

In viaggio contro la propria volontà. Storie di fughe e migrazioni dall'antichità ai giorni nostri

a cura di
Luisa Sernicola e Gianfrancesco Lusini



Università di Napoli L'Orientale
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

Il porto delle idee

9



University of Naples L'Orientale
Department of Asian, African and Mediterranean Studies

In viaggio contro la propria volontà. Storie di fughe e migrazioni dall'antichità ai giorni nostri

a cura di
Luisa Sernicola e Gianfrancesco Lusini



UniorPress
Napoli 2025



*Questa esperienza scientifica e divulgativa è stata concepita ed è
maturata all'interno del CESET (Centro per lo Studio e l'Edizione dei Testi)
dell'Università di Napoli L'Orientale*

Indice

Gianfrancesco Lusini	
<i>Prima del viaggio</i>	9
Amneris Roselli	
<i>Io e le Danaidi. Racconti mitici di donne costrette alla fuga in due tragedie di Eschilo</i>	13
Riccardo Palmisciano	
<i>Odisseo, viaggiatore involontario</i>	27
Virginia Fabrizi	
<i>Un incontro fra esuli: Enea a Butrinto (Virgilio, Eneide 3, 294-371)</i> ...	37
Andrea Manzo	
<i>Carestie, diseguglianze, migrazioni e frontiere. Una crisi di 4000 anni fa alla frontiera meridionale dell'Egitto?</i>	47
Tommaso Raiola	
<i>Da Pergamo a Roma e ritorno: storia di un auto-esilio</i>	59
Luisa Sernicola	
<i>Ezana e i Beja: un caso di deportazione nella storia dell'Etiopia antica</i>	67
Giuseppe Giordano	
<i>Da eroe a fuggiasco: La storia di Minamoto no Yoshitsune nel Gikeiki</i>	75
Massimo Villa	
<i>Dall'Etiopia all'Armenia: l'esilio del santo Ēwostātēwos (1273–1352)</i>	87

Claudia Iazzetta <i>Il Kintōsho. Cronaca poetica di un esilio.....</i>	95
Gioia Bottari <i>Se i manoscritti avessero una voce: il lungo viaggio di un antico codice etiopico.....</i>	109
Gianfrancesco Lusini <i>In fuga per volere divino: il caso etiopico della santa Wälättä Petros (XVII sec.).....</i>	121
Raffaele Esposito <i>Dalle stelle vagabonde allo star system. Attori ebrei dal Vecchio al Nuovo Mondo.....</i>	131
Gala Maria Follaco <i>Attraversare il mare senza vedere terra. Nagai Kafū e l'emigrazione giapponese negli Stati Uniti.....</i>	139
Gianfranco Lacerenza <i>Un esodo dimenticato: storia di Oddil Dallall e dei rifugiati ebrei dai Paesi arabi.....</i>	149
Anna Maria Di Tolla <i>Viaggi forzati nella cultura amazigh: esilio e migrazione nell'itinerario poetico di una donna algerina.....</i>	163
Flavia Aiello <i>La poesia swahili di Abdilatif Abdalla: rifugio e resistenza in prigione e nell'esilio.....</i>	177
Valentina Marcella <i>“Traditori della patria”: Can Dündar e la resistenza nell'esilio.....</i>	189
Antonia Soriente <i>Indonesiani in esilio. 1965, l'anno terribile tra viaggi forzati, l'angoscia e la nostalgia di casa. Il romanzo Ritorno a casa di Leila Chudori.....</i>	201

Lea Nocera	
Vagando tra lettere e ombre. <i>Aslı Erdoğan, una scrittrice in esilio</i>	215
Monica Ruocco	
“Laggiù non troverai la vita che speri”: Il suonatore di nuvole di Ali Bader e la ricerca della città ideale.....	223
Natalia Lucietta Tornesello	
“Ho oltrepassato i confini”. Il viaggio senza ritorno di ‘Ali Motamedi.....	233
Gli autori	247

Prima del viaggio

Gianfrancesco Lusini

Ci si mette in viaggio per un'infinità di motivi. Tutti noi conosciamo bene il viaggio voluto, pianificato, magari a lungo atteso e immaginato, il viaggio che porta fin dove ci conduce il desiderio, che si tratti di concludere un affare, scambiare affetti, portare a termine un compito, una missione, o soltanto visitare un territorio e risiedervi temporaneamente per imparare e per conoscere cose nuove, o anche perché stare a lungo in uno stesso posto è tedioso e "cambiare aria" ci serve a stare meglio. Conosciamo il viaggio di ritorno, quello che ci riporta al punto di partenza, dopo un tempo da noi fissato e nel momento da noi deciso, quando le motivazioni della prima partenza si sono ormai esaurite o dissolte, i traffici conclusi, l'esplorazione finita, e restare ancora lontani da casa provocherebbe solo fastidio e un senso di mancanza. Da casa si parte e a casa si torna, ma sempre per libera scelta.

Questo viaggiare rientra nella nostra esperienza concreta, ed è stato celebrato da sempre e in tutte le letterature del mondo, da Omero a Marco Polo, da Orazio a Ibn Baṭṭūṭa, da Montaigne a Goethe, da Jules Verne a Charles Darwin, e dalle origini esso non cessa di funzionare da motore della scrittura. Nel corso dei secoli, il racconto di questi cammini si è configurato come un genere letterario a sé stante, quello della narrativa di viaggio o letteratura odepórica, dal greco ὀδοιπορικός, 'da viaggio', particolarmente duttile perché incline a una gamma amplissima di moduli e registri.

Poi c'è un altro viaggiare, quello involontario, anzi obbligato e forzato, perché determinato dalla minaccia, dalla costrizione e dalla violenza, c'è il viaggio del perseguitato che deve lasciare il paese per non patire la perdita della vita, ci sono le fughe dalla guerra o dall'indigenza, il viaggio di chi deve accettare di sradicarsi e ammette fin dalla partenza la possibilità di non fare mai ritorno. Questo viaggiare è il più pericoloso, perché è senza protezione, senza una mèta se non quella immaginata, più spesso senza risorse economiche, mentre ad ogni passo il cammino è costellato di rischi mortali. Le strade

possono essere le stesse del viaggio voluto, oppure no, perché si tratta di sentieri sconosciuti e bui, illuminati appena dal timore di essere scoperti.

I pensieri di chi per cause esterne lascia il proprio paese e spera di proseguire altrove la sua vita non sono spesso fonte di scrittura, e per vari motivi. Talora è un viaggio che non può essere raccontato perché finisce male, come quello del quattordicenne maliano morto in mare il 18 aprile 2015, e ripescato giorni dopo, insieme ad altre centinaia di corpi. Aveva indosso un giubbotto, nella cui tasca interna era cucita la sua ultima pagella, fitta di bei voti, speranza irrealizzata di vita dignitosa. Questo viaggio spezzato deve necessariamente trovare altri narratori che si facciano carico di dare nome e voce a chi non può più parlare (Cristina Cattaneo, *Naufraghi senza volto*, Raffaello Cortina Editore, 2018).

Ancor più frequentemente, questo viaggio non si racconta per pudore, non solo perché non c'è nulla di gradevole da comunicare, ma anche perché in molti casi i pensieri prodotti durante quel viaggio sono stati congelati o rimossi per autodifesa, e riviverli attraverso il racconto sarebbe una nuova fonte di strazio. In molti casi, la creatività letteraria si è posta il problema di trovare le parole per esprimere il 'dolore indicibile' (*infandum dolorem*, Virgilio, *Eneide* II 3) della fuga e del viaggio contro la propria volontà, quello che comincia senza che sia dato conoscere se e dove avrà termine. Immaginare i pensieri di chi vede allontanarsi i luoghi familiari perché ne viene cacciato (*sbalzato lontano, da una forza perversa*, Alessandro Manzoni, *Promessi Sposi*, cap. VIII) è stato un esercizio che in ogni tempo ha creato le premesse e le ragioni stesse di una scrittura a volte non letteraria alla sua partenza, ma solo al punto di arrivo.

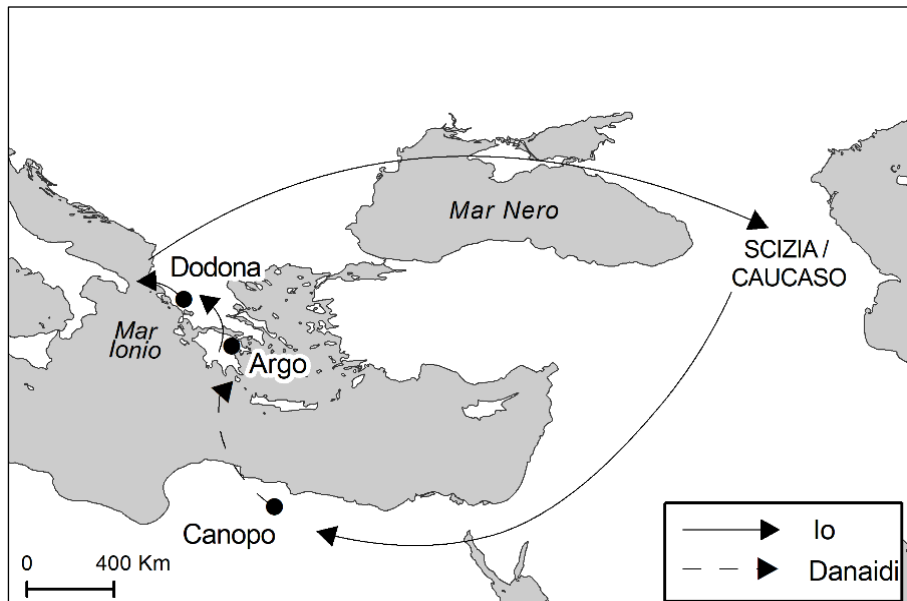
Talora questo viaggio non si racconta anche perché non è chiaro in quale lingua dovrebbero esprimersi ricordi di una felicità negata o di una fuga dal peggio, perché le lingue che si parlavano in partenza son collegate al mondo dal quale si è stati esiliati, e quelle che si imparano nei luoghi in cui si arriva e si riparte da zero non si padroneggiano mai abbastanza. E allora dall'incertezza può scaturire il bisogno di battere vie nuove, di sperimentare sulla pagina forme inedite di manifestazione del dolore, con l'adozione di più di un codice linguistico. Per l'emigrante, il profugo, l'esule, il perseguitato che decide di raccontare, la letteratura non è se non espressione dell'insopprimibile esigenza di placare il male subito, ricerca di condivisione finalizzata all'elaborazione dei dolori che le esperienze han provocato. Su tutte, come un archetipo, domina la vicenda del deportato, preso di forza, condotto altrove, verso la sua eliminazione programmata. Spiegare al lettore incredulo il significato di quel viaggiare, preceduto da timori, seguito da sofferenze, è il vero obiettivo del fare

