, Marcel Kalunga et Georges Mulumbwa. 2014. *Le Swahili de Lubumbashi. Grammaire, textes, lexique*. Paris: Karthala.
- Gaudioso, Roberto. 2019. *The voice of the Text and its Body. The Continuous Reform of Kezilahabi’s Poetics*. Köln: Rüdiger Köppe (forthcoming).
- Karangwa, Jean de Dieu. 1995. *Le Kiswahili dans l’Afrique des Grands Lacs: contribution sociolinguistique*. Thèse de doctorat, INALCO, Paris.
- Kasanda, Albert. 2013. “La musique congolaise, un discours sur l’individu et sur la société.” In: *Chanter l’existence : La poésie de Sando Marteau et ses horizons philosophiques*, edited by Alena Rettová, 189-215. Stedokluky : Zdenk Susa.
- Kezilahabi, Euphrase. 1974. *Kichomi*. Nairobi: Heinemann Educational.
- Kezilahabi, Euphrase. 1985. *African Philosophy and the Problem of Literary Interpretation*. PhD thesis, University of Wisconsin – Madison.

- Kezilahabi, Euphrase. 1987. *Sofferenza* (poesie scelte tradotte da E. Zúbková Bertoncini). Napoli: Plural.
- Kezilahabi, Euphrase. 2015. “Dialogic Swahili Literature: Key to Harmonization in Diversity.” In: *Habari ya English? What about Kiswahili?*, edited by Lutz Diegner and Frank Schulze-Engler, 33-48. Leiden/Boston: Brill Rodopi.
- Le Lay, Maëline et Christian Kunda. 2009a. “Le théâtre au Katanga: aperçu historique.” *Études littéraires africaines* 27: 18-27.
- Le Lay, Maëline, 2009b. “Les langues d’écriture à Lubumbashi: une littérature diglossique ?” *Études littéraires africaines* 27: 55-64.
- Le Lay, Maëline, 2014. “De la rumeur de la ville à la voix de l’Autorité: les écrits en swahili à Lubumbashi”. *Journal des Africanistes* 83/1 : 14-37.
- Nurse, Dereck and Gérard Philippson. 2003. *The Bantu Languages*. London/New York: Routledge.
- Petit, Pierre et Georges Mulumbwa Mutambwa. 2005. “‘La crise’: Lexicon and ethos of the second economy in Lubumbashi”. *Afrika* 75/4: 467-486.
- Rettová, Alena. 2007. *Afrophone Philosophies: Reality and Challenge*. Středokluky: Zdeněk Susa.
- Rettová, Alena. 2013. *Chanter l’existence: La poésie de Sando Marteau et ses horizons philosophiques*. Stedokluky: Zdenk Susa.
- Salter, Tom. 2007. *Rumba From Congo To Cape Town*. PhD dissertation, University of Edinburgh.
- Salter, Tom. 2011. “‘Being modern does not mean being western:’ Congolese Popular Music, 1945 to 2000”. *Critical African Studies* 4/5: 1-50.
- Schicho, Walter (en collaboration avec M. Ndala). 1981. *Le Groupe Mufwankolo*. Wien: Afro-Pub.
- Whiteley, Wilfred. 1969. *Swahili. The Rise of a National Language*. London: Methuen.

Flavia Aiello presently works as research fellow at the University of Naples “L’Orientale,” where she also teaches Swahili Language and Literature. She is the author of numerous publications on Swahili oral and written genres and, for an Italian audience, has produced *Separazione* (Iride Edizioni, Soveria Mannelli, 2005), a translation of the Swahili novel *Utengano* by S. A. Mohamed. Research interests: contemporary Swahili literature (including children’s literature), Swahilophone verbal arts and literary translation.

She can be reached at: [faiello@unior.it](mailto:faiello@unior.it).

Roberto Gaudioso is currently doing post-doc research on Swahili Literature of DR Congo at the University of Napoli “L’Orientale.” His PhD thesis is on the poetics and philosophy of Euphrase Kezilahabi (University of Napoli “L’Orientale” and University of Bayreuth). He has written on: Euphrase Kezilahabi, Ebrahim Hussein, Ingeborg Bachmann and Giacomo Leopardi, whom he has translated into Swahili. Research interests: Literatures in African languages, Comparative Literature, Theories and practices of Translation, Aesthetics of Literature, Hermeneutics, Philosophy.

He can be reached at: [roberto.lumuli.gaudioso@gmail.com](mailto:roberto.lumuli.gaudioso@gmail.com).

## Cultural Values of Trees in the East African Context

Graziella Acquaviva

Certain trees have a sacred status, are used in rituals, and have symbolic importance for ethnicity, identity and connection to a place. In this paper I will explore the values that some East African ethnic groups attribute to trees and their symbolism through an interdisciplinary point of view. Several literary works, have been penned and highlighted the relationship between man and nature: tree's metaphor and symbolism have been used in both Tanzanian and Kenyan literary production; and symbols are also an aspect of East African agrarian history because production, exchanges, and consumption are mediated by systems of meaning.

### 1. Tree planting: a few remarks

An abundant and interesting literature deals with timber products in East Africa (Nahonyo et al. 2002; Brokensha et al. 1983; Turner et al. 1993); on the other hand, little has been written about other possible reasons why people plant trees. Apart from the huge variety of cultural values and symbolic functions ascribed to trees, tree planting is seen as one means of keeping land under a productive fallow crop (Deewes 1993), as land tenure and property policies, and/or as an environmental policy and for forest conservation. The last two have a long history in East Africa, dating back to the early colonial period when trees like Eucalyptus (*Eucalyptus* sp., Mirtaceae), Silver Oak (*Grevillea robusta* A. Cunn. ex R. Br., Proteaceae), Pine (*Pinus* sp. L., Pinaceae), and Cypress (*Cupressus* sp. L., Cupressaceae)<sup>1</sup> were introduced and planted by missionaries. In the 1940s and 1950s, the colonial government began the Mass Literacy Campaign, a rural education program: one key method was the establishment of tree nurseries at schools, from which seedlings were distributed free of charge to anyone who collected them. Tree planting continued after independence in 1961, and in the late 1980s, an additional impetus for tree planting in the Pare area came from the Traditional Irrigation Improvement Program (TIP), funded by the Netherlands Development Organisation (Hakansson 1998: 276, 375). Deewes (1995: 219-221) states that the land tenure processes in Kenya were associated with customary tree cultivation and management practices long before colonial settlement. An individual

---

<sup>1</sup> This and the following botanical classifications have been elaborated by the author on the basis of the existing sources and are part of the ongoing project *Ethnobotanical Dictionary of Swahili* at the University of Turin.

who did not have a right to use trees could have this right given him by the community through its spokesman. Cultivation rights within a basic land unit belonged to the families with lineage rights, and in some districts those who obtained a redeemable sale or land lending agreement had not right to cut down the trees on the plot. Trees were inventoried at the time tenancy arrangements were made, and the cutting of trees without payment of permission was an offence. It has been reported that other purposes of planting trees in East African are related to border demarcation (Dewees 1995; Snyder 2018; Sheridan 2016). In the highlands of northeastern Tanzania, Corn plant or Cornstalk dracaena (*Dracaena fragrans* (L.) Ker Gawl., Asparagaceae)<sup>2</sup> is used to ritualize the perimeters of common property resources. Until the 1970s, farmers left most of the trees and shrubs around springs untouched in order to protect the water from the sun, and *dracaena* is also symbolically related to 'coolness' and the authority of ancestral spirits (Sheridan 2008: 496-497). In central Kenya, and specifically in Murang'a and Nyeri districts, trees used as boundary markers include African Cherry (*Prunus africana* (Hook. f.) Kalkman, Rosaceae), African Milk Bush (*Synadenium compactum* Hook., Euphorbiaceae), Cordia tree (*Cordia Africana* Lam., Boraginaceae). In this area, the boundary with planted trees gained prominence as a feature of land tenure reforms which accompanied independence (Dewees 1995: 225). According to Nahonyo et al. (2002), though the land was nationalized after the Zanzibar revolution in 1964, several tenure systems exist within the islands. With nationalization of land, people had the right to own and sell only crops and structures located on a piece of land, but not sell the land because it belongs to the State. The western area of the Jozani forest known as *Unguja Ukuu* is reported to have been the first area of Zanzibar settled by migrants from Kisiju, in mainland Tanzania. They settled there even before the arrival of Arabs, and cultivated mainly coconut palms. The local people continued to manage the area up to the 1930s. In the period between 1956 and 1960 initiatives were taken towards establishing a forest reserve.<sup>3</sup> It was formerly

---

2 The genus *Dracaena* (L.) has approximately 116 species, of which 63 occur in Africa where they have a high importance in horticulture, traditional medicine, and social function in marking sacred sites and farm plots (Damen et al. 2018: 31).

3 There are many protected trees in Jozani forest reserve that are considered of particular value. They are: *Mgunga* (West African Albizia. *Albizia zygia* (DC.) J. F. Macbr., Fabaceae); *Mkorosho* (Cashew Tree. *Anacardium occidentale* L., Anacardiaceae); *Mtopetope* (Wild Custard Apple. *Annona senegalensis* Pers., Annonaceae); *Mtimagoa msimizizi* (Tasselberry. *Antidesma venosum* L., Phyllanthaceae); *Mtikisa* or *Mkulukilemba* (Triangle Tops. *Blighia unijugata* Baker, Sapindaceae); *Mkaratu* or *Mutututu* (Coastal Golden-leaf. *Bridelia micrantha* (Hochst.) Baill., Phyllanthaceae); *Mlangamia* (Love-vine. *Cassytha filiformis* L., Lauraceae); *Mfusho* (Horsewood. *Clausena anisata* (Willd. ) Hook.f. ex Benth, Rutaceae); *Mshinduzi* (Forest Fever-Berry. *Croton sylvaticus* Muell. Arg., Euphorbiaceae); *Msigino* (Bell Mimosa. *Dichrostachys cinerea* Wight e Arn., Fabaceae); *Mkeng'eta* (Hopseed Bush, Soapwood. *Dodonaea viscosa* Jacq., Sapindaceae); *Mchikichi* (African Oil Palm. *Elaeis guineensis* Jacq., Arecaceae); *Msiliza* (Natal Ebony. *Euclea natalensis* A. DC., Ebenaceae); *Mziwaziwa* (Pill-bearing Spurge. *Euphorbia hirta* (L.) Millsp., Euphorbiaceae); *Msasa* (Sandpaper Tree. *Ficus exasperata* Vahl, Moraceae); *Mkuyu* (Sycamore Fig. *Ficus sycamorosus* L., Moraceae); *Mpepa* or *Mtebi* (Climbing Bamboo. *Flagellaria guineensis* Schumach, Flagellariaceae); *Mkwamba* (Bushweed. *Flueggea virosa* (Roxo. Ex Willd.)

established in 1960, and a complete ban in consumptive use of forest trees was imposed 1992 when removal of fallen trees from the reserve was banned (Nahonyo 2002: 3-10).

## 2. A note on literary metaphors and symbols of trees

In this section I will dwell briefly on some metaphorical uses of trees and their symbolism in East African literature, where references to natural and cultural environment are particularly abundant. The African landscape has been to a great extent an outcome of representational and ideological realms of the involved interest groups, and a contested sphere of the memories and invented traditions of these groups. According to Vierke (2007), it is probably from this kind of depiction that a deep embedment in Swahili culture could arise. An example of this kind of description is represented by Liyongo<sup>4</sup> poems, where trees and, in particular those of the genus *Aracaceae* as *Mnazi* ('Coconut tree') and *Mkoma* ('Doum palm') that are conceived as venerated trees, and used for similes (Vierke 2007: 27-28).<sup>5</sup> The reference to "nature" is not peculiar to the poetry of the classical period. Tree metaphors have continued to influence the Swahili poetry over the time: tree becomes an image and representation of 'being,' as for example in *Chini ya Mti Mkavu* ('Under the Dry Tree') by Theobald Mvungi, or in *Mti Ukingoni mwa Mto* ('The Tree on the River Bank') by Kithaka wa Mberia, and a tool of social criticism in Abilatif Abdallah *Mnazi: Vuta N'kuvute* ('Coconut tree: Pull and I Pull you;' Acquaviva 2016). Through the language of nature and the forces connected to it, the Swahili poet of the postcolonial period seems able to complete the meaning of his words and to predict any changes that

---

Voigt. *Thyllanthaceae*); *Mdakakomba* (*Harrisonia abyssinica*. *Harrisonia abyssinica* Oliv., *Rutaceae*); *Mlashore* (Orange Bird Berry. *Hoslundia opposita* Vahl., *Lamiaceae*); *Mchungu* (Bitter Lettuce. *Launaea cornuta* (Hochst. ex Oliv.&Hiern) C. Jeffrey. *Asteraceae*); *Mkavanga* (River Macaranga. *Macaranga capensis* (Baill.) Benth. ex Sim., *Euphorbiaceae*); *Mwembe* (Mango. *Mangifera indica* L., *Anacardiaceae*); *Mgelenge* or *Mkenge* (Flat-crown. *Albizia adianthifolia* (Schumach) W. F. Wight. *Fabaceae*; Nahonyo et al. 2002: 39-41).

4 Liyongo is perhaps the most famous character in Swahili classical poetry. Physically he was a huge man, to such an extent that he could not be compared to any other human being. The mystical powers and supernatural abilities of the hero are outlined in many episodes in the epic. For instance, he is able to outsmart Wagulla warriors who trick him into climbing a *Mukoma* tree intending to shoot him (Kingei 2001: 89-90). Called *Mukoma* in the Kamba language (Doum palm, *Hyphaene compressa* H. Wendl, *Arecaceae*), in standard Swahili it is known as *Mkoma*, *Mkoche*, *Mnyaa*, and *Mlala*.

<http://www.worldagroforestry.org/usefultrees>

5 The tree as symbol of fertility and, by extension, as a beautiful woman occurs in *Utumbuizo wa Mkoma* ('The Song of Doum Palm'), in *Utumbuizo wa Mnazi* ('The Song of Coconut Tree'), and in *Utumbuizo wa Mwana Mnazi* ('The Song of Lady Coconut;' Vierke 2007: 28). In this third song Liyongo finds the lady Coconut to be the ideal metaphor to express the benevolence of his love (Mugane 2015: 61).

are the essence of nature itself. An example of this kind of reading can be seen in Euphrase Kezilahabi's poetry. In certain verses the poet brings to the surface memories that are apparently "animistic" as in *Ngoma ya Kimya* ('The Dance of Silence'), *Lakini labda miti hii michache yakumbuka* ('But perhaps these few trees do remember;,' Kezilahabi 1988: 43). In this poem trees are used as symbolic images of continuity – the poet puts his trust in trees that incorporate the spirits of the ancestors and the wisdom of the elders – in contrast to images of change and destruction: *Kilichobaki ni uwanja uliokauka* ('What remained was a dry space;,' Kezilahabi 1988: 43). This is a poet's "dreamlike" vision, a mere manifestation of inner chaos and human alienation.<sup>6</sup> Speaking of trees as persons is part of giving a place to the psyche's propensity to personify as a way of defining what or whom is felt as necessary mode of understanding the world and of being in it (Tidball 2014: 28). The image of the tree frequently appears in the archetypal images of the unconscious, and according to Jung (2012), it reflects the Self that designates the unity and totality of the personality. All the mythologized natural elements are not only allegories of those objective elements but psychic images, and symbolic expressions of the interior and unconscious "drama" of the soul. We could define it as a process of returning to the original shape of existence that leads the poet to a careful observation of the world and the creation of images that can be traced back to a dreamlike or primitive phase of thinking,<sup>7</sup> in which the elements of nature are anthropomorphized.

In the field of fiction the use of the tree's metaphor is applied in different ways. According to Khamis (2004), in the literary work *Nyota ya Rehema*<sup>8</sup> ('The Star of Rehema,' 1976) by Mohamed S. Mohamed, for example, there is a tendency to depict class distinction through trees. In the novel the

---

6 According to Acquaviva (2004), the images expressed through the "dreamlike" language represent a kind of communication between the archaic time and the present time and, therefore, with real life.

7 Concerning the use of figurative language in East African literature, including Swahili poems, novels, and plays, see also Askew (2002), Diegner (200), Khamis (1998, 2004), and Mulokozi (1999).

8 Rehema is the daughter of a rich Zanzibari, Fuad. She is rejected by her father because of her dark complexion. After her mother's death, she goes to the city, where she becomes a prostitute, but later she marries Sulubu, a poor peasant and they settle on a small farm belonging to her father. Rehema gives birth to a baby who looks like Fuad. This likeness proves that she is his daughter, but Fuad dies abroad before seeing the baby. His second wife and her two children split the inheritance between them. Karim, the son-in-law, deprives Sulubu and Rehema of their farm. Through immense sacrifices, they buy another piece of land and start again. After years of poverty, just as their conditions improve, Karim comes back in order to take that farm from them. Finally, Sulubu stabs his enemy and is only saved from the gallows by the outbreak of the revolution (Bertoncini Zúbková et al. 2009: 424).



richness of Fuad is described using what Khamis defines “enlisting technique,” to be read as a botanical inventory (Khamis 2004: 38). According to Khamis 1998: 100-101), the list of trees that symbolize the opulence of Fuad and establish a sense of possession related to agro-economy are preceded by a hierarchical description like *miti ya mchanganyiko* (‘mixed trees’), *miti mikubwa ya matunda yenye kushibisha* (‘large trees with satisfying fruits’), and *miti ya mali* (‘precious trees’). In his novel, Mohamed (1976) cites as mixed tree: *mistaafeli* (Soursop, or Graviola. *Annona muricata* L., Annonaceae ) *mipea* (Pear trees. *Pyrus spp.* L., Rosaceae), *michenza kangaja* and *michenza ajemu* (Small mandarin orange tree and Persian orange trees. *Citrus spp.* L., Rutaceae), *migulabi* (Lichee trees. *Litchi chinensis* Sonn., Sapindaceae), *mitini* (Fig trees. *Ficus carica* L., Moraceae), *michungwa* (Orange trees. *Citrus spp.* L., Rutaceae), *mipera mirashi* (Guava trees. *Psidium guajava* L., Myrtaceae).

The second list, that of “large trees with satisfying fruits” shows only three trees: *miduriani* (Durian tree. *Durio spp.*, Malvaceae), *mishelisheli* (Breadfruit tree, *Artocarpus altilis* Parkinson ex F.A.Zorn, Moraceae) and *mifenesi* (Jackfruit trees. *Artocarpus heterophyllus* Lam. Moraceae). *Mibuni* (Coffee trees. *Coffea spp.* L., Rubiaceae), *mpunga* (Rice plant. *Oryza sativa* L., Poaceae), and *minazi* (coconut trees. *Cocos nucifera* L., Arecaceae ) belong to the “precious trees”. It is this large variety of trees that emphasises the sense of wealth and opulence and accords with Fuad’s aristocratic tendency of playing and enjoying life (Khamis 1998: 101).

The tree image as a symbol of historical memory, of identity and belonging to the territory, is found in Kezilahabi’s novel *Rosa Mistika*<sup>9</sup> (1971):

*Katika ziwa Victoria – kama liitwayo mpaka sasa –kunakisiwa kijulikanacho kwa jina la Ukerewe [...] Katikati ya kisiwa hiki kuna jingo kubwa la wajerumani lililosalia mpaka sasa. Karibu na jingo hili kuna mti mpaka leo uliokuwaukitumika kunyongea watu – watu weusi nafikiri. Jengo hili liko katikati ya kijiji cha Namagondo* (Kezilahabi 1971: 7)

In Lake Victoria – as it is still called today – there is an island known as Ukerewe [...] In the middle of the island there still remains a big German building. Next to this building there is a tree that was used to torture people – I think black people. This building is at the center of the village called Namagondo (English translation by Tchokothe 2014: 114)

---

<sup>9</sup> Rosa and her sisters grow up watched over by their father Zakaria who denies them even a minimum of freedom. Once at boarding school, Rosa hurls herself headlong into amorous adventures, but after some bad experiences she reforms and becomes engaged to Charles, her first love. Charles, however, jilts her suddenly when he learns about her past and Rosa commits suicide (Bertoncini Zúbková et al. 2009: 435).

In Kyallo W. Wamitila's *Bina-Adamu*<sup>10</sup> (2002), the tree is depicted as symbol of identity:

*Nilipozaliwa niliwakuta watu wakikiogopa kiini cha kijiji chetu [...] bado wanakiogopa [...].  
Katikati pana mti mkubwa ulioota na unaoonekana na mtu akiwa mbali [...] Huu lakini  
umejitahidi kusimama imara [...] na unabakia kitambulishi kikubwa cha sehemu hiyo* (Wamitila  
2002: 7).

When I was born, I met people who were afraid of the interior of our village [...] They are still afraid of that place [...] At the center of the village, a big tree was growing and one could see it from afar [...] But this tree is determined [...] and it will remain as the identity of the village (English translation by Tchokothe 2014: 114).

### 3. Symbolizing life and death: sacred forests and groves

In almost all world cultures, people utilize trees symbolically to make concrete and material the abstract notion of life (Frazer 1915). According to Ikeke (2013: 346-347), the African understanding of the forest cannot be separated from the African cosmological view of reality: trees, plants and other organisms that make up the forest were infused with spirits. The forest was seen as source of life, and the plants were the most spiritual and mysterious of all life forms (Burnham 2000: 35). Sacred<sup>11</sup> forests and groves have been integral parts of human life in many parts of the world since ancient times, and they exist throughout tropical Africa serving both as places for rituals of initiation and sacrifice and important reserves of biological diversity, preserving unique floral and faunal species.<sup>12</sup> Some groves may be what remains of larger forests, but it has been showed that many are the products of vegetation change and shifting social values and function, and many acquired spiritual

---

10 The hero is an unnamed village boy who is searching for three hermaphrodite children, the offspring of the village prophet. If he manages to find these children, life in his poor village will change for the better. During his journey, the hero assisted by a mysterious voice and supernatural female called Hanna, visit Europe, Asia and Africa, the latter devastated by famine and wars. The hero learns that Africa's troubles are caused by a mysterious P.P. who lives in America, where his followers thrive on the poverty of developing countries. Under the patronage of P.P., they are creating "the man of the future" whose concerns is to consume imported industrial goods. The hero makes his choice: from now on he will struggle against P.P. and for unity of Africa (Bertoncini Zúbková et al. 2009: 302).

11 Sheridan (2009: 74) states that the term "sacred" does not imply that the sites are religious institution, separate from politics, social organization, and land tenure.

12 In Mfangano island, Lake Victoria, Kenya there are a total of 36 sacred groves called kibaga: nothing is removed from these groves, not even dry fallen tree stumps and branches suitable as firewood. Abuse of the kibaga is punishable by the community. The threats to the sanctity of the groves are mostly anthropogenic and include clearing of vegetation for cultivation, timber products for building and for fishing related activities (Ogol, Ogola and Khayota 2004: 51, 53, 56).

value only within the context of the transformation of colonial rule (Sheridan 2009: 74-76). In the Pare Region of Tanzania there are two kinds of sacred groves called *mpungi* and *mshitu*. *Mpungi* is a small shrine of trees surrounded by fields of maize, beans, and bananas, and contains the skull<sup>13</sup> of a particular lineage's ancestors and there the living ask the dead for their blessing (Sheridan 2008: 498). *Mshitu* is a forest where young men are initiated. The sanctions for violating *mshitu* are far more severe than those for a *mpungi*. Each grove has a designated caretaker responsible for conducting sacrifices, organizing initiation rituals, and monitoring the integrity of his grove (Sheridan 2009: 79-81). According to Kimambo and Omari (1972), *mpungi* exists because of the rapid segmentation of kin groups in precolonial Pare, and because of unintended ecological consequences. After arriving in the area, male elders established a sacrificial spot under a tree near their new homes. As the families grew, they were prone to segmentation. The sacrificial areas became places that maintained lineage unity through collective rituals. While the *mpungi* shrines mediate relationship with ancestors, *mshitu* represents political and ecological relationship (Sheridan 2009: 84). It has been reported that in North Pare region there are over 600 sacred groves where indigenous trees can be found. Elderly men sacrifice beer and meat to their ancestors to cool their anger and to forestall the diseases, famine and paranormal events that angry spirits are likely to send. The essential characteristic of a *mshitu* is its secrecy rather than its vegetation status, and it is for this reason that the idiom for "keeping secrets" and oath-taking is *kula mshitu* ('eating a sacred forest;' Sheridan 2009: 80).

In Zanzibar, sacred forests are called *Misitu ya Jadi* ('Forests of Ancestors') or *Misitu ya Mizimu* ('Spirit Worship Forests'). The size of sacred forests varies from one place to another: in Kenya they range from 10-200 hectares while in Zanzibar they are from 0.5-20 hectares. Though the exact number of the sacred forests is not known, it is believed that most families or clan in the rural areas are connected to sacred forests or trees, and local leaders, mainly traditional healers, have an important role in managing them through traditional and cultural values. The use of forest resources is regulated by taboos, i.e. the local people are not allowed to collect certain types of products or cut certain trees such as Fig tree or Baobab tree that are regarded as sacred trees in the groves and are said to be home of deities or spirits. Another taboo concerns women who are not allowed to enter

---

13 Skull installations ceased in the 1930s because of the pressure from colonial administrators and missionaries (Sheridan 2008: 498).

sacred forests while they are menstruating or just after childhood (Madeweya, Oka and Matsumoto 2004: 35-36). An example of how cultural and geographical environment represents an important literary reference is the novelette *Mzimu wa Watu wa Kale* ('Shrine of the Ancestors', 1960) by Zanzibari writer Muhammed Said Abdulla, a thriller which won first prize in the Swahili story-writing competition organized by the East African Literature Bureau in 1957-1958. The story is set on the author's native island. Bwana Ali's corpse is found in a sacred grove with his head chopped off. Inspector Sefu suspects an Indian trader who has bought up all of Ali's properties and in whose yard the murder had occurred, but the brilliant amateur detective Bwana Musa proves that the murderer is a Congolese Arab, whose wife Bwana Ali had once seduced (Bertoncini Zúbková et al. 2009: 410). Abdulla highlights the belief in spirit possession, and gives a detailed account of one of the curing ceremonies in which the spirit are called out. Zanzibar folklore bears the influence of Islamic beliefs and socio-cultural elements from African mainland, Middle East and India. Abdulla's fiction is indeed a window into some of enduring beliefs about *jini*, and ancestral spirits dwelling in hallowed places. In the story the possessed Kipwerere sits on a mat with her legs stretched towards Mecca. The ceremony requires the use of specific paraphernalia such as *jiwe la marijani* ('coral stone'), and fragrances obtained from plants whose leaves when burnt give off a pleasant smell, i.e. *pachori*, *udi*, and *ubani wa makaburini* ('graveyard frankincense'; Mbogoni 2013: 174).<sup>14</sup>

### 3.1. Sacred Trees

The permanent and radical nature of the trees take on symbolic meanings<sup>15</sup>, both alive, like humans and immobile, like landscape features, the trees have long played a central role in life cycle rituals (Turner 1967). Very interesting is the study conducted by Weiss (2003) that highlights how Coffee plant is conceived as sacred tree by Buhaya people of northwestern Tanzania. He states that East Africans the lakes region chewed coffee plant (and used it in a number of cultural rituals).<sup>16</sup> Its propagation and production in Buhaya was therefore closely monitored and controlled by the Haya

---

14 Pachori is an onomatopoeic version of English 'patchouli' (*Pogostemon cablin* (Blanco) Benth., Lamiaceae); 'udi' known as Agarwood, Aloeswood or Gharuwood, is a dark resinous wood used in incense. It is formed in the heartwood of *Aquilaria* genus' trees (*Aquilaria* sp. Lam., Thymelaeaceae; especially *Aquilaria malaccensis* Lam., Thymelaeaceae); 'ubani wa makaburini' ('graveyard frankincense') is obtained from Olibanum Tree or Coptic Frankincense (*Boswellia frereana* Fluect., Burseraceae), and Indian Oil Banum (*Boswellia serrata* Triana&Planch., Burseraceae).

<sup>15</sup> On the subject of sacred places Turner (1979: 24) states that they are indicated by various forms representing a connection between the human and trans human spheres, and usually set in a vertical dimension as trees.

<sup>16</sup> According to Haya customs, consumption of coffee had been ritual rather than nutritional (Hydén 1980: 45).

monarchy, a situation that conferred upon coffee a value that would display a surprising historical continuity. Sacred trees are often connected with sacred groves, shrines and share the some supernatural powers, to grant divine blessings, to cure and to punish (Dafmi 2007: 29; von Hellermann 2016: 372). Von Hellermann identifies three main groups of symbolic trees in South Pare mountains, Tanzania. She states that a wide range of indigenous tree are found in sacred groves: *Mdu* or *Mdudu* ( Small Bead-Bean. *Maerua triphylla* A. Rich, Capparaceae), *Mvumo* (Wild Fig Tree. *Ficus thonningii* Blume, Moraceae). The most important plant belongs to genus *dracaena*<sup>17</sup> – Dragon’s Blood Tree – called *Ithae*, Swahili name is *msanaka*, and found in the center of sacred groves. The plant indicates a place of ritual importance, a place where ancestors are buried (von Hellermann 2016: 372-373; Sheridan 2008: 494). According to Sheridan (2008), in the north Pare region, *dracaena* is a symbol between ritual practices and agrarian economics: it was part of a toolkit with which East Africans negotiated the course of change over the Nineteenth and Twentieth centuries, and among Chagga people of Kilimanjaro region, plants belonging to *Dracaena* genus mark lineage skull shrines, adorn the first animal of a brideprice exchange, and protect the doorway of a new mother’s house (Sheridan 2016: 40). In *miombo*<sup>18</sup> woodlands spiritual plants were found to be used for worshiping and ritual activities and for protection against witchcraft. They include: *Mgurure* (Velvet Bushwillow. *Combretum molle* R. Br. ex G. Don, Combretaceae), African or *Mninga* (Wild Teak. *Pterocarpus angolensis* DC., Fabaceae), *Mgoza* (Sterculia Tree. *Sterculia mhosya* Engl. Malvaceae), *Mtonga* or *Mpapa* (Spiny-leaved Monkey-Orange. *Strychnos pungens* Soler., Loganiaceae), *Kimwemwe* (Powder-bark Gardenia, *Gardenia ternifolia* Schumach., Rubiaceae), *Mgumbugumbu* (Wild Grape. *Lannea schimperi* Hochst. ex A. Rich., Anacardiaceae; Mgumia, Nkonoki and Safari 2017: 63). According to Ogol, Ogola and Kayota (2004), in

---

17 It seems that *Dracaena* genus’ plants are a key symbol in the Pare mountains. Initiation ceremonies were banned by the German and British colonial governments and condemned by missionaries and have not been held since the 1950s. In the Pare mountains, the idea that trees attract rain predates the colonial period and linked to a history of rainmaking rituals performed in sacred groves (von Hellermann 2016: 373; Hakansson 1998: 276).

18 *Miombo* woodlands are the most extensive tropical woodlands in Central, Southern and East Africa. Africa. In Tanzania they are the dominant vegetation type covering about 95% of the total forest area. The term “miombo” derives from a local name “muuyombo” of the Nyamwezi tribal group in Tabora, Tanzania and is used both in Tanzania and Zambia to describe woodlands dominated by the genera *Brachystegia*, *Jubelnardia* and *Isoberlinia* from the family of Fabaceae (Mgumia, Nkonoki and Safari 2017: 69; Luoga, Witkowski and Balkwill 2000: 330). According to Mgumia and Oba (2003), the miombo woodlands are central to spiritual functions in local communities, and girls sung injunctions with a secret sense at the holy tree *muyumbo* or *muuyombo* (Prince of Wales’s feathers. *Brachystegia boehmii* Taub., Fabaceae) (Zhukov 2004: 10).

Mfangano island, several trees are considered special because connected to magic and spirit world, i.e. Stinging Nettle tree (*Obetia radula* (Baker) Jackon., Urticaceae ) associated with evil spirits and should not be grown in homesteads; Sesban tree (*Sesbania sesban* (L.) Merr., Fabaceae) is a tree of luck. It is forbidden to cut it when found growing in the wild as it sheds sap, which drips for a very long time and is associated with weeping; African Milk Bush (*Synadenium grantii* Hook. f., Euphorbiaceae), has protective powers that result in ultimate punitive death of offenders; Silver oak (*Brachylaena huillensis* O. Hoffm., Asteraceae) is associated with magical powers. It has been reported that only about eight trees of these species can be located on Mfangano island (Ogol, Ogola and Kayota 2004: 54).

### 3.2. The case of *Mūgumo* Tree or “Tree of God”

Fig tree or *Mūgumo*<sup>19</sup> as it is called by the Kikuyu people, is significant to the Kikuyu people of Kenya because it represents the symbol of power, life and fertility<sup>20</sup>. *Mūgumo* tree fulfills many functions: the tree provides medicine for both humans and cattle. Apart from medicine, the tree is useful for hanging beehives. Honey continues to be valued by the Kikuyu people for brewing purposes when mixed with the juice of sugarcane and the fruit of *Mūratina* tree – also known as Sausage tree (*Kigelia africana* (Lam.) Benth., Bignoniaceae) – to produce beer that is required for all the traditional ceremonies and ritual sacrifices around the sacred *Mūgumo* tree, also defined as *Mūti wa Ngai* (‘Tree of God’), and it is conceived of as medium for communicating with God and as a place for sacrifice (Beech 1913: 86; Karangi 2008: 123-124).

at the foot of tree on either side were deposited half a victim’s head and five or six pieces of half burnt firewood. With these Ngai was requested to cook his food. Next a perfect torrent of wine [...] was poured on the eastern and west sides of the tree. Ngai was

---

19 Kikuyu or Gikūyū people have some general descriptions of *Mūgumo* with reference to its size, colour, strength and height, and define it in terms of social, religious and political functions. According to Karangi (2008), the name *Mūgumo* may be derived from the verb – *guma* meaning “to become mouldy”, “grow mould” or “grey”, and Kikuyu people describe it as “that old, grey tree”. Other tree definition are: *Mūti mūnene* (‘big tree’); *Mūti wa Mūgikūyū* (‘Kikuyu tree’); *Mūti wa Mambura* (‘tree for sacrifices’); *Mūti mūūgū* (‘climbing tree’), and *Mūti wa ūthata* (‘fertility tree’) (Karangi 2008: 119 - 122).

20 Among the Kikuyu, the fall of a *Mūgumo* tree is perceived as a sign of both good and bad changes. For example, in 1963, a *Mūgumo* tree fell in Thika, a town in Kiambu County, and this led to the exit of colonialists who were being fought by the local group of Mau Mau. The tree split and fell in two parts, leading to an independent Kenya. In 1978, another *Mūgumo* tree fell, leading to the death of founding President Jomo Kenyatta (Abuyeka 2017).

besought to drink. Then the skin of the male victim was placed at the foot of the tree on the east. Ngai was requested to clothe himself [...] The drink went around again and the following prayer was uttered :

*Tuanyua tuikare wega na uthe indu na mburi na ngombe na ciana na mundu-muka na kiama kigwate wega.*

“We drink that we may live happily and may you (O God) give us possessions, and sheep, and cattle, and women, and that Kiama (council of elders) obtain blessings”.

Two or three of the elders in turn took a branch of *mugumu* in their hands, stood up and prayed in turn. [...] The jumble of bones and meat [...] were left on the table. On this, were replaced a *mugumu* branch which had been held in turn by orators – the whole was left for Ngai (Beech 1913: 88).

Barlow (1913) refers how *Mūgumot* tree plays also an important part in the kikuyu circumcision ceremony, in particular he describes a ceremony called *gūikia* (the throwing ceremony) performed on the day preceding the circumcision morning and devoted to this tree:

although should the original tree have fallen or have been cut down for any reason, a new tree will have been planted to take its place, the new tree being a cutting from the original one. Should it be that the tree has fallen in disuse [...] or should happen to be a new tree not used before for this purpose, a sacrifice must first be made at the foot to ensure success in its use. [...] The boys to be circumcised come running to the open space which has been cleared round the tree [...] Arriving in the clearing each boy throws one rod over the opening in the tree in spear-fashion. A dance [...] is then performed by the boys and girls to be circumcised, the girls having also come to clearing, but not running. [...] The girls are now conducted to the tree by the women and each girl takes off the hoop [...] which has been placed round her neck, unties it, breaks it and, placing the pieces against the stem of the tree, lets them fall to the ground at its foot. [...] Finally both the boys and girls go to the foot of the tree and certain men ascend it and pluck twigs from it which they let fall to the ground. Here a tussle for the twigs occurs amongst the women, who present them to the boys and girls – an odd number of twigs to a boy and an even number to a girl (Barlow 1913: 42-43).

*Mūgumo* tree has also been described as a sacred tree by the Kenyan writer Ngugi wa Thiong’o. In some of his novels, trees appear and many times acquire the status of symbol. His short story entitled *Fig Tree* (title later translated into Kikuyu as *Mūgumo*) in his first published collection of short stories, *Secret Lives and Other Stories* (1975), tells about Mukami, a young woman who falls in love with Muthoga who already has three other wives. Her happiness is dampened by her barrenness as she is

unable to give her husband a child after one year of marriage. The gods restore her under the sacred fig tree where she realizes that she is pregnant.

It has been reported a belief that *Mūgumo* was traditionally used to induce fertility. Emblematic is its white-sticky, milky and rubber-like fluid. The milky sap symbolizes fertility which, in Kikuyu cosmology, is linked with the question of life, progeny and the survival of the community (Karangi 2008: 124).

In *Matigari*<sup>21</sup> (Ngugi wa Thiong’o, 1989), the *Mūgumo* tree among whose roots Matigari buries his weapons is a symbolic image that on the first pages is defined simply as “a fig tree:”

a huge mūgumo, a fig tree, right in the middle of cluster of other trees. It was remarkable for its very wide trunk, and its four roots were visible, with one jutting out from the middle, and three others sticking out at the sides (Ngugi wa Thiong’o 1989: 3-4).

Mathurai (2009: 95) points out that in the novel the sacred value of *Mugumo* tree is cast within the domain of political activism:

to get to the mūgumo tree we have tu pass through many roads, and we have to pass many people. We might be arrested before we get there’

[...]

If we can find a bus [...], we can first go to the children’s village and hide there until nightfall. Then we can go to the mūgumo tree, take the guns and take the swords, go to the house and tell Boy and Williams: Hands up! Surrender! (Ngugi wa Thiong’o 1989: 144).

According to Balogun (1995: 149), the *Mūgumo* tree’s image has been carried over from earlier works of the author: in the novel *The River Between* (1965), the author explores the importance of this tree within Kikuyu cosmology and how it was respected by them:

A big Mūgumo tree stood near the edge of the hill. It was a huge tree, thick and mysterious. Bush grew and bowed reverently around it. And there the ancient tree stood, towering over the ill, watching, asit were, the whole country. It looked holy and

---

21 The novel tells the story of a former Mau Mau fighter who returns to home ready to start a new life. He finds that despite gaining independence, his people are still exploited by their corrupted leader. Matigari highlights the battle between the colonial masters who strived to enslave the minds of the Africans, and shows the struggle between the loyalists, the patriots and the sell-out.



awesome, dominating Waiyaki's soul so that he felt very small and in presence of a mighty power. This was a sacred tree. It was the tree of Murungu (Ngugi wa Thiong'o 1965: 15).

In *Weep Not, Child* (1969), the tree has been linked to the Kikuyu cosmogonic myth. It was on the land under the *Mũgumo* that ancestors ('ngoma') had founded the Kikuyu nation, and hence the tree is regarded with reverence by them, as it has been described by Jomo Kenyatta (1938):

One day, Ngai took Gĩkũyũ the founding father of the Agikuyu people on top of Mount Kenya. He showed him where to build his *mũcĩ* (homestead), not far away from the mountain, a place filled with the *Mũgumo* trees. It was a very beautiful land with many rivers and trees of every kind. Then, during the conversation, Ngai told Gĩkũyũ: 'You and your descendants will at times be in need of my help and blessings. When that need arises, slaughter a goat around the *Mũgumo* for me [...]'. Then Gĩkũyũ went to the spot indicated to him by Ngai; there he met already waiting for him, a beautiful woman whom he took as his wife. Her name was Mũmbi ('moulder, creator'). After some time, they had nine daughter but no sons at all. Gĩkũyũ was greatly perturbed since he needed a male heir. Remembering his conversation with Ngai, he took a goat around the *Mũgumo* tree and killed it. He then poured the blood and the fat on the trunk of the *Mũgumo* and then made a big fire to roast the sacrificial meat for Ngai. [...] he implored Ngai to help him get sons to marry his daughters. Having one that, Gĩkũyũ went home to return the following morning to find seated under the *Mũgumo*, 'nine' handsome men to marry his daughters (Kenyatta 1938: 5-9).

In Kenya, the *Mũgumo* tree is also closely related to the name of Wangari Maathai who was one of the most famous ecological activists in the world. She learned of the importance of this tree to her tribe, the Kikuyu, when she was still a child.

In the mid-1940s, a little girl called Wangari played beneath a giant fig tree near her home in the highlands of Kenya. 'That is a tree of God', her mother told her. "We don't cut it. We don't burn it. We don't use it. They live for as long as they can, and they fall on their own when they are too old'. At the time Wangari did not know why the fig tree was so special. She just knew the stream that flowed beneath it was a good place to hunt for tadpoles (Shanahan 2016: 122).

Wangari Maathai (1940-2011) was the first woman in East and Central Africa to obtain a PhD. She was a scholar and an environmental and human rights activist. In 1977, she founded the Green Belt

Movement, an NGO that encourages women to plant trees to defeat deforestation and environmental degradation. Maathai began to use her organization as a springboard in the struggle against abuses of power, such as land grabbing or the illegal detention of political opponents. In 2004, she was the first woman to be awarded the Nobel Peace prize (UNESCO 2014; Onyang'o et al. 2011; Shanahan 2016). In 2009, the novel *Nakuruto* by Clara Momanyi was published. It is set against a backdrop of environmental activism, and analyses the works authored by women. In the novel, the main character Nakuruto derives her name from Lake Nakuru. The character's name is presented and developed in the story to help bring out the theme of saving the earth, the author uses Nakuruto to admonish humanity. She has seen in real and in a dream an environmental change and its effects: her society has degenerated from food sufficiency to food insecurity due to the ecological destruction. Social turmoil replaces the peace and co-existence that were landmarks of her traditional society. She sees also the destruction of the African indigenous culture of ecological conservancy. In her traditional society, cutting of trees and exploitation of other ecological elements was a controlled affair but with the onset of colonialism, her society changes rapidly. According to Nixon and Ronald, the novel demonstrates a contextual backdrop to conservation efforts by Wangari Maathai who transits into the fictitious ecocritical voice of Nakuruto (Nixon and Ronald 2014: 38).

#### 4. Final Remarks

Speaking of nature and relative symbols of the plant world with reference to trees means giving relevance to a particular aspect of African culture and in particular of East African agrarian history. As reported by Sheridan (2008: 493-494) production, exchange, and consumption are mediate by systems of meaning. Since precolonial times, in fact, economy was a set of shifting economic networks embedded in sets of ethnolinguistic groups that often had more to do with geography and mode of production than political identity. It is in this dynamic system of economics that rituals became important social institutions for creating and confirming social relationships. It is clear that sacred forests and groves hold a strong symbolic charge.

In the East African culture they have been reported to be home to mighty spirits that can take or give life. They originate from a variety of roots, which include sites linked to specific events, burial grounds housing the spirits of the ancestors, while others are renowned for the healing powers of

deities from which healers derive their powers. They vary in size, and are controlled by traditional authority. Forest trees represent the links between the sky and earth, often symbolize links between the spiritual world of ancestors and people. Rituals and ceremonies which draw on forest symbols often serve to link people with their cultural heritage, as well as their ancestral past. The tree features in both oral and written East African literature reflect important symbolic images, and since the 1970s have become symbols of ecological and political activism in East African countries.

## References

- Abdulla, Muhammed Said. 1960. *Mzimu wa Watu wa Kale*. Dar es Salaam: East African Literature Bureau.
- Acquaviva Graziella. 2004. "Jazanda ya njozi katika baadhi ya mashairi ya Euphrase Kezilahabi (Oneiric Images in Euphrase Kezilahabi's Selected Poems)." *Swahili Forum* 11: 69-72.
- Acquaviva, Graziella. 2016. "Dal seme alla pianta. Immagini e metafore vegetali nella poesia swahili." *Kervan - International Journal of Afro-Asiatic Studies* 20: 185-206.
- Askew, Kelly. 2002. *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Balogun, F. Odun. 1995. "Matigari: An African Novel as Oral Narrative Performance." *Oral Tradition* 10/1: 129-165.
- Barlow, Ruffel A. 1913. "The 'Mugumo' Tree Connection with Kikuyu Circumcision Ceremonies." *East African Geographical Review* 3/6: 41-44.
- Beech, Mervyn Worcester Howard. 1913. "A Ceremony at a Mugumu or Sacred Fig-Tree of the A-Kikuyu of East Africa." *Man* 13: 86-89.
- Bertoncini Zúbková, Elena et al. 2009. *Outline of Swahili Literature: Prose Fiction and Drama*. Leiden: Brill.
- Brokensha, David et al. 1983. *Fuelwood Use in Rural Kenya*. Binghamton: Institute for Development Anthropology.
- Dafmi, Amots. 2007. "Rituals, ceremonies and customs related to sacred trees with a special reference to the Middle East." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 3: 28-47.
- Damen, Theo H.J. 2018. "Taxonomic novelties in African *Dracaena* (Dracaenaceae)." *Blumea* 63: 31-53.
- Deweese, Peter A. 1995. "Trees and Farm Boundaries: Farm Forestry, Land Tenure and Reform in Kenya." *Africa: Journal of the International African Institute* 65/2: 217-235.
- Deweese, Peter A. 1993. *Trees, Land and Labour*. Washington: World Bank.
- Diegner, L. 2002. "Allegories in Euphrase Kezilahabi's Early Novels." *Swahili Forum* 9: 43-74.
- Frazer, James George. 1915. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: McMillan Publishers.
- Hakansson, Thomas N. 1998. "Rulers and Rainmakers in Precolonial South Pare, Tanzania: Exchange and Ritual Experts in Political Centralization." *Ethnology* 37/3: 263-283.

- Hellermann (von), Pauline. 2016. "Tree Symbolism and Conservation in the South Pare Mountains, Tanzania." *Conservation and Society* 14/4: 368-379.
- Hydén, Göran. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ikeke, Mark Omorovie. 2013. "The Forest in African Traditional Thought and Practice: An Ecophilosophical Discourse." *Open Journal of Philosophy* 3/2: 345-350.
- Jung, Carl Gustav. 2012. *L'Albero Filosofico*. Torino: Bollati Boringhieri (original: *Der philosophische Baum*. Olten: Walter-Verlag, 1945).
- Karangi, Mattew M. 2008. "Revisiting the Roots of Gĩkũyũ culture through the sacred Mũgumo tree." *Journal of African Cultural Studies* 20/1: 117-132.
- Kenyatta, Jomo. 1938. *Facing Mount Kenya*. London: Secker & Warburg.
- Kezilahabi, Euphrase. 1988. *Karibu Ndani*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Kezilahabi, Euphrase. 1988. *Rosa Mistika*. Dar es Salaam – Nairobi – Kampala: East African Literary Bureau.
- Khamis, Said A. M. 2004. "Treatment of Nature in Mohamed S. Mohamed's Novels and Short Stories." *Ufahamu: A Journal of African Studies* 30/2-3: 33-59.
- Khamis, Said A. M. 1998. "Implication as a Tecnique in Mohamed S. Mohamed's Novels: *Kiu* and *Nyota ya Rehema*." *Afrikanistische Arbeitspapiere* 55: 93-114.
- Kideghesho, Jafari R. 2009. "The potentials of traditional African cultural practices in mitigating overexploitation of wildlife species and habitat loss: experience of Tanzania." *International Journal of Biodiversity Science & Management* 5/2: 83-94.
- Kimambo, Isaria and Omari Cuthbert. 1972. "The Development of Religious Thought and Centres among the Pare." In: *The Historical Study of African Religion*, edited by Ranger, Terrence and Isaria Kimambo, 111-121. Berkeley: University of California Press: 111-121
- Kinge'i, Kitula. 2001. Aspects of Autobiography in the Classical Swahili Poetry: Problems of Identity of Authorship. *Folklore* 16: 87-96.
- Luoga, Emmanuel J., Witkowski, Edward T.F., and Balkwill Kevin. 2000. "Differential Utilization and Ethnobotany of Trees in Kitulanghalo Forest Reserve and Surrounding Communal Lands, Eastern Tanzania." *Economic Botany* 54/3: 328-343.
- Madeweya, Kassim, Oka, Hiroyasu and Matsumoto, Mitsuo. 2004. "Sustainable Management of Sacred Forests and their Potential for Eco-Tourism in Zanzibar." *Bulletin of Forestry and Forest Products Research Institute (FFPRI)* 3/1:33-48.
- Mathurai, Mark. 2009. *On the Sacred in African Literature. Old Gods and New Worlds*. Palgrave: McMillan.
- Mbogoni, Lawrence E. Y. 2013. *Human Sacrifice and the Supernatural in African History*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- Mgumia, Fadhili and Oba, Gufu. 2003. "Potential role of sacred groves in biodiversity conservation in Tanzania." *Environmental Conservation* 30/3: 259-265.

- Mgumia, Fadhili Hamza, Nkonoki Juvenal and Safari John. 2017. "Traditional Uses of Miombo Woodland Tree Species in Sikonge District, Tanzania." *International Journal of Natural Resource Ecology and Management* 2/4: 69-78.
- Mohamed, Suleiman Mohamed. 1976. *Nyota ya Rehema*. Nairobi: Oxford University Press.
- Momanyi, Clara. 2009. *Nakuruto*. Nairobi: Sasa Sema Publications.
- Mugane, John M. 2015. *The Story of Swahili*. Athens: Ohio University Press.
- Mulokozi, Mugyabuso. M.1999. *Tenzi Tatuza Kale*. Dar es Salaam: TATAKI.
- Nahonyo, Cuthbert L. et al. 2002. *Care Tanzania and Department of Commercial Crops, Fruits and Forestry. Jozani - Chwaka Bay Proposed National Park Biodiversity Inventory Report*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Ngugi wa Thiong'o. 1989. *Matigari*. London: Heinemann.
- Ngugi wa Thiong'o. 1975. *Secret Lives and Other Stories*. New York: L. Hill.
- Ngugi wa Thiong'o. 1965. *The river between*. London: Heinemann.
- Ngugi wa Thiong'o. 1964. *Weep Not Child*. London: Heinemann.
- Nixon, Nabeta Sangili and Ongutte Ngala Ronald. 2014. "Literary environmentalism: An ecocritique of Kiswahili literature." *International Journal of Ecology and Ecosolution* 1/2: 29-41.
- Ogol, Callistus K.P.O., Ogola, Patrick O. and Khayota, Beatrice. 2004. "Sacred groves (kibaga) of Mfangano Island, Lake Victoria, Kenya." *East African Journal of Life Sciences* 5/2: 49:58.
- Onyang'o Ruth et al. 2011. Wangari Maathai. "Action for Africa and the Earth." *World Nutrition* 2/11: 515-533.
- Rayson, Alex K., Deborah, Susan S. and Sachindev P.S. 2014. *Culture and Media: Ecocritical Exploration*. London: Cambridge Scholar Publishing.
- Shanahan, Mike. 2016. *Gods, Wasps and Stranglers: The Secret History and Redemptive Future of Fig Trees*. White River Junction: Chelsea Green Publishing.
- Sheridan, Michael . 2016. "Boundary Plants, the Social Production of Space and Vegetative Agency in Agrarian Societies." *Environment and Society: Advances in Research* 7: 29-49.
- Sheridan, Michael. 2008. Tanzanian Ritual Perimetrics as African Landscapes: The case of Dracaena. *The International Journal of African Historical Studies* 41/3: 491-521.
- Sheridan, Michael J. 2009. "The Environmental and Social History of African Sacred Groves: A Tanzanian Case Study." *African Studies Review* 52/1: 73-98.
- Snyder, Katherine. 2018. *The Iraqw of Tanzania: Negotiating Rural Development*. London: Routledge.
- Tchokothe, Rémi Armand. 2014. *Transgression in Swahili Narrative Fiction and Its Reception*. Münster: LIT Verlag Münster.
- Tidball, Keith G. 2014. "Seeing the forest for the trees: hybridity and social-ecological symbols, rituals and resilience in postdisaster contexts." *Ecology and Society* 19/4: 25-35.
- Turner, Billie Lee et al. (eds). 1993. *Population Growth and Agriculture Change in Africa*. Gainesville: University of Florida Press.

- Turner, Harold W. 1979. *From Temple to the Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Mouton: The Hague.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- UNESCO. 2014. *Wangari Maathai and the Green Belt Movement*. Paris: UNESCO.
- Vierke, Clarissa. 2007. Of Plants and Women. "A Working Edition of Two Swahili Plant Poems." *Swahili Forum* 14: 27-80.
- Verschuuren, Bas et al. 2010. "Introduction: Sacred Natural Sites. The Foundations of Conservations." In: *Sacred Natural Sites. Conserving Nature & Culture*, edited by Bas Verschuuren et al., 1-13. London: Earthscan.
- Wamitila, Kyallo W. 2002. *Bina-Adamu*. Nairobi: Phoenix Publishers.
- Weiss, Brad. 2003. *Sacred Trees, Bitter Harvests: Globalizing Coffee in Northwest Tanzania*. Portsmouth: Heinemann.
- Zhukov, Andrey. 2004. "Old Swahili-Arabic Script and the Development of Swahili Literary Language." *Sudanic Africa* 15: 1-15.

#### Sitography

<http://www.worldagroforestry.org/usefultrees>

Abuyeka, Franklin. 2017. The fall of Mugumu tree: What does it symbolize? [www.standardmedia.co.ke](http://www.standardmedia.co.ke)

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples “L’Orientale” and is currently a fixed-term (Senior) Researcher in Swahili Language and Literature at the University of Turin. She has done extensive field research in Tanzania and Kenya on Swahili popular literature and has many publications in the field of African literature. She further translated Collodi’s *Le avventure di Pinocchio: Storia di un burattino* (1883) and Carofiglio’s *Testimone inconsapevole* (2002) from Italian into Swahili (*Hekaya za Pinokio* and *Shahidi asiyekusudiwa*). She teaches Swahili Language, culture and literature at the University of Turin. She can be reached at: [graziella.acquaviva@unito.it](mailto:graziella.acquaviva@unito.it).





## *Kuvaa na kuvalia: maana yake nini?*<sup>1</sup>

### Covering and Uncovering the Female Body: New Trends in Tanzanian Fashion

*Graziella Acquaviva and Cecilia Mignanti*

The article takes into examination how customs, clothes and the conception of African female body have changed over time in Tanzania, highlighting the wide system of symbols that are involved in them. Starting from the assumption that clothes and body are expression of the social and cultural reality, and a means of modelling powers and relationships, the article follows linguistic, semiological and psychological analytical approaches. Particular attention is given to fashion as an emerging industry in Tanzania, revealing how fashion designers envision their endeavours as a pathway both for pursuing their passion and for revitalising failing clothing industries.

#### 1. Theorizing body and dress as means of communication<sup>2</sup>

Since the existence of the individual is possible only through the elaboration of the representation of the body, different values and meanings have been given to the body throughout history. The images attributed to the body change from one society to another, and create what is the polysemy of its own representation. In primitive and or traditional communities there is no division between mind and body: individual and community are considered as a whole with the cosmos, nature and social group. In this case it is possible to refer to a community or ‘cosmic body,’ i.e. a system containing several symbols that interact with each other and thus give rise to meanings. Within this system, every individual body finds its own place. The body, however, can also be conceived as ‘political’ when the relationship between bodies are involved with power or bio-power. The control exercised on the body aims to regulate it within the specific social group to which it belongs, making it compliant and appropriate to the social environment. In this case it is possible to refer to a ‘mindful body’ or ‘sensible body,’ i.e. a container and producer of meanings (Grechi 2016: 26-38). Galimberti (1993: 12-14) argues that the body is the place and non-place of discourse, producing always an ambivalent meaning: it can be everything and its opposite. Both body and discourse have the same

---

<sup>1</sup> In Swahili: “Covering the body and dressing up: what does it mean?”

<sup>2</sup> In accordance with Italian academic regulations, the authors hereby jointly state that Graziella Acquaviva is the author of sections 1, 2, and 6, and that Cecilia Mignanti is the author of sections 3, 4, and 5.

origin and exist when a reference figure appears. They are both the result of a semiotic process that produces an enunciation, where enunciating means forming a signifier within a 'one' that means 'me' (Dorra 2005: 22-27). The body, therefore, produces a language through the system of signs that are inscribed in it (Galimberti 1993: 20). The body<sup>3</sup> can also be considered as a 'talking writing,' a 'talking subject,' a place of production of sign-values, and as a model of signification and the fulfilment of the community's imaginary and desires (Galimberti 1993: 10; Dorra 2005: 157; Grechi 2016: 20).

Focusing on clothing, we will refer to the coated or covered body and examine a subject involved in constructing his/her appearance and style through the visible aspect. The body becomes a 'performing self,' capable of experiencing its own material identity. The reconstruction of the body through clothing allows continuous transformation of both the individual and social groups (Calefato 1996: 7-9). Barthes argues that, like the language, clothing can be considered as an abstract institutional system in which several meaning units are developed (Barthes 1998: 74-80), and suggests a possible and different application of the Saussurian *langue-parole* dichotomy (de Saussure 1989), referring it to other types of objects, images and behaviour.

Concerning dress,<sup>4</sup> Barthes establishes three categories of analysis in which the relationship between *langue* and *parole* changes:

---

<sup>3</sup> With reference to the concept of "body" see:

- Mauss (1934): His essay on the 'techniques of the body' posits a clear recognition of the forms through which different cultures and societies make use of the body, moulding and educating it in ways that became fundamental to social relations.
- Elias (1991): According the author, disciplining and controlling of one's body and impulses could be seen as linked to the way power was exercised over the minds and bodies of others, and how this form of discipline relies much more on the development of internal forms of policing and self-control than on overt forms of external coercion;
- Mercer (1994): The study deals among other things with racialized representations of bodies in art, media, and culture;
- Le Breton (1999): The author investigates the body in contemporary extreme culture (from body art to cyber eroticism and artificial intelligence);
- Bordo (2004): the body is located within specific contemporary cultural context. The author uses feminist theory to probe women's relationship with their bodies.

<sup>4</sup> According to Eicher and Sumberg (1995: 298), the definition of dress as an assemblage of modification of the body and/or supplements to the body includes items placed on the body such as garments, accessories and also changes in colour, texture, smell, and shape made to the body directly. Roach-Higgins and Eicher (1992: 1-3) suggest a system for identifying dress by imposing an arbitrary conceptual separation between biologically body characteristics and dress, each of which is perceived in relation to the other. They argue that the dress can be considered as the total repertoire of body modifications and supplements that a particular social group makes available to its members, or as a particular display of body modifications and supplements that a specific individual assembles from an available repertoire for a particular time and place. They highlight that, in a way, dress is less than appearance because it does not include features of the undressed body, such as its shape and colour as well as expression through gesture and grimace. In another way, dress is more than appearance for it includes aspects of body modifications and supplements recorded by all the senses. Modifications and supplements are eligible for classification as adornments or ornaments if the classifier assigns them some degree of positive

- In the dress defined as ‘written,’ i.e. described only verbally by magazine or fashion article, *parole* does not exist. The described dress is only a systematic set of rules and signs, and therefore it is *langue*.
- Within fashion communication, *parole* may not be present because *langue* does not derive from a group of speakers, but rather from a closer nucleus of decision makers who elaborate the code voluntarily.
- Analysing the ‘photographed dress,’ *langue* is the result of the decision makers group, but the dress in the photo is worn and therefore assumes a crystalized *parole*, since the individual who is chosen to wear the dress represents a certain types of canons. *Parole*, therefore, exists even if it lacks combinatorial faculties.

In his semiological analysis of the dress, Barthes takes up the Meyersonian concept of the sign (Meyerson 1948), distinguishing ‘circumstantial phenomena’ and ‘signifying phenomena’ or meaning. Regarding the study of the dress, it is possible to find ‘circumstantial phenomena’ when the cloth is thought of as a form of interiority. From this point of view, the studies conducted in the fields of psychology and analytical psychology become of central interest. Flügel (1974: 166) claims that fashion is a mysterious goddess to obey rather than understand because it is implied that its decrees transcend the human understanding. The scholar establishes certain types of mental attitudes to clothes such as the ‘rebellious type’ that gets little satisfaction from clothes and feels constricted, impeded, and imprisoned. The ‘resigned type’ is similar to the rebellious, except that the habit of wearing clothe is so strong that there is a wish for the freedom of nakedness. The ‘unemotional type’ is incapable of being pleased or annoyed by clothes or nakedness. In the following types, the satisfaction is either in a reaction of inhibitory nature against the excitements of clothing or nakedness, or is found in a sublimation of impulses of exhibition or display. There are: the ‘prudish type’ and the ‘duty type,’ in which certain features of costume such as stiffness, tightness, or severity of line have become symbols of work or duty. In contrast with the ‘rebellious type’ there are the ‘protected type,’ who is warmly dressed; the ‘supported type,’ who feels supported by tight or stiff clothes; the ‘sublimated type’ is a fusion of clothes and body into a harmonious unity, while the ‘self-satisfied type’ presents a rather irritating signs and self-complacency about clothes (Rickman 1931:

---

value on the basis of his/her own interpretation of socially acquired cultural rules or standards of what can be considered beautiful or attractive.

269-270). One of the fundamental and controversial topics concerning the fashion is the motivation to dress. Garufi (1981) identifies three functional motivations, namely protection, demureness, and the need to adorn oneself. She states that the protective function seems to be the most pertinent and immediate reason that induced the human being to use clothing, it seems equally unlikely that an institution as important as that of clothing had only an instrumental origin. Regarding demureness, one tends to see its manifestations more in terms of cultural conventions and adjustments rather than in terms of innate real instances. The decorative function makes use of some examples, such as the existence, among the so-called primitive peoples, of naked individuals but never stripped of ornaments. It is therefore likely that adorning oneself is the starting point that led human beings to relate to their psyche through the body, adorning it, covering and uncovering it, and altering its shape and colour. According to the psychoanalytic perspective, adorning oneself could be considered an alchemic elaboration of the image one has of oneself, an image that follows the flow of time.

Regarding 'signifying phenomena,' the focus is on costume as a synchronic system. The dress is the 'signifier' of only one main meaning that is the manner or degree of participation of the wearer. The dress thus becomes a 'social model,' an image of social and community behaviour (Barthes 1998: 70-73). Distinguishing clothing from costume, Barthes emphasises how their relationship is semantic: the meaning of the dress grows in the transition from clothing to costume. Clothing represents a 'weak signifier,' while costume is a 'stronger signifier,' as it creates an intellectual relationship between the wearer and the community (Barthes 1998: 69).

Interesting is the concept of "style" as analyzed by Hebdige (1979). It introduces the concept of sub-culture in relation to a hegemonic condition. In sub-cultures there is a symbolic violation of what is the socially constituted order. The contestation takes place at the level of signs, which allow the creation of what has been defined by the author as a sign-community: the symbols become a cause for confrontation between the different communities, because they carry speeches, values and meanings in contrast with the authorities. The style interrupts the naturalization process carried out by culture and perpetuated by fashion. These symbols go against what the general consensus is: the stylistic surface becomes 'map of meanings' which manifests all social contradictions (Hebdige 1979: 15-19). In Africa and Tanzania it is now possible to speak of sub-cultures linked to the style of the clothes worn. In recent years, the continent has become of great interest for the emergence of innovative styles (<https://www.highsnobiety.com/2016/05/30/african-fashion-subcultures/>). E.g., in Tanzania, the sub-culture of the Bongo Flava expresses a strong detachment from authority, through eccentric music and clothes that take inspiration from the Western panorama on hip-hop, R&B and rap. This sub-culture was born in the nineties of the last century, and is expressed through a dialectic

composed of clothing and music, a desire to push towards a modernization of the state on a Western capitalist mould, hampered by a more conservative vision present within the nation (Tomaselli and Wright 2011: 87-91). The youth clothing of Bongo Flava is characterized by the combination of different types of styles that include the background of American hip-hop culture, combined with clothes and materials that can be purchased in the territory. This construction aims to create a gap between the Bongo Flava generation and the Tanzanian civil society. The dress, therefore, can be considered a language and in modernity the system of verbal signs through which language manifests itself is that of fashion. The language spoken by fashion today is that of mass communication, conveyed by expanding digital platforms in different parts of the world. This language comes into contact with other types of communication to spread its contents: specialized journalism, photography, cinema, marketing and advertising (Calefato 1996: 5, 7-13).

## 2. Body and dress in pre-colonial and colonial Tanganyika

Looking at a map of Tanganyika before the nineteenth century, there is a large number of ethnic groups structured around different political entities more or less hierarchically organized. The ethnic groups present in the country are still today mostly belonging to the Bantu linguistic family and, in descending demographic order, to the Nilotic and Cushitic families, to which different groups of hunter-gatherers and, in some cases, of uncertain linguistic classification may be added (Savà and Tosco 2015; Tosco 1998).

The clothing of the pre-colonial period is marked by the use of natural materials depending on the geographical location of the different companies. Since the production of clothing and accessories is closely linked to the territory, we can distinguish ethnic groups with a refined production, from others that make very simple and essential garments. In general, however, it can be said that children rarely use clothes before puberty, except for girls who already wear accessories such as necklaces and earrings. As for adults, both men and women cover the lower part of the body, from the waist down. The garments are usually made with straw, tree bark, leaves, grass, woven cotton fibers or animal skins. In almost all Tanganyika societies various types of accessories and body modifications are widely used: tattoos, scarifications (to identify themselves as members of a particular group, or as ritual protection), pearls, earrings, bracelets, nose and lip piercings, pigments for the body, headgear. The creation of ornaments and clothing can in all respects be considered as a collective and individual artistic expression, accessible to all members of society in the various fields of life: spiritual, social, religious and political. Art thus becomes an instrument of cultural expression that emphasizes the cycles of human life in connection with the environment (Otiso 2013: 131-133). In

precolonial societies, the dress becomes a 'signifier' of creative thought, as clothing and ornaments carry out a clear explanatory function within the dialogue body/society of belonging. The main influences on the realization of the garment came from the materials that could be found in the territory and from the characteristics of the person to which one referred. We have a great example with the *ebishenshe* made by the Bahaya or Haya ethnic group of the Kagera area in the former North-Western Tanganyika. Traditionally, both men and women use two *ebishenshe*: both use one as a skirt, and the other is tied on the breast for women; while for men, it is brought down through a ligature from the left shoulder. The *ebishenshe* are later abandoned and replaced with garments made with tree bark (Merinyo 2008: 106-107). For the Bahayas, clothing has always been a way to relate to spaces outside the community. The use of bark, imported from Buganda through the coffee trade, takes on a very important significance in the recomposition of the body during the funeral rite. In this society, clothes and accessories have a great importance in the construction of memory and in the definition of time. The most obvious symbol is the bark cloth used for the covering the body during the funeral rite. This is accomplished by entirely flaying a ficus tree, and the bark obtained is beaten with a hammer for several hours, in order to achieve a large, very flexible sheet. With the fabric obtained the funerary cloth was created as well as the clothes for the members of the clan: the use of the same piece of tree underlines the continuity between life and death, which is highlighted through dressing. This practice symbolizes the construction, disintegration, and reconstruction of relationships. Time acts on the latter, but man regains it through the union that the dress symbolises. Today all the funerary clothes have been destroyed and fallen definitively into disuse (Weiss 1996: 133-153). According to Merinyo, another material used for making costumes in traditional societies was animal hides. The use of goatskin and sheepskin as raw materials for customs found favour with the Barbaig of the Manyara region in Northern Tanzania. The Barbaig dress came in three versions: one for unmarried women, the *agwada badayda*,<sup>5</sup> one for married women or the elderly, the *hunung'weda*, and one for the men, the one-piece *hangt*. In the construction of the body, their facial scarification is peculiar, making Barbaig totally different from other groups: scarification is applied both to men and to women and include a series of cuts made circularly in the area around both eyes. This design is then fixed by placing ashes on the cuts to give it a permanent black color. The dilation of the ear lobes, too is very widespread. It starts gradually in the first year of age: the males put ivory bars and the women spiral shaped brass earrings, to which pieces of animal skin or metal fringes are

---

<sup>5</sup> The *agwada badayda* was made of softened goatskin. The design takes into consideration the ceremonial use of the costume in dance such as the *bung'eta* burial ceremony (Merinyo 2008: 110).

attached. The dress of the pre-colonial era, i.e. the drape of goat skin or calf tied on the left shoulder, is definitively abandoned with the arrival of British colonialism and remains today as a ceremonial garment used by men to honor the body of a deceased ancestor (Klima 1970: 7-9). It is also interesting to mention the elaborate Safwa skirts of the mountainous area of Mbeya in southern Tanzania. Skirts are made with goat or sheepskin and finished with beads of different color combinations: blue-red-white, orange-white, blue-white, red-white, yellow-white-orange. The skin is worked to create two pieces: a band covering the whole waist, and a larger one used only for the back part of the body that ends above the knees. Despite the area inhabited by the Safwa is mountainous and therefore with low temperatures, both female and male clothes (small bands worn on the pubis) tend to leave the body uncovered and protected mainly by animal fat spread on the body. Also in this case it is evident how much the dress is symbolic and functional in the representation of tribal unity. In fact, its use does not speak out of pure aesthetic intention and practicality to environmental adaptation. With the arrival of Europeans in the Mbeya area, this garment is gradually but definitively abandoned. Many other examples could be given in describing pre-colonial clothing and analyzing the different tribal groups in the territory (Merinyo 2008: 105-106). Certainly one cannot look at the practices of pre-colonial dress as a whole, but it is necessary to analyze the individual groups to get an idea of the different practices spread throughout the territory. It can however be noted that generally the dress has a functional practicality to define the belonging to the group and for the ceremonial moments. Dress and body become a whole in representation and often the body is the direct protagonist: this is put on display through its nudity. The uncovered black body, and in particular the female body, was a cause of scandal for colonialism throughout colonized Africa, and has been over-represented in colonial travel accounts, administrative records, novel literature, media and popular anecdotes. According to Settler and Engh (2015) and Mothoagae (2016), in much of nineteenth-century literature as well as in the popular imagination, the black body emerges as a symbol of sexual promiscuity and deviant behaviour. Tales of Western travellers probed the minds of Europeans regarding the nature of African people: men were said to have gigantic penises, and it was rumoured that the women engaged in sex with apes. These dramatized stories were interpreted as factual, and they informed some of the first perceptions of African people: black men and women were conceived as subhuman by-products of manifest destiny. Women were often subject to invasive body inspections. They were dehumanized not only as economic and reproductive property, but also as disposable sexual commodity (Holmes 2016). An example is the story of Saartjie Baartman who became an icon of racial inferiority and savage female sexuality. She was a young Khoisan woman who was taken to Britain in 1810 and exhibited as biological oddity and scientific curiosity due to her pronounced buttocks

(steatopygia) and genitalia (Settler and Engh 2015: 129). It is through the drawings and the narratives written about her by the colonisers that the story of Saartjie is the manifestation of misguided parody: she was displayed naked for purposes of ridicule. Her body was a captive body used to provide the colonialist with satisfaction. She was portrayed with her legs wide open: it is the objectification of a penetrable, conquerable, destructible and absent body (Mothoagae 2016: 215-216). The nakedness of the indigenous body upsets Europeans. It is an 'other' body, to be studied, to be shown, to be 'stopped' in those photos that will have the aim to amaze and to create a strong gap between the spectator and the chosen model. In those images, the African body as represented, is detached from its expression of individuality and collectivity to become an object, a set of private forms of sensitivity and intellect. The unclothed African female body aligns with the 'unclean' and the 'unwell' African body in the construction of a body in need of intervention and legitimising the colonisation of African bodies (Coly 2015: 14).