letterario (*Soltanto una minoranza di ingenui e di illusi si ostinò nella speranza: noi avevamo parlato a lungo coi profughi polacchi e croati, e sapevamo che cosa voleva dire partire*, Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cap. I).

E così veniamo a noi, Autori collettivi di questo volume. Siamo tutti ricercatori e professori, conoscitori e studiosi di tante tradizioni letterarie di tutto il mondo. Condividiamo un luogo di lavoro, il Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Facciamo lezione, scriviamo libri e articoli e spesso ci mettiamo a disposizione della comunità di cui facciamo parte per condividere con essa i risultati della nostra attività accademica. Nel 2021, mentre una malattia nuova e minacciosa ci costringeva in casa, abbiamo risposto a un appello proveniente dalla Fondazione Città della Scienza, che promuove e gestisce il *festival* Futuro Remoto, allora dedicato al tema delle 'Transizioni'. Ci siamo candidati a trattarlo come ci pareva giusto fare, e ci siamo presentati davanti a un pubblico di studenti, proponendo l'ascolto di brani estratti da opere di ogni tempo e in ogni lingua, che raccontassero il viaggio 'contro la propria volontà'.

L'esperimento ha funzionato e abbiamo deciso di traghettarlo in una forma diversa dentro un luogo di elaborazione culturale della nostra Università, il Centro per lo Studio e l'Edizione dei Testi. La catena di presentazioni verbali è diventata un'antologia di estratti, comunicazioni, racconti, che troverete nelle pagine che seguono. Ognuno di noi ha tradotto, riassunto, esposto storie, fatti, circostanze, che permettono di capire quanta umanità da millenni si muove e cerca pace, casa, dignità, dopo aver viaggiato sotto la pressione insopportabile di cause esterne come un conflitto militare, una persecuzione politica, una condizione sociale. Obiettivo e speranza di questa iniziativa è rendervi partecipi di un'esperienza che ci auguriamo non si debba mai fare, quella della transizione esistenziale che spezza la vita delle persone in due: il segmento precedente e quello successivo al viaggio compiuto 'contro la propria volontà', la migrazione che in ogni tempo e in ogni luogo ha costretto donne e uomini a trascorrere il resto della loro vita lontano dai luoghi natali e familiari.

A tutte e a tutti voi, Lettrici e Lettori, buona lettura e buon viaggio.



Io e le Danaidi.

Racconti mitici di donne costrette alla fuga in due tragedie di Eschilo

Amneris Roselli

La storia mitica

Io e le Danaidi sono protagoniste di due tragedie di Eschilo, il *Prometeo* e le *Supplici*, che hanno per soggetto le vicende di donne appartenenti ai tempi più antichi della storia mitica. Le due tragedie risalgono agli anni precedenti la metà del V sec. a.C.; l'autenticità della prima è stata spesso messa in dubbio.

Io è l'antenata delle Danaidi. Nel *Prometeo*, all'inizio del terzo episodio (v. 561) ambientato in Scizia, Io appare sulla scena come una giovane donna-giovenca, e dialoga col Titano Prometeo incatenato ad una roccia. Il dialogo si svolge alla presenza delle Oceanine (il coro) e occupa integralmente l'episodio (vv. 561-856). Prometeo, il protagonista della tragedia, sconta la sua pena per avere impedito a Zeus di distruggere gli uomini e aver loro donato le tecniche; continua, prigioniero, a resistere a Zeus pur sapendo che potrebbe essere liberato se gli rivelasse il nome della donna che genererà colui che ne

determinerà la caduta; Io, figlia di Inaco e un tempo sacerdotessa nel tempio di Era a Argo, nel Peloponneso, ha voluto sottrarsi all'amore di Zeus e, su indicazione di un oracolo è stata allontanata dalla città da suo padre per salvare la sua famiglia dalle minacce di Zeus; Era, la sposa di Zeus, gelosa, la ha trasformata in giovenca e la ha affidata al guardiano Argo dai cento occhi; nonostante che Argo venga poi ucciso da Hermes, continua a perseguitarla e a inseguirla in forma di tafano (l'*oistros*) che la spinge ad una continua lunghissima fuga solitaria dal Peloponneso a Dodona nel Nord della Grecia, dal lato del mare Ionio (che avrebbe preso il nome da lei) e poi verso est, fino al Caucaso e poi ancora più lontano fino all'Egitto. Due personaggi che in forme diverse, l'uno incatenato, l'altra in fuga, devono fare i conti con Zeus. Prometeo, che ha la facoltà di conoscere il futuro, annuncia ad Io le tappe del viaggio che ancora la attende attraverso i paesi semisconosciuti ma carichi di mistero dell'Europa dell'Asia, abitati dagli Sciti, dai Calibi, dalle Amazzoni e da esseri fantastici come le Forcidi, le Gorgoni, i grifoni alati, gli Arimaspi, fino alla foce del Nilo, quando ci sarà la 'conciliazione' con Zeus e la nascita del loro figlio Epafo ('nato dal tocco') che regnerà sull'Egitto.

Le Danaidi sono le cinquanta giovani donne protagoniste delle *Supplici*, figlie di Danao, re dell'Egitto e discendenti di Io nella quinta generazione dopo Epafo. Arrivano supplici (di qui il titolo della tragedia) ad Argo essendo fuggite, assieme al loro padre, per sottrarsi al matrimonio con i cinquanta figli del re della Libia e loro cugini e cercano asilo nella terra dalla quale era partita la loro ava. Il colorito della loro pelle è scuro, i loro abiti di bisso sono evidentemente stranieri, ma conoscono e si appellano alla legge greca dell'accoglienza e dell'ospitalità. Il loro padre spiega al re di Argo, Pelasgo, che lui e le ragazze discendono da Io, e dunque hanno legami di sangue con gli argivi, e hanno diritto all'accoglienza, un'azione che tuttavia rischia di portare gli Argivi alla guerra con i cugini libici che le stanno inseguendo sulle loro navi. Nel corso della tragedia, nelle parti corali, viene evocata, con alcune varianti, la storia di Io e del suo viaggio. Il racconto di questa storia ha qui la funzione di consolidare il legame tra Danao e le Danaidi e gli Argivi. Quando gli Argivi che hanno accolto le supplici sono sconfitti dagli Egiziani, le Danaidi acconsentono a sposare i loro cugini, ma li uccideranno nella prima notte di nozze e solo una di loro, Ipermestra, salverà il suo sposo; dal loro matrimonio nascerà Eracle, il salvatore della Grecia. La paura prevale su ogni altro sentimento, le Danaidi sono come uno stormo di colombe su cui si abbattano gli sparvieri; il loro pensiero e le loro emozioni sono impegnate nel farsi accettare dagli Argivi nonostante la loro apparenza di straniere; esuli in patria, portatrici di minacce che diventeranno ben presto realtà.

Prometeo, terzo episodio

La narrazione del viaggio di Io, avviene con una strategia che sottolinea il piacere dell'ascolto di un racconto doloroso; il coro delle Oceanine reclama la sua parte di piacere (vv. 631-634) e Prometeo dice che vale la pena di narrare le proprie sventure per muovere al pianto chi ascolta (vv. 635-639). Così, per prima, Io racconta in prima persona le sue angosce di ragazza insidiata da Zeus e ricorda come, dopo essere stata cacciata dalla sua casa, vagando senza meta incalzata dal tafano, sola e affamata sia giunta fino alla Scizia; solo dopo questo racconto Prometeo annuncia, accompagnando le sue parole con consigli e avvertimenti, le tappe del lungo viaggio che ancora l'attende attraverso le estreme regioni orientali dell'Europa e in Asia fino all'Egitto; a sostegno della veridicità di questo viaggio futuro Prometeo racconta di nuovo, ma dal suo punto di vista, la prima parte del viaggio di Io; in questo modo almeno per la parte già compiuta, il viaggio, è narrato due volte, dalla protagonista e dal Titano. La parola ricorrente è *plane*, cammino senza meta, un vagabondare doloroso nel quale è annullata ogni forma di volontà e di progetto, molto simile all'andar errando imposto della follia (vv. 565; 572; 576, 585 (bis); 608; 622; 738; 784; 788; 820; 828; 900).