In the African territories under the British colonial power, the Victorian heritage was transferred to Africa. This is also the time when the control and repression of the naked body are the strongest. Europeans came to colonize Tanganyika in the nineteenth century. Their interests on the territory had intensified around the middle of the century with the arrival of missionaries and explorers. The first strong colonial impact is due to the Germans, who were driven by the economic need of raw materials and underdeveloped areas in which to invest and likely be exploited for the search for raw materials to be processed (Mashaka 2018: 3-4). When the Germans arrived, Tanganyika was characterized by the presence of various acephalous communities, clans, and small militarized kingdoms that resist colonial occupation in different ways (Gwassa 1969: 85-89). Tanganyika was colonized by the Germans in 1885 when colonial governor Karl Peters created a society for German colonization, signing treaties with several local leaders to enter the territories, and Prince Otto van Bismarck guaranteed the protection of the German East African Company. Germany establishes an oppressive type of colonialism, with a strong authority that does not take into account local social structures. At the end of First World War, England obtained the Tanzanian territory in the military, officially signed in the Treaty of Versailles in 1919, when a defeated Germany had to relinquish all its overseas territories to the winning European powers. England revives local political structures. In 1925, Sir Donald Cameron becomes the governor of Tanzania by introducing the indirect rule of tribal leaders. Important is the creation of the Legislative Council in 1926 which directly involves Julius Kambarage Nyerere, who will later lead Tanganyika to independence (Mashaka 2018: 3-9).

According to Coquet (2000: 101-105), the body is perceived in its most outward appearance, without emotions, and reinterpreted following the culture of the colonizers who try to explain this



diversity. The representation of the 'other' is therefore crucial for the discovery and creation of difference: the other bodies are immediately studied by the explorers, since the first European overseas expeditions. In this way the white colonist's gaze fixes the image of the colonized black in an objective otherness, from which the subject cannot detach himself (Grechi 2016: 83-105). The new colonized are stigmatized: they are uncivilized, lawless and organized only according to sexual desires that are morally opposed to those who live in Christianity. This difference is further crystallized with two essential elements of the African image of the time: Africans have black skin and are naked. The black color has for many a negative meaning: it refers to the dirt, to the impurity, to the moral deviation of a black soul. The naked body is also the bearer of sin. In this way, African bodies become the manifestation of sexuality, of the savage, of polygamy. This is therefore a body that according to Christianity must be disciplined. In a meeting between different civilizations, difficult because it is full of misunderstandings, the difference is explained through a body that no longer speaks of itself, but is made to speak according to other concepts. The perception of this body as a natural object, refers to a real difference of intellect, justifying the superiority of European candor, which therefore has the task of making a social construction to save the intrinsic moral deviation of the black man (Meisenhelder 2003: 101-104). Control over the body is accentuated by the work of the missionaries who transmit their beliefs through the correct material representation of Christianity, thus placing a lot of energy on the control of the body: hair, make-up, shoes, jewelry are under great observation because they are capable of transmitting the values of Christian belief (Stambach 2000: 171-173). With the advent of European colonialism, and therefore of Christianity, the way in which the body is covered and adorned changes radically. The first action of the missionaries was to discourage – in fact, to forbid – the use of traditional clothes by their new converts. In their place, the newcomers introduced their own garments to the natives, opening the way for a market in European clothing. Sewing machines were introduced into the country and the men were trained in the practice of tailoring in missionary schools such as the *Peramiho Tailoring School* in Southern Tanzania. The practice of costume designing and the making of garments shifted into the hands of men. In the newly established schools, needlework was introduced and was intended for girls, who were instructed to live the typical life of a European woman after leaving school: home sewing, mending the family clothes and staying indoors (Merinyo 2008: 116-117). This strategy led to the gradual abandonment of the design of each social group within the colonized territory and the way of covering the body and adorn it also changed.

### 3. Fabrics and New fashion Trade in Tanzania

Many designers and tailors were interviewed during the field work carried out between September and October 2018 in Iringa and Dar es Salaam.<sup>6</sup> They confirmed that the most common fabrics used in Tanzania are *kanga*, *kitenge*, *batik* and the Dutch *Vlisco* fabrics. Although designers and tailors also use Western fabrics to make new styles and designs, the fabrics mentioned above hold different meanings and histories. *Kanga* consists in a rectangular piece of fabric (150 cm x 110 cm), and it is very famous all over East Africa. It is brightly colorful and on it you can find different sentences that refer to important periods of life of the person, mostly a woman, who wear it. On a *kanga* you can find proverbs, sayings and other type of messages about society, ethics, religion, sex and politics, and reflect thoughts and habits of the Swahili culture.<sup>7</sup> A few popular *kanga* proverbs are:

- *Hakuna mlezi ashindaye mama* ‘No parents exceeds the mother;’
- *Ataka yote hukosa yote* ‘Who wants all, loses all’ (Beck 2005: 133, 135);
- *Mtumai cha ndugu, hufa maskini* ‘One who relies on siblings’ property, dies poor;’
- *Asiye kujuwa hakuthamini* ‘One who doesn’t know you, doesn’t value you;’
- *Usitake ushindani, huniwezi asilani* ‘Don’t try and compete with me, you will never beat me’ (Abdela 2008: 104);
- *Furaha yako ni yangu* ‘Your happiness is mine;’
- *Pendo lanipa Adhabu* ‘Love torments me;’
- *Ukiona mishale nyayo ziko nyuma* ‘If you see arrows, footsteps follow’ (Biersteker and Amory 2017: 40-43).

*Kanga* is used as medium of communication which expresses social values and identity (Beck 2001, 2005; Biersteker and Amory 2017). This is why *kanga* still exists from the 19th century without no contaminations in shape and use (Linnebuhr 1997: 139). It is the result of an intercultural exchange between various world traditions that involve several agents and textile productions. During the 19th century, the textile industry in Tanganyika produced different kinds of fabrics and clothes that inspired the creation and use of the *kanga*. The first predecessor of *kanga* was the so-called *kitambi*,

---

<sup>6</sup> Interviews have been carried out by Cecilia Mignanti under the supervision of Graziella Acquaviva. The taped interviews lasted from 40 minutes to two hours and were translated in English from standard Swahili and some of its dialects (Kihehe and Kipemba) by the authors.

<sup>7</sup> Beck states that *kanga* played an important role in the emancipation of slaves and their integration into the Muslim Swahili community of East African coast. By wearing the cloth, the ‘new’ Swahili people could display their integration on their body: women could cover their heads with it according to the local interpretations of Muslim dress codes, which as slaves they were not allowed to do (Beck 2001: 157; 2005:133).

also known as *barsati*, an imported cotton cloth from India with either blue or red printed or dyed embellishments and that could be used as a dress and as a decoration. This multifunctionality will be one of the most important features of the *kanga*. The *kitambi* started to be dismissed between the 1830 and the 1840, when the use of sewing machines was introduced in India by the British colonial government (Moon Ryan 2013: 82-83). In 1870s, another kind of fabric close to the *kanga* was the *leso ya kushona* ('handkerchief to sew'), i.e. a fabric which is realized by a patchwork of six cotton handkerchiefs that are called *leso*<sup>8</sup> in Portuguese (Moon Ryan 2013: 80-82). The first *leso ya kushona* was manufactured in Mombasa, Kenya, where an urban legend tells about a woman who wished a light dress to envelop her body (Abdela 2008: 99). In the same years the *merikani* ('America' in Swahili) was imported from the US in Tanganyika; it was an ecru fabric made in Massachusetts and which became very popular in Tanganyika for the middle class in the twenties of the 19th century. Importation was halted by the incoming American Civil War (1861-1865) and this brought to the introduction of another product from Britain and India: the *kaniki*, a cloth made of lower quality cotton, that was dyed blue in order to make it more beautiful. This material encouraged women to spread their creativity through printing, painting and dyeing using white and blue colours (Moon Ryan 2013: 80-98). The first printings were handmade on *kangas* and used bright colours to represent palm trees, fruits, cars, monkeys, lions and houses. Before the creation of *kanga*, people in Eastern Africa were not used to print on fabrics, as they only used squashes as supports to print basic geometrical figures. The innovative technique that used wooden supports was probably imported from India in order to make the print process faster (Digolo e Ocharadson-Mazrui 2016: 61-63). The first blue and white painted fabrics were called *mera*, a name that changed when Swahili women wearing it started to call it *kanga*, which in Swahili refers to a black raven with a white collar (Abdela 2008: 101). In the 19th century cotton was an important good imported from North America, India, and Great Britain and was exchanged for slaves, ivory, rubber and food. From this moment wearing cotton was considered a symbol of prosperity and wealth, so people started to work in order to get cotton clothes: covering the body by cotton meant being part of modernity, and people started dismissing the traditional bark clothes (Linnebuhr 1997: 139). Nowadays various kinds of *kangas* are widespread in the country with several pictures representing daily routine, tourist attractions, politicians, pop-stars and religious icons. Generally, in Tanzania the most common *kangas* portray social and political events, and in the streets many people use *kangas* of the *Chama cha Mapinduzi* ('Revolution Party'), the ruling party in Tanzania (Hanby and Bygot 1984: 5). Traditionally there are three kinds of *kangas*: one dressed in the

---

<sup>8</sup> Nowadays the term *leso* is still used in Kenya to define the *kanga*.

bedroom, one for praying, and the other one used in the kitchen and for the casual moments (Hamid 1996: 105). It is important to point out that *kanga* is a multifunctional element that can be dressed in different manners, from the ‘traditional’ way (wearing two pieces of *kangas*, one for the shoulders and the other to cover the hips) to other original combinations duly described by Hanby and Bygot (1984).



Picture #1. A woman in Iringa (photo: Chiara Ragno, 2017)

The *kanga* does not only cover or valorise the body: it can also be used to carry a child on the shoulders or to carry some food on the head, it can be filled with different objects to become a bundle, it can separate different areas of the house being a “wall”, it can decorate as a curtain, or it can be used as a bed sheet, and so on. But overall *kanga* is a medium to transmit a message. The messages which are put on it have to fit with the situation, and the moment of life of the person who wear it. The first sentences on *kangas* were written in Swahili using the Arabic alphabet, when the women of Zanzibar asked to the European traders to put on the fabrics proverbs or erotic aphorisms. This tendency changed between 1904 and 1906 when Swahili language had been transliterated into the Latin alphabet (Linnebuhr 1997: 139-140). *Kangas* can express different emotions like love, jealousy, hate (Hamid 1996: 105), but in the Swahili culture a *kanga* acquires a special ritual and social

status, determining the life phases of an individual and of the community. It celebrates the bond between humans and important moments of the social and individual life, according to the age of a person.

The *kanga* is tightly linked to the Swahili culture and continues to grow with it, adapting itself with the new tendencies and styles. Fashion designers today show *kangas* in their runways, celebrating it as a symbol of the tradition that can be modernized. *Kitenge* (pl. *vitenge*) is a bright colourful fabric influenced by the Indian design of the batik, that is dyed drawing pictures by wax in order to fix on the fabric different pictures and colours that are widespread uniformly on both surfaces. This tissue is similar to a *kanga* but it is thicker and usually sold in three pieces (and it is therefore three times larger – and, of course, also more expensive – than a *kanga*).



Picture #2. A stand selling kangas in Iringa (photo: Francesco Vesalici, 2018)

Initially this fabric was imported from Europe to Western Africa, and then spread to Eastern Africa too (Smets undated: 13). Like the *kanga*, the *kitenge* can envelop the body or can be sewed in different shapes (Healey 2005). This fabric is machine printed, it is known worldwide for its matching colours and drawings, and it is considered as the traditional African fabric, that can be considered one of the main symbols of African aesthetics (The New Times Reporter 2011).

In Tanzania, actually covering the body with a *kitenge* is a symbol of social status: a *kitenge* is more expensive than a *kanga* and usually bears no writing (which sometimes can be interpreted as a “gossip” of the person who wear it). Even if nowadays the African middle-class women are dismissing the use of *kangas* in public, because they consider it as an emblem of an inferior social class, they still use *kanga* at home (Smets undated: 19).



Picture #3. A wedding in Iringa (photo: Chiara Ragno, 2017)

During field work in Dar es Salaam, the interviewed designer Husna Tandika confirmed that the best and the most expensive *vitenge* are *vlisco*, produced in the Netherlands and imported in Africa. The *vlisco*'s production started in the 1846 when the entrepreneur Pieter Fentener van Vlissingen implemented the batik technique using specialized machines. He started his import in Ghana and then spread it worldwide (<https://www.vlisco.com/world-of-vlisco/heritage/>). European *Vlisco* fabrics are still influencing the *kitenge* African production.

60% of Tanzanian women cover their body with *kangas*, *vitenge* or cotton fabrics, but this need is not satisfied by the local production (Tanzania Gatsby Trust and Gatsby Charitable Foundation 2007). Interviewed designers and tailors claim that the huge import of these fabrics from Asia, mostly China, drastically affects the Tanzanian fashion market, making the quality of products lower, even if the

fabrics are more expensive to get. Cotton industry has been started in Tanganyika in 1904 by German colonizers who introduced the cotton plantations (Ilfte 1979), and grew slowly, until in 1966 reached its peak with a production of 80,000 tons of cotton. In the 1970s, the government Tanzanian Cotton Authority, decided a fix price for the sale and the cotton market started its decline.

#### 4. The role of Tanzanian designer in the contemporary fashion world

The profession of the fashion designer started in Tanzania in the 1980s, in the so called ‘cultural renaissance period:

Costume design in East Africa, like many other cultural initiatives, went to hibernation until the emergence of a cultural renaissance, in the late 1980s and the late 1990s, after the end of the Cold War (Merinyo 2008: 117).

In these years a new search for meaning, a stronger need for cooperation, and a more conducive environment for creative interchange fired the imagination and design gained new impetus and importance. The contemporary Tanzanian fashion designers find inspiration in many spaces, but the traditional dimension still remains the main influence. A search for meaning in the contemporary globalized world serves as a bound to an international fraternity, and it is a way through which Tanzania started to enter the world market: Tanzanian fashion designers sell their products and get influenced by the Western models (Merinyo 2008: 117-118).

The Tanzanian fashion market is flourishing, indeed some Tanzanian designers are known worldwide. This progress is due mainly to two factors:

- the presence of social media that promote and share locally and worldwide the designer models;<sup>9</sup>
- the development of the East African fashion platforms that show the national brands, like the FAFA (Festival for Fashion and Art) in Kenya, and above all the *Swahili Fashion Week* (Anderson 2016). The latter was founded by Mustafa Hassanali in 2008 in order to have a space for sharing fashion issues, let the local fashion market grow, and making network with the clientele and the international fashion industry. The platform promotes the “Made in Africa,” and supports designers from the Swahili-speaking countries. Nowadays, the *Swahili Fashion Week* is the biggest

---

<sup>9</sup> The use of social media is growing in Africa and recent statistics state that 8.6% of the worldwide use of Internet take place here (Oginni and Moitui 2015: 158-159), and social networks like Facebook, Instagram, Twitter and YouTube have become popular in Tanzania (Shao and Seif 2014:10). Nowadays every fashion designer has to show its models on the social media if he wants to be known. Instagram is the most influent platform: “Tanzanian Instagram is the number one. So if you are a make-up artist this is your platform” (Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018).

and largest fashion platform for Eastern and Central Africa (<http://www.swahilifashionweek.com/about.php>)<sup>10</sup>.

The fashion Tanzanian industry is still growing and some designers complains of a lack of cooperation between fashion actors. This is why in 2018 some designers started the TAFDA (Tanzanian Fashion Designers Association), an industrial governmental association which aims to put some order into the fast growing Tanzanian fashion industry, creating a network between the indigenous designers. TAFDA wants to facilitate the development of the local industry, focusing on some specific regions of the country. Its constitution has seven principal steps<sup>11</sup> in order to reach its final aim. The association is still growing and the number of its members is not yet defined<sup>12</sup> (<https://tafda.org/>). In the same period, another association, the FAT (Fashion Association of Tanzania) was created by designers Mustafa Hassanali and Asia Idarius<sup>13</sup> to pursue the spread of “Made in Tanzania.” This is a not-for-profit body that aims to further the interests of Tanzania fashion industry by harnessing and sharing collective knowledge, experience and resources of the sector. With its headquarters in Dar es Salaam, FAT is meant to operate across the country and lead the industry through creative influence and place Tanzania’s fashion in a strategic position within the global fashion economy (<http://fashion.co.tz/>).

## 5. Covering and uncovering the body: fieldwork in Tanzania

A dynamic fashion industry described as “fashion’s new frontier” is said to be emerging in Africa. A group of established African fashion designers in being succeeded by “a new wave of young designers,” and fashion weeks, fashion magazines, and fashion schools are blossoming around cities in Africa, while entrepreneurs are seen as key actors in realising the potential of Africa’s creative

---

<sup>10</sup> In 2018 the Swahili Fashion Week reached its 11th edition, involving 28 Tanzanian brands, 16 international brands and 10 emerging Tanzanian designers.

<sup>11</sup> Encouraging a sustainable industry able to distinguish itself using specific artistic, cultural and social elements of Tanzania; developing skills and guaranteeing professionalism in the fashion local industry; persevering and safeguarding the members’ rights and interests; giving a legal and juridical sustain to the members’ activities; involving the organization in problems, acts and policies that interest the members; creating interesting proposals for the Tanzanian government; guaranteeing a financial sustain to the emerging local designers and offering some workshops for the members.

<sup>12</sup> Just to mention a few: Ndesumbuka Merinyo (Mwafrika), Daria Makaraba, Johari Sadiq, Alex Kafuruki, Jamila Vera Swai, Ailinda Sawe, Adam Hassan Kijangwa, Kemi Kalikawe, Kulwa Mkwandule.

<sup>13</sup> She created two famous fashion platforms in Tanzania: the *Lady in Red Fashion Show* and *Kanga za Kale*.



industries (Langevang 2016: 2).<sup>14</sup> Fieldwork research revealed two different dress functions: Tanzanian fashion does not show the women's body,<sup>15</sup> or, to the contrary, the figure has to be exhibited in order to celebrate the sinuosity of the body.<sup>16</sup> The tendency which does not put on evidence the body is rather spread in Tanzania, and probably represents a reminiscence of the conversions to the monotheistic faiths during the colonial period, and overall, an ideological extension of the socialist political practices that distinguished the creation of the independent nation. These factors greatly influenced the local ethics and morality, which prefer a respectable and decorous dress to cover the Tanzanian bodies.<sup>17</sup> These ideologies reached their peak with two big governmental campaigns between the 1960s and the 1970s: the Operation Vijana<sup>18</sup> (Brennan 2006; Acquaviva 2017) and the Operation Dress-up.<sup>19</sup> These anti-nudity campaigns promoted a moral body that had to be covered. Both measures failed: nowadays overall young people mix different styles, using many Western models, while the Masai communities still wear their *shuka*. Although nowadays these restrictive measures are not applied anymore, the moral code is still respected in the Swahili culture, especially in the rural areas. The search for styles that can be accepted by different groups depends on generation (young people vs. elder people), area (urban vs. rural areas; local people vs. tourists) and ideologies (traditionalists vs. modernists). In the majority of cases, the old generations

---

<sup>14</sup> According to Langevang (2016: 3-4, 7), there are many definitions of 'creative industries,' many of which overlap with definitions of 'cultural industries' and 'creative economy.' The concept apparently embraces industries that lie at the crossroads of arts, culture, technology and business dealing with the production and distribution of creative content. Terms like 'cultural entrepreneur,' 'creative entrepreneur,' 'culturpreneur' and 'art-entrepreneur' have also been used to refer to entrepreneurship in creative industries.

<sup>15</sup> During the interview, the designer Husna Tandika affirmed immediately "Tanzanian fashion does not show the body" (Husna Tandika. Interview, Dar es Salaam, 27th September 2018).

<sup>16</sup> One of the main supporter of this idea is the famous designer Mustafa Hassanali, that during the interview asserted: "All shape just defines a woman and that's femininity is about: if you have it, celebrate it, it's yours, it's given by God" (Mustafa Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018).

<sup>17</sup> Similar policies have been adopted in Uganda, Nigeria and Ghana (Coly 2015).

<sup>18</sup> This campaign started in 1968, being part of a vaster cultural plan directed to the urban populations between 1960 and 1970. The "Operation Vijana" was announced by the general council of the TANU Youth League (TYL), this act prohibited the use of a range of items: miniskirts, wigs, skin lightening creams, tight pants or dresses, and short shorts - as indecent and antithetical to Tanzanian national culture. The ambiguity if the operation's code-name "*vijana*" ('boys'), lent it a striking economy: a male affair primarily addressed against the female offenders. This campaign acted against a specific gender and generation that was starting to dominate in the Tanzanian economy (Ivaska 2004: 104-118).

<sup>19</sup> The Operation Dress-up is a TANU campaign held to mandate modern dress for Tanzanian Masai. Officially the Masai dress and body-care were considered "unhygienic," "uncivilized," and "outdated," and therefore a great offense to Tanzania's modern development (Ivaska 2004: 109-110).

do not appreciate the young generations' revealing clothes, and at the same time, young people want to dismiss the parents' old-fashioned models (Otiso 2013: 141-142).

What does “showing the body” mean? The interviewed tailors and designers have different opinions. When Mustafa Hassanali talks about African women, he describes them as “very vibrant, colourful, dynamic, lowed, outspoken people.”<sup>20</sup>



Picture # 4. A model by Mustafa Hassanali (<http://belindaotas.com/dev/mustafa-hassanali-a-fashion-designer-with-an-entrepreneurial-mindset/>)

---

<sup>20</sup> Mustafa Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018.

Hassanali affirms that African women have harmonious silhouettes and they are proud of their figures, often highlighted by their dresses. With his designs, Mustafa Hassanali shows women's bodies: the different shapes and silhouettes can be valorised with the right combination of fabrics and colours; still, his models do not show the body through nudity but rather follow the silhouette with their design.



Picture #5. Another model by Mustafa Hassanali (<http://belindaotas.com/dev/mustafa-hassanali-a-fashion-designer-with-an-entrepreneurial-mindset/>)

In Tanzania, fashion can choose to show or not the body, identifying two different styles: the Western one, which permit to uncover the body, and the Swahili style, more conservative and which follows the African and the Tanzanian habit to decorously cover the body.



Picture # 6. Two models by Husna Tandika (right) (<http://starafashionweek.blogspot.com/p/designers-profile.html>)

Nor could politics shy away from how people choose to dress themselves: covering one's body is strictly requested in formal moments and especially on the workplace and in institutional spaces by a

Code of Ethics and Conduct for the Public Service in Tanzania, laid out in the constitution of the United Republic of Tanzania. A “national dress” has even been proposed. Mustafa Hassanali<sup>21</sup> in his interview affirms that it should be a model widely accepted by the people and to be approved by the Government in order for it to be used in official moments. He further claims that the Tanzanian Government has twice tried to introduce a widely accepted model in the country, in order to create a unified identity. Still, until now there is no national official dress. While Tanzania is still looking for its national dress, two design concepts have recently been proposed: a colourful *kitenge* wrap-around with a matching headscarf for women, and a collarless Chou En-Lai-style suit for men, similar to those once used in China. Both designs, the former by Agnes Gabriel and the latter by Rose Valentine, seek to promote a national identity by featuring – of course! – the national flag on the chest (Otiso 2013: 139-142). It has been reported that Prime Minister Kassim Majaliwa stated as deadline for the creation of this design December 2018, but until now there are (luckily?) no news about a “solution” to this matter (Kaigarula 2018)<sup>22</sup>.

Concerning the traditional Tanzanian dress, it is not possible to find an univocal model. Although there are many studies about African traditional dress and its cultural meanings, if we think about traditional female Tanzanian cloth, we can imagine a woman wearing *kanga*. However, even if the 99% of women in Tanzania possess at least a pair of *kangas* (Merinyo 2008: 118-119), it is not enough to define it as the traditional Tanzanian dress, because in the country many styles are spread, like for example Western models or the diffused *shuka*.<sup>23</sup> Indeed, in the country there are many practices and traditions that cannot be integrated into a single model. Field research has shown that there are many visions of traditional Tanzanian dress. Some people affirm that there is a great variety of traditional dresses, depending on the different tribes that live in Tanzania, and according to them, the traditional dress is the dress which did not change with globalization.<sup>24</sup> Another opinion is related to the way of covering decorously the female body and it is representative of traditional social values. Mwafrika Merinyo<sup>25</sup> asserts that it is not possible to define the traditional Tanzanian dress, because this denomination would hold a too specific meaning. In this regard, Mustafa Hassanali gave an interesting point of view about this question, because in Tanzania women are the main fashion

---

<sup>21</sup> Mustafa Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018.

<sup>22</sup> Mustafa Hassanali also collaborated for the 2018 research: “I was also selected as a board member, and one of the members to search for the National Dress. We gave our findings to the government and we don’t know what happened after that” (Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018).

<sup>23</sup> Traditional red and white stripes Masai cloth, usually dressed in two pieces (Huang, 2016).

<sup>24</sup> Interview with three tailors in Iringa 9<sup>th</sup> October 2018.

<sup>25</sup> Interview, Dar es Salaam, 24th September 2018

propagators. He recognizes as the traditional dress the outfit which is composed by two pieces of fabrics, dressed in many ways:

“... so, a *kanga* has two pieces, a *kitenge* has two pieces, the fact that a woman is wearing a dress, whatever a woman is dressing, like a *kanga*, she puts either head wrap a piece of *kanga* [...] or just taking a *kitenge* and putting it around the waist and other piece around the shoulder, it is that you are from Tanzania, it is really Tanzanian. [...] So the same for the Maasai *shuka*, two pieces for Maasai *shuka*, the way you tie it [...] just give the uniqueness which is Tanzanian” (Mustafa Hassanali. Interview, Dar es Salaam, 18th October 2018).

This composition is typical Tanzanian and it is difficult to find in other places.

Since in the country different styles and opinions are spread, it is not possible to assert univocally if the Tanzanian body is showed, and in which way. What it is possible to say is that nowadays the tendency of uncovering the body in order to show it is quite new and diffused between the young urban generation – itself drastically influenced by social medias, and especially by the styles shared on the social networks by young people from Congo and Nigeria, who are the greatest African fashion innovators.<sup>26</sup>

## 6. Final Remarks

From colonial times until today, different styles of clothing have emerged all over what is today Tanzania. Some of them have become extinct, others – such as the *kangas* – have changed and still reverberate in all their beauty and variety, getting new life from – and sharing their fortune with – ever new designs.

Moreover, the identity of the contemporary fashion is influenced by the social changes and the political power that dominate the country. The European colonialism still conditions the creation of a national identity in Tanzania: it defined the link with overseas populations that continue to influence with their styles and designs the development of the Tanzanian fashion market (Eriksson Baaz 2001: 6). As Thieme and Eicher (1987: 116) state, an understanding of the cultural symbolism attached to dress is indispensable for any insightful interpretation of aspects of the social behaviour within a culture. As African experience rapidly changes, clothing documents the impact of culture contact and reveals the attitudes of the group members.

---

<sup>26</sup> Husna Tandika. Interview, Dar es Salaam, 27th September 2018.

The Swahili culture holds various images and values, showing Arab, Indian and Western historical influences. Nowadays, globalization and mass media communication deeply condition the definition of an East African identity, which is involved in drastic and always faster changes. The use of new technologies permits to share ideas and pictures in everyday life, connecting people in various areas of the world. In the Tanzanian fashion an example of this influence is the great variety of clothes and fabrics available in the country (Beckerleg 2004: 25-28). This sharing attitude started in Tanzania in 1990s when Tanzania opened to a liberal market, that permitted the research for new meanings and perspectives to define the image of the country. From this moment, Tanzania started to experiment with the creations of new models and styles, following the ideas of the new designers who cooperated in order to create novel products (Merinyo 2008: 117). In these years also the self-perception changed. What is fundamental in the personal representation is to show the professional occupation of the individual: covering the body has the purpose to describe explicitly the identity and the social status.

## References

- Abdela, Farouque. 2008. "Mimi Kama Kanga, Nafa Na Uzuri Wangu (I am like a Kanga Cloth, I Die in all my Beauty)." In: *Art in Eastern Africa*, edited by Arnold Marion, 99-104. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- Acquaviva, Graziella. 2017. "Spazi e luoghi urbani nella narrativa swahili: il caso di Dar es Salaam." *Kervan* 21: 399-413.
- Beck, Rose Marie. 2005. "Texts on textiles: proverbiality as characteristic of equivocal communication at the East African coast (Swahili)." *Journal of African Cultural Studies* 17/2: 131-160.
- Beck, Rose Marie. 2001. "Ambiguous Signs: The Role of Kanga as a Medium of Communication." *Afrikanistische Arbeitspapiere* 68 – *Swahili Forum* VIII: 157-169.
- Beckerleg, Susan. 2004. "Modernity has been swahili-ised: The case of Malindi." *Swahili Modernities – Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa* 2: 19-35.
- Biersteker, Ann and Amory Deborah. 2017. "Mambo ya Pwani si Mchezo: Kanga Cloth and Cultural Construction of Kenyan Coastal Identity." In: *Meeting of Cultures at the Kenyan Coast*, edited by Njogu, Kimani and Irene Cege, 36-58. Nairobi: Twaweza Communications.
- Bordo, Susan. 2004. *Unbearable Weight*. Berkeley: University of California Press.
- Brennan, James R. 2006. "Youth, the TANU Youth League and Managed Vigilantism in Dar es Salaam, Tanzania, 1925-73." *Africa: Journal of the International African Institute* 76/2: 221-246.
- Calefato, Patrizia. 1996. *Mass Moda. Linguaggio e immaginario del corpo rivestito*. Genova: Costa & Nolan.
- Coly, Ayo A. 2015. "Un/clothing African womanhood: colonial statements and postcolonial discourses of the African female body." *Journal of Contemporary African Studies* 33/1: 12-26.

- Coquet, Michèle. 2000. "Crossed perspectives on the imagery of African body." *Journal of Museum Ethnography* 12: 101-108.
- Digolo, Obonyo O. and Elisabeth C. Ocharadson-Mazrui. 2016. *Art and Designs forms 1 and 2*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Dorra, Raúl. 2005. *La casa y el caracol (para una semiótica del cuerpo)*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Eicher, Joanne B. and Barbara Sumberg. 1995. "World Fashion, Ethnic, and National Dress." In: *Dress and Ethnicity. Change Across Space and Time*, edited by Joanne B. Eicher, 295-307. Oxford: Berg.
- Elias, Norbert. 1991. *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell.
- Eriksson Baaz, Maria e Palmberg Mai (eds). 2001. *Same and Other – negotiating African identity in cultural production*. Stockholm: Elanders Gotab.
- Flügel, John Carl. 1930. *The Psychology of Clothes*. London: Hogarth Press.
- Galimberti, Umberto. 1993. *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Garufi, Bianca. 1981. "La moda come relazione corpo-psyche." *Rivista di Psicologia Analitica* 23: Cap. V.
- Grechi, Giulia. 2016. *La Rappresentazione Incorporata. Una Etnografia del Corpo tra Stereotipi Coloniali e Arte Contemporanea*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Gwassa, Gilbert C. K. 1969. "The German Intervention and African Resistance in Tanzania." In: *A History of Tanzania*, edited by Kimambo Isaria N. and A.J. Temu, 85-122. Nairobi: East African Publishing House.
- Hamid, Mahfoudha Alley. 1966. "Kanga: It Is More Than What Meets the Eye—A Medium of Communication." *African Journal of Political Science / Revue Africaine de Science Politique* 1/1: 103–109.
- Hanby, Jeanette e Bygott, David. 1992. *Kangas 101 uses*. Dar es Salaam: Tanzania Printers.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture. The meaning of style*. London and New York: Routledge.
- Iliffe, John. 1979. *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ivaska, Andrew M. 2004. "'Anti-mini Militants Meet Modern Misses': Urban Style, Gender, and the Politics of 'National Culture' in 1960s Dar es Salaam, Tanzania." *Fashioning Africa, Power and the Politics of dress* 6: 104-121.
- Kaigarula, Wilson. 2018. *National dress one of fundamental symbols*. Dar es Salaam: Daily News.
- Klima, George J. 1970. *The Barabaig –East African Cattle-Herders*. Stanford: Spinder.
- Langevang, Thilde. 2016. "Fashioning the future: Entrepreneurship in Africa's emerging fashion industry." *Centre for Business and Development Studies (CBDS) Working Paper Series* 25: 1-39.
- Linnebuhr, Elisabeth. 1997. "Kanga: popular cloths with messages." In: *Readings in African Popular Culture*, edited by Kerin Barber, 138-141. Bloomington: Indiana University Press.
- Mauss, Marcel. 1934. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- Meisenhelder, Tom. 2003. "African Bodies: 'Othering' the African in Precolonial Europe Race." *Gender&Class* 10/3: 100-113.



- Mercer, Kobena. 1994. *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*. New York and London: Routledge.
- Merinyo, Ndesumbuka Lamtane. 2008. "Costume Design in Tanzania: a Historical Perspective and its Implications for Contemporary Design Practice." In: *Art in Eastern Africa*, edited by Arnold Marion, 105-122. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- Meyerson, Ignace. 1948. *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris: Vrin.
- Mothoagae, Itumeleng D. 2016. "Reclaiming Our Black Bodies: Reflections on a Portrait of Sarah (Saartjie) Baartman and the Destruction of Black Bodies by the State." *Acta Theologica* 24: 62-83.
- Oginni, Simon O. and Joash N. M. Moitui. 2015. "Social Media and Public Policy Process in Africa: Enhanced Policy Process in Digital Age." *Consilience* 14: 158-172.
- Otiso, Kefa M. 2013. *Culture and Customs of Tanzania*. Santa Barbara: Greenwood.
- Rickman, John. 1931. "Review of: *The Psychology of Clothes*. By J. C. Flügel B. A. D. Sc." *Philosophy* 6/22: 269-270.
- Roach-Higgins, Mary Ellen and Joanne B. Eicher. 1992. "Dress and Identity." *Clothing and Textiles Journal* 10/4: 1-8.
- Saussure (de), Ferdinand. 1989. *Curso di Linguistica Generale*. Roma, Bari: Laterza (original: *Cours de linguistique générale*, 1916).
- Savà, Graziano and Mauro Tosco. 2015. "The Ongota language and two ways of looking at the marginal and hunting-gathering peoples of East Africa." *Ethnorêma* 11: 1-17.
- Settler, Federico and Mari Haugaa Eng. 2015. "The Black Body in Colonial and Postcolonial Public Discourse in South Africa." *Alternation Special Edition* 14: 126-148.
- Shao, Deo and Hassan Seif. 2014. "Exploitation of Online Social Networks (OSNs) among University Students: A case of the University of Dodoma." *International Journal of Computer Applications* 94/12: 10-14.
- Stambach, Amy. 2000. "Evangelism and Consumer Culture in Northern Tanzania." *Anthropological Quarterly* 73/4: 171-179.
- Tanzania Gatsby Trust and the Gatsby Charitable Foundation. 2007. *The Cotton and Textiles Sector in Tanzania: Issues and Opportunities. Report to the Government of Tanzania*. Dar es Salaam: Tanzania Gatsby Trust.
- Thieme, Otto Ch. and Joanne B. Eicher. 1987. "African Dress: Form, Action, and Meaning." *Africana Journal* 16/2: 115-138.
- Tomaselli, Keyan and Kashope Handel Wright (eds.). 2011. *Africa, Cultural Studies and Difference*. Abingdon: Routledge Taylor and Francis Group.
- Tosco, Mauro. 1998. "'People who are not the language they speak:' On language shift without language decay in East Africa." In *Endangered Languages in Africa*, edited by Matthias Brezinger, 119-142. Köln: Rüdiger Köppe.

Weiss, Brad. 1996. "Dressing at Death: Clothing, Time, and Memory in Buhaya, Tanzania." In *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Postcolonial Africa*, edited by Hildi Hendrickson, 133-154. Durham and London: Duke University Press.

### Sitography

Anderson, Rowan. 2016. "The Up-And-Coming East African Fashion Designers to Watch," *Culture Trip*.

<https://theculturetrip.com/africa/articles/top-10-east-african-fashion-designers-to-watch/>

Holmes, Caren M. 2016. "The Colonial Roots of the Racial Fetishization of Black Women." *Black & Gold: Vol. 2*. <https://openworks.wooster.edu/blackandgold/vol2/iss1/2>

Huang, Nellie. 2016. "Cultural Fabric: the Maasai's Shuka," *G. Adventure Blog*

<https://www.gadventures.com/blog/story-behind-maasais-shuka-cloth/>

Mashaka, Riziki. 2018. "The Historical Information of Tanzania (From Colonialism to Political Independence). A Survey paper: 3-10," [www.academia.edu](http://www.academia.edu)

Reporter. 2016. "The national dress debate put to rest," *The Citizen: Tanzania*

<https://www.thecitizen.co.tz/magazine/thebeat/1843792-3374676-1hpiwb/index.html>

Reporter. 2018. "Kanzu: the arab dress that became Ugandan," *New Vision Uganda's Leading Daily*

[https://www.newvision.co.ug/new\\_vision/news/1302916/kanzu-arab-dress-ugandan](https://www.newvision.co.ug/new_vision/news/1302916/kanzu-arab-dress-ugandan)

Smets, Annelies. Undated. "From Kanga to Kitenge: exploring patterns of cultural change in the Kigoma region," *Anversa: IPIS (International Peace Information Service) Interns and Volunteers Series*

[https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/20110509\\_Kanga.pdf](https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/20110509_Kanga.pdf)

<http://fashion.co.tz/>

<http://www.swahilifashionweek.com/about.php>

Graziella Acquaviva holds a PhD in African Studies from the University of Naples “L’Orientale” and is currently a fixed-term (Senior) Researcher in Swahili Language and Literature at the University of Turin. She has done extensive field research in Tanzania and Kenya on Swahili popular literature and has many publications in the field of African literature. She further translated Collodi’s *Le avventure di Pinocchio: Storia di un burattino* (1883) and Carofiglio’s *Testimone inconsapevole* (2002) from Italian into Swahili (*Hekaya za Pinokio* and *Shahidi asiyekusudiwa*). She teaches Swahili Language, culture and literature at the University of Turin. She can be reached at: [graziella.acquaviva@unito.it](mailto:graziella.acquaviva@unito.it).

Cecilia Mignanti received her BA degree in Swahili Language and Literature at the University of Turin early in 2019. She has studied and done fieldwork in Iringa, Tanzania, focusing on the Swahili language and the customs, cultures and history of East African peoples. She is presently considering a MA in African studies. She can be reached at: [mignanza@gmail.com](mailto:mignanza@gmail.com).



## State Fragility, Regime Survival and Spoilers in South Sudan

*Ivan M. Ashaba, Sebastian A. Paalo, and Samuel Adu-Gyamfi*

This paper draws on the notion of state fragility in three dimensions – Authority failures, Service delivery failures and Legitimacy failures as developed by Stewart and Brown. Using Stewart and Brown’s analysis of fragile states, the authors examine how recent events in South Sudan push the country into being the most fragile state. In furthering this three-dimensional approach, we attempt two important questions. How has South Sudan succumbed to fragility since attaining independence? Who influences peace in the country? The authors grapple with these questions by investigating events in South Sudan from the period of signing the Comprehensive Peace Agreement (CPA 1 2005), independence in 2011, signing CPA 2 in 2015 up to present. The paper singles out the desire for regime survival as the major cause of fragility. The authors further argue that insecurity and instability are exacerbated by spoiling behaviour of certain powers and individuals, whose activities undermine state authority and creates disorder.

### 1. Introduction

South Sudan attained independence in 2011 after a referendum<sup>1</sup> voted overwhelmingly in favour of secession making it the youngest and 54<sup>th</sup> African country. Before independence from the centralized authoritarian rule of the North, there had always been violent ethnic conflicts and this is blamed partly on the history of state creation by the colonizers. According to Sarwar (2012), concentration of government business was in the North, while the South did not receive its fair share of the resources. Southern citizens were also left out of key government appointments, while the Khartoum government sought to Islamize and Arabize them.<sup>2</sup> Sarwar (2012) adds that, fearing complete dominance and further marginalization by the Arabic and Islamists, and with the already increasing southern socio-political grievances, they (South) fought for self-determination (See also Twijnstra and Titeca 2016: 264). This move by the Southerners deteriorated the North-South relations further on various fronts, as they complained of their rights being compromised by the heavy-handed

---

<sup>1</sup> For official results, see <http://southernsudan2011.com/>. Accessed 25.04.17.

<sup>2</sup> Ajak Peter Biar, ‘Why elections may be the only answer for South Sudan’, African Arguments, July 9, 2016. <http://africanarguments.org/2016/07/09/why-elections-may-be-the-only-answer-for-south-sudan/>. Accessed 27.6.2017.

Northern rule; which culminated into 17 years of first Sudanese civil war in 1955, resolved by 1972 Addis Ababa Agreement. This agreement secured the southerners the right of self-rule.

International pressure (US-led) mounted on the Government of Sudan (GoS)-National Congress Party (NCP) and its Southern based rebel group-the Sudanese People's Liberation/Army (SPLM/A) at the dawn of 2000, strongly calling on them to cease hostilities through mediation, considering the protracted gross human rights violations. Fearing that continuous armed conflicts could destabilize peace in the great lakes region and beyond, the sub-regional body - IGAD took the lead in extensive peace mediation from 2002. This mediated peace talks yielded the CPA, signed by the SPLM/A (led by John Garang) and Bashir's NCP in 2005. Backed by Western observers (Italy, Norway, Britain and US) in drafting the CPA and peace talks, IGAD secured temporal peace and allowed for a referendum and eventual South Sudanese independence in 2011 (Onyango 2012). The CPA is in fact always used as a 'quality peace agreement, despite the challenges of implementation that it faced during the transition period, as well as the difficulties the two Sudans still have today after the independence of South Sudan' (Mason 2012: 20).

Citing Sidahmed, Onyango (2012) contends that the implementation of the Sudan's CPA with the six-year interim period, from January 2005 to July 2011, produced crucial political changes never heralded during the decades of conflicts spiral. The main provision of the CPA was the formation of the Transitional Government of National Unity (GNU), which entailed North-South power and wealth sharing, as well as joint security. The CPA 'made extensive concessions to the rebels' (Rolandsen 2015, p. 356). On power sharing, the mediation team prescribed and supervised the following, during the interim period: a semi-autonomous Government of Southern Sudan (GoSS) in 2005, leading to southern independence in 2011; and executive power sharing, which ensured John Garang of the SPLM became first deputy to Bashir, and was succeeded by Kiir after the former's demise (Ahmed, 2009; Onyango 2012). The CPA ensured a similar arrangement on wealth sharing to the power sharing: national land commission, SS land commission and state land commissions were to be established while two branches of the central bank were created (North and South) with two separate currencies, reflecting their cultural diversity. This confirms the longstanding expression that political power is non-existent without economic power.

The most sensitive element for the mediation team was the composition of Joint Integrated Units (JIUs), for the troops of warring parties. Chapter six of the CPA provides principles for proportional downsizing of the forces on both sides (GoS and SPLM/A forces). And in order to reduce the risk of reoccurrence of the conflict and antagonism between government and rebel forces, the CPA in principle called for DDR programs in the regions. This would integrate forces in the opposite

sides into units and ranks, hence bridging their differences (Onyango 2012; Kasaja 2015). The greatest achievement, therefore, for the CPA was the independence of SS. To support this view, Ylönen (2016) indicates; at least the mediation process witnessed some variable success, once it oversaw the July 2011 independence of SS. Nonetheless, the attainment of independence did not end conflict within SS as a polity.

Parties, however continued to fight, though in low intensity. This mandated IGAD to call the parties to the latest Agreement on the Resolution of Conflicts in the Republic of South Sudan (ARCRSS) – Addis Ababa (2015). The ARCRSS was similar to its predecessor (CPA), which ensured Southern independence; with opposing rebel groups sharing power in government and civil/military services. It prescribed the Transitional Government of National Unity (TGoNU), with rebel groups sharing power in government and military/civil service (Sandu 2014). Nevertheless, the ARCRSS has over the years proven not to be an assurance for peace and, inter alia, stable statehood, as the socio-political atmosphere gets murkier each passing day. Riek Machar's return from exile to the seat of the vice-president did not boost the peace deal, as he was replaced in 2016 with fellow SPLM-IO 'loyal' Taban Deng by president Kiir. This further spurred mutiny and bloodshed between SPLA and SPLM-IO leading to thousands of deaths and displacements of civilians.

While significant amount of literature covers the history and recent crisis in South Sudan, there is rare research on the enabling and constraining factors of the state of being of the polity and how these factors together or individually sustain the conflict. The relevance of this paper lies in its attempt to tease out the myriads of visible and invisible hands in the crisis and how or how far each of them rationally sustains and benefits from the state of fragility in the East African country. This is not to suggest that all state and non-state actors engage in unbridled undermining of state authority: the weakness of state bureaucracies coupled with complex identity relations and foreign influence give agency to individuals and groups to protract the conflict-creating a seemingly perpetual state fragility.

In the next section, we begin by defining fragility using two perspectives: donor and scholarly definitions. We then delve into the three dimensions of fragility using a framework, illustrating in each case how peace spoilers have sustained such conditions. These three case studies enable us analyse South Sudan and draw some general conclusions. Regarding the question of why South Sudan, a 2016 fragile states index places the country as the most fragile and unstable, positioning it on a 'very high alert', which is not very different from the 2015 index. According to the Fund for Peace index, South Sudan replaced Somalia and has consecutively topped the fragility index table

since its inclusion in the ranking in 2013. And any positive change in its status is far from certain due largely to ongoing conflict, ethnic cleansing and deepening food insecurity (Haynie 2017).

## 2. Methods and Data

This research draws upon literature on ‘fragility’ (Stewart and Brown 2010) as well as that of regime survival. Using the main explanatory framework developed by Stewart and Brown, we analyse the case of South Sudan from the three dimensions proposed- Authority failures, service delivery failures and legitimacy failures. The selection of South Sudan as a case study is premised on the corruption perception and fragile states indices of 2015 and 2016 which place South Sudan as highly fragile. The methodology employed was mainly a review of existing literature and in some cases interviews.

## 3. Conceptualizing State Fragility

We define fragility as applying to a country that is failing or at high risk of failing and we differentiate between three dimensions of such fragility: authority failures, service delivery failures, and legitimacy failures. ....“Fragile states are thus to be defined as states that are failing, or at risk of failing, with respect to authority, comprehensive basic service provision or legitimacy (Stewart and Brown 2010: 9).

There are many other scholarly and donor definitions of state fragility. “A state in a fragile situation has by definition not yet established a stable political and security environment in which the government can extend its influence and deliver core services over the entire territory” (Dix et al. 2012: 1). Another way of understanding fragility has been the fragile states index, which ranks countries on an annual basis. The Fund for Peace has developed twelve primary social, economic and political indicators for failed states. Social indicators are demographic pressures, refugees and IDPs, group grievance, human flight and brain drain. Economic indicators include uneven economic development, poverty and economic decline. Political and military indicators according to the fund are state legitimacy, human rights and rule of law, factionalized elites, public services, security apparatus and external intervention.

Categorizing a state as fragile is problematic due to scholarly and donor disagreements on what constitutes fragility. The labelling of fragility is usually contested from the recipient side but only accepted in cases of political gain (Grimm et al. 2014: 198). From the mid-1990’s, Helman and Ratner in their article attracted academicians and policy makers with their definition. State failure occurs when government structures are overwhelmed by circumstances (Helman and Ratner 1993). In more



recent times, development partners like OECD, DFID, USAID and the World Bank together with academicians have made the topic on fragility and failure more prominent. Subsequently, debate around failed and weak states has come to encompass a failure of the social contract where states fail to provide services to a big portion of the population. Using South Sudan as a case study, a 2016 fragile states index places the country on a ‘very high alert’ and this is no different from 2015. For the purposes of this article, we discuss fragility in South Sudan using a framework developed by Stewart and Brown<sup>3</sup> by looking at the three dimensions, illustrating how the triad of Authority failures, Service delivery failures and Legitimacy failures are sustained under the current socio-political atmosphere.

#### 4. Discussions

##### 4.1. Authority Failures

In discussing authority as one of the dimensions of fragility in South Sudan, we will focus on several issues which include – The state’s lack of full territorial control, no/limited state monopoly on the use of violence, organized political violence (civil war), periodic inter-community violence as well as uncontrolled criminal violence. One indicator of authority failure Stewart and Brown 2010 highlight is the extent of physical conflict in a country. In South Sudan, the level of violence that has turned out to be ethnic pushes the country as fragile in respect to authority. The SS conflict which started as a political one turned ethnic, as the Nuers (Machar’s side) and Dinka (Salva Kiir’s tribe) factions continue to engage in bloodshed (Medani 2011; Sandu 2014). Others are in agreement that conflict started... ‘When a political dispute that overlapped with pre-existing ethnic and political fault lines turned violent’ (Blanchard 2016: 1). In discussing authority failures in South Sudan, we relate with other similar indicators developed by the Fund for Peace. These include fear, tension, and violence between groups, discrimination, ethnicity and sectarianism.

The Kiir regime in Juba cannot claim to have a monopoly of the legitimate use of force in South Sudan. Since the sacking of deputy vice-president Riek Machar in December 2013 over coup claims, groups competing for power especially the SPLM in opposition rebels continue to attack several parts of the country, specifically oil rich regions like Upper Nile state, Unity state. As Mustafa and Sandu indicate, since 2013 continuous insurgencies launched by Tiger Battalion and SPLM/A-United plus other unrecognized rebel movements in new-born SS seriously undermine the mediation process and

---

<sup>3</sup> One should keep in mind that although Stewart and Brown’s framework was developed in 2010, it offers valid discussion points for South Sudan which only attained its independence in July 2011.

outcome. Today in South Sudan, internal conflict, small arms proliferation, rebel activity, militancy, political prisoners, and conflict related fatalities are all evident-with the government being helpless or contributing to the chaos (The Economist 2014; Abu-Zaid 2017).

According to Mason (2012), warring parties in South Sudan have perpetrated war crimes, genocide and crimes against humanity. While masses die through direct/physical brutality from perpetrators, many more perish through secondary effects of the war- from adversities like famine, diseases/sicknesses and forced displacement owing to the conflict. Responding to such grave humanitarian issues usually leads to the call for or action for ceasefire agreements between antagonists to transit from foes to friends through alternate and peaceful means. And mediation has increasingly become the ‘darling’ of peace-oriented organizations and experts, as a bait to water down tensions and pave way for tackling structural violence (including horizontal inequalities).

Establishing authority in young states is hard and this is worsened by the issue of trust/suspicion among opponents or what de Waal terms as ‘crisis of confidence’ (De Waal 2016: 6). As tensions smear between warring parties, establishing trust in such an environment is hectic, especially if the deal includes disarmament – the fear of losing their arms in case of any immediate reoccurrence of the war. Sometimes, peace remains elusive because the conflict has not reached ripeness, what scholars call a mutually hurting stalemate.<sup>4</sup> Some have for example argued that peace negotiations worked in the case of Sudan (Khartoum) and South Sudan due to a mutually hurting stalemate (Weinmann 2009: 1127). Hence, parties believe they can win by military means (Kasaija 2015). Mediators therefore, must accept this hard reality and exhibit flexibility in reaching a compromise (Lindenmayer and Kaye 2009; Wilen 2015).

Another challenge to establishing authority in SS, is the activities of ‘spoilers’ (to be discussed in great detail subsequently). These may consider success of the mediation process as a threat to their personal/group interest. “Spoilers mainly engage in violence as a strategy to access power and control resources” (Onyango 2012: 179). Spoiling has also been conceptualized by Wennmann 2009 and de Waal 2009 to include conflict entrepreneurship or the desire for economic gains from armed conflicts, instead of achieving political/ideological gains. In consequence, intra-state conflicts become increasingly protracted and self-financing. Conflict financiers (domestic and foreign) act as spoilers, fuelling armed conflicts by providing factions with funds or illicitly supplying arms (Wennmann 2009). They further add that conflict entrepreneurs’ agency is also strengthened by easy access to natural resources by belligerents, which they trade in; thereby sustaining the conflict. This

---

<sup>4</sup> These include William Zartman (2000); Sinisa Vukovic (2014) and others.

political economy perspective of armed conflict is therefore critical, and should be considered, instead of solely focusing on the political or military aspects.

#### 4.2. Service Delivery Failure: Reconciling Regime Survival vis-à-vis Service Delivery Budget

From the Social Contract theory of Hobbes, Locke and Rousseau, individuals surrender their rights to be governed and in return, the provision of public goods and services is a key role of the state. Going through several years of protracted war is always bound to impact on service delivery and pose serious development challenges. The implication of such a history is that institutions have to be built from scrap and implementation of service delivery programs is always going to be limited (World Bank 2016). Infrastructure outside the administrative seat – Juba remains undeveloped and the country ranks poorly on most human development indicators. In fact, the only paved road outside South Sudan's administrative seat is that from Juba to Uganda (Rolandsen 2015), a large subsistence economy and majority of citizens employed in the informal sector (World Bank 2016). South Sudan relies heavily on oil exports and a decline in global oil prices heavily impacts on service delivery. The shutdown of oil production in 2012 did not only render South Sudan bankrupt (De Waal 2014), it also affected distribution to key government sectors and reduced money for patronage that sustains the regime in Juba. As a solution, the government borrowed \$4.5 billion from financial lending institutions and foreign governments.<sup>5</sup> While it would be out of place to expect such a young state to develop overnight, continuous conflicts and politically motivated violence weakens the country's potential to deliver essential social services.

Fighting between factions loyal to President Salva Kiir and those of Riek Machar has pushed the country into a civil war and almost emptied the government's coffers.<sup>6</sup> The economy is struggling with hyper-inflation and soaring food and commodity prices- pushing many on the brink of hunger. World Bank (2016) notes that annual inflation increased by 730% between August 2015 and August 2016. Others suggest that 'South Sudan is going over a fiscal cliff. Its hard currency reserves are almost used up. Government revenue is near zero' (De Waal 2016, p. 4). Therefore, although dropping oil prices cannot be entirely blamed on the regime in Juba, inflation, unpaid salaries and a struggling South Sudan economy are regime made.

---

<sup>5</sup> Sudan Tribune, 'S. Sudan silent on \$4.5bn loan obtained after oil shutdown', 22 November 2013, <http://www.sudantribune.com/spip.php?article48903>. Accessed 22.06.2017.

<sup>6</sup> Twijnstra Rens and Titeca Kristof, '5 years on, South Sudan is at a critical juncture...again', 8 July 2016, <http://africanarguments.org/2016/07/08/5-years-on-south-sudan-is-at-a-critical-juncture-again/>. Accessed 20.06.2017.

Spending in South Sudan is divided into three- private security spending, patronage spending and public goods spending, the first and second receiving more preference from the government and political cronies while the last is barely a priority (De Waal 2014). The implication, therefore, is that prioritizing patronage and private security spending is done at the expense of public service provision. Patronage networks that only benefit a small section of society are more harmful (Dix et al. 2012). As North et al. 2009 argue, the nature of political settlement determines the extent of service delivery as well as who benefits and who is left out. Therefore, for regimes like the one in Juba, public goods' provision is highly dependent on the political gains the regime gets in return. Economic decline as an economic indicator of fragility continues to strain the delivery of services to South Sudanese. All economic pressures taking the forms of economic deficit, government debt, inflation, low GDP growth and spiralling unemployment are manifest in South Sudan. In fact, for the second year running, the regime in Juba cannot afford independence celebrations due to financial constraints.<sup>7</sup>

Cash reserves in Juba have now been dedicated to regime protection and maintaining clientelistic networks to keep political elites in check. One such regime survival strategy has been increasing South Sudan states from 10 to 28 (Stimson Centre 2016).<sup>8</sup> The elites are concerned with political survival in a situation of extreme unpredictability” (De Waal 2016: 5). In essence, state resources are used to secure loyalty and to compete with rivals<sup>9</sup> and oil revenue is therefore a source of income for elites and their networks both civil and military (Rolandsen 2015: 355; World Bank 2016). Accessing the national projects depends on demonstrated loyalty and challenging the establishment is a license for harassment and violence (Ylonen 2016).

It is hard to discuss service delivery failures in South Sudan without discussing the impact of corruption and extravagance of political elites. Relating this to the Fund for Peace political indicators of fragility, several corruption related pressures have been identified that include- government inefficiency, an illicit economy, power struggles, selective political participation and drug trade. Following years of oppression by Khartoum, independence in 2011 was greeted with great job as

---

<sup>7</sup> Jerry Owilli, South Sudan government cancels Independence Day celebrations for second consecutive year, 26 June 2017, <https://africa.cgtn.com/2017/06/26/south-sudan-government-cancels-independence-day-celebrations-for-second-consecutive-year/>. Accessed 27.06.2017.

<sup>8</sup> Adeb Brian, 'Splitting South Sudan into 28 states: right move, wrong time?' African Arguments, October 7, 2015. <http://africanarguments.org/2015/10/07/splitting-south-sudan-into-28-states-right-move-wrong-time/>. Accessed 27.06.2017.

<sup>9</sup> See e.g. African Arguments 'Two rationales for imposing sanctions on South Sudan', August 24, 2015. <http://africanarguments.org/2015/08/24/two-rationales-for-imposing-sanctions-on-south-sudan/>.

evidenced in the landslide vote of 98.83 % in favour of secession. For the country's political elites, it was a case of 'it is our turn to eat' and as the 2016 corruption perception index shows, South Sudan ranks 175 out of 176 with a score of 11 (highly corrupt). Rolandsen (2015: 357) highlights the increased demand for luxuries such as expensive cars, accommodation and imported goods by South Sudan political elites. Corruption and self-enrichment has been embedded in the South Sudan system and this dates back to the signing of the 2005 CPA.<sup>10</sup> "In post-war South Sudan, corruption binds and reinforces the system of political and class domination" (Pinaud 2014: 210).

Corruption takes several forms in South Sudan as Figure 1 below shows. The impact of corruption on service delivery is tax waste and diversion of resources from crucial sectors like agriculture, education and health. As De Waal notes, in highly corrupt states "governance transactions are highly monetized, and the cash flow to the ruler is the heartbeat of governance" (2014, p. 348). The lack of public budgetary discipline means that most of the budget goes to those who wield political bargaining power and little remains for investment in public services such as education and health (De Waal 2014). Political will to fight corruption has also been lacking in South Sudan. Whereas Salva Kiir fired his deputy in 2013 accusing him of corruption among other things, he has also been accused of perpetuating his grip on power using patronage, rents and favouritism of his fellow Dinka kinsmen. The major problem with fighting corruption in South Sudan, like most African states, is apathy which even dates back to the pre-independence days (Sudan Tribune 2011). A 2014 African Union Commission report on South Sudan concluded that the struggle for political power, control of natural resources (especially oil), corruption and nepotism were the major underlying factors behind the 2013 conflict.

In linking corruption, regime survival and service delivery failures, the role of security agencies cannot be ignored. Since the 2013 sacking of Deputy President Riek Machar and the fighting that ensued, President Salva Kiir has greatly relied on a faction of the army loyal to him for his survival. In Fact, in 2014 Kiir requested president Museveni to deploy the Uganda People's Defence Forces (UPDF) to guard key installations like the airport in Juba. The UPDF has since withdrawn from Juba but President Kiir continues to rely on the SPLA for his political survival. The question though is; what is the motivation for protecting the regime? The budget for military spending in South Sudan has been growing and there is no doubt that opportunities for self-enrichment are a strategy of keeping the rank and file content. The challenge for such clientelistic spending is diversion of service

---

<sup>10</sup> Sudan Tribune, 'Text: Minutes of Historical SPLM meeting in Rumbek 2004', 12 March 2008, <http://www.sudantribune.com/spip.php?article26320>. Accessed 19.06.2017.

delivery resources. As De Waal notes “... the higher the demands on the security and political budgets, the less is left over for public services, development, and institution building” (2014: 349). The desire to capture resources is therefore a continuous motivation for the military. “The military elite that found itself in power after the war established its hegemony through the capture of resources during the war itself” (Pinaud 2014: 193).

President Kiir runs his personal security detail – the Tiger Battalion and a private army that hails from his home town.<sup>11</sup> President Kiir in justifying the formation of the militia referred to it as a reserve force. In understanding the role of pro-government security groups in regime survival, one has to relate back to the timing. The force was created after clashes between forces loyal to Kiir and those of Machar in the presidential guard in December 2015. The regime survival project in some cases has meant use of the army to remove and side-line army commanders from their positions that are seen as political rivals.<sup>12</sup> In other cases, regime survival has taken the form of recruiting extra soldiers from each state<sup>13</sup> and allocating extra funds to the military (SPLA).<sup>14</sup>

The fact that corruption is institutionalized and pays dividends for the Kiir regime makes us conclude that it is a regime survival strategy which diverts money from service delivery. As De Waal notes, “Kiir’s strategy of rewarding loyalty with licence to commit fraud also meant that South Sudan achieved independence as a kleptocracy” (2014: 358). Although in the past President Kiir has instructed government post holders and civil servants to declare their income and assets, corruption remains the achilles heel in Juba with hundreds of corruption cases not heard in years.<sup>15</sup> Apart from accusing government officials of theft<sup>16</sup>, the rhetoric of fighting corruption hasn’t seen Kiir walk the

---

<sup>11</sup> See for example Sudan Tribune, ‘South Sudan president admits forming private army’, 18 February 2014, <http://www.sudantribune.com/spip.php?article49993>. Accessed 19.06.2017.

<sup>12</sup> South Sudan News Agency, ‘There was no attempt against president Kiir’, 19 December, 2013, <http://www.southsudannewsagency.com/index.php/2013/12/19/there-was-no-coup-attempt/>. Accessed 19.06.2017.

<sup>13</sup> See e.g. Sudan Tribune, ‘Military mobilization in E. Equatoria attracts extra recruits’, 15 February 2014, <http://sudantribune.com/spip.php?article49964>. Accessed 22.06.2017.

<sup>14</sup> Sudan Tribune, ‘S. Sudan cabinet approves extra budget for army’, 1 February 2014, <http://sudantribune.com/spip.php?article49794>. Accessed 22.06.2017.

<sup>15</sup> Sudan Tribune, ‘SPLA top generals asked by anti-corruption to declare their assets’, 27 February 2012, <http://www.sudantribune.com/SPLA-top-generals-asked-by-anti,41727>. Accessed 19.06.2017.

<sup>16</sup> President Kiir in 2012 accused government officials of stealing US\$4 billion from government coffers. Global Witness, ‘Attack on activist threatens anti-corruption efforts in South Sudan’, Press Release 12 July 2012, <https://www.globalwitness.org/en/archive/attack-activist-threatens-anti-corruption-efforts-south-sudan/>.

Accessed 19.06.2017.

talk. Nepotistic and clientelistic networks created after the war in South Sudan continue to be used by the ruling elite to preserve power (Pinaud 2014: 194-195).

**Table 1. South Sudan Corruption and link with Regime Survival**

Institution	Form of Corruption	Link with Regime Survival
Presidency/First family	Stakes in key sectors like oil, buildings in neighbouring countries.	Rents for donations, patronage-client relations.
SPLA (Military)	Procurement deals, predation, luxurious villas abroad.	Reduce army discontent and entrench the political economy of war.
Police	Bribery, extortion	Police is vital for checking actors challenging Kiir's power.
Civil Service	Flawed procurement deals, payroll manipulation	Administrative machinery is vital source of rents.
Judiciary	Bribery	Adjudication is vital for the regime's future.

Sources: The Sentry 2016;<sup>17</sup> Transparency International 2013; Sudan Tribune 2011.

We conclude the discussion of service delivery failure in South Sudan by looking at how political turmoil has impacted on human flight. The Fragile States Index developed by the Fund for Peace categorizes refugees and Internally Displaced Persons (IDPs) as social indicators of state fragility. Population displacement leads to a strain on public services and can be a potential source of insecurity. The refugee crisis in South Sudan has been described as the worst humanitarian crisis in the world by United Nations. Millions of people are in need of humanitarian assistance and this impact has been felt by refugee recipient countries like Uganda. Northern Uganda districts of Arua, Adjumani, Lamwo, Yumbe are overstretched with thousands of refugees arriving from South Sudan

<sup>17</sup> The Sentry report focused on top South Sudanese officials including the president, deposed former vice president, ministers and top army (SPLA) generals.

to various Refugee Settlement camps.<sup>18</sup> In June, UN Chief Antonio Guterres visited Uganda for a solidarity summit on refugees aimed at raising US \$8bn towards the humanitarian and refugee crisis in Uganda. This visit was followed up in August by that of the International Committee of the Red Cross (ICRC) president - Peter Maurer to remind the international community about their pledge to support the refugee cause. While in Kampala, ICRC president argued that the South Sudan stalemate needs a political and not military solution. This scepticism on the possibility of a military solution calls for restricting belligerents to the conflict.

This section has discussed service delivery failures in South Sudan by making a connection to corruption as a tool for regime survival. We have illustrated how President Salva Kiir has concentrated on regime survival than service delivery in the world's youngest nation. As De Waal notes, the struggle by actors challenging Kiir's incumbency is one driven by the desire to... "reorder the hierarchy of kleptocracy in their favour (2014: 365). One other danger with volatile environments is the investment climate especially given the role the private sector plays in development. South Sudan ranks 186 out of 190<sup>19</sup> in the 2017 World Bank Ease of Doing Business Report.<sup>20</sup>

### 4.3. Legitimacy Failures

Stewart and Brown posit that legitimacy failures occur where the state lacks legitimacy. The state may enjoy only limited support among the citizens; it is typically not democratic, often with the military ruling directly or strongly supporting and dominating the government (Stewart and Brown 2010: 10). In the case of South Sudan, we will focus on state enjoying limited popular support, limited rule of law and human rights and military supremacy over civilian rule. According to Mc Evoy and LeBrun 2010, inability of GoSS to maintain law and order or to develop accountable, democratic state institutions (Ylonen 2016) coupled with weak and contested land policies, reduces public trust and support of the people and further explains why elections are usually flawed, while state legitimacy is constantly contested. This institutional weakness could, however, make it possible for incumbents to practically control the political system, the security apparatus and resources: "More specifically, legitimacy is popular approval of the state's 'rules of the game', or the system of rules and expectations on which government actions are based" (Mcloughin 2015: 1).

---

<sup>18</sup> Personal communication, 22 May 2017.

<sup>19</sup> This is not different from the 2016 report that ranks South Sudan 187 out of 189. See e.g. <http://www.doingbusiness.org/~media/WBG/DoingBusiness/Documents/Annual-Reports/English/DB16-Full-Report.pdf>.

<sup>20</sup> See <http://www.doingbusiness.org/~media/WBG/DoingBusiness/Documents/Annual-Reports/English/DB17-Report.pdf>.



Other legitimacy failures in the assessment of South Sudan take the form of state enjoying limited popular support. As some scholars have noted, although the CPA of 2005 ended the North-South conflict, it left unanswered issues for the future (Mason 2012). The state enjoying limited support is caused by a multiplicity of factors. This may be a result of state repression, ethnic politics and discrimination. “State-sanctioned discrimination, which all human rights instruments regard as a violation, does appear to be a conflict risk factor” (Thoms and Ron 2007: 692). Although the 2011 referendum results voted overwhelmingly in favour of seceding from the North, South Sudan post-independence leaders have succeeded in playing the ethnic cards to divide the masses (Justin and De Vries 2019). This has greatly been pushed by the desire to control the country’s vast resources especially oil. “The leaders of South Sudan’s warring parties manipulate and exploit ethnic divisions in order to drum up support for a conflict that serves the interests only of the top leaders of these two kleptocratic networks and, ultimately, the international facilitators whose services the networks utilize and on which they rely” (The Sentry 2016: 4). State discrimination increases grievances and the potential for violence (Thoms and Ron 2007). The major challenge however is that political elites may use such discrimination for political capital to mobilize people politically and justify violence (Thoms and Ron 2007).

Respect for human rights and the rule of law is one of the political indicators of fragility developed by the Fund for Peace. Human rights violations are an indicator of a state failing to protect its citizens from the state of nature. According to the Fund, human rights pressures may be related to political prisoners, political freedoms, torture, executions, civil liberties, press freedoms and incarceration. The issue of human rights violations, including cases of war crimes committed by both parties to the conflict is worth exploring in the analysis of legitimacy failures in South Sudan. In the case of the ruling SPLM, public officials are ex-military men, which makes it hard to separate the military from the public sphere. Human rights violations have taken the forms of mutilations, burnings, draining human blood, torture, rape and abductions in Bor, Malakal, Bentiu and other places<sup>21</sup>. Looting, pillage and rape have become the norm for unit commanders and ordinary soldiers (De Waal 2016: 2).

Mistrust exists between warring parties, as rebel and ethnic factions continue to suspect one another in myriads of sensitive issues. Mc Evoy and LeBrun (2010) observe that communities’ and for that matter rebels’ mistrust of the GoSS is embedded in their perceived tribal biases. This is also

---

<sup>21</sup> See for example African Union Commission of Inquiry on South Sudan.

<http://www.salo.org.za/wpcontent/uploads/2016/02/auciss.executive.summary.pdf>. Accessed 10.06.2017.

premised on the fact that South Sudan has a history of ethnic violence and divided military loyalties.<sup>22</sup> Similarly, DDR programs in SS were met with serious resistance, as rebel groups accused the incumbent of not doing a comprehensive disarmament but targeting factions they deemed as threat to government (Lindenmayer and Kaye 2009). This mistrust hurts sustainable peace. This work observes that the incumbent regime stirs mistrust due to its closed authoritarianism and the excessive desire for regime survival, while rebels also fuel mistrust to sustain the conflict for political gains. For instance, Wennmann (2009) notes that armed groups usually target oil rich regions (e.g. the Nile region), ostensibly to gain control and derive revenue, but not to win the war necessarily. In a similar vein, rebels have more incentives to wage wars, as they benefit from power sharing.

Finally, the discussion of legitimacy covers three main issues. First, government of South Sudan today has not got the undoubted blessing of the average citizen to govern them, due to state-supported repressions. Second, the undemocratic nature of governance due to institutional failures, has reduced public trust in the government. Third, the ethno-political atmosphere causes significant suspicion among citizens and state officials alike. All discussions above regarding rule of law, respect of human rights point to the question of how democratic South Sudan is. As some have noted, if the developing electoral system of South Sudan develops further to open, fair one, democratization process can indirectly build civil society, while improved state legitimacy enhances human resource development (Hagarain 2011; Medani 2011). Democratizing can address the dilemmas of limited political participation, respect for civil rights, and freedom of expression, assembly and association (Thoms and Ron 2007: 699). Empirical evidence shows a link between repression and more conflict and it is no surprise that CPA 2 emphasizes power sharing to ensure political participation of different actors in South Sudan.

## 5. Spoilers of Peace and 'Perpetual' Fragility

From the struggle for political independence and sovereignty from Sudan to the ongoing protracted conflicts over the control of the state machinery in South Sudan, a number of factors can be cited as 'spoiling' the attempts to instil sustainable peace and improve state capacity in the youngest state. Experiences in some other African countries such as Democratic Republic of Congo, Central African Republic and Cote d'Ivoire demonstrate, once peace is uncertain, regimes are most likely to continue with repression, which most often than not breeds state fragility, as the 'centre cannot hold'.

---

<sup>22</sup> See e.g. Associated Press, 'South Sudan rebels hold key oil-producing city', 23 December 2013, <http://www.foxnews.com/world/2013/12/23/south-sudan-rebels-hold-key-oil-producing-city.html>. Accessed 28.6.2017.

Strained relationship between the state and the masses redirects resources towards authoritarian tendencies- breeding more repression, further weakening state control and reducing the legitimacy of regimes and governments. In the context of South Sudan, the authors have broadly grouped peace spoilers into three categories: politics of identity, failure of DDR program and activities of conflict entrepreneurs, the third being most crucial.

First, the politics of identity, is a major factor which has inhibited the prospect of peace since feud broke out between President Salva Kiir and his deputy Riek Machar in 2013. The role of antagonizing identities in African politics and violent conflicts is very evident over decades now, including the 2007 post-electoral violence in Kenya and similar others across the continent. A condition created largely by colonial demarcation territories in the continent (Mamdani 1996), uncontrolled identity politics perpetuates suspicion and hurting relationship among ethnic groups especially the Dinka vs Nuer extractions who fiercely antagonize in their support for Kiir and Machar respectively. This scenario has plunged groups and polities into protracted conflicts in several countries e.g., Kenya 2007, Northern Nigeria and Northern Ghana. However, the mere existence of ethnic differences does not always ignite conflicts, as some equally multi-ethnic African states are relatively peaceful and have legitimate state control.

Ethnicity is thus instrumentalized by group leaders and influential people in most cases to gain advantage (e.g. economic or political) for their social groups or individuals within it. The continued accusation by Kiir and Machar of the other inciting their respective ethnic groups, is in most cases a powerful tool to draw support from their kith and kin for their parochial interest, such as gaining political power or acquiring public property, as it the case in other parts of Africa. This suggests that for social identities to integrate for state building, there must be conscious political commitment, including inclusive development programmes, and collective accountability by all parties involved, as OECD partly admonished in its 2011 report on the growth path of South Sudan. By preventing pockets of exclusion, state agents would be seen by all or most as acting legitimately, and this increases stability and reduces fragility, while mutual accountability reduces the likelihood of impunity-a condition which encourages more participation in conflict.

Secondly, the ineffectiveness of Disarmament Demobilization and Reintegration (DDR) program, is a major reason why rebels and ex-combatants keep weakening the prospect of stability. The prescription by the CPA and the international peacekeeping Missions to fully and meaningfully downsize and integrate the opposing armies has suffered huge in-adherence by antagonizing camps, which leaves the republic of South Sudan a quotidian vulnerable state. The failure by warring factions to lay down their arms is largely due to the prevalence of mistrust and insecurity between the

government and opposition rebels as well as existential ethnic tensions (Wilén 2015). It can also result from the lack of improved service delivery, which forces rebels and frustrated citizens to join the violence, as we indicated earlier. DDR has always proved to be a difficult political process which witnessed success in only very few places including Rwanda, where the post-1994 state building process forged a national identity 'devoid' of differences (Wilén 2015). This seem to have yielded a legitimate central state which survived further fragility. The general overarching reason for most DDR failures relates to our previous argument that most governments are very much concerned about regime survival, thus would capitalize on the ongoing confusing to target opposition and rebel leaders who are usually threats to authority. As a result, opposition to the regime would hardly fully surrender their arms and manpower, especially where there is limited carrots to lure rebels. Similarly, the regime understanding the stakes, also targets enemy camps for disarmament while protecting its backyard and stashing arms against any relapse. Since conflict broke out in Juba in 2013, the SPLM-IO have consistently indicated that DDR only targets its members while forces loyal to the government continue to perpetuate violence with impunity.

Failed DDR programs have resulted in more chaos than expected, including prolonged fighting between state security and rebels, which mostly results in increased IDPs, food insecurity and refugees as witnessed in South Sudan. One of the main reasons being that as opposing rebel groups are not properly integrated and downsized, fighters continue to resort to individual discretions, using the gun either in opposition to the state or for their personal interest while state allied forces engage in unaccountable targeted attacks as well. What makes the case of South Sudan uncertain revolves around three main factors. First, the state and government has not got enough resources that would serve as tempting carrots to persuade the SPLM-IO members to lay down or to surrender their arms. Similarly, AU with its supposed paucity of financial resources cannot afford same, and the powerful international conflict mediators (e.g. UN, EU, US, UK etc.) seem not committed to providing enough resources for institutionalization to curb mutiny and impunity compared to the provision of peacekeeping troops, food and medical aids. Second, the heightened nature of identity politics at the state level has inevitably created a hurting partisan society, containing feuding rebels. Third, the continued supply of arms to rebels reportedly from foreign syndicates serves as a crucial barricade to the peace deal in the country, as more arms and ammunitions become more accessible to antagonists across the country, who use them to perpetrate crime. Still on external factors, the complicity of some neighbouring countries, as in showing support for one camp against the other and also the involvement of rebels from close-border countries such as DRC and CAR makes the situation far more unpredictable. This situation most often weakens state capacity, as the existence and active

operations of parallel security to state security forces results in large-scale civil strife and general human insecurity.

The third and most crucial factor, which impedes peacebuilding and sustains state fragility in South Sudan, is the phenomenon of conflict entrepreneurs across society in both domestic and international settings. This prolongs the thorny situation which tears the state apart, making it to fall short of service delivery and protection of fundamental human rights. De Waal indicates that conflict entrepreneurs are a category of spoilers involving individuals or groups who mostly seek economic or material gains from conflicts. Thus, by partaking or inciting conflicts, one benefits from it. The Seleka and the anti-Balaka Movements in CAR have been cited to be involved in longstanding conflicts and ensure that the atmosphere of fear sustains, for them to extract minerals from the rich forests across the country. Similarly, the Niger Delta Movement in Nigeria is also noted for embracing chaos as a way to own and possess part of the oil extraction. This scenario is not dissimilar in the case of South Sudan. Government forces have continuously faced fierce battles with known (SPLM-IO) and unknown rebels for control of oil-rich Upper Nile region and other surrounding important environs.

We also argue that the reluctance of some of the rebels to lay down their guns might be due to the fact that they are aiming to be given political appointments, public offices or material gains as carrots to end the fighting. If this happens without strong legal system to fight impunity or a strong security system to stop rebels, a lot more people would be encouraged to cause chaos. The activities of entrepreneurs in conflict situations are worsened by weak institutions such as the absence or lack of robust rule (as witnessed in most of Africa) and weak, unprofessional or under-resourced security. By their activities, conflict entrepreneurs weaken state capacity and in severe cases like South Sudan contribute to state fragility. The implication is that there is need for the donor and international community to focus more on the state building process, which avoids exclusion of whichever kind. State fragility could also be reversed if the work of various international organizations acting in the name of peace are well-coordinated and prioritize early warning and conflict prevention.

## 6. Concluding Observations and Way Forward

“In Doha, I stated that the terminology around ‘fragile states’ should only be used with caution. [ ... ] I strongly feel that it is not a neutral terminology. Apart from the emotional implications, it has financial and political implications. Moreover, it gives us a bad image in the eyes of foreign investors we so badly need. My first proposition therefore is to replace the terminology around ‘fragile states’

by words of hope and partnership, of constructive relationships where we treat each other with respect”<sup>23</sup>

Throughout the article, the authors have reflected on one pertinent question that arises from the concerns of different leaders in the global south. How sure are we that South Sudan is fragile? From the arguments made in the paper and the debate on what constitutes fragility notwithstanding, we have discussed the three dimensions below and how they apply to South Sudan.

*Authority failures.* Political leadership is lacking in South Sudan from both the Kiir administration in Juba and the SPLM in opposition.

*Service delivery failures.* Fluctuating oil prices on the world market, inflation, corruption and fiscal indiscipline have pushed the country to the bottom of most world development indicators. Service delivery is also hampered by regime survival which diverts money meant for crucial sectors like health and education.

*Legitimacy failures.* Human rights violations have been committed by both parties to the conflict in South Sudan. These include mass crimes, detention without trial, rape, ethnically targeted attacks and killings.

One conclusion the South Sudan case study demonstrates is the undermining of the social contract. Political elites have prioritized regime survival over service delivery, exerting authority and legitimacy. As evidenced in 2013 through the sacking of Machar and several cabinet ministers, President Kiir’s grip on power and desire to ensure political survival of the regime in Juba is top priority. Coercion, dismissals, corruption, clientelism, patronage and other carrots have all been employed in the regime survival project. As De Waal (2016) notes, the challenge is that the use of oil rents to maintain political allegiance is unsustainable in the long run. The use of co-optation, marginalization and repression only leads to grievances, political instability and armed conflict (Ylonen 2016). As the Fund for Peace also indicates, power struggles, defections and competition are political and military indicators of fragility. As shown above, political elites in South Sudan have engaged in all these activities to maintain power. In the case of Kiir, state resources especially oil have enabled him pay political rents to maintain his regime though this is unsustainable in the long run.

---

<sup>23</sup> President Pierre Nkurunziza’s speech at the United Nations General Assembly Thematic and Interactive Debate on “access to education in emergencies and post-crisis and transition situations caused by man-made conflicts or natural disasters”, 18 March 2009, New York. [http://www.un.org/ga/president/63/interactive/education/burundi\\_president.pdf](http://www.un.org/ga/president/63/interactive/education/burundi_president.pdf). Accessed 28.6.2017.

There have been several efforts aimed at finding long lasting peace in South Sudan although implementation remains elusive. In the short term, there is need for political leadership to balance the regime survival budget with service delivery. This involves addressing corruption and political rents that lead to diversion and wastage of state resources. The international community can play a big role in humanitarian assistance to famine prone South Sudanese but most importantly, checking political elites that wield power in South Sudan. This can be through targeted sanctions, travel bans and asset freezing. A security sector reform in South Sudan is vital in building a cohesive and national army. Following the 2013 firing of Machar, the civil war showed tendencies of turning ethnic with human rights organizations documenting several cases of deliberate and coordinated attacks against Kiir's Dinka and Machar's Nuer people. Therefore, avoiding the conflict turning ethnic and large scale war termination should be a priority for all stakeholders in South Sudan. Ultimately, the major challenge for South Sudan is implementing vital elements of the 2015 Comprehensive Peace Agreement and the Transitional Government of National Unity (TGoNU).

On May 22, 2017, South Sudan organized a national dialogue in Juba under the theme 'Redefining the basis of our unity and sense of common purpose.' In his remarks, President Salva Kiir announced a unilateral ceasefire to create an environment for inclusive dialogue and facilitate smooth humanitarian assistance to famine prone areas. Although the president showed commitment to ending the conflict by instructing the Prosecutor General to look into files of political prisoners and the possibility of releasing some, uncertainty still lingers regarding the president's willingness to work with his political nemesis Riek Machar. Mistrust among warring parties in South Sudan remains a big hindrance to peace in South Sudan or what De Waal calls "a crisis of confidence in the South Sudanese political market" (2016: 5). For South Sudan to embark on the process of reconstruction, there is need for combined efforts from both the ruling SPLM and that in opposition like the case was in fighting against Khartoum and subsequent secession. This however calls for political leadership – an attribute that is lacking in South Sudan.

## References

- Abu-Zaid, Ahmed. 2017. "Aftermaths of 3 years of armed conflict in South Sudan." *The Lancet* 389 (10069): 599.
- Ahmed, Einas. 2009. "The Comprehensive Peace Agreement and the dynamics of post-conflict political partnership in Sudan." *Africa Spectrum* 2: 133-147.

- Blanchard, Ploch. 2016. "Conflict in South Sudan and the Challenges Ahead." Congressional Research Service Report Prepared for Members and Committees of Congress, *Congressional Research Service* 7-5700.
- De Waal, Alex. 2009. "Mission without end? Peacekeeping in the African political marketplace." *International Affairs* 85/1: 99-113.
- De Waal, Alex. 2014. "When kleptocracy becomes insolvent: Brute causes of the civil war in South Sudan." *African Affairs* 113 (452): 347-369.
- De Waal, Alex. 2016. "A Political Marketplace Analysis of South Sudan's Peace." *Medford, MA: Justice and Security Research Foundation Brief 2*: 1-7.
- Dix Sarah, Hussmann Karen, and Walton, Grant. 2012. "Risks of corruption to state legitimacy and stability in fragile situations." *U4 Issue* 2012/3.
- Harragin, Simon. 2011. "South Sudan: Waiting for Peace to Come Study from Bor, Twic East & Duk Counties in Jonglei." *Local to Global Protection* 1-103.
- Helman, Gerald, and Steven Ratner. 1992. "Saving failed states." *Foreign Policy* 89: 3-20.
- Haynie, Devon. 2017. "South Sudan is once again the World's Most Fragile State."  
<https://www.usnews.com/news/best-countries/articles/2017-05-15/report-south-sudan-is-once-again-the-worlds-most-fragile-state>. Accessed: 07.09.2017.
- Justin, Peter Hakim and Lotje De Vries. 2019. "Governing Unclear Lines: Local Boundaries as a (Re)source of Conflict in South Sudan." *Journal of Borderlands Studies* 34/1: 31-46.
- Kasajja, Phillip. 2015. "IGAD's Mediation in the Current South Sudan Conflict: Prospects and Challenges." *African Security* 8/2: 120-145.
- Lindenmayer, Elisabeth and Josie Lianna Kaye. 2009. *A Choice for Peace?: The Story of Forty-One Days of Mediation in Kenya*. New York: International Peace Institute (IPI).
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton. Princeton University Press.
- Mason, Simon (ed). 2012. "Translating Mediation Guidance into Practice: Commentary on the UN Guidance for Effective Mediation." *Mediation Support Network*, No. 2, New York and Accra.
- Mc Evoy, Claire and Emily LeBrun. 2010. *Uncertain future: armed violence in Southern Sudan*. Small Arms Survey, Geneva.
- Mcloughlin, Claire. 2015. "Researching State Legitimacy: A Political Approach to a Political Problem." *DLP, Research Paper* 36. Birmingham: Development Leadership Program, University of Birmingham.
- Medani, Khalid Mustafa. 2011. "Strife and secession in Sudan." *Journal of Democracy* 22/3: 135-149.
- OECD. 2011. *2011 Report on International Engagement in Fragile States: Republic of South Sudan*. OECD Publishing.
- Onyango, George. 2012. "The Place of Spoilers in Peace Processes in Sudan." *African Journal of Political Science and International Relations* 6/8: 167-180.



- Pinaud, Clement. 2014. "South Sudan: civil war, predation, and the making of a military aristocracy." *African Affairs* 113 (451): 192–211.
- Rolandsen, Øystein. 2015. "Small and Far Between: Peacekeeping Economies in South Sudan." *Journal of Intervention and Statebuilding* 9/3: 353–371.
- Sandu, Ciprian. 2014. "The South Sudan coup: A political rivalry that turned ethnic." *Conflict Studies Quarterly* 7: 49–65.
- Sarwar, Nadia. 2012. "Post-independence South Sudan: an era of hope and challenges." *Strategic Studies* 32: 172–182.
- Stewart, Frances and Brown, Graham. 2010. "Fragile States, CRISE." *Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity* 3, June 2010.
- Sudd Institute. 2014. *South Sudan's Crisis: Its Drivers, Key Players, and Post-Conflict Prospects*. Juba, South Sudan: Sudd Institute Special Report.
- The Economist. 2014. Back with a Vengeance: Conflict in South Sudan, 410(8876): 42. Mar 1, 2014, London.
- The Sentry. 2016. "War Crimes Shouldn't Pay. Stopping the looting and destruction in South Sudan." Investigative Report, September 2016.
- Thoms, Oskar and Ron James. 2007. "Do human rights violations cause internal conflict?" *Human Rights Quarterly* 29/3: 674–705.
- Twijnstra, Rens and Kristof, Titeca. 2016. "Everything changes to remain the same? State and Tax Reform in South Sudan." *The Journal of Modern African Studies* 54/2: 263–292.
- Ylönen, Aleksi. 2016. "Reflections on peacebuilding interventionism: State-and nation building dilemmas in Southern Sudan (2005 to the present)." *Global Change, Peace & Security* 28/2: 213–223.
- Wennmann, Achim. 2009. "Getting Armed Groups to the Table: peace processes, the political economy of conflict and the mediated state." *Third World Quarterly* 30/6: 1123–1138.
- Wilén, Nina. 2015. "How to unite enemy fighters into a single national army (and what that means for peace)." *Washington Post*.

Ivan M. Ashaba is a teaching assistant and Ph.D candidate at the Institute of Development Policy (IOB), University of Antwerp, Belgium. He holds an MA in Political Science (2012) and Msc. in Governance & Development (2016). Before joining IOB at the end of 2017, I worked at Uganda Christian University in the department of Public Administration and Governance since 2013. As a research and teaching assistant, he is actively involved in tutoring and facilitating the students' overall learning process. His doctoral research looks at illegal wildlife trade and the nature of the Ugandan state. Outside his Ph.D work, he follows closely the politics in his home country Uganda and the East African region at large. He has written short pieces on Uganda, Rwanda and Kenya in *African Arguments* and *Democracy in Africa*. He can be reached at: Ivan.Ashaba@uantwerpen.be.

Sebastian A. Paolo is a PhD candidate in the Department of Political Science and International Studies, University of Queensland (Australia). His PhD project focuses on 'Local Ownership in Peacebuilding in Africa', with specific attention on the role of NGOs. Paolo holds MSc. in African Studies (focused on African politics, conflict and peace) from University of Oxford (UK) and MSc. Governance & Development from University of Antwerp (Belgium). Currently, he is the Policy, Networks and Partnerships Coordinator for YouthLED Africa (YOLA, an NGO). Some selected previous engagements of his include the following: a steering committee member of the Oxford network for Peace Studies (OxPeace) ; an affiliate of the Oxford student consultancy services ; and a Teaching/Research Assistant at Kwame Nkrumah university of Science and Technology (NUST- Ghana). Finally, Paolo's research interest cuts across peacebuilding, conflict resolution, governance, political economy and state capacity with particular interest and expertise on Western and Eastern Africa. He can be reached at: sebastianpaalo@gmail.com.

Samuel Adu-Gyamfi, PhD, lectures at the Department of History and Political Studies of the Kwame Nkrumah University of Science and Technology (KNUST)- Kumasi-Ghana. His research focus is on evolutions in social and political development of Africa, evolutions in health, public health and health policy, environment, policy in science and technology, traditional and integrative medicine research and public opinion. He is also a member of Ghana Studies Association, Historical Society of Ghana among others. He is also the Head of Programmes, Research and Educational Facilitator for the Association of Global Citizens-Ghana and Deputy-Director for Action -Oriented Centre for Social and Environmental Awareness (ACSEA)-Ghana. Again, he is also a member of the Research and Publications Committee of the Faculty of Social Sciences of the Kwame Nkrumah University of Science and Technology (KNUST). In addition, he is a member of Poverty Alleviation, Local Governance and Sustainable Development (CoPALGSD-Ghana) and International Society for Development and Sustainability (ISDS)-Japan. The others include Ghana Studies Association and Historical Society of Ghana. Dr. Adu-Gyamfi is a major discussant on socio-economic, political, cultural and religious issues on major media platforms and landscape in Ghana. He has equally made significant contributions in terms of research output and is equally available for collaborative research toward this end. He can be reached at: [mcgyamfi@yahoo.com](mailto:mcgyamfi@yahoo.com), or [sadu-gyamfi.cass@knust.edu.gh](mailto:sadu-gyamfi.cass@knust.edu.gh).



## The Excavated Fragments from Qumran: Steps Toward A Reappraisal

Corrado Martone

After a brief survey of the early history of the Dead Sea Scrolls discovery from the perspective of the provenance of archaeological artifacts, this article offers a table of the so-called “E” series fragments from Qumran, that is to say those PAM photos containing only fragments coming from controlled excavations. What remains to be done is to identify each fragment of each text contained in the “E” series photographs.

### 1. Introduction

The problem of the provenance of archaeological artifacts is often debated nowadays,<sup>1</sup> and the Qumran discoveries have been involved in such discussions (see Tigchelaar 2017).

Two recent volumes devoted to the so-called post-2002 Qumran fragments have provoked controversy mainly because of the impossibility of tracing the provenance of these findings (Elgvin, Davis, and Langlois 2016; Tov, Davis, and Duke 2016; Tigchelaar 2016, 2017; Martone 2017). The museum where they have been displayed has issued a press release informing the public that at least five of the fragments are modern forgeries, as reported by Christina Caron, “Museum of Bible Removes Dead Sea Scrolls It Suspects Are Fake” (*The New York Times*, October 23, 2018).<sup>2</sup> This is not the place to discuss this matter, nor the rather odd fact that among those disputing the authenticity of the fragments is one of the editors of the Brill volume that published the fakes (Davis et al. 2017), let alone the general issue of the reliability of today’s fashionable “blind” peer review, which is the object of a recent *open letter* to Brill,<sup>3</sup> the publisher of one of the volumes in question.

---

<sup>1</sup> See e.g. Cuno (2009); for a different viewpoint see Porten and Yardeni (2007).

<sup>2</sup> Accessed December 20, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/10/23/arts/design/bible-museum-fake-scrolls-dead-sea.html>.

<sup>3</sup> See <https://facesandvoices.wordpress.com/2018/11/05/open-letter-to-brill-fake-and-unprovenanced-manuscripts/> accessed Nov 17th 2018, it should be noted that the letter is also signed by some collaborators to the volumes quoted above (fn. 1).

## 2. Provenance and Unprovenanced Artifacts

To begin with, the present short note will focus on some traits of the first discoveries and acquisitions of the Dead Sea Scrolls, the provenance of which is – to say the least – debatable when measured against today's standards for evaluating archaeological artifacts.

A few examples will suffice. As is well known, one of the first scholars to learn of the Dead Sea discoveries was John Trever.<sup>4</sup>

Trever recounts that on February 16, 1948, a priest from St. Mark's Syrian Orthodox Convent in the Old City of Jerusalem phoned him to inquire about some "Ancient Hebrew manuscripts." Although skeptical, Trever agreed to speak with him. The priest then informed him that while working in the convent's library he had come across five scrolls in ancient Hebrew on which their catalogue had no information. He had thus decided to call the American School of Oriental Research for assistance. The next day, the priest came to the School and, opening a small leather suitcase, showed Trever five scrolls wrapped in newspapers as well as a small fragment. Thereupon, he unwrapped one of the smaller ones "which has since proved to be a part of the Sectarian Document" (Trever 1948: 46).<sup>5</sup>

The situation of the first discovery is reaffirmed in 1950 by Millar Burrows in his *General Introduction to the editiones principes* of 1QpHab and 1QIsa<sup>a</sup> (Burrows, Trever, and Brownlee 1950: ix.):

The full story of the discovery and the transactions which followed it cannot even yet be told: details have been gradually coming to light but some points are still and may always remain obscure.

---

<sup>4</sup> For a more detailed account see Trever (1965, 1977).

<sup>5</sup> This is the opening line of his report, that deserves to be quoted in some detail: "Sunday morning, February 15, 1948, Dr. Millar Burrows, Director of the Jerusalem School, his wife, and Miss Ann Putcamp left by taxi for a two-week trip to Iraq. [...] Wednesday afternoon Omar, the cook, came to my room saying that someone was calling for the Director to inquire about some "ancient Hebrew manuscripts." A bit skeptical of the expression "ancient Hebrew," I went to the telephone to find that Father Butros Sowmy, a priest of St. Mark's Syrian Orthodox Convent in the Old City of Jerusalem, was on the wire. He said that while working in the library of the Convent, cataloguing the books, he had come upon five scrolls in ancient Hebrew about which their catalogue carried no information. He added that he remembered receiving a cordial welcome at the American School of Oriental Research some ten years earlier, and hence had decided to call the School for help on the scrolls. Since we had been avoiding visits to the Old City, I asked him if he would come to the School the next afternoon at 2:30, assuring him that I would do everything possible to secure the information he desired. Promptly at 2:30 the next day, Father Sowmy appeared with his brother, Karim Sowmy, a customs official at Allenby Bridge. [...] Opening their small leather suitcase, they showed me five scrolls wrapped in newspapers and a small fragment (4 x 6 cm.). Carefully they unwrapped one of the smaller ones, which has since proved to be a part of the Sectarian Document."

As can be seen, the problem of the provenance of these fragments, was neither noted nor mentioned. The very fact that some fifteen years later Trever wrote an article entitled *When was Qumran Cave I discovered* is telling in this regard (Trever 1961). In other words, it indicates that we do not know for certain when the first Dead Sea Scrolls were discovered, as one can also deduce from the words of another pioneer of the Scrolls' discovery, Eleazar Lipa Sukenik, who opened the introduction of his *editio princeps* of 1QM and 1QH by stating that the precise time of the discoveries was unclear (Sukenik 1954: 13).

A similar account of the negotiations over the scrolls was offered by Frank Moore Cross.<sup>6</sup> When in Beirut, he received an anonymous call, followed by a rather frightening meeting aimed at purchasing some fragments from “a silver-haired gentleman who spoke French-accented English”.

Examples could be multiplied: it is hardly necessary to recall the unclear steps of the acquisition of the *Temple Scroll* (see Collins 2013: 19),<sup>7</sup> or the fact that we simply do not know anything about the provenance of the *codex optimus* of the Hebrew Bible, the famous *Leningrad codex* penned by the Ben Asher scribal school.<sup>8</sup>

Be that as it may, we can conclude this quick survey on the first discoveries of the Dead Sea Scrolls from the perspective of today's standards for authenticating unprovenanced archaeological artifacts as voiced by D. Barthélemy's ingenuous statement on the Greek Minor Prophets scroll from Nahal Hever (8HevXII gr) in his seminal monograph, *Les devanciers d'Aquila* (Barthélemy 1963: 163):

---

<sup>6</sup> “Later in the day the same person, who remained nameless, called and said they were satisfied I was who I claimed to be and proposed that I meet them that night at 11 p.m. under an arch in the Old Suq of Beirut—alone. I argued that my associates should come along. To no avail. So I found my way by cab to the designated rendezvous, where the cab driver left me after asking if I really wished to be left alone in such a place. After he left, I debated with myself. Should I stand in a shadow or in plain view on the street? It occurred to me that the person or persons whom I was to meet might figure that I had come prepared to pay the \$1 million or more asked per scroll and that they might take unpleasant measures to extract money from me. The place was perfect for a robbery. So I thought. No one was to be seen. It was very dark. Garbage littered the walkways under the arches. One body more or less might not be noticed for days. After a very long time passed—perhaps ten minutes—a Mercedes came into sight, rolled past me standing in the archway, and circled out of sight again. A few minutes later it came back into view and paused in front of me. A door was opened, and I was invited into the back seat by a silver-haired gentleman who spoke French-accented English. I immediately noticed a man with his head hidden under the dash sitting to the right of the driver. His brachycephalic skull was familiar. So I said, “Greetings, O Kando, how are you?” (*Marḥaba ya-Kando, kēf elḥâl?*). He rose, grinning, thanked God several times, asked me about my health, and shortly ran out of Arabic I understood” (Cross and Shanks 1994: 135-36).

<sup>7</sup> The opening of Yadin's edition of the Temple Scroll is more than telling in this regard: “[t]he long and tortuous path which culminated in the acquisition of the scroll began with a letter sent to me on 1 August 1960 by a resident of Virginia (U.S.A.), to whom, since he must for the present retain his anonymity, I shall refer as Mr Z”; see Yadin (1983: 1).

<sup>8</sup> “We do not know where Firkovich found the Leningrad Codex, nor precisely when” (Freedman, Beck, and Sanders 1998: XV). As a sidenote, we may add the the situation of the Christian Greek manuscripts is not so different, see Nongbri (2018).

La plupart des fragments de ce rouleau ont été apportés à l'École Biblique Française de Jérusalem (Jordanie) par des bédouins en deux livraisons au cours de l'été 1952. Ils nous ont été présentés comme provenant d'une grotte située plus au sud que celles du wadi Murabba'ât.

### 3. From Unprovenanced to Provenanced

8HevXII gr offers us the opportunity to turn to the second part of this contribution and focus on how to correct this situation.

In fact, the new edition of the same scroll appeared in 1990. In this publication, Emanuel Tov gives us some new pieces of information on the actual site of the discoveries, that is, Nahal Hever and not wadi Murabba'ât (Tov, Kraft, and Parsons 1990: 1). More importantly, Tov notes that this site has been identified thanks to a subsequent discovery of fragments of the same scroll during controlled excavations at the location (Tov, Kraft, and Parsons 1990: 1; see also Barthélemy and Milik 1955: 14). In other words, fragments discovered during controlled excavations, if identified as parts of the same manuscript as unprovenanced fragments may confirm the provenance of the latter.

This problem, and a possible way to resolve it, were likewise clear to Frank Moore Cross, who, in fact, stated in an interview with W. Fields that

...the material acquired from the Bedouin was taken out of the many small boxes in which it was stored and combined with what the archaeologists had dug from Cave 4 with all the material bought by the museum and the Antiquities Department and then filled up that room with plates of fragments. I had worked for the summer, for about four months, in a little side room with just the excavated material. *So I at least knew perfectly well where that stuff came from.*<sup>9</sup>

In fact, in September 1952, Qumran cave 4 was discovered and excavated by unauthorized people, who, incidentally, confused the fragments coming from what had originally been two caves (caves 4a and 4b). To avoid further illegal and potentially damaging excavations, a team lead by Roland De Vaux went to the site to begin controlled operations. About 600 manuscripts were identified as 4Q manuscripts, and about 150 of them were identified as coming from controlled excavations. In addition, photos were taken of these fragments and filed in the PAM (Palestine Archaeological Museum) tables under the serial number sequence 40.962-985 (Tov and Pfann 1993: 114; see also Reed 2007: 206-07). This is the so-called “E” (excavated) series, whose photographs contain only fragments coming from controlled excavations.

---

<sup>9</sup> As reported in Fields (2009: 196); emphasis mine.



In order to provide a clearer view of this situation, we present here a table of the Qumran texts contained in those PAM photos, based on the microfiche catalogue (Tov and Pfann 1993: 20-72; Reed 2007: 207, fn. 33);<sup>10</sup> what remains to be done is to identify each fragment of each text contained in the “E” series photographs.<sup>11</sup>

Thus, the identification of manuscript fragments found during controlled excavations will allow for the identification of unprovenanced fragments belonging to the the same manuscript.

In other words, this survey will make it possible to establish the provenance of fragments found in uncontrolled excavations, as it is clear that if fragments of a given manuscript come from controlled excavations, other fragments of the same manuscript, even if unprovenanced, may be considered authentic. In addition, it is hardly necessary to note that such a survey will allow for a revised assessment of the statistics on the provenanced and unprovenanced Qumran fragments.<sup>12</sup>

#### The Fragments of the “E” Series<sup>13</sup>

4Q number	Title	PAM Number
4Q1	Gen-Exod <sup>a</sup>	<a href="#">40.968</a> ; <a href="#">40.983</a>
4Q22	paleoExod <sup>m</sup>	<a href="#">40.970</a>
4Q24	Lev <sup>b</sup>	<a href="#">40.968</a>
4Q26	Lev <sup>d</sup>	<a href="#">40.976</a>
4Q26a	Lev <sup>e</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q27	Num <sup>b</sup>	<a href="#">40.963</a> ; <a href="#">40.978</a> ; <a href="#">40.979</a> ; <a href="#">40.982</a>
4Q30	Deut <sup>c</sup>	<a href="#">40.968</a>
4Q34	Deut <sup>g</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q37	Deut <sup>i</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q39	Deut <sup>l</sup>	<a href="#">40.978</a>

<sup>10</sup> It should be noted that some titles and serial numbers have changed over time: an update in this regard will be focus of a further study. On the complex and somehow confusing history of the titles of the Qumran texts see Najman and Tigchelaar (2014).

<sup>11</sup> I am grateful to Eibert Tigchelaar for informing me about his ongoing project in this regard.

<sup>12</sup> Marcello Fidanzio and his team will offer further assessment for the Cave 11 fragments, see Fidanzio (2017: 165-67; Fidanzio, forthcoming). I am grateful to Marcello Fidanzio for providing me with a pre-print of this essay.

<sup>13</sup> Each photo is linked to the the Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library archive (<https://www.deadseascrolls.org.il/home>).

4Q51	Sam <sup>a</sup>	<a href="#">40.967</a> ; <a href="#">40.971</a> ; <a href="#">40.978</a> ; 40.984
4Q52	Sam <sup>b</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q62	Isa <sup>h</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q63	Isa <sup>j</sup>	<a href="#">40.964</a>
4Q68	Isa <sup>o</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q72	Jer <sup>c</sup>	<a href="#">40.963</a>
4Q74	Ezek <sup>b</sup>	<a href="#">40.967</a> ; <a href="#">40.968</a>
4Q80	XII <sup>e</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q84	Ps <sup>b</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q94	Ps <sup>m</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q103	Prov <sup>b</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q109	Qoh <sup>a</sup>	<a href="#">40.967</a>
4Q112	Dan <sup>a</sup>	<a href="#">40.965</a>
4Q115	Dan <sup>d</sup>	<a href="#">40.975</a> ; <a href="#">40.985</a>
4Q121	LXXNum	<a href="#">40.970</a> ; <a href="#">40.975</a> ; <a href="#">40.976</a>
4Q127	pap paraExod gr	<a href="#">40.977</a>
4Q151	Mez C	<a href="#">40.976</a>
4Q163	papIsa <sup>c</sup>	<a href="#">40.972</a>
4Q165	Isa <sup>e</sup>	<a href="#">40.978</a>
4Q179	apocrLam A	<a href="#">40.962</a>
4Q204	En <sup>c</sup> ar BE	<a href="#">40.965</a>
4Q217	papJub <sup>b</sup>	<a href="#">40.974</a>
4Q227	psJub <sup>c</sup>	<a href="#">40.985</a>
4Q248	Acts of a Greek King	<a href="#">40.962</a>
4Q249	pap cryptA MSM	<a href="#">40.974</a>
4Q255	papS <sup>a</sup>	<a href="#">40.972</a>
4Q258	S <sup>d</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q261	S <sup>g</sup>	<a href="#">40.962</a>

4Q270	D <sup>e</sup>	<a href="#">40.969</a>
4Q276	Tohorot B <sup>b</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q289	Ber <sup>d</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q321	Calendrical doc B <sup>a</sup>	<a href="#">40.966</a>
4Q334	Ordo	<a href="#">40.962</a>
4Q362	Unidentified	<a href="#">40.982</a>
4Q365	RP <sup>b</sup>	<a href="#">40.968</a>
4Q365	RP <sup>c</sup>	<a href="#">40.963</a> ; <a href="#">40.967</a>
4Q367	RP <sup>e</sup>	<a href="#">40.963</a>
4Q378	Psalms of Josh <sup>a</sup>	<a href="#">40.964</a> ; <a href="#">40.969</a>
4Q381	Non-Canonical Psalms B	<a href="#">40.962</a>
4Q384	pap apocrJer B?	<a href="#">40.974</a>
4Q385	psEzek <sup>a</sup>	<a href="#">40.975</a>
4Q387	psEzek <sup>c</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q387a	psMos <sup>b</sup>	<a href="#">40.962</a>
4Q387b	apocrJer D	<a href="#">40.962</a>
4Q391	pap psEzek? <sup>e</sup>	<a href="#">40.972</a>
4Q395	MMT <sup>b</sup>	<a href="#">40.964</a>
4Q412	Sap Work	<a href="#">40.963</a>
4Q418	Sap Work A <sup>a</sup>	<a href="#">40.962</a> ; <a href="#">40.964</a>
4Q422	of Gen and Exod	<a href="#">40.966</a>
4Q432	papHod <sup>f</sup>	<a href="#">40.972</a>
4Q440	Hodayot-Like Text	<a href="#">40.969</a>
4Q485	papProph	<a href="#">40.977</a>
4Q487	papSap <sup>b</sup>	<a href="#">40.974</a>
4Q489	pap Apocalypse ar	<a href="#">40.974</a>
4Q491	M <sup>a</sup>	<a href="#">40.976</a>
4QM127a	Unclass frg	<a href="#">40.964</a>

4Q496	papM <sup>f</sup>	<a href="#">40.981</a>
4Q497	papMg?	<a href="#">40.981</a>
4Q499	papHymPr	<a href="#">40.980</a>
4Q502	papRitMar	<a href="#">40.977</a>
4Q503	papPrQuot	<a href="#">40.980</a>
4Q506	papDibHam <sup>c</sup>	<a href="#">40.981</a>
4Q508	PrFetes <sup>b</sup>	<a href="#">40.975</a>
4Q509	PrFetes <sup>c</sup>	<a href="#">40.974</a> ; <a href="#">40.980</a>
4Q512	papRitPur	<a href="#">40.981</a>
4Q518	papUnclass	<a href="#">40.980</a> ; <a href="#">40.981</a>
4Q519	papUnclass	<a href="#">40.980</a> ; <a href="#">40.981</a>
4Q525	Wisdom Text with Beatitudes	<a href="#">40.969</a>
4Q529	Words of Michael ar	<a href="#">40.965</a>
4Q532	Book of Giants <sup>d</sup> ar	<a href="#">40.965</a>
4Q545	Visions of Amram <sup>c</sup> ar	<a href="#">40.965</a>
4Q558	papVis <sup>b</sup> ar	<a href="#">40.972</a>
Mur 6	Unclass text	<a href="#">40.975</a> ; <a href="#">40.978</a> ; <a href="#">40.981</a>

## References

- Barthélemy, Dominique, and Józef Tadeusz Milik (eds.). 1955. *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert 1). Oxford: Clarendon Press.
- Barthélemy, Dominique, ed. 1963. *Les devanciers d'Aquila : première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaphéton trouvés dans le désert de Juda* (Supplements to Vetus testamentum 10). Leiden: Brill.
- Burrows, Millar, John C. Trever, and William H. Brownlee (eds.). 1950. *The Dead Sea scrolls of St. Mark's Monastery*. 2 vols. New Haven: American Schools of Oriental Research.
- Caron, Christina. 2018. "Museum of Bible Removes Dead Sea Scrolls It Suspects Are Fake." *The New York Times*, October 23, 2018. Accessed December 20, 2018.  
<https://www.nytimes.com/2018/10/23/arts/design/bible-museum-fake-scrolls-dead-sea.html>.
- Collins, John J. 2013. *The Dead Sea Scrolls: A Biography* (Lives of Great Religious Books). Princeton and New Jersey: Princeton University Press.

- Cross, Frank Moore. 1992. "Some Notes on a Generation of Qumran Studies". In: *The Madrid Qumran Congress (2 Vols.): Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991 Vol. I* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11), edited by Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, 1:1-14. Leiden: Brill.
- Cross, Frank Moore and Hershel Shanks. 1994. *Frank Moore Cross: Conversations with a Bible Scholar*. Washington, D.C: Biblical Archaeology Society.
- Cross, Frank Moore, Donald W. Parry, Richard J. Saley, and Eugene Ulrich. 2005. *Qumran Cave 4. XII. 1-2 Samuel* (Discoveries in the Judaean Desert 17). Oxford: Clarendon Press.
- Cuno, James B. (ed.). 2009. *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*. Princeton: Princeton University Press.
- Elgvin, Torleif, Kipp Davis, and Michaël Langlois, eds. 2016. *Gleanings from the Caves: Dead Sea Scrolls and Artifacts from the Schøyen Collection* (The Library of Second Temple Studies 71). London – New York: Bloomsbury T & T Clark.
- Fidanzio, Marcello. 2017. "L'agenda Di Qumran". In: *Terrasancta II. Ricerche Storiche e Filologiche*, edited by Marcello Fidanzio and Giorgio Paximadi, 151-167. Lugano and Siena: Eupress-Cantagalli.
- Fidanzio, Marcello. forthcoming. "Note: The Retrieval of Unknown Manuscript Fragments from Cave 11Q". In: *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha: IV A: The Caves: Cave 11Q: Archeology and New Scroll Fragments*, edited by Jean-Baptiste Humbert and Marcello Fidanzio. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fields, Weston W. 2009. *The Dead Sea Scrolls: A Full History. Volume 1: 1947-1960*. Leiden: Brill.
- Freedman, David Noel, Astrid B. Beck, and James A. Sanders (eds.). 1998. *The Leningrad Codex: a facsimile edition*. Leiden: Brill.
- Martone, Corrado. 2017. Review of *La biblioteca di Qumran*, by Kathell Berthelot. *Rivista biblica* 68: 259-261.
- Najman, Hindy, and Eibert Tigchelaar. 2014. "A Preparatory Study of Nomenclature and Text Designation in the Dead Sea Scrolls". *Revue de Qumran* 103: 305-326.
- Nongbri, Brent. 2018. *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts*. New Haven: Yale University Press.
- Porten, Bezalel, and Ada Yardeni. 2007. "Why the Unprovenanced Idumean Ostraca Should Be Published". In: *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform* (Hebrew Bible Monographs 8), edited by Meir Lubetski, 73-98. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Reed, Stephen A. 2007. "Find-Sites of the Dead Sea Scrolls." *Dead Sea Discoveries* 14/2: 199-221.
- Sukenik, Eleazar Lipa (ed.). 1954. *Otsar Ha-Megilot Ha-Genuzot: Shebi-Yede Ha-Universitah Ha-'Ivrit*. Jerusalem: Mosad Byalik v'ha-Universitah ha-'Ivrit.
- Tigchelaar, Eibert. 2016. "Review: Emanuel Tov, Kipp Davis, Robert Duke (eds.). *Dead Sea Scrolls Fragments in the Museum Collection*." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 92/3: 712-713.
- Tigchelaar, Eibert. 2017. "A Provisional List of Unprovenanced, Twenty-First Century, Dead Sea Scrolls-like Fragments." *Dead Sea Discoveries* 24/2: 173-188.

- Tov, Emanuel, Kipp Davis, and Robert R. Duke (eds.). 2016. *Dead Sea Scrolls Fragments in the Museum Collection* (Publications of Museum of the Bible, Semitic Texts 1). Leiden and Boston: Brill.
- Tov, Emanuel, Robert A. Kraft, and P. J. Parsons (eds.). 1990. *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Ḥever: 8 Ḥev XII Gr* (Discoveries in the Judaean Desert 8). Oxford – New York: Clarendon Press and Oxford University Press.
- Tov, Emanuel, and Stephen J. Pfann (eds.). 1993. *The Dead Sea Scrolls on Microfiche: A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judean Desert: Companion Volume*. Leiden and New York: Leiden: Brill.
- Trever, John C. 1948. “The Discovery of the Scrolls.” *The Biblical Archaeologist* 11/3: 46–57.
- Trever, John C. 1961. “When Was Qumran Cave I Discovered?” *Revue de Qumran* 3/1: 135–141.
- Trever, John C. 1965. *The Untold Story of Qumran*. Westwood, N.J: F.H. Revell Co.
- Trever, John C. 1977. *The Dead Sea Scrolls: A Personal Account*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Yadin, Yigael (ed.). 1983. *The Temple Scroll*. 3 vols. Jerusalem: Israel Exploration Society.

---

Corrado Martone, PhD (1995) in Jewish Studies, University of Turin, is Associated tenured Professor of Hebrew Language and Literature and Jewish History at the University of Turin. He is a member of the Board of Directors of the Journal *Henoch - Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity* and Secretary of *Revue de Qumran*. Corrado has extensively written on Jewish history and literature of the Second temple period and on textual criticism of the Hebrew Bible. He is the author of the most complete Italian translation of the Qumran texts and of an Introduction to the Second Temple Judaism. He can be reached at: [corrado.martone@unito.it](mailto:corrado.martone@unito.it).

## Donne custodi della Parola

Note sullo studio femminile della Torah in epoca contemporanea

Maria Teresa Milano

In recent years, Israel has experienced an explosion of interest on the part of *Modern Orthodox* women in intense study of Talmud and Halakich texts, areas of male exclusivity for centuries. Since the institution of the first *midrashah* in 1976, both the number of women scholars and the quality of education has increased in a remarkable way and the greater erudition of women in both written and oral Torah is now a matter of fact. The debate on women's right to study Torah originates from Talmud and it has been investigated from late antiquity until today. The texts define the roles of the Jewish women in the past and in the present within the realm of religious studies and raise the question what will be the effects of the women's study of Torah on daily life and from a juridical perspective.

לֹא יִמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה  
מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה  
לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בּוֹ  
כִּי אַז תִּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ, וְאַז תִּשְׁכַּל:  
הֲלוֹא צְוִיתִיךָ חֻק וְאֶמֶץ אֶל תַּעֲרֹץ  
וְאֵל תִּתֵּן כִּי עֲמָךְ יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ  
כְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְדָּה  
(Giosuè 1, 8-9)<sup>1</sup>

### 1. Lo studio femminile della Torah: un diritto acquisito?

Il 2 luglio 2018 si è tenuto a Gerusalemme un incontro pubblico, in cui Rav Shlomo Riskin<sup>2</sup> e Rav Chaim Brovender<sup>3</sup> si sono confrontati sulle trasformazioni della società ebraica ortodossa e hanno

<sup>1</sup> Traduzione: “Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte, perché tu cerchi di agire secondo quanto vi è scritto; poiché allora tu porterai a buon fine le tue imprese e avrai successo. Non ti ho io comandato: Sii forte e coraggioso? Non temere dunque e non spaventarti, perché è con te il Signore tuo Dio, dovunque tu vada”.

<sup>2</sup> Rav Shlomo Riskin (1940), fondatore del movimento ortodosso moderno Ohr Torah Stone, insegnante e autore di 11 libri, è uno dei più importanti portavoce dei diritti delle donne. Ohr Torah Stone ha una decina di progetti specifici per le donne, dai corsi avanzati di Torah e Talmud fino ai gruppi di tutela e difesa delle *agunot* (lett. incatenate) ovvero le donne che non riescono a ottenere il divorzio. Rav Riskin è immigrato in Israele nel 1983.

<sup>3</sup> Rav Chaim Brovender (1941) è presidente di ATID (The Academy for Torah Initiatives and Directions in Jewish Education), che ha fondato nel 1999. Nel 2007 ha lanciato il progetto WebYeshiva, il primo programma di studio della Torah interattivo

fatto il punto sulla questione “Donne e studio della Torah”, un tema complesso e dibattuto lungo i secoli, dall’epoca talmudica ai giorni nostri. Lo studio dei testi sacri è per tradizione appannaggio maschile, ma la storia è costellata di “eccezioni” e soprattutto negli ultimi anni le donne hanno ottenuto spazi importanti, che hanno cambiato radicalmente le modalità di apprendimento, la qualità della formazione e i ruoli all’interno della comunità e della società.

Rav Riskin e Rav Brovender hanno comuni origini e comuni interessi: entrambi sono americani immigrati in Israele ed entrambi si sono formati sotto la guida di Rav J. B. Soloveitchik, celebre studioso che tra gli altri meriti, ha quello di aver fondato nel 1937, insieme alla moglie Tonya, la Maimonides School a Boston, in cui ragazzi e ragazze studiavano Talmud insieme<sup>4</sup>. Il suo approccio all’insegnamento e le sue decisioni in ambito halakhico avrebbero poi segnato profondamente il pensiero e le scelte educative del movimento *Modern Orthodox* nei decenni successivi (Golinkin 2011: 52).

Nel 1976 Rav Brovender costituisce a Gerusalemme la scuola Michlelet Bruria<sup>5</sup>, la prima *midrashah*<sup>6</sup> della storia e nonostante la sua scelta sia stata considerata da molti un intervento straordinario, nel sopraccitato incontro del 2018 lo studioso ha dichiarato: “Non ho mai avuto la sensazione di fare la rivoluzione, ho solo aperto una porta. Arrivavo da un mondo in cui le donne erano rispettate nell’ambito degli studi, quindi non ho avuto alcuna difficoltà a istituire una scuola in cui le donne studiavano allo stesso livello degli uomini”<sup>7</sup>.

Il mondo a cui si riferisce è senz’altro quello disegnato dal suo Maestro, promotore e sostenitore del diritto allo studio delle donne, ma è anche l’America degli anni ’60, animata dai fermenti della “seconda ondata di femminismo”, che per la prima volta pone le ebre ortodosse di fronte a una domanda importante: è possibile dar vita a un movimento femminista nel rispetto della *halakhah*<sup>8</sup>?

La prima a cercare una risposta è Blu Greenberg, con il suo articolo “Feminism: is it good for the Jews?”, oggi considerato una sorta di manifesto programmatico, nonché la base fondante per lo

---

mondiale seguito da 10.000 studenti; i corsi sono in ebraico, italiano, inglese, spagnolo, russo e polacco. A lui è dedicato un breve documentario, girato nel 2007 per festeggiare i suoi 40 anni di insegnamento della Torah e la sua visione dell’educazione. È immigrato in Israele nel 1965.

<sup>4</sup> Rav Joseph Ber Soloveitchik (1903-1993) è una delle figure più importanti nella storia dell’ebraismo ortodosso del ‘900. Per un breve ritratto della sua persona si veda Somekh (2014).

<sup>5</sup> Qualche anno dopo verrà rinominata Midreshet Lindenbaum ed è tuttora un punto di riferimento importante.

<sup>6</sup> *Midrashah* è il termine con cui si definisce il percorso di studi superiori per donne su Torah e Talmud e definisce anche l’istituzione stessa, come nel caso della *Yeshivah* maschile.

<sup>7</sup> Il video dell’incontro è reperibile in rete con il titolo “Rabbi Shlomo Riskin & Rabbi Chaim Brovender in Conversation” <https://www.youtube.com/watch?v=aBvezjCT9u0>.

<sup>8</sup> Il termine *halakha* indica l’insieme delle norme e dei precetti che regolano la vita quotidiana e la condotta dell’ebreo.



sviluppo di un discorso scientifico sul rapporto possibile tra femminismo e ortodossia ebraica<sup>9</sup>. Blu Greenberg pubblica le sue riflessioni nel 1976, lo stesso anno in cui Rav Brovender, con l'istituzione della prima *midrashah*, offre a Israele la possibilità di creare uno spazio di studio approfondito della Torah orale<sup>10</sup>, specifico per le donne e all'interno dell'ortodossia.

Si tratta di un passaggio fondamentale, perché la struttura della *midrashah* è assai differente da quella universitaria e ricalca piuttosto il modello della *yeshivah* maschile, con la sala di studio della Torah (*beit midrash*), la figura del *mashgiach ruhani* (guida spirituale) e del *rosh mesivta* (preside), la celebrazione dello shabbat e delle feste (Ross 2004: 72) e soprattutto perché impiega il tipico stile di apprendimento in *havrutah*, ovvero in compagnia, che cambia completamente la prospettiva: lo studio non è un'attività passiva in cui si ascoltano le lezioni impartite dal rabbino, bensì un apprendimento attivo in cui le studentesse sono al centro di un dialogo, in genere a coppie<sup>11</sup>.

## 2. Sviluppo e diffusione della *midrashah*

Negli anni '80 si assiste in Israele alla nascita di altre realtà importanti e tra i pionieri vi è Malka Bina, immigrata dall'America, collaboratrice di Rav Brovender e fondatrice del centro studi MaTaN, un "catalizzatore nella formazione di una leadership femminile religiosa nella società israeliana", il primo centro a istituire il corso triennale di *Advanced Talmudic Studies* per le donne<sup>12</sup>.

Nei primi anni '90, di fronte alla crescente richiesta da parte delle donne di avere spazi di studio di alto livello, si comincia a riflettere sull'istituzione della *midrashah* e si apre il dibattito a più ampio spettro sul diritto delle donne allo studio dei testi sacri.

Oggi vi sono circa 40 *midrashot* in Israele e molte offrono corsi specifici per madri e lavoratrici a tempo pieno o per le immigrate dalla Russia e dall'Etiopia, che spesso hanno problemi di integrazione. E se nei primi anni '80 Malka Bina teneva buona parte delle lezioni intorno al grande tavolo della sua sala da pranzo, accompagnando le parole di studio con una tazza di the bollente, oggi molte

---

<sup>9</sup> L'articolo fu pubblicato in *Hadassah Magazine*, nell'aprile 1976. L'interesse di Blu Greenberg nasce dalla sua partecipazione come relatrice alla First National Jewish Women's Conference (1973). Negli anni ha pubblicato monografie e articoli sul ruolo delle donne nell'ebraismo e al femminismo e nel 1997 ha fondato la *Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA)*. Si veda ad esempio Greenberg (1981).

<sup>10</sup> Il termine Torah orale definisce l'interpretazione della Torah scritta, frutto della tradizione trasmessa attraverso le generazioni fino ai tempi della Mishnah e poi del Talmud. In senso lato indica anche il corpus delle esegesi, dei commenti e delle decisioni halakhiche sviluppatosi nei secoli successivi alla chiusura del Talmud. Per approfondimenti si veda la relativa voce in *Encyclopaedia Judaica* (2007: vol. 15, 454-458).

<sup>11</sup> Si veda il report presentato da Esti Rosenberg al ventunesimo *Orthodox Forum*, reperibile in versione completa all'indirizzo: [http://traditionarchive.org/news/\\_pdfs/0013-0036.pdf](http://traditionarchive.org/news/_pdfs/0013-0036.pdf).

<sup>12</sup> Per conoscere i programmi del centro studi MaTaN si veda: <https://www.matan.org.il/en/>.

istituzioni, come *Nishmat*<sup>13</sup>, si sono trasferite in zone belle e verdeggianti e le aule sono ospitate in edifici nuovi, quasi a sottolineare che “l’apprendimento della Torah da parte delle donne è diventato un edificio permanente” (Rosenberg 2012: 24).

La dotta Yentl, nata dalla penna di Isaac Bashevis Singer (1902-1991),<sup>14</sup> è ormai l’immagine di un romanzo d’altri tempi e il dibattito scientifico (e non) condotto negli ultimi vent’anni, ha fatto riemergere i nomi e le biografie di alcune pioniere, come Regina Jonas, la prima rabbina della storia, ordinata nel 1935 a Berlino in pieno regime nazista, morta ad Auschwitz nel 1944 e dimenticata per decenni (Klapheck 2004; Milano 2012) o Hannah Rochele Vebermacher, conosciuta come la “Vergine di Ludmir”, maestra chassidica dotata di una conoscenza e di un carisma straordinari (Deutsch 2003). L’interesse si è rivolto anche alle donne che nel XX secolo hanno rivestito un ruolo fondamentale nel processo di acquisizione del diritto allo studio dei testi sacri, come Sarah Schenirer, che nel 1917 fonda a Cracovia la prima scuola *Bais Yaakov*<sup>15</sup>, o Hannah Shpitzer, che nel 1918 apre una scuola femminile in *Eretz Israel* vicina al movimento sionista e basata sull’uso della lingua ebraica<sup>16</sup>.

E accanto alla più nota storia di Beruria<sup>17</sup>, donna erudita di cui narra il Talmud e figura-simbolo dell’abilità femminile di studiare e sviluppare un’analisi critica dei testi sacri, sono emerse tante altre

---

<sup>13</sup> Nel 1990 la *rabbanit* Chana Henkin fonda il Centro studi Nishmat, per “aprire le porte allo studio superiore della Torah alle donne” e oggi il centro è considerato centro d’eccellenza per la formazione di *yotzaot halakha*, ovvero donne che forniscono consigli in merito alla *halakhah*. L’istituzione del percorso di studi ha creato nuovi spazi e ruoli nella leadership religiosa, per molti secoli di appannaggio maschile.

<sup>14</sup> La storia di Yentl, donna erudita che per poter studiare Talmud in una *yeshiva* si traveste da uomo, compare nella raccolta di racconti *Gimpel l’idiota*, pubblicati da Isaac Bashevis Singer in yiddish nel 1960. Nel 1983 ne è stato tratto il film *Yentl*, diretto e interpretato da Barbra Streisand.

<sup>15</sup> Il primo anno le iscritte sono solo sette ma la passione che mette nell’insegnamento è contagiosa e il successo è immediato. Dopo cinque anni il numero delle iscritte è salito a 1004 e nel 1933 raggiunge le 38.000 unità in 265 scuole solo in Polonia, senza contare le sedi all’estero. *Bais Yaakov* diventa un movimento che attraversa l’Europa intera; oltre a istruire le ragazze forma gli insegnanti che a loro volta vengono impiegati nelle diverse sedi. Quando scoppia la Seconda guerra mondiale *Bais Yaakov* ha il proprio consiglio di amministrazione e in alcune scuole, oltre al curriculum di studi prettamente ebraici si tengono corsi di letteratura polacca e tedesca, pedagogia e psicologia, ma anche seminari speciali per le donne religiose e sioniste che desiderano emigrare in Palestina. Oggi le scuole *Bais Yaakov* sono diffuse in tutto il mondo, dall’America a Israele, dalle capitali europee a Mosca, fino al Sud Africa. Si veda Milano (2017).

<sup>16</sup> Hannah Shpitzer include nel curriculum lo studio del Talmud e nonostante preferisca assumere insegnanti donne, nel corpo docenti vi sono diversi uomini e lei stessa tiene il corso sui *Pirke Avot*. La donna incontra molte difficoltà, soprattutto per la chiusura di certe famiglie profondamente legata alla tradizione ma la sua scuola comunque continua a crescere e quando lei muore nel 1955, conta circa 1500 studenti. All’epoca era il complesso educativo di ragazze più grande in Israele. Si veda Weissman (2015).

<sup>17</sup> Beruria (II sec. d. C.), figlia di un illustre studioso e moglie di Rabbi Meir, famosa per aver creato un particolare metodo esegetico-interpretativo accettato dagli studiosi suoi contemporanei. Il Talmud parla di un “incidente” in relazione alla sua figura, che si conclude con il suicidio della donna e la fuga in Babilonia del marito. Su questo scriverà il commentatore medioevale Rashi, gettando una luce negativa su Beruriah. Per approfondire si veda Sheridan (1994: 82-98).

vicende<sup>18</sup> di studiose, copiste, insegnanti di Torah e Talmud, direttrici di scuole, guide della preghiera e poetesse raffinate, protagoniste di un universo di “parole”, che va da Ima Shalom (I sec. d.C.)<sup>19</sup> fino a Nechama Leibowitz (1905-1997), la Maestra a cui si deve la creazione di un metodo esegetico originale espresso dai suoi celebri *gilyonot*, comunemente definiti “fogli di lavoro”<sup>20</sup>.

### 3. Interrogativi e prospettiva storica e sociale

Parlare di studio femminile della Torah significa prendere in considerazione:

1. La qualità e la quantità dell’offerta formativa nell’istituzione della *midrashah*, per definire le competenze acquisite dalle donne e valutare quali sono e saranno le ricadute dal punto di vista sociale e giuridico;
2. La “letteratura” legata al tema, ovvero le fonti documentarie primarie e secondarie, per mappare la storia e l’entità del fenomeno “donne studiose” lungo i secoli e nei diversi luoghi e individuare le tappe importanti del processo, ponendole in relazione al contesto storico, sociale e di fede;
3. L’analisi dei codici normativi e dei *responsa* rabbinici, per delineare i contorni della questione dal punto di vista halakhico in prospettiva storica e osservare le diverse attitudini dei movimenti dell’ebraismo, in particolar modo del movimento *Modern Orthodox*.

Questi tre punti ci portano inoltre a indagare un aspetto fondamentale e più generale: il rapporto tra tradizione e modernità. Come si sono confrontati i rabbini di fronte alle trasformazioni del mondo? Come hanno letto e interpretato le norme della *halakhah* in relazione ai cambiamenti della società e al diverso ruolo delle donne? Nel definire l’evoluzione storica della questione emergono due nodi centrali, ovvero il cambio di prospettiva nel passaggio dalla visione delle donne in quanto individui a quella delle donne come classe (Fuchs 2014: 4, 10, 24, 25) e la tensione dialettica tra le trasformazioni esterne e la “durevolezza” interna della comunità ortodossa (El-Or 1994: 89).

---

<sup>18</sup> È impossibile in questa sede affrontare la questione e le pubblicazioni in merito sono molte. Per una panoramica generale si vedano Grossman (2004), Milano (2012), Milano (2017), Pantel Zolty (1993).

<sup>19</sup> Ima Shalom, donna dotta vissuta nel II sec. d.C, era moglie di Rabbi Eliezer, lo stesso a cui è attribuita la frase “chiunque insegni la Torah a sua figlia, è come se le insegnasse *tiflut*” discussa in questa sede. Su Ima Shalom si vedano i trattati: TB Shabbat 116b; TB Bava Metzia 59a; TB Sotah 20a.

<sup>20</sup> Nechama Leibowitz fu la prima a insegnare presso un Seminario Rabbinico Ortodosso e il suo rifiuto, nel 1987 di fare lezione dietro un paravento, suscitò all’epoca un grande dibattito. Sulla sua figura si veda: Abrahamowitz (2003).

Infine, per comprendere appieno cosa abbia spinto e ancora spinga le donne a rivendicare il proprio diritto di studiare i testi sacri “al pari degli uomini”, è necessario considerare il senso e l’importanza dello studio nell’ebraismo.

#### 4. Perché studiare la Torah

Lo studio della Torah è il nutrimento essenziale di ogni persona di fede, in quanto secondo i Maestri è l’unico modo per avvicinarsi alla comprensione della creazione divina, del ruolo dell’uomo nel mondo e della sua relazione con Dio (Cipriani 2011: 146). Inoltre studiare la Torah è un grande merito, come sta scritto:

Pirke Avot 6, 1

רַבִּי מֵאִיר אָמַר כָּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לְשִׁמְעָהּ, זוֹכֶה לְדַבְרֵי הַרְבֵּה

Rabbi Meir dice: chiunque si dedichi alla Torah in sé e per sé merita molte cose.

Ma vi è un punto altrettanto importante, che prescinde dalla fede e dalla spiritualità poiché esprime l’identità e il senso di appartenenza al popolo ebraico, come spiega Yehashayahu Leibowitz (1992: 129), chimico, filosofo e docente universitario: lo studio della Torah non ha il solo scopo di adempiere a un comandamento, bensì quello più importante ancora di rendere un ebreo parte dell’eredità culturale dell’ebraismo e dei suoi contenuti spirituali e dunque esentare una donna da questo studio non significa liberarla da un dovere a cui non è tenuta, ma negarle un diritto basilare; in tal modo la sua ebraicità viene volutamente resa inferiore a quella di un uomo.

E il pensiero del ’900 ritrova le sue ragioni nell’antico testo della Mishnah:

Mishnah Peah 1, 1<sup>21</sup>

כְּבוֹד אֵב וְאִם, וְגַמְלֵי לִית חֻסְדִּים, וְהִבָּאת שְׁלוֹם בֵּין אָדָם לְחֵבְרוֹ, וְתִלְמוּד תּוֹרָה כְּנֶגֶד כָּלֵם

Eppure alcuni passaggi talmudici, elaborati e reinterpretati lungo i secoli dai Maestri, hanno di fatto tenuto lontane le donne dallo studio dei testi fondanti il pensiero ebraico, in alcuni casi applicando il criterio dell’esenzione, in altri quello della proibizione<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Lett. “nel suo nome”. Lo stesso testo è riportato in TB Shabbat 127a.

<sup>22</sup> Per la legge ebraica le donne non sono tenute a osservare i precetti positivi legati al tempo e lo studio rientra in questa categoria. Non è questa la sede per indagare questo punto specifico o lo status giuridico della donna per cui si rimanda a Cipriani (2011) e Sassoon (2011).

In realtà in nessun trattato compare una proibizione esplicita e l'affermazione di Rabbi Eliezer: “Bruciare le parole di Torah ma non darle alla donna”, rientra in un racconto più ampio, legato a una vicenda personale, dunque va considerata opinione di un singolo e non opinione dei Saggi (Y. Sotah 3, 4 16a). La questione è complessa e nonostante la letteratura rabbinica in merito sia piuttosto scarsa, sono innumerevoli i commentari, i codici normativi, i *responsa* rabbinici e le pubblicazioni scientifiche che si domandano: è concesso a una donna studiare la Torah?

Sarebbe impossibile prendere in considerazione tutte le posizioni, per cui si tenterà, di seguito, di dare conto di alcuni passaggi fondamentali.

#### 4.1. Lo studio femminile della Torah nelle fonti halakhiche

Deuteronomio 6, 6-7

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ:

וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶקְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ:<sup>23</sup>

Sono queste le parole che oggi ti comando; siano nel tuo cuore. Le ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai quando resterai in casa tua e quando andrai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai.

Il punto di partenza è costituito dalla Bibbia e dalla disquisizione linguistica sul termine “tuoi figli”, che lungo i secoli è stato variamente interpretato come esclusivo maschile o come termine omnicomprensivo che comprende maschi e femmine.

La seconda possibilità troverebbe conferma nel seguente passaggio del Talmud:

*Mishnah Nedarim 4,3*

אָבֵל מְלַמֵּד הוּא אֶת בְּנָיו וְאֶת בְּנוֹתָיו מִקְרָא וְזוֹ אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בְּנָיו אֵף עַל פִּי שֶׁהוּא חַיָּב בְּמִזְוֵנוֹתֵיהֶם

Ma lui insegna la Bibbia [*miqra*] ai suoi figli e alle sue figlie e nutre sua moglie e i suoi figli per il fatto che è responsabile del loro nutrimento.

Questa frase è parte di una discussione più ampia, in cui si parla di obbligo di insegnamento della Torah e di compenso per chi è estraneo alla famiglia, ma aldilà del contesto generale è interessante l'inserimento del termine “figlie” che ha dato origine al dibattito. Secondo David Weiss Halivni, dato che il termine “le sue figlie” compare nell'*editio princeps* di Venezia della Mishnah (1520-1524), si può

<sup>23</sup> Lo stesso concetto torna in Deuteronomio 11, 19 che impiega però il verbo *vImd* al posto di *všnh* “ripetere”.

accogliere la lezione, perché non è possibile che lo stampatore abbia aggiunto sua sponte un termine senza un manoscritto di riferimento<sup>24</sup>.

Molti commentatori, invece, lo ritengono un errore e dunque alcuni omettono la parola “sue figlie”, mentre altri specificano che le donne non vanno contemplate, come Louis Finkelstein, che nel suo commentario al libro del Deuteronomio scrive (*Sifre Devarim*, capitolo 11, paragrafo 46):

ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ בניכם ולא בנותיכם, דברי ר' יוסי בן עקביא: מכאן אמרו:  
כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו לשון הקודש  
ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאלו קוברו; שנ' ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ; אם למדתם אותם את  
בניכם ירבו ימיכם וימי בניכם, ואם לאו יקצרו ימיכם...

E le insegnerete ai vostri figli parlandone – i vostri figli e non le vostre figlie, parole di R. Yossi Ben 'Akavia: da qui si deduce: quando un infante comincia a parlare, suo padre parla con lui la lingua santa e gli insegna Torah, e se non parla con lui la lingua santa e non gli insegna Torah – è visto come se fosse la sua sepoltura; come è scritto “e le insegnerete ai vostri figli parlandone”; se le insegnerete ai vostri figli si moltiplicheranno i vostri giorni e i giorni dei vostri figli e se non (lo farete), si abbrevieranno i vostri giorni giorni...