Io ha attraversato spazi immensi da sola, senza aiuto, spinta sempre più avanti dal pungolo di un tafano che le provoca crisi simili a veri e propri attacchi di follia. La giovane saggia che ha confidato a suo padre le avances di Zeus per essere aiutata a sfuggirgli, si trova del tutto incolpevole, trasformata in una giovenca sotto la stretta sorveglianza di un custode dai cento occhi, poi in fuga, terrorizzata, costretta a correre senza meta per sottrarsi al suo persecutore. Le parole che scambia con Prometeo e le Oceanine le restituiscono per breve tempo la dimensione umana della parola e una seppur lontanissima prospettiva di quiete.

Lo spettatore ateniese di questa tragedia vede sulla scena un Titano incatenato alla roccia in un ambiente ostile, una donna-giovenca e un coro di ninfe, le Oceanine, fortemente simpatetico con i due protagonisti; dalle loro parole è condotto a immaginare luoghi di cui a malapena si conoscono i nomi e personaggi fiabeschi (Gorgoni, grifoni); il sentimento dominante è il terrore.

La traduzione che segue è di Davide Susanetti, leggermente modificata.

vv. 561-741

Io

Dove sono? Che gente è questa?

C'è uno incatenato alla roccia,

esposto alla violenza delle tempeste.

Chi è mai? Perché questo castigo?
Che colpa hai commesso?
Povera me, in che terra sono finita
Dopo tutto questo vagare? Dimmelo tu.
Ah, che dolore!
Povera me, di nuovo,
una puntura lacinante:
è lo spettro di Argo, nato dalla terra!
Tienilo lontano! Che orrore!
Ho paura! Ecco il bovaro
Con i suoi mille occhi.
Sta arrivando con quel suo sguardo ingannatore!
Neanche la morte lo tiene sotto terra.
È uscito dagli inferi per darmi la caccia,
mi fa vagare, morta di fame, per le spiagge,
lungo la riva del mare.

E quella sua zampogna, fatta di canne e di cera, [strofe 1]
ecco che suona! Una melodia che ti addormenta!
Povera me, quanta strada ho fatto!
Dove mi porterà tutto questo peregrinare?
Zeus, figlio di Crono, che colpa,
che colpa hai trovato in me?
Perché mi hai inflitto questa sofferenza?
Povera me, perché mi tormenti così?
Mi fai impazzire di paura per queste punture lacinanti.
Piuttosto bruciami con il fuoco,
nascondimi sotto terra, dammi in pasto ai mostri del mare!
Non respingere le mie preghiere!
Non ne posso più, sono stanca
di vagare e vagare,
non so come sfuggire a questo tormento.
Hai sentito la mia voce? La voce
Di questa ragazza con le corna di vacca?

Prometeo

Certo che ti ho ascoltato! Sei la figlia di Inaco, la ragazza assillata dal tafano.
Il cuore di Zeus brucia dal desiderio per te; così Era ti odia e tu sei costretta a
correre senza fine.

Io

Come sai il nome di mio padre?

[antistrofe 1]

Povera me, dimmi chi sei! Chi?
Siamo due sventurati!
Ma tu come hai fatto a rivolgerti
A me con tanta precisione?
Hai spiegato il male
che gli dei mi hanno inflitto,
lo strazio di queste punture
che mi fanno andare qua e là
come una pazza. Che tortura orrenda!
Saltando a perdifiato
Con i morsi della fame,
sono arrivata fin qui,

perseguitata dalla rabbia di Era.
C'è un disgraziato che soffre quanto me?
Ma tu spiegami, e sii chiaro,
cos'altro m'aspetta?
C'è un mezzo, un rimedio per curare questa malattia?
Se lo sai, dimmelo!
Su, parla a questa povera ragazza
Costretta a vagare senza una meta.

Prometeo
Ti spiegherò per bene tutto quello che vuoi sapere. Nessuna oscurità: un discorso semplice e chiaro, come è giusto che sia quando si parla ad amici. Io sono Prometeo, quello che ha donato il fuoco agli uomini.

Io
Povero Prometeo, tu sei stato il benefattore di tutta l'umanità! Ma perché ti è stata inflitta questa punizione?

[...]
Spiegami chi ti ha legato a questo dirupo.

Prometeo
La decisione è stata di Zeus, il lavoro di Efesto.

[...]

Io
Non nascondermi le sofferenze che mi aspettano.

[...]

Prometeo

Dato che lo vuoi, devo parlare. Ascolta.

Coro

Un momento. Riserva una parte di piacere anche a noi. Prima chiediamo a Io della sua malattia: vorremmo sentire da lei la storia delle sue terribili sventure. Poi tu le dirai il resto, quello che deve ancora soffrire.

Prometeo

Io, è compito tuo accontentarle, anche perché sono le sorelle di tuo padre. Piangere e lamentarsi delle proprie disgrazie è tempo ben speso se ci guadagnano le lacrime di chi ascolta.

Io

Non saprei proprio come rifiutarvi questo favore. Un discorso chiaro: così saprete tutto quello che desiderate. Anche se mi vergogno a raccontare che mi è piombata addosso questa disgrazia, perché ho subito questa metamorfosi: una bufera ha travolto la mia povera vita per volere di un dio. Di notte, nella mia stanza di ragazza, avevo di continuo dei sogni. Mi parlavano con dolcezza: “Tu sei una ragazza davvero fortunata! Perché vuoi restare vergine, quando puoi avere il più grande di tutti gli sposi? È il tuo destino! Zeus brucia di desiderio, vuole fare l’amore con te. Figlia mia, non dare un calcio al letto di Zeus! Esci, vai al prato di Lerna, tra l’erba alta, dove ci sono le greggi e le stalle di tuo padre: là Zeus, che tiene gli occhi su di te, potrà soddisfare il suo desiderio”. Tutte le notti questi sogni! Povera me, che tormento! Alla fine mi sono fatta coraggio e li ho raccontati a mio padre. Lui allora inviò, a più riprese, dei messi a Delfi e a Dodona, per sapere che cosa doveva fare, cosa dire per compiacere gli dei. I messi tornavano con responsi ambigui: non si riusciva a capire il significato di quelle parole oscure. Ma poi arrivò a Inaco una risposta chiara. Gli veniva ordinato in modo esplicito di cacciarmi di casa, di allontanarmi dal paese: come un animale sacro lasciato in libertà dovevo vagare fino alle terre più lontane, altrimenti Zeus, con il fuoco del fulmine, avrebbe distrutto tutta la sua famiglia. Obbedendo all’oracolo di Apollo, Inaco mi cacciò di casa, mi mandò via: lui non avrebbe voluto, io nemmeno. Ma Zeus lo aveva costretto ad agire così: gli aveva stretto il morso come si fa con un cavallo. Subito il mio aspetto e la mia mente si trasformarono: mi spuntarono le corna che vedete. Trafitta dalle punture brucianti di un tafano, andai, saltando, come una pazza, alle dolci correnti di Cercnee e alla pianura di Lerna. Argo, il bovaro nato dalla terra, mi veniva dietro rabbioso: mi spiava con tutti quegli occhi, sempre sulle mie tracce. Ma di colpo perse la vita: una morte improvvisa. E io, trafitta dal tafano, sono spinta da una terra all’altra, come a colpi di frusta, per volere divino. Ecco i fatti. E tu dimmi, se puoi, le prove che ancora mi aspettano. Non illudermi con delle bugie per pietà. Non c’è male peggiore delle menzogne.

Coro

Basta! Fermati! Non avrei mai pensato
Di ascoltare discorsi così strani,
dolori, sofferenze, e angosce così terribili!
Che spettacolo penoso! E lo strazio
Di questo pungolo che mi trapassa
Da una parte all'altra!
Mi si gela il cuore!
Ah, il destino!
Mi vengono i brividi a guardare
Le sventure di Io!

Prometeo

Piangi e sei piena di paura, ma questo è niente, aspetta di sentire il resto.

Coro

Parla, spiegaci: a chi soffre fa piacere sapere in anticipo, con parole chiare, il dolore che lo aspetta.

Prometeo

Grazie a me la vostra prima richiesta è stata esaudita senza difficoltà. Volevate sentire da lei il racconto delle sue sventure. Ora ascoltate il resto, le sofferenze che Era infliggerà a questa ragazza. E tu, figlia di Inaco, fa' attenzione alle mie parole, così saprai dove finisce il tuo cammino.