Poiché, fatta eccezione per il passo della Mishnah sopra riportato, peraltro oggetto di controversia, in nessun passaggio si accorda alla donna il diritto di studiare la Torah al pari di un uomo, la discussione si è sviluppata a partire da due asserzioni che a loro volta hanno dato origine a opinioni a volte anche antitetiche:

1. La donna è esentata dallo studio della Torah;
2. Insegnare Torah a una donna è *tiflut*<sup>25</sup>.

#### 4.2. La donna è esentata dallo studio della Torah

Mishneh Torah, Talmud Torah 1, 2

נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד

Donne e schiavi e minori sono esentati dallo studio della Torah, ma un padre ha l'obbligo di insegnare Torah al minore, come è detto “E le insegnerai ai tuoi figli parlandone”. E la donna non è obbligata a insegnare a suo figlio, perché chiunque è obbligato a imparare è obbligato a insegnare...

---

<sup>24</sup> Cit. in Fuchs (2014: 27).

<sup>25</sup> Cosa vana, inutile, secondo alcuni dannosa o addirittura oscena. Il dibattito sul significato del termine è affrontato.

Mishneh Torah, Talmud Torah 1:13

אִשָּׁה שֶׁלִמְדָה תוֹרָה יֵשׁ לָהּ שְׂכָר אֲבָל אֵינּוּ כְּשְׂכָר הָאִישׁ. מִפְּנֵי שֶׁלֹּא נִצְטְוֶינָה. וְכָל הָעוֹשֶׂה דְבָר שֶׁאֵינּוּ מִצְוָה עָלָיו לַעֲשׂוֹתוֹ אֵין שְׂכָרוֹ כְּשְׂכָר הַמִּצְוָה שֶׁעָשָׂה אֶלָּא פְּחוֹת מִמֶּנּוּ.

Una donna che studia la Torah ha una ricompensa, ma non come quella di un uomo dal momento che non le è comandato farlo. E chiunque faccia una cosa di cui non ha obbligo, non riceve una ricompensa come quella di colui che ha l'obbligo, ma minore.

Lo stesso concetto di retribuzione in relazione al “comandamento”, si trova anche nel Talmud, a nome di Rabbi Ḥanina (Kiddushin 31a: 11) e le parole di Maimonide vengono riprese da Joseph Caro nella sua opera *Shulchan Aruch*<sup>26</sup> (Yoreh Deah 246: 6). Maimonide specifica che la Torah è “accessibile a tutti, giovani e anziani, uomini e donne, quelli con grandi menti e quelli con menti limitate” (Hil. Teshuvah, 10, 1-4) e l'idea potrebbe trovare conferma in un altro trattato talmudico che nomina le donne relativamente alla sola lettura del testo, ma non comunque allo studio:

Tosefta Berachot 2, 12

הַזְבִּין וְהַזְבוּת וְהַנְדוּת וְהַיּוֹלְדוּת מוֹתְרִין לְקִרְוֹת בְּתוּרָה וּלְשִׁנוֹת בְּמִשְׁנָה בְּמִדְרַשׁ בְּהַלְכוֹת וּבִאֲגוּדוֹת וּבְעֵלֵי קְרִיין אֲסוּרִין בְּכוֹלֵן.

*Zavim, zavot*<sup>27</sup> e mestruate e donne che hanno partorito hanno il permesso di leggere la Torah e di studiare Mishnah, Midrash e *halakhot* e *aggadot*. E a quelli con polluzione notturna, sono proibite tutte.

Lo stesso passo di Maimonide continua spiegando che la maggior parte delle donne<sup>28</sup> non ha l'attitudine allo studio e la conoscenza che ne deriva è necessariamente a un livello molto superficiale. In sostanza, le donne non hanno la capacità di entrare nello studio in profondità, dunque possono leggere ed eventualmente studiare la Torah scritta, ma a loro è preclusa in ogni modo la Torah orale. Su questo punto si sono detti d'accordo diversi commentatori, soprattutto i saggi di epoca medioevale in Francia e in Germania. Tra loro vi è R. Jacob Moellin (Maharil), che vede un grande pericolo nell'istruire le donne, in quanto il *pilpul* e il ragionamento insito nelle profondità dei testi le aiuterebbero ad acquisire ambiguità e a compiere di nascosto atti proibiti. Il pensiero di Maharil ha radici antiche, in quanto è presentato in modo ampio da R. Abahu, secondo cui la donna,

<sup>26</sup> Lett. “La tavola apparecchiata”, detto anche “Codice di diritto ebraico”.

<sup>27</sup> *Zavim* è forma plurale di *zav*, uomo che ha una secrezione genitale non seminale, presumibilmente in connessione a una qualche malattia. Il Talmud contiene un trattato specifico in merito. *Zavot* è invece forma plurale di *zavah*, donna che ha perdite di sangue non mestruale.

<sup>28</sup> È molto interessante il fatto che Maimonide dica “la maggior parte delle donne” e non tutte; evidentemente prevede e ammette che vi siano donne in grado di studiare.

studiando, accresce non solo la propria saggezza ma anche la propria ambiguità e la può sfruttare per scopi malvagi, come ingannare il marito e nascondere attività illecite (Grossman 2004: 155).

#### 4.3. Alle donne è richiesto di studiare quanto loro compete

A partire da questa dicotomia si sviluppa una linea più moderata, che in effetti distingue tra Torah orale e scritta e che non promuove certo lo studio delle donne ai fini della ricerca scientifica, ma le incoraggia ad apprendere quanto le compete a partire dal passo biblico:

Deuteronomio 31, 12

הַקָּהָל אֶת הָעָם, הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׂיִם וְהַטַּף, וְגַרְדֵּי, אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵי יְדֻדָּה לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ, וַיִּרְאוּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, וְשָׁמְרוּ לְעֲשׂוֹת, אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת.

Raduna il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che è nelle tue città, perché ascoltino e imparino a temere il Signore vostro Dio e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge.

David ben Samuel ha-Levi<sup>29</sup> dice che alle donne vengono spiegate le cose semplici che hanno il permesso di imparare, ma devono essere loro proibite le analisi più dettagliate e sofisticate, destinate ai soli uomini. Moses ben Israel Isserles (1525-1572), considerato il Maimonide dell'ebraismo polacco, sottolinea il fatto che non si può mettere in pratica se non si conosce, dunque alle donne è richiesto di studiare quanto le riguarda.

Nella stessa direzione va il *Sefer Ḥasidim*<sup>30</sup>, secondo cui le donne devono essere istruite sulle regole halakhiche necessarie alla loro condotta nella vita ebraica e la proibizione di studiare Torah si riferisce solo allo studio approfondito del Talmud. Qualche secolo dopo Rav Samson Raphael Hirsch<sup>31</sup> riprenderà il concetto del *Sefer Ḥasidim* per ampliarlo, sostenendo che è importante insegnare alle donne quanto devono sapere, non solo ai fini di una corretta esecuzione delle *mitzvot* (i “precetti”), ma anche per creare in loro la motivazione necessaria e dare un senso alle cose.

---

<sup>29</sup> David ben Samuel ha-Levi (1586 circa – 1667), rabbino polacco e decisore halakico di grande fama. È autore di un numero notevole di responsa e di diverse opere. La più nota è *Ture Zahav*, ampio commentario dello *Shulchan Aruch* di Joseph Caro, in cui lo studioso non si limita a codificare il testo ma inserisce discussioni e dibattiti legali per arricchire la trattazione.

<sup>30</sup> Il *Sefer Ḥasidim* è un'opera fondamentale, una sorta di “guida alla fede”. Fu composta tra la fine del XII sec. e l'inizio del XIII e costituisce un'immagine vivida della vita ebraica in Germania. Nell'opera si ritrova il pensiero di tre grandi esponenti dell'epoca: Samuel heḤasid, Judah il Ḥasid di Regensburg ed Eleazar ben Judah di Worms. Si veda Baskin (1994).

<sup>31</sup> Rav Samson Raphael Hirsch (1808-1888), filosofo e fondatore della scuola *Torah im Derech Eretz*, ha impresso un segno profondo nel movimento ortodosso a seguito dell'illuminismo e dell'emancipazione.



Questo pensiero viene ulteriormente sviluppato con l'ingresso nella modernità e il parziale disgregamento della società tradizionale. Rav Israel Meir Kagan (1839–1933), conosciuto come Chafetz Chayim, dichiara che le donne devono studiare Torah, Profeti e Scritti, ovvero la Bibbia intera, ma anche alcuni scritti etici come *Pirke Avot* e *Menorat haMaor*, per interiorizzare i principi sacri della fede; solo così si evita il pericolo che, in assenza di un'educazione adeguata, abbandonino il sentiero di Dio<sup>32</sup>. Le donne sono dunque invitate ad apprendere dai libri quanto in passato si apprendeva in famiglia, onde poter continuare a costruire la vita familiare secondo le regole della *halakhah*. La famiglia è il nucleo della comunità, il centro, è il luogo in cui si trasmettono i principi e i valori e la donna ne è la colonna portante<sup>33</sup>. Come ha scritto Leo Baeck (1988: 15): “uomo e donna uniti per la vita introducono lo spirito di Dio nella casa» e all'interno della comunità ebraica ogni casa è una comunità”.

#### 4.4. Insegnare Torah a una donna è *tiflut*

TB Sotah 20a:

כָּל הַמְלִמֵד אֶת בִּתּוֹ תוֹרָה, כְּאִלּוּ מְלִמְדָה תְּפִלוֹת. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אֹמֵר

Rabbi Eliezer dice: chiunque insegni Torah a sua figlia, è come se le insegnasse *tiflut*.

Il termine *tiflut* è stato variamente interpretato fin dai tempi antichi. Secondo Jastrow l'aggettivo *tafel* significa senza sale, senza gusto, insipido, come nel passo biblico: “Può mangiare quel che è scipito e senza sale?” (Giobbe, 6, 6). Ma lo stesso Jastrow (1903) traduce *tiflah*, sostantivo derivante da *tafel*, con frivolezza e indecenza e il sostantivo *tiflut*, che non esiste nella Bibbia, con oscenità.

Nell'opera *Tiferet Israel*<sup>34</sup> si mantengono entrambe le possibilità, ovvero *tiflut* è qualcosa di vano e insipido ma anche di indecente, perché la donna non ha la possibilità di comprendere e ragionare sulla Torah al pari di un uomo e rischia di metterne in ridicolo le parole.

Il grande commentatore medioevale Rashi<sup>35</sup> attribuisce al termine una connotazione sessuale negativa e lo stesso fa Rabbi Ovadia di Bertinoro. Per Maimonide *tiflut* significa parole di follia e va

<sup>32</sup> Likutei Halachot, vol. 2; Masechet Sota: 21.

<sup>33</sup> Su questo aspetto vi sono diverse pubblicazioni. Si veda ad esempio Bulka (2016).

<sup>34</sup> Commentario della Mishnah con introduzioni e appendici halakhiche, compilato da R. Yisrael Lipshutz nel XIX secolo in Germania.

<sup>35</sup> Rashi di Troyes (1040-1105) è considerato uno dei più importanti commentatori di Bibbia e Talmud ed è autore di molti *responsa*. Il suo commentario al Pentateuco è divenuto un punto di riferimento fondamentale per gli studiosi ebrei e cristiani dei secoli successivi. Rashi accoglie le interpretazioni fornite da Midrash e Talmud e le integra con lo studio di quel che definisce “senso letterale del testo”, una novità per la sua epoca.

riferito solo alla Torah orale (come già detto sopra), mentre per Rabbi Menahem Meiri, talmudista originario della Provenza (XIII sec.) il termine *tiflut* indica l'atteggiamento della donna nei confronti dello studio: nonostante sia in grado di comprendere solo una piccola parte del testo, è convinta di aver acquisito conoscenza e se ne va in giro a fare sfoggio della sua "saggezza".

La dichiarazione di Rabbi Eliezer ha esercitato una profonda influenza sui commentatori medioevali e sicuramente ha avuto maggior peso rispetto alle parole di R. Eleazar ben Azariah e di Ben Azzai che permettevano alle donne di studiare Torah, seppure in maniera parziale. Lo stesso Maimonide sceglie di citare solo l'opinione di Rabbi Eliezer, peraltro conosciuto per l'atteggiamento particolarmente ostile verso le donne, attribuendo a tale decisione valore normativo, pur trattandosi semplicemente di una opinione singola, *da'at yachid* (Cipriani 2011: 150).

Per secoli dunque, una opinione singola ha avuto maggior peso delle decine di storie di donne erudite e colte e ancora oggi quelle parole continuano a essere il punto di partenza e di riferimento nel dibattito sul diritto delle donne allo studio.

## 5. La svolta del post-illuminismo

Vi è però un momento particolare della storia che costituisce un punto di svolta importante: la nascita della *Wissenschaft des Judentums*<sup>36</sup> agli inizi dell'800, nella Germania che ha esperito l'Haskalah (illuminismo ebraico) e le riforme educative di Giuseppe II. Nell'incontro con la modernità, l'ebraismo rielabora la categoria del tempo e sviluppa un approccio alla storia coerente con le nuove modalità di ricerca elaborate tra '700 e '800 in Europa. I testi sacri, fino a quel momento studiati in un contesto atemporale, vengono inseriti in un programma metodologico più ampio, che legge dichiarazioni e opinioni dei Maestri in relazione ai tempi e alla società e non in senso assoluto. Nel 1872 Abraham Geiger fonda a Berlino la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*<sup>37</sup>, che accoglie la nuova visione

---

<sup>36</sup> Lett. *Scienza dell'ebraismo*, è un movimento ampio e articolato suddivisibile in diverse fasi, che ha origine nel 1818 con la pubblicazione di Leopold Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur* e trova la sua prima espressione nella pubblicazione della rivista *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, diretta da Zunz. Oggi il termine indica l'insieme delle pubblicazioni, le modalità di ricerca, le istituzioni create all'interno del movimento e la rete di studiosi ebrei che applicavano agli studi ebraici i metodi delle discipline accademiche, come la filologia e la storia. La discussione sugli esiti della *Wissenschaft des Judentums* esula dal presente articolo per cui si rimanda a Gotzmann e Wiese (2007) e Schorsch (1994). In ogni caso, a prescindere dalla valutazione sulla sua natura complessa e sulla ricaduta nell'ambito degli studi storici e nella storiografia, è indubitabile il fatto che la *Wissenschaft des Judentums* abbia segnato un punto di svolta importante sia nell'approccio ai testi sacri, sia nel percorso di acquisizione del diritto delle donne allo studio.

<sup>37</sup> Sulla storia della scuola si veda Seidel (2002).

storica e applica l'ideale borghese moderno della *Bildung*<sup>38</sup> in sostituzione del metodo delle scuole talmudiche. I corsi vengono aperti anche alle donne e tra le pioniere troviamo Regina Jonas, futura prima rabbina della storia.

Proprio lei dirà:

Come già spiegato, era permesso studiare solo ai figli maschi poiché è detto “ai vostri figli”. Ancora una volta occorre sottolineare e non perdere di vista che si tratta solo di opinioni, di buoni consigli dei nostri saggi di benedetta memoria [...] Oggigiorno, come già sottolineato prima, la nostra vita ebraica ha allentato il legame stretto con la *halakha* in conseguenza delle nuove situazioni e dei cambiamenti della vita [...] L'unico rimedio a tutte queste mancanze che pendono sul capo della donna è l'educazione intellettuale; poiché le potenzialità degli esseri umani, quando non esercitate, si spengono! Per esempio, dagli interessi intellettuali e dal lavoro delle donne di oggi, si evince chiaramente che loro hanno maggiore capacità di concentrazione e posseggono la necessaria attitudine per la ricerca scientifica. È anche chiaro, dagli esempi su menzionati, che la donna ebrea può padroneggiare con successo lo stile del ragionamento talmudico. Uno sguardo alla situazione attuale mostra inoltre che la donna diviene sempre più una sfida intellettuale per l'uomo, sia nei campi prettamente ebraici sia in quelli esterni<sup>39</sup>.

Regina Jonas ricorda poi che le sue contemporanee studiano per puro amore della Torah e non vi è alcun rischio che, per supposta inferiorità intellettuale, facciano un uso improprio di quanto appreso. Ritorna più volte sull'assenza di una proibizione esplicita e ricorda che alle donne, da sempre, è richiesto di apprendere i principi di loro competenza e poiché nella società tedesca di inizio Novecento i campi di azione si sono ampliati ed è grande la presenza delle donne in diversi settori, altrettanto deve essere permesso in merito all'apprendimento dei testi sacri e, di conseguenza, all'insegnamento.

## 6. Il cerchio si chiude

La Seconda guerra mondiale ha segnato una frattura importante e il dibattito sul diritto delle donne allo studio della Torah ha subito una battuta d'arresto. Nel primo dopoguerra le urgenze erano altre:

---

<sup>38</sup> *Bildung* significa “formazione” e indica un processo di auto-formazione che unisce al significato espresso dalla parola ‘educazione’ il concetto di formazione del carattere e di educazione morale. In merito si veda, ad esempio, Mosse (1985). L'ideale di *Bildung* legittima il raggiungimento della parità e dell'uguaglianza attraverso l'educazione, dunque diviene fondamentale nel processo di emancipazione ebraica.

<sup>39</sup> Regina Jonas, Tesi di Laurea, CJA, 1, 75 D Jo 1, #13345, Nr. 3. Il testo originale è conservato presso l'archivio della sinagoga in Oranienburgerstraße a Berlino ed è pubblicata in traduzione inglese da Klapheck (2004).

confrontarsi con la Shoah, ricostruire la vita, ricucire l'identità. Le parole di Regina Jonas, scritte negli anni '30 e "custodite" per decenni nel silenzio di un archivio della DDR, tornano nell'elaborazione (da lei indipendente) del pensiero sviluppato a partire dagli anni '80 dalla *Modern Orthodoxy*.

Il cerchio si chiude e le donne possono contare su un passato importante e un presente di grandi promesse, tenendo a mente le antiche parole del libro di Giosuè citate in esergo, che trovano seguito in quelle del celebre Rabbi Nachman:

כל העולם כולו  
גשר צר מאוד.  
והעיקר, והעיקר  
לא לפחד,  
לא לפחד כלל.

Tutto il mondo intero è un ponte molto stretto,  
un ponte molto stretto.  
E la cosa essenziale, la più essenziale  
è di non avere nessun timore,  
proprio nessun timore<sup>40</sup>

## Bibliografia

- Abrahamowitz, Leah. 2003. *Tales of Nehama*, Jerusalem: Gefen Publishing House Ltd.
- Baeck, Leo. 1988. *L'essenza dell'ebraismo*. Genova: Marietti (prima edizione 1905. *Das Wesen des Judentums*. Berlin, Leipzig, Paris: Hupeden & Merzyn).
- Baskin, Judith. 1994. "From Separation to Displacement: The Problem of Women in 'Sefer Hasidim'". *Association for Jewish Studies Review* 19/1: 1-18.
- Bulka, Reuven. 2016. *Jewish Marriage: A Halakhic Ethic Hardcover*. New York: KTAV Publishing House.
- Cipriani, Fabrizio H. 2011. *Ascolta la sua voce. La donna nella legge ebraica*. Firenze: La Giuntina.
- Deutsch, Nathaniel. 2003. *The Maiden of Ludmir. A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley – Los Angeles – London: University of Californian Press.
- El-Or, Tamar. 1994. *Educated and Ignorant. Ultraorthodox Jewish Women and Their World*. Boulder – London: Lienne Rienner Publishers Inc. (prima edizione 1992, *משכילות ובורות, Maskilot Uvurot*. Tel Aviv: Am Oved).
- Foa, Anna. 2009. *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*. Roma – Bari: Laterza.

---

<sup>40</sup> Traduzione di Sarah Kaminski. Per il commento alla poesia si veda <http://moked.it/blog/2018/10/25/shir-shishi-un-ponte-stretto/>.

- Fuchs, Ilan. 2014. *Jewish Women's Torah Study Orthodox Religious Education and Modernity*. London – New York: Routledge.
- Golinkin, David. 2011. "The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845–2010". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 21: 46–66.
- Gotzmann, Andreas e Wiese, Christian (eds.). 2007. *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden – Boston: Brill.
- Greenberg, Blu. 1981. *On Women and Judaism. A View from Tradition*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Grossman, Avraham. 2014. *Pious and Rebellious Jewish Women in Medieval Europe*. Hannover – London: Brandeis University Press (prima edizione 2001, *חסידות ומורדות*. *Ḥasidot Umordot*. Jerusalem: Merkhaz Shalman Shazar).
- Jastrow, Marcus. 1903. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, Talmud Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Leipzig: Drugulin Oriental Printer.
- Kaminski, Sarah e Milano, Maria Teresa. 2018. *Ebraico*. Bologna: EDB.
- Klapheck, Elisa. 2004. *Fräulein Rabbiner Jonas. The Story of the First Woman Rabbi*. San Francisco: Jossey Bass.
- Leibowitz, Yeshayahu. 1992. *Judaism, Human Value and the Jewish State*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Milano, Maria Teresa. 2012. *Regina Jonas. Vita di una rabbina (Berlino 1902-Auschwitz 1944)*. Cantalupa: Effatà Editrice.
- Milano, Maria Teresa. 2017. *La voce è tutto. Mosaico di donne nel mondo ebraico*. Cantalupa: Effatà Editrice.
- Mosse, George L. 1995. *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*. Firenze: La Giuntina (prima edizione: 1985. *German Jews beyond Judaism*. Bloomington: Indiana University Press).
- Pantel Zolty, Shoshana. 1993. *And All your Children Shall Be Learned: Women and the Study of Torah in Jewish Law and History*. Lanham: Jason Aronson Inc. Publishers.
- Rosenberg, Esti. 2012. *The World of Women's Torah Learning – Developments, Directions and Objectives: a Report from the Field*. [http://traditionarchive.org/news/\\_pdfs/0013-0036.pdf](http://traditionarchive.org/news/_pdfs/0013-0036.pdf).
- Ross, Tamar. 2004. *Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism*. Hannover – London: University Press of New England.
- Sassoon, Isaac. 2011. *The Status of Women in Jewish Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Skolnik, Fred e Berenbaum, Michael (eds.). 2007. *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference USA in association with Jerusalem: Keter Publishing House.
- Seidel, Esther. 2002. *Women Pioneers of Jewish Learning*. Berlino: Jüdische Verlagsanstalt.
- Schorsch, Ismar. 1994. *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover: Brandeis University Press.
- Sheridan, Sybil (ed.). 1994. *Hear our voice*. London: SCM Press.

Somekh, Alberto M. 2014. “Tra sacro e profano. La sfida di Rav Soloveitchik”. *Bet Magazine Mosaico*: 30 settembre.

Weissman, Debbie. 2015. “An Historical Case Study in Jewish Women's Education: Chana Shpitzer and Ma'aleh”. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 29: 21-38.

---

Maria Teresa Milano, Ph.D. in Jewish Studies, is a teacher of Hebrew Language and Literature at the *Studio Teologico Interdiocesano*, Fossano, educator, author and translator. One of her lines of research focuses on women in Jewish history and society (*Regina Jonas. Vita di una rabbina (Berlino 1902-Auschwitz 1944)*. Cantalupa: Effatà: 2012; *La voce è tutto. Mosaico di donne nel mondo ebraico*. Cantalupa: Effatà: 2017). Another line of research concerns Jewish music, with a focus on Israeli music and the music of Shoah (*Terezín. La fortezza della resistenza non armata*. Cantalupa: Effatà: 2017; 1st edition Aosta: Le Chateau: 2012). Last publication (with S. Kaminski), *Ebraico*. Bologna: EDB: 2018. She can be reached at: [matteresait@yahoo.it](mailto:matteresait@yahoo.it).

## Gli assiri di Tehran

### Un profilo sociolinguistico

Harir Sherkat

The Neo-Aramaic dialect of the Assyrian Christians of Urmia is drastically losing its speakers who abandoned their villages of origin as a consequence of the tragic events of the last century. This article is a result of the fieldwork conducted by the author in 2012 in Tehran, with the purpose of examining the vitality of this endangered Neo-Aramaic variety in Iran, more specifically in the capital city, where since the 4th decades of the 20th century a large community of Assyrians is found. The author sketches the sociolinguistic situation of the Assyrians of Tehran, using interviews, self-declarations and materials collected on the field.

A Urmia, una città nell'estremo nord-ovest dell'Iran, è possibile ricevere un debole segnale radio in lingua assira proveniente con molta probabilità dal vicino Iraq. Si tratta di un segnale significativo, anche a livello simbolico, per una lingua minoritaria parlata principalmente in Iran, Turchia, Siria, Iraq e nella diaspora globale delle comunità cristiane arameofone.<sup>1</sup> Proprio come il segnale radio, la vita dell'*āshuri*, parlato solo da alcune migliaia di persone, può apparire precaria. Disturbato da onde elettromagnetiche più potenti, sembra ben rappresentare la realtà linguistica della minoranza oggetto del presente studio, e ancor più, il modo in cui la maggior parte dei suoi appartenenti la percepisce.

La comunità alloglotta, una minoranza linguistica, etnica e religiosa di antico insediamento in Iran, è identificata nei documenti ufficiali dello stato iraniano con il nome *āshurihā*, termine persiano (*fārsi*) equivalente all'italiano 'assiri'. Lo stesso termine *āshuri*, 'assiro', designa il dialetto parlato dalla comunità in questione e la lingua letteraria da essi utilizzata. La lingua *āshuri* 'assiro'<sup>2</sup>, rappresenta

---

<sup>1</sup> La presenza di assiri nella diaspora, in paesi lontani dal Medio Oriente, è numericamente superiore alle comunità rimaste nelle terre di origine o di prima migrazione. Per un elenco più dettagliato dei vari luoghi dove viene parlato il dialetto neo-assiro (Assyrian Neo-Aramaic) si consulti <https://www.ethnologue.com/language/aai>.

<sup>2</sup> Il nome nativo della lingua è "*surayə*" o "*aturayə*" (Khan 2016: 1). Tuttavia, tale dialetto e le varietà ad esso affini sono variamente denominati, presso le diverse comunità di parlanti, o dagli studiosi che se ne occupano: Suryaya Swadaya 'siriaco colloquiale', Lishana Aturaya, Lishana Kaldaya, Suryani, Assyrian Neo-Aramaic, Chaldean Neo Aramaic, Neo-Syriac, Christian North-Eastern Neo-Aramaic (UNESCO, Atlas of the World's Languages in danger), Aisorski, Assyrian, Assyrianci,

una delle circa 140 varietà (cristiane e giudaiche) appartenenti al ramo ‘nord-orientale’ del ‘neo-aramaico’.<sup>3</sup> Con il termine ‘neo-aramaico’ ci si riferisce ad un insieme numericamente consistente di dialetti riconosciuti come ultime varietà sopravvissute (alcune già morte) del gruppo di lingue semitiche nord-occidentali comunemente raggruppate con il nome di aramaico<sup>4</sup>. Il termine ‘nord-orientale’, invece, rimanda ad una suddivisione geografica, che distingue tra i due grandi gruppi dell’aramaico moderno, occidentale ed orientale. Quest’ultimo viene a sua volta suddiviso in due rami: il ramo sud-orientale (parlato da poche persone ad *Ahvāz* in Iran e forse nell’Iraq meridionale, di religione mandaica) e quello, appunto nord-orientale i cui dialetti erano parlati in origine principalmente nel Kurdistan (attualmente diviso tra Turchia, Iraq e Iran), nell’Azerbaijan iraniano e nell’ex Unione Sovietica.

Nel rapporto del gruppo di studio dell’UNESCO apparso nell’edizione online dell’*Atlas of the World’s Languages in Danger* (Moseley 2010), lo stato della vitalità della lingua assira, con una stima di 240.000 parlanti in tutto il mondo (Poizat-Sibille 2008), è visto come *definitively endangered* ‘sicuramente in pericolo’: i bambini non apprendono più la lingua in famiglia come lingua materna.<sup>5</sup>

Alle varietà dialettali parlate dagli assiri in Iran corrisponde una lingua letteraria e di cultura, creata e in uso a partire dall’Ottocento, che alcuni parlanti chiamano in persiano con lo stesso

---

Assyriski, Neo-Syriac, Sooreth, Suret, Sureth (Ethnologue, Languages of the World: [www.ethnologue.com/language/aii](http://www.ethnologue.com/language/aii)). Possiamo ancora aggiungere Urmi (Literary) Aramaic o Urmižnaya. Alcune di queste denominazioni possono peraltro essere utilizzate anche per altre lingue, come l’assiro antico (accadico) o il siriano classico.

Durante l’indagine sul campo a Tehran, si sono incontrate almeno due varietà considerate distinte da alcuni degli stessi parlanti, chiamate da questi ultimi *āshuri* ‘assiro’ e *kaldāni* ‘caldeo’. Tale distinzione, che tra l’altro ha creato qualche confusione fin dall’inizio della ricerca, verrà presa in esame nelle sezioni seguenti.

<sup>3</sup> Ad oggi le varietà registrate dal North Eastern Neo-Aramaic Database Project dell’Università di Cambridge sono 134, tra cui 19 sono localizzate in Iran (<https://nena.caret.cam.ac.uk/dialects/>). Lingue e letterature neo-aramaiche, costituendo un campo di studio – relativamente – giovane e nello stesso tempo ricco e prospero, oggi godono di una particolare attenzione da parte dei ricercatori in tutto il mondo (Khan 2007, Mengozzi 2011).

<sup>4</sup> “L’aggettivo ‘aramaico’ connota in primo luogo un “continuum” di dialetti semitici originari della steppa ad oriente e ad occidente dell’Eufrate che sono emersi all’inizio del I millennio a.C. sul solco delle parlate amorree del II millennio della zona. Un numero consistente di isoglosse innovative e di peculiari tratti conservativi sono sufficienti a contraddistinguere questo “continuum” sotto il profilo fonologico, morfologico e lessicale. Aram era probabilmente il nome totemico (“gli Arieti”) di una tribù dominante tardo-amorrea. Adottato e adeguato alla propria fonologia l’alfabeto fenicio, l’aramaico emerge in diverse varianti come lingua scritta di vari stati indipendenti della Siria, per esempio del regno di Damasco citato nell’Antico Testamento, e diventerà la seconda lingua amministrativa dell’impero neo-assiro e di quello neo e tardo babilonense, fino ad assurgere alla dignità di unica lingua della cancelleria dell’immenso impero persiano achemenide” (Pennacchietti 2010: 14).

<sup>5</sup> Si veda [www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/](http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/atlas-of-languages-in-danger/).



termine *āshuri* (e probabilmente da molti di loro non è distinta dal dialetto parlato), ed è nota a livello internazionale come assiro, assiro moderno, neo-aramaico cristiano di Urmia, aramaico letterario di Urmia e con altre denominazioni ancora.<sup>6</sup>

### 1. Assiri in Iran

La presente ricerca vuole essere un tentativo di inquadramento dell'attuale profilo socio-linguistico dalla comunità parlante *āshuri* a Tehran.

L'indagine è stata svolta nella capitale Tehran, che, pur non essendo la sede originaria del popolo assirofono iraniano,<sup>7</sup> ospita una parte più o meno consistente di parlanti ivi immigrati da qualche generazione. Si è cercato, in un primo tempo, di verificare la presenza effettiva a Tehran di un insieme di individui, sufficientemente numerosi e socioculturalmente compatti, da poter essere classificati come una 'comunità', all'interno della quale si possono osservare i comportamenti linguistici dei parlanti. Nei limiti di questa specifica comunità sono stati investigati diversi aspetti sociolinguistici, tra cui quello dello status della lingua in termini di vitalità<sup>8</sup> e in particolare la sua trasmissione intergenerazionale, nonché l'atteggiamento linguistico della nuova generazione.

Il primo strumento cui si è pensato nella fase di pianificazione della ricerca è stato il questionario Dal Negro-Molinelli (2002), utilizzato dalle autrici con informanti di origine ghanese immigrati in Italia e contenente domande utili per rilevare e studiare i lineamenti socio-linguistici della comunità assira di Tehran.<sup>9</sup> Oltre le risposte al questionario, il lavoro sul campo ha permesso di raccogliere dati, materiali e informazioni tramite osservazioni dirette, dialoghi e interviste guidate<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Sulla formazione dell'aramaico letterario di Urmia si veda Murre-van den Berg (1999); Khan (2016).

<sup>7</sup> La città riconosciuta come principale terra d'origine degli assiri dell'Iran è Urmia, il capoluogo della regione iraniana dell'Azerbaïjan occidentale nell'Iran nord occidentale. Tale regione confina, partendo dall'estremo nord-ovest verso sud, con la Turchia e con l'Iraq nord-orientale.

<sup>8</sup> Con il termine 'vitalità' non si intende qui soltanto "la presenza [dell'idioma] e la sua diffusione presso i parlanti" (Berruto 2004: 25), ovvero "la continuità della tradizione e trasmissione della lingua da una generazione all'altra", cioè una vitalità definibile come prettamente "esterna", ma si considera anche, "la forza ed autonomia interna, strutturale" del dialetto oggetto d'indagine, cioè quella vitalità definibile come "interna" (Berruto 2009b: 174). Nel presente studio ci si è concentrati maggiormente sulla vitalità esterna del dialetto *āshuri* presso la comunità presa in esame, ma compaiono anche diversi riferimenti alla vitalità interna dello stesso.

<sup>9</sup> Le domande mirano a raccogliere i dati sociolinguistici fondamentali, senza rendere il questionario troppo pesante e complesso per gli informanti. Non conoscendo in origine la realtà con cui si sarebbe entrati in contatto e in particolare la disponibilità degli informanti, e tenendo conto della breve durata della permanenza sul campo di studio, si è preferito adottare un questionario non troppo esteso. I quesiti sono stati tradotti in persiano per sottoporli ai membri della comunità

Il campione di informanti a cui è stato somministrato il questionario è composto da 58 individui, non selezionati in origine secondo specifici criteri di sesso o età. Questo perché le condizioni iniziali della ricerca e le difficoltà incontrate non permettevano di scegliere in via preliminare un particolare gruppo di individui. Nonostante ciò coloro che hanno risposto risultano distribuiti in maniera omogenea per quanto riguarda le diverse fasce d'età e il sesso (si veda Tab. D. 1 & 2).<sup>11</sup>

Tab. D. 1 & 2 – Numero e la percentuale degli informanti in base al genere e all'età

	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale	
Totale	21	22	15	58	Percentuale
Donne	10	14	8	32	55%
Uomini	11	8	7	26	45%

Ad altri membri della comunità, che non rientrano tra i 58 individui del campione, sono state poste domande simili a quelle del questionario.<sup>12</sup>

---

assira. Il questionario presenta 34 domande: le prime 8 riguardano i dati biografici; le domande 9 e 10 inquadrano le conoscenze linguistiche degli intervistati; le domande 11-32 indagano i comportamenti linguistici di questi ultimi in diversi contesti e i loro atteggiamenti nei confronti del loro dialetto; la domanda 33 richiede eventuali considerazioni aggiuntive; la domanda 34, infine, verifica l'effettiva conoscenza dell'*āshuri* tramite la traduzione di alcune frasi dal persiano all'assiro.

<sup>10</sup> La ricerca sul campo è stata svolta a Tehran tra il 16 marzo e il 13 aprile 2012. Il questionario e le informazioni raccolte sul campo sono riportati nell'*Appendice* di Sherkat (2013) che ha la forma narrativa di un diario, in cui vengono descritte le esperienze del viaggio: luoghi visitati, persone incontrate, suggestioni, ecc.

Nel diario sono anche tradotte diverse interviste precedentemente scritte a mano o registrate su supporti digitali. Queste esperienze hanno costituito una base di dati poi integrata con informazioni tratte da documenti (libri, riviste, articoli, ecc.) trovati o forniti sul campo.

<sup>11</sup> La numerazione delle tabelle corrisponde al numero delle domande del questionario di riferimento: la 'Tab. D. 1 & 2' ad esempio raccoglie i dati emersi dalle risposte fornite alle domande numero 1 e numero 2 del questionario.

<sup>12</sup> Un gruppo di intellettuali e membri autorevoli della comunità assira ha fornito molte informazioni utili durante il soggiorno sul campo. Si tratta di J. Salibi, ricercatrice e autrice di un libro di natura socio-antropologica sui cristiani assiro-caldei dell'Iran (Salibi 2004), che costituisce una delle fonti consultate per il presente studio; il signor Is., sigla utilizzata per un amico di J. Salibi; B. Simono, figlia di Nimrud Simono, noto studioso assiro iraniano; Mar Narsai Benjamin, vescovo della comunità; Rayan Isai, prete; Nebonid Rashidi, studente universitario e diacono; Shamun Bet Ishu, insegnante di lingua assira; Tomaszadeh, docente universitario.

### 1.1. Stime sulla consistenza demografica

La consistenza demografica dei parlanti, ovvero il fattore che è alla base della nozione stessa di lingua minoritaria, rappresenta il principale caposaldo della forza di una lingua (Berruto 2009a: 338).

A proposito dell'attuale popolazione assira e caldea dell'Iran, e più specificamente di Tehran, non è possibile, almeno in questa sede, fornire una stima demografica precisa, dal momento che non esiste un censimento ufficiale e i dati statistici reperibili da varie fonti come alcuni articoli o libri in persiano, e/o dagli articoli sparsi sui siti web ufficiali o non ufficiali, rispecchiano delle stime numeriche spesso contraddittorie tra loro. Secondo una statistica citata nell'*Encyclopedia Iranica*, la somma della popolazione assira dell'Iran e della popolazione di alcune altre minoranze etniche, sarebbe inferiore all'uno per cento del totale della popolazione.<sup>13</sup>

Nelle informazioni etnodemografiche riportate da *ethnologue.com* la popolazione assira dell'Iran nel 1994 ammonta a 80.000 persone, delle quali soltanto 15.000 sono ritenute assirofoni.<sup>14</sup>

Khan (2016:4) parla della migrazione da Urmia verso altre città iraniane come Tabriz, Hamedan e soprattutto Tehran, sotto il governo di Reza Khan e in seguito all'abbandono del paese da parte dei missionari nel 1934. Tanti assiri che avevano ricevuto una buona istruzione nelle scuole missionarie formarono nella capitale una comunità di parlanti del dialetto neoaramaico cristiano di Urmia. Tuttavia, non viene fornita alcuna notizia della consistenza demografica di questa comunità nella capitale, né all'epoca della migrazione, né nei periodi successivi. Nel 1970 il numero degli assiri dell'Iran era di circa 19,800 unità. Dopo la rivoluzione islamica del 1979 una gran parte degli assiri lasciarono i villaggi e anche la città di Urmia in ricerca di una nuova vita all'estero. Oggi solo un numero molto basso di parlanti assiro sono rimasti nella regione di Urmia: nel 2010 si contavano 5000 assiri, quasi tutti residenti nella città di Urmia (Khan 2016: 5).

In Salibi (2004: 69), uno dei pochi libri persiani sugli assiri dell'Iran pubblicato recentemente, vengono presentati due dati statistici discordanti sul numero dei componenti della minoranza assira dell'Iran:<sup>15,16</sup>

---

<sup>13</sup> Secondo 'Country Profile: Iran', pubblicato nel 2008 dalla Library of Congress – Federal Research Division, (<http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/profiles/Iran.pdf>) e citato in Windfuhr (2012), i principali gruppi etnici in Iran sono i persiani (65%), i turchi azeri (16%), i curdi (7%), i luri (6%), gli arabi (2%), i baluci (2%), i turkmeni (1%), i gruppi tribali turchi come i qashqai (1%) e gli altri gruppi non turchi e non persiani come gli armeni, gli assiri e i georgiani (meno dell' 1%).

<sup>14</sup> Si veda <http://www.ethnologue.com/language/aai>.

<sup>15</sup> Si noti che in questo brano e in alcuni altri che seguono si parla di 'abitanti assiri' e non di 'assirofoni', una distinzione molto rilevante ai fini della ricerca sociolinguistica. Per ridurre al minimo questo tipo di ambiguità, nelle domande del

[...] si può dire che dopo l'ondata migratoria nei Paesi occidentali dell'epoca Pahlavi e degli anni recenti, il numero di questa minoranza etnica e religiosa ammonta a circa 15.000 abitanti, la maggior parte dei quali risiede nella città di Urmia e nelle sue frazioni, mentre la restante parte vive a Tehran e in alcune altre città iraniane. Secondo un'altra statistica relativa ai risultati delle votazioni per il deputato del Parlamento Islamico [*Majlese shoraye eslāmi*], vengono calcolati circa 22.000 abitanti di cui 10.000 risiedono ad Urmia.

In una tesi specialistica di una studentessa assira iraniana sulla lingua assira<sup>17</sup> si dice invece che la popolazione assira di Urmia conterebbe non più di 1500 abitanti.

Attualmente non sono rimasti in Urmia più di due o tre villaggi assiri. Il numero totale degli abitanti assiri di Urmia, di Salamas e dei villaggi di Urmia non supera le millecinquecento persone circa (Gilaneh 2001).

Younathan Betkolia, il deputato degli assiri nel Parlamento Islamico dell'Iran e segretario generale dell'Alleanza Universale Assira, in un'intervista rilasciata al giornale iraniano *Mehrnews* in occasione dell'inaugurazione della sede principale della stessa Alleanza a Tehran,<sup>18</sup> ha dichiarato che il numero degli abitanti assiri dell'Iran nel 2008 era di circa 20.000 persone:

In base alla legge, la quantità minima di popolazione per poter avere un rappresentante in Parlamento è di 150.000 abitanti, ma la Repubblica Islamica dell'Iran valorizza talmente le minoranze che la comunità assira dell'Iran pur avendo solo 20.000 abitanti, ha il diritto di avere un deputato nel Parlamento Islamico.

Anche nelle risposte alle due domande del questionario mirate a chiarire la questione tramite informazioni direttamente fornite dagli assirofoni c'è una differenza notevole tra le stime operate dagli stessi. In queste domande viene richiesto agli informanti di stimare indicativamente il numero degli 'assirofoni' di Tehran e dell'Iran. Come si può notare dai dati presentati nelle tabelle D. 16 e D. 17

---

questionario redatto per la presente ricerca è stato impiegato il termine 'assirofoni', comunque soggetto ad interpretazione da parte degli informanti.

<sup>16</sup> Tutte le traduzioni dal persiano sono opera dell'autore.

<sup>17</sup> Si tratta di una tesi specialistica di ricerca sul campo, anch'essa svolta a Tehran, e basata soprattutto su informazioni e materiali forniti dagli stessi membri della comunità assira.

<sup>18</sup> L'Alleanza Universale Assira il 15 ottobre del 2008 è stata ufficialmente trasferita dagli Stati Uniti a Tehran.

entrambe le domande sono state lasciate senza risposta da parte di metà circa degli individui che ha compilato il questionario.

Tab. D. 1 - “Potrebbe dire indicativamente il numero degli assirofoni di Tehran?”

Numero degli assirofoni stimato dai rispondenti	Numero dei rispondenti	Percentuale rispetto al numero totale dei rispondenti
1000	1	3.6
2000	4	14.3
3000	4	14.3
4000	4	14.3
5000	7	25
6000	2	7.1
7000	1	3.6
10000	1	3.6
12000	1	3.6
15000	2	7.1
20000	1	3.6
Totale dei rispondenti	28/58 (48.3%)	
Senza risposta	30/58 (51.7%)	

La cifra stimata da parte del resto dei rispondenti varia da circa 1.000 a circa 20.000 persone per quanto riguarda il numero degli assirofoni di Tehran e da circa 3.000 a circa 50.000 persone per quanto riguarda il numero degli assirofoni dell'Iran.

Tab. D. 17 - “Potrebbe dire indicativamente il numero degli assirofoni dell’Iran?”

Numero degli assirofoni stimato dai rispondenti	Numero dei rispondenti	Percentuale rispetto al numero totale dei rispondenti
3000	1	3.1
4000	1	3.1
5000	1	3.1
8000	4	12.5
10000	6	18.7
12000	7	21.9
14000	1	3.1
15000	2	6.2
20000	2	6.2
25000	4	12.5
30000	1	3.1
35000	1	3.1
50000	1	3.1
Totale dei rispondenti	32/58 (55.2%)	
Senza risposta	26/58 (44.8%)	

Questa forte oscillazione tra i numeri dichiarati rende quasi impossibile trarre una conclusione ragionevole dai questionari. La scarsità del numero totale dei rispondenti e il numero molto basso di rispondenti corrispondenti a ciascuna cifra (nella maggior parte dei casi una sola persona) rende ancora più incerta la valutazione. La notevole variazione tra i numeri stimati da parte degli informanti pare essere una conferma dell’assenza di accesso a dati statistici aggiornati da parte degli stessi assiri, piuttosto che dalla loro consapevolezza che si tratta di un dato sensibile e con possibili ricadute politiche.

Tuttavia, per quanto questa ricerca statistica non abbia delle pretese e dei risultati scientifici, per la limitata entità del campione esaminato, sono da tenere in conto i numeri di assirofoni indicati con la maggiore frequenza. Il gruppo relativamente più numeroso di rispondenti alle domande suppone l’esistenza di 5.000 abitanti assirofoni a Tehran e di 12.000 assirofoni in Iran. Quest’ultima cifra risulta avvalorata dal dato fornito da uno degli informatori, il quale basandosi sugli ultimi

censimenti sul numero degli aventi diritto al voto tra la minoranza assira, ha stimato il numero totale degli assiri dell'Iran essere proprio di circa 12.000 persone.<sup>19</sup> Le cifre stimate da alte percentuali di intervistati - per esempio circa il 50% [14.3 + 14.3 + 25] dei rispondenti dà valori tra le 3000 e le 5000 persone a proposito della popolazione assira di Tehran e circa il 55% [12.5 + 18.7 + 21.9] fornisce valori tra le 8000 e le 12000 persone, riguardo alla popolazione assira dell'Iran - non sono di per sé più affidabili, ma probabilmente riflettono le informazioni e i dati condivisi o circolanti nella comunità assira.

## 1.2. Distribuzione geografica

Risulta altrettanto difficile l'accesso a dati statistici aggiornati a proposito dell'attuale distribuzione geografica degli assiri nelle città iraniane. Le fonti consultabili su tale questione trattano dati piuttosto datati che generalmente riguardano i territori dell'insediamento della minoranza assira nell'epoca dei Pahlavi. In questo periodo gli assiri vivevano nelle regioni dell'Azerbaijan orientale (Urmia) e occidentale (Tabriz), Kermānshāh, Hamedān, Kurdistān (Sanandaj), Khuzestān (Ahvāz), Tehran e Qazvin. In ciascuna di queste regioni e città possedevano una solida organizzazione etnica e religiosa (Salibi 2004: 55).

Nell'articolo *Āshuriāne Iran* apparso il 16 novembre dell'anno 2006 sul giornale iraniano *Keyhān* - il testo più recente che è stato reperito sull'argomento durante il soggiorno in Iran - si parla della presenza in epoca contemporanea degli assiri per lo meno nelle stesse regioni soprannominate:

Attualmente la maggior parte degli assiri dell'Iran vive a Tehran e a Urmia. Una piccola parte di questa minoranza ha sede inoltre nelle città di Ahvāz, di Kermānshāh, di Hamedān, di Qazvin, di Esfahān, di Tabriz e di Salmās.

Anche i dati provenienti dai questionari e dalle interviste confermano una presenza continua degli assirofoni nelle città elencate. Circa il 96% dei rispondenti al questionario ha sostenuto di conoscere degli assirofoni in altre città iraniane. Gli stessi informanti hanno nominato le città presentate nella tabella D. 14. Oltre a Tehran, come tra l'altro era prevedibile, la città nominata dagli informanti con la maggiore frequenza (quasi la totalità) è Urmia. Altre città nominate con una frequenza relativamente alta sono Ahvāz, Hamedān, Tabriz, Karaj, Kermānshāh, Qazvin e Shāhinshahr di Esfahān.

---

<sup>19</sup> Questo informante rispondendo alla domanda del questionario ha stimato il numero degli 'assirofoni' in Iran di 12.000 individui equiparando i concetti di 'assiro' e 'assirofono' (Sherkat 2013: 142). Si noti come risulta difficile in un una ricerca di questo tipo separare i due concetti e quindi i due gruppi.

Tab. D. 14 - “Se conosce degli assirofoni in altre città iraniane può scrivere il nome della/e città?”

Città (Regione)	Numero soggetti che hanno nominato la città	Percentuale rispetto al totale dei rispondenti
Urmia (Azerbaijan occidentale)	50	92.6 %
Ahvāz (Khuzestān)	28	51.9 %
Hamedān (Hamedān)	20	37 %
Tabriz (Azerbaijān orientale)	19	35.2 %
Karaj (Alborz)	16	29.6 %
Shāhinshahr di Esfahān (Esfahān)	16	29.6 %
Kermānshāh (Kermānshāh)	14	25.9 %
Qazvin (Qhazvin)	10	18.5 %
Salmās (Azerbaijān occidentale)	6	11.1 %
Bandar ‘abbās (Hormozgān)	4	7.4 %
Ābādān (Khuzestān)	2	3.7 %
Shirāz (Fārs)	2	3.7 %
Sāri (Mazandarān)	2	3.7 %
Bandare ‘anzali (Gilān)	2	3.7 %
Bābolsar (Māzandarān)	1	1.9 %
Alborz (Alborz)	1	1.9 %
Totale dei rispondenti	54	
Senza risposta	4	

A proposito dello spostamento degli assiri tra le città iraniane, considerando gli ultimi 50 anni, Salibi (2004) parla di due migrazioni: la prima è quella tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del Novecento, quando, in base ai dati statistici, ad un decremento della popolazione cittadina nell’Azerbaijan e nel Kurdistān corrisponde un notevole incremento a Tehran e nelle città del Khuzestān. Il motivo di questo spostamento fu l’impiego della popolazione assira e caldea nell’industria petrolifera nelle città sud-occidentali dell’Iran. L’altro spostamento risale invece alla fine degli anni Ottanta: “con l’invasione irachena a danno dell’Iran, gli assiri che abitavano nelle regioni sud-occidentali dell’Iran subirono gravi danni. Le loro case furono rase al suolo e i loro



abitanti per salvarsi la vita hanno lasciato tutti i loro averi e sono emigrati nelle città vicine o in altre grandi città” (Salibi 2004: 56).

Quest’ultimo spostamento giustifica l’aggiunta del nome di alcune città come ad esempio Esfahān tra le città nominate dagli informanti rispetto a quelle elencate in precedenza per il periodo dei Pahlavi.

Tranne che a Tehran e a Urmia, dove gli assiri hanno ancora una loro comunità relativamente numerosa e delle associazioni ed organizzazioni tuttora attive, pare che sia rimasto soltanto un numero ridotto di famiglie assire in alcune delle altre città nominate dagli informanti e in alcune di queste città pare che gli assiri non posseggano una comunità solida, che abbia per esempio proprie strutture ecclesiastiche e associazioni etniche, e che possa offrire loro buone opportunità di comunicazione in *ashuri* (Sherkat 2013: 119).

Uno degli informanti, un diacono, dopo aver nominato le città dove sono presenti gli assirofoni ha detto che per praticare alcuni riti (come il battesimo ecc.) vengono inviati dei preti da Tehran o da Urmia. Le affermazioni di alcuni degli informanti, inoltre, testimoniano la chiusura di associazioni precedentemente esistenti in alcune di queste città (Sherkat 2013: 38)

Quasi la totalità degli informanti ha sostenuto di comunicare con i propri conoscenti assiri che abitano in altre città iraniane nella stessa lingua assira (si veda Tab. D. 15). Tuttavia, tra le poche famiglie assire che non abitano ad Urmia o a Tehran, è probabile che il dominio d’uso della lingua neo-aramaica sia limitato alla socializzazione primaria nella famiglia – ammesso che questo tipo d’impiego si verifichi – e siano relativamente poche le occasioni d’incontro e ridotti i contatti con i conoscenti assiri. È quindi prevedibile che queste piccole comunità, e specialmente le nuove generazioni, rischino di perdere la conoscenza e l’uso della lingua assira.

Tab. D. 15 - “Generalmente in che lingua parla con i propri conoscenti assirofoni in altre città iraniane?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla <u>solo</u> in <i>āshuri</i>	16	20	12	48
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	2	1	1	4
Parla in <i>āshuri</i> + armeno	1	-	-	1
Parla in <i>āshuri</i> + caldeo ( <i>kaldāni</i> )	-	1	-	1
Senza risposta	1	-	2	4
<b>Totale rispondenti</b>				<b>54</b>

## 2. Vitalità e domini d'uso dell'assiro a Tehran

Tenendo conto dei limiti relativi alla metodologia applicata e al campione esaminato nel presente studio, non si pretende di trarre una conclusione compiuta e definitiva dalla ‘diagnosi della vitalità della lingua’ presso la comunità indagata. I dati che verranno analizzati in questa sezione,<sup>20</sup> tuttavia, possano fornire i lineamenti generali della situazione linguistica degli assiri a Tehran e consentono di constatare i valori e gli atteggiamenti linguistici prevalenti nella comunità.

### 2.1. Il repertorio linguistico della comunità assira

In una delle domande del questionario (la numero 9) è stato chiesto ai soggetti di nominare le lingue da loro conosciute, precisando le proprie abilità (orali e scritte; attive e passive) in ciascuna delle lingue. Come si può notare dalle informazioni riportate nella tabella 9-a, tutti i rispondenti hanno dichiarato di conoscere sia il persiano sia l'assiro. Mentre la conoscenza dichiarata da tutti a proposito del persiano, lingua dominante e di scolarizzazione in Iran, si estende a tutte e quattro le abilità linguistiche, le dichiarazioni relative alle competenze orali e scritte della lingua assira, come d'altronde ci si aspettava, non sono omogenee (si veda Tab. D. 9-b).

<sup>20</sup> Si tratta naturalmente di dati soggettivi. Con il termine ‘soggettivo’ si intende sottolineare il fatto che questi dati sono per lo più ottenuti tramite le autodichiarazioni di comportamento linguistico, in qualche modo filtrate dalle intenzioni e dalla proiezione delle convinzioni ideali e dei desideri delle persone. Risposte di questo tipo devono pertanto essere interpretate con una certa cautela (Berruto 2004: 23).

Prima di passare ad analizzare le dichiarazioni dei soggetti sulle proprie abilità linguistiche a proposito dell'*āshuri* e specificare i domini di uso di questa lingua all'interno della comunità assira, si ritiene opportuno specificare alcuni dettagli in merito alle altre lingue che formano il repertorio linguistico della comunità.

Tab. D. 9.a - "Quanti e quali sono le lingue/varietà che può dire di conoscere?"

Nome della lingua	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Assiro	21	22	15	58
Persiano	21	22	15	58
Inglese	16	12	5	33
Turco (Azero)	2	8	9	19
Armeno	3	3	4	10
Italiano	1	3	1	5
Arabo	1	2	-	3
Curdo	-	1	1	2
Russo	-	1	1	2
Francese	-	1	1	2
Tedesco	-	-	1	1
Indiano	-	-	1	1
<i>Kaldāni</i> (Caldeo) <sup>21</sup>	-	-	1	1
Totale dei rispondenti				58

L'ordine di disposizione delle lingue nella tabella (dall'alto verso il basso) presenta il grado di frequenza con cui esse sono state nominate come lingue apprese o acquisite dagli informanti.<sup>22</sup> Non

<sup>21</sup> L'informante è nato a Sanandaj. Si veda, più sotto, sulla situazione particolare della città di Sanandaj.

<sup>22</sup> Nella domanda del questionario non è stato richiesto di specificare la lingua acquisita ed appresa (a livello della scrittura) come L1 e quella invece appresa o acquisita come L2. A parte il persiano, che in quanto idioma ufficiale del Paese viene ritenuto come L1, e l'*ashuri* di cui discuteremo più avanti, le altre lingue sono da interpretare come lingue L2 per i rispondenti.

stupisce l'alta posizione dell'inglese: si tratta infatti di una lingua diffusa sia come seconda lingua insegnata nelle scuole medie e nei licei iraniani sia, più in generale, come lingua comunemente studiata ed utilizzata come strumento di comunicazione a livello internazionale.

L'arabo, l'altra lingua il cui insegnamento fa parte del programma generale dell'istruzione scolastica iraniana, è stato menzionato invece soltanto dal 3% circa dei soggetti. Non sorprende che non sia molto diffuso tra i cristiani lo studio di questa lingua principalmente riconosciuta, almeno in Iran, come lingua del Corano e pertanto della religione islamica.

Più curiose e significative potrebbero apparire invece la presenza e la collocazione, nella tabella, del turco (azero), della lingua armena e del curdo. Se, a proposito dell'inglese e dell'arabo (ma anche per l'italiano, il francese, il tedesco e l'indiano) si tratta di un apprendimento tramite lo studio, per quanto riguarda invece l'azero, l'armeno, il curdo e probabilmente anche il russo si suppone trattarsi di competenze linguistiche acquisite tramite esposizione diretta.

La conoscenza dell'azero da parte del 33% circa degli informanti è riconducibile al contatto storico con la popolazione turcofona<sup>23</sup> della regione dell'Azerbaijan Occidentale.<sup>24</sup> Tale interpretazione può essere avvalorata tenendo conto del fatto che il numero dei soggetti che hanno dichiarato di sapere la lingua azera aumenta con l'incremento della fascia di età a cui appartengono. Il gruppo degli informanti più anziani che, prima dello spostamento a Tehran, ha abitato più a lungo nelle terre originarie nelle regioni del nord-ovest dell'Iran, è stato più a lungo esposto alla lingua turca che in queste zone funge da lingua dominante nelle comunicazioni sociali. Si comprende quindi perché l'azero è menzionato da due informanti nella risposta al quesito relativo alle lingue impiegate per parlare con gli assiri insediati nella terra d'origine (Urmia e dintorni).

---

<sup>23</sup> La minoranza azera costituisce il 16% circa della popolazione iraniana. A proposito della consistenza demografica e della distribuzione geografica della minoranza azerofona dell'Iran si veda <http://www.ethnologue.com/language/azb>.

<sup>24</sup> Il contatto del dialetto neo-aramaico con quello turco azero, si riflette, infatti in numerosi prestiti azeri nel lessico della lingua assira (Khan 2016: 37).

Tab. D. 12 - “Se ha contatti con la sua terra d’origine in che lingua/e parla con loro?”

	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Ha contatti con la propria terra d’origine	15	19	10	44
Parla <u>solo</u> in assiro	12	18	9	39
Parla in assiro + caldeo ( <i>kaldāni</i> ) + persiano	-	1	-	1
Parla in assiro + persiano + armeno	1	-	-	1
Parla in assiro + armeno	1	-	-	1
Parla in assiro + persiano + azero	1	-	-	1
Parla in assiro + persiano + azero + armeno	-	-	1	1

Come si vede dalla Tab. D. 12, nelle risposte fornite alla stessa domanda, compare anche la lingua armena (3 informanti). In Iran, l’armeno è parlato da una minoranza cristiana insediata per la maggior parte nelle stesse regioni nord-occidentali abitate dagli assiri, ma anche in diverse città tra cui Tehran.<sup>25</sup> La consistenza numerica degli armenofoni tuttavia, è decisamente molto minore rispetto ai musulmani di madre lingua azera, il che vuol dire che l’armeno non è la lingua dominante nelle interazioni sociali nell’Azerbaijan occidentale e nemmeno a Tehran. Il contatto linguistico tra la minoranza assira e quella armena, piuttosto che a causa della condivisione del territorio d’insediamento, è attribuibile alla loro affinità religiosa. La pratica della religione cristiana in qualità di religione minoritaria espone le comunità minoritarie in questione a dei condizionamenti socio-culturali che possono favorire situazioni di scambio linguistico.

Non essendoci un impedimento di tipo religioso, i matrimoni esogamici vengono celebrati tra i membri della comunità assira e i cristiani armenofoni. La conseguenza di questo fenomeno è l’introduzione dell’armeno nel dominio comunicativo tradizionalmente riservato alla lingua assira. Infatti, la lingua armena, a differenza dell’azero, compare anche tra le lingue che sono state dichiarate come utilizzate nella socializzazione primaria all’interno della famiglia e più specificamente con i genitori (Si vedano le tabelle 18.c e 19.c).

Una seconda situazione di contatto è determinata da particolari ambiti culturali e strutture sociali frequentati dai membri di entrambe le comunità in questione. Sempre per la comunanza di

<sup>25</sup> A proposito della consistenza demografica e della distribuzione geografica della minoranza armenofona dell’Iran si veda <http://www.ethnologue.com/language/hye#>.

religione, ad esempio, sembra che le famiglie assire preferiscano mandare i propri figli nelle scuole cristiane degli armeni (Sherkat 2013: 147).

A differenza di quanto avviene nell'Azerbaijan, dove tanti assiri oltre al loro dialetto e il persiano parlano anche l'armeno e l'azero (Khan 2016: 38), non sembra comunque che nessuna delle due lingue possa essere considerata come parte integrante del repertorio linguistico della popolazione assiro-caldea di Tehran.

La lingua azera, come si è visto, nonostante l'alta percentuale di dichiarazioni sulla conoscenza della stessa, tranne che in occasionali comunicazioni da parte di un numero evidentemente molto esiguo di assiri con i propri conoscenti connazionali insediati nell'Azerbaijan, non è impiegata nelle interazioni in nessuno dei domini d'uso della lingua.

Per quanto riguarda l'armeno, invece, considerato il suo utilizzo nell'ambiente familiare, bisognerebbe approfondire la questione servendosi di un campione più esteso. Limitandosi comunque alle informazioni acquisite, essendo pochi i casi dichiarati, sembra che per l'armeno si verifichino dei casi sporadici di bilinguismo individuale.

La presenza del russo nella tabella è un dato degno di riflessione. I russi sono stati presenti nella pianura di Urmia nel XIX e all'inizio del XX secolo e di conseguenza anche il russo ha avuto un certo impatto sul lessico nella storia recente del dialetto neo-aramaico parlato in quella zona (Khan 2016: 38).

La risposta dell'unico informante che ha dichiarato di capire e saper parlare il *kaldāni* (si veda Tab. D. 9-a) fa emergere, ancora una volta, il problema della mancanza di chiarezza a proposito dei nomi utilizzati dalla comunità in questione per chiamare le diverse varietà aramaiche e/o neo-aramaiche.

Il termine 'caldea' con il quale oggi viene comunemente chiamata la Chiesa cattolica di tradizione siriana orientale ha una storia lunga e complessa alle spalle. L'etnonimo 'caldei' e i suoi derivati sono stati infatti utilizzati in diverse epoche e da civiltà diverse con almeno otto significati, per indicare: una popolazione proveniente dal sud della Mesopotamia, i babilonesi, i sacerdoti di Babilonia e, pertanto, gli esperti di astrologia-astronomia e matematica, varie popolazioni del Vicino Oriente antico e tardo-antico, la lingua aramaica giudaica, i cristiani siriani nel loro insieme o specificamente i siriani orientali (Mengozzi 2008: 149).

In base alle affermazioni di uno degli informanti il nome *Kaldāni*, in Iran, è attribuito ai neo-aramaefoni originari di *Sanandaj*, la città capitale della regione del Kurdistan (Sherkat 2013: 134). Tale dichiarazione è confermata e spiegata da Salibi (2004), che ci informa sul fatto che la quasi totalità degli assiri e caldei di *Sanandaj*, da più di 70 anni, si sono spostati a Tehran o a Qazvin. L'attribuzione

del nome *kaldāni* agli arameofoni di *Sanandaj* ha due ragioni: alcuni si definiscono caldei in quanto discendenti di ‘antichi caldei’ del sud della Mesopotamia ovvero l’attuale Iraq meridionale; altri si definiscono caldei per appartenenza alla Chiesa cattolica caldea (di tradizione siriana-orientale, ma unita a Roma). La ricercatrice ha chiarito che la maggior parte dei caldei originari di *Sanandaj*, tuttavia, non essendo a conoscenza delle ragioni storiche e religiose appena menzionate, si definiscono *kaldāni* per etnia.

Dal nome della città, il dialetto neo-aramaico cristiano di *Sanandaj* è detto *senaya*<sup>26</sup> ed è stato studiato da Panoussi (1990) e Heinrichs (2002). Anche i due studiosi descrivono la varietà *senaya* come parlata dai ‘cristiani caldei’ di *Sanandaj*, che sono pressoché tutti emigrati a Tehran o all’estero (specialmente negli Stati Uniti e, in particolare, in California).

Sembra quindi che con il termine *kaldāni* gli informanti si riferiscano alla varietà *senaya*. La denominazione di *kaldāni* come denominazione etnica e/o confessionale si estende al nome della lingua.

## 2.2. L’assiro

### 2.2.1. Competenze orali

Come si può notare dalle informazioni riportate nella tabella 9-b, tutti gli informanti hanno dichiarato una competenza attiva dell’assiro, ovvero di essere in grado di capire e parlare tale lingua. Il dato, tuttavia, presenta soltanto un’immagine sintetica, statica e priva di sfumature della situazione osservata. Alcuni fenomeni che caratterizzano il comportamento linguistico dei parlanti, come per esempio la commutazione di codice, possono in qualche modo dar conto dei diversi gradi di padronanza da essi posseduti.

---

<sup>26</sup> A specifici aspetti morfo-sintattici del dialetto degli assiri di *Sanandaj* è dedicata la tesi di dottorato di Kalin (2014), con bibliografia di contributi della stessa autrice sullo stesso dialetto.

Tab. D. 9,b – Competenze orali e scritte in assiro

		Numero dei rispondenti (percentuale rispetto al totale del gruppo di fascia d'età)			Numero totale (percentuale rispetto al totale)
		14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	
		21	22	15	58
Capiscono e parlano		21	22	15	58 (100%)
Non sanno leggere e scrivere		3	5	5	13 (23.2 %)
alfabetizzati in assiro	Sanno solo leggere	1	3	1	5 (8.9 %)
	Sanno leggere e scrivere	17	14	7	38(67.9%)
Senza risposta					2
Totale dei rispondenti					56

La commutazione di codice è un fenomeno linguistico molto ricorrente nelle interazioni verbali tra gli assiri. Il passaggio dalla lingua assira al persiano e/o l'impiego di elementi persiani in un discorso in assiro, è stato dichiarato da parte dell'84% circa del campione esaminato, come fenomeno caratterizzante il loro modo di parlare (si veda Tab. D. 25). Le poche ma significative spiegazioni che gli stessi informanti hanno ulteriormente fornito rispondendo a questa domanda, contribuiscono a chiarire l'importanza della commutazione codice per descrivere e comprendere le competenze linguistiche dei parlanti.



Tab. D. 25 - “Quando sta parlando le capita di impiegare, nello stesso discorso, una combinazione tra la lingua āshuri e la lingua fārsi?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Sì	19	16	13	48
No	2	6	1	9
Senza risposta	-	-	1	1
Totale dei rispondenti				57

Tra i 6 rispondenti che nel questionario hanno scritto una spiegazione a proposito della propria risposta affermativa alla domanda 25, quattro hanno accennato al proprio bisogno di usare il persiano nei casi in cui manca loro la conoscenza di un termine assiro o è per loro più facile esprimere alcuni concetti in persiano. Altri 2 soggetti invece hanno sostenuto che l'impiego del persiano, durante un dialogo in assiro, dipende dalla misura della conoscenza dell'assiro da parte del loro interlocutore. Lo stesso tipo di spiegazione è stato fornito anche da uno degli intervistati, un diacono venticinquenne (Sherkat 2013: 142).

La commutazione di codice è un fenomeno linguistico diffuso nei comportamenti linguistici delle comunità alloglotte o bilingui (Berruto 2009a: 344). Le ragioni che stanno alla base di un comportamento di questo tipo sono molteplici, ma in base alle affermazioni appena citate, sembra che il suo verificarsi nei casi dichiarati, risponda particolarmente ad una precisa intenzione interazionale: ottimizzare la comunicazione.

Possiamo distinguere due aspetti correlati all'emergenza di questo fenomeno linguistico. La necessità sentita da alcuni parlanti di colmare le lacune lessicali<sup>27</sup> ed espressive del neo-aramaico servendosi della lingua persiana come fonte interazionalmente più espressiva, in cui gli stessi si dimostrano più competenti, è infatti interpretabile in due ottiche diverse, ma collegate tra loro: da un lato può essere spiegato nei termini della diagnosi della salute del sistema della lingua minoritaria

<sup>27</sup> Nei casi in cui gli informanti hanno esplicitamente dichiarato di adoperare 'termini persiani' nel corso di una conversazione in assiro, nonché nei casi dell'osservazione diretta di tale fenomeno da parte della stessa ricercatrice, occorrerebbe distinguere tra veri e propri 'prestiti lessicali' e casi di 'enunciazione mistilingue'. Tuttavia, in assenza di un'analisi linguistica delle concrete produzioni linguistiche, vale a dire delle frasi formulate e pronunciate dai parlanti, risulta difficile esprimere un parere definitivo a tal riguardo.

che in uno stato di obsolescenza perde sempre di più espressività in alcune sfere semantiche, quando non morfo-sintattiche. Essendo sempre meno utilizzata, la lingua minoritaria lascia il campo alle intrusioni lessicali e/o morfo-sintattiche della lingua maggioritaria.<sup>28</sup> D'altro canto, invece, il ricorso alla commutazione di codice può essere interpretato come segno della scarsa competenza attiva dell'assiro che favorisce l'uso del persiano da parte dei parlanti. Anche l'adeguamento alle esigenze dell'interlocutore, da parte di alcuni altri parlanti più sicuri in assiro, testimonia a sua volta la presenza tra i membri della comunità assira di cosiddetti 'semiparlanti' o 'parlanti imperfetti' (Berruto 2004: 160).

Le due interpretazioni presentate sono reciprocamente correlate in quanto entrambe condividono una relazione diretta con lo stato di vitalità della lingua: l'aumento dei parlanti meno competenti implica infatti una progressiva riduzione delle funzioni e degli ambiti d'uso della lingua. Una "progressiva atrofizzazione funzionale" (Berruto 2004: 161), a sua volta, può suscitare un deterioramento nel sistema lingua, che è più vulnerabile nell'ambito semantico-lessicale.