Partendo di qui rivolgiti prima a oriente e va' per terre incolte. Arriverai dagli Sciti: sono nomadi, vivono sopra i carri in capanne di graticci, armati di archi che colpiscono lontano. Non andare da loro, supera questa terra tenendo la via della costa, vicino agli scogli battuti dal mare. A sinistra abitano i Calibi che lavorano il ferro. Evitali! Sono violenti e non si lasciano avvicinare dagli stranieri. Arriverai al fiume Ibriste, che è come dire il fiume Violento, ed è un nome azzeccatto. Non attraversarlo, è pericoloso! Prima arriva fino al Caucaso, il monte più alto. Proprio dalla cima il fiume scaturisce impetuoso. Devi valicare quelle vette che toccano le stelle, e andare verso sud. Così giungerai dalle Amazzoni che detestano i maschi. Un giorno abiteranno a Temescira, sulle rive del Termodonte, dove si protende il promontorio roccioso del Salmidesso: sembra una mascella pronta a inghiottire, è un pericolo per navi e marinai. Le Amazzoni saranno contente di guidarti loro stesse. Arriverai all'istmo Cimmerico, proprio dove c'è la stretta imboccatura della palude. Devi lasciartelo alle spalle, con coraggio, e attraversare lo stretto Meotico. In futuro sarà sempre famoso questo tuo passaggio: si chiamerà Bosforo in tuo onore. Così lasciando il suolo dell'Europa giungerai in Asia. Il signore degli dei è sempre violento in tutto, non vi pare? Voleva unirsi a questa donna e l'ha gettata nella sventura, a

vagare da una terra all'altra. Ragazza mia che corteggiatore ti è capitato! Una vera disgrazia! Ma quello che hai sentito, credimi, è solo l'inizio!

vv. 787-886

Prometeo

Cominciamo da te, Io: ti dirò quanto dovrai ancora vagare e quanto soffrirai. Tu incidi nella memoria le mie parole. Quando avrai passato le acque che dividono i due continenti, va' a oriente, verso le terre che il sole attraversa con la sua fiamma... Attraversando i flutti del mare arriverai a Cistene, alla piana delle Gorgoni, dove vivono le Forcidi, tre anziane fanciulle bianche come cigni: hanno un solo dente e un unico occhio che si passano l'un l'altra. Su di loro non splendono mai i raggi del sole né la luna di notte. Là vicino ci sono le loro sorelle, le Gorgoni alate, con serpenti al posto dei capelli, nemiche degli uomini: chi le vede muore. Ti dico questo per metterti in guardia. Ma c'è un altro terribile spettacolo: ascolta! Guardati dai cani di Zeus che non abbaiano, i grifoni col becco affilato. Stai attenta agli Arimaspi, un'orda di cavalieri con un occhio solo: abitano lungo il fiume Plutone dove, nella corrente, scorre oro. Non avvicinarti a loro. Arriverai lontano tra gente scura, nel paese dove sorge il sole: là c'è il fiume Etiope. Segui le sue rive fino ad arrivare a una cataratta dove il Nilo fa scendere le sue dolci acque, la sua sacra corrente dai monti Biblini. Il fiume ti guiderà ad un triangolo di terra che si chiama Nilotide: là, seguendo il destino, sorgerà la lontana colonia fondata da te e dai tuoi discendenti. Se qualcosa non è chiaro, se non riesci a capire, domanda ancora: così conoscerai tutto per bene. Il tempo non mi manca, anzi ne ho più di quanto vorrei.

Coro

Se resta ancora qualche particolare, se hai tralasciato qualcosa del suo vagabondaggio così doloroso da una terra all'altra, parla! [...]

Prometeo

Io conosce tutto il percorso fino alla fine. E per dimostrale che non ho parlato a vanvera, adesso racconterò quel che ha sofferto prima di arrivare qui. Sarà la prova che dico la verità. Tralascierò il grosso del racconto, andrò diritto all'ultima parte delle sue peregrinazioni. Quando sei arrivata alla terra dei Molossi, alla vetta dove sorge Dodona, dove c'è l'oracolo di Zeus Tesprozio con le sue querce parlanti: un miracolo da non credere! Ebbene, le querce si sono rivolte a te in modo chiaro, senza oscurità: hanno detto che saresti diventata la gloriosa sposa di Zeus. Il ricordo ti lusinga? Di lì, ti scagliasti spinta del tafano sulla via della costa che giunge al golfo di Rea. Poi la furia del male ti ha spinto ancora indietro, facendoti arrivare qui. In futuro, stanne certa, quell'insenatura del

mare si chiamerà Ionio, a ricordo del tuo viaggio. Questa è la prova che la mia mente vede anche l'invisibile!

Adesso, racconterò il resto a lei e a voi riprendendo il filo del discorso dove l'ho lasciato. All'estremità di quella regione c'è la città di Canopo, sulla foce del Nilo, dove si accumula la terra trasportata dal fiume. Là Zeus ti farà ritornare in te: gli basterà toccarti, sfiorarti con la sua mano, e questa volta non avrai niente da temere! Ti nascerà un figlio che prenderà nome dal modo in cui Zeus l'ha generato: Epafo, ovvero nato dal tocco della mano. Epafo lo scuro godrà i frutti di tutta la terra bagnata dalle correnti del Nilo. Cinquanta ragazze, sue discendenti alla quinta generazione, torneranno ad Argo: non per loro scelta, ma per sfuggire al matrimonio con i cugini. E quelli, sconvolti dalla passione, come falchi che incalzano colombe, arriveranno a caccia di quelle nozze: una caccia vietata! Ma il dio negherà loro i corpi delle ragazze. La terra di Argo li accoglierà cadaveri. Vegliando la notte, le ragazze, con gesto audace, li massacreranno: ogni donna ucciderà il proprio marito, affondando nella gola il pugnale affilato. Vorrei che un matrimonio del genere capitasse ai miei nemici! Una sola delle fanciulle non ucciderà il marito: glielo impedirà la magia dell'amore, disarmando il suo animo. Preferirà essere tacciata di viltà che essere chiamata assassina. Da lei avrà origine ad Argo una stirpe di re. Ci vorrebbe del tempo per passarli tutti in rassegna. Ma sappi che dal suo sangue nascerà un eroe pieno di coraggio, famoso per il suo arco: lui mi libererà da questa pena. [...]

Io
Ah, povera me!
Di nuovo questa fitta
Alla testa! La follia!
Sta ricominciando!
Questo aculeo, questa punta
mi si conficca addosso! Brucia!
Ho il cuore in gola per l'angoscia,
gli occhi si torcono,
girano in tondo come ruote!
Sto uscendo di testa! Sono le
raffiche della follia!
La lingua si impasta,
le parole mi escono
torbide come fango,
si scontrano a caso
contro le onde
di questa odiosa sventura!

Le Supplici e il re Pelasgo

La tragedia è ambientata a Argo, in un'area sacra fuori della città, dove le Danaidi, che costituiscono il Coro, appena arrivate per mare dall'Egitto hanno cercato rifugio presso gli altari. Nel primo episodio della tragedia il re Pelasgo incontra le giovani supplici e il loro padre Danao. L'incontro è segnato dallo stupore del re di fronte al gruppo di donne dall'aspetto e dall'abbigliamento straniero e dalla confidenza con cui si dichiarano di origine argiva. Nello scambio di battute tra Coro e Re (vv. 291-314) i due interlocutori ripetono i passaggi della storia mitica e ne verificano la coerenza. Dopo aver consultato l'assemblea il re concede asilo alle Danaidi, consapevole del fatto che ne scaturirà una guerra con gli Egiziani.

La traduzione è di Laura Medda, leggermente modificata.

vv. 234-314

Re

Da quale paese proviene questa folla fastosamente abbigliata di barbari pepi e bende, cui noi rivolgiamo la parola? L'abito non è certo greco: non sono argoliche le vesti delle donne, né appartengono ad altre località della Grecia. Il modo in cui intrepide osaste venire in questa terra – senza araldi né prosseni, senza guide! – ecco quel che mi sorprende. Tuttavia, accanto a voi, ai piedi degli dei indigeni, avete deposto rami, com'è uso dei supplici: in questo solo, per congettura, si può ritrovare la terra greca. E anche per il resto sarebbe legittimo fare molte supposizioni, se tu, qui presente non avessi la parola per spiegarti.

Coro

Sul nostro modo di vestire, le tue parole non mentono. Ma io, a chi mi rivolgo? Ad un semplice cittadino? Ad un araldo armato di caduceo? O al capo della città?

Re

Per questo, puoi rispondermi e parlarmi senza timore; io discendo da Palai-chthon, che nacque dalla Terra: sono Pelasgo, capo supremo di questo paese [...].

Ormai possiedi prove al mio riguardo, e puoi vantare la tua stirpe e dirmi altro di te. [...].

Coro

Breve e chiaro sarà il mio racconto. Noi ci gloriamo di essere di stirpe argiva e di discendere da una giovenca dalla felice prole. E le mie parole confermeranno che tutto ciò è vero.

Re

Straniere, voi affermate cose incredibili per le mie orecchie: che siete di stirpe argiva. Ma il vostro aspetto è molto più affine a quello di donne della Libia, e per nulla assomiglia alle donne di qui. Anche il Nilo può produrre una tale pianta: e sono simili ai vostri i lineamenti che i maschi artisti di Cipro imprimevano alle figure femminili del loro paese. E ho sentito parlare di Indiane nomadi, che su selle muliebri guidano i loro cammelli rapidi come cavalli, e abitano le terre presso gli Etiopi; e anche delle carnivore Amazzoni, nemiche dell'uomo, direi che siete molto simili – se di arco voi foste armate. Ma se vorrete istruirmi, meglio potrò comprendere come è possibile che la vostra origine e la vostra stirpe siano argive.

Coro

Non si narra forse, in questa terra argiva, che un tempo Io fu sacerdotessa del tempio di Era?

Re

Lo fu senza alcun dubbio e la sua fama vive ancora

Coro

E non si dice anche che Zeus si unì a lei, una mortale?

Re

Sì, e questi amplessi non sfuggirono ad Era.

Coro

Come finì questa regale contesa?

Re

La dea argiva mutò la donna in giovenca.

Coro

E Zeus avvicinò ancora la giovenca dalle belle corna?

Re

Così dicono, nell'aspetto di un toro focoso.

Coro

Come reagì allora la potente sposa di Zeus?

Re

Impose alla giovenca un guardiano che tutto vedeva

Coro

Chi fu il pastore onniveggente di cui parli?

Re

Argo, il figlio della Terra che Hermes uccise.

Coro

Cos'altro architettò Era contro la sventurata giovenca?

Re

Un tafano che tormenta i buoi e non concede requie.

Coro

Chi abita sulle rive del Nilo lo chiama estro.

Re

Così, da questa terra la scacciò in una corsa interminabile.

Coro

Anche per questo, il tuo racconto concorda con il mio.