### 2.2.2. Competenze scritte

In base ai dati riportati nella tabella 9-b, il 77% circa del campione esaminato si è dichiarato alfabetizzato nella lingua assira, mentre il 9% circa ha sostenuto di avere soltanto una competenza passiva: è capace di leggere, ma non di scrivere l'assiro. Queste risposte sono poi state messe a confronto con le risposte alla domanda numero 34 (si veda Tab. D. 34.a), in cui è stato chiesto agli informanti di tradurre alcune frasi dal persiano all'assiro (si veda Tab. D. 34.b). Di quelli che avevano sostenuto di avere una competenza scritta attiva (capaci di leggere e scrivere) soltanto il 60% ha tradotto le frasi servendosi dell'alfabeto assiro. Del restante 40% circa, una metà non ha proprio tradotto le frasi, mentre l'altra metà le ha tradotte trascrivendo le frasi assire in alfabeto persiano. Il ricorso a questo tipo di scrittura, chiamato *garshuni* da un informante,<sup>29</sup> sembra avvenire quando gli assiri sanno leggere e scrivere in persiano, ma non in assiro. Si avvalgono quindi dell'alfabeto che conoscono per trascrivere la lingua neo-aramaica. Tale metodo viene utilizzato anche in ambito

---

<sup>28</sup> A proposito della significatività del fenomeno della commutazione di codice come una delle dinamiche linguistiche in contesti minoritari soggetti a regressione linguistica si veda Dal Negro (2005).

<sup>29</sup> Il termine *garšūni* originariamente si riferiva a testi arabi scritti in scrittura siriana occidentale, soprattutto tra i maroniti del Libano. L'uso di questo termine è stato variamente esteso per denominare altri casi di eterografia che spesso coinvolgono la scrittura del siriano-orientale: l'armeno, il curdo, il malayalam, il persiano o il turco *garšūni* (Mengozzi 2010: 297; Kiraz 2012: 289-362). Nel caso osservato a Tehran si tratta dell'impiego dello stesso termine, ma nel senso inverso: l'uso del sistema di scrittura persiana (caratteri arabi) per scrivere il neo-aramaico.

ecclesiastico. Si è notato infatti che alcuni testi di preghiere e di canti in neo-aramaico, recitati in chiesa, sono trascritti in alfabeto persiano (Sherkat 2013: 152).

Rispondendo alla domanda numero 24 (*Avete la possibilità di leggere riviste, giornali o libri in lingua āshuri?*) alcuni degli informanti hanno ammesso di non essere in grado di leggere pubblicazioni in lingua assira perché non possiedono competenze linguistiche sufficienti. La maggior parte delle riviste e dei libri stampati per o dalla comunità assira di Tehran sono in effetti in lingua persiana, in parte o interamente.

Tab. D. 34.a – “*Se ne ha la possibilità, può tradurre le seguenti frasi in āshuri (āsure/ lishana swadaya/ aturaya/ suriyaya/ sureth)?*”

Numero dei soggetti che hanno tradotto le frasi	
impiegando l'alfabeto assiro (in caratteri siriaci)	25
traslitterando in persiano (in caratteri arabi)	14
Totale dei rispondenti	39

Tab. D. 34.b – Confronto tra i risultati emersi dalla domanda numero 9 (valutazione tramite autodichiarazione da parte degli informanti delle proprie competenze scritte ed orali in assiro) e quelli emersi dalla domanda 34, che chiede la traduzione di alcune frasi dal persiano in assiro

Tra i 38 soggetti che hanno dichiarato di saper leggere e scrivere	
hanno tradotto le frasi impiegando l'alfabeto assiro (in caratteri siriaci)	23
hanno tradotto le frasi trascrivendo in persiano (in caratteri arabi)	8
non hanno tradotto le frasi	7

Anche coloro che sono alfabetizzati nella lingua neo-aramaica, per buona parte sembrano pertanto avere competenze piuttosto limitate.

### 2.3. Domini di uso

#### 2.3.1. La lingua della socializzazione primaria

Nella risposta alla domanda numero 10 del questionario, in cui si era chiesto di riferire la modalità dell'apprendimento della lingua assira, l'81% circa degli informanti ha sostenuto di aver imparato la

lingua assira in famiglia (Tab. D. 10). Alcune persone hanno dichiarato di aver imparato l'*āshuri* in più luoghi.

Tab. D. 10 - “Come ha imparato la lingua *āshuri*?”

	Numero dei rispondenti	Percentuale rispetto al totale
In famiglia	46	80.7 %
In chiesa	23	40.4 %
A scuola	24	42.1 %
Lezioni private	13	22.8 %
Altro	1	1.7 %
Senza risposta		1
Totale dei rispondenti		57

La domanda non prevede necessariamente una risposta univoca. Gli individui hanno infatti spesso risposto indicando più di una delle opzioni presentate, dal momento che la conoscenza di una lingua prevede competenze differenti che normalmente sono sviluppate in contesti diversi. Anche nei casi in cui gli informanti hanno indicato più contesti, la famiglia è quasi sempre presente. Da ciò si può dedurre che quasi tutti acquisiscano le competenze orali in famiglia e, in seguito, solamente alcuni continuano a svilupparle con lo studio in altri contesti. È possibile che alcuni di coloro che non hanno scelto la famiglia nelle risposte abbiano dato tale ambiente di apprendimento primario per scontato.

Oltre ai dati rilevati tramite le domande del questionario, anche gli intervistati hanno parlato dell'assiro come prima lingua appresa in famiglia nel periodo dell'infanzia (Sherkat 2013: 97).

### 2.3.2. In famiglia

Secondo quanto si deduce dalle risposte fornite alle domande 18 e 19 del questionario, la lingua utilizzata dalla quasi totalità dei rispondenti nell'ambito della famiglia è l'assiro, con una media del 93% circa nel caso delle interazioni tra i genitori e i figli e dell'86% circa tra i coniugi. Una bassa percentuale degli informanti ha invece dichiarato di utilizzare in famiglia, assieme a o al posto dell'assiro, le seguenti lingue: il persiano, il caldeo, l'armeno e l'inglese (si vedano le tabelle 18-a, 19-a, 18-c, 19-c, 18-b, 19-b). Pur essendo molto pochi, i casi dichiarati di utilizzo di lingue diverse

dall'assiro nelle interazioni tra i membri della famiglia sono comunque significativi e fanno emergere dati degni di attenzione, data l'esiguità generale del campione preso in esame.

Operando un confronto generale tra i valori statistici presentati nelle sei tabelle 18-a, 19-a, 18-c, 19-c, 18-b, 19-b, si constata che il persiano è la lingua diversa dall'assiro più utilizzata nelle interazioni tra coniugi. In due casi (entrambi sono sposati con persone non assire), i soggetti hanno dichiarato d'impiegare il persiano esclusivamente con le/i proprie/i mogli/mariti. L'unica persona che ha dichiarato di utilizzare l'inglese soltanto con il proprio coniuge (tabelle 18-b e 19-b) è un emigrato in un Paese anglofono, che nel periodo della ricerca si trovava in Iran.

In un solo caso, l'impiego del persiano insieme all'assiro si estende alle interazioni con tutti i membri della famiglia. Si tratta di una dichiarazione significativa, perché testimonia un atteggiamento linguistico non condizionato da fattori esterni come un matrimonio esogamico. In base a quanto si è dedotto parlando con gli informanti, sembra che tale atteggiamento, seppur non dichiarato da altri rispondenti, in quanto giudicato negativamente dalla comunità assira, sia in parte riscontrabile tra le famiglie assire.

L'uso del persiano come unico strumento di comunicazione tra i membri delle famiglie assire, invece, pare limitarsi ad alcuni casi eccezionali, spesso isolati rispetto alla comunità (Sherkat 2013: 133).

Un'altra risposta interessante è quella di un informante che ha sostenuto di parlare oltre che in assiro anche in persiano solo con i propri figli, precisando tra parentesi che il persiano emerge nelle interazioni, nei casi in cui i figli conoscono meglio il persiano. Anche tra le persone intervistate si sono incontrati casi analoghi, raccontati però dai figli (Sherkat 2013: 126).

Si tratta di casi simili a quelli analizzati nel paragrafo relativo alle competenze orali: l'uso del persiano da parte dei genitori (più competenti in assiro) per conversare con i propri figli soltanto nelle occasioni in cui i figli (meno competenti in assiro) hanno più facilità con il persiano; l'uso del persiano da parte dei figli laddove manca loro la conoscenza dell'assiro. Appare chiaro negli esempi appena citati il ruolo cruciale dell'atteggiamento dei genitori e la sensibilità che essi dimostrano nell'educazione linguistica e nell'interazione con i propri figli.

Per quanto riguarda invece l'utilizzo dell'armeno, come si può vedere nelle tabelle 18-c e 19-c, è stato testimoniato da due individui che hanno detto di parlarlo con i propri genitori, in quanto questi ultimi sono armeni .

Tab. D. 18.a - “Generalmente in che lingua parla con i suoi figli?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i> <sup>30</sup>	4	13	12	29
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	-	1	-	1
Parla in persiano	-	-	1	1
Senza risposta	17	8	2	27
Totale dei rispondenti				31

Tab. D. 19.a - “Che lingua/e impiegano quando parlano con lei i suoi figli?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	2	14	12	28
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	-	1	-	1
Parla in persiano	-	-	1	1
Senza risposta	19	7	2	28
Tot. Rispondenti				30

<sup>30</sup> Uno degli informanti si è riferito alla lingua assira impiegando il termine *masihi* ‘cristiano’. Un altro informante invece ha utilizzato l’espressione *zabān-e mādari* ‘lingua materna’.

Tab. D. 18.c - “Generalmente in che lingua parla con i suoi genitori?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	20	18	11	49
Parla in <i>āshuri</i> +persiano	-	1	-	1
Parla in <i>āshuri</i> +armeno	1	-	-	1
Parla in armeno	-	-	1	1
Parla in <i>kaldāni</i> (caldeo)	-	-	1	1
Senza risposta	-	3	2	5
<b>Totale dei rispondenti</b>				<b>53</b>

Tab. D. 19.c - “Che lingua/e impiegano quando parlano con lei i suoi genitori?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	20	21	11	52
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	1	-	-	1
Parla in <i>kaldāni</i> (caldeo)	-	-	1	1
Parla in armeno	-	-	1	1
Senza risposta	-	1	2	3
<b>Totale dei rispondenti</b>				<b>55</b>

Tab. D. 18.b - “Generalmente in che lingua parla con suo marito/moglie?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	5	12	11	28
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	-	2	-	2
Parla in persiano	1	-	1	2
Parla in inglese	-	-	1	1
Senza risposta	15	8	2	25
<b>Totale dei rispondenti</b>				<b>33</b>

Tab. D. 19.b - “Che lingua/e impiega quando parla con lei suo marito/moglie?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	4	13	11	28
Parla in persiano	1	1	1	3
Parla in inglese	-	-	1	1
Senza risposta	16	8	2	26
<b>Totale dei rispondenti</b>				<b>32</b>

### 2.3.3. Tra amici

Il legame emotivo con la propria ‘lingua materna’ è maggiormente consolidato dai legami familiari e le figure autorevoli dei più anziani (i genitori, i nonni, gli zii ecc.), con una coscienza identitaria più forte, esercitano un controllo maggiore sugli atti comunicativi. Appena fuori dall’ambito della famiglia, aumenta, invece, in maniera evidente il numero delle autodichiarazioni sull’uso del codice linguistico maggioritario, ovvero il persiano. Come si può notare dai dati presentati nella tabella 18-d, nonostante la lingua prevalentemente impiegata tra gli amici di madrelingua assira sia sempre l’assiro, sono più numerosi i casi del concomitante impiego del persiano. È rilevante in questo caso il rapporto esistente tra la classe di età e il numero delle persone che hanno dichiarato di impiegare anche il persiano. L’utilizzo del persiano è evidentemente più comune tra i giovani.



Tab. D.18.d - “Generalmente in che lingua parla con amici assirofoni?”

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in <i>āshuri</i>	16	19	13	48
Parla in <i>āshuri</i> + persiano	5	3	-	8
Senza risposta	-	-	2	2
Totale dei rispondenti				56

Le motivazioni che stanno alla base della maggiore tendenza dimostrata dai giovani all’uso del persiano sono molteplici. Le risposte fornite dagli stessi giovani alle interviste offrono indizi a riguardo.

Una prima risposta su cui vale la pena soffermarsi è stata data da un giovane diciottenne:

*H:* Pensi che tra qualche generazione l’*āshuri* possa sparire tra i giovani?

*S:* Sì, penso di sì. Anche ora ci sono alcuni miei amici che, anche quando siamo tra noi assiri, parlano *fārsi*.

*H:* Perché lo fanno?

*S:* Per fare scena, perché ritengono che sia più cool [*bā hāl*].

Questa affermazione è interpretabile nei termini dello status sociale del persiano in qualità di lingua maggioritaria e ufficiale del Paese. In quest’ottica, l’uso del persiano per comunicare tra gli amici darebbe maggior prestigio al giovane parlante agli occhi altrui.

In un’altra risposta l’impiego del persiano è correlato con la realizzazione di particolari atti linguistici come affermazioni scherzose o insulti:

*E:* Alcuni dei miei amici pensano che con la lingua *āshuri* non si possano fare *certi tipi di scherzi*. Dicono che il *fārsi* è meglio... Per esempio dicono che il *fārsi* è migliore perché in generale è più facile chiacchierare e ridere in *fārsi*.

[...]

*E:* [...] Va beh ... se c’è qualche parolaccia per forza è in *fārsi*!!!

Analizzando queste affermazioni dal punto di vista del parlante, la maggiore facilità dei giovani a ‘chiacchierare’ in persiano rimanda ancora una volta all’argomento delle competenze linguistiche: si chiacchiera più facilmente in una lingua in cui ci si sente più sicuri. Se guardiamo al sistema-lingua si potrebbe parlare delle carenze espressive che l’assiro sembra presentare in particolari campi semantici. La questione merita un’analisi approfondita che non viene però effettuata in questa sede.

Una giovane informante ha sottolineato invece la funzione che il persiano eserciterebbe dal punto di vista dell’integrazione con altri iraniani. La ragazza ha affermato di preferire l’impiego del persiano tanto in presenza quanto in assenza di amici iraniani non parlanti assiro.

*Harir:* Signorina Akadin! Mi potresti dire quale lingua usi o preferisci usare quando parli con i tuoi amici, fuori di casa, per esempio a scuola?

*Akadin:* [dodicenne, residente a *Salmās*] – Preferisco parlare in *fārsi* perché i miei amici ... i miei amici musulmani non pensino che li giudico negativamente.

*H:* Nel caso invece non fossero presenti dei musulmani tra ...

*A:* No io preferisco parlare in *fārsi*

Tale impiego sembra avere la funzione di farla sentire parte della realtà nazionale a cui appartiene. L’esigenza di parlare il persiano appare correlata al senso di appartenenza ad un’unica nazione iraniana o alla consapevolezza del fatto che il persiano è necessario per vivere in Iran:

*H:* Quale lingua *preferisci* parlare: l’*āshuri* o il *fārsi*?

*A:* Il *fārsi* ... perché nella nazione iraniana bisogna sapere il *fārsi*!

L’intervista alla stessa informante ha fatto emergere un altro aspetto interessante. Nelle sezioni precedenti si è parlato degli sforzi da parte della stessa comunità per fortificare un’identità nazionale assira. Sembra che, come le parole di Akadin confermano, tra i vari aspetti della cultura assira, sia quello religioso a rappresentare il freno più forte alla perdita della lingua assira, anche rispetto al sentimento nazionale:

*H:* Chi di voi sa anche leggere e scrivere in *āshuri*?

*A:* Io so benissimo sia leggere sia scrivere in *āshuri*!

[...]

*H:* Vi piace anche oppure lo vedete solamente come un dovere?

A: Va beh ... la nostra *religione* è āshuri ... noi sappiamo che dobbiamo saper parlare o scrivere l'āshuri. Per esempio: se ci chiedessero che tipo di āshuri siete che non sapete nemmeno scrivere nella vostra lingua?!

#### 2.3.4. Nelle riunioni sociali tra gli assiri

A proposito della lingua impiegata nelle riunioni e contesti sociali assiri come le associazioni (Domanda 22), il 92% circa di coloro che hanno detto di parlare solamente in assiro va sommato a un 8% circa, rappresentato dagli individui che hanno sostenuto di utilizzare anche il persiano (Tab. D. 22).

Anche in questo caso l'impiego del persiano accanto all'assiro si verifica tra la fascia più giovane dei rispondenti, quella tra i 14 e i 30 anni. Si nota tuttavia un decremento generale nel numero di persone che ha sostenuto di parlare anche in persiano rispetto alle comunicazioni tra amici di cui si è parlato nel paragrafo precedente. Tale diminuzione potrebbe essere legata al grado di formalità dei contesti comunicativi: tra gli amici, il contesto meno formale in cui ci si sente meno sorvegliati e più a proprio agio, la tendenza ad utilizzare il persiano, per vari motivi ritenuto più appropriato, si manifesta più liberamente. Le associazioni culturali e i gruppi organizzati sono probabilmente percepiti dai parlanti come strettamente legati all'esigenza di usare e preservare la lingua "nazionale". Alcune associazioni hanno, infatti, tra gli obiettivi la promozione e preservazione della lingua e cultura assira.

Tab. D. 22 - "Che lingua impiega quando frequenta ... associazioni o gruppi?"

	Numero dei rispondenti			
	14-30 anni	31-60 anni	61-84 anni	Totale
Parla solo in āshuri	17	20	12	48
Parla in āshuri + persiano	4	-	-	4
Senza risposta	-	4	2	6
Totale dei rispondenti				52

#### 2.3.5. In chiesa

La chiesa è considerata il luogo per eccellenza di utilizzo esclusivo dell'āshuri. Tutti i rispondenti al questionario, tranne uno, hanno scritto di impiegare soltanto l'assiro, quando è stato loro chiesto che lingua utilizzino in chiesa per parlare con le altre persone (si veda Tab. D. 23-a). Quello della chiesa è

considerato il luogo in assoluto più formale: la sacralità del contesto induce i membri della comunità assira a sentirsi in dovere d’impiegare la lingua sentita come strettamente legata alla tradizione cristiana siriana orientale.

Anche gli individui più giovani, che in altri contesti hanno sostenuto di utilizzare il persiano, in chiesa si sentono in dovere di parlare solamente in assiro (Sherkat 2013: 154-155).

Tab. D. 23.a - “*Che lingua impiega in chiesa per parlare con altre persone?*”

	Numero dei rispondenti	Percentuale rispetto al totale dei rispondenti
Parla solo in assiro/ assiro moderno/ colloquiale/ lingua materna ( <i>āshuri/ āshurie novin / swadaya/ zabāne mādari</i> )	55	98.2 %
Parla in assiro + persiano	1	1.8 %
Totale dei rispondenti	56	
Senza risposta	2	

### 3. Gli assiri di Tehran e la loro lingua

In base a quanto emerge dal complesso dei dati raccolti ed analizzati in questo studio, la lingua assira continua ad essere trasmessa come prima lingua presso la maggior parte delle famiglie assire residenti a Tehran. Sono manifesti tuttavia sintomi di una regressione ‘esterna’ della varietà neo-aramaica in favore del persiano in qualità di lingua maggioritaria. Non mancano inoltre indizi sul decadimento ‘interno’ della lingua. I parlanti dimostrano diversi livelli di padronanza della propria lingua materna e di sensibilità e/o tendenza al suo impiego nelle interazioni intracomunitarie.

Se le cifre ottenute dall’elaborazione statistica dei dati rilevati tramite il questionario corrispondono grosso modo alla realtà, l’assiro risulta essere la lingua privilegiata in tutti i contesti e gli scambi comunicativi tra gli assiri di Tehran. Nonostante ciò, sia le dichiarazioni dei più giovani sul proprio comportamento linguistico, sia i pareri espressi dai più anziani, testimoniano una crescente tendenza nei giovani all’uso del persiano al posto dell’assiro. È verificabile inoltre una corrispondenza biunivoca tra il basso livello di conoscenza dell’assiro da parte dei parlanti assiri e l’emergenza del persiano, in generale e/o nella forma di commutazioni interfrasali o intrafrasali dall’assiro. La mancanza di espressività del codice linguistico assiro in alcuni ambiti semantici pare essere un’altra ragione per cui i parlanti sentono l’esigenza di usare persiano (Sherkat 2013: 66-67).

La ‘persianizzazione’ della lingua assira parlata dagli informanti intervistati, quando non a livelli più profondi, è ben percepibile sullo strato più superficiale e vulnerabile del sistema linguistico ovvero il lessico. Vi sono infatti numerosi termini entrati dal persiano nel dialetto neoaramaico (Khan 2016: 38). I parlanti percepiscono fortemente l’interferenza della lingua maggioritaria nel loro parlato. Tale aspetto dell’autocoscienza linguistica, che caratterizza più in particolare gli assirofoni adulti, può generare addirittura un sentimento di dispiacere e di vergogna.

È evidente il forte legame emotivo della comunità con la lingua assira, percepita non solo come garante dell’identità e della coesione socio-culturale della comunità minoritaria, ma anche come elemento principale dal cui mantenimento è dipesa e dipende l’effettiva sopravvivenza degli assiri.<sup>31</sup> Escludendo i casi di due giovani, tutti gli informanti sono dell’idea che la lingua assira dovrebbe essere mantenuta presso le generazioni future.<sup>32</sup> Nello stesso tempo, gli informanti si dichiarano consapevoli del fatto che il loro dialetto sia a rischio di estinzione (Sherkat 2013: 82). Immaginare un domani in cui le future generazioni potrebbero non parlare più la lingua assira suscita infatti in loro una grande preoccupazione e un profondo dispiacere.<sup>33</sup>

La quasi totalità degli informanti ha riconosciuto il compito primario della famiglia nella salvaguardia della lingua. La famiglia dovrebbe stimolare i giovani al suo impiego e i genitori dovrebbero impegnarsi nel far frequentare ai figli corsi di lingua assira. Solo una parte degli intervistati invece esprime la necessità di un impegno anche da parte dello Stato in tal senso. Tale sforzo è quello che dovrebbe permettere agli occhi dei rispondenti di ricevere un’istruzione scolastica in lingua assira, e di poter usufruire di programmi radiofonici e televisivi in assiro. Considerando

---

<sup>31</sup> “Questa lingua è la vostra lingua materna, la lingua della ninna nanna della vostra infanzia: salvaguardatela come i vostri occhi e protegetela con il cuore dal decadimento e dall’estinzione. Ciò non è possibile a meno che non la impariate. Sappiate che la nostra lingua è come una corda da cui dipende la nostra esistenza. Se viene tagliata la nostra morte è definitiva. Rivitalizzando la lingua ci risarà la nostra fioritura” (Chamaki 2000: 61).

<sup>32</sup> Si considerino a tal proposito alcune delle risposte fornite alla domanda 27 del questionario (Secondo lei i suoi figli devono continuare a parlare la lingua āshuri?): “Certamente! Se no, non sarebbero più assiri!” ; “Sicuramente sì, perché nel caso non lo faranno noi perderemo tutte le nostre tradizioni”; “Sì, bisogna stimolare i giovani, bisogna farli interessare”; “Sì, perché gli assiri sono tra le prime civiltà che hanno avuto alfabeto, scrittura e biblioteca”. È particolarmente interessante come l’informante che ha fornito quest’ultima risposta, ritenga i figli in dovere di continuare a parlare la lingua assira in quanto responsabili del mantenimento e della salvaguardia della lingua e della scrittura come patrimonio culturale ereditato dagli antichi assiri.

<sup>33</sup> Si considerino ad esempio alcune delle risposte fornite alla domanda 30 del questionario (Le dispiacerebbe se i suoi figli un giorno dimenticassero la lingua āshuri?): “Moltissimo! Sarebbe pari alla loro morte.”; “Moltissimo! Quel giorno dovrò morire!”.

l'attuale stato della lingua e le attuali condizioni sociolinguistiche, un possibile impegno delle istituzioni in questi ambiti sembra però inverosimile. Alcuni infine ritengono che sia stessa comunità assira, piuttosto che lo Stato iraniano, la responsabile della preservazione della lingua.<sup>34</sup>

### 3.1. Emigrazione e perdita della lingua

Il fattore di rischio che viene percepito come più minaccioso nella perdita della lingua neo-aramaica è il crescente fenomeno dell'emigrazione degli assiri nei paesi occidentali. Alcuni informanti hanno infatti indicato gli assiri della diaspora come quelli maggiormente esposti al rischio della perdita della propria lingua madre. Anche nelle interviste gli informatori hanno sovente fatto riferimento all'emigrazione come causa del progressivo abbandono della lingua assira. Tale abbandono si manifesta in due modi.

L'emigrazione provoca infatti un'erosione della base demografica dei parlanti che vivono in Iran. Tale erosione porta conseguentemente ad una diminuzione delle attività culturali volte al mantenimento della lingua e all'indebolimento della lingua tra coloro che rimangono:

[...] l'emigrazione ci ha inferto un duro colpo. Tra gli altri sono partiti anche molti appartenenti alla nostra classe colta e ciò ha fatto sì che le attività culturali legate alla lingua si siano indebolite. Nell'esistenza di questo ceto dotto ci sarebbe comunque un punto di forza e un modello per i nostri giovani. Nonostante questo andamento ci sono ancora delle forme di resistenza volte al mantenimento e alla salvaguardia della lingua (Sherkat 2013: 94, 137).

Oltre a quella interna, esiste poi la perdita della lingua da parte degli assiri emigrati in altri stati. In base alle testimonianze raccolte, l'abbandono della lingua da parte degli emigrati è legato ad un fattore di carattere religioso. Essi, ritrovandosi a vivere in paesi a maggioranza cristiana, perderebbero la peculiarità che li contraddistingueva nell'Iran musulmano e di conseguenza sarebbero più esposti a diversi tipi di assorbimento e assimilazione culturale. La religione cristiana è sentita da parte degli assiri iraniani come un elemento fortemente identitario, a tal punto che il neo-aramaico, come si è visto, viene talvolta designato come 'lingua cristiana' per distinguerlo dalla 'lingua musulmana' della maggioranza iraniana (Sherkat 2013: 23-24). La lingua è quindi connotata da

---

<sup>34</sup> Sherkat (2013) si sofferma anche sulle politiche attive della comunità assira per la preservazione della lingua, le pubblicazioni e i materiali didattici disponibili per l'assiro – in assiro e/o persiano – e il rapporto della comunità di Tehran con la lingua letteraria. Su questi temi è necessario un approfondimento di ricerca, i cui risultati potranno essere raccolti in una futura pubblicazione.

un punto di vista religioso, anche perché essa viene trasmessa in qualità di lingua nella quale vengono compiute le celebrazioni religiose.

Un'altra causa della perdita dell'assiro da parte degli emigrati secondo gli informanti sono i matrimoni esogamici. Anche in questo caso sarebbe proprio l'affinità religiosa a far sì che gli assiri che vivono in paesi occidentali si mescolino più facilmente con altri popoli parlanti lingue differenti. Ciò porta all'erosione della base demografica assira e all'utilizzo della lingua maggioritaria del paese di migrazione all'interno della famiglia. Tale lingua sostituisce così l'assiro e diviene la prima lingua dei figli.

Il 'pericolo' dei matrimoni esogamici viene sentito fortemente anche all'interno dell'Iran.<sup>35</sup> In Iran, infatti, la diversità della religione degli assiri rispetto a quella islamica della maggioranza funge da arma di difesa principale contro il pericolo di fusione tramite i matrimoni misti con i persianofoni musulmani (Sherkat 2013: 83-84, 111).

### 3.2. Rivitalizzazione e sopravvivenza

Se per quanto riguarda le comunità arameofone emigrate nei paesi occidentali di tradizione cristiana, seppur secolarizzati, si può parlare di nazionalismo assiro come unica strategia possibile per la sopravvivenza etnica e linguistica<sup>36</sup>, pare che in Iran sia, almeno fino ad ora, l'aspetto religioso ad avere il ruolo predominante nell'autoconservazione.

Considerando nel complesso le testimonianze dei componenti della comunità assira di Tehran, oggetto della ricerca, traspare in tutti i suoi livelli un consapevole senso identitario. La volontà palese di mantenere questa identità comunitaria è indissolubilmente legata al mantenimento della lingua, argomento centrale della ricerca condotta sul profilo sociolinguistico degli assiri di Tehran. Sebbene i contorni della lingua neo-aramaica parlata oggi appaiano sempre più sfumati, sotto diversi aspetti che sono stati presi in considerazione, l'importanza del mantenimento della lingua assira è esplicitamente ribadita dalla maggior parte dei suoi parlanti, nella paura da parte dei più anziani che tale lingua venga trascurata dai più giovani e nella speranza da parte di questi ultimi di azioni concrete a favore della trasmissione del neo-aramaico e/o volte a una sua rivitalizzazione.

---

<sup>35</sup> La pratica dell'endogamia all'interno della comunità indagata, come strategia volta alla conservazione etnica e linguistica, oltre che da simili dichiarazioni, è testimoniata dalle risposte fornite alla domanda del questionario in cui è stato chiesto ai rispondenti di precisare se fossero sposati con un coniuge assiro o non assiro: su un totale di 30 soggetti sposati soltanto 4 individui lo sono con persone non assire e di queste 4 soltanto 2 sono individui persiani.

<sup>36</sup> C'è chi parla del nazionalismo assiro come unica strategia possibile per la sopravvivenza; si veda P. BetBasoo, *Assyrian Nationalism: A Mechanism for Survival*, [www.aina.org/aol/peter/survival.htm](http://www.aina.org/aol/peter/survival.htm) (citato in Mengozzi 2011: 14).

## Bibliografia

- Amir Chamaki, Edvin. 2000. *Raveshe novine āmuzeshe zabāne āshuri va sarf-e fe'l*. Tehran: Nashr-e Goftemān.
- Awde, Nicholas, Nineb Lamassu and Nicholas Al-Jeloo. 2007. *Modern Aramaic (Assyrian/Syriac) Dictionary and Phrasebook: Swadaya-English, Turoyo-English, English-Swadaya-Turoyo*. New York: Hippocrene Books.
- Berruto, Gaetano. 2004. *Prima lezione di sociolinguistica*. Roma – Bari: Laterza.
- Berruto, Gaetano. 2009a. “Lingue minoritarie”. In: *XXI Secolo. Comunicare e rappresentare*, 335-346. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.
- Berruto, Gaetano. 2009b. “Repertori delle comunità alloglotte e ‘vitalità’ delle varietà minoritarie”. In: *Alloglossie e comunità alloglotte nell’Italia contemporanea. Atti del XLI Congresso internazionale della Società di Linguistica Italiana*, edito da Carlo Consani, Paola Desideri, Francesca Guazzelli e Carmela Perta, 173-198. Roma: Bulzoni.
- Dal Negro, Silvia. 2005. “Il ‘codeswitching’ in contesti minoritari soggetti a regressione linguistica”. *Italian journal of linguistics* 17: 157-178.
- Dal Negro, Silvia e Piera Molinelli. 2002. *Comunicare nella torre di Babele*. Roma: Carocci.
- Gilaneh, Vida. 2011. *Tosife zabānshenākhtie zabāne āshuri (āvāshenasi, sarf, nahv), Ruykardi sākhtārgarāyaneh*, Tehran [Tesi magistrale non pubblicata].
- Heinrichs, Wolfhart. 2002. “Peculiarities of the Verbal System of Senaya within the Framework of North Eastern Neo Aramaic (NENA)”. In: *Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!, Beiträge zur Semitistik: Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Werner Arnold und Hartmut Bobzin, 237-268. Wiesbaden. Harrassowitz.
- Kalin, Laura Mennen. 2014. *Aspect and Argument Licensing in Neo-Aramaic*. PhD Dissertation. University of California, Los Angeles.
- Khan, Geoffrey. 2007. “The North-Eastern Neo-Aramaic Dialects”. *Journal of Semitic Studies* 52/1: 1-20.
- Khan, Geoffrey. 2016. *The Neo-Aramaic Dialect of the Assyrian Christians of Urmi*, 4 vols. Leiden: Brill.
- Kiraz, George Anton. 2012. *A Grammar of the Syriac Language*. Volume 1. *Orthography*. Piscataway, NY: Gorgias Press.
- Mengozi, Alessandro. 2008. “I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente”. In: *Popoli e chiese dell’Oriente cristiano*, a cura di Aldo Ferrari, 135-76. Roma: Edizioni Lavoro.
- Mengozi, Alessandro. 2010. “The History Of Garshuni As A Writing System: Evidence From The Rabbula Codex”. In: *CAMSEMUD 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, held in Udine, May 21st-24th, 2007*, a cura di Frederick Mario Fales e Giulia Francesca Grassi, 297-304. Padova: S.A.R.G.O.N.
- Mengozi, Alessandro. 2011. “Neo-Aramaic studies: A survey of recent publications”. *Folia Orientalia* 48: 233-265.



- Mengozi, Alessandro. 2015. “L’adozione dell’identità assira da una parte della Chiesa siro-orientale, il genocidio del 1915 e la diaspora”. In: *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L’irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso, Storia Religiosa Euro-Mediterranea 2, Vol. VI*, a cura di Luciano Vaccaro, 469-492. Roma: Libreria Editrice Vaticana e Gazzada: Fondazione Ambrosiana Paolo VI.
- Moseley, Christopher (ed.). 2010. *Atlas of the World’s Languages in Danger*. 3rd ed. Paris, UNESCO Publishing: “Estimation on the basis of B. Poizat and J. Sibille data p.c. – 2008” ([www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap/language-id-2232.html](http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap/language-id-2232.html)).
- Murre-van den Berg, Heleen. 1999. *From a Spoken to a Written Language, The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden.
- Oraham, Alexander Joseph. 1943. *Oraham’s Dictionary of the Stabilized and Enriched Assyrian Language and English*. Chicago.
- Panoussi, Estiphan. 1990. “On the Senaya dialect.” In: *Studies in Neo-Aramaic*, edited by Wolfhart Heinrichs, 107-129. Atlanta: Scholars Press.
- Pennacchietti, Fabrizio Angelo. 2010. “I parlanti neo-aramaico. Un popolo alla ricerca di una lingua unita e unificante”. In: *Quattro lezioni tra democrazia linguistica e minoranze*, a cura di Davide Astori. *L’esperanto. Revuo de Itala Esperanto-Federacio* 87/5: 13-17.
- Salibi, Jacinthe. 2004. *Chaldean and Assyrian Iranians, What do I know about Iran/38*. Tehran: Daftar-e Pazhuheshhā-ye Farhangi.
- Sherkat, Harir. 2013. *Assiri di Tehran: profilo socio-linguistico*. Tesi magistrale. Torino: Università di Torino.
- Windfuhr, Gernot. 2012. “Non-Iranian Languages in Islamic Iran”. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition ([www.iranicaonline.org/articles/iran-vii6-in-islamic-iran-language-families](http://www.iranicaonline.org/articles/iran-vii6-in-islamic-iran-language-families), ultima visita novembre 2018).

---

Harir Sherkat, born in Isfahan, obtained an MA in Linguistic Sciences at the University of Turin. She currently teaches Persian Language and Literature at the same university. Her major fields of interest are typological linguistics, sociolinguistics, and applied linguistics, as well as the teaching of foreign languages, in particular Persian. She can be reached at: harirsherkat@gmail.com.



## Noah's Ark and Sir William Jones

David N. Lorenzen

Sir William Jones (1746-1794) is considered one of the founders of the modern study of Indian culture and religion. His translations from Sanskrit and his founding of the Asiatic Society of Calcutta were instrumental in making India better known in Britain and Europe. Nowadays particular attention is paid to a passage in which he posits the existence of an ancient language that modern linguists call Indo-European. The present article questions to what extent this hypothesis is indebted to Jones and notes the work of earlier linguistic scholars. It also argues that his historical speculations about both linguistic history and the history of the ancient world were vitiated by his faith in the literal truth of Biblical history, most notably the idea that Noah and his sons and their wives were the only survivors of a great flood that occurred in 2348 BCE. The article also reviews the gradual decline of Biblical literalism both before and after Jones and how this affected European studies of India and its ancient history.

*The sons of Noah who went forth from the ark were Shem, Ham, and Japheth...*

*These three were the sons of Noah and from these the whole earth was peopled.*

Genesis 9.18

### 1. Introduction

In the year 1650, James Ussher, a Protestant Archbishop of the Church of Ireland, published a work in which he fixed the date of the creation of the world as 23 October, 4004 BCE.<sup>1</sup> He dated the great flood from which only eight humans survived — Noah, his sons Shem, Ham, and Japheth, and their wives — in 2348 BCE. Ussher was neither the first nor the last to attempt to use the Bible to determine the dates of prehistory, but his calculations became those most often accepted in both Protestant and Catholic circles. Other authors who made calculations similar to those of Ussher include Jose ben Halafta (2<sup>nd</sup> century CE), Venerable Bede (672-735), Joseph Justus Scaliger (1540-1609), and Johannes Kepler (1571-1630). Nonetheless, even in Ussher's own time, a number of European intellectuals had begun to question these short world chronologies and the belief in the historical truth of the Biblical

---

<sup>1</sup> I thank my colleagues Sergio Armando Rentería y Rubén Chauqui for their comments on this essay and for their help with Jäger's Latin text. I also benefited from discussions with Thomas Trautman over some of the arguments presented here. David White corrected my translations from French. Ussher's 1650 work, *Annales veteris testamenti*, is available on the internet in its original edition. The first few pages give a summary of all the important dates.

narratives on which they are based. During the second half of the nineteenth century, such short chronologies and Biblical literalism became decidedly minority positions in most academic circles. Even today, however, over a third of United States citizens accept world chronologies similar to that of Ussher, a belief now known as Young Earth Creationism.

Sir William Jones lived in India for ten and a half years, from 1783 until his death in 1794 at age 47. In India, Jones played key roles in founding of the Asiatic Society of Bengal and in fostering studies of Indian history and literature in its annual publication of *Asiatick Researches*. His translations from Sanskrit of the *Manava-dharma-sastra* and Kalidasa's *Sakuntala* represented important pioneering efforts to make Sanskrit literature known to an English-speaking public. Where his scholarly contributions seem to be more problematic is in the areas of political and linguistic history.

This essay argues, first, that Jones's often-cited hypothesis about the existence of an ancestral Indo-European language was much less original than is often claimed; second, that most of his attempts to reconstruct the early history and prehistory of early India were worthless; and third, that both his linguistic hypothesis and his historical reconstructions were strongly influenced – partly positively in the first case and decidedly negatively in the second – by his reliance on the Biblical narratives of *Genesis* and on Ussher's short world chronology.<sup>2</sup> The essay both relies on, and takes issue with, some of Thomas Trautmann's ideas about these topics. In particular, it questions his claim that a European scholarly consensus in favor of Biblical literalism and the short world chronology remained dominant and only partly changed until the second half of the nineteenth century and that then, in about 1860, was suddenly abandoned in what Trautmann (2009 [1991]) has called “the revolution in ethnological time.”

Since even before the death of Sir William Jones in 1794, his scholarly reputation has had a charmed life. Even after the powerful critique of Orientalism by Edward Said (1979) and after the related post-colonial perspectives developed by subaltern-studies scholars, Jones's scholarly reputation has survived largely intact. Jones's biographers – from his friend John Shore (Lord Teignmouth) (1805) to the more recent Garland Cannon (1990) and Michael J. Franklin (2011) – supply ample details about Jones's life and works but do so in a largely hagiographic mode. The biography by S. N. Mukherjee (1968) is considerably more critical but still offers a mostly positive view of Jones's accomplishments. Modern studies of particular aspects of Jones's work include those of O. P. Kejariwal (1988), Javed Majeed (1992), Alun David (1996), Thomas Trautmann (1997, 1998,

---

<sup>2</sup> The best recent discussion of Jones's reliance on the Ussher's biblical chronology is Lincoln (2002). Lincoln pays particular attention to Jones's engagement with the chronological arguments of Isaac Newton. Newton argued for a chronology roughly compatible with that of Ussher although he did not explicitly attempt to date the creation or Noah's flood.

2009), Alexander Murray (1998), Bruce Lincoln (2002), Sharada Sugirtharajah (2003), Kapil Raj (2007), Michael S. Dodson (2007), Nandini Bhattacharyya-Panda (2008). Urs App (2009), and Sanjay Subrahmanyam (2017). All these studies have a mostly positive take on Jones (with the partial exceptions of Raj, Dobson, and App). Even Edward Said tends to pull his punches when writing about Jones.

One important early exception to the chorus of scholarly praise for Jones is found in James Mill's (1975) now infamous 1818 tirade against Indian culture. Mill argues, perhaps with some justification, that Jones's praise of Hindu civilization was ingenuous and relied too much on the dubious claims of the native Indian scholars who collaborated with him. A more recent critic of Jones is the linguist Lyle Campbell who argues, in a 2006 article, that Jones not only was very much a late-comer to scholarly theorizing about the possible ancestor of Indo-European languages but also that, in various ways, his comparative linguistics "got it all wrong."<sup>3</sup>

## 2. Jones and Historical Linguistics

Today, Jones's most often highlighted achievement is his suggestion that there may once have existed a now lost language from which Sanskrit, ancient Greek, and Latin and several other languages were descended, the language linguistic historians now call Indo-European or proto-Indo-European. This suggestion was most clearly made in a single paragraph found in Jones's third annual presidential discourse to the Asiatic Society, a discourse delivered in 1786 and first published in 1789. This paragraph is still regularly quoted in books and articles on historical linguistics. Several scholars have used it to claim or imply, wrongly, that Jones was the first scholar to clearly propose the hypothesis of a lost Indo-European language.<sup>4</sup> Here is Jones's famous paragraph, sometimes called the "philologist passage":

The *Sanscrit* language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the *Greek*, more copious than the *Latin*, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologist could examine them all three, without believing them to have sprung from

---

<sup>3</sup> A modified version of this article is published as chapter 3 of Campbell and Poser (2008).

<sup>4</sup> Most egregious in this regard is the statement by Jones's chief biographer, Garland Cannon (1990: 224) that "Apparently no one helped Jones construct his hypothesis". As noted in what follows, Jones himself acknowledges his debt to earlier scholars in a letter dated in 1779. As the editor of Jones's letters, Cannon had to know that his statement is false.

some common source, which, perhaps, no longer exists: there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the *Gothick* and the *Celtick*, though blended with a very different idiom, had the same origin with the *Sanscrit*; and the old *Persian* might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning the antiquities of *Persia* (Jones 1807e: 34-35).

Thomas Trautmann calls this paragraph “the premier text for the Indo-European concept” and strongly argues that this well-known and frequently quoted suggestion by Jones depended directly on Jones’s parallel acceptance of the genealogical or cladistic form of the Biblical myth of Noah, his three sons, and their descendants, what Trautmann calls the “Mosaic ethnology.” In other words, Jones largely derived his correct insight into the historical existence of a now lost Indo-European language – the ancestor of Sanskrit, Greek and Latin – from his prior acceptance of the genealogical-tree structure of a Biblical story that all recent scholars including Trautmann regard as myth, not history. In this view, it was largely the influence of the genealogical model of the Mosaic ethnology that made Jones’s Indo-European linguistic insight possible.<sup>5</sup>

Lyle Campbell stresses the link between this passage and the paragraph immediately preceding it in Jones’s text. In this paragraph, Jones notes that “the *Mohammedans*, we know, heard the people of proper *Hindustan* ... speaking *Bhášhá*, or a living tongue, the purest dialect of which ... is commonly called the idiom of *Vraja*.” Jones adds that “Five words in six, perhaps, of this language were derived from the *Sanscrit*, ... which appears to have been formed by an exquisite grammatical *arrangement*, as the name itself implies, from some unpolished idiom.” Jones then adds the dubious claim that “the basis of Hindustani, particularly the inflexions and regimen of verbs, differed as widely from both those tongues, as Arabick differs from Persian, or German from Greek.”<sup>6</sup> Finally, Jones makes the clearly mistaken suggestion that the large number of Sanskrit-derived words in Hindustani were loan words introduced by Sanskrit-speaking conquerors and “that the pure *Hindí*, whether of *Tartarian* or *Chaldean* origin, was primeval in Upper India, into which the *Sanscrit* was introduced into it by conquerors from other kingdoms in some very remote age” (Jones 1807e: 33).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> See Trautmann (1997: 37-61, n.b. 37-38) for a fuller treatment of this argument.

<sup>6</sup> See Jones (1807e: 33) and Campbell (2006: 248, 254-55). It is not completely clear what Jones meant by “both these tongues.” One tongue is clearly Sanskrit. The other cannot be Hindi-Urdu, Campbell’s suggestion, since its grammatical structure is quite similar to that of Hindustani. More likely, the second language is the mentioned pre-Sanskritic “unpolished idiom,” perhaps another reference to the unknown “common source” of the following philologist passage.

<sup>7</sup> It is, of course, true that modern linguists argue that the early pre-Vedic languages of North India influenced the development of Sanskrit, but this has almost nothing to do with Hindi in any of its forms.

Here Campbell contrasts Jones's mistake about the relation of Hindustani and Sanskrit with the correct claim that his friend, Nathaniel Brassey Halhed, made in his Bengali grammar of 1778, that "the Hindostanic, or Indian language, ... is indubitably derived from the Shanscrit, with which it has exactly the same connexion, as the modern dialects of France and Italy, with the pure Latin" (Halhed (1778: ix)).<sup>8</sup> Since Jones was obviously aware of these roughly analogous verbal differences between Latin and the Romance languages derived from it, Jones's mistake is not easily explained. Nonetheless, all this has little to do with my main interest here, the influence of Biblical history on Jones's ideas about the linguistic and political history of early India.

The idea of a historical connection between the Biblical myth of the three sons of Noah and linguistic history as well as the idea of the existence of a parent language for most European languages were in fact common hypotheses for many seventeenth-century and eighteenth-century linguists who preceded Jones. This fact has for some time been a sort of open secret among historical linguists. Three important essays that set out many of the details are those of George Metcalf (1974), Jean-Claude Muller (1986), and the already mentioned essay by Lyle Campbell (2006, Campbell and Poser 2008). These three essays and others on this topic unfortunately have not made much of an impact on historians of British India, or even on more general reviews of linguistic history.

Nonetheless, S. N. Mukherjee, in his 1968 biography of Jones, already noted the existence of the earlier scholarship by the Dutch scholar Marcus Zuerius Boxhorn (1612-1653) and by the German philosopher G. W. Leibniz (1646-1716) that proposed the hypothesis of an ancestral Indo-European language long before Jones.<sup>9</sup> A recent scholar, Josef Eskhult, claims that Boxhorn "was the first to propose the theory that German, Latin, Greek, and Persian derive from a common source, which he designates as Scythian" (Eskhult 2012: 291-9). Mukherjee adds the important claim that Jones was "well aware of these developments" and, as proof, cites a 1779 letter in which Jones wrote that "Many learned investigators of antiquity are fully persuaded that a very old and almost primaeval language was in use among these northern nations [of Europe and Asia] from which not only the Celtic dialects but even the Greek and Latin are derived" (Jones 1970: vol. 1: 285).<sup>10</sup>

An important early version of the Indo-European theory was proposed by a Swede named Andreas Jäger, a scholar not mentioned by Mukherjee. In 1686 Jäger gave a public lecture in Latin in

---

<sup>8</sup> Robins (1990: 93) was apparently the first modern scholar to note this contrast between Jones and Halhed.

<sup>9</sup> On these scholars and their contributions to historical linguistics, see Eskhult (2012); Pajares (2008); Diderichsen (1974); Metcalf (1974); Hoenigswald (1963); and Waterman (1963). Two other early Indo-European theorists discussed in these essays are the Swedish poet-philologist Georg Stiernhielm (1598-1672) and the French linguist P. Besnier (1674).

<sup>10</sup> This letter is cited in Mukherjee (1968: 92-93).

Wittenberg, Germany, in which he proposed the existence of an ancient language that once was found in the region of the Caucasus mountains and then spread to Persia and Europe, becoming the ancestor of Persian, Greek, Latin and Romance languages, Slavonic, Celtic, Gothic, and other Germanic tongues. Jäger described the relation between this ancestral language and its successors as a relation between mother and daughter languages. He also linked the ancient language to the Noah story through the lineage of Noah's son Japhet and identified the ancient language as "Scythian."<sup>11</sup>

In the year 1767, an English scholar in England named James Parsons published a book titled *Remains of Japhet: Being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*. Parsons was a medical doctor and otherwise wrote books on such subjects as women's diseases and hermaphrodites. Parson's grasp of linguistic and ethnological history was hardly solid, but in his book he compared a list of basic words using a large number of languages. From this, he concluded that most of the Indo-European languages of Europe, Iran and India were related and derived from a common ancestor. Parsons did not include Sanskrit in his comparison (undoubtedly because he had limited knowledge of it), but he did include Bengali and Persian. Like Jäger, Parsons associated his ancestral language with the lineage of Noah's son Japhet, but his hypothesis of the existence of this lost language seems to stem more from inferences made directly from his detailed comparisons of the words for numbers in the various languages than from his reliance on Biblical history and the Mosaic ethnology (Parsons 1767: n.b., 310-345).<sup>12</sup> His word comparisons enabled him to clearly distinguish Indo-European languages from non-Indo-European languages including Hebrew. Parsons's book also includes useful quotes about linguistic history and the Japhetic tradition taken from the writings of Stiernhielm and Leibniz.

Evidence linking Jones and Parsons comes from a passage in which Parsons attempts to show that Irish and Welsh had a now lost ancestor, a language that Parsons claims to be perhaps close to the original language descended from the family of Japhet:

Having had such strong reasons for suspecting that the *Irish* and *Welsh* languages were originally the same, in the house of *Japhet*, ... wherefore, after having enumerated pretty largely the causes of the deviations of languages from their originals, which produce, in time different dialects, the reader will find a list of about one thousand words, which, with some small allowance for such accidental deviations, will appear to have been

---

<sup>11</sup> Jäger (1686). See the summary in Metcalf (1974: 233-240). The lecture was first published in 1686. Metcalf includes references to two eighteenth-century discussions of Jäger's theory, both published in 1742, and notes that Jäger's lecture was republished in 1774. See also the discussion in E. Bryant (2001: 16). Bryant wrongly gives the year of the lecture as 1668.

<sup>12</sup> On Parsons' rarely cited work, see also Mallory (1989: 9-11).



originally the very same, and carrying the same signification ... for it is impossible for any two languages to have so close an affinity by chance, and the roots of both to be the same almost throughout the whole. ... These, and such like methods, were the means by which I have endeavoured to discover the original language of *Europe*, and to trace it to the house of *Japhet* (Parsons 1767: xvii-xix).

The key phrase here is “for it is impossible for any two languages to have so close an affinity by chance,” a phrase that comes remarkably close to one in the Jones’s famous 1786 paragraph where he notes that Sanskrit bears to Greek and Latin “a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident.”<sup>13</sup>

At about the same time that Parsons published his book, the Jesuit Orientalist, Gaston-Laurent Coeurdoux (d. 1779) used this myth of Noah and his sons in his attempt to reconstruct the history of the early human settlement of India. In correspondence beginning in 1767 with the Académie des Inscriptions et Belles Lettres in Paris, a correspondence not published until 1808, Coeurdoux discussed the similarities of Sanskrit, Greek and Latin and offered an explanation of their origin by invoking not only the story of the descendants of Noah but also the analogy of the then already well-known historical relation between Latin and its daughter languages in Europe. Here is a key passage of Coeurdoux’s text:

Because of the confusion that he [God at the Tower of Babel] put in their language, an astonishing miracle was required in order to oblige men to go to populate that various regions of the earth, following the order they had received to do so. But was this confusion so total that no common words remained in all the new languages? This was not necessary in order for the men assembled on the plains of Sennaar to no longer understand each other. Does there not exist a resemblance between French and Italian? Nonetheless, a Frenchman suddenly moved to Rome would be for some time as if deaf and mute. He would neither understand nor be understood.

Is it not there that one finds the simple solution to the question posed? Several common terms remain in the new languages. Many of them have been lost in the passage of time. Others have been disfigured to the point that they are no longer recognizable. Some,

---

<sup>13</sup> Jones’s famous 1786 passage also has some close similarities to a 1776 passage by Jones’s acquaintance Nathaniel Halhed, although Halhed wrongly includes Arabic in his comparison to Sanskrit together with the corrected identified Persian, Greek and Latin. The similarities are discussed in Trautmann 1997: 39 and in Rocher 1980. The two published catalogues of Jones’s personal library in England could, theoretically, give some idea about the names of the authors that Jones claimed (in his letter of 1779) had earlier discussed the existence of an ancestral European language. The relevant texts by Parsons, Boxhorn, Leibnitz, etc., however do not appear in the catalogues. The catalogues were not prepared and published until 1831 and 1837. Many of the printed books listed in the catalogues were published after Jones’s death in 1794 and were probably books later collected by Lady Jones.

however, have escaped this shipwreck, and have become for men an eternal memorial to their common origin and their ancient fraternity (Coeurdoux in Anquetil-Duperron (1808: 664)).<sup>14</sup>

What Coeurdoux and Jones added to the earlier hypotheses about the lost ancestor of European languages was, of course, the inclusion of Sanskrit as one of the early Indo-European languages together with Greek and Latin. George Metcalf has called Andreas Jäger’s failure to include Sanskrit “the one great flaw in Jäger’s proposal,” but Jäger, who lived in Sweden and Germany, can hardly be blamed for not knowing Sanskrit in 1686. In his comparison of Jäger and Jones, Metcalf also comments that Jäger’s theory “in some respects is even more ‘modern’; for the concept of an original parent language no longer spoken is an essential ingredient (in contrast to Sir William’s uncertain phrase: ‘... some common source which, perhaps, no longer exists’).”<sup>15</sup>

Even the claim that Coeurdoux and Jones were the first to add Sanskrit to the list of early Indo-European languages is not quite as clear as at first appears. The French scholar Claudius Salmasius (1588-1653) – who claimed the often-mentioned and semi-mythical Scythians as the ancestors of the Persians and many Europeans – proposed a theory that, as Vivian Law notes, “Latin, Greek, Persian, and the Germanic languages were all descended from a lost common ancestor” (Law 1990: 815-16).<sup>16</sup> In this context, Salmasius commented that the Indian words that appear in Ctesias’s fifth-century account of India “can, with only minor modification, be found in modern Persian.” From this Salmasius concluded that “either modern Persian is the descendant of the language spoken by the Indoscythians, or that the Indians of Ctesias descended from the Scythians who descended into India.”<sup>17</sup> As Campbell and Poser note, at least seven European missionary and lay scholars in India,

---

<sup>14</sup> As cited in Godfrey (1967: 58-59): “It fallut un miracle étonnant pour obliger les hommes, par la confusion qu’il mit dans leur langage, à aller peupler les diverses régions de la terrer, suivant l’ordre qu’ils en avoient reçu. Mais cette confusion fut-elle si totale, qu’il ne restât point quelques mots communs à tous les nouveaux langages? Cela n’étoit pas nécessaire pour que les hommes réunis dans les plaines de Sennaar ne s’entendissent plus. Quelle ressemblance n’y a-t-il pas entre le françois et l’italien? cependant un François transporté tout d’un coup à Rome, y seroit pendant quelque temps comme sourd et muet; il n’entendrait ni ne seroit entendu. Et ne seroit-ce pas là le dénouement simple de la question proposée? Plusiers termes communs restèrent dans les langues nouvelles; un grand nombre se sont perdus par le laps du temp; d’autres ont été défigurés à un point qu’ils ne sont plus reconnoissables. Quelques-uns ont échappé à ce naufrage, pour être aux hommes un mémorial éternel de leur commune origine et de leur antique fraternité.”

<sup>15</sup> Against this, Edgerton (1946: 236-37) earlier suggested that Jones’s use of “perhaps” in this phrase meant “of which, perhaps, no records now exist.” In the same note, Edgerton claims that Coeurdoux’s “letter of 1767 did not, in fact, explain the correspondences between Sanskrit, Greek, and Latin by inheritance from a common language.” For me, neither of these comments by Edgerton is convincing.

<sup>16</sup> As cited in Campbell and Poser (2008: 20-21).

<sup>17</sup> Salmasius, as translated by van Driem (2001: 1043), as cited in Campbell and Poser (2008: 21).

beginning with the Jesuit Thomas Stevens in 1583, had already noted the similarities of Sanskrit and European languages, chiefly Latin and Greek, before Jones and Coeurdoux, but without extending this observation to propose a common linguistic ancestor (Campbell and Poser 2008: 26-28).<sup>18</sup>

As has been noted, the various early European linguists who commented on the similarities among European languages shared a belief in the derivation of these languages from those spoken by the groups of people descended from the three sons of Noah — Japheth, Shem, and Ham — and associated the (yet to be so-named) family of Indo-European languages with one of these three families of people. Almost all these scholars, except Jones, associated the ancestral Indo-European with Noah's son Japheth. Jones preferred to associate it with the descendants of Ham.

This change of son seems to have resulted from at least two factors. First, the addition of Sanskrit to the list of Indo-European languages moved the geographical center of gravity of these languages further to the south while Japhet's descendants were traditionally associated with the north. Ham's descendants, on the other hand were traditionally associated with Africa. Second, Jones was influenced by the rather eccentric ideas found in Jacob Bryant's speculative, three-volume study of ancient mythology first published in 1775-76.<sup>19</sup> Bryant connected the descendants of Ham with the Egyptians and through them with the Greeks and Romans and others, including the Indians. The influence of Bryant, the connection of Greek and Latin with Sanskrit, and, of course, the necessity to ultimately derive all human cultures from one or another of the three sons of Noah seems to be what led Jones to propose a mistaken hypothesis about a historical, linguistic, and geographical connection of the Hamite Hindus with Africa and with a vast array of other peoples. As early as his 1786 discourse on the Hindus, Jones's linked together "*Persians, Ethiopians, and Egyptians, the Phenicians, Greeks, and Tuscans, the Scythians or Goths, and Celts, the Chinese, Japanese, and Peruvians*" (Jones 1807e: 45-46).

In support of this hypothesis of a common descent from Ham of this ample array of peoples (and their languages) Jones resorted to a highly speculative and, as we now know, patently false etymological identification of Ham's son Cush with the Sanskrit word *kuśa*. Jones claims that *Kuśa* was one of the sons of Brahma and also that "we meet his name again in the family of RĀMA" (Jones 1807h: 200-201).<sup>20</sup> Jones also hesitantly accepted the identification made by the Capuchin scholar, Marco della Tomba, between the Arabic/Hebrew word for Egypt (*misr*) and the Indian surname *Miśra*, and

<sup>18</sup> Their discussion of these scholars relies in large part on Rocher (1980). Mukherjee (1968: 95) already noted the observations made by the Jesuit Thomas Stevens in 1583 and by the Italian merchant Fillipo Sasseti in 1585. See also Rocher (2000).

<sup>19</sup> For the influence on Jones of Jacob Bryant (and also of Isaac Newton), see the excellent discussion in Trautmann (1997: 41-47).

<sup>20</sup> The son of Brahma claim is doubtful, but one of the two sons of the avatar Rama is named *Kuśa*.

saw this as an indication of an ancient connection between Egypt and India. In the Bible, Egypt (Mizraim) is one of the sons of Ham, and Raamah is one of the sons of Ham's son Cush. Jones did not specifically cite these latter two coincidences in support of his theory of the common Hamite descent of Egyptians, Indians, Europeans and others, but they probably also contributed to it. In this context, Jones also proposed an unlikely etymological connection between the Egyptian river name, Nile, with the Sanskrit word *nīla*, meaning "blue" (Jones 1807d: 387-390). Jones also speculated about the similarities between Indian and Egyptian ancient monuments and about the physical similarities between the "lips and noses" of some Indian mountaineers of Bengal and Bihar and those of Abyssinian Africans as well as about the African-like curly hair of some sculptures of the Buddha (Jones 1807e: 41-42).

### 3. The flood and Noah's ark

The influence on Jones of the Biblical history found in the Book of *Genesis* affected his ideas about South Asian prehistory (in the sense of history before written records) quite directly and had largely negative consequences. The obvious problem for Jones and other seventeenth- and eighteenth-century scholars who accepted Usher's chronology is that this chronology left them with much too little time to explain the spread of human populations throughout the world and the development of the great differences in their languages and cultures. This was especially true after the post-1500 European encounters with the languages and cultures of the Americas and the South Pacific. Recent archaeological and DNA studies have argued convincingly that modern humans first migrated to Asia and Europe from Africa between about 50 to 70 thousand years ago, not 4,370 years ago.<sup>21</sup>

Another problem is that most of the stories in *Genesis* are clearly more myths than historical narratives and are filled with miraculous events that cannot be easily squared with common sense, even if one accepts that God sometimes directly intervenes in human affairs. Jones and other Biblical literalists also had to contend with the fact that *Genesis* does not directly discuss events taking place beyond Egypt and the Middle East. Most interesting in this regard is the story of the great flood itself. As is now well known, the great flood story goes back at least as far as the Gilgamesh Epic of ancient Mesopotamia and was subsequently reworked and included in *Genesis* and also, during roughly the same time period (i.e. in about the first half of the first millennium BCE), in the Indian *Satapatha*

---

<sup>21</sup> On the DNA-led research on early humans, including the exodus from Africa, the much later spread of the presumed Indo-Europeans, and the subsequent intrusion of Indo-Iranian language speakers into South Asia, see Reich (2018).

*Brahmana*.<sup>22</sup> Before the nineteenth century, however, the connection made by European Orientalists between the Biblical flood and the Indian flood was most often based, directly or indirectly, on the version of the story found in the *Bhagavata Purana*.<sup>23</sup>

The earliest published identification of the Hindu and Biblical stories of a flood seems to be that made by the Jesuit Orientalist, J.-V. Bouchet, in a 1711 volume of the eighteenth-century series, *Lettres édifiantes et curieuses*. For Bouchet, the identification of the Indian flood story with the Biblical story of Noah is obvious: “The thing is clear, and one need not to be particularly shrewd to see in this account, mixed together with fables and bizarre ideas, the things that the sacred books teach us about the Deluge, the Ark and the preservation of Noah and his family.”<sup>24</sup> Bouchet does not indicate from where he got his version of the Hindu story. Although the rivalry between Vishnu and Rudra or Shiva mentioned by Bouchet is not found in the *Bhagavata-purana* version of the story, several details of Bouchet’s version do coincide with the *Bhagavata* version.

The Jesuit Orientalist, Gaston-Laurent Coeurdoux also identified the Biblical and Puranic floods, albeit with little detail, in a text written sometime not long before 1776:

The starting point and beginning of this new age [the Kali Yuga] is precisely the end of the flood, as is clearly indicated in all the Indian books. This [flood] caused the death of all men, with the exception of the seven famous ascetics of India with their wives. Some add [to these] MANOUROU [...] who appears to be Noah himself. They escaped the universal flood by means of a ship piloted by VICHNOU. I do not think that one can find the universal flood more clearly described in [the writings of] any of the various ancient authors from nearly every nation who have spoken of this great event, nor in a manner more faithful to the account by Moses (Murr 1987: vol.1: 146).<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> *Śatapatha-brāhmaṇa* 1.8.1 (1972: vol. 1, pp. 216-19). For a rather speculative discussion of these and other flood myths, see Witzel (2012).

<sup>23</sup> Jones, presumably with the help of a native Indian scholar, seems to have read this text directly from Sanskrit. A French translation of a Tamil version of the *Bhagavata Purana* (More 2004) was made by Maridas Pillai in 1769, and this may have been used by Coeurdoux for his discussion of the Noah story. This French translation, however, was not published until 2004. On this topic, see Mukherjee (1968: 105). I thank Will Sweetman for noting that Pillai worked from a Tamil version of the text, not the original Sanskrit as Mukherjee claims.

<sup>24</sup> In Vissière and Vissière (2000: 82). “La chose est claire, et il ne faut pas être bien pénétrant pour apercevoir dans ce récit, mêlé de fables et des plus bizarres imaginations, ce que les livres sacrés nous apprennent du Déluge, de l’Arche et de la conservation de Noé avec sa famille.”

<sup>25</sup> “L’époque ou le commencement de ce nouvel âge est précisément la fin du Déluge, très distinctement marqué dans tous les livres Indiens. Il fit périr tous les hommes, à l’exception des Sept fameux pénitents de l’Inde avec leurs femmes. Quelques-uns ajoutent MANOUROU dont j’ai déjà parlé et qui paroît être Noë lui-même. Ils échappèrent au Déluge universel par le moyen d’un vaisseau dont VICHNOU se fit le conducteur. Je ne crois pas qu’on trouve le déluge universel plus

In his text, Coeurdoux further notes (correctly) that a traditional Hindu date for the beginning of the Kali Yuga is equivalent to 3102 BCE. He wants to connect this date with the flood, but admits that 3102 BCE does not agree very well with Ussher's date of 2349 BCE for the Biblical deluge. As a possible solution, he notes that calculations based on the Greek version of the Old Testament, the Septuagint, place the deluge in the year 3258 BCE, a date that differs from the Hindu Kali-yuga date by only "one-hundred fifty-six years" (Murr 1987: vol.1: 148).

Sir William Jones identified the two floods in two texts published in 1790 in the second volume of *Asiatick Researches*. One of these texts adds a translation of the relevant passage taken from the *Bhagavata Purana*.<sup>26</sup> Here is the relevant passage from Jones's "A Supplement to the Essay on Indian Chronology":

[W]hatever be the comparative antiquity of the *Hindu* scriptures, we may safely conclude, that the *Mosaick* and *Indian* chronologies are perfectly consistent; that MENU [i.e. Manu], son of BRAHMÁ, was the *Ádima*, or *first*, created mortal, and consequently our ADAM; that MENU, child of the Sun, was preserved with *seven* others, in a *bahitra* or capacious ark, from an universal deluge, and must, therefore, be our NOAH... [T]he dawn of true *Indian* history appears only three or four centuries before the *Christian* era, the preceding ages being clouded by allegory or fable.

In his essay, "On the Chronology of the Hindus," Jones somewhat surprisingly admits that he was somewhat less than fully confident about the historicity of the Biblical story about Noah: "It is not made a question in this tract, whether the first chapters of *Genesis* are to be understood in a literal, or merely in an allegorical sense: the only points before us are, whether [...] the story of the *seventh* MENU, be not one and the same with that of NOAH. I propose the questions, but affirm nothing" (Jones 1807c: vol. 1: 288). This is apparently the only passage in all of Jones's writings in which he entertains the possibility that the events of the Biblical *Genesis* might not be literally true and, hence, might not have taken place within the short world chronology proposed by Bishop Ussher.

---

clairement énoncé dans les divers auteurs anciens de presque toutes les nations qui ont parlé de ce grand événement, ni d'une manière plus approchante du récit de Moïse."

<sup>26</sup> The two texts are "A Supplement to the Essay on Indian Chronology" (Jones 1807c: vol. 4: n.b. pp. 65-66) and "On the Gods of Greece, Italy, and India" (Jones 1807d: vol. 3, n.b. pp. 332-38). The translation appears in the second text. Jones notes that this latter text was originally written in 1784 and subsequently revised. The identification of the two flood stories probably was not included in the original 1784 text (when Jones did not yet know Sanskrit) unless Jones had already read Bouchet's 1711 *Lettre édifiante* or some other early identification likely made by a missionary Orientalist.

#### 4. History and Jones's theological project

In this "Chronology" essay, first written in 1788, Jones not only identified the Biblical and Hindu Deluges, he also used this identification of the two floods as part of his effort to determine the true scope of Hindu chronology. He also relied on a small Sanskrit text called the *Puranarthaprakasa* that had been written for Governor General Warren Hastings by the pandit Radhakanta. In this text Radhakanta gave a summary of the lists of ancient kings found in the Sanskrit Puranas.<sup>27</sup> In the end, however, the help of this text was not enough. Jones failed, in an essay of 69 pages, to make even one correct cross-cultural identification or one correct estimation of the dates of any Indian king, author or hero. S. N. Mukherjee summed up the results of Jones's attempts to unravel the chronology of the early human settlement of India with the remark that "his chronology is totally useless" (Mukherjee 1968: 104).

Nonetheless, in his tenth Anniversary Discourse to the Asiatick Society in 1793, delivered only a year before his death, Jones did manage to unlock one of the principal keys to ancient Indian historical chronology: the identification of Sandracottus of classical Greek sources with the Chandragupta Maurya of the king lists in some of the Sanskrit Puranas (Jones 1807a). In classical Greek accounts, Sandracottus appears as a contemporary of Alexander the Great and his eastern successor Seleucus. If Chandragupta and Alexander met, as the Greek sources claim, it would have been in about 326 BCE. It also appears, however, that sixteen years earlier, in 1777, a lay Orientalist who worked in France, Joseph de Guignes (1721-1800), published an article proposing the same synchronism and identification of Chandragupta with Sandracottus (Guignes 1777). S. N. Mukherjee, in his biography of Jones, ably discusses the somewhat different methods and sources from which Jones and de Guignes arrived at this key historical identification and tentatively concludes that "it is possible that Jones came to the same conclusion independently."<sup>28</sup>

Jones's historical, ethnological and linguistic project for explaining the genealogy of peoples and languages in the early history of mankind is largely contained and developed over a span of seven years (1786-1792) in his third to ninth Anniversary Discourses. Up to the end of the eighth Discourse, he mostly avoids direct references to Biblical history and claims to be founding his historical reconstruction on the basis of the evidence on ancient Greek and Roman sources and on linguistics.

---

<sup>27</sup> The text has been summarized and edited by Rocher and Rocher (1994-1995). I thank them for sending me an offprint of the article.

<sup>28</sup> Mukherjee (1968: 101-111; quote from 108). Mukherjee claims that de Guignes worked out the identification in 1772, but it is not clear to me how Mukherjee arrived at this date. See also the detailed discussion of the relevant Greek sources in Trautmann (1971).