Re

E poi giunse a Canopo e Menfi.

Coro

Allora Zeus, sfiorandola con la sua mano, generò un figlio.

Re

Quale torello, figlio di Zeus, si vanta di discendere dalla giovenca?

Coro

Epafo, che trae il suo veridico nome dalla liberazione di Io.

Bibliografia

Testo, traduzione e commento del *Prometeo*:

Susanetti, Davide (2010) (a cura di). Eschilo, *Prometeo*. Milano: Feltrinelli.

Testo, traduzione e commento delle *Supplici*:

Paduano, Guido (2016) (a cura di). Eschilo, *Le supplici*. Pisa: Edizioni ETS.

Savino, Ezio. (1980) (a cura di). Introduzione di Albin, Umberto (2018). Eschilo, *Prometeo incatenato/ I Persiani, I sette contro Tebe/ Le supplici*. Milano: Garzanti.

Le due tragedie insieme in:

Medda, Laura (1994) (a cura di). Introduzione di Del Corno, Dario (2023). Eschilo, *Supplici, Prometeo incatenato*. Milano: Mondadori.

Per un'introduzione alle due tragedie:

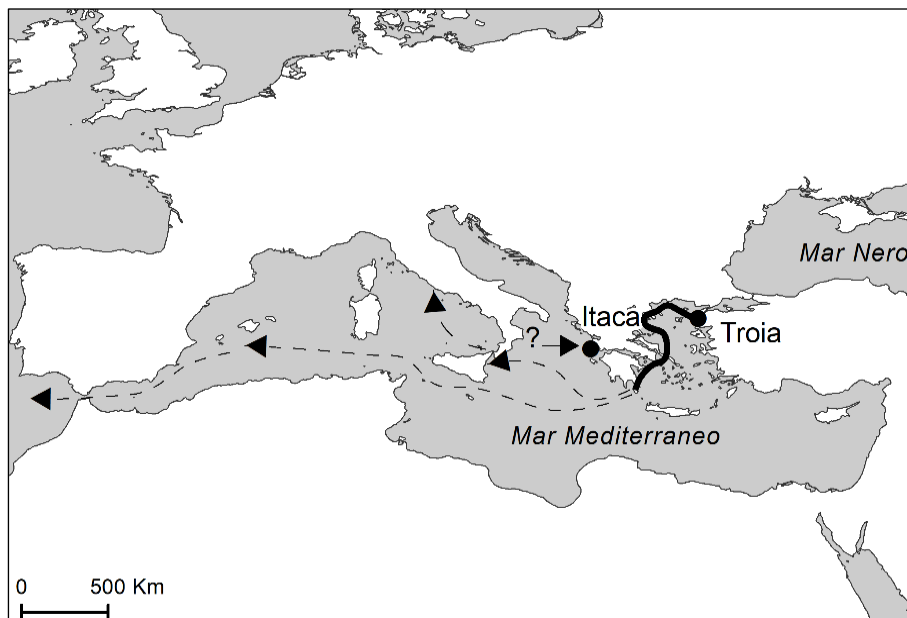
Paduano, Guido (2005). *Il teatro antico. Guida alle opere*. Roma – Bari: Laterza, pp. 23-26, 41-45.

Su Io e le *Supplici*:

Beltrametti, Anna (2013). "Erranti e supplici, gli stranieri della tragedia". In Nuzzo, Gianfranco (ed.). *Stranieri ed esuli di ieri e di oggi: atti del Convegno «Greci Barbari Migranti»: (Siracusa, 8-9 maggio 2009)*. Siracusa: Istituto Nazionale del Dramma Antico, pp. 47-55.

Beltrametti, Anna (2015). "Giovani donne dalla pelle nera, fiori bruniti dal Nilo e dal sole, straniere della nostra stirpe: le «Supplici» di Eschilo verso nuove frontiere tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto", in *Dioniso*, 5 (nuova serie), pp. 31-50.

Calderón Dorda, Esteban (2014). "Io, personaje trágico esquileo". In De Martino, Francesco; Morenilla, Carmen (eds.). *El teatro clásico en el marco de la cultura griega y su pervivencia en la cultura occidental. 17, Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica: a la sombra de los héroes*. Bari: Levante Ed., pp. 51-68.



Odisseo, viaggiatore involontario

Riccardo Palmisciano

ὥς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων
γίνεται, εἴ περ καὶ τις ἀπόπροθι πίονα οἶκον
γαίῃ ἐν ἀλλοδαπῇ ναίει ἀπάνευθε τοκῆων.

Perché niente è più dolce, per uno, della patria
e dei suoi genitori, anche se abita una casa opulenta
lontano, in terra straniera, diviso dai genitori
Omero, *Odissea*, IX 34-6¹

È davvero singolare il destino di Odisseo, l'eroe greco che i Romani chiamavano Ulisse. La singolarità sta nel fatto che questo eroe, protagonista di

¹ Tutte le traduzioni dall'*Odissea* sono di Giuseppe Aurelio Privitera (Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, 1982-1986).

uno dei poemi di viaggio e di avventura più famosi del mondo, è stato ammirato nell'epoca moderna come il modello mitico di ogni scopritore di terre inesplorate, come un viaggiatore ardito e un uomo completo, capace di coniugare in sé coraggio, intelligenza, umanità, astuzia, avidità di conoscenza. Queste letture non sono certo prive di fondamento, ma il giudizio che di Odisseo davano gli antichi era molto diverso. Nel teatro ateniese del V secolo a.C., per esempio, Odisseo è spesso protagonista di drammi in cui la sua astuzia è messa al servizio di imprese poco onorevoli, come per esempio nella tragedia di Sofocle, *Filottete*, dove Odisseo ordisce un inganno ai danni dell'ingenuo e malcapitato protagonista, Filottete appunto, per rubargli il suo magico arco. Un'ombra lunga di sospetto gravava su di lui per il modo in cui era riuscito ad aggiudicarsi le armi del defunto Achille in una disputa con Aiace, un eroe che precipitò nella rovina più nera e infine nel suicidio proprio a seguito del giudizio in quella disputa. Per non parlare dei drammi satireschi (un genere seriocomico molto sviluppato ad Atene nel V secolo a.C.) in cui Odisseo appare spesso come un *trickster*, un eroe capace di azioni straordinarie, ma difficili da comprendere e da accettare con la logica comune. Questo per dire che non è facile fare i conti con un personaggio così poliedrico, neanche in relazione al tema di questo libro, che ha per oggetto il viaggio, la fuga, la migrazione. Sì, perché il più famoso viaggiatore greco (in realtà detentore di questo titolo a pari merito con un altro mitico viaggiatore, Giasone, protagonista della saga degli Argonauti) è in realtà un uomo costretto a viaggiare contro la propria volontà. Il suo desiderio più autentico non è di conoscere paesi e città sconosciute e remote, bensì di tornare nella sua patria, a Itaca, e di riabbracciare sua moglie e suo figlio nella sua casa (come spiegano bene le sue parole, poste in epigrafe a questo contributo).

Le peregrinazioni di Odisseo (il *nòstos*, come viene detto in greco) cominciano al termine di una interminabile guerra per la conquista della città di Troia, che ha tenuto i Greci lontani da casa per ben dieci anni. Odisseo e i suoi compagni caricano le loro navi con il bottino conquistato, segno tangibile della gloria ottenuta e iniziano un viaggio di ritorno che si prospetta lungo (dallo Stretto dei Dardanelli al Mar Ionio) e irto di pericoli, anche se illuminato dal pensiero che al termine del viaggio si potrà finalmente godere in patria del frutto di tanta fatica.

La prima tappa è un prolungamento della Guerra di Troia. I Greci si fermano in Tracia, nella terra dei Ciconi, alleati dei Troiani, li attaccano e saccheggiano la città di Ismaro; ma poi si trattengono, contro il volere di Odisseo, più del dovuto e subiscono il contrattacco dei Ciconi, che uccidono più di settanta fra i Greci (*Odissea* IX 39-61). Scampati alla strage, Zeus suscita una

terribile tempesta che mette a dura prova i Greci, costretti a remare per due giorni di seguito. Al terzo giorno la tempesta si placa e i Greci possono issare nuovamente le vele. In prossimità del Capo Malea, un promontorio del Peloponneso temuto dai navigatori antichi come Capo Horn dai moderni, la corrente e il forte vento fanno perdere ai Greci la rotta. Da questo punto in poi i Greci navigano in acque sconosciute, senza punti di riferimento, ed è da questo momento che iniziano i viaggi più avventurosi e misteriosi di Odisseo e dei suoi compagni, le avventure per cui questo eroe è universalmente famoso. Possiamo elencare in modo schematico la sequenza delle tappe del *nòstos* di Odisseo:

1. Incontro con i Lotofagi, i mangiatori di loto, una pianta che provoca un dolcissimo oblio (*Odissea* IX 82-104).
2. Incontro con il ciclope Polifemo (*Odissea* IX 105-566).
3. Soggiorno presso Eolo (*Odissea* X 1-27).
4. Secondo incontro con Eolo, dopo che i compagni hanno sciolto l'otre dei venti provocando una tempesta (*Odissea* X 56-76).
5. Scontro con i Lestrigoni, giganti cannibali che vivono alle estremità dell'Oceano, dove i confini del giorno e della notte si confondono. Nella fuga, Odisseo perde tutte le navi dei compagni (*Odissea* X 77-132).
6. Arrivo all'isola Eea dove vive Circe, la maga che trasforma i Greci in maiali. Grazie all'aiuto di Hermes, Odisseo costringe Circe a ridare forma umana ai compagni. Allora, Circe ospita i Greci per un anno, poi consiglia a Odisseo di andare nell'Ade a consultare Tiresia, prima di tornare a casa (*Odissea* X 133-574).
7. Seguendo le indicazioni di Circe, Odisseo giunge in un punto ai confini dell'Oceano, dove il sole non splende mai. Lì i Greci fanno un sacrificio per evocare le anime dei morti e Odisseo riesce a parlare con l'indovino Tiresia, che gli fa una previsione del futuro, poi ha un colloquio con la madre Anticlea, che gli racconta la situazione che regna nella sua casa a Itaca, infine parla con i suoi vecchi compagni d'arme, Agamennone, Achille, Aiace, oltre a vedere uno sterminato numero di nobili donne e mitici eroi (*Odissea* XI).
8. Ritornati da Circe per seppellire Elpenore, Odisseo riceve dalla maga utili indicazioni per affrontare i punti critici della navigazione che dovrà necessariamente affrontare: le Sirene, le rocce Erranti, Scilla e Cariddi, l'isola Trinachia, dove pascolano le mandrie del Sole. Grazie ai consigli di Circe, i Greci riescono a evitare i pericoli, ma nell'isola Trinachia i compagni di Odisseo non tengono fede alla parola data e si cibano delle mucche delle mandrie del Sole, scatenando l'ira di Zeus, che manda una tempesta e distrugge la nave di Odisseo. Tutti i suoi compagni muoiono. Odisseo,

rimasto solo, si salva dal naufragio e approda abbracciato a un relitto all'isola di Calipso (*Odissea* XII).

9. Odisseo è trattenuto da Calipso. Per intervento di Zeus la ninfa si convince a lasciar andare Odisseo, che si allontana su una zattera per tornare a Itaca. Durante la navigazione una tempesta gli squassa l'imbarcazione e Odisseo giunge quasi morto sulla spiaggia di un'isola sconosciuta (*Odissea* V).
10. Odisseo è approdato all'isola di Scheria, alle estremità dell'Oceano, dove vivono i Feaci, un popolo gentile e pacifico. Qui viene accolto e ospitato. Poi, dopo aver rivelato la sua identità e aver raccontato le sue avventure, viene aiutato da Alcino, principe dei Feaci, a tornare a Itaca su una velocissima nave magica (*Odissea* VI-XIII 124).

Anche da un riassunto così sommario emerge con evidenza il carattere straordinario delle avventure di Odisseo, che lo portano a contatto con creature divine e talvolta mostruose, in zone del mondo inaccessibili alla comune esperienza dell'uomo, dove neppure il ciclo del giorno e della notte sono uguali a quelli del mondo conosciuto. In questo mondo pieno di incognite e di pericoli, Odisseo deve affrontare numerose disavventure e numerosi rovesci, dovuti in parte alla stoltezza dei suoi compagni e in parte all'ostilità degli dèi, in particolare di Poseidone, che è adirato con Odisseo perché gli ha accecato il figlio Polifemo. Di fronte a pericoli tanto gravi, neppure la leggendaria intelligenza dell'eroe sarebbe bastata da sola. In realtà, Odisseo può tornare nella sua patria e mettere fine al suo interminabile viaggio involontario solo grazie all'aiuto che gli forniscono alcuni protagonisti del poema, all'interno di un sistema di relazioni umane che nella Grecia antica aveva un nome e delle caratteristiche precise. Infatti, come ogni viaggiatore antico, di qualunque cultura, anche i Greci sapevano che la buona riuscita di un viaggio dipende dalla disponibilità delle persone che si incontrano nelle varie tappe a fornire ospitalità, quella che i Greci chiamavano *xenia*, una vera e propria istituzione immateriale di fondamentale importanza.² Si tratta di un rapporto vincolante fra due contraenti, colui che ospita e colui che riceve l'ospitalità, entrambi definiti con una parola, *xénos*, che in greco può significare sia "ospite" sia "straniero", un uso che, evidentemente, dimostra come per i Greci lo straniero sia prima di tutto una persona con cui si può stabilire un legame di amicizia. Inoltre, l'impiego di uno stesso termine per indicare i due diversi contraenti del patto di ospitalità dimostra che la *xenia* è un istituto fondato sulla reciprocità dello scambio, per cui chi riceve l'ospitalità si impegna a sua volta a offrire ospitalità qualora gli venga richiesta. I doveri nei confronti dell'ospite da parte di colui che offre ospitalità sono chiaramente descritti. Il primo, e più importante di tutti, è di non chiedere informazioni sull'identità dell'ospite prima di aver concesso

l'ospitalità. Lo straniero che chiede ospitalità non deve mostrare i documenti personali. Ma la lista dei doveri a cui è tenuto chi concede l'ospitalità è piuttosto lunga: offrire sicurezza personale; dare la possibilità di fare un bagno e di avere vestiti puliti; allestire un banchetto e assegnare all'ospite un posto d'onore; dare rifugio per la notte; consegnare dei doni prima della partenza; aiutare l'ospite a proseguire il viaggio fornendogli tutto ciò di cui ha bisogno. A sua volta, l'ospite è tenuto a non minacciare la sicurezza personale delle persone che vivono nella casa che lo ospita, e a non danneggiare i beni che contiene; a rendere nota la sua identità quando gli venga richiesta; a fornire informazioni sul mondo da cui l'ospite proviene; a ricambiare l'ospitalità qualora ne fosse richiesto nella sua patria. Il fulcro dell'istituto dell'ospitalità è costituito dal banchetto offerto alla persona ospitata. L'introduzione dell'ospite nell'interno della casa e la condivisione del cibo secondo un preciso protocollo dimostrano che la *xenia* può essere considerata una forma di integrazione nella comunità familiare. Considerate le implicazioni giuridiche che questo istituto ha, non stupisce che Zeus sia qualificato con l'epiteto di *xénios* (*Od.* IX 270), in quanto protettore di tutti gli *xénoi* e vendicatore degli ospiti maltrattati.

La *xenia* si può considerare uno dei leit-motiv dell'intera *Odissea* (Murnaghan, 1987, pp. 91-117; Reece, 1993, in particolare pp. 189-206),³ che è costruita su una successione di incontri che si svolgono nel quadro delle norme di questo istituto. È solo grazie all'aiuto di Calipso, di Circe e di Alcinoos che Odisseo riesce a tornare in patria. Come abbiamo detto, senza le indicazioni preziose e l'aiuto materiale dei suoi ospiti neppure l'intelligentissimo Odisseo ce l'avrebbe fatta. Per questo assume un particolare significato uno dei due soli casi⁴ in tutto il poema in cui l'ospitalità viene negata all'eroe. Mi riferisco al celeberrimo episodio del ciclope Polifemo, che rivela il suo significato più autentico proprio se analizzato come un episodio fondato sul rovesciamento del tradizionale codice di comportamento della *xenia* (Stewart, 1976, pp. 31-74; Reece, 1993, pp. 123-43; Bettenworth, 2004, pp. 396-429).⁵

Collocato all'inizio delle peregrinazioni di Odisseo, subito dopo l'episodio dei Lotofagi, l'incontro con Polifemo rappresenta l'incarnazione del peggiore incubo di ogni viaggiatore in terre sconosciute, come risulterà chiaro dalla lettura del brano seguente.

***Odissea* IX 216-298**

Rapidamente arrivammo alla grotta e non lo trovammo
dentro: pasceva le pingui greggi al pascolo.
Entrati nella spelonca guardammo meravigliati ogni cosa:
erano carichi di formaggi i graticci, erano stipati i recinti

di agnelli e capretti: ciascun gruppo era chiuso 220
 a parte, da un lato i più vecchi, da uno i mezzani,
 da un altro i lattanti; traboccavano tutti di siero i vasi
 ben lavorati, secchi e mastelli, nei quali mungeva.
 Allora i compagni mi chiesero di prendere
 anzitutto il formaggio e andar via, e poi, 225
 cacciati sveltamente i capretti e gli agnelli dai recinti
 sulla nave veloce, di navigare sull'acqua salata:
 ma io non volli ascoltare - e sarebbe stato assai meglio -
 per poterlo vedere, e vedere se mi avrebbe ospitato.
 Ma coi compagni non sarebbe stato gentile, una volta comparso. 230
 Acceso il fuoco, bruciammo offerte e, preso del cacio,
 mangiammo noi pure: lo aspettammo seduti
 lì dentro, finché arrivò con la mandria. Portava un carico greve
 di legna secca per servirsene durante la cena.
 Gettandolo nella caverna produsse un rimbombo: 235
 noi, atterriti, corremmo nel fondo dell'antro.
 Poi egli spinse nella vasta spelonca le pingui bestie,
 tutti i capi che egli mungeva: fuori lasciò quelli maschi,
 arieti e caproni, all'interno dell'alto steccato.
 Poi, sollevatolo in alto, mise come porta un gran masso 240
 pesante: dalla soglia non l'avrebbero smosso
 ventidue solidi carri con quattro ruote.
 Una pietra così smisurata mise all'ingresso.
 Sedutosi, munse le pecore e le capre belanti,
 tutto in modo giusto, e sotto ogni bestia spinse un lattante. 245
 Subito, fatto cagliare metà del candido latte,
 lo raccolse e depose in canestri intrecciati,
 invece metà lo mise nei vasi, perché lo potesse
 prendere e bere e gli servisse da cena.
 Dopoché sveltamente finì il suo lavoro, 250
 ecco che accese il fuoco e ci scorse, ci chiese:
 «Stranieri, chi siete? da dove venite per le liquide vie?
 Per affari o alla ventura vagate
 sul mare, come i predoni che vagano
 rischiando la vita, portando danno agli estranei?». 255
 Disse così, e a noi si spezzò il caro cuore,
 atterriti dalla voce profonda e da lui, dal mostro.
 Ma anche così rispondendo con parole gli dissi:
 «Siamo Achei, di ritorno da Troia! Deviate
 da venti diversi sul grande abisso del mare, 260
 bramosi di giungere a casa, altre rotte e altre tappe

abbiamo percorso: ha voluto disporre così certo Zeus.
 Ci vantiamo d'essere gente dell'Atride Agamennone,
 la cui fama sotto il cielo è grandissima ora:
 così grande città, infatti, ha distrutto e molte genti 265
 ha annientato. Noi, qui venuti, ci gettiamo
 alle tue ginocchia, semmai ci ospitassi o ci dessi
 anche un diverso regalo, quale è norma tra gli ospiti.
 O potente, onora gli dèi: siamo tuoi supplici.
 Vendicatore di supplici e ospiti è Zeus, 270
 il dio ospitale che scorta i venerandi stranieri».

Dissi così, lui subito mi rispose con cuore spietato:
 «Sei sciocco, o straniero, o vieni da molto lontano,
 tu che mi inviti a temere o a schivare gli dèi.
 Ma i Ciclopi non curano Zeus egiooco 275
 o gli dèi beati, perché siamo molto più forti.
 Per schivare l'ira di Zeus non risparmierei
 né te né i compagni, se l'animo non me lo ordina.
 Ma dimmi dove hai fermato, venendo, la nave ben costruita,
 se in fondo o in luogo vicino, perché io lo sappia». 280
 Disse così per provarmi: ma non m'ingannò, ne so tante.
 E di nuovo gli dissi con parole ingannevoli:
 «La nave me l'ha fracassata Posidone che scuote la terra,
 gettandola contro gli scogli, ai confini del vostro paese,
 spingendola su un promontorio: il vento la portava dal largo. 285
 Io però, con costoro, ho evitato la ripida morte».

Dissi così, ed egli non mi rispose, con cuore spietato,
 ma d'un balzo allungò sui compagni le mani,
 ne afferrò due a un tempo e li sbatté come cuccioli
 a terra: sprizzò a terra il cervello, e bagnò il suolo. 290
 Li squartò membro a membro e apprestò la sua cena:
 mangiava come un leone cresciuto sui monti, niente lasciava,
 interiora, carni e ossa con il midollo.
 Noi piangendo alzammo a Zeus le mani,
 vedendo l'atroce misfatto: eravamo impotenti. 295
 Quando il Ciclope si fu riempito il gran ventre,
 divorando la carne umana e bevendoci latte puro,
 giacque nell'antro, disteso in mezzo alle greggi.

Quando i Greci entrano nella grotta di Polifemo capiscono subito il carattere straordinario del personaggio che vi abita. Le dimensioni enormi degli oggetti che vi sono presenti dichiarano la natura gigantesca di Polifemo. Il misterioso personaggio, poi, non abita una casa civile, ma vive in una grotta,

in totale promiscuità con gli animali che alleva (come si specifica ai vv. 238-9, il ciclope convive solo con le femmine del gregge, in una paradossale unione di tipo coniugale). Questi elementi sono più che sufficienti per capire che la situazione potrebbe diventare pericolosa. Difatti, il primo impulso dei compagni di Odisseo è di fuggire dopo aver rubato il cibo necessario. Ma Odisseo è, questa volta, vittima della sua insaziabile curiosità: vuole restare per conoscere chi abita in quella grotta e vedere se può entrare con lui in una relazione di *xenia* (vv. 228-9). L'aspettativa di Odisseo è destinata a essere ben presto delusa: appena Polifemo scorge i Greci nella grotta, gli chiede di rivelare la loro identità e di dire da dove vengono, insinuando la possibilità che siano dei malfattori (vv. 252-5). Questa richiesta è una prima, grave infrazione del codice della *xenia*, che prescrive, come abbiamo detto, di non chiedere il nome dell'ospite prima che la relazione di ospitalità sia instaurata.⁶ Le parole del ciclope gettano lo sconforto nel cuore dei Greci, ma Odisseo fa un estremo tentativo per convincere Polifemo a trattarli in modo ospitale: prima rivela (senza dire il nome, però) di essere uno degli eroi della Guerra troiana, capo di un contingente posto sotto la guida del potente e famoso Agamennone, poi si inginocchia, rivolgendo a Polifemo una supplica eseguita nel pieno rispetto del rito, che prevede, oltre alla prosternazione, l'appello a Zeus, protettore degli ospiti e dei supplici (vv. 269-71). Polifemo, per tutta risposta, afferma che i ciclopi non temono e non rispettano Zeus; non mostra alcun interesse o ammirazione per le imprese eroiche di cui i Greci si sono vantati; poi si avventa su due dei compagni di Odisseo, li fa a pezzi e li divora crudi, inaffiando questo pasto mostruoso con abbondante bevuta di latte.

Non vi potrebbe essere violazione più clamorosa delle più elementari leggi umane. Polifemo divora carne umana, per di più cruda, e invece del vino, beve latte, che i Greci usavano solo ed esclusivamente per confezionare il formaggio, considerando animalesca l'abitudine di bere latte una volta usciti dall'infanzia. Al termine del suo bestiale pasto, satollo di carne e di latte, Polifemo si getta a dormire in terra fra i suoi animali, bestia fra le bestie.

Se l'*Odissea* fornisce una rappresentazione completa dell'istituto della *xenia*, al suo interno l'episodio del Ciclope rappresenta un anti-modello di violenta efficacia. In questo poema l'unico personaggio che nega il diritto all'ospitalità non è un uomo, ma un mostro cannibale, che vive in perfetto isolamento, al di fuori di ogni comunità e senza avere rispetto di qualsiasi legge umana.

L'*Odissea* stabilisce una linea di confine molto netta fra chi può dirsi membro dell'umanità e chi non vi appartiene e questa linea è costituita anche in relazione al rispetto delle leggi della *xenia*. Chi non rispetta questo istituto è un essere incivile, violento, mostruoso, chi invece dà o riceve ospitalità onorando le leggi di

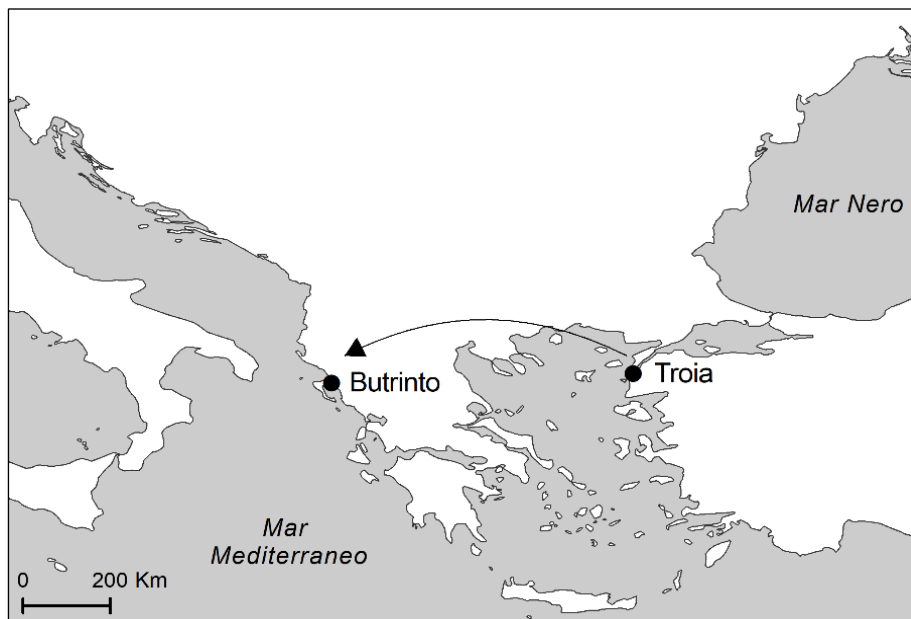
Zeus *xénios* non solo si dimostra umano, ma può usufruire dei vantaggi reciproci che questa particolare relazione fornisce. Grazie a questa apertura verso l'altro si può vivere più serenamente nel vasto e sconosciuto mondo, nella fiducia di poter contare sull'aiuto degli altri, quando, prima o poi, se ne avrà bisogno.

Il racconto dei favolosi viaggi di Odisseo e dei suoi straordinari incontri non era per i Greci solo una narrazione affascinante. Nell'epoca in cui i poemi omerici terminarono la loro composizione orale, il mondo greco fu percorso da una grande ondata migratoria (VIII-VII secolo a.C.). Da molte città della Grecia partivano navi di coloni che, per sfuggire alla povertà, cercavano fortuna in una nuova patria, da fondare in territori lontani e presso popolazioni che potevano essere ostili.⁷ Agli occhi di questi migranti, e in particolare degli Euboici che esplorarono la rotta verso Occidente (Magna Grecia e Sicilia prima di tutto), Odisseo doveva rappresentare un eroe amico, quasi un nume tutelare.⁸ Nel poema che raccontava le avventure di Odisseo, i suoi rovesci, le sue paure e le sue speranze, quei Greci trovavano espresse in forma artistica le loro stesse paure e le loro stesse speranze. E fra le speranze doveva spiccare quella di incontrare nelle nuove terre dei popoli capaci di quella umanità senza la quale non ci può essere *xenia*, né alcuna altra forma di relazione pacifica.