At the end of the eighth Discourse, he remarks that “theological inquiries are no part of my present subject,” but he also claims that the “first *Hebrew* historian [Moses] must be entitled ... to an equal degree of credit ... with any other historian.” He concludes: “How far that most ancient writer confirms the result of our inquiries into the genealogy of nations, I propose to show at our next anniversary meeting” (Jones 1807g).

If, however, Jones was in fact simply following the evidence, it becomes impossible to understand why, among other things, he consistently insisted on identifying all human groups and all languages as having stemmed from only three original stocks or families, each descended from one of the three sons of Noah: Ham, Shem and Japhet. In the ninth Anniversary Discourse he sets out his version of theory of these three original “races.” He notes that his claim that the first race is that “of *Persians* and *Indians*, to whom we may add the *Romans* and *Greeks*, the *Goths*, and the old *Egyptians* or *Ethiops*, [who all] originally spoke the same language and professed the same popular faith, is capable, in my humble opinion of incontestable proof.” He then puts the Jews, Arabs, Assyrians, and Abyssinians together in a second racial and linguistic group and puts the Tartars in a third group. The Chinese and Japanese are tentatively (and against linguistic evidence) given “a common origin with the *Hindus*” (Jones 1807h). Jones then reveals what App calls the theological nature of his project by respectively identifying these three groups with the descendant of Noah’s sons Ham, Shem, and Japheth. Trautmann, who prefers to see Jones’s project as primarily “ethnological,” similarly notes that “it becomes clear in the ninth discourse that the entire project is one of forming a rational defense of the Bible out of the materials collected in Oriental scholarship, more specifically a defense of the Mosaic account of human history in earliest times” (Trautmann 1997: 42).<sup>29</sup> Jones concludes noting that since the Mosaic narrative is connected with historical predictions about Christ this “must induce us to think the *Hebrew* narrative more than human in its origin, and consequently true in every substantial part of it, though possibly expressed in figurative language.” He continues:

If MOSES then was endued [*sic*] with supernatural knowledge, it is no longer probable only, but absolutely certain, that the whole race of man proceeded from *Iràn*, as from a centre, whence they migrated at first in three great colonies; and that those three branches grew from a common stock, which had been miraculously preserved in a general convulsion and inundation of this globe (Jones 1807h).

---

<sup>29</sup> This sentence is also quoted by App (2009: 3).



## 5. The gradual decline of Biblical literalism

Trautmann has argued that acceptance of this Biblical chronology and history was an almost unavoidable commonplace among European scholars of Jones's time and that Jones's own acceptance of this chronology and history had the positive consequence not only of fostering Jones's genealogical approach to historical linguistics but also of making his Orientalist essays acceptable to a wide range of readers. In a 1998 essay, Trautmann states that "Jones changed the direction of the new Orientalism, showing that Sanskrit literature demonstrated the truth of Christianity. Jones made Hinduism safe for Anglicans" (Trautmann 1998: 99). In his 1997 book, *Aryans and British India*, Trautmann notes that "the work of the Calcutta Sanskritists had a tremendous vogue in Europe in the closing decade of the eighteenth century and the opening decades of the nineteenth" and adds the following:

What was occurring was a titanic shift of authority. The Asiatic Society gave institutional form and definition to a group of scholar-administrators who were fashioning a new claim for authority over the older Orientalism, a claim that largely succeeded. The vogue for the new Orientalism virtually eclipsed the earlier writings on India that had been authoritative hitherto, including such works as [the 1670 French version of] the Dutch missionary Abraham Roger's ... *La Porte ouverte*, ... the *Lettres édifiante et curieuses* of the Jesuits (1702-77); the writings of the travelers ..., and those of the savants (Trautmann 1997: 30).

When it comes to defining exactly what distinguished the works of these new Orientalists from their missionary and other predecessors, Trautmann notes that "in its own propaganda, the new Orientalism drew authority from its knowledge of the languages of India and opposed it to that of the travelers and missionaries" (Trautmann 1997: 3). The problem here is that the Indian language skills, mainly in Persian and Sanskrit, of the English Orientalists of the eighteenth century and earliest decades of the nineteenth were not necessarily better than the Indian language skills of earlier missionary scholars, as Trautmann admits.

For instance, the Jesuit missionaries Heinrich Roth (1620-1668), Johann Ernst Hanxleden (1681-1732), and Jean-François Pons (ca. 1730) all wrote Sanskrit grammars, although none of them was published before the twentieth century. The Carmelite missionary Paulinus a Sancto Bartholomaeo (1748-1806) was the first European to publish his own Sanskrit grammar in 1790 (much of it borrowed from Hanxleden's earlier grammar).<sup>30</sup> Some of the Jesuit missionaries who were assigned to the

---

<sup>30</sup> On these early Sanskrit grammars, see Camps and Muller (1988); Rocher (2000); van Hal and Vielle (2013).

Mughal court, most notably Jerónimo Xavier (at court 1595-1614), wrote a number of works in Persian.<sup>31</sup> The Jesuit Roberto Nobili (1577-1656) and the Protestant Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719) knew and wrote texts in Tamil and also knew at least some Sanskrit.<sup>32</sup> The Jesuit Thomas Stevens (1549-1619) is well known as the author of a “Kristapurana” written in Konkani/Marathi. He also wrote and published a grammar of Konkani.<sup>33</sup> The Capuchin Giuseppe Maríá da Gargnano (1709-1761), who worked mainly in Bihar, wrote a Dialogue between a Hindu and a Christian (1751) in the Hindustani language. His successor, Marco della Tomba (1726-1803), actually met Jones, an interesting encounter described by Jones in his essay “On the Gods of Greece, Italy and India” (1807d). Marco translated various religious texts from Hindustani to Italian including a part of Tulsidas’s famous *Ramacharitmanas*.<sup>34</sup> Several eighteenth-century Jesuit missionaries in India wrote letters about Indian culture to their clerical superiors that were published (first in French, then in other European languages) in thirty odd volumes of the popular series *Lettres édifiantes et curieuses*. All these missionaries had at least to learn how to preach in the local languages where they lived. Some of the longer-term early travelers also learned Indian languages. For instance, François Bernier (620-1688), who was associated with the Mughal court for almost eleven years, claims to have translated several European texts into Persian.<sup>35</sup>

In comparison, the earliest Sanskrit grammars by British Orientalists, all of which used English as the instruction language, were written late in the eighteenth century and early in the nineteenth.<sup>36</sup> The earliest was evidently that of Charles Wilkins (1749-1836) who began work on it as early as 1783. It was not published until 1808. Henry Pitts Forster began a Sanskrit dictionary project for the East India Company government in Bengal that was to include a Sanskrit grammar. He submitted a draft in 1804, but the first part was published only in 1810. In 1802 Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) and William Carey (1761-1834) submitted projects for the publication of Sanskrit grammars to the East India Company government in Bengal. Colebrooke, who worked directly for the Company, managed to get his grammar published in 1805. Carey was a Baptist missionary in Bengal who published Bible translations into several Indian languages. Nonetheless, he also worked closely with the British administrator-Orientalists and was employed by Fort William College. His Sanskrit

---

<sup>31</sup> On Catholic Orientalists in the Mughal court, see Alam and Subrahmanyam (2009).

<sup>32</sup> On Nobili and Ziegenbalg, see Zupanov (1999), Nobili (2000), and Singh (1999).

<sup>33</sup> See Muller (1986) and the Wikipedia entry on Stevens (Stephens).

<sup>34</sup> On Giuseppe Maria and Marco, see Lorenzen (2003, 2010 and 2015).

<sup>35</sup> See Bernier (1981).

<sup>36</sup> The information in this paragraph comes mostly from Rocher and Rocher (2012: 64-75).

grammar was published by his Baptist Mission Press in Bengal in 1806. The eighteenth-century British Orientalists, Nathaniel Brassey Halhed and Alexander Dow, both knew Persian well and translated Persian texts to English. Most of the eighteenth-century British administrators, traders, and soldiers had to learn some vernacular languages, mostly Bengali and Hindustani, but few seriously studied these languages or their literatures. Halhed, however, is said to have known Bengali literature well and published his already mentioned grammar of Bengali in 1778.<sup>37</sup>

What then distinguished the work of these new Orientalists, who were mostly Englishmen and Scots living in the Calcutta and other British territories in India, from the older Orientalists, who mostly were associated (directly or indirectly) with the French and Portuguese colonies? In my opinion, not much. The main difference may simply be the fact that the early British Orientalists were mostly secular administrators who wrote in English and were Protestants while most of the non-British Orientalists were missionaries who wrote in Portuguese, Italian, French or Latin and were Catholics. Nonetheless, not all the Catholic Orientalists were missionaries. Xavier and Zupanov's recent book on Catholic Orientalism in India does much to show that before the start of the nineteenth century there was also a considerable body of Oriental scholarship produced in the Portuguese and French colonies in India not only by missionaries but also by government servants and non-Church intellectuals.<sup>38</sup> This is a topic that still needs further research. Conversely, a few of the early Orientalists associated with the British imperial project, most notably William Carey (1761-1834) and William Ward (1769-1823), were Protestant missionaries.<sup>39</sup>

In two important essays, Trautmann argues that Ussher's world chronology and Biblical literalism survived intact as a scholarly consensus throughout the eighteenth century and, with some changes, on into the second half of the nineteenth century.<sup>40</sup> One such change was that many scholars – in order to explain such geological anomalies such as sea fossils on the tops of mountains – began to argue that the “days” of the first five days of the Biblical creation were metaphorical, not actual days, but that from the time of the creation of Adam and Eve history could still follow the short world chronology. For example, Oxford University's first reader in geology, Reverend William Buckland, in his Inaugural Lecture of 1819 subtitled “Connexion of Geology with Religion Explained,” argued that geology indicated the truth of the Biblical claim of a universal deluge in a not too distant past. At the same time, however, he acknowledged that geological evidence in the form of fossils, the

---

<sup>37</sup> See Marshall (1970: 5-13).

<sup>38</sup> See Xavier and Zupanov (2015).

<sup>39</sup> See Potts (1967).

<sup>40</sup> See especially Trautmann (2009: 3-52; n.b. 7-10; essays of 1991 and 1995).

many layers of sedimentary rocks, and coal deposits must come “from the wreck and ruins of disturbances that affected our planet long before the existence of the human race” (Buckland 1820: 12, 24).

What finally broke the consensus in favor of the short chronology for humans, Trautmann claims, was a sudden and dramatic intellectual breakthrough: in 1859 the geologist Sir Charles Lyell gave a speech revealing that archaeological discoveries in the Brixham Cave excavation had found human remains together with the remains of extinct animals that lived long before Ussher’s date for the Biblical Adam and Eve. Lyell’s 1859 speech — and also the publication of Charles Darwin’s *On the Origin of Species* in the same year and Darwin’s *The Descent of Man* in 1871 — undoubtedly imparted near fatal blows to the short world chronology and to Biblical literalism. Nonetheless, one should also not ignore the fact that outside of the circle of conservative Christian scholars and church-connected universities such as Oxford the consensus in favor of Biblical literalism had already suffered a gradual but significant weakening beginning from at least as early as the seventeenth century. App, for instance, argues that as a result of the “Europe-wide quest for origins” in the seventeenth and eighteenth centuries, “the *Genesis* narrative, which had been a solid basis for so many centuries, slowly crumbled under the massive weight of accumulating evidence” (App 2009: 4).

The early attacks against the Christian short chronology and Biblical literalism came from two quite different directions: first, from secular, often anti-Church, intellectuals associated with the European Enlightenment and, second, from Biblical scholars — including both secular Enlightenment intellectuals and Christian and Jewish scholars — who initiated textual criticism of the Bible. By the end of the eighteenth century, it seems clear, these two groups of scholars had already considerably weakened the Christian consensus about ancient chronology and Biblical history. Early nineteenth-century scholars tied to European colonial bureaucracies and European universities were still reluctant to directly challenge this Christian consensus, but they could and did simply bypass or ignore most historical and religious topics that were tied to this consensus.

The anti-Christian and anti-religious ideas of many Enlightenment thinkers are well known and do not need to be reviewed in detail. Nonetheless, the reaction of two Enlightenment thinkers to the story of Noah and the universal flood seems worth a brief discussion since this story figures so prominently in texts by Jones and other eighteenth-century Orientalists in India. The European voyages of discovery in the fifteenth and sixteenth centuries undoubtedly did much to indicate the implausibility of the Biblical story of Noah and the flood. Nonetheless, the Christian consensus was still strong enough, even in the eighteenth century, to make it difficult to attack the story directly. As an example, the entry on “*Déluge*” in Diderot’s famous *Encyclopédie*, one mostly written by Nicolas

Antoine Boulanger (1722-1759), gives 2293 BCE as the likely date of Noah's flood, and then discusses whether it was general or partial, what were its causes, and what were its likely effects (Boulanger 1751: D28-D35). Despite assuming the existence of the Biblical flood, however, Boulanger omits the story of Noah and the ark from the discussion and disregards various miraculous elements of the Biblical story.

The situation changed, rather dramatically, with the comments of Voltaire (1694-1778). Voltaire applied his trademark satire and eye for the absurd to ridicule many Biblical stories including the flood and Noah's ark. Referring to a writer who defended the incredible holding capacity of the ark, Voltaire commented: "He has forgot to say with what food the prodigious quantity of carnivorous animals could have been fed, and to inform us how eight persons could suffice, during a whole year, to feed and water all these animals and empty their excrement" (Voltaire 1777, 22-23; 2004, 773-775).<sup>41</sup>

Also important in the gradual breaking of the European scholarly consensus in favor of Biblical literalism and the short world chronology was the gradual development of textual criticism of the Bible by such authors as Thomas Hobbes (1588-1679), Isaac La Peyrère (1596-1676), Baruch Spinoza (1632-1677), Richard Simon (1638-1712), Pierre Bayle (1647-1706), John Toland (1670-1722), David Hume (1711-1776), and Dennis Diderot (1713-1784). Spinoza's work on the principles of biblical criticism was particularly important.<sup>42</sup> In his final, Eleventh Anniversary Discourse of 1794, Jones contrasts the faith in God of the Hindus and Muslims with the 'pantheism' of Spinoza and Toland, calling their view an "insane philosophy" (Jones 1807f).<sup>43</sup>

Spinoza's views on the Bible and Biblical criticism are set out in his *Tractatus Theologico-Politicus*. In this text he has nothing to say directly about Noah's flood, but he makes it more than clear that he does not accept any claim of historical accuracy for the Bible without independent confirmation. For Spinoza, rational thought was the only possible basis for truth. As a consequence, he rejected all Biblical prophecies and miracles. For him, it was wrong either to try to find hidden rational explanations for Biblical prophecy and miracles or to attempt to modify or reinterpret the Biblical texts to make them conform to rational thought. Reason and theology were, in his view, totally separate domains:

---

<sup>41</sup> In both these texts Voltaire also mocks the Biblical claim that the flood could have risen above the highest mountains. For a more general discussion of Voltaire's criticisms of the Bible, see Schwartzbach (1971).

<sup>42</sup> On these well studied but less widely known topics, see Hahn and Wiker (2013).

<sup>43</sup> Jonathan Israel (2001: 609) notes that "Toland was regularly classified as 'Spinozist' in the early eighteenth century....", a position that Israel largely supports.

The sphere of reason is, as we have said, truth and wisdom; the sphere of theology is piety and obedience. The power of reason does not extend so far as to determine for us that men may be blessed through simple obedience, without understanding. Theology tells us nothing else, enjoins on us no command save obedience, and has neither the will nor the power to oppose reason: she defines the dogmas of faith (as we pointed out in the last chapter) only in so far as they may be necessary for obedience, and leaves reason to determine their precise truth: for reason is the light of the mind, and without her all things are dreams and phantoms (Spinoza 1891: 194-195).

Such ideas may have been regarded by Jones as part of Spinoza’s “insane philosophy,” but these sorts of skepticism about Biblical literalism were not just fringe views in Jones own time and certainly not in the nineteenth century. Ronald Hendel, the author of a recent “biography” of the book of *Genesis*, comments: “By the late eighteenth century, many people — and most biblical scholars — came to view the early stories of *Genesis* as ancient fables or myths.” As Hendel also notes, however, “there was still room for believers to assume that science and Scripture could be harmonized — with gaps, day-ages, or other devices” (Hendel 2013: 182). Hendel locates the final end of this uneasy truce between Biblical believers and skeptics in about 1860 and attributes the loss of faith in biblical literalism mainly to the influence of Charles Darwin’s *On the Origin of Species* of 1859 and to that of a popular book on biblical scholarship titled *Essays and Reviews* published in 1860 (Hendel 2013: 182-86).<sup>44</sup>

In short, the idea that there being a sudden and dramatic “revolution in ethnological time” in about 1860 seems to be somewhat of an exaggeration. What perhaps was sudden and dramatic was the effect on scholarship, particularly in the universities, of the license that the work of Lyell and Darwin gave to scholars to openly abandon lip-service to Christian doctrines that had already been discarded by most intellectuals, even many Churchmen, from around the beginning of the nineteenth century and even before. Jones’s own adherence to Biblical history was already out of date with respect to many, if not most, secular, non-priestly intellectuals of his age who either openly rejected, covertly side-stepped, or paid only unenthusiastic lip-service to this history.

---

<sup>44</sup> Note the contrast here with Trautmann’s claim that it was Lyell’s 1859 speech about the Brixham cave discoveries rather than Darwin’s book that tipped the scales against the short chronology. Trautmann’s preference for Lyell’s speech has important implications for his discussion about the character of the emerging discipline of social anthropology, but this topic is beyond the scope of the present essay (see Trautmann 2009 [1991]).

## 6. The paradigm shift

Although many Christian scholars, including those who worked in Europe, did not openly abandon the short Biblical chronology until sometime after 1860, there was a clear, though gradual, paradigm shift or epistemological break in the study of ancient Indian history in the first few decades after 1800. An important element of this gradual paradigm shift was a general sidestepping of Biblical history. From about 1800, the Biblical chronology and *Genesis* stories were increasingly simply ignored rather than either being explicitly utilized or directly challenged. As Rosane and Ludo Rocher have noted, a key role in this paradigm shift was played by the English scholar Henry Thomas Colebrooke (1765-1837). The young Colebrooke arrived in India in April 1783, a few months before the older William Jones (1746-1794). Colebrooke began his forays into oriental scholarship in 1786, but he did not seriously take up the study of Sanskrit until about 1792. After Jones's death in 1794, Colebrooke was recruited by the East India Company to take charge of work on a digest of Hindu Law. Nonetheless, he did not begin to take an active part in the Asiatic Society until about 1804. He returned to England in 1814 and lived there until his death in 1837. The Rochers comment:

Colebrooke is often referred to as a successor to Sir William Jones. [...] But his work represented a paradigm shift. He shunned speculations regarding the pre-historical origins of and connections between families of nations in which Jones engaged, focusing instead on historical, painstakingly documented survey of Sanskrit literature, which constituted a first database for a new philology. [...] Early German Indologists, who approached Sanskrit as another classical language and wished Sanskrit documents to be treated according to the demanding rules of classical philology, uniformly singled out Colebrooke as the only British scholar who lived up to their expectations (Rocher and Rocher 2012: 202).

Many of the paradigm-shifting changes in Orientalist scholarship occurred in the period from 1815 to 1835 when new information about early Middle Eastern and Indian history based on epigraphy, archaeology and historical linguistics gave scholars a much more solid chronological frame for ancient Indian history.<sup>45</sup> Even before these dates, not only Colebrooke but most European Orientalist

---

<sup>45</sup> App (2010: 188-91, 479) argues, as I have done here, that there was a strong continuity between missionary scholarship and that of the early administrator and academic Orientalists. He emphasizes the gradual nature of the changes of Orientalist scholarship in a secularizing direction over the course of the eighteenth and early nineteenth centuries.

historians had abandoned the attempt to reconstruct a Bible-based universal early history of the human race and concentrated their efforts on more tractable topics like the reconstruction of Indian history from the late fourth century BCE, the time of Candragupta Maurya.

The new historical sources that became available in roughly this period between 1815 and 1835 rendered the early histories based on Bible legends exceedingly improbable and discouraged speculations such as those about the Egyptian origins of the Brahmins of India. The new sources included the many ancient Egyptian inscriptions made readable after the decipherment of hieroglyphs by Champollion in 1822 (which uprooted the idea of any close ancient linguistic, ethnic or religious affinities between India and Egypt); the transcription and translation of numerous Indian inscriptions; the decipherment of the Brahmi script in 1837 and the subsequent reading of Asoka's inscriptions; the development of the idea of systematic sound shifts in historical linguistics by Franz Bopp and Rasmus Rask between 1816 and 1818; the gradual editing, translation, and study of numerous key Sanskrit texts; the establishment of the first of several European academic chairs of Sanskrit in France in 1814; and the beginnings of Indian archaeology. The new Orientalist scholarship that came out of these new developments is notably different from, and undeniably better than, that of the early modern Orientalism that precedes it. A key element in the paradigm shift was the conscious neglect, if not an open denial, of the stories of *Genesis* and Ussher's short chronology.

## References

- Alam, Muzaffar, and Sanjay Subrahmanyam. 2009. "Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608-11)." *Indian Economic and Social History Review* 46/4: 457-511.
- Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe. 1808. "Supplément." In: *Histoire et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, avec le Mémoires, 1784-1783*, vol. 49: 647-712 [the title of this series varied somewhat from volume to volume. It is often catalogued as *Mémoires ...*. Volume 49 seems to have had the title *Histoire de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres, avec le Mémoires, 1784-1783*. I was unable to locate a copy of this volume. Some of the relevant correspondence from Coeurdoux found in this "Supplément" is quoted in Godfrey 1967].
- App, Urs. 2009. *William Jones's Ancient Theology*. Published online in *Sino-Platonic Papers*, Number 191. Philadelphia: Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania.
- App, Urs. 2010. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernier, François. 1981. *Voyage dans les états du Grand Mogol*. Paris: Fayard.

---

Nonetheless, App (2010: xiii) does allow that "the development of Orientalism and its gradual emancipation from biblical studies" was a process "that around the turn of the eighteenth-century produced a paradigm change."

---



- Bhattacharyya-Panda, Nandini. 2008. *Appropriation and Invention of Tradition: The East India Company and Hindu Law in Early Colonial Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Boulanger, Antoine. 1751. "Deluge." In: *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonne des sciencess, des arts et des metiers*, D28-D35, edited by Diderot and D'Alembert. Paris: Briasson et al. [available online].
- Bryant, Edwin. 2001. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. New York: Oxford University Press.
- Bryant, Jacob. 1775-1776. *A New System, or, Analysis of Ancient Mythology*. 3 vols. London: T. Payne et al. [archive.org has put these three volumes online. The first two correspond to the second edition and the third to the first edition].
- Buckland, William. 1820. *Vindiciae Gedologicae; or the Connexion of Geology with Religion Explained*. Oxford: University Press.
- Campbell, Lyle. 2006. "Why Sir William Jones Got It All Wrong, or Jones' Role in How to Establish Language Families." *Anuario del Seminario de Filologia Vasca Julio de Urquijo* 40: 245-64.
- Campbell, Lyle and William J. Poser. 2008. *Language Classification: History and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, Arnulf, and Jean-Claude Muller. 1988. *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth S.J. (1620-68)*. Leiden: Brill.
- Cannon, Garland. 1990. *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006 reprint.
- Catalogue of the Library of the late Sir William Jones with the books added subsequently to his death by his widow Lady Jones*. 1831. London: W. Nicol [available online via Google books].
- Catalogue of the Valuable Library of the Late William Jones*. 1837. London [consulted online, apparently no longer available].
- David, Alun. 1996. "Sir William Jones, Biblical Orientalism and Indian Scholarship." *Modern Asian Studies* 30/1: 173-84.
- Diderichsen, P. 1974. "The Foundation of Comparative Linguistics." In: *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*, edited by Dell Hymes, 277-306. Bloomington: Indiana University Press.
- Dodson, Michael S. 2007. *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880*. New York: Palgrave Macmillan.
- Edgerton, Franklin. 1946. "Sir William Jones: 1746-1794." *Journal of the American Oriental Society* 66/3: 230-39.
- Eskhult, Josef. 2012. "Views on Language History around 1700: Reception and Innovation." In: *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, vol. 1, edited by Astrid Steiner-Weber (ed.), 383-394. Leiden: Brill.
- Franklin, Michael J. 2011. *Oriental Jones: Sir William Jones, poet, lawyer, and linguist, 1746-1794*. Oxford: Oxford University Press.

- Godfrey, John J. 1967. "Sir William Jones and Père Coeurdoux: A Philological Footnote." *Journal of the American Oriental Society* 87/1: 57-59.
- Guignes, C. L. J. de. 1777. "Reflexions sur un Livre Indien, intitulé *Bagavadam*, un des dix-huit *Pouranam* ou Livres sacrés des Indiens, dont la traduction a été envoyée en 1769 à M. Bertin, Ministre & Secrétaire d'Etat." In: *Mémoires de Littérature tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles Lettres*, vol 38, 312-336 [about this series, see also the entry for Anquetil-Duperron 1808].
- Hahn, Scott W., and Benjamin Wiker. 2013. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Halhed, Nathaniel Brassey. 1778. *A Grammar of the Bengal Language*. Hoogly [available on the internet].
- Hendel, Ronald. 2013. *The Book of Genesis: A Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Hoenigswald, Henry M. 1963. "On the History of the Comparative Method." *Anthropological Linguistics* 5/3: 1-11.
- Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press [paperback edition 2002].
- Jäger, Andreas. 1686. *De Lingva Vetustissima Sctho-Celtica et Gothica*. Wittenberg: Typis Christiani Schrödteri [available online].
- Jones, William. 1807. *The Works of Sir William Jones*, edited by Lord Teignmouth. London: John Stockdale. This 13 volume 1807 edition of Jones's works is available online through the Hathi Trust Digital Library [the essays below are cited here].
- Jones, William. 1807a. "On Asiatick History, civil and natural," vol. 3, pp. 205-228 [this is Jones's tenth Anniversary Discourse of 1793].
- Jones, William. 1807b. "On the Chinese," vol. 3: 137-161 [this is Jones's seventh Anniversary Discourse of 1790].
- Jones, William. 1807c. "On the Chronology of the Hindus" [Includes Jones's "Supplement"], vol. 4: 1-69 [except for the later "Supplement," this was written in January, 1788].
- Jones, William. 1807d. "On the Gods of Greece, Italy, and India," vol. 3: 319-397 [first published in 1789 in *Asiatick Researches*].
- Jones, William. 1807e. "On the Hindus," vol. 3: 24-46 [the third Anniversary Discourse of 1786. First published in 1789 in *Asiatick Researches*. Also available in Marshall 1970].
- Jones, William. 1807f. "On the Philosophy of the Asiaticks," vol. 4: 229-52 [the eleventh and last Anniversary Discourse of 1794].
- Jones, William. 1807g. "On the Borderers, Mountaineers, and Islanders of Asia," vol. 3: 162-84 [the eighth Anniversary Discourse of 1791].
- Jones, William. 1807h. "On the Origin and Families of Nations," vol. 3: 185-204 [the ninth Anniversary Discourse of 1792].
- Jones, William 1970. *The Letters of Sir William Jones*. 2 vols. Edited by Garland Cannon. Oxford: Clarendon Press [many of these letters also in Jones 1807, vols. 1-2].

- Kejariwal, O. P. 1988. *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past, 1784-1838*. Delhi: Oxford University Press.
- Law, Vivian. 1990. "Language and its students: The History of Linguistics." In: *An Encyclopaedia of Language*, edited by N. E. Collinge, 784-842. London: Routledge.
- Lincoln, Bruce. 2002. "Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples." *History of Religions* 42/1: 1-18.
- Lorenzen, David N. 2003. "Europeans in Late Mughal South Asia: The perceptions of Italian Missionaries." *The Indian Economic and Social History Review* 40/1: 1-31.
- Lorenzen, David N. 2010 *The Scourge of the Mission: Marco della Tomba in Hindustan*. New Delhi: Yoda Press. Also published in Spanish 2010.
- Lorenzen, David N. 2015. *A Dialogue between a Christian and a Hindu about Religion by Giuseppe Maria da Gargnano*. Mexico: El Colegio de México [available online].
- Majeed, Javed. 1992. *Ungoverned Imaginings: James Mill's The History of British India and Orientalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Mallory, J. P. 1989. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.
- Marshall, P. J. 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. Contains texts by John Zephaniah Holwell, Alexander Dow, Nathaniel Brassey Halhed, Warren Hastings, Charles Wilkins, and William Jones.
- Metcalf, G. J. 1974. "The Indo-European Hypothesis in the 16th and 17th Centuries." In: *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*, edited by Dell Hymes, 233-257. Bloomington: Indiana University Press.
- Mill, James. 1975. *The History of British India*. Abridged edition by William Thomas. Chicago: University of Chicago Press.
- More, J. B. P. (ed.). 2004. *Bagavadam, ou Bhagavata Purana: ouvrage religieux et philosophique indien traduit par Maridas Poullé de Pondichéry en 1769*. Tellecharry: IRISH [an online copy of the 1788 Paris edition is also available].
- Mukherjee, S. N. 1968. *Sir William Jones: A Study in Eighteenth-Century British Attitudes to India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muller, Jean-Claude. 1986. "Early Stages of Language Comparison, from Sasseti to Sir William Jones (1786)." *Kratylos* 31/1-13.
- Murr, Sylvia. 1987. *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Vol. 1. = *Moeurs et coutumes des Indiens (1777): Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux s. j. dans la version de N.-J. Desvaulx*. Vol. 2 = *L'Indologie du Père Coeurdoux: Stratégies, Apologétique et scientificité*. Paris: École Française d'Extreme-Orient.
- Murray, Alexander (ed.). 1998. *Sir William Jones, 1746-1794: A Commemoration*. Oxford: Oxford University Press.

- Nobili, Roberto de. 2000. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S. J. [...]*. Translated and introduced by Anand Amaladass, S. J. and Francis X. Clooney, S. J. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- Pajares, Alberto Bernabé. 2008. "El descubrimiento del sánscrito: tradición y novedad en la lingüística europea." In: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante [online publication].
- Parsons, James. *Remains of Japhet: Being Historical Enquiries into the Affinity and Origin of the European Languages*. London: Printed for the author [available online at via archive.org].
- Potts, E. Daniel. 1967. *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837: The History of Serampore and Its Missions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, David. 2018. *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past*. New York: Pantheon Books.
- Raj, Kapil. 2007. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.
- Robins, Robert H. 1990. "Leibniz and Wilhelm von Humboldt and the History of Comparative Linguistics." In: *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, edited by Tullio de Mauro and Lia Formigari, 85-102. Amsterdam: John Benjamins.
- Rocher, Ludo, and Rosane Rocher. 1994-1995. "The Purāṇārthaprakāśa: Jones's Primary Source on Indian Chronology." *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate & Research Institute* 54-55: 47-71.
- Rocher, Ludo, and Rosane Rocher. 2012. *The Making of Western Indology: Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*. New York: Routledge.
- Rocher, Rosane. 1980. "Nathaniel Brassey Halhed, Sir William Jones, and Comparative Indo-European linguistics." In: *Recherches de linguistique; hommages à Maurice Leroy, 173-180*. Brussels: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Rocher, Rosane. 1983. *Orientalism, Poetry, and the Millennium: The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed, 1751-1830*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rocher, Rosane. 2000. "The Knowledge of Sanskrit in Europe until 1800." In: *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, edited by Sylvain Auroux, vol.2, pt. 2, 1156-1163. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rubiés, Joan-Pau. 2002. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Śatapatha-brāhmaṇa. 1972. Translated by Julius Eggeling in 5 parts in the series, *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller. Reprint edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Schwartzbach, Bertram Eugene. 1971. *Voltaire's Old Testament Criticism*. Genève: Libraire Droz.
- Shore, John (Lord Teignmouth). 1807. *Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence of Sir William Jones*. New edition; London John Hatchard [available online via archive.org].

- Singh, Brijraj. 1999. *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719)*. Delhi: Oxford University Press.
- Spinoza, Benedict de. 1891. *Tractatus Theologico-Politicus*. In vol. 1 of *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes. London: George Bell [available online via libertyfund].
- Sugirtharajah, Sharada. 2007. *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*. New York: Routledge.
- Subrahmanyam, Sanjay. 2017. *Europe's India: Words, People, Empires, 1500-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Trautmann, Thomas R. 1971. *Kauṭilya and the Arthaśāstra: A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*. Leiden: Brill.
- Trautmann, Thomas R. 1997. *Aryans and British India*. Berkeley: University of California Press.
- Trautmann, Thomas R. 1998. "The Lives of Sir William Jones." In: *Sir William Jones, 1746-1794, A Commemoration*, edited by Alexander Murray, 92-121. Oxford: Oxford University Press.
- Trautmann, Thomas R. 2009. *The Clash of Chronologies: Ancient India in the Modern World*, New Delhi: Yoda Press: 25-52 [reprints of earlier published articles including "The Revolution in Ethnological Time" (1991) and "Indian Time, European Time" (1995)].
- Ussher, James. 1650. *Annales veteris testamenti ....* London: J. Flesher [available online via Google books].
- van Hal, Toon, and Christophe Vielle (eds.). 2013. *Grammatica Grandonica: The Sanskrit Grammar of Johann Ernst Hanxleden S. J. (1681-1732)*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam [available online].
- Vissière, Isabelle, and Jean-Louis Vissière. 2000. *Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de l'Inde au dix-huitième siècle*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne.
- Voltaire. 1777. *La Bible enfin expliquée*. London [? Geneva]: no publisher [available online via archive.org].
- Voltaire. 2004. *Dictionnaire philosophique*. Los Gallardos, Spain: Le Chasseur abstrait [available online].
- Xavier, Angela Barreto, and Ines G. Zupanov. 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*. Delhi: Oxford University Press.
- Waterman, John T. 1963. "The Languages of the World: A Classification by G. W. Leibniz." In: *Studies in Germanic Languages and Literatures in Memory of Fred O. Nolte*, edited by Erich Hofacker, 27-34. St. Louis: Washington University Press.
- Witzel, Michael. 2012. *The Origins of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press.
- Zupanov, Ines G. 1999. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Delhi: Oxford University Press.

David N. Lorenzen did his graduate studies with A. L. Basham in London and Australia. Since 1970 he has been a professor in El Colegio de México in Mexico City. His research has dealt primarily with the study of Hindu religious movements. These have included groups associated with Tantrik religion, groups derived directly and indirectly with the poet-saint Kabir (ca. 1500), and an eighteenth-century Christian mission of Italian Capuchins in Bihar. A full curriculum and a selection of Lorenzen's published articles is available through the web-site academia.edu. He can be reached at: [lorenzen@colmex.mx](mailto:lorenzen@colmex.mx).

## Da Cheng Ying a Leango: la lealtà cinese nella trasposizione melodrammatica di Metastasio

Alessandro Tosco

This article traces the translation path that led to various Western theatrical rewritings of *The Orphan of Zhao family* (*Zhaoshi gu'er* 趙氏孤兒), the famous Chinese drama of the Yuan 元 dynasty (1271-1368) by playwright Ji Junxiang 紀君祥. Taking into account the earliest historical Chinese sources, the article analyses the theatrical and musical re-adaptations that followed the first French translation of the drama, by the Jesuit missionary J. H. M. de Prémare (1735). In particular, the analysis focuses on the libretto *L'eroe cinese* (*The Chinese Hero*) by Pietro Metastasio (1752). Comparing and analysing the *textus receptus* and this Italian rewriting, we try to demonstrate how the image of China represented in this work, filtered through the translation of P. de Prémare, is only evoked as an exotic context, following the fashion of the era for the *chinoiserie*. Subsequently, the article offers a comparison between Cheng Ying, main character of Chinese drama, and Leango, protagonist of the melodrama by Metastasio, analysing the way in which they express their loyalty to their lord and react to the adversities of life, revealing the cultural differences of the context from which the two works derived.

*[...] Le opere chinesi non hanno né possono avere né versificazione, né ritmo, né stile, e conviene prescindere affatto dalle parole nel giudicarle; le loro poesie non sono composte di versi, né le prose oratorie di periodi; il genio della lingua non ammette il soccorso delle comuni particelle di connessione, e presenta meramente una fila di immagini sconnesse, i cui rapporti devono essere indovinati dal lettore, secondo le intrinseche loro qualità.*

*G. Leopardi, Zibaldone, 994-995*

### 1. Introduzione

A inizio Settecento, il missionario gesuita Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736), residente a Pechino, affidò un manoscritto, datato 1731 e contenente la propria traduzione francese di una *pièce* teatrale cinese, a due amici in procinto di salpare per la Francia; costoro erano stati incaricati di consegnare tale manoscritto all'orientalista Étienne Fourmont (1683-1745), docente di arabo al Collège de France. Per circostanze ignote, lo consegnarono invece a padre Jean Baptiste Du Halde

(1674-1743)<sup>1</sup>, che pubblicò questa traduzione, senza il permesso né di Fourmont, né tantomeno di P. de Prémare, all'interno della sua monumentale opera *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise* (1735)<sup>2</sup>. La traduzione in questione, ovvero *Tchao-chi-cou-eulh, ou Le petit orphelin de la maison de Tchao. Tragédie chinoise*, si riferisce al libretto di Ji Junxiang 紀君祥 (1234-1279), intitolato *La grande vendetta dell'Orfano della famiglia Zhao* (*Zhaoshi gu'er da baochou* 趙氏孤兒大報仇), meglio conosciuto come *L'Orfano della famiglia Zhao* (*Zhaoshi gu'er* 趙氏孤兒), appartenente al genere teatrale *zaju* 雜劇<sup>3</sup> in auge durante la dinastia Yuan 元 (1271-1368).

A seguito della pubblicazione, prese avvio una spietata corrispondenza tra P. Du Halde e Fourmont, in cui quest'ultimo, con toni accesi, accusava il gesuita di avere dato alle stampe l'opera di P. de Prémare senza previa autorizzazione (Liu 1953: 202).

Al di là del contenzioso, questa traduzione suscitò un vivido interesse nel panorama culturale dell'epoca; sulla scia della sinofilia in auge a quel tempo, la sua traduzione fu presa a modello da molti drammaturghi europei, da cui trassero non solo ispirazione, ma anche riscritture e adattamenti<sup>4</sup>. Fra questi, William Hatchett (1701-1760?) nel 1741 scrisse *The Chinese Orphan: an Historical Tragedy*; nel

---

<sup>1</sup> P. Du Halde aveva già fatto scoprire la Cina all'Europa settecentesca, attraverso la pubblicazione delle lettere “edificanti e curiose” dei missionari gesuiti in Cina, opera di cui si occupava dal 1709. Nel 1702 P. Le Gobien, Procuratore delle Missioni di Cina a Parigi, pubblicò un pionieristico volume dal titolo *Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes Orientales*. Il successo di tale opera spinse lo stesso padre a pubblicare, un anno dopo (1703), una seconda raccolta intitolata *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. Sotto la direzione di P. Le Gobien, i volumi continuarono ad essere dati alle stampe, al ritmo di uno all'anno, fino al 1709. La pubblicazione delle *Lettres* continuò fino alla fine del secolo, sotto la direzione prima di P. Du Halde (1709-1743: pubblicazione delle raccolte IX-XXVI), e in seguito di P. Patouillet (1749-1776: pubblicazione delle raccolte XXVII-XXXIV). A partire dal 1780, la direzione passò a P. de Querbeuf, il quale pubblicò le lettere ordinandole in base alla regione di provenienza: Levante, America, India, Cina; dei ventisei volumi totali, quelli che riguardano la Cina sono nove. Molte memorie, che per il loro carattere strettamente scientifico o per la mole non poterono essere incluse nelle *Lettres*, furono raccolte dai padri Amiot e Cibot in 15 volumi pubblicati fra il 1776 e il 1791 con il titolo *Mémoires concernat l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois... par les missionnaires de Pe-kin*. Un 16° volume apparve nel 1814 con molti testi del P. Gaubuil (cfr. Borsa 1977: 479, n. 31). Come argutamente è stato notato, “per i Gesuiti del Gran Secolo come per gli istitutori di collegio della Restaurazione, si trattava innanzitutto di lettere *edificanti*, vale a dire di propaganda religiosa destinata a esaltare l'opera dei missionari e a consolidare la fede del lettore mostrandogli l'eroismo dei nuovi apostoli e dei nuovi martiri. Ma, più ancora che edificanti, tali lettere erano *curiose*; ed è questa, senza dubbio, la vera ragione del loro successo nel XVIII secolo” (Vissière 1995: XLV).

<sup>2</sup> L'opera, in quattro volumi, raccoglieva una miscellanea di scritti missionari con, a latere, l'aggiunta di commenti personali; si tratta di ventisette scritti di vari missionari gesuiti che P. Du Halde ritenne di non includere nelle *Lettres*.

<sup>3</sup> Il termine *zaju* 雜劇 indica la rappresentazione teatrale tipica dell'epoca Yuan, in cui il componente *za* 雜 indica qualcosa di misto e variegato, a dimostrazione della natura multiforme di tale genere di spettacolo. Sul teatro di epoca Yuan, cfr. Liao Ben 廖奔, Liu Yanjun 刘彦君 (2013, II: 2-203). Cfr. anche Crump (1990).

<sup>4</sup> Per una trattazione dettagliata di questi riadattamenti, cfr. Chen (1936) e Hsia (1990).



1752 Metastasio (1698-1782) compose *L'eroe cinese*; probabilmente su ispirazione del dramma di quest'ultimo, Voltaire (1694-1778) nel 1755 scrisse *L'Orphelin de la Chine*; ancora, Arthur Murphy (1727-1805) nel 1756 compose *The Orphan of China*. Alcuni studiosi ritengono inoltre che la tragedia *Elpenor* – personaggio di omerica memoria – lasciata incompiuta da Goethe (1749-1832) nel 1783 in origine traesse anch'essa ispirazione dallo stesso dramma cinese, ma che in una seconda stesura fosse stata ambientata in un più familiare contesto greco<sup>5</sup>.

Il presente contributo si propone di ripercorrere il percorso traduttivo che portò alla stesura di questi riadattamenti, focalizzando la propria attenzione su quello musicale di Pietro Metastasio; in particolare, si tenterà di analizzare il *textus receptus* di Ji Junxiang, al fine di stabilire se e quanto si sia conservato di autentico nell'opera del riformatore del melodramma italiano, oppure se la Cina sia solo un'eco lontana.

## 2. Il dramma cinese di Ji Junxiang

La vicenda narrata ne *L'Orfano della famiglia Zhao* trova riscontro in diverse fonti storiche<sup>6</sup>: in un breve passaggio dell'opera *Primavera e Autunni* (*Chunqiu* 春秋, V-IV secolo a.C.); nel racconto di una relazione illecita tramandata nel *Commentario di Zuo* (*Zuo zhuan* 左傳, V-IV secolo a.C.), in cui la storia di Zhao Wu 趙武, rimasto orfano del padre Zhao Shuo 趙朔, è una vicenda collaterale alla narrazione principale di fatti accaduti nel 597 a.C.; nelle celebri *Memorie Storiche* (*Shiji* 史記) di Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), sia nel capitolo (*juan* 卷) relativo alla casata nobile dei Jin 晉 (XXXIX), sia, soprattutto, in quello in cui si narrano le vicende della casata nobile dei Zhao 趙 (XLIII). Presumibilmente, è in questa cronaca che Ji Junxiang trovò ispirazione per comporre il suo dramma<sup>7</sup>.

I fatti qui narrati sono ripresi anche da Liu Xiang 劉向 (77 a.C.-6 a.C.) nelle opere *Nuove prefazioni* (*Xinxu* 新序) e *Florilegio di Aneddoti* (*Shuoyuan* 說苑). Ancora, questi avvenimenti trovano riscontro nel *Compendio dello "Specchio Universale"* (*Tongjian gangmu* 通鑑綱目) di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Fu soprattutto quest'opera che rese celebre la vicenda dell'Orfano Zhao in epoca Song 宋 (960-1279). Risulta invece che Ji Junxiang fu il primo autore di epoca Yuan ad adattare il racconto di questi eventi in forma teatrale (Falaschi 2015: LXII, n. 69).

---

<sup>5</sup> Reichwein (1925: 129). Tuttavia il sinologo Étienne si dimostra abbastanza scettico su questa teoria; cfr. Étienne (1989: 194-197).

<sup>6</sup> Per una disamina puntuale delle fonti originali del dramma, cfr. Liu (1953).

<sup>7</sup> Per una trattazione dettagliata delle fonti storiche in cui si ritrovano riferimenti alla vicenda dell'Orfano Zhao, cfr. Falaschi (2005: 492-493).

*L'Orfano della famiglia Zhao* è suddiviso in cinque atti e un prologo; si fornisce in questo frangente un succinto riassunto della trama, rimandando alle traduzioni inglesi e francesi la lettura integrale, in una lingua europea, del dramma (West e Idema 2015: 73-111; Falaschi 2015: 62-161).

All'inizio della vicenda si narra che, nel regno di Jin, il perfido generale Tu'an Gu 屠岸賈 trucidò trecento membri della famiglia dei Zhao, casata rivale, e costrinse al suicidio l'ultimo erede Zhao Shuo. Questi, prima di compiere il gesto estremo, fece promettere alla moglie gravida di chiamare il bimbo che portava in grembo "Orfano Zhao", e di preservare la sua incolumità affinché, divenuto adulto, potesse vendicare l'onta subita dalla famiglia. Venuto alla luce il bambino, Tu'an Gu fece sorvegliare il palazzo affinché nessuno potesse portarlo via. In ossequio alle ultime volontà del marito, la puerpera convinse Cheng Ying 程嬰, il fedele medico che era venuto a farle visita, di portare con sé il neonato; al fine di mantenere il segreto, la donna si impiccò. Cheng Ying nascose allora il bambino nella sua cesta ma, alle porte del palazzo, venne fermato dal comandante Han Jue 韓厥, soldato di guardia di Tu'an Gu. Il comandante scoprì il piano, ma, essendo lui stesso fedele alla casata dei Zhao, lasciò andare via il medico col neonato. Al fine di evitare che Tu'an Gu gli estorcesse la confessione della fuga, Han Jue si tagliò la gola. Appresa la notizia della scomparsa del bambino, Tu'an Gu proclamò un editto per cui tutti gli infanti del regno dovessero essere giustiziati. Nel frattempo, Cheng Ying trovò rifugio presso Gongsun Chujiu 公孫杵臼, vecchio ufficiale dei Zhao depresso da Tu'an Gu. Cheng Ying gli espose allora un piano: egli lo avrebbe denunciato, accusandolo di allevare nell'anonimato l'Orfano Zhao; quest'ultimo tuttavia sarebbe stato sostituito con il vero figlio di Cheng Ying, anch'esso appena nato. Tu'an Gu avrebbe così condannato a morte il padre e il figlio senza sospettare l'inganno. Tuttavia Gongsun Chujiu rilanciò un piano alternativo, proponendo a sua volta di sacrificare se stesso al posto di Cheng Ying. Quest'ultimo andò dunque a denunciare Gongsun Chujiu al perfido generale, il quale si dimostrò scettico. Giunti al rifugio del vecchio, questi si professò innocente ma, al fine di verificare che i due uomini non fossero complici, Cheng Ying ricevette l'ordine di frustare l'anziano amico. Nel frattempo sopraggiunse un soldato portando un neonato, che tutti credevano essere l'Orfano Zhao. Tu'an Gu, entusiasta, lo uccise allora sotto gli occhi del padre Cheng Ying, che trattenne con difficoltà le lacrime. Gongsun Chujiu si tolse infine la vita. Grato nei confronti di Cheng Ying, Tu'an Gu adottò quello che tutti ritenevano essere suo figlio, ma in realtà il vero Orfano Zhao; quest'ultimo, preso il nome di Cheng Bo 程勃, raggiunse l'età di vent'anni. Tu'an Gu nel frattempo cominciò a cospirare al trono di Jin, al fine di trasmetterlo all'amato Cheng Bo, divenuto ormai a tutti gli effetti il proprio figlio adottivo. Cheng Ying, il solo a conoscere la verità, decise a questo punto che era giunto il momento della vendetta: rivelò dunque al giovane la sua vera identità e le sciagure che avevano colpito la sua casata. Cheng Bo, ripresosi dopo lo svenimento per lo

sgomento, decise in modo risoluto di denunciare presso il duca di Jin il padre adottivo Tu'an Gu, il quale venne così condannato a una morte atroce. Cheng Bo riacquistò il nome di famiglia e le cariche che erano state un tempo della sua casata, mentre Cheng Ying e il figlio di Han Jue vennero ricompensati con possedimenti e gradi militari. In memoria di Gongsun Chuqiu, venne infine eretta una stele a ricordarne le gesta.

Il dramma, che la critica tradizionale ha definito un'autentica "tragedia cinese" (*Zhongguo beiju* 中國悲劇; Wang Guowei 2014: 118), è un'esaltazione del valore confuciano della lealtà (*zhong* 忠) di un sottoposto verso il proprio signore. Nello sforzo di preservare l'incolumità dell'ultimo discendente di una casata ereditaria ormai sterminata, e di restare fedele alla fiducia accordatagli dalla madre, Cheng Ying, devoto e impavido servitore della famiglia Zhao, non solo sacrifica il proprio figlio, ma, malgrado la sua volontà, trascina nel baratro, in una serie di eventi luttuosi, anche altri personaggi per portare a termine questa missione. Per uno spettatore occidentale, la storia può apparire truce e i fatti narrati cruenti, ma tutti questi sacrifici, compiuti con una risolutezza stoica – inquadrati in un'ottica confuciana – fanno appello alle più profonde leggi di un dovere sociale più che di una volontà personale.

Tale dramma è dunque, prima di tutto, una celebrazione della lealtà personale, che viene palesata da diversi personaggi. In accordo con le convenzioni del teatro Yuan, Cheng Ying non è il protagonista della vicenda, ma è il personaggio che mette in moto tutta l'azione. Presente in ogni atto, demiurgo della cospirazione volta a salvaguardare l'ultimo discendente dei Zhao, egli deve affrontare una serie di prove tragiche davanti alle quali dimostra capacità di dominarsi e lucida consapevolezza. Per assicurare la sopravvivenza dell'orfano, egli spinge, malgrado la sua volontà, tre personaggi al suicidio: la madre dell'infante, il generale Han Jue e il vecchio e devoto Gongsun Chujiu. La sua forza di persuasione è così efficace perché egli è il primo ad accettare di sacrificare non solo la propria vita, ma anche quella del suo giovane figlio.

Gongsun Chujiu, dal canto suo, dà prova di grande fermezza, nel momento in cui si dimostra complice di un fedele amico e accetta di compiere una missione nobile e giusta (*yi* 義), qualunque sia il prezzo da pagare. Ma è la risolutezza con cui Cheng Ying si dice pronto a sacrificare se stesso e il proprio figlio che spinge l'amico a identificarsi in questa causa e a proporre di rovesciare i ruoli; dopotutto, come giustamente fa notare il vecchio, egli difficilmente vivrà abbastanza a lungo per allevare e veder crescere il piccolo orfano.

Nel terzo atto, le prove alle quali sono sottoposti i due amici sono atroci. Gongsun Chujiu, che ha nascosto il figlio di Cheng Ying, rifiuta di rivelare dove si trovi il presunto orfano e viene violentemente percosso. A questo punto la scena tragica trascolora quasi nel grottesco, in quanto

Cheng Ying diventa, per beffa del destino, l'impietoso carnefice del proprio amico: colui che ha condotto Gongsun Chujiu a sacrificare la propria vita viene costretto a divenire, malgrado la sua volontà, mandante fattivo di tale gesto. Il vecchio e devoto ufficiale dei Zhao ne prova un così forte dolore che cede quasi alla tentazione di rivelare la verità, ma un ultimo barlume di fredda lucidità gli permette di tacere e di sopportare un'ultima sferzata che lo lascia in fin di vita. E così assiste all'uccisione del presunto orfano, sotto gli occhi del padre Cheng Ying che combatte con tutte le sue forze per non far trapelare il proprio dolore; poco dopo il vecchio si ucciderà sfracellandosi il cranio contro dei gradini.

Dunque, passando attraverso l'immolazione di un infante e tre suicidi, il drammaturgo raggiunge l'apice del *pathos* connesso all'inflessibile perseguimento della lealtà. Ma è soprattutto la figura di Cheng Ying che dimostra che i sacrifici, di cui lui è in qualche modo l'artefice, non si sono consumati invano.

### 3. La traduzione francese di P. de Prémare

Senza fare alcun accenno alla diatriba epistolare con Fourmont, P. Du Halde, nell'*Avvertissement* che precede il contributo di P. de Prémare, informa che quest'ultimo, per la sua traduzione francese di *Zhaoshi gu'er*, intitolata *Le petit orphelin de la maison de Tchao*, si basò sulla raccolta cinese da lui traslitterata come *Yuen gin pe tchong*, che – a suo dire – “*c'est un recueil des cent meilleures pièces de théâtre qui aient été composées sous la dynastie des Yuen*” (Prémare 1736, vol. III: 419). L'opera a cui il gesuita si riferisce è un'antologia di cento opere teatrali di genere *zaju*, composte in epoca Yuan, intitolata *Florilegio delle opere teatrali di epoca Yuan* (*Yuanqu xuan* 元曲選) compilata sul finire della dinastia Ming 明 (1616) dal letterato Zang Maoxun 藏懋循 (1550-1620; Ji Junxiang in Zang Maoxun 1958, vol. IV: 1476-1498). Tuttavia, P. de Prémare optò per tradurre solamente le parti recitate in prosa all'interno della *pièce*, omettendo tutti i componimenti poetici in versi *qu* 曲 destinati al canto, limitandosi a segnalare tale omissione con la glossa “*Il chante*”. Egli giustificò la propria scelta con queste parole:

*Il y a des pièces dont les chansons sont difficiles à entendre, surtout aux Européens, parce qu'elles sont remplies d'allusions à des choses qui nous sont inconnues, & de figures dans le langage, dont nous avons peine à nous apercevoir ; car les Chinois ont leur poésie, comme nous avons la nôtre* (Prémare 1736: 420-21).

Dunque, a detta del traduttore, la scelta di omettere le parti cantate è dettata dalla difficoltà di ricezione del testo lirico da parte del pubblico europeo; ma questa mancanza è grave, dal momento che il valore letterario di un dramma *zaju* risiede proprio nei versi poetici cantati che lo compongono (Prémare 1736, vol. III: 420-421)<sup>8</sup>. Tale omissione è ancora più ingiustificata, alla luce di quanto afferma lo stesso P. de Prémare a proposito del valore che le parti cantate assumono all'interno di un dramma teatrale cinese:

*Les tragédies chinoises sont entremêlées de chansons dans lesquelles on interrompt assez souvent le chant, pour réciter une ou deux phrases du ton de la déclamation ordinaire ; nous sommes choqués de ce qu'un acteur au milieu d'un dialogue se met tout d'un coup à chanter ; mais on doit faire attention que, parmi les Chinois, le chant est fait pour exprimer quelque grand mouvement de l'âme, comme la joie, la douleur, la colère, le désespoir ; par exemple, un homme qui est indigné contre un scélérat, chante ; un autre qui s'anime à la vengeance, chante ; un autre qui est prêt de se donner la mort, chante (Prémare 1736, vol. III: 420).*

A dimostrazione della perdita di tali omissioni, si riporta un passo tratto dal quarto atto dell'opera di Ji Junxiang e la relativa traduzione di P. de Prémare; nel passo in questione, Cheng Bo (Tching Poesi nell'opera francese), l'ultimo superstite della famiglia dei Zhao, ha appena appreso da Cheng Ying (Tching Yng) i suoi veri natali; quest'ultimo deplora la propria condizione, mentre Cheng Bo, attraverso il canto, esprime con fermezza la propria volontà a vendicare l'onta subita dalla sua casata. La scena, molto toccante, viene espressa con queste parole ne *L'Orfano della famiglia Zhao*:

(正末云) 你不說呵，您孩兒怎生知道。爹爹請坐，受您孩兒幾拜。(正末拜科，程嬰云) 今日成就了您趙家枝葉，送的俺一家兒剪草除根了也。(做哭科)(正末唱)  
**【上小樓】** 若不是爹爹照顧。把你孩兒抬舉，可不的二十年前早攔鋒刃，久喪溝渠。恨只恨屠岸賈那匹大，尋恨拔樹，險送的俺一家兒滅門絕戶。  
**【么篇】** 他他他，把俺一姓戮；我我我，也還他九族屠。

CHENG BO: [...] Se non mi aveste parlato, come avrei potuto sapere la verità? Padre, sedetevi e ricevete gli onori da vostro figlio. (*Si inginocchia per rendergli onore.*)

CHENG YING: Oggi ho rinvigorito i rami e le foglie della tua casata, ma, per fare ciò, ho dovuto recidere alla radice l'albero della mia famiglia (*Piange.*)

CHENG BO: (canta sull'aria *Salendo sul piccolo padiglione*)

*Se voi non vi foste preso cura di me, Padre / E se non mi aveste allevato come fossi vostro figlio / Non sarebbero vent'anni che io, assaporata la lama affilata / Sarei interrato da sì lungo tempo in*

---

<sup>8</sup> Come suppone Étienne, forse P. de Prémare non sapeva che nella Cina del Nord, dove nasce e si sviluppa il teatro *zaju*, non si va a vedere, ma a sentire una pièce. Cfr. Étienne (1989, vol. II: 144).

*una fossa? / Ma ciò che mi infonde il più grande risentimento è che quella canaglia di Tu'an Gu / Ha estirpato l'albero cercandone le radici / E ha quasi annientato la mia famiglia.*

*(Ripresa)*

*Sì, è lui, è proprio lui / Che ha sterminato tutto il mio clan / Sì, sono io, sono proprio io / Che gliela farà pagare massacrando, fino alla nona generazione, la sua stirpe.<sup>9</sup>*

La scena in traduzione francese viene invece resa in questo modo dal missionario gesuita:

TCHING POEI : [...] Si vous ne m'aviez pas dit tout cela, d'où aurais-je pu l'apprendre ? Mon père, seyez-vous dans ce fauteuil, & souffrez que je vous salue. (Il le salue.)

TCHING YNG : J'ai relevé aujourd'hui la maison de Tchao ; mais hélas ! j'ai perdu la mienne : j'ai arraché la seule racine qui lui restait. (Il pleure.)

TCHING POEI (chante) :

Oui, je le jure, je me vengerai du traître Tou ngan cou (Prémare 1736, vol. III: 456).

Come è facile notare, l'assenza dei versi cantati non permette di cogliere il dramma interiore dell'Orfano Zhao, il quale, con estrema lucidità, prende la decisione di trucidare Tu'an Gu, il padre adottivo che l'ha allevato con amore fino a quel momento. Venuto a conoscenza dello sterminio della sua famiglia, Cheng Bo, nei versi cantati, esprime la propria risolutezza nel fare giustizia e ripristinare l'onore della propria casata. Peccato che tutto questo, nella traduzione di P. de Prémare, si riassume nella volontà a vendicare quanto compiuto da Tu'an Gu.

A questo punto sorge spontaneo domandarsi per quale motivo il gesuita decise di presentare al pubblico occidentale il dramma *Zhaoshi gu'er*. Nel sottotitolo alla traduzione da lui proposta lo definisce una "tragédie", anche se, come fa notare P. Du Halde nell'*Advertissement*:

*Les Chinois [...] ne distinguent point comme nous, entre tragédies & comédies. On a intitulé celle-ci tragédie, parce qu'elle a paru assez tragique* (Prémare 1736, vol. III: 420).

Dunque, sebbene la drammaturgia cinese tradizionale non distingua in modo netto tra i generi della tragedia e della commedia, tuttavia il libretto in questione, fra gli svariati *zaju* di epoca Yuan, pare aderire, per contenuti e tematiche, a quelli del genere tragico occidentale.

Pur mancando delle unità di luogo, tempo e azione, la vicenda narrata ha molto in comune con quelle portate in scena dalla tragedia greca: il sacrificio del figlio innocente e l'uccisione di un

---

<sup>9</sup> Ji Junxiang in Zang Maoxun (1958, vol. IV: 1495).

amorevole genitore da parte del figlio vendicatore sono temi ricorrenti nel genere che la cultura occidentale definisce “tragedia”; ancora, l’azione, che si dipana fra le classi nobili, è costellata di scene penose e sanguinarie. Di certo, la presenza di siffatti elementi “tragici” ebbe un ruolo rilevante nel decretare il folgorante successo di cui la tradizione di P. de Prémare godette in Europa.

Tuttavia, indipendentemente dalle vicende narrate nel dramma, è doveroso evidenziare come la totale mancanza delle parti musicate e dei versi cantati inficò sulla percezione che il pubblico europeo ebbe di tale libretto, inteso, a torto, più affine al genere nobile della tragedia piuttosto che al genere dell’opera o del melodramma (Falaschi 2005: 496).

Ad ogni modo, nel XVIII secolo la traduzione di un dramma cinese non rispondeva tanto al desiderio di conoscere realmente il teatro di quel paese, quanto piuttosto alla necessità di comprendere meglio tale civiltà e, in un certo senso, evocarla. All’epoca, gli scrittori libertini e i filosofi illuministi francesi contrapposero al cattolicesimo della Controriforma un umanesimo confuciano altamente idealizzato, fondato non sulla rivelazione e sul dogma, bensì sulla ragione e sulla morale naturale, laico ma non ateo, tollerante, ispiratore di una società giusta ed aperta. Così, dopo quello del “buon selvaggio”, fiorì, con gli stessi intenti e con gli stessi accenti politici, il mito del “cinese saggio” (Borsa 1977: 83). La portata di tali idee era vasta e profonda: la scoperta nell’Estremo Oriente di una cultura raffinata e progredita favorì lo sviluppo di uno spirito cosmopolita; l’antichità sinica, presunta anche maggiore di quanto non fosse in realtà, degli annali cinesi e degli eventi in essi narrati, offrì ai libertini argomenti per mettere in dubbio la narrazione biblica delle origini della storia umana e quindi l’autorità della Rivelazione (Borsa 1977: 83).

In quegli anni, la sinofilia francese raggiunse il suo apice con Voltaire: l’illuminista offrì il suo contributo più singolare all’esaltazione della civiltà cinese proprio con il dramma *L’Orphelin de la Chine*,<sup>10</sup> che portò in scena a Parigi il 20 agosto 1755; tuttavia, come nota Étiemble, in nessuna parte dell’opera si riscontrano quelle idee e quei valori che Voltaire si riprometteva di proporre nel proprio secolo (Étiemble 1989, vol. II: 144).

Nell’epistola dedicatoria al Maréchal Duc de Richelieu, Voltaire con queste parole motiva per cui la sua scelta sia ricaduta proprio su questo dramma:

*L’idée de cette tragédie me vint, il ya quelque temps, à la lecture de l’Orphelin de Tchao, tragédie chinoise, traduite par le père Prémare, qu’on trouve dans le recueil que le père du Halde a donné au public. Cette pièce chinoise fut composée au quatorzième siècle, sous la dynastie même de Gengis-*

---

<sup>10</sup> Sul dramma di Voltaire, cfr. Luo (1977).

*Kan. C'est une nouvelle preuve que les vainqueurs Tartares ne changèrent point les moeurs de la nation vaincue ; ils protégèrent tous les arts établis à la Chine ; ils adoptèrent tous ses lois.*

*Voilà un grand exemple de la supériorité naturelle que donne la raison & le génie sur la force aveugle & barbare ; & les Tartares ont deux fois donné cet exemple. [...] : événement frappant, qui a été le premier but de mon ouvrage (Voltaire 1817, vol. IV: 215).*

Nella sua *tragédie*, Voltaire trasferisce la vicenda narrata all'epoca dell'invasione mongola della Cina, sostituendo così Gengis Khan a Tu'an Gu nel ruolo del fellone. Tuttavia, a differenza di quest'ultimo presente nella traduzione di P. de Prémare, il Khan dei Tartari si dimostra assai più umano e lui, da conquistatore, si ritrova alla fine conquistato dalla superiorità della civiltà cinese.

L'esaltazione per i costumi della Cina da parte dell'illuminista si spinge fino all'elogio del teatro classico, giacché "*elle [la tragédie chinoise] cultivait depuis plus de trois mille ans cet art, inventé un peu plus tard par les Grecs [...]*" (Voltaire 1817, vol. IV: 215), quando invece questo genere, come lo intendiamo noi, fiorì proprio in epoca Yuan, anche in virtù del beneplacito accordatogli dalla corte mongola.

Tuttavia, la presentazione al curioso pubblico europeo settecentesco di un libretto cinese del XIII secolo aveva ben altre finalità che quelle del mero diletto; finalità che possono essere interpretate in chiave antropologica. I missionari gesuiti avevano infatti ben inteso quanto la lettura e la conoscenza di questi drammi fosse fondamentale per comprendere appieno l'autentico spirito dell'antica civiltà cinese: queste opere, con le loro storie edificanti, fruite da un pubblico popolare, permettevano di indagare come i Cinesi si rapportassero a certe questioni fondamentali, quali i sentimenti, i doveri, il conflitto fra sfera pubblica e privata, la condizione umana sottoposta a situazioni di estrema criticità, la morte. Dunque, questi libretti si presentavano non solo ad essere letti per il loro valore letterario, ma anche come testimonianza etnografica (Falaschi 2005: 496). Non a caso, nella stessa epistola, Voltaire affermò che "*l'Orphelin de Tchao est un monument précieux, qui sert plus à faire connaître l'esprit de la Chine, que toutes les relations qu'on a faites, & qu'on fera jamias de ce vaste empire*" (Voltaire 1817, vol. IV: 216).

È comunque facile scorgere come, oltre questa curiosità antropologica, drammaturghi quali Voltaire e Metastasio cercassero nel lontano Oriente ambientazioni esotiche per le loro opere, in grado di dilettere l'esigente e colto pubblico occidentale;<sup>11</sup> sui palcoscenici del Settecento infatti "palanchini, lanterne, ombrelli, pagode e processioni cinesi appaiono di regola anche nelle arlecchinate e nelle pantomime del teatro della *foire* e da qui si diffondono in tutte le scene d'Europa" (Savarese 1992: 125).

---

<sup>11</sup> Sull'influenza della Cina nel teatro europeo del Settecento, cfr. Hawkes (1989).



Anche l'Italia e il teatro italiano diedero il loro personale contributo alla diffusione in Europa della moda delle “cineserie”.<sup>12</sup>

#### 4. L'eroe cinese di Metastasio

In Italia la curiosità verso la Cina venne soddisfatta dalle testimonianze fornite dai padri italiani residenti a Pechino e divulgate in patria da p. Daniello Bartoli (1608-1685), missionario mancato, nella sua mirabile *Dell'Historia della Compagnia di Giesu*<sup>13</sup>, e dal diplomatico Lorenzo Magalotti (1637-1712) nella sua *Relazione della Cina*<sup>14</sup>; notizie del Celeste Impero giunsero anche dal *Giro del Mondo* di Giovanni Francesco Gemelli Careri (1651-1725), il quale negli anni 1683-1698 compì uno straordinario giro del mondo, visitando anche la Cina; le notizie che ne diede nel quarto volume della sua opera sono in realtà di scarso valore, in quanto spesso inesatte e di seconda mano, tuttavia fu grande l'interesse che suscitarono.

Il teatro italiano dell'epoca attinse a piene mani da queste fonti e dalla moda delle “cose cinesi”.<sup>15</sup>

Preceduto solo dall'inglese Hatchett<sup>16</sup> nel 1741, Metastasio fu il primo in Italia ad ispirarsi al libretto di Ji Junxiang, ma non fu il primo a comporre un dramma tratto dalla storia cinese. Fra i vari predecessori, vi furono Urbano Ricci (o Rizzi; ?-?), autore della tragedia per musica *Taicán, rè della Cina*, rappresentata a Venezia nel 1707 con musica di Francesco Gasparini (1661-1727); il dramma si ispira a fatti avvenuti durante la dinastia Ming (1368-1644), alle lotte di successione che si verificarono all'epoca dell'imperatore Wanli 萬曆 (1563-1620), quando questi avrebbe voluto lasciare il trono ad un altro figlio, anziché al primogenito, che comunque regnò, anche se solo per un mese, col titolo di Taichang 泰昌 (1582-1620). Come dichiarato nel proemio, l'autore trovò ispirazione nella *Relatione della grande monarchia della Cina* di Semedo. Pier Jacopo Martello (1665-1727) nel 1713 compose invece il dramma *I Taimingi*, ispirato al suicidio dell'imperatore Chongzhen 崇禎 (1601-1644), che pose fine alla dinastia Ming. L'autore, oltre ad attingere informazioni dalle opere dei gesuiti Matteo Ricci (1552-1610), Martino Martini (1614-1661), e Bartoli, si ispirò anche alla *Istoria dell'ambasciata d'Olanda all'imperador della China, impressa in Amsterdam l'anno 1668*. Ancora, si ricorda

---

<sup>12</sup> Sull'influsso cinese nell'Italia nel Settecento, cfr. Zoli (1973: 113-150).

<sup>13</sup> Sull'opera di Bartoli, cfr. Zoli (1973: 80-95).

<sup>14</sup> Sull'interesse di Magalotti per la Cina, cfr. Lanciotti (1957, vol. II: 26-33). Cfr. anche Zoli (1973: 105-111).

<sup>15</sup> Sulla moda della Cina sui palcoscenici italiani del XVIII secolo, cfr. Bujatti (1989) e Ward (2010).

<sup>16</sup> Sull'opera di Hatchett, cfr. Chang (2015).

Antonio Salvi (1664-1727), autore dell'opera *Il Tartaro nella Cina*, rappresentata a Reggio nel 1715 anch'essa con musica di Gasparini; per comporre il dramma in versi, l'autore trovò ispirazione nell'opera di Gemelli Careri (Bertuccioli e Masini 2014: 163-165).

Anche Metastasio trovò forte ispirazione nella storia cinese; nel 1735 compose a Vienna, su richiesta dell'imperatrice Elisabetta, l'azione teatrale comica *Le cinesi* che, da intenti, doveva servire come introduzione ad un ballo cinese, rappresentato durante i festeggiamenti del carnevale negli appartamenti delle arciduchesse Maria Teresa e Marianna.<sup>17</sup> Secondo la critica tradizionale, l'opera fu musicata da Georg von Reutter figlio (1708-1772), mentre, secondo altri, da Antonio Caldara (1670-1736; Zoli 1973: 229). All'originale trama composta da tre personaggi, Metastasio, un anno dopo la prima scrittura del testo, ne aggiunse un quarto, tale Silango, su richiesta dell'amico fraterno Carlo Broschi, detto Farinello (1705-1782), come si evince da una lettera a questi datata 27 dicembre 1749.<sup>18</sup> Nel 1751, in occasione dell'onomastico del re di Spagna Ferdinando VI, Broschi, a Madrid, incaricò Nicola Conforto (1718-1793) di musicare l'opera *Le cinesi*, dando vita a *La festa cinese* (Zoli 1973: 230).

In seguito alla stesura dell'opera *L'eroe cinese*, qualche anno più tardi (1752), allo stesso Broschi Metastasio indirizzò una lettera, in cui spiegava le ragioni fattive che lo avevano spinto a cercare ispirazione nel lontano Oriente:

Nello stato in cui si trova la mia povera testa fra le sue continue tirature, mi è gravissimo il conversare con quelle pettegole delle Muse; ma rendono poi il lavoro più insopportabile gl'infiniti ceppi fra' quali mi trovo. I soggetti greci e romani sono esclusi dalla mia giurisdizione, perché queste ninfe non debbono mostrare le loro pudiche gambe; onde conviene ricorrere alle storie orientali, affinché i braconi e gli abiti talari di quelle nazioni involupino i paesi lubrici delle mie attrici, che rappresentano parti da uomo.<sup>19</sup>

Dunque, a differenza di Voltaire, che si ispirò ad un antico dramma cinese per promuovere le sue idee sulla Cina classica, da lui considerata esempio di virtù e civiltà, pare che Metastasio attinse dalla

---

<sup>17</sup> In una lettera datata 26 febbraio 1735, così Metastasio scrive al pittore e religioso Giuseppe Peroni (1710-1776): "Oltre le solite occupazioni ho dovuto scrivere in fretta una festa, che le serenissime arciduchesse hanno rappresentata in musica, ed istruire dirigere ed assistere le medesime; cura che mi occupava interamente." Lettera a Carlo Broschi, detto Farinello, Madrid da Vienna, 26 febbraio 1735; cfr. Brunelli (1947: 62).

<sup>18</sup> Così Metastasio scrisse a Broschi, che apostrofava "gemello": "Eccovi il componimento che desiderate, con la parte aggiunta. Non ci vuole che il gemello per farmi fare di questi disordini. La cosa non è così facile come voi immaginate: una parte di più non basta che stia bene da sé, bisogna che s'adatti al rimanente e che non ci sia un membro mostruoso d'un tutto ch'era ideato senza di lui. Basta è fatto, e se si rappresenterà bene, dee fare il suo effetto." Lettera a Carlo Broschi, detto Farinello, Madrid da Vienna, 27 dicembre 1749; cfr. Brunelli (1947: 224-225).

<sup>19</sup> Lettera a Carlo Broschi, detto Farinello, Madrid da Vienna, 18 febbraio 1752; cfr. Brunelli (1947: 356).

storia cinese solo per ragioni di mera convenienza: sia ne *Le cinesi* che ne *L'eroe cinese* il riformatore del melodramma italiano offrì infatti soprattutto un esempio dell'arte esotica delle "cineserie", e, al di là della cornice scenografica, presentò una satira dei generi teatrali di moda nel Settecento.

L'opera è composta da tre brevi atti (rispettivamente di nove, otto e nove scene) e da soli cinque personaggi; d'altro canto, come dichiara il drammaturgo nella stessa lettera a Broschi del 18 febbraio 1752, l'imperatrice aveva dato regole molto vincolanti per la stesura dell'opera; non da ultimo, che il testo non presentasse nulla di crudele o deplorabile. Metastasio non poté dunque che adattare la sua storia a quanto imposto dall'alto:

Non posso valermi di più che di soli cinque personaggi per quella convincentissima ragione, per la quale un prudentissimo castellano si racconta che non onorò con la dovuta salva un personaggio nel suo superiore. Il tempo della rappresentazione, il numero delle mutazioni di scene, delle arie e quasi de' versi è limitato. Or vedete se tutte queste angustie non farebbero venire il mal di mare a chi non l'avesse (Brunelli 1947: 356).

Il dramma di Metastasio, musicato da Giuseppe Giovanni Battista Bonno (1711-1788), fu rappresentato per la prima volta nella primavera del 1752 al teatro del palazzo imperiale di Schönbrunn, Vienna, e da allora più volte rappresentato con musiche di altri importanti musicisti, quali quella partenopea di Domenico Cimarosa (1749-1801) nel 1782.

*L'eroe cinese* suscitò un vivido dibattito nell'arena letteraria dell'epoca, fra chi si schierava pro o contro il dramma. Entrarono così in polemica fra loro Stefano Arteaga (1747-1799) e Ranieri de' Calzabigi (1714-1795). Arteaga, all'interno del saggio *Della influenza degli arabi sulle origini della poesia moderna in Europa*, elogiava il dramma in questione considerandolo una delle opere migliori di Metastasio; al contrario, Calzabigi, all'interno dell'opera *Dissertazione su le poesie drammatiche del Sig. Abate Pietro Metastasio*, stroncava il dramma in modo spietato, vagliando l'opera atto per atto, al fine di dimostrare l'inconsistenza artistica del lavoro, la cui struttura gli appariva priva di fondamenta. Anche Giovanni Gherardo De Rossi (1754-1827), analizzando i drammi *Il re pastore*, *la Nitteti* e *L'eroe cinese*, dava di quest'ultimo un giudizio negativo. D'altronde, come nota Zoli, "l'esoticità del dramma è elemento esteriore, in quel periodo dell'arte metastasiana che segna ormai il declino del suo estro poetico, e non più che un cangiamento di nomi diversifica *L'eroe cinese* dal *Demetrio* nella tautologia delle situazioni, mentre l'ispirazione metastasiana si limita ad edulcorare la truculenza dell'originale cinese" (Zoli 1973: 231).

La trasposizione di Metastasio è un tripudio di cineserie, sia nelle scenografie, sia, presumibilmente, nei costumi<sup>20</sup>. L'azione si svolge “nel recinto della residenza imperiale” della città di Singana, capitale della provincia del Chensì, “situata a quei tempi alle sponde del fiume Veio”. Singana è forse l'adattamento fonetico italiano per Si-ngan fou, toponimo con cui all'epoca era conosciuta in Europa la città di Xi'an 西安, capoluogo dell'odierna provincia dello Shaanxi 陝西, nella Cina nord-occidentale.

La moda delle cineserie e il gusto per l'esotico irrompono prepotentemente sul palco, come dimostrano le indicazioni che il drammaturgo fornisce riguardo alle ambientazioni in cui si svolgono le scene; per esempio, la prima scena del primo atto si svolge negli

Appartamenti nel palazzo imperiale destinati alle tartare prigioniere, distinti di strane pitture, di vasi trasparenti, di ricchi panni, di vivaci tappeti e di tutto ciò che serve al lusso ed alla delizia cinese.<sup>21</sup>

Nella prima scena del secondo atto, invece, il drammaturgo evoca il panorama che si apre davanti alla capitale cinese e permette al pubblico di assaporare il gusto per il diverso, che si esplicita non solo a livello artistico e architettonico, ma anche dal punto di vista del paesaggio naturale:

Logge terrene, dalle quali si scopre gran parte della real città di Singana e del fiume che la bagna. Le torri, i tetti, le pagode, le navi, gli alberi stessi e tutto ciò che si vede, ostenta la diversità con la quale producono in clima così diverso non men la natura che l'arte.

Ancora, nella prima scena del terzo atto, l'autore conduce lo spettatore in un “luogo solitario ed ombroso ne' giardini imperiali”, mentre, nella scena settima, lo accompagna nella

Parte interna ed illuminata della maggior imperiale Pagoda. Così la struttura come gli ornamenti del magnifico edificio esprimono il genio e il culto della nazione.

*Bonzi, Manderini d'armi e di lettere, grandi e custodi.*

Torri, pagode, tetti, vasi, alberi: tutto ciò che si vede in scena dimostra come le arti applicate e la natura contribuiscano in questo paese a produrre ogni sorta di cose belle. Ecco dunque svelata la

---

<sup>20</sup> I costumi delle scene “cinesi” dell'epoca erano probabilmente ispirati alle illustrazioni contenute in *China Monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (Amsterdam 1667), opera di Athanasius Kircher (1602-1680), considerata il primo repertorio europeo di immagini cinesi.

<sup>21</sup> Tutte le citazioni del libretto *L'eroe cinese* sono riprese dal testo contenuto in: Metastasio (1826, vol. III: 67-116).

percezione occidentale della Cina, quella ideale rappresentata dalla moda delle cineserie. Porcellane, bonzi, letterati, pagode: per molti dell'epoca, la Cina non era altro che questo (Étiemble 1989, vol. II: 198) e, dunque, sulla scena non potevano mancare ombrelli, turiboli, nappe e, spesso, una statua del Buddha: la sgargiante scenografia alla cinese “cerca di soddisfare la curiosità del pubblico su luoghi lontani e nello stesso tempo comunica l'idea di un mondo bello, gaio e spensierato, che era poi quello delle corti europee cinesizzate” (Savarese 1992: 125). Tuttavia, al di là dei leziosi decori, Metastasio si preoccupa di fare interagire i propri personaggi in un contesto cinese, vero o presunto: nella prima scena del primo atto, i Tartari si ritirano “dopo gli atti di rispetto di lor nazione.” Ancora, nella scena ultima del terzo atto, entrano in scena dei cinesi, “due de' quali portano sopra bacili le fanciullesche vesti reali.”

Il dramma è composto da cinque “interlocutori”: Leango, *reggente dell'impero cinese*; Siveno, *creduto figliuolo di Leango, amante<sup>22</sup> di Lisinga*; Lisinga, *principessa tartara, prigioniera de' Cinesi, amante di Siveno*; Ulania, *sorella della medesima, amante di Mintéo*; Mintéo, *Manderino d'armi, amante di Ulania, amico di Siveno*.

Nell'*Argomento* che offre all'inizio del dramma, Metastasio dichiara palesamente di rifarsi a P. Du Halde, nello specifico all'opera che lui chiama *Fasti della monarchia cinese*, e con queste parole introduce la storia dell'“eroica fedeltà dell'antico Leango”:

In una sollevazione popolare, da cui fu costretto a salvarsi con l'esilio l'imperatore Livanio suo signore, per conservare in vita il piccolo Svenvango, unico resto della trucidata famiglia imperiale, offerse Leango con lodevole inganno alle inumane ricerche de' sollevati, in vece del reale infante, il proprio figliuolo ancor bambino, da lui nelle regie fasce artifiziosamente ravvolto; e sostenne a dispetto delle violente tenerezze paterne di vederselo trafigger su gli occhi, senza tradire il segreto.

Dunque il drammaturgo fin da subito svela l'intrigo della vicenda narrata e loda la fedeltà di Leango al proprio signore e al proprio regno.

I fatti che si dipanano all'interno del dramma sono semplici:

Nel primo atto, Lisinga e Ulania ricevono una missiva dal padre, in cui quest'ultimo annuncia che è finita la prigionia presso la corte dei Cinesi; è dunque tempo di tornare al proprio regno. Ciò costringerà Lisinga a separarsi dal suo amato Siveno, come Ulania da Mintéo. Il comando del padre impone che Lisinga diventi consorte dell'erede della casata imperiale; la principessa e Siveno rimangono

---

<sup>22</sup> Il termine *amante* non è qui da intendersi come donna che si frequenta al di fuori dei vincoli del matrimonio, ma come *amata*.

costernati: della stirpe reale cinese tutti gli eredi furono sterminati. Nel frattempo Ulania e Mintéo si dimostrano il loro amore reciproco, ma la fanciulla deplora gli oscuri natali di lui, che la costringono ad allontanarlo da sé. Dopo che Leango ha ricordato a Mintéo le sue umili origini e la gratitudine che gli debba, il reggente dell'impero cinese chiede al giovane conferma della propria fedeltà a Siveno; e Mintéo dimostra la sua lealtà indefessa. Intanto Leango palesa la propria volontà a dichiarare la vera identità dell'erede al trono cinese; allora Siveno lo supplica di accettare il trono che tutte le autorità della Cina vogliono offrirgli.

Nel secondo atto, Siveno mostra a Mintéo la sua disperazione: il padre ha rifiutato l'impero e oggi si appresta a rivelare l'identità del legittimo erede; il giovane non piange il trono, ma deplora la perdita di Lisinga. Nel frattempo Mintéo racconta a Ulania di un tumulto popolare che deve sedare, e la conseguente preoccupazione della fanciulla palesa il suo amore per lui. La tartara, rimasta sola, viene raggiunta dalla sorella; quest'ultima apprende che Siveno, disperato per la sua perdita, vuole fuggire, senza comparire più al suo cospetto. Lisinga ordina allora a due guardie di riportarle il suo amato. Nel frattempo Leango informa la principessa che annuncerà il nome dell'erede al trono, ma Lisinga, risoluta, lo interrompe, asserendo che ciò le procura troppo dolore. In disparte, Siveno piange il suo amore perduto, ma sopraggiunge Leango che gli rivela la propria identità: dunque Lisinga sarà la sua sposa. Siveno vuole correre dall'amata per annunciarle la lieta notizia, ma il padre lo invita a riflettere sui suoi nuovi doveri di reggente dell'impero cinese. Poco dopo Mintéo confida a Siveno di avere appreso da Alsingo, finora creduto il suo padre adottivo, di essere lui Svenvango, l'erede al trono della Cina. Siveno rimane interdetto, mentre Mintéo fugge via. Allora Siveno, in un totale stato di confusione, si interroga su chi egli sia veramente. Infine sopraggiunge Lisinga, felicissima per quanto è venuta a sapere, ma vede il suo amato languire, e gli domanda la causa di tanta costernazione.

Nel terzo atto, Siveno avverte Lisinga di un'insurrezione popolare; la principessa, in lacrime, vorrebbe seguire l'amato, ma questi la blocca. Allora Leango consola Lisinga, mentre Mintéo conduce l'esercito imperiale a difesa della reggia. Dopo aver ordinato alle guardie di andare in aiuto di Siveno per moderare i suoi giovanili impeti di coraggio, conferma alla principessa che sono tutti in salvo. Nel frattempo Leango viene a sapere da Ulania che Mintéo vuole usurpare il trono; il sovrano ne rimane basito. Non appena questi sopraggiunge, subito Leango si scaglia contro di lui, definendolo un traditore, ma il giovane prova a spiegare le sue ragioni; dopo aver dimostrato la propria lealtà al regno, Leango porge le sue scuse, elogiandolo. Intanto Mintéo, prima di andare a salvare il caro Siveno dalla folla dei ribelli, palesa il suo amore a Ulania. Lisinga invece, dall'alto della torre più alta, crede di aver visto Siveno morto durante gli scontri; lo comunica a Leango, il quale comincia un lunga

lamentazione, di sovrano e di padre, ma poco dopo sopraggiunge Ulania e annuncia che Siveno è vivo, per l'intervento di Mintéo che tempestivamente l'ha sottratto all'ira della folla. Nel finale, entrano in scena Mintéo e Siveno; quest'ultimo si rivolge a Leango, affermando che il vero erede è l'amico, che si è dimostrato fedele e impavido, ma Leango chiede a Siveno di leggere un foglio vergato da Livanio, nel quale si afferma che Siveno è il proprio figlio e Leango è l'eroe che ha reso possibile tutto ciò. Leango stesso svela allora il segreto, rivelando di avere sacrificato il proprio figlio per preservare in vita il legittimo erede al trono. A questo punto, Mintéo confessa a Leango di essere lui suo figlio, ritrovato quasi moribondo da Alsingo, il quale credeva di avere salvato il re della Cina; le cicatrici dimostrano la veridicità delle sue parole. Leango in un primo momento si sente mancare, infine stringe in un lungo abbraccio paterno i propri figli, appellandosi agli astri celesti.

Il coro incornicia il lieto fine che aleggia sulla vicenda.

Come si evince da questa breve disamina, il dramma di Metastasio si discosta notevolmente da quello di Ji Junxiang. La trama, molto esile, è stata edulcorata da ogni azione violenta presente nel testo originale, arrivando addirittura a dare un lieto fine alla vicenda. Il personaggio di Cheng Ying, il medico fedele alla casata sterminata nel dramma originale, viene qui ribattezzato Leango, e assume il ruolo di reggente dell'impero cinese. Il suo vero figlio, che nel dramma originale è sacrificato al posto dell'orfano Zhao, viene, nell'opera di Metastasio, salvato da Alsingo, un fedele servitore, adattamento del personaggio di Gongsun Chujiu, anche se questi non compare mai in scena, ma solo nominato da altri personaggi. Preservando le unità di tempo e azione, Metastasio ambienta il dramma nel periodo in cui i bambini sono già in giovane età, dunque la congiura di palazzo in cui fu sterminata la famiglia regnante cinese è solo un flebile ricordo, cui fugacemente fa cenno Siveno nella seconda scena del primo atto:

Nessun restò. Fu tra le fasce ucciso  
Fin l'ultimo rampollo  
Della stirpe real.

Ambientando la vicenda nel periodo in cui i ragazzi sono giovani adulti, il personaggio di Livanio, imperatore della Cina che, in seguito alla sollevazione popolare, si è salvato con l'esilio, viene solo menzionato – come suo figlio Siveno, che sopravvive in Siveno – ma non compare mai in scena. Si noti che, per addolcire la vicenda, il legittimo imperatore non viene trucidato, come nel dramma originale, ma semplicemente esiliato. Dunque gli avvenimenti che nel libretto cinese coprono i primi tre atti, nell'opera di Metastasio costituiscono solo l'antefatto. Il personaggio di Tu'an Gu, il perfido generale che nel dramma originale aveva ordinato la strage degli infanti, viene invece

completamente soppresso; in questo modo si eludono le scene truculente, rispettando appieno i dettami imposti al drammaturgo dall'imperatrice Elisabetta.

La vicenda narrata da Metastasio si focalizza allora sulla duplice storia d'amore, peraltro molto affettata, fra Siveno e Mintéo da una parte e le principesse tartare Lisinga e Ulania dall'altra; le due coppie, dopo varie peripezie, convolano a nozze. Questi personaggi femminili sono completamente estranei al dramma originale, e in questo l'opera di Metastasio è del tutto differente dal libretto di Ji Junxinag.

### 5. Cheng Ying e Leango a confronto

Come nel dramma originale Cheng Ying non è il protagonista, anche se è attorno a lui che ruota tutta la vicenda, così, nella trasposizione di Metastasio, Leango non è il personaggio principale in senso stretto, ma colui che ha la facoltà di risistemare gli equilibri e, in qualche modo, di decidere per la sorte degli altri.

Quello che sopravvive del testo originale nel melodramma italiano è l'assoluta lealtà di Leango, a cui l'autore fa riferimento all'inizio dell'*Argomento*, che funge da antefatto degli eventi narrati: “[...] è celebre anche a' dì nostri dopo tanti secoli l'eroica fedeltà dell'antico Leango”, e nella chiusa del coro:

Sarà chiara in ogni età,  
Dell'eroe di quest'impero  
L'inaudita fedeltà.

Invece, ciò che differenzia il libretto italiano da quello originale è il fatto che la fedeltà di Leango venga ricompensata con il ritrovamento del figlio perduto, a differenza di Cheng Ying che è costretto ad assistere impotente, senza tradire nessun sentimento, alla crudele uccisione del figlio infante.

Con questi versi Ji junxiang narra la scena crudele nel terzo atto del suo dramma:

(卒子抱俵兒上科，云)元帥爺賀喜，土洞中搜出個趙氏孤兒來了也。(屠岸賈笑科。  
云)將那小的拿近前來，我親自下手，剝做三段。兀那老匹夫，你道無有趙氏孤兒，  
這個是誰？

[...]

(正末唱)【七弟兄】我只見他左瞧、左瞧、怒咆哮，火不騰改變了猙獰貌，按獅蠻  
拽 劊 起 錦 征 袍 ， 把 龍 泉 扯 離 出 沙 魚 鞘 。  
(屠岸賈怒云)我拔出這劍來。一劍，兩劍，三劍。(程嬰做驚疼科，屠岸賈云)把這一  
個小業種剝了三劍，兀的不稱了我平生所願也。



(正末唱)【梅花酒】呀！見孩兒臥血泊。那一個哭哭號號，這一個怨怨焦焦，連我也戰戰搖搖。

[...]【收江南】呀！兀的不是家富小兒驕。(程嬰掩淚科)(正末唱)見程嬰心似熱油澆，淚珠兒不敢對人拋，背地裏搵了。沒來由割捨的親生骨肉吃三刀。

(Un soldato porta in braccio un neonato)

SOLDATO: Generale, mi felicito per voi! Cercando in una cavità sotterranea, è stato rinvenuto l'orfano dei Zhao!

TU'AN GU (con un ghigno): Portatemelo qui affinché lo uccida con le mie stesse mani e lo smembri in tre parti! Allora, vecchia canaglia, tu dicevi che qui non c'era l'orfano... chi è dunque costui?

[...]

Quando vedo questo Orfano, non posso contenere la mia collera!

GONGSUN CHUJIU (canta sull'aria *I sette fratelli*): *Lo vedo scagliare il suo sguardo dappertutto, a sinistra e a destra, / E, di rabbia, ruggire con furore. / Un ardore irrefrenabile ha alterato il suo aspetto che incute terrore, / Utilizzando la cintura con decori di leoni e barbari, ecco che solleva la tunica da guerriero, / E, dal fodero in pelle di squalo, sguaina la sua spada della "Fonte del Drago".*

TU'AN GU (adirato): sguaino la spada... ed ecco uno! due! tre colpi!

(Cheng Ying assume un'espressione di terrore e di dolore)

TU'AN GU: Ho trapassato questo moccioso con tre colpi di spada. Posso dunque considerarmi felice per avere realizzato il desiderio di tutta una vita.

GONGSUN CHUJIU (canta sull'aria *Grappa di fiori di susino*): *Ahimè! Vedo questo bambino giacere in una pozza di sangue, / L'uno geme fra grida lancinanti, / L'altro rabbrivisce nel dolore e nel risentimento, / E io stesso tremo nel terrore! [...]* (canta sull'aria *Raccolta nel Jiangnan*): *Ahimè! Ecco a cosa si è ridotto il detto "Più ricco sarà il clan, più pasciuto sarà il figlio", / (Cheng Ying trattiene le lacrime) / Vedo il cuore di Cheng Ying fremere come se bruciasse nell'olio bollente, / Purtuttavia, non osa versare lacrime al cospetto degli altri, le asciuga furtivamente, / Affinché le carni di suo figlio non siano state trapassate tre volte invano!* (Ji Junxiang in Zang Maoxun 1958, vol. IV: 1489).

E con queste parole la riporta P. de Prémare nella sua traduzione dell'opera:

UN SOLDAT.

Monseigneur, bonnes nouvelles : en cherchant dans une cave de la maison, on a trouvé l'Orphelin.

TOU NGAN COU éclate de rire.

Qu'on m'apporte ici ce misérable avorton , pour que je le voye , & que j'aye le plaisir de le mettre moi-même en pièces. Hé bien, vieux scélérat , tu disois que tu n'avois point caché le petit Tchao ; qu'est-ce donc que je tiens?

[...]

La vûë de cet enfant excite ma colère. (Kong lun chante. Le Tyran ait) Je prens ce poignard , un coup , deux coups , trois coups ; ( Tching yng est faisi de douleur ; ) je prens ce maudit rejetton , & je lui enfonce par trois fois le poignard dans le cœur : me voilà au comble de mes défirs. (Kong lun chante, & exprime ses regrets, Tching yng cache ses larmes (Prémare 1736, vol. III: 446).

Del lacerante dramma interiore di Cheng Ying, costretto a sacrificare carne della sua stessa carne per una causa superiore alla sua volontà, rimane solo qualche flebile eco nelle parole di Leango, come sembrano dimostrare alcuni versi da lui pronunciati nell'ultima scena del terzo atto, evocando eventi nefasti successi molti anni prima:

Ah, non più! Perché con queste  
Rimembranze funeste un dì sì lieto  
Avvelenar? Di queste spoglie a vista,  
A vista di quel sangue, ah, non resiste  
D'un padre il cor! Di riveder mi sembra  
Fra gli empi il figlio mio; parmi che ancora,  
Quasi chiedendo aita,  
In vece di parlar, la pargoletta  
Trafitta man mi stenda: i colpi atroci  
Nella tenera gola  
Rivedo, oh Dio! cader; tutte ho sul ciglio...

Dunque, seguendo il principio confuciano per cui l'uomo nobile di animo (*junzi* 君子) si realizza nella sfera pubblica e non in quella privata, nel testo originale l'armonia naturale (*he* 和) del cosmo si palesa con la punizione del fellone (Tu'an Gu) e soprattutto con l'onore ripristinato della casata annientata. Il lieto fine si manifesta quindi indipendentemente dai patimenti e dalle perdite dei singoli individui, come nel caso di Cheng Ying. Al contrario, la virtù superiore di Leango, e il suo dolore interiore e personale, vengono ricompensati attraverso il ricongiungimento con il proprio figlio creduto morto. Negli ultimi versi dell'ultimo atto, Leango, prima dell'uscita di scena, abbracciando Siveno/Svenvango, figlio acquisito, e Mintéo, figlio naturale, offre un'accorata invocazione al Cielo, che, benevole, ha ricompensato la sua sofferenza e i suoi patimenti:

Figli miei, cari figli (abbracciando or l'uno or l'altro)  
Tacete per pietà. Non ho vigore

Per sì teneri assalti. Astri clementi,  
 Disponete or di me. Rinvenni il figlio.  
 Difesi il mio sovrano:  
 Posso or morir: non ho vissuto invano.

Si deduce quindi che, nella percezione di Metastasio, l'idea consolatoria di lieto fine si realizzi con il risarcimento morale anche delle vite minime dei singoli individui: pensiero che differisce notevolmente da quanto presupposto nel dramma originale.

Ne *L'eroe cinese*, dunque, quello a cui mirava il drammaturgo italiano non era tanto una riflessione sulla Cina in sé, piuttosto sul mondo esotico che essa evocava, e, di riflesso, sul mondo a cui lui apparteneva. Victor Segalen afferma che l'esotico “non è altro che la nozione del differente; la percezione del diverso; la conoscenza che esiste qualcosa che non siamo noi” (Segalen 1983: 33). In questo, forse, consiste la Cina di Metastasio: guardare al differente, al diverso, per comprendere se stessi.

Come nel celebre passo del “sogno della farfalla” di Zhuangzi 莊子 (IV sec. a.C.), Leango, e l'utopia cinese a cui il suo personaggio alludeva, rimane sospeso tra la realtà e l'immaginazione del mondo culturale che l'aveva sognato.

### Bibliografia

- Amiot, Joseph Marie e Cibot, Pierre Martial. 1776-1791. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois... par les missionnaires de Pe-kin*. Paris: chez Nyon. 15 voll.
- Arteaga, Stefano. 1791. *Della influenza degli arabi sulle origini della poesia moderna in Europa*. Roma: Stamperia Pagliarini.
- Bartoli, Daniello. 1663. *Dell'Historia della Compagnia di Giesu. La Cina, terza parte dell'Asia*. Roma: Stamperia del Varese.
- Bertuccioli, Giuliano e Masini, Federico. 2014. *Italia e Cina*. Roma: L'asino d'oro.
- Borsa, Giorgio. 1977. *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale*. Milano: Rizzoli.
- Brunelli, Bruno. 1947. *Tutte le opere di Pietro Metastasio*. Milano: Mondadori. 5 voll.
- Bujatti, Anna. 1989. “Cina e Cineserie nel teatro italiano del Settecento”. In: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, edito da Aldo Gallotta e Ugo Marazzi, vol. III, 451-472. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Calzabigi, de', Ranieri. 1757-1788. *Dissertazione su le poesie drammatiche del Sig. Abate Pietro Metastasio*. Torino: Stamperia Reale. 14 voll.

- Chang, Dongshin. 2015. “‘China-Mania’: The Chinese Festival (1755) and The Orphan of China (1759)”. In: *Representing China on the Historical London Stage. From Orientalism to Intercultural Performance*, edited by Chang Dongshin, 52-96. New York and London: Routledge.
- Chen, Shouyi. 1936. “The Chinese Orphan: A Yuan Play. Its Influences on European Drama of the Eighteenth Century”. *T'ien Hsia Monthly* 2/3: 89-115.
- Crump, James I. Jr. 1990. *Chinese Theatre in the Days of Kublai Khan*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Étiemble, René. 1989. *L'Europe Chinoise - 2. De la sinophilie à la sinophobie*. Paris: Gallimard.
- Falaschi, Isabella. 2005. “Voltaire e L'Orphelin de la Chine: un'invenzione europea di un dramma di epoca Yuan”. In: *Caro Maestro. Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, edito da Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari, 491-503. Venezia: Cafoscarina.
- Falaschi, Isabella. 2015. *Trois pièces du Théâtre des Yuan*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco. 1708. *Giro del Mondo. Parte quarta contenente le cose più ragguardevoli vedute nella Cina*. Napoli: Stamperia Giuseppe Rosselli, presso Francesco Antonio Perazzo.
- Hawkes, David. 1989. “Chinese Influence in European Drama”. In: *Chinese: Classical, Modern and Humane*, edited by David Hawkes, 101-11. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Hsia, Adrian. 1990. “The Orphan of the House Chao in French, English, German and Hong Kong Literature”. In: *Chinese-Western Comparative Drama*, edited by Yun-tong Luk, 193-210. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Ji, Junxiang 紀君祥. 1958. *Zhaoshi gu'er* 趙氏孤兒 (“L'orfano della famiglia Zhao”). In: *Yuanqu xuan* 元曲選 (“Florilegio delle opere teatrali di epoca Yuan”), a cura di Zang Maoxun 藏懋循. vol. IV, 1476-1498. Beijing: Zhonghua shuju.
- Kircher, Athanasius. 1667. *China Monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amsterdam: Jacob Meurs.
- Lanciotti, Lionello. 1957. “Lorenzo Magalotti e la Cina”. *Cina* 2: 26-33 (Roma: ISIAO).
- Le Gobien, Charles. 1702. *Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, écrites de la Chine et des Indes Orientales*. Paris: chez Jean Cusson.
- Le Gobien, Charles. 1703. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. Paris: chez Nicolas Le Clerc.
- Liao, Ben 廖奔; Liu, Yanjun 刘彦君. 2013. *Zhongguo xiqu fazhan shi* 中国戏曲发展史 (“Storia dell'evoluzione del teatro cinese”). Beijing: Zhongguo xiqu chubanshe. 4 voll.
- Liu, Wu-chi. 1953. “The Original Orphan of China”. *Comparative Literature* 5/3: 193-212.
- Luo, Jintang 羅錦堂. 1977. *Cong Zhaoshi gu'er dao Zhongguo gu'er* 從趙氏孤兒到中國孤兒 (“Dall'Orfano della famiglia Zhao all'orfano della Cina”). In *Jintang lunqu* 錦堂論曲, ed. da Luo Jintang, 373-74. Taipei: Lianjing chubanshe.

- Magalotti, Lorenzo. 1697. *Notizie varie dell'imperio della China e di qualche altro paese adiacente, con la vita di Confucio il gran savio della China e un saggio della sua Morale*. Firenze: da Giuseppe Manni, per il Carlieri.
- Metastasio, Pietro. 1826. *Drammi di Pietro Metastasio*. Livorno: Tipografia G. P. Pozzolini. 20 voll.
- Prémare, Père de. 1736. "Tchao-chi-cou-eulh, ou Le petit orphelin de la maison de Tchao". Tragédie chinoise. In: *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, sous la direction de Père J.B. du Halde, vol. III, 417-460. Paris: Henri Scheurleer.
- Reichwein, Adolf. 1925. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Savarese, Nicola. 1992. *Teatro e spettacolo tra Oriente e Occidente*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Segalen, Victor. 1983. *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del diverso - saggio sul misterioso*. Bologna: Cavaliere Azzurro.
- Vissière, Isabelle e Vissière, Jean-Louis. 1995. *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina 1702-1776*. Parma: Guanda.
- Voltaire. 1817. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Imprimerie de V<sup>e</sup> H. Perronneau. 4 voll.
- Wang, Guowei 王国维. 2014. *Song Yuan xiqu shi 宋元戏曲史* ("Storia del teatro di epoca Song e Yuan"). Beijing: Zhongguo Heping chubanshe.
- Ward, Adrienne. 2010. *Pagodas in Play: China on the Eighteenth-Century Italian Opera Stage*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- West, Stephen H., Idema, Wilt L. 2015. *The Orphan of Zhao and Other Yuan Plays: The Earliest Known Versions*. New York: Columbia University Press.
- Zoli, Sergio. 1973. *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700*. Bologna: Pàtron Editore.

Alessandro Tosco graduated and received his PhD in Euro-Asiatic Studies at the University of Turin. He is currently Assistant Professor of Chinese language and literature at the University of Enna “Kore”. His research interests include Chinese lexicology and classical Chinese literature, with a focus on theatre in the Mongol period. On this topic, he recently published the translation of the drama *Autumn in the Han palace* by Ma Zhiyuan (Aracne, 2018), with a critical introduction on the figure of Wang Zhaojun. He can be reached at: [alessandro.tosco@unikore.it](mailto:alessandro.tosco@unikore.it).

## *Ukiyoe shunga*

Stampe erotiche giapponesi di epoca Edo

Eleonora Ala

The term *ukiyoe shunga* (浮世絵春画, literally “erotic paintings of the floating world”) indicates all those woodblock prints and paintings with erotic allusions realized in Japan during the Edo period (1603-1868). Most of the *ukiyoe* artists of that time involved themselves in this genre, even great artists such Utamaro and Hiroshige. The history of *shunga* travels through the history of Japan itself, since its origins as a genre imported from China, to its apogee as genre appreciated by all classes, until its decline, due to strong censorship during the Meiji Restoration (1868).

The article consists of a short introduction and of the translation from Japanese into Italian of an article by Hayakawa Monta, professor of “Modern Japanese Art” at the International Research Center for Japanese Studies of Kyōto.

### 1. Introduzione: un nuovo sguardo sul Giappone, sull’arte e sulla sessualità

La cultura giapponese esercita un fascino sempre maggiore in Italia, come in Europa e negli Stati Uniti: sono molti gli aspetti del Giappone di cui si viene a conoscenza guardando un *anime*, leggendo un *manga* o giocando a un videogioco, ma negli ultimi decenni non è solo la cultura “pop” ad aver interessato il pubblico. Sono molte le persone che hanno iniziato ad avvicinarsi al mondo dell’arte giapponese, declinata nelle sue molte forme: arti marziali, calligrafia, arte culinaria e anche arte figurativa.

L’*ukiyoe*<sup>1</sup> è un genere artistico conosciuto e apprezzato in tutto il mondo, al punto che è facile immaginare che la maggior parte delle persone sia in grado di citare Hokusai e la sua famosissima

---

<sup>1</sup> Il termine *ukiyoe* (浮世絵, “immagini del mondo fluttuante”, composto da 浮世 *ukiyo* “mondo fluttuante” e 絵 *e* “immagini”) si riferisce a xilografie (non solo stampe, ma anche dipinti, libri e biglietti commemorativi) risalenti per la maggior parte al periodo Edo e nati come raffigurazione della vita in città, in particolare nei quartieri di piacere e negli ambienti del teatro *kabuki* (cfr. nota 19). Gli *shunga* (春画, lett. “disegni di primavera”), sono opere raffiguranti episodi di vita amorosa e sessuale. La tradizione degli *shunga* risale a ben prima del periodo Edo, ma è con il XVIII secolo che conobbero

opera *Grande onda di Kanagawa* (神奈川冲浪裏, *Kanagawa oki nami ura*) se interrogati in merito alle xilografie giapponesi. Diverso è il discorso per quanto riguarda gli *shunga*, che rappresentano un lato dell'arte giapponese inesplorato, poiché spesso considerato osceno. Benché gli studi sul genere siano iniziati già da qualche decennio, le traduzioni delle ricerche e dei lavori prodotti in Giappone sono alquanto scarse e questo rende difficile la diffusione e l'approfondimento del tema.

Nel panorama italiano, la pubblicazione più recente sull'argomento è quella del catalogo della mostra di *shunga* tenutasi a Milano nel 2009 (Fagioli 2009).

In Europa, un'interessante e recente pubblicazione è *Shunga: Sex and Pleasure in Japanese Art*, a cura di Timothy Clark, C. Andrew Gerstle, Ishigami Aki e Yano Akiko. Il volume, uscito nel 2013 in concomitanza con la mostra dall'omonimo titolo tenutasi a Londra tra ottobre 2013 e gennaio 2014,<sup>2</sup> rappresenta un nuovo punto di riferimento per la ricerca in questo ambito, grazie ad un approccio multidisciplinare.

L'esibizione, ospitata dal British Museum, ha avuto un grandissimo successo e un impatto internazionale tale da stimolare l'organizzazione di una mostra sullo *shunga* anche in Giappone. Nel 2015, infatti, l'Eisei Bunko Museum di Tokyo ha attratto centinaia di migliaia di visitatori da tutto il mondo esponendo 133 opere, tra cui alcune prese in prestito dal British Museum stesso. Nonostante i molti ostacoli incontrati dagli organizzatori prima che la mostra vedesse la luce, il suo successo ha dimostrato ampiamente quanto il pubblico sia ormai pronto a riscoprire una parte della storia dell'arte giapponese da troppo tempo tristemente nascosta sotto il velo del tabù.<sup>3</sup>

Proprio per questo motivo si ritiene interessante approfondire le ricerche sul genere e riflettere sulla sua natura, diffondendo le pubblicazioni che hanno iniziato a farsi strada nel panorama della critica d'arte in Giappone, prime fra tutte quelle ad opera del professor Hayakawa Monta, autore del testo di cui si darà traduzione in questo articolo.

---

la fase di maggior splendore. Nell'articolo viene usato il termine *ukiyoe shunga* proprio per indicare gli *shunga* appartenenti alla tradizione stilistica e cronologica degli *ukiyoe*, e quindi di epoca Edo.

Per una definizione più dettagliata si rimanda a: <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/>

<sup>2</sup> Link alla pagina del British Museum dedicata alla mostra "Shunga: Sex and Pleasure in Japanese Art:"

[https://www.britishmuseum.org/about\\_us/news\\_and\\_press/press\\_releases/2013/shunga\\_sex\\_and\\_pleasure.aspx](https://www.britishmuseum.org/about_us/news_and_press/press_releases/2013/shunga_sex_and_pleasure.aspx)

<sup>3</sup> Link all'articolo del Guardian che ha dettagliatamente riportato la notizia:

<https://www.theguardian.com/world/2015/nov/11/pornography-or-erotic-art-japanese-museum-aims-to-confront-shunga-taboo>

Link alla pagina dell'Eisei Bunko Museum dedicata alle mostre passate e alla mostra di *shunga* (春画展, *shungaten*), in giapponese: [http://www.eiseibunko.com/end\\_exhibition/2015.html#natsu](http://www.eiseibunko.com/end_exhibition/2015.html#natsu)

---



In tutto il mondo sono presenti correnti artistiche apprezzate per la capacità di nobilitare soggetti poveri e quotidiani, arricchendoli con dettagli poetici. Uno dei grandi poteri dell'arte è proprio immortalare (nel senso letterale di "rendere immortali") e molti altristi, nel corso dei secoli, hanno scelto di immortalare attimi di vita quotidiana, spesso appartenenti alla sfera dell'intimità. Questo è l'ambito a cui appartengono gli *ukiyo-e shunga*, opere spesso di fantasia, che raccontano la vita intima di persone di ogni genere e rango: spesso la vita sessuale, molte volte semplicemente la vita sentimentale.

L'arte è inevitabilmente espressione del tempo in cui vive l'artista ed è per i posteri uno spiraglio attraverso cui entrare in contatto con un passato altrimenti completamente sconosciuto. Rintracciare il legame tra gli *ukiyo-e shunga* e la loro epoca è un'operazione interessante e in qualche modo illuminante. Com'è possibile, infatti, che un'epoca come quella Tokugawa,<sup>4</sup> riconosciuta dagli storici di tutto il mondo come un'epoca di assoluta severità e di grande morigeratezza di costumi, abbia dato tra i suoi frutti più pregiati anche opere così licenziose? La risposta data dal professor Hayakawa è questa: gli *shunga* fanno parte di una cultura opposta a quella di facciata, una cultura che sta dietro quella ufficiale, la stessa di cui facevano parte gli spettacoli di *kabuki* e i quartieri di piacere. In un mondo così rigido, le apparenze potevano essere mantenute solo concedendo delle libertà nella sfera privata. Non è raro, quindi, trovare nei diari delle famiglie nobili più rispettate dell'epoca accenni proprio a raccolte di *shunga*, che venivano fruite da tutti i membri della famiglia. Opere di questo genere, che fino alla Restaurazione Meiji (1868)<sup>5</sup> non erano oggetto di censura o in alcun modo ritenute proibite, circolavano liberamente nelle città, anche e soprattutto attraverso le librerie ambulanti, che facevano grossi affari grazie al prestito di stampe del genere.<sup>6</sup> Benché non venissero considerati allo stesso livello delle xilografie che tutto il mondo riconosce come vere e proprie opere d'arte, gli *ukiyo-e shunga* avevano un grande successo e un ampio pubblico, che trascendeva le differenze di ceto, di età e anche di genere. Cosa ancora più interessante è che fossero tenute in considerazione tale da ritenerle adatte ad essere offerte come omaggio ai primi diplomatici che

---

<sup>4</sup> Periodo Tokugawa (徳川時代) o periodo Edo(江戸時代), (1603 - 1868): per quanto sia difficile generalizzare le tendenze politiche e sociali di un periodo storico lungo quasi trecento anni, si è soliti considerare la società di quest'epoca fortemente gerarchizzata a causa dello stretto controllo da parte del governo centrale su ogni ambito della vita privata della popolazione; il potere era infatti nelle mani dello *shogun* (将軍, "comandante dell'esercito") ed era ispirato a rigidi valori etici e morali, improntati sulle virtù confuciane e sugli insegnamenti del buddhismo.

<sup>5</sup> Restaurazione Meiji (明治維新, 1868): con l'interruzione della politica del *sakoku* (鎖国, lett. "chiusura del Paese"), il Giappone aprì gradualmente i propri porti alle navi e agli ambasciatori provenienti dai Paesi europei. Contemporaneamente, il nuovo governo Meiji (1868 - 1912) diede inizio a un processo di "modernizzazione" politica e sociale, adottando leggi e costumi ispirati a quelli europei, specialmente tedeschi e prussiani.

<sup>6</sup> Si rimanda a Hayakawa Monta *et al.* (2013).

approdavano in Giappone.<sup>7</sup> Le reazioni degli europei che li ricevevano erano di indignazione e disgusto e fu questo, più di qualsiasi altra cosa, a determinarne la sparizione in Giappone e ad impedirne l'arrivo in Europa, se non come antenato della comune carta di giornale, usati per imballare oggetti ritenuti preziosi ed esotici, volti a soddisfare l'ingordigia di un'Europa in preda alla moda dello *japonisme*.<sup>8</sup> Proprio sul tema dello *japonisme* declinato in un'ottica legata allo *shunga*, si rimanda al volume *Erotic Japonisme - The Influence of Japanese Sexual Imagery on Western Art* di Richard Bru.

È una fortuna, comunque, che un genere così fondamentale per intere generazioni di giapponesi sia stato riscoperto negli ultimi trent'anni, prima in Europa e in America e negli ultimi vent'anni anche in Giappone. Gli *ukiyo shunga* hanno infatti ancora molto da insegnare. L'articolo tradotto, grazie alla sua natura didattica e sintetica, si carica dello stesso obiettivo: dare a chi ancora non conosce il genere delle coordinate culturali per iniziare a comprenderlo e apprezzarlo.

Innanzitutto, gli *ukiyo shunga* danno un nuovo significato al concetto di sessualità: sesso come simbolo di un mondo che non si sottomette alle regole e alla rigidità della società. Un mondo in cui il focus non è solo sull'aspetto esteriore, ma dove il volto ha la stessa importanza dei genitali, rappresentati con le stesse dimensioni e la stessa accuratezza delle facce e solitamente posizionati in parallelo ad esse. Quella che viene spesso riconosciuta come una delle caratteristiche degli *shunga*, ovvero l'acrobatismo delle posizioni sessuali, viene quindi spiegata in termini simbolici. La distorsione del corpo, volta a dare equa importanza al volto (l'immagine ufficiale) e ai genitali (l'aspetto intimo), è un sacrificio che anche i grandi autori del genere hanno scelto di compiere in nome di un simbolismo ritenuto più importante di un realismo qualunque. Uno dei messaggi fondamentali degli *shunga*, infatti, è proprio quello dell'equilibrio tra la facciata e il lato più intimo, nonché tra l'uomo e la donna. Nonostante siano i genitali maschili quelli che saltano più all'occhio, anche quelli femminili sono ingigantiti, in modo da rispecchiare le dimensioni dei volti.

Fondamentale per comprendere lo spirito con cui sono stati concepiti e con cui i primi spettatori li hanno osservati è la consapevolezza che il genere degli *ukiyo shunga* avesse come obiettivo principale quello di smuovere un sorriso, di scatenare una risata, in virtù anche del simbolismo a cui si è appena accennato.

La definizione con cui il professor Hayakawa ha descritto la reazione che molto probabilmente i fruitori di queste opere avevano in epoca Edo alla vista di uno *shunga* è “risata su se stessi” (自笑,

---

<sup>7</sup> Si rimanda a Hayakawa Monta *et al.* (2013).

<sup>8</sup> “Identified by an enterprising French critic in 1872 as ‘Japonisme’, the influence of Japanese design eventually led to a full-fledged movement that helped western artists in all media achieve new heights of creative liberation” (Weisberg 2016: 3).

*jishō*). Non si tratta sicuramente di una risata come quella che possiamo immaginare, non è il tipo di risata imbarazzata che spesso si accompagna ad una confessione intima e privata e non è neanche una volgare risata di scherno. Potremmo immaginarla come un sorriso (in giapponese “sorriso” e “risata” sono espressi con lo stesso kanji, 笑 *shō*), quello che affiora involontariamente sulle labbra quando ci ricordiamo di un momento prezioso a cui siamo intimamente legati, un sorriso nostalgico, o addirittura il sorriso furbo di chi quella situazione particolare l’ha vissuta davvero e, dopo un primo imbarazzo, dopo un primo impaccio, ne è uscito vincitore e ne può parlare ora con disinvoltura.

Per quanto sia indubbio che la maggior parte degli *shunga* ritraggano scene comiche, è altrettanto indubbio che esistono vari tipi di comicità e vari pubblici a cui essa si può rivolgere. La comicità degli *shunga* è una comicità schietta, che tocca argomenti disparati e che intende farlo con raffinatezza e realismo.

Un’altra osservazione che viene fatta dal professor Hayakawa Monta in merito al rapporto tra il sesso e la risata riguarda una delle leggende più antiche del Giappone, contenuta anche nella prima opera scritta dell’arcipelago, il *Kojiki*. La leggenda di Ama no iwato, questo il luogo dove mitologicamente avvenne il fatto, vede protagoniste la dea Amaterasu (天照), dea del sole e *kami* più importante nel *pantheon* giapponese, e Ama no uzume no mikoto (天宇受売命). La prima si era nascosta in una grotta per sfuggire al fratello che la voleva uccidere e la seconda fu l’unica a farla uscire, esibendosi in una danza senza vestiti che scatenò il riso di tutti gli altri dei e solleticò la curiosità di Amaterasu che, affacciata alla grotta, venne poi forzata ad uscire. Il professor Hayakawa sottolinea come la risata sia quindi collegata direttamente alla nudità e al sesso fin dall’antichità, e come questo legame sia tuttora tenuto in vita dai vari *matsuri* (祭り, “feste”) che si tengono presso i templi shintoisti e che coinvolgono simulacri sessuali e una folla di fedeli allegra e ridente.<sup>9</sup> Questo legame così intimo e così solido è sicuramente uno spunto interessante per una comprensione più mirata del genere degli *shunga* e per lo studio della sessualità in Giappone.

Salta subito all’occhio, comunque, che ci sia un abisso tra lo *shunga* e quello che a prima vista potrebbe sembrare il suo parente più prossimo: la pornografia. La pornografia, nel suo senso più letterale di “raffigurazione di prostitute” e nella sua finalità attualmente più diffusa, ovvero quella di fornire eccitazione ai fruitori, è mero oggetto di consumo, e va a solleticare istinti pruriginosi con il solo intento di spingere a soddisfarli. La visione corrisponde ad un utilizzo, le figure non hanno alcun significato oltre a quello sensuale e quello che rimane a chi ne usufruisce non ha nulla a che vedere

---

<sup>9</sup> Un esempio è l’ormai famoso Kanamara matsuri (かなまら祭り), tenuto presso il santuario Kanayama, in cui il centro della sfilata è un simulacro fallico.

con l'appagamento del suo senso artistico, con il ricordo di un episodio tenero della sua vita o con un'introspezione sulla propria intimità. La pornografia, intesa in questo senso, non ha alcun obiettivo ulteriore alla soddisfazione della pulsione carnale, e l'esperienza che offre risulta essere piatta e grezza. Ridurre a pornografia un genere artistico come lo *shunga*, figlio di un'epoca totalmente diversa da quella in cui essa è nata, sarebbe quanto meno un anacronismo.

L'arte erotica, d'altro canto, ha qualcosa di più simile agli *shunga*, se in essa vogliamo vedere un intento educativo. Gli *shunga*, infatti, hanno avuto per anni il fondamentale ruolo di educare gli spettatori all'arte amorosa, le giovani mogli come i ragazzini alle prime armi, ma anche coppie già consolidate fino addirittura ad anziani consorti. L'assoluta orizzontalità di quest'arte, che attraversa e trascende i generi e le età, è stato ciò che le ha permesso di giocare un ruolo anche nell'istruzione di ampie fasce della popolazione. Se, quindi, riconosciamo all'arte erotica – per esempio il *Kamasutra* – un ruolo educativo nella sessualità delle persone, allora c'è indubbiamente un punto di contatto con gli *shunga* (Doniger 2003). Se invece intendiamo l'arte erotica come celebrazione della nudità e dei corpi, ancora una volta ci allontaniamo dal mondo degli *shunga*. Questo genere può sì essere visto come celebrativo di qualcosa, in particolare, come già detto, della quotidianità e di tutte le abitudini sessuali, ma non certo del bello in quanto bello. Manca totalmente una distinzione tra ciò che è veramente bello, ciò che è platonico, ciò che è meno idillico, ciò che è addirittura squallido. Quella degli *shunga* è una celebrazione a tutto tondo, che libera dal giogo della bellezza mitica a cui aspirare, che spinge all'accettazione di sé e al riconoscimento della propria unicità di essere umano

Questo è probabilmente il motivo principale per cui ritengo che gli *shunga* possano ricoprire un ruolo importante nell'ampliamento della nostra concezione di arte, in generale, e nello specifico, nella nostra comprensione della cultura giapponese.

Perché un genere che potremmo definire, per quanto erroneamente, “di nicchia” ricoprirebbe un ruolo così importante? Perché gli *shunga*, diversamente dalla pornografia, ci permettono di dare tridimensionalità all'immagine che abbiamo dell'uomo e, al contempo, del Giappone stesso. Permettendoci di spiare dietro le porte socchiuse di una casa di campagna, o di un negozio durante il giorno di chiusura, ci mostrano che dietro la facciata di compostezza e rigidità con cui siamo abituati ad immaginare il Giappone, vive e scalpita una realtà fertile e colorata, una realtà fatta di emozioni e passioni, in cui tutti, indipendentemente dal secolo e dalla latitudine, ci possiamo riconoscere. Gli *shunga*, con la loro audacia e con un pizzico di sfrontatezza, ci testimoniano come gli uomini abbiano il grande dono della versatilità, che rende tutti più umani e interessanti.

Parte dell'articolo consiste nella trascrizione delle didascalie contenute all'interno di alcune tavole *shunga*, materiale spesso passato in secondo piano e a cui il professor Hayakawa ha invece

dedicato molta della sua ricerca. Il segreto di una completa comprensione degli *shunga* sta probabilmente nel lasciar parlare le tavole per se stesse. Le interpretazioni, le associazioni, i parallelismi, la ricerca di eventuali significati reconditi non fanno altro che confondere e disorientare. Per questo è importante portare avanti un lavoro che faccia chiarezza, è importante restituire agli *shunga* la loro voce, quella che ha stuzzicato la fantasia degli artisti quando hanno realizzato queste opere e quella che ha emozionato i primi osservatori. La loro voce è chiara e nitida, parla all'osservatore toccando punte della sua sensibilità a cui solo lui stesso ha accesso e che solo lui può capire. Sta a lui decidere se lasciarli parlare o se metterli a tacere, se ammirarli o rinchiuderli in un cassetto, se interrogarli o far finta che non siano mai esistiti. Le didascalie sono state tradotte con la convinzione che il dialogo sia sempre la base migliore per una comprensione reciproca.

## 2. L'autore: Hayakawa Monta

Nato nel 1949, è attualmente docente ordinario presso il Centro internazionale per gli studi giapponesi di Kyōto (国際日本文化研究センター), specializzato in Arte giapponese moderna. Da oltre vent'anni è uno tra i ricercatori più attivi nel campo degli *shunga*, e si può dire che con il suo costante lavoro di ricerca egli abbia ridato lustro ad un ramo della storia dell'arte giapponese da lungo tempo ignorato. Fondamentale è la sua attenzione alle didascalie che riempiono le tavole e che spesso, vista la difficoltà della loro lettura, sono state tralasciate dagli osservatori. Egli ha riconosciuto in esse un'importanza enorme per l'interpretazione delle opere stesse e, prestando la propria distinta voce ai grandi artisti del passato, ha fatto sì che essi possano continuare a lanciare i loro messaggi, ancora avanguardistici.

Oltre alla pubblicazione di diversi libri sull'argomento,<sup>10</sup> negli anni ha partecipato all'organizzazione di diverse mostre di *shunga* in tutto il mondo.<sup>11</sup>

Il suo impegno è sempre stato rivolto alla diffusione di una conoscenza più corretta e approfondita degli *ukiyo-e shunga*, affinché il tema fosse accessibile anche ad un pubblico di non

---

<sup>10</sup> Si veda la bibliografia per alcune sue pubblicazioni tradotte in inglese: Hayakawa Monta (2001, 2010, 2013).

<sup>11</sup> "Forbidden Images, Erotic art from Japan's Edo period", presso il Tennis Palace Art Museum di Helsinki (20/11/2002 - 26/01/2003); "Images du monde flottant" presso il Grand Palais di Paris (27/09/2004 - 03/01/2005); "Secret Images, Picasso and Japanese Erotic Prints", presso il Museo Picasso di Barcellona (5/11/2009 - 14/02/2010); "Shunga - Arte ed Eros nel Giappone del periodo Edo" presso Palazzo Reale a Milano (21/01/2009 - 31/01/2010); "Shunga, sex and pleasure in Japanese art", presso il British Museum (03/10/2013 - 05/01/2014).

esperti. In questa direzione è andata la creazione di un database online delle scansioni degli *shunga* posseduti dal Centro internazionale per gli studi giapponesi di Kyōto.<sup>12</sup>

Il sesso e la risata: svelare la comicità degli *ukiyo* *shunga*  
di Hayakawa Monta<sup>13</sup>

Molti probabilmente conoscono la parola *shunga* come termine per indicare le stampe realizzate dai maestri di *ukiyo* di epoca Edo (1603-1868), e raffiguranti in maniera audace e senza veli i piaceri più intimi di uomini e donne. Pochi tuttavia sanno che la parola di uso comune all'epoca non era *shunga*, bensì *waraie* (笑絵 “disegni da ridere”), nome tuttora in uso. A dire il vero, entrando in una libreria dell'usato o in un negozio di antiquariato, basta nominare la parola *wajirushi* (わ印, わ *wa* sta per 笑い *warai* “risata” e 印 *jirushi* significa “simbolo”) per essere indirizzati verso stampe e libri di questo genere, essendo quest'ultima una sorta di parola in codice per indicare i suddetti *waraie* o *waraibon* (笑本 “libri da ridere”). Con *waraibon* si intendono libri di natura erotica (*enpon*, 艶本) che includono *shunga* come illustrazioni. Questi libri, la cui sensualità non poteva non strappare un sorriso, erano soliti essere chiamati *ehon* (anzichè *enpon*, come invece avviene attualmente), per giocare sull'ambiguità tra le due scritture 艶本 (*en*, 艶, “sensualità”) e 笑本 (*emu*, 笑む, “sorridere”); *ehon*, inoltre, è anche il termine con cui venivano e vengono tuttora indicati i comuni libri illustrati (*ehon*, 絵本). Tra le scritture in uso all'epoca, si trovano anche 咲本 e 会本 (entrambi si leggono *ehon*), dove il *kanji* 咲 è stato interpretato come antica forma del *kanji* 笑, e 会 come rimando scherzoso agli incontri (*deai*, 出会) amorosi tra uomini e donne. È quindi evidente come le persone di epoca Edo considerassero gli *shunga* come raffigurazioni di cui ridere.

Gli *shunga* o *waraie* sono dunque stati realizzati unicamente come rappresentazioni comiche della vita sessuale degli uomini, come motivo di satira? Se così fosse, si capirebbe il nome “disegni da ridere”, ma la rappresentazione del sesso degli *shunga* è genuina, e se l'obiettivo era quello di suscitare solamente una risata, i dettagli eccessivamente crudi e realistici sono troppi. Si può comunque dire che in epoca Edo il sesso fosse considerato qualcosa di cui ridere.

---

<sup>12</sup> URL: <http://kikyo.nichibun.ac.jp/index.cgi?>

Per accedere al sito è comunque necessario richiedere un nome utente ed una password al Centro internazionale di ricerca sulla cultura giapponese tramite l'apposito format online.

<sup>13</sup> Traduzione dell'articolo di Hayakawa Monta (2003). Tutte le note presenti in traduzione sono mie aggiunte.

Certo, anche se tra noi giapponesi c'è qualcuno a cui scapperebbe una risatina alla vista di uno *shunga*, credo che quasi nessuno si arrabbierebbe; l'idea che il sesso sia innanzitutto qualcosa di cui ridere, tuttavia, non è certamente universale. Nel mondo esistono culture in cui, in maniera più o meno diversa, il sesso viene visto come “peccato originale” e per questo considerato un tabù. Esistono poi culture per cui il sesso è all'origine di tutte le cose e quindi considerato sacro. Per quanto riguarda la cultura giapponese, ritengo che la seconda tendenza sia preponderante, ma non per questo la sessualità viene vista con solenne religiosità. Ad essa, infatti, si accompagna sempre una “risata” di qualche tipo.

Ad esempio, secondo la leggenda di *Ama no iwato* (天岩戸 “caverna celeste”), contenuta all'interno del *Kojiki*, gli dei risero fragorosamente alla danza in cui Ama no uzume no mikoto mostrò i propri genitali e questa risata divenne occasione per riportare al mondo la luce.<sup>14</sup> Inoltre, le feste religiose dedicate agli *shintai*<sup>15</sup> modellati a forma di genitali e le relative forme umoristiche di intrattenimento popolare sono elementi tradizionali tuttora tramandati in ogni provincia del Giappone.<sup>16</sup> In questi ambiti l'atto della risata è tutt'altro che proibito e, anzi, benvenuto, in quanto portafortuna per tutti i presenti. Si può dire, insomma, che nel substrato culturale giapponese, la concezione del sesso come motivo di risata, esemplificato dal mito di *Ama no iwato*, continui a persistere; è indubbio, inoltre, che questa concezione animasse anche lo spirito delle persone di epoca Edo, quando chiamavano gli *shunga waraie* (Tavola 1).

Ritengo tuttavia che, tra le risate degli dei alla vista della danza di Ama no uzume no mikoto e quelle di chi osserva icone sessuali durante feste religiose e intrattenimenti popolari, e la risata di chi in epoca Edo chiamava *waraie* gli *shunga*, vi sia un'indubbia, benché minima, differenza. Perché le persone ridevano guardando *shunga* e *shunpon* (春本 “libri erotici”) in epoca Edo? Quale era il loro sentimento? Tenendo a mente questa relazione con la “risata”, vorrei cercare di spiegare in maniera semplice le caratteristiche degli *ukiyo shunga*.

Ciò che subito salta all'occhio guardando gli *ukiyo shunga* è che questi non sono disegnati con il semplice scopo di raffigurare uomini e donne che fanno sesso, ma che nella rappresentazione dei genitali maschili e femminili è impiegata una tecnica di verosimiglianza tale da attrarre su di essi lo

<sup>14</sup> Il *Kojiki* (『古事記』 *Racconto di antichi eventi*) è il più antico testo letterario di storia del Giappone scritto in giapponese, tradizionalmente datato 712 d.C. L'episodio a cui si fa qui riferimento è quello in cui solo la danza di *Ama no uzume no mikoto* (天宇受売命) e la conseguente risata di tutti gli dei furono in grado di far uscire la dea Amaterasu (天照, dea del sole) dalla caverna in cui si era nascosta per fuggire al fratello.

Per una lettura del testo si rimanda a Villani (2006).

<sup>15</sup> 神体, oggetti di culto conservati all'interno dei templi *shintō* in cui si ritiene sia contenuta l'anima del dio.

<sup>16</sup> Per un approfondimento, rimando a Ura Kazuo (2015).

sguardo dell'osservatore. Fino ad ora, l'esagerazione dei genitali maschili è stata indicata come importante caratteristica degli *shunga*, considerata punto focale dei *waraie*, ma in realtà l'esagerazione dei genitali non si limita a quelli maschili, la stessa cosa si può affermare a proposito di quelli femminili. In particolare, a partire dalla seconda metà del XVIII sec., quando gli *shunga* si avviavano verso il periodo di maggiore sviluppo, i genitali, maschili e femminili, vennero raffigurati della stessa grandezza dei visi e orientati in modo tale da essere paralleli ai volti dei protagonisti. Spesso, a questo proposito, si indica come ulteriore caratteristica degli *shunga* l'acrobatismo delle posizioni sessuali, ma, come parodiato dal *senryū* (川柳 *haiku* di natura comica) “La sciocca coppia / imitando gli *shunga* / s'arrecra crampi”,<sup>17</sup> è ovvio che non si tratti di posizioni realistiche, bensì del risultato della decisione degli artisti di *ukiyo-e* di raffigurare in parallelo i volti e i genitali dell'uomo e della donna nel momento dell'atto sessuale. Osservando gli audaci e splendidi *shunga* di Utamaro e Hiroshige,<sup>18</sup> ci si rende conto che addirittura questi grandi maestri, famosi perfino ai giorni nostri, avevano deciso di attenersi rigorosamente a tale risoluzione, anche a scapito di dover deformare i corpi nelle loro opere. Si può dire che un tale espressionismo, che non riguarda solo il rendimento dei genitali, ma anche l'allineamento ai volti dei personaggi, sia portatore di un importante significato (Tavola 2).

Se si prova a riflettere su questa linea espressiva, si potrebbe dire che sia un mezzo per esemplificare chiaramente il significato più profondo della realtà dell'esistenza umana. Se si considera il viso come simbolo della “facciata” (*omote*, 表) della vita in società, allora i genitali e l'area circostante sono il simbolo del suo “retro” (*ura*, 裏). Rappresentare la “facciata” e il “retro” dell'uomo e della donna con uguale grandezza e accuratezza, vicendevolmente intersecati e paralleli, equivale a dimostrare la relazione reciproca e inestricabile della “facciata” e del “retro” del genere umano.

Soltanto nel mondo dello *shunga* ciò che riguarda la “facciata” della vita di tutti i giorni viene rovesciato e il “retro” prende il sopravvento su di esso. Al loro interno, sia gli uomini sia le donne, presi dal fascino e dall'estasi del sesso, gettano via la vanità ostentata pubblicamente. Considerando l'amore sessuale come tema principale degli *shunga*, si arriva naturalmente a capire che le loro immagini racchiudono l'intento di spogliare il genere umano di tutti gli abbellimenti di cui si veste.

A proposito dello spogliarsi di tutti gli abbellimenti, si può rintracciare un'altra importante caratteristica degli *shunga*, ovvero le annotazioni (*kakiire*, 書入れ) che si affollano ai lati dei personaggi raffigurati. Queste annotazioni, proprio come le nuvolette degli odierni *manga*, riportano i dialoghi tra i personaggi ed è proprio leggendole che si può finalmente comprendere alla perfezione

---

<sup>17</sup> *Bakafūfu / Shunga o manete / sujichigai* (馬鹿夫婦 / 春画を真似て / 筋違).

<sup>18</sup> Kitagawa Utamaro (喜多川歌麿, 1753-1806) e Utagawa Hiroshige (歌川広重, 1797-1858) sono due degli autori di *ukiyo-e* più rappresentativi dell'epoca Edo.



la comicità insita negli *ukiyoe shunga*. Vista la natura di queste immagini, si potrebbe pensare che si spieghino da sole, ma così non è; al contrario, leggendo le didascalie, ci si rende conto della vastissima varietà di scene d'amore che sono state catalogate. Non sarebbe esagerato dire che l'interesse degli *shunga* sta nel divertimento che deriva dalla lettura delle annotazioni (Tavola 3).

Leggendole, le prime cose che si percepiscono sono l'immediatezza e la franchezza nella scelta delle parole. Anche se la forza espressiva varia da autore ad autore, la maggior parte dei dialoghi è alquanto diretta. Specialmente in Utamaro e Hiroshige, vista l'abbondanza e la varietà di allusioni, interiezioni e onomatopée, i testi risultano franchi, impertinenti e sessualmente espliciti. Grazie a queste annotazioni vengono presentate situazioni in cui uomini e donne ricercano senza esitazione il reciproco piacere e proprio perché l'estasi sessuale si scatena nel momento in cui ci si libera dalle apparenze sociali, i testi degli *shunga* sono scevri di ogni ornamento letterario.

Così, nel mondo degli *ukiyoe shunga*, attraverso le immagini si mostra il "retro" del genere umano, la sua parte intima, e attraverso i testi si esprime senza veli il desiderio sessuale più "volgare" (*zoku*, 俗). Fin dalle origini, il genere dell'*ukiyoe* nasce in risposta alla tradizione pittorica considerata "raffinata" (*ga*, 雅), come mezzo per descrivere la ricerca dei godimenti terreni, e nello specifico per dare voce al mondo del *kabuki*<sup>19</sup> e dei quartieri di piacere, celando il proposito di mostrare la "cultura del retro" (*ura bunka*, 裏文化) in opposizione alla "cultura della facciata" (*omote bunka*, 表文化). Si può quindi affermare che gli *ukiyoe shunga* rappresentano il "retro" del "retro" della "facciata". Osservando questi *ukiyoe shunga*, in cui il "retro" del "retro" viene rappresentato frontalmente, forse non riusciamo a sostenere la vista di un tale mondo, a cogliere il vero aspetto dell'umanità, ma abbiamo comunque la sensazione che coloro ivi ritratti possano carpire la vera sostanza di ciò che sta al di qua del foglio (Tavola 4).

Possiamo ora ritornare al tema della "risata" negli *shunga*. Il punto è che le persone di epoca Edo consideravano le precedenti scelte espressive come qualcosa di cui ridere. Per dirla dal punto di vista della relazione tra "facciata" e "retro", si può dire che esporre il "retro" della "facciata", ovvero rivelare l'aspetto più volgare, spogliato della tirannia e dell'apparenza della società, è un metodo piuttosto comune per strappare una risata. Da questo punto di vista, il tema scelto dagli *shunga* è davvero perfetto. Nel meccanismo di un rapporto sessuale, è quasi certo che in un primo momento per l'uomo come per la donna abbiano importanza il ruolo sociale e l'apparenza, ma arrivando poi al

---

<sup>19</sup> Kabuki (歌舞伎 lett. "arte del canto e del ballo", il nome viene fatto derivare dal verbo 傾く, attualmente letto *katamuku*, anticamente letto *kabuku*, "essere storto, deviato"): forma di teatro tradizionale giapponese; considerata oscena e sconveniente fin dai primi albori, fu oggetto di molta censura, gli attori e le attrici vennero spesso relegati al rango di poco di buono e prostitute.

sodo, è sicuro che, indipendentemente dalla posizione sociale, inevitabilmente entrambi finiranno per lasciar perdere ogni preconcetto. La vista di persone totalmente dimentiche degli ornamenti dovuti all'amor proprio risulta certamente assai comica agli occhi di chi non è direttamente interessato, ma non è tuttavia possibile comprendere appieno la "risata" esercitata dagli *shunga* solo osservandoli dal punto di vista del sensazionalismo e della satira.

Va infatti aggiunto che la maggior parte dei personaggi degli *shunga* non è costituita da persone di alto rango sociale, ma quasi interamente da anonimi del popolino. Quando si tratta di *shunga* si tende a pensare che la facciano da padrone prostitute, clienti, prosperosi perdigiorno e i loro bagordi nei quartieri di piacere, ma in realtà il 90% degli *shunga* raffigura scene varie della quotidianità sessuale della gente comune. Ovviamente compaiono anche guerrieri, nobili, letterati e monaci, ma i soggetti principali sono uomini e donne di ogni età, mediocri in tutto e per tutto. L'esposizione del "retro" del popolino non suscita certo satira pungente o scandali.

Si può quindi dire che il tipo di "risata" suscitata dagli *shunga* non è affatto quella di chi prova interesse nello smascherare i più forti o nello scovare gli scheletri negli armadi. È una risata che si accompagna ad un sincero sguardo sulla propria "sessualità", che scoppia all'affermazione di una "sessualità" nascosta all'interno di sé, una risata che potrebbe anche essere definita una "risata su se stessi" (*jishō*, 自笑). Per dirla in altre parole, si può pensare che quello di cui ridevano le persone di epoca Edo guardando uno *shunga* non fosse la figura ridicola di qualcun altro, ma la propria figura "nuda" (*nama*, 生), così com'era percepita e insita nel loro stesso corpo. Non sarà che quelle persone, che così a cuor leggero ridevano guardando degli *shunga*, erano persone in grado di ridere a cuor leggero di se stessi e del loro corpo? Non posso fare a meno di rivolgermi a coloro che, pur osservando la tradizione ininterrotta di *shunga* realizzati in epoca Edo, non sono comunque capaci di ridere di se stessi, di cogliere la delicata natura, duplice e inseparabile, del genere umano. In un certo senso si può ritenere che la "risata" dello *shunga* e quella del *rakugo*<sup>20</sup> siano profondamente connesse a livello di concezioni e di luoghi, essendo quest'ultimo "risata della città" (*toshi no warai*, 都市の笑), opera degli abitanti di grandi centri come Edo<sup>21</sup> e Ōsaka (Tavola 5).

---

<sup>20</sup> *Rakugo* (落語), forma di teatro comico simile al cabaret, originato in epoca Edo e tuttora di grande successo.

<sup>21</sup> Antico nome della città di Tōkyō.

## Tavola 1



Da *Fūryū enshoku maneemon* (「風流艶色真似ゑもん」, Il voluttuoso e moderno Mane'emon),  
Suzuki Harunobu (鈴木春信)

Mentre una famiglia si prende cura dei campi, un uomo con indosso una maschera spaventosa ne possiede da dietro la figlia. Nella coltivazione del riso, fin dall'antichità, le immagini di sesso sono collegate alle preghiere per un raccolto ricco.

Uomo con la maschera: Rallegratevi! Sono il dio Corvo della Notte e vengo dal santuario di Inari.<sup>22</sup> Se mi concederai tua figlia, ai tuoi campi verrà concesso un raccolto di cento sacchi.

Contadina: Che paura!

Contadino: Oh splendido “Corvo della notte”, la ringrazio! Le darò mia figlia e anche mia moglie, le prenda e preghi il grande Inari per me.

<sup>22</sup> Inari (稻荷大神) è una delle divinità più importanti in Giappone, protettore dei raccolti e della fertilità, è rappresentato con le fattezze di una volpe.

Uomo con la maschera: Mh... può andare... Tornerò domani.

E così dicendo il dio se ne andò.

## Tavola 2



Da *Kōshoku zue jūni kō* (「好色図会十二候」, Raccolta di dodici mesi d'amore),  
Katsukawa Shunchō (勝川春潮)

Siccome i volti dell'uomo e della donna sono rappresentati in parallelo con i loro genitali, la posizione diventa davvero audace. Leggiamo il dialogo tra i due:

Uomo: Oggi è *hatsuuma*<sup>23</sup>, tutti sono andati al santuario Ōjiinari<sup>24</sup> e dato che non c'è nessuno, anche io voglio visitare la caverna di Inari.

Donna: Per quanto oggi sia giorno di festa, il tuo coso è così grande che mi manca il fiato. Oh... adesso... uh... adesso... sto venendo!

<sup>23</sup> 初午 primo giorno del cavallo di febbraio, giorno della festa in onore del dio Inari.

<sup>24</sup> Santuario Ōjiinari (王子稻荷神社): santuario nella zona di Tōkyō in onore del dio Inari.

I due sono probabilmente una giovane coppia incaricata di rimanere in negozio durante l'assenza degli altri impiegati. La scena è quella di loro che approfittano tranquillamente della solitudine per divertirsi, una scena di sesso allegra, durante la quale i due si scambiano battute scherzose.

### Tavola 3



Da *Negai no itoguchi* (「ねがいの糸口」, Filo di preghiere)

di Kitagawa Utamaro (喜多川歌麿)

A giudicare dal disegno, si tratta semplicemente di un uomo e di una donna che hanno un rapporto sessuale in posizione seduta. Se si leggono le didascalie, tuttavia, si ha modo di comprendere la complessa relazione tra i due.

Donna: Ehi Kune, tua moglie è fortunata. Da sempre si gode un prodotto di così buona qualità, e in più può farlo quando vuole, ma sotto quale buona stella sarà mai nata? Come sono invidiosa...! Quello che mi ritrovo io, invece, è brutto e privo di carattere e come se non bastasse il suo attributo principale è stretto e corto, ormai non ce la faccio più!

Uomo: Su... ora che al posto di mia moglie ci sei tu, cerchiamo di non lasciare nessuna macchia nella tua figa.

Donna: Ah, sto per venire!

Uomo: Anche io sto per venire!

Si tratta di un doppio adulterio, lei ha un marito e lui ha una moglie. Che parlino di loro in questa maniera ci fa provare pena per i due coniugi traditi. Nel dialogo tra i due non c'è alcun riserbo né affettazione.

#### Tavola 4



Da *Kinoe no komatsu* (「喜能会之故真通」, Giovani pini)

di Katsushika Hokusai (葛飾北斎)

Un'accoppiata decisamente inusuale, una vedova e il figlio adottivo. L'impressione che riceviamo dal discorso senza mezzi termini della vedova è molto forte.

Figlio adottivo: Madre, questa sera fermiamoci a tre volte e andiamo a dormire, io...  
Tornerò a trovarvi di nuovo domani mattina, come al solito.

Vedova: Eh?! Ma... come puoi parlare con così poca pietà filiale... Ero una donna devota a Buddha e pensavo che in quanto tale nessuno avrebbe mai potuto parlare male di me alle mie spalle, ma poi ti ricordi quella volta in cui ti incontrai al Tempio della Porta dei Gioielli? La tua bellezza e il

fascino del tuo aspetto da *chigo*<sup>25</sup>. Dal momento in cui misi gli occhi su di te, non avevo più bisogno di nient'altro, dovevo farti diventare mio figlio a qualsiasi costo, presto divenni ossessionata... Piano piano ho ingannato quel viscido monaco e finalmente sei diventato mio figlio adottivo... Perché mi rivolgi parole così fredde? Dovresti trattare meglio una madre sola... Vieni, su... Mettilo fino in fondo, uh... uh... uh... uh... ah... Dice tutto in un sol fiato. Uuuh... Farfugli e suoni vari. Aaah, sì sì, così sì che mostri pietà filiale a tua madre!

## Tavola 5



Da *Ehon jinkōki* (「会本腎強喜」, *Le gioie dell'iaculazione*),

Katsukawa Shunshō (勝川春章)

È un primo pomeriggio d'estate nella grande residenza, un inquilino che vive da solo sta sognando qualcosa di suo gradimento e dormendo ridacchia soddisfatto. Ci sono le due padrone di casa a spiare la scena dalla finestra e fanno la loro comparsa anche due topi.

Uomo, in sogno: Non ho mai saputo di piacerti, prima d'ora. Anche io ti trovo carina. Già che non c'è nessuno, dai... che ne dici di darmi un bacetto? Wow, la tua

<sup>25</sup> Fanciulli aspiranti monaci al servizio dei templi.

bocca, ehm, ha un buon profumo. Se è la tua prima volta, resisti. Ora infilo anche questo. Ahia... c'è qualcosa che mi pizzica il pene...

Ed è proprio così, sul pene in erezione si sono arrampicati due topolini.

Topo bianco: Con le mie zampe potrei circondarlo cinque volte! Squit!  
Topo nero: Vieni a vedere qua, qui è tutto scivoloso di sperma... esce e si scivola.  
Prima padrona di casa: Guarda, è incredibile! Sembra proprio che Itogen stia facendo un sogno interessante. Quanto parla!  
Seconda padrona di casa: E che coso grosso, eh? Ce l'ha grande quanto Kashirō.  
Uomo, in sogno: Voglio una moglie come la figlia del vicino. Oh... è ancora meglio della figlia del venditore di tōfu. Oooh... uuuh...

### 3. Conclusioni

L'articolo tradotto è di natura didascalica ed è stato scritto con l'intento di avvicinare anche lettori inesperti a un genere artistico ancora poco conosciuto; la scelta di tradurlo è stata fatta con lo stesso intento.

Risale a 15 anni fa e da allora le pubblicazioni sullo *shunga*, così come le mostre ad esso dedicate, sono aumentate esponenzialmente; è alquanto ottimistico, tuttavia, ritenere che la conoscenza del pubblico sia cresciuta allo stesso passo: l'interesse per queste opere è ancora dettato dall'audacia delle rappresentazioni, piuttosto che dai temi di cui esse vogliono farsi portatrici – soprattutto se chi le osserva non ha alcuna idea di quale sia la loro cultura di provenienza, di quali fossero le caratteristiche dell'epoca che le ha prodotte e il contesto religioso e politico in cui si sono trovate inserite.

In alcuni punti, l'articolo può quindi risultare superficiale agli occhi degli esperti di Giappone.

In primo luogo, mette sullo stesso piano diversi argomenti inerenti ambiti molto diversi tra loro della cultura giapponese. Il parallelismo tra le risate suscitate dalla vista di uno *shunga*, quella degli dei rappresentati nel *Kojiki* e quella scatenata dall'atmosfera di un *matsuri* è audace, ma non per questo meno plausibile. Hayakawa Monta ha voluto tracciare delle coordinate molto ampie nella storia e nella cultura giapponese, per permettere al genere dello *shunga* di caricarsi di tutte le sfaccettature che con molta probabilità venivano colte inconsciamente da chi le osservava in epoca Edo e da chi le osserva oggi con occhi consapevoli del bagaglio culturale giapponese.

A causa della sua natura breve e didattica, inoltre, l'articolo non copre tutti i sottogeneri dello *shunga*: sorvola su quelli omoerotici, non tratta della presenza, spesso ritenuta controversa, dei



bambini in queste scene, non tocca le rivisitazioni parodistiche di grandi classici della letteratura. Tali argomenti verranno affrontati da Hayakawa e da altri specialisti in altre pubblicazioni e in altre occasioni.

Non bisogna, però, ritenere queste mancanze dei difetti, bensì delle omissioni oculate: l'articolo, infatti, vuole fungere da introduzione a un genere molto più ampio di quanto quattro pagine possano contenere e vuole stimolare il lettore a un'ulteriore documentazione.

## References

- Berry, Paul. 2004. Rethinking 'Shunga': The Interpretation of Sexual Imagery of the Edo Period. *Archives of Asian Art* 54: 7-22.
- Bru, Richard. 2013. *Erotic Japonisme - The Influence of Japanese Sexual Imagery on Western Art*. Leiden: Hotei Pub.
- Clark, Timothy, Gerstle, C. Andrew, Ishigami Aki, Yano Akiko (eds.). 2013. *Shunga: Sex and Pleasure in Japanese Art*. London: British Museum Press.
- Doniger, Wendy. 2003. The 'Kamasutra': It Isn't All about Sex. *The Kenyon Review, New Series* 25/1 (Winter): 18-37.
- Fagioli, Marco, Giovannoni, Günther (ed.). 2009. *Shunga. Arte ed Eros nel Giappone del periodo Edo*. Milano: Fondazione Mazzotta.
- Gerstle, C. Andrew, Clark, Timothy (editors). 2013. Shunga: Sex and Humor in Japanese Art and Literature. *Japan Review (Journal of the International Research center for Japanese Studies)* 26: 3-14.
- Hayakawa Monta (早川聞多). 2003. Sei wa warahinari - Ukiyoe shunga no 'okashisa' o himotoku (『性は笑ひなり — 浮世絵春画の「可笑しさ」をひもとく』). *The Japan Society for Laughter and Humor Studies (笑い学研究)* 10: 131-137.
- Hayakawa Monta. 2001. *The shunga of Suzuki Harunobu*. Kyōto: International Research Center for Japanese Studies.
- Hayakawa Monta. 2010. *Shunga: Japanese Erotic Art*. Tokyo: P I E Books.
- Hayakawa Monta. 2013. *Shunga - Ten Questions and Answers*, "Nichibunken". Kyōto: International Research Center for Japanese Studies.
- Hayakawa Monta, Kuwamura Yūko, Sano Mayuko, Tatara Mikihachirō, Kashioka Tomihide, Yoda Hiroshi). 2013. Jinrui no hajimari to nihonjin no seibunka: ukiyoeshunga wa omoshiroi" (人類の始まりと日本人の性文化: 浮世絵春画はおもしろい, L'origine del genere umano e la cultura del sesso in Giappone - L'interesse per gli ukiyoe shunga). *Human studies: Bulletin of Institute for Cultural and Human Research* 13: 73-104.
- Pollack, David. 2010. The Cultural Environment of Edo Shunga. *Impressions* 31: 72-87.

Shirakura Yoshihiko, Hayakawa Monta, Mihashi Osamu, Tanaka Yuko. 2010. *Ukiyoe shunga wo yomu* (『浮世絵春画を読む, *Leggere gli Shunga*). Tōkyō: Chūōkōronshinsha (中央公論新社).

Uhlenbeck, Chris, Winkel, Margarita, Tinios, Ellis, Seigle, Cecilia Segawa, Newland, Amy Reigle, Shigeru Oikawa. 2005. *Japanese Erotic Fantasies: Sexual Imagery of the Edo Period*. Leiden, Hotei Publishing.

Ura Kazuo. 2015. Sairei no warai (「祭礼の笑い La risata nelle feste religiose). *The Japan Society for Laughter and Humor Studies* (笑い学研究) 22: 5-18.

Villani Paolo (a cura di). 2006. *Kojiki - Un racconto di antichi eventi [Kojiki]*. Venezia: Marsilio.

Weisberg, Gabriel P. 2016. Reflecting on Japonisme - The State of the Discipline in the Visual Arts. *Journal of Japonisme* 1: 3-16.

Database Shunga (艶本資料データベース), in <http://kikyo.nichibun.ac.jp/index.cgi?>

Mostra “Shunga: Sex and Pleasure in Japanese Art” del British Museum in

[https://www.britishmuseum.org/about\\_us/news\\_and\\_press/press\\_releases/2013/shunga\\_sex\\_and\\_pleasure.aspx](https://www.britishmuseum.org/about_us/news_and_press/press_releases/2013/shunga_sex_and_pleasure.aspx)

On-line Dictionary of Japanese Architectural and Art Historical Terminology:

<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/>

McCurry, Justin. 2015. Pornography or erotic art? Japanese museum aims to confront shunga taboo. *The Guardian*, 11/11/2015 (data ultima consultazione 20/04/2019):

<https://www.theguardian.com/world/2015/nov/11/pornography-or-erotic-art-japanese-museum-aims-to-confront-shunga-taboo>

Eisei Bunko Museum: [http://www.eiseibunko.com/end\\_exhibition/2015.html#natsu](http://www.eiseibunko.com/end_exhibition/2015.html#natsu)

---

Eleonora Ala is a graduate student at the University of Turin. In 2016 she spent six months in Japan, at the Kyoto University of Foreign Studies as an exchange student. After graduating in 2017 with a thesis on *ukiyoe shunga*, she is now continuing her studies on translation. In 2017 she also collaborated with the Museum of Oriental Arts in Turin for the translation of informative material for the exhibition “Calligrafia, l’arte del segno”. In 2018 she was an interpreter and guide for the Japan Week held in Turin. She can be reached at: [eleonora.ala@edu.unito.it](mailto:eleonora.ala@edu.unito.it).

## A Study on EFL Learners' Belief about Translation as a Learning Strategy in Indonesia

*Gede Eka Putrawan, I Wayan Mustika, and Bambang Riadi*

Although it sounds controversial, the practice of foreign language learning tends to consist of the use of translation. Therefore, the main aims of this study are to investigate EFL learners' belief about translation, the use of translation as their EFL learning strategy, and to find out the correlation between their belief about translation and the use of translation as their EFL learning strategy. This study was conducted through a quantitative approach in which the data were collected by using two kinds of questionnaires. Based on the findings, Indonesian EFL learners believe that translation helps them acquire English skills and other English language aspects. They use translation as their language learning strategy for learning EFL skills and aspects such as speaking, reading, writing, listening, vocabulary, grammar, and idioms and phrases. This study also reveals that there is a correlation between EFL learners' belief about translation and their use of translation as an EFL learning strategy.

### 1. Introduction

A large number of studies concerning the role of learning strategies in foreign language teaching and learning has been reported (Wong and Nunan 2011). Moreover, there is now much evidence that states learning strategies can significantly predict learners' success in language learning, English language learning in particular (Setiyadi, Sukirlan, and Mahpul 2016), and that the most frequently used language learning strategies are metacognitive, compensation, and cognitive strategies (Habók and Magyar 2018). One of the studies is on translation as a cognitive learning strategy (Liao 2006) in foreign language teaching and learning, although this is controversial (Tan 2015). In other words, learners' first language (L1) is included in the process of EFL teaching and learning. Despite experts' rejection of the use of L1 in foreign language learning (Sorhus 1975; McDonald 1993; Carreres 2006; Mogahed 2011 cited in Ying et al. 2018), other experts publicly support the inclusion of translation to help learners acquire knowledge of the foreign language (Corder 1981; Popovic 2001; Fernandez-Guerra 2014 cited in Ying et al. 2018).

The importance of translation as an EFL learning strategy has also been studied extensively. This sounds controversial because this perspective is closely related to Grammar Translation Method,

which views translation as a vital tool for foreign language teaching and learning. However, the practice of EFL language teaching and learning tends to consist of the use of translation because it helps learners acquire the knowledge of the foreign language. Translation plays an important role to help learners improve their understanding about EFL (Al-Musawi 2014; Dagilienė 2012; Joyce 2018; Karimian and Talebinejad 2013; Liao 2006; Tan 2015). It is also believed to make a positive impact on EFL learners learning (Aktekin and Gliniecki 2015; Dagilienė 2012; Guerra 2014; Karimian and Talebinejad 2013; Liao 2006; Mutlu, Bayram and Demirbukan 2015; Al-Musawi 2014; Lee 2015, cited in Tsagari and Floros 2015).

To support the research findings on the importance of translation, the use of L1 in EFL teaching and learning has also been well reported. It is believed to play a significant role to help EFL learners acquire EFL mastery and knowledge (Galali and Cinkara 2017) and decrease their insecurities (Pan and Pan 2010). L1 is also useful for explaining vocabulary, grammatical rules, teaching instructions, organization purposes, and for checking learners' understanding (Hanakova and Metruk 2017) as well as for clarifying different concepts between L1 and the target language being learned (Jan, Li and Lin 2014). L1 should be allowed to be used by beginners, although its use should be then limited as they become more advanced learners because it is effective if utilized appropriately (Gomathi and Kiruthika 2013).

If viewed from EFL teaching and learning, there is actually a direct linkage between EFL teaching and learning – the way teachers teach and the way students learn – and translation. Both teachers and students cannot avoid using translation in their teaching and learning (Hanakova and Metruk 2017; Paker and Karaağaç 2015). Although translation plays a different role in various methods of language teaching accommodated for students from various social backgrounds, most teachers agree that it is a powerful tool to help their students understand foreign words and expression and express their ideas in the language they learn more confidently. However, some teachers also argue against using a native language in the class because they consider it as a serious barrier to effective language teaching and learning (Al-Musawi 2014). In addition, Iranian students are also reported to employ translation as a learning strategy to help them learn English language (Karimian and Talebinejad 2013). To help new EFL learners learn English, this strategy should be allowed to use. When they reach higher level of EFL proficiency, they are required to directly think in English to improve their overall English abilities (Tan 2015).

Translation has been long used as a teaching tool by EFL teachers and a learning tool by EFL learners in Indonesia. Translation falls within cognitive learning strategies (Liao 2006). On the one hand, some EFL teachers may consider translation as a critical means to make sure that their students

have totally comprehended what they have taught to them, while on the other hand, some teachers do not allow their students to make use of their native language and translation in the classroom (Liao 2006).

Despite the fact that learners' success in language learning and acquisition is influenced by variables such as motivation and aptitude (Skehan 1989 cited in Sadeghi and Attar 2013) as well as learning strategies and age (Ellis 1994 cited in Sadeghi and Attar 2013), this present study only focuses on exploring translation as a learning strategy by young adults who learn English as a foreign language in a public university. In general, this study seeks to find out if translation as an EFL learning strategy still exists among EFL learners in a public university in Lampung Province, Indonesia, as reported by other studies conducted in other countries. Therefore, the present study attempts to address the following research questions:

1. What is EFL learners' belief about translation in EFL learning in Indonesia?
2. What is EFL learners' use of translation as an EFL learning strategy in Indonesia?
3. Is EFL learners' belief about translation correlated with the use of translation as an EFL learning strategy in Indonesia?

## 2. Literature Review

### 2.1. What is Translation?

Translation refers to a process of changing words and transferring meanings into a different language. It can also refer to something that is translated both in oral and written forms. Catford (1965, cited in Putrawan 2015) states that translation is an operation performed on languages which occurs when we substitute a text in one language (source language) for a text in another language (target language). In addition, Larson (1998, cited in Putrawan 2017) defines translation with a focus on meaning by stating that translation means transferring the meaning of the source language into the receptor language by going from the form of the source language to the form of the receptor language by way of semantic structure. The meaning does not change at all, yet the form does.

Furthermore, Vermeer (1986, cited in Snell-Hornby 1988) does not agree the view that states that translation is simply a matter of language. He views that it is a cross-cultural transfer. He further says that a translator should be bicultural, even multicultural, because language is an intrinsic part of culture. It means that a translator must also be at home in, at least, two cultures. In other words, he/she must be bilingual and bicultural.

Simply put, translation refers to the changing of words and meanings, both in written and spoken, from one language into another. However, it is not that simple because translation is

culturally-bound in which a word cannot be literally translated into another language as it is, otherwise it sounds weird and awkward. In other words, a good translation should not be only linguistically correct, but also culturally appropriate.

From language teaching and learning perspective, translation is divided into two types, pedagogical translation and real translation (Klaudy 2003, cited in Vermes 2010). Pedagogical translation refers to a tool for improving learners' foreign language proficiency, whereas real translation is defined only if the goal of translation is to develop translation skills. Gile (1995, cited in Vermes 2010) also makes a distinction between school translation and professional translation, the former focuses on the language, while the latter focuses on the content of language. Translation for foreign language learning can be defined as reproducing the message of the source text while at the same time paying attention to different language structure, while translation for professional purposes refers to the text production for specific purposes. This simulated translation focuses on the function of the text.

## 2.2. Belief about Translation in EFL Learning

If related to EFL learning through translation, EFL learners' belief about translation can be defined as learners' feeling of being certain that translation can help them improve their English. In other words, they believe that translation is a tool for helping them learn EFL.

Liao (2006) revealed that English learners have belief that translation plays an important role in their English language learning. Various strategies involving translation are used by English learners including cognitive, memory, compensation, social, and affective strategies. Advanced English learners (students whose major is EFL) tend to have negative belief about translation and do not make use of translation quite often compared to those whose major is not EFL.

The same findings were also reported by other studies (Aktekin and Gliniecki 2015; Al-Musawi 2014; Dagiliené 2012; Guerra 2014; Karimian and Talebinejad 2013; Mutlu et al. 2015). They state that translation is believed to be very beneficial as a tool for learning EFL. Learners are also reported using translation as a learning strategy very frequently in their English learning.

From the findings above, it is quite clear that translation does exist in EFL teaching and learning and it plays an important role as a learning tool for EFL learners to help them learn, improve, and develop more about English.

### 2.3. Translation as an EFL Learning Strategy

Oxford (1990, cited in Rodríguez 2016; Khonbi and Sadeghi 2015) defines learning strategy (LS) as “specific actions employed by learners to make language learning easier, faster, more enjoyable, more self-directed, more effective, and more transferable to new situations.” LS is classified into six types which include memory-related strategies, cognitive strategies, compensatory strategies, metacognitive strategies, affective strategies, and social strategies (Oxford 1990, cited in Viriya and Sapsirin 2014; Ahmadi and Mahmoodi 2012). In addition, Liao (2006) states that since studies on language learning strategy were widely conducted and various different classifications of the strategy were proposed, translation has been classified into one of the cognitive learning strategies.

Al-Musawi (2014) emphasizes that translation as a learning strategy can be used as an effective medium for developing learners’ communicative competence. It is also a cognitive activity for students to help them learn new phrases and expressions in the language they learn. It is also a problem-solving exercise in which students can develop their capabilities in language analysis and processing. O’Malley, Chamot, Stewner-Manzanares, Kupper, and Russo (1985, cited in Al-Musawi 2014) state that there are 11 cognitive strategies identified when learning English, and 11.3% of the learners investigated state that they make use of translation as one of their learning strategies, 19.6% of them make use of repetition, 18.7% of them use note-taking, and 12.5% of them use imagery learning strategy. It implies that translation is still used for language learning.

## 3. Methodology

### 3.1. Participants

A total of 68 undergraduate learners of EFL (learners whose major is English Education) in a public university in Lampung Province, Indonesia took part in this study, which took place in 2018. At first, there were 71 first-year students at the department who were invited to respond to questionnaires, but only 68 responses were valid. 29.4% of the participants were male, the rest were female.

### 3.2. Instruments and Procedure

The participants in this study were required to fill out two kinds of questionnaires developed by Liao (2006). The first questionnaire was the *Inventory for Belief about Translation (IBT)* which was used to measure the participants’ belief about translation, and the second one was the *Inventory for Translation as a Learning Strategy (ITLS)* which was used to look at the participants’ use of translation in their EFL learning. The two kinds of questionnaires were translated from English into Indonesian so that the

statements and/or questions in the questionnaires could easily be understood by the participants. Firstly, it was decided that the questionnaires be administered in English, the original version, however, some students reported having difficulty in understanding some contents of the items. Then, a faculty member, who had a doctorate degree and was highly proficient in both English and Indonesian, was invited to review the translated Indonesian version for appropriateness, clarity, and readability.

The IBT consists of 24 items measuring the respondents' belief about translation, while the ITLS consists of 28 items measuring how translation is used to learn English skills and aspects. Both the IBT and ITLS are on a 5-point Likert scale ranging from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree). Since the IBT and ITLS were developed by Liao (2006) for the Taiwanese students, then to find out if the two questionnaires were valid and reliable in Indonesian context, a pilot survey was also undertaken to 50 students before the current study was conducted. In addition, the pilot survey aimed to ensure all information was provided to the participants and the instructions were clear, to ensure all statements were understandable, and to ensure the questionnaire was a reasonable length that participants were motivated to complete all statements (Schleef 2014).

The validity analyses were done to see the extent to which each questionnaire really measures what it claims to measure through Pearson Product Moment analyses ( $p < 0.05$ ). The validity of the IBT was proven to be acceptable ( $0.00 < 0.05$ ) and the validity of the ITLS was also proven to be acceptable ( $0.00 < 0.05$ ). In addition, to determine if the items are consistent with the test in measuring the phenomena under study, the internal consistency of the items was measured through a single correlation coefficient (Cronbach's Alpha). If alpha is high ( $> 0.60$ ), this suggests that all of the items in the IBT and ITLS are reliable which means that the entire test is internally consistent. The results of the reliability analyses are presented in Table 1 below.

Table 1. Internal reliability coefficients of the IBT and ITLS items

Variables	N of Items	Cronbach's Alpha (n=68)
Belief about translation (IBT)	24	0.646
Use of translation as a learning strategy (ITLS)	28	0.907

The collected data in this study were analysed quantitatively by using SPSS 23 for Windows through several statistical methods including *descriptive statistics* which was used to summarize the participants' responses to the IBT and ITLS (total mean score  $M > 3.5$  = High,  $M \geq 3 = 3.5$  = Medium, and  $M < 3$  = Low). Besides, a correlation analysis was used to investigate the correlation between the two



variables under investigation, participants' belief about translation and the use of translation as their learning strategy.

### 3.3. Results

With regard to the participants' belief about translation in their EFL learning (RQ1), the participants' responses to the IBT items were computed through descriptive statistics as presented in Table 2. Among the 24 items in the IBT, 12 of them fall into high means category ( $M > 3.5$ ). The items that fall into low means category include Items 19 and 22, which means that the items become the least common belief.

Table 2. Means and standard deviations for the IBT items

Item	Item Description	N	Mean	SD
5.	Translating helps me memorize English vocabulary.	68	4.32	.781
2.	Translating helps me write English composition.	68	4.28	.750
4.	Translating helps me speak English.	68	4.24	.794
3.	Translating helps me understand spoken English.	68	4.15	.738
9.	Translation helps me understand my teacher's English instructions.	68	4.13	.731
7.	Translating helps me learn English idioms and phrases.	68	3.97	.828
10.	Translation helps me interact with my classmates in English class to complete assignments.	68	3.96	.742
12.	Using Indonesian translation helps me finish my English assignments more quickly and save time.	68	3.88	.820
11.	The more difficult the English assignments are, the more I depend on Indonesian translation.	68	3.84	.908
6.	Translating helps me understand English grammar rules.	68	3.79	1.001
13.	Using Indonesian translation while studying helps me better recall the content of a lesson later.	68	3.76	.831
14.	I like to use Indonesian translation to learn English.	68	3.62	.881
24.	I believe one needs to be immersed in an English-speaking culture for some time before he/she is able to think in English.	68	3.49	1.240
18.	I think everyone has to use Indonesian translation at this stage of learning.	68	3.15	.981
20*.	I prefer my English teachers always use English to teach me.	68	3.13	.879
17.	At this stage of learning, I cannot learn English without Indonesian translation.	68	3.06	.960
21.	I feel pressure when I am asked to think directly in English.	68	3.04	.854
1.	Translating helps me understand textbook readings.	68	3.01	1.044

19.	I will produce Indonesian-style English if I translate from Indonesian to English.	68	2.93	.869
16*.	Indonesian translation diminishes the amount of English input I receive.	68	2.81	.950
15*.	The use of Indonesian translation may interfere with my ability to learn English well.	68	2.65	1.062
23*.	When using English, it is best to keep my Indonesian out of my mind.	68	2.63	.991
22.	I tend to get frustrated when I try to think in English.	68	2.57	.903
8*.	Translating does not help me make progress in learning English.	68	1.50	.702

*N: Population Size, SD: Standard Deviation*

*\*The scores of the items 8, 15, 16, 20 and 23 are reversed.*

In addition, with regard to the participants' use of translation as their EFL learning strategy (RQ2), the participants' responses to the ITLS items were also computed through descriptive statistics as presented in Table 3. Based on Table 3, it can be seen that the most frequently used strategies (Items 17, 18, 19, 12, 3, 13, 15, 1, 5, 4, 14, 7, 2, 11, 23, 9, 16, 26, 6, 21, and 20) receive high means ( $M > 3.5$ ) and there is only one item (Item 24) that is the least used strategy ( $M < 3$ ).

Table 3. Means and standard deviations for the ITLS items

	<b>Item Description</b>	<b>N</b>	<b>Mean</b>	<b>SD</b>
17.	I use English-Indonesian dictionaries to help myself learn English.	68	4.32	.800
18	I use Indonesian-English dictionaries to help myself learn English.	68	4.25	.904
19	I use an electronic translation machine to help myself learn English.	68	4.22	.895
12.	If I forget certain English words or expressions in the middle of conversation, I translate from Indonesian into English to help me keep the conversation going.	68	4.13	.771
3.	After I read English articles, I use an available Indonesian translation to check if my comprehension is correct.	68	4.04	.871
13.	I memorize the meaning of new English vocabulary words by remembering their Indonesian translation.	68	3.97	.846
15.	I use Indonesian translation of grammatical terms such as parts of speech, tenses, and agreements to help me clarify the roles of the grammatical parts of English sentences.	68	3.96	.762
1.	When reading an English text, I first translate it into Indonesian in my mind to help me understand its meaning.	68	3.96	.984
5.	When I write in English, I first think in Indonesian and then translate my ideas into English.	68	3.90	1.010

4.	To write in English, I first brainstorm about the topic in Indonesian.	68	3.87	.809
14.	I learn English grammar through Indonesian explanations of the English grammatical rules.	68	3.85	.833
7.	When I listen to English, I first translate the English utterances into Indonesian to help me understand the meanings.	68	3.84	.956
2.	I read Indonesian translations in the course reference book to help me better understand English articles in the textbook.	68	3.82	.752
11.	When speaking English, I first think of what I want to say in Indonesian and then translate it into English.	68	3.81	1.055
23.	I practice mentally translating my thoughts from Indonesian to English in various situations.	68	3.78	.826
9.	When I watch English TV or movies, I use Indonesian subtitles to check my comprehension.	68	3.76	.979
16.	I learn English idioms and phrases by reading their Indonesian translation.	68	3.75	.780
26.	I try to clarify the differences and similarities between Indonesian and English through translation.	68	3.69	.815
6.	I write Indonesian outlines for my English compositions.	68	3.66	1.074
21.	I ask questions about how an Indonesian expression can be translated into English.	68	3.60	.883
20.	If I do not understand something in English, I will ask other people to translate it into Indonesian for me.	68	3.54	.905
27*.	When reading English, I try to grasp the meaning of what I read without thinking of Indonesian equivalents.	68	3.47	1.000
22.	When the teacher assigns English articles for reading, I work with others to translate them.	68	3.46	.800
25.	I write Indonesian translations in my English textbooks.	68	3.28	.960
10.	I listen to or read Indonesian news first in order to understand English radio/TV news better.	68	3.21	.986
8.	I read the Indonesian translation scripts before I listen to instructional English tapes or CDs.	68	3.04	.937
28*.	When speaking English, I think of what I want to say in English without thinking first in Indonesian.	68	3.01	1.044
24.	I take notes in Indonesian in my English class.	68	2.94	.912

To investigate the correlation between belief about translation and the use of translation as an EFL

learning strategy (RQ3), the data obtained from the IBT and ITLS questionnaires were statistically computed through SPSS 23 for Windows (correlation analysis). As mentioned earlier, in the IBT the participants were provided with 24 items and in the ITLS with 28 items. The Table 4 below provides data about correlations between belief about translation and use of translation as a learning strategy. It can be seen that the correlation between belief about translation and use of translation as a learning strategy is 0.703 which means that the correlation is significant in which the significance value is .000 ( $0.000 < 0.05$ ).

Table 4. Correlations between belief about translation and use of translation

		<b>Use of Translation (Y)</b>	<b>Belief about Translation (X)</b>
Pearson Correlation	Use of translation	1.000	.703
	Belief about translation	.703	1.000
Sig. (1-tailed)	Use of translation	.	.000
	Belief about translation	.000	.
N	Use of translation	68	68
	Belief about translation	68	68

#### 4. Discussion

Based on the findings above, viewed from belief about translation perspective, Indonesian EFL learners believe that translation helps them comprehend and acquire English skills and other EFL aspects such as writing, speaking, vocabulary, and idioms and phrases. The findings are in line with Liao's (2006) study that states that students believe translation helps them acquire English skills in terms of writing, speaking, vocabulary, and idioms and phrases. Other studies also revealed that students believe translation is of importance in English learning as a tool for assisting them learn English (Aktekin and Gliniecki 2015; Dagilienė 2012; Karimian and Talebinejad 2013). In addition, this current study also found that EFL learners believe translation helps them interact with their classmates to finish assignments, understand English grammatical rules, recall the content of a lesson in the future. They also believe that to be able to think directly in English, someone should be immersed in an English-speaking culture for some time. Simply put, they believe that translation plays an important role in their EFL learning. On the contrary, they do not believe that learning EFL through translation makes them produce Indonesian-style English. However, the interesting one is that they do not believe either that they get frustrated when they try to think in English. This finding

means that they actually, on the one hand, want to think directly in English, however, they still believe that translation helps them learn English, on the other hand. This might be due to the fact that the participants in this study, first-year students whose major is English Education, tend to be less proficient in their EFL mastery that they depend much on translation.

Viewed from the use of translation as a learning strategy, this study also revealed that the participants most frequently use bilingual dictionaries and an electronic translation machine to learn EFL. In addition, they also use translation as a learning strategy to learn EFL skills such as speaking, reading, writing, listening, and other EFL aspects such as vocabulary, grammar, and idioms and phrases. These findings are consistent with Liao's (2006) findings which state that students most frequently use translation to learn English vocabulary, idioms, phrases, and grammar, to read, write, speak, and check reading and listening comprehension. These findings are also in line with findings revealed by other investigators (Calis and Dikilitas 2012; Dagilienė 2012; Guerra 2014; Mutlu et al. 2015). The participants in this study also report that they use translation to clarify the differences and similarities between Indonesian and English and if they do not understand about something in English, they ask other people to explain it using translation. These findings also confirm that translation still exists in ELF learning in Indonesia. It is still used most of the time for learning and comprehending English.

In relation to the correlation of EFL learners' belief about translation and their use of translation as an EFL learning strategy, this study revealed that there is a linkage between belief about translation and use of translation as an EFL learning strategy. The empirical evidence in this study is in line with Aktekin and Gliniecki (2015) who state that there is a strong bond between belief and learners' strategy use. The relationship between EFL learners' belief and their use of translation as a learning strategy indicates that the EFL learners' belief is closely related to their use of translation as an EFL learning strategy.

## 5. Conclusion

This study investigates EFL learners' belief about translation, their use of translation as an EFL learning, and the correlation between their belief and use of translation as an EFL learning strategy.

Indonesian EFL learners believe that translation helps them comprehend and acquire EFL skills and other EFL aspects such as writing, speaking, vocabulary, and idioms and phrases. The EFL learners also make use of translation as their learning strategy for learning English skills such as speaking, reading, writing, listening, vocabulary, grammar, and idioms and phrases. Thus, the empirical evidence explicitly explains that translation still exists and cannot be avoided in EFL

learning as a means to learn the language. In addition, this study also revealed that there is a linkage between EFL learners' belief about translation and the use of translation as an EFL learning strategy.

The findings in this study also have implications for EFL teaching and learning. This study revealed that translation plays an important role in EFL learning in Indonesia as reported by other studies conducted in other countries. Indonesian EFL learners believe that the inclusion of translation into their EFL learning helps them acquire more knowledge about English. Therefore, translation or inclusion of learners' L1 should be allowed to involve at their initial stage of EFL learning in order for them to be able to comprehend EFL much more easily. Teachers should also provide space for translation in teaching EFL skills, vocabulary, grammar, and idioms and phrases, especially to elementary EFL learners because translation in language classrooms "is doing no harm" (Pym and Ayvazyan 2017: 404). Therefore, L1 and translation need to be closely looked at as a foreign language teaching and learning method or technique (Ramsden 2018).

However, this study also has some limitations. Although this study is able to describe EFL learners' belief about translation, their use of translation as an EFL learning strategy, and the correlation between their belief about translation and use of translation, this study was carried out in a small sample size (n=68). Therefore, adequate number of subjects from different proficiency levels and background are required for future research to provide more precise conclusions. In addition, more advanced statistical analyses with more various variables are also required to provide more reliable findings. To support the quantitative results, interviews with students and teachers may be effective to get a deeper understanding and insight on the use of translation in EFL teaching and learning.

## References

- Ahmadi, Alireza, and Saba Mahmoodi. 2012. "Language learning strategy use and instruction for the Iranian junior high school EFL learners: A mixed methods approach." *Journal of Research in Applied Linguistics* 3/2: 107–132.
- Aktekin, Nafiye Çiğdem, and Ayşegül Uysal Gliniecki. 2015. "ELT students' beliefs about and strategy use of translation." *International Online Journal of Education and Teaching (IOJET)* 2/1: 12–24.
- Al-Musawi, Numan M. 2014. "Strategic use of translation in learning English as a foreign Language (EFL) among Bahrain university students." *Comprehensive Psychology* 3/4: 10.03.IT.3.4.  
<http://doi.org/10.2466/10.03.IT.3.4>.
- Calis, Eda, and Kenan Dikilitas. 2012. "The use of translation in efl classes as L2 learning practice." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 46: 5079–5084.  
<http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.06.389>.

- Dagilienè, Inga. 2012. "Translation as a learning method in English language teaching." *Studies About Languages* 21: 124–129. <http://dx.doi.org/10.5755/j01.sal.0.21.1469>.
- Galali, Atta, and Emrah Cinkara. 2017. "The use of L1 in English as a foreign language classes: Insights from Iraqi tertiary level students." *Advances in Language and Literary Studies* 8/5: 54–64.
- Gomathi, B S, and P Kiruthika. 2013. "Role of L1 in English language teaching to rural area students with reference to Erode region." *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 2/12: 24–26.
- Guerra, Ana Fernandez. 2014. "The usefulness of translation in foreign language learning: Students' attitudes." *International Journal of English Language and Translation Studies* 2/1: 153–170.
- Habók, Anita, and Andrea Magyar. 2018. "The effect of language learning strategies on proficiency, attitudes and school achievement." *Frontiers in Psychology* 8: 1–8.
- Hanakova, Maria, and Rastislav Metruk. 2017. "The use of l1 in the process of teaching English." *Modern Journal of Language Teaching Methods* 7/8: 380–389.
- Jan, Ching-Wen, Bo-Jian Li, and Chen-Chiang Lin. 2014. "The use of the mother tongue in Saudi EFL classrooms." *Journal of China University of Science and Technology* 58: 95–102.
- Joyce, Paul. 2018. "L2 vocabulary learning and testing: The use of L1 translation versus L2 definition." *Language Learning Journal* 46/3: 217–227.
- Karimian, Zeinab, and Mohammad Reza Talebinejad. 2013. "Students' use of translation as a learning strategy in EFL classroom." *Journal of Language Teaching and Research* 4/3: 605–610.
- Khonbi, Zainab Abolfazli, and Karim Sadeghi. 2015. "Relationship between Iranian university EFL students' language learning aptitude and language learning strategy use." *Journal of Research in Applied Linguistics* 6/2: 36–60.
- Liao, Posen. 2006. "EFL learners' beliefs about and strategy use of translation in English learning." *RELC Journal* 37/2: 191–215.
- Mutlu, Gizem, Dilan Bayram, and Buket Demirbuken. 2015. "Translation as a learning strategy of Turkish EFL learners." *International Journal on New Trends in Education and Their Implications* 6/2: 225–234.
- Paker, Turan, and Özlem Karaağaç. 2015. "The use and functions of mother tongue in EFL classes." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 199: 111–119.
- Pan, Yi-chun, and Yi-ching Pan. 2010. "The use of L1 in the foreign language classroom." *Colombian Applied Linguistics Journal* 12/2: 87–96.
- Putrawan, Gede Eka. 2015. "The importance of collocational awareness to learners of English in translation." *Aksara: Jurnal Bahasa dan Sastra* 16/2: 129–136.
- Putrawan, Gede Eka. 2017. *Basic understanding of translation: Theoretical and practical points of view*, edited by Mahpul Mahpul. Yogyakarta: Graha Ilmu.

- Pym, Anthony, and Nune Ayvazyan. 2017. "Linguistics, translation and interpreting in foreign-language teaching contexts." In: *The Routledge Handbook of Translation Studies and Linguistics*, 393–407. London and New York: Routledge.
- Ramsden, Takako. 2018. "Translation in language teaching (TILT)." *Humanities Series* March 51: 249–274.
- Rodríguez, Luis Fernando Gómez. 2016. "Learning strategies: A means to deal with the reading of authentic texts in the EFL classroom." *Signo y Pensamiento* 35: 50–67.
- Sadeghi, Karim, and Mohammad Taghi Attar. 2013. "The relationship between learning strategy use and starting age of learning EFL." In: *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Elsevier B.V., 387–96. <http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.01.076>.
- Schleef, Erik. 2014. "Written surveys and questionnaires in sociolinguistics." In: *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide.*, 42–57. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Setiyadi, Ag. Bambang, Muhammad Sukirlan, and Mahpul Mahpul. 2016. "How successful learners employ learning strategies in an EFL setting in the Indonesian context." *English Language Teaching* 9/8: 28.
- Snell-Hornby, Marry. 1988. *Translation Studies: An Integrated Approach*. Amsterdam: John Benjamins.
- Tan, Sheng. 2015. "The relationship between English language proficiency and EFL learners' use of translation strategies." *International Journal of Applied Linguistics and Translation* 1/4: 55–60.
- Tsagari, Dina, and Georgios Floros. 2015. "Translation in language teaching and assessment." In: *Interpreter and Translator Trainer*, 356–360. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Vermes, Albert. 2010. "Translation in foreign language teaching: A brief overview of pros and cons." *Eger Journal of English Studies* 10: 83–93.
- Viriya, Chayata, and Sutthirak Sapsirin. 2014. "Gender differences in language learning style and language learning strategies." *Indonesian Journal of Applied Linguistics* 3/2: 77–88.
- Wong, Lillian L.C., and David Nunan. 2011. "The learning styles and strategies of effective language learners." *System* 39/2: 144–63.
- Ying, Bong Tze, Ang Lay Hoon, Hazlina Abdul Halim, and Miroslava Majtanova. 2018. "Students' beliefs on translation strategy in learning German language." *GEMA Online Journal of Language Studies* 18/1: 69–86.



Gede Eka Putrawan is a lecturer in the Department of Language and Arts Education at the University of Lampung, Indonesia. His research interests include translation and translation studies, translation in EFL teaching and learning, translation as a learning strategy, and language maintenance. He can be reached via e-mail at [gputrawan08@gmail.com](mailto:gputrawan08@gmail.com) and/or [gputrawan08@fkip.unila.ac.id](mailto:gputrawan08@fkip.unila.ac.id).

I Wayan Mustika is a senior lecturer in the Department of Language and Arts Education at the University of Lampung, Indonesia. He holds a doctorate degree in performing arts studies from Gadjah Mada University. His areas of interest include performing arts and cultural studies. He can be reached via e-mail at [wayanmustika75@yahoo.com](mailto:wayanmustika75@yahoo.com).

Bambang Riadi is a lecturer in the Department of Language and Arts Education at the University of Lampung, Indonesia. His research interests include technology and media in language teaching and learning, Indonesian language in foreign language learning, and sociolinguistics. He would love to hear from you via e-mail at [bambangriadi.br@gmail.com](mailto:bambangriadi.br@gmail.com).



# Reviews



Peter Dils und Lutz Popko (Hrsg.). 2016. *Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen, Akten der Leipziger Abschlusstagung des Akademienprojekts Altägyptisches Wörterbuch* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig – Philologisch-historische Klasse, Band 84, Heft 3). Stuttgart/Leipzig: 220 pages. ISBN 978-3-7776-2657-4.

The publication presents the proceedings of the colloquium “Das Altägyptische Wörterbuch und die Lexikographie der Ägyptisch-Koptischen Sprache,” which was organized on 29-30 November 2012 in Leipzig and marked the official end of the *Altägyptisches Wörterbuch* project of the *Sächsische Akademie der Wissenschaften*. The book contains the following contributions:

Ingelore Hafemann (7-28) goes into details of polysemy and polyequivalence. The historical development of polysemy is traced back to such factors as metaphors, metonymy, archaisms, and technical terminology of the language (7; for polysemy, cf. Köhler 2016: 43–45). The polyequivalence is explained by the tendency of a certain word in one language to have several translation possibilities in another (8). The lack of the meaning “front side of a house“ of *ḥꜣ.t* is considered as highly interesting (10), which seems to be somewhat arbitrary. The same use in English *land*, French *terre* and Egyptian *tꜣ* is adduced (11) – which might be somewhat overvalued. The selection of examples for *pr.w* (15-26) is not impressive in originality.

Jochem Kahl (29-55) takes position for what concerns the age of coffin text-artefacts from Assiut. The overall regional peculiarities in Assiut are recalled, which are demonstrated *inter alia* by the statue type of a man sitting on a low throne (33). The achievements in the chronology of the rulers of the nome of Assiut and their tombs, made possible thanks to newer research, are exemplified in table form (34-35). The 1359 hieroglyphs executed in fine relief from tomb V/III/IV of the First Intermediate Period and tomb I of the time of Senuseret I are compared palaeographically, with the two oldest tombs V and III which show the largest similarity – 98.8% (38). The integration of the coffins of Mesehti (S1C=CG 28118; S2C=CG 28119) in the investigation is said to result in a stronger similarity near tomb I, but the argumentation does not seem to be wholly free of contradictions (38). The palaeographic comparison of the coffin of Nachti (S2P= Paris, Louvre 11936) may hint at its setting in the First Intermediate Period (39).

Matthias Müller (56-81) develops case studies for grammaticalisation phenomena in Egyptian-Coptic. The genesis of a (position)-free negation word *iwꜣ* in Late-Egyptian is described, for which an origin in a sentence enlargement element is held possible (58). The partial loss of an initial negation word in Coptic is alluded to (58). The seeping in of the negation **ꜣN** to hitherto closed environments of other negation patterns in Nitric Bohairic and late-Bohairic sources of the Old Testament is

clarified (59). The formation of the perfect scheme of verbs of more than three radicals on the basis of the auxiliary verb *iri* “to do” (and its derivatives) is recapitulated in Late Egyptian, Demotic, and Coptic (61). Evidence for the change of the demonstrative pronoun *pw* to a subject element/copula is marshalled (61-65). The replacement of non-congruent subject elements through the congruence-marking morphemes *pi/ti/ni* in Late Egyptian and Demotic is observed (63). The rareness of the use of the Coptic verb **ϩⲱⲛ** “to draw near” as auxiliary verb + preposition **ϵ** + infinitive with the meaning of “almost” is stressed (69). The nearly exclusive limitation of the construction **(ϵ)ⲣ-ⲛⲁⲱϩ** “to halve” followed directly or indirectly by connected infinitives with the special meaning “to be half dead” is mentioned (70). The use of future-like verbal forms like Future I and III as well as the infix **-ⲭⲛⲓ-** or **ϩⲁⲛⲓ** + **ϵ** + infinitive for “to have to” in Coptic is introduced (73-75).

Tanja Pommerening searches for the possibility to identify Old Egyptian drug names. The insight that drug names can stand either isolated or in combination with adjective and genitival attributes respectively (85) makes a rather trivial impression. The so-called lack of code names of Old Egyptian drug names (87) should have been improved by further arguments. The statement that *irt.t* “milk” is to be found alone or together with certain other expressions (86-87) comes dangerously close to a quibbling. The linkage of the slaughtered animals to the area of materia medica (95) can hardly be said to inspire much confidence. The classification of the determinatives of drug names does not go beyond mere generalities (94). The doubts about the usefulness of Coptic for the semantic determining of Egyptian words (97-98) cannot be shared unrestrictedly, the analysis of the *m:t.t*-plant as celeriac being – by the way – bedeviled by a contradiction at p. 99. On p. 84, for the drug *ḏrn* cf. Helck (1971: 510) and Westendorf (1999: 497) and for *rdnw* “ladanum” cf. Vycichl (1957: 72), Vittmann (1991: 241) and Vittmann (1996: 440).

Joachim Friedrich Quack puts special emphasis on the potential weakness of the traditional categorisation of the Egyptian language history. The advantages and disadvantages of the previous lexica are balanced critically to one another (113-119). The occasionally claimed culture break between the Demotic and older phases of the language is strenuously denied (118-119). The meaning of “*ḏ*” is zeroed in on “shore, place at the river” with good arguments (122-128). On p. 120, for *blḏ* “pottery sherd” in Hieratic cf. now Guerneur (2015: 31); for the verb *grm* “to seize” cf. Osing (1976: 821), who favours the meaning “to capture, to rapture;” for the verb *ḏrp* “to stumble” cf. Černý (1976: 319) and Jasnow (1992: 123); and for the verb *n:n* “to repel” cf. Hornung (1982: 67, fn. 167).

Tonio Sebastian Richter offers an overview of Arabic words in Coptic texts. The material assembled so far consists of ca. 500 examples, one half stemming from two handfuls of scientific texts and recipe collections of the 10.-11. c. AD and the other from 100 documentary texts of the 8.-11. c. AD

(138). The Arabic words in Coptic texts prove helpful for a better understanding of Arabic lexicography (139). The relatively firm conventionality of Coptic writings of Arabic words in the 9.-10. centuries is discussed (110) and the interpretation of the double vocal as standing for a long vocal in Coptic of the 10. century is advocated (144). The overwhelming majority of Arabic words in Coptic is built by substantives (144). The exclusive use of Arabic colour adjectives and place-*nisbas* in terms for mineral ingredients is stated (146). The Arabic conjunction *wa-* “and” reappears in Coptic writing as **ⲱ** or **ⲟϣ** (147-148).

Wolfgang Schenkel plunges into questions of Old Egyptian colour conceptions. The basic colour spectrum is subdivided in the components *km* “black,” *ḥd* “white,” *dšr* “red” and *wḏ* “green” (164). The difference between “black” and “white” is related to the light/dark contrast (165). The connection between *dšr* “red” and *dšr.t* “desert” is exemplified (166). The name *wḏ-wr* for the Red Sea is interpreted as “darkgreen one”/“dark-blue one,” the addition *wr* being seen as attributive participle with the meaning “very” (166-167). The words “red” and “green” are analyzed as typical expressions for warm and cold colours (168). The deduction of certain colour terms from minerals is examined (170). The issue of the possible differentiation in the plurality of colour words especially in the red-/yellow sector is pursued (170-171). The colour terms *km* “black” “*ḥd* “white,” *dšr* “red” and *wḏ* “green” are explained morphologically as verbs, all other ones being understood as adjectives (179-180). The Hamito-Semitic (Afroasiatic) cognates of the basic colours terms are listed (180-181).

Simon D. Schweitzer introduces the concept of “lexical gravity” in Egyptology. The following main characteristics of lexical gravity are highlighted: a) specific influence of every word on its environment, b) different gravity diagrams of different words, c) upper limit of the influence, d) specific span of influence depending on the specific word, e) separation of lexical gravity in a semantic and grammatical form (190). The asymmetry of the gravitation changes depending on the word class, being in the case of substantives/verbs right-orientated and in the case of adjectives/suffixes left-orientated (196). The scientific value of the method has yet to be shown in the future. However, already at the present stage, the integration of prepositions like *m-b:ḥ* “before,” *m-ḥnw* “inside” and *ḥr* “on, by” in the investigation has to be seriously questioned. The frequency of suffixes after prepositions could have been inferred easily without large calculations.

The book has to be viewed with some ambivalence. One part of the contributions reveals a good quality, while the expectations in other parts are not completely fulfilled. In too many cases marginal facts are exaggerated without justification. The philological yield is rather meager if measured according to the usual standards. The observations in particular about lexical questions – one of the

main focus areas of the volume – often turn out to be less substantial. This negative view applies mainly to a fraction of the Egyptological contributions, while the Coptological ones are indeed quite convincing. The critical examples have already been remarked on above, during the discussion of individual contributions. Therefore, the book can be recommended only with hesitation.

## References

- Černý, Jaroslav. 1976. *Coptic etymological dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guermeur, Ivan. 2015. Les papyrus hiératiques de Tebtynis, Un aperçu du matériel issu des fouilles 2008-2010. In: Nadine Quenouille (ed.), *Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike, Kulturelle Vielfalt im Fayum, Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29. Mai bis 1. Juni 2013, Leipzig*. Wiesbaden: Harrassowitz: 17-37.
- Helck, Wolfgang. 1971. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 2., verbesserte Auflage, Ägyptologische Abhandlungen 5*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hornung, Erik. 1982. *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, Eine Ätiologie des Unvollkommenen (Orbis Biblicus et Orientalis, Band 46)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jasnow, Richard. 1992. *A Late Period Hieratic Wisdom Text (P. Brooklyn 47.218.135)*. Chicago: The Oriental Institute.
- Köhler, Ines. 2016. *Rage like an Egyptian, Die Möglichkeiten eines kognitiv-semantischen Zugangs zum altägyptischen Wortschatz am Beispiel des Wortfelds [Wut]*. PhD Dissertation, Freie Universität Berlin.
- Osing, Jürgen. 1976. *Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices*. Mainz: von Zabern.
- Vittmann, Günther. 1991. Review of: Sauneron, Serge, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N° 47.218.48 et .85* (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque Générale, t. XI). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale: 1989 (XI+243pages; 21-pages appendix with unnumbered tables and hieroglyphic transcriptions). *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81: 237-241.
- Vittmann, Günther. 1996. Semitisches Sprachgut im Demotischen, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 86: 435-447.
- Vycichl, Werner. 1957. Notes on the Story of the Shipwrecked Sailor, *Kusch* 5: 70-72.
- Westendorf, Wolfhart. 1999. *Handbuch der altägyptischen Medizin (Handbuch der Orientalistik, Band 36)*. Leiden: E. J. Brill.

Stefan Bojowald,

Ägyptologisches Seminar, Universität Bonn

(stefan.bojowald@t-online.de)



Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano. *Ebraico* (Fondamenta: Biblioteca di Scienze religiose, EDB). Bologna: Centro Editoriale Dehoniano: 2018. 231 pagine. ISBN 978-88-10-43216-7. € 22,50.

*Ebraico*, di Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano, è un libro geniale, a cominciare dalla laconicità del titolo, che punta dritto alla scommessa delle autrici: presentare l'universo delle culture ebraiche nell'unità della lingua che le ha espresse ed esprime.

Pensato e presentato come strumento didattico, è chiaro che nasce dalla sedimentazione di anni e anni di esperienze di insegnamento delle due autrici in università, facoltà teologica, comunità ebraica ed altre istituzioni culturali e di divulgazione. La funzione didattica non è da pensare come diminuzione del valore scientifico o accademico della pubblicazione, che è peraltro caratterizzata – come vedremo – da una notevole originalità e freschezza di metodo, da un robusto approccio teorico ai testi e da consapevolezza critica. Anzi, credo che in questo momento – come in ogni momento e per ogni generazione – la ricerca della forma e dei contenuti giusti da trasmettere alla propria generazione e alle successive sia un dovere irrinunciabile di chi, a vario titolo e in vari contesti, insegna ed è attivo nel mondo della ricerca scientifica e del dibattito accademico. Non c'è avanzamento del sapere, se non c'è trasmissione dello stesso da una generazione all'altra.

Le autrici si sono chieste cosa proporre come contenuto di un corso avanzato – diciamo un secondo anno dell'università, dopo aver imparato i rudimenti della grammatica e aver costruito un lessico di base – a chi si avvicina all'ebraico per interessi linguistici, ma soprattutto culturali: storici, letterari, religiosi e, perché no?, spirituali. Hanno scelto e organizzato i testi in una antologia di testi in lingua originale – tutti vocalizzati – e ottime traduzioni preparate da loro. Qualche svista e opacità, probabilmente dovuta a una frettolosa rilettura, andrà risolta in una seconda edizione, in cui un corpo maggiore ai caratteri ebraici e l'uso di un solo tipo di carattere per traduzioni e commenti potrebbero felicemente venire incontro alla presbiopia e ai gusti tipografici dello scrivente e di altri eventuali lettori non più giovanissimi, ma esigenti e appassionati.

Accanto all'antologia di testi ebraici, il lettore trova un'antologia di pagine critiche e di riflessioni, in agili e puntuali riquadri, e una trattazione limpida, chiara e aggiornata di temi talvolta delicati e complessi: filologia biblica, il rapporto tra Bibbia e testimonianze archeologiche, Qumran, i rapporti tra ebraismo e cristianesimo, la fondazione e costruzione di Israele come stato, contenitore culturale e generatore di nuove culture.

L'ebraismo è presentato come fenomeno culturale o, meglio, come matrice di fenomeni culturali sia medio-orientale che europea. La complessità dell'ebraismo e la pluralità della cultura ebraica è infatti inserita sia nel suo contesto medio-orientale – la Palestina e i palestinesi, i beduini, i samaritani, i drusi, i pionieri, Israele... – che in quello europeo: la cultura ebraica, popolare e colta, di Polonia, Russia, Ungheria, il sionismo... Tutto arricchito e aggiornato, con una bella bibliografia, giustamente organizzata in forma di proposte per l'approfondimento.

I testi si susseguono in un itinerario geografico, ma non c'è una mappa o una carta, perché si tratta di una geografia raccontata, letteraria, di spazi creati dai testi e di spazi che, reali e simbolici, dialogano con la cultura, lo spirito e il cuore dell'uomo. Il lettore si deve formare una sua carta interiore, che lo porta a Gerusalemme, nel deserto, a Beer Sheva, sui monti della Bibbia ebraica e cristiana, a Safed, Yafo-Tel Aviv. A volte il libro diventa quasi una guida turistica, non nel senso di una Lonely Planet o di un Bedecker, ma nel senso di una torcia e un binocolo puntati sui luoghi significativi per la Bibbia, per i cristiani e gli ebrei, per Israele, luoghi i cui significati si ricreano continuamente davanti al lettore e dialogano tra di loro grazie alla lingua ebraica, alla sua sintesi, al suo essere semitica ed europea insieme.

Normalmente le antologie si basano sulla contestualizzazione, per lo più storico-cronologica, dei testi e rinunciano in questo modo ad un approccio teorico alla loro complessità e alla potenziale conflittualità delle letture, delle interpretazioni, del dialogo tra testi e autori. Le autrici di *Ebraico*, invece, hanno scelto, spezzettato e ricombinato tra loro i testi con un metodo decontestualizzante o, meglio, spiazzante in un senso non lontano dalla *Verfremdung* brechtiana. La ricontestualizzazione in un percorso geografico-spaziale è solo un pretesto, strumentale per staccarsi dall'asse cronologico, e un *frame* narrativo elegante e rassicurante per far brillare tra loro le pietre focaie di temi e testi che vengono da anime e tempi diversi della letteratura ebraica. Le citazioni bibliche, comprese traduzioni ebraiche di brani del Nuovo Testamento (la fonte dovrebbe essere indicata con chiarezza), sono quasi sempre il punto di partenza, al quale sono associati poesie e canti, medievali e moderni, pagine di romanzi contemporanei o saggi della letteratura rabbinica, della mistica, del rinascimento o dell'illuminismo.

L'obiettivo è chiaro: il testo biblico, fondamento delle culture ebraiche e cristiane, può far esplodere la ricca pluralità di significati, tradizionali e nuovi, solo se dialoga con la letteratura ebraica nel suo complesso, se le parole ebraiche della Bibbia sfregano con le parole ebraiche di canti e racconti scritti dalla Bibbia in poi, nel Medio Evo, nell'Europa settentrionale e orientale come in Sefarad, nella modernità europea e in Israele. Viceversa, le parole della letteratura ebraica non possono che entrare in risonanza con le parole, le radici lessicali, il DNA linguistico-culturale della

Bibbia. Il rapporto simbiotico o dialettico con il testo biblico si rintraccia naturalmente anche nella maggior parte delle letterature cristiane e post-cristiane, europee ed orientali, ma questo è un altro discorso, che deve comunque essere ripreso per ricercare e promuovere il ruolo dell'ebraico e della Bibbia nelle scuole e università delle nuove generazioni.

Il risultato sorprende, talvolta è scioccante — come nell'accostamento dell'*Eli eli* di Gesù sulla croce (Matteo 27, 46) con l'incipit della poesia di Hanna Szenes, eroina ungherese della resistenza ebraica al mandato britannico, giustiziata all'età di ventitré anni — spesso commuove, sempre fa riflettere e spinge a leggere ancora. Il ritmo veloce e l'alternanza di testi brevi, traduzioni, commenti, riquadri critici e informativi si avvicineranno allo stile di lettura e apprendimento dei nativi digitali, all'abitudine che è ormai di tutti noi per finestre che si aprono e link che fanno rimbalzare e guidano la navigazione in rete.

Grazie alle autrici per averci offerto uno strumento così ricco, provocatorio, ben pensato e prezioso!

*Alessandro Mengozzi,*  
Università di Torino  
([alessandro.mengozzi@unito.it](mailto:alessandro.mengozzi@unito.it))



Purnendu Ranjan. *Kabirpanth til the end of the Medieval India*. Chandigarh: Gyankosh Publishers: 2016. 250 pages. ISBN 978-81-932755-9-7. Price: INR (Indian Rupees) 695. Available from: <http://www.orderyourbooks.com/>

Modern scholars have produced a mountain of studies about the history of religious sects and movements in India, but virtually all these studies have suffered from the lack of archival data about the relevant social, political, and economic activities of these institutions. What historians do have is a massive amount of religious literature produced by the intellectuals associated with the sects and movements, including hagiographies of their founders and leaders. The Kabir Panth is a good example. It seems likely that it was gradually organized by his disciples in the sixteenth century CE, probably well before 1550, but there is no clear documentary evidence that this is the case. Kabir himself must have died sometime near his traditional death date of 1518. Most of the earliest manuscripts containing his songs and verses are associated not with the Kabir Panth but with the Dadu Panth and the Sikh Panth. The earliest dated manuscript, however, is a 1582 CE collection of mostly Sur Das songs that also contains 15 Kabir songs. The two surviving Goindval Pothi manuscripts of the Sikhs, which include 50 Kabir songs, apparently are copies of an anthology assembled in 1570-1572, but only one date, corresponding to 1595 CE, appears in one of these manuscripts. The remaining so-far-discovered early manuscripts of Kabir songs and verses are all from Rajasthan and the Punjab and belong to the seventeenth century. The earliest hagiographies of Kabir are those of Ananta-das's *Kabir parachai*, written about 1590 CE, and Priya-das's 1712 CE commentary on a verse about Kabir in Nabha-das's *Bhaktamal*. None of these sources give any significant information about the early Kabir Panth, although they clearly indicate the continuing popularity of Kabir's songs and verses.

The earliest direct documentary evidence for the existence of a Kabir Panth, or at least institutions associated with Kabir, are two Mughal documents. First is one that registers a gift of the village of Kabirapur Karmua for the upkeep of the Muslim tomb of Shah Kabir located in Magahar in northeastern U.P. It has a date equivalent to 1698-1699 CE during the reign of Aurangzeb. The second document is in the possession of a Kabir math in Satmalpur in northwestern Bihar. It bears the seal of the Mughal Ahmad Shah (1748-1754) and confirms an earlier donation of land to a follower of Kabir named Lal Sahib by the emperor Akbar (1556-1605 CE). It is also worth noting that Abul Fazl, Akbar's

great minister and chronicler, mentions two tombs of Kabir, one at Puri in Orissa and one at Ratanpur (probably in Awadh). The latter tomb no longer exists, but in any case Kabir Panthi tradition (and Aurangzeb's document) are unanimous in making Magahar the site of Kabir's death.

Despite the lack of written historical documents, by the end of the seventeenth century various branches and many maths of the Kabir Panth existed throughout northern India (including Nepal and Pakistan), maths that were connected with several separate branches of the Kabir Panth. The problem of how to document the founding and history of these maths and branches of the Panth is formidable. Only about a dozen scholars have so far attempted either to write a history of the Kabir Panth (or of one or other of its several branches) or to make a survey of its principal maths and shrines. Six studies are particularly noteworthy: G. H. Westcott's 1907 book *Kabir and the Kabir Panth*, F. E. Keay's 1931 *Kabir and His Followers*, Kedarnath Dvivedi's 1965 *Kabir aur Kabir-pantha*, Parashuram Chaturvedi's 1964 (2nd ed.) *Uttari Bharat ki sant-parampara*, and two more recent books by Purnendu Ranjan, a 2008 *History of Kabirpanth* and his present *Kabirpanth till the end of the Medieval India* (2016). I reviewed Ranjan's 2008 book in IESHR, vol. 47 (2010).

Ranjan's new book covers much of the same ground as his 2008 study but includes discussions of many additional maths and shrines based on fieldwork carried out under the auspices of a 2013 grant from the University Grants Commission. In addition to discussing the documentary evidence that exists, Ranjan presents many oral testimonies of traditions collected from sadhus and mahants of the many sites that he and his team visited. Most important are the guru-pranalis that give genealogical lists of the former mahants of the maths, sometimes with stories about events that occurred in their reigns. Also discussed are the tombs (samadhis) of these former mahants found on the grounds of some maths, particularly those of the Dharamdasi branch (a branch centered in Chhattisgarh but also with maths as far afield as Gujarat, Bihar and other states). Ranjan's new book also includes a section of photos of many of these maths and samadhis and of some of the written materials offered in support of the oral testimonies collected from them.

Collecting this material is undoubtedly an important task, but there remain serious questions about what a historian can do with it apart from collecting it. A one-fact-after-another history does not get us very far, especially when the reliability of these "facts" is questionable. Ranjan organizes his material in chapters dedicated to the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries and, within each, by geographical region. It might have been better to organize the chapters by region or by Kabir Panthi branches since the older maths have mostly continued to exist until today and since the branches have important religious and organizational differences. A more theoretical and in-depth

study of the Kabir Panth maths and shrines is still much needed, as Ranjan himself admits, but his two books do provide much basic data indicating where future historians might want to start.

*David N. Lorenzen,*  
El Colegio de México  
(lorenzen@colmex.mx)

## KERVAN - International Journal of Afro-Asiatic Studies

KERVAN is an international and multidisciplinary discussion platform, dealing with the history, politics, economics, sociology, geography, visual culture, languages and literatures of Asian and African countries. It publishes theoretical studies, reviews and surveys, as well as detailed empirical studies, critical editions of texts and translations, by both young researchers and established scholars.

KERVAN is published annually under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).

All **research papers** submitted to KERVAN are subjected to double blind peer-review.

KERVAN's Policies and Code of Ethics are available [here](#).

KERVAN is listed in [ERIH PLUS](#) and indexed in [SCOPUS](#).

Scientific Director:  
Mauro Tosco

Scientific Board:

Esterino Adami · Nadia Anghelescu · Francesca Bellino · Marco Boella · Pinuccia Caracchi · Matteo Cestari · Emanuele Ciccarella · Gianluca Coci · Alessandra Consolaro · Antonella Serena Comba · Pierluigi Cuzzolin · Monica De Togni · Mahmoud Salem Elsheikh · David Neal Lorenzen Sbrega · Alessandro Mengozzi · Matthew Morgenstern · Marco Moriggi · Lia Ogno · Ongaye Oda Orkaydo · Paola Orsatti · Alberto Pelissero · Gianni Pellegrini · Stefano Piano · Nikolay Samoylov · Maurizio Scarpari · Stefania Stafutti · Mauro Tosco

Contact:  
[mauro.tosco@unito.it](mailto:mauro.tosco@unito.it)

ISSN:  
1825-263X

Cover by Marta Tosco