Bibliografia

- Argenziano, Paola (2014). *L'incontro con il Ciclope nel libro IX dell'Odissea: un'analisi stilistica del linguaggio formulare*. Tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma "Tor Vergata".
- Benveniste, Émile (1976). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. I-II. Edizione italiana a cura di Liborio, Mariantonia, Torino: Giulio Einaudi Editore (ed. or. 1969).
- Braccesi, Lorenzo (2010). *Sulle rotte di Ulisse: l'invenzione della geografia omerica*. Roma – Bari: Laterza.
- Bettenworth, Anja (2004). *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian. Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bird, Graeme D. (2020). "Hospitality". In Pache, Corinne O. (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.159-160.
- Garland, Robert (2014). *Wandering Greeks: The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*. Princeton: Princeton University Press.

- Lane Fox, Robin (2008). *Travelling Heroes. Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer*. London – New York: Allen Lane.
- Malkin, Irad (2004). *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*. Edizione italiana a cura di Lomiento, Liana. Roma: Carocci (ed. or. 1998).
- Murnaghan, Sheila (1987). *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press.
- Reece, Steve (1993). *The Stranger's Welcome. Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Reece, Steve (2011). "Hospitality". In Finkelberg, Margalit (ed.). *The Homer Encyclopedia*, II. Chichester - Malden, MA – Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., pp. 371-373.



Un incontro fra esuli: Enea a Butrinto (Virgilio, *Eneide* 3, 294-505)

Virginia Fabrizi

Una fortunata tradizione, attestata nella storiografia greca a partire dal V secolo a.C. e poi a Roma fin dalle prime testimonianze letterarie di III-II secolo a.C., riconduceva le origini del popolo romano all'arrivo in Italia dell'eroe troiano Enea, fuggitivo dalla sua patria distrutta dagli Achei. Secondo la versione di tale leggenda che sarebbe poi divenuta canonica a Roma, dal matrimonio di Enea con la figlia di un re del Lazio sarebbe disceso Romolo, il fondatore di Roma.

La "leggenda troiana" di Roma è analoga a tutta una serie di miti delle origini che collegavano le fondazioni di città del Mediterraneo antico (e non solo) ai viaggi di eroi della mitologia greca. Tali storie nascevano probabilmente dalla volontà greca di riportare città e popoli stranieri all'orizzonte culturale ellenico: l'asse narrativo del viaggio rappresentava un modo efficace per stabilire genealogie comuni fra luoghi lontani. Dal momento in cui, però, la tradizione delle origini troiane fu recepita a Roma, essa (come anche il

motivo del viaggio che ne costituisce parte integrante) si caricò di significati di volta in volta nuovi a seconda dei mutevoli contesti politici e culturali.¹

La narrazione più celebre della leggenda di Enea è senza dubbio l'*Eneide*, poema epico composto da Publio Virgilio Marone tra il 29 e il 19 a.C. e destinato a influenzare profondamente la cultura europea dei secoli a venire. Negli anni in cui Virgilio scriveva, il potere a Roma era ormai nelle mani di Augusto, rampollo per adozione di una stirpe (la *gens Iulia*) che si vantava di discendere dal figlio troiano di Enea, Ascanio. Nel suo epos, mediante il racconto delle origini, il poeta unisce la celebrazione di Roma e quella di Augusto a una visione più complessa della vita umana e della storia. Il viaggio di Enea verso l'Italia è voluto dal Fato, che ha stabilito la nascita di una città (Roma) destinata a dominare il mondo; Enea è guidato lungo la sua rotta da una serie di presagi e avvertimenti divini, che lo conducono alla meta. Sul piano umano e individuale, tuttavia, l'abbandono della propria città natale e il travagliato viaggio per mare sono presentati dal poeta come fonte di profonda sofferenza per il protagonista, che appare costantemente diviso tra la consapevolezza della missione affidatagli, il rimpianto per la patria perduta e il desiderio di trovare una nuova sede in cui stabilirsi.²

Il brano che qui propongo appartiene al III libro dell'*Eneide*, il "libro di viaggio" per eccellenza all'interno del poema. Giunto, in seguito a varie vicissitudini, alla città epirota di Buthrotum (Butrinto, nell'odierna Albania), Enea viene a sapere che uno dei figli del re troiano Priamo, Eleno, regna su quei luoghi insieme ad Andromaca, ora sua sposa e un tempo moglie di Ettore. Enea si avvia verso la città e si imbatte in Andromaca, intenta a celebrare un sacrificio funebre presso un cenotafio del primo marito. Ella gli racconta come, dopo essere stata condotta via da Troia come schiava del giovane figlio di Achille, Pirro, sia stata poi ceduta in sposa da quest'ultimo a Eleno, anch'egli suo schiavo; Pirro è poi morto, lasciando in eredità a Eleno parte del suo regno. Sopraggiunge quindi Eleno stesso, che mostra a Enea la città da lui fondata: una piccola Troia, che riproduce nelle linee essenziali la topografia della patria distrutta. Enea e i suoi compagni si fermano alcuni giorni presso i loro vecchi amici; quindi ripartono, non prima che Eleno, interprete dei presagi divini, abbia fornito a Enea indicazioni importanti riguardo alla parte rimanente del viaggio.

¹ Sulla leggenda troiana delle origini di Roma si veda per es. Perret, 1942; Galinski, 1969; Cornell, 1975; Gruen, 1992; Gabba, 1993, pp. 89-112; Erskine, 2001; Bettini, Lentano, 2013.

² Cfr. ad es. Conte, 1984; Aricò, 2010.

Questo incontro tra reduci troiani rappresenta il culmine narrativo ed emotivo del III libro dell'*Eneide*. Entrambi i gruppi hanno alle proprie spalle una serie di atroci sofferenze: Andromaca, dopo aver visto morire prima Ettore e poi il figlioletto Astianatte, scaraventato giù dalle mura la notte della caduta di Troia, ha vissuto l'esperienza della più amara schiavitù; Enea ha perso la moglie troiana, Creusa, durante la fuga ed è stato poi costretto a mettersi in mare per cercare una nuova sede. Due diversi tipi di viaggi involontari si delineano nei racconti che gli esuli si scambiano. C'è quello di Enea, ovviamente, spinto dal Fato a cercare una terra sconosciuta, che sembra allontanarsi man mano che egli avanza (cf. 3, 496-497); e c'è quello dei prigionieri di guerra, delle donne in particolare, evocato da Andromaca in toni altamente patetici ai versi 321-327.

Ora la prospettiva di una nuova vita si schiude di fronte ai Troiani: Eleno e Andromaca hanno ricostituito un piccolo regno troiano ed Enea ha una nuova patria che lo attende. Tale prospettiva, però, non cancella né la sofferenza trascorsa né la consapevolezza di un passato che non tornerà. Nel descrivere la "piccola Troia", Virgilio insiste spesso sulla sua qualità di immagine sbiadita dell'originale e Andromaca sembra vivere nel passato, inconsolabile nel suo lutto per il suo primo marito e per il figlio ucciso;³ d'altro canto, la terra promessa a Enea assume confini sfocati nella prospettiva di un viaggio che sembra non finire mai.

In ciò che segue, riporto la prima parte dell'episodio, che descrive l'arrivo di Enea a Butrinto, il primo incontro con Andromaca ed Eleno e la visita alla città (3, 294-355), e la parte finale, con il commiato tra Enea e i Troiani di Butrinto (3, 482-505). Ometto, invece, la parte centrale, contenente il colloquio fra Enea ed Eleno e la lunga profezia di quest'ultimo (3, 356-481). Cito il testo secondo l'edizione di Conte (2009); la traduzione è mia.

Eneide 3, 294-355

Hic incredibilis rerum fama occupat auris,	
Priamiden Helenum Graias regnare per urbes	295
coniugio Aeacidae Pyrrhi sceptrisque potitum,	
et patrio Andromachen iterum cessisse marito.	
Obstipui, miroque incensum pectus amore	
compellare virum et casus cognoscere tantos.	
Progredior portu classes et litora linqvens,	300
sollemnis cum forte dapes et tristia dona	

³ Per la "piccola Troia" come immagine imperfetta dell'originale e per la nostalgia di Andromaca si veda Bettini, 1997.

ante urbem in luco falsi Simoentis ad undam
 libabat cineri Andromache manisque vocabat
 Hectoreum ad tumulum, viridi quem caespite inanem
 et geminas, causam lacrimis, sacraverat aras. 305
 Ut me conspexit venientem et Troia circum
 arma amens vidit, magnis exterrita monstros
 deriguit visu in medio, calor ossa reliquit,
 labitur et longo vix tandem tempore fatur:
 ‘Verane te facies, verus mihi nuntius adfers, 310
 nate dea? Vivisne? Aut, si lux alma recessit,
 Hector ubi est?’ dixit lacrimasque effudit et omnem
 implevit clamore locum. Vix pauca furenti
 subicio et raris turbatus vocibus hisco:
 ‘Vivo equidem vitamque extrema per omnia duco; 315
 ne dubita, nam vera vides.
 heu! quis te casus deiectam coniuge tanto
 excipit? aut quae digna satis fortuna revisit,
 Hectoris Andromache? Pyrrhin conubia servas?’
 Deiecit vultum et demissa voce locuta est: 320
 ‘O felix una ante alias Priameia virgo,
 hostilem ad tumulum Troiae sub moenibus altis
 iussa mori, quae sortitus non pertulit ullos
 nec victoris eri tetigit captiva cubile!
 Nos patria incensa diversa per aequora vectae 325
 stirpis Achilleae fastus iuvenemque superbum
 servitio enixae tulimus; qui deinde secutus
 Ledaeam Hermionen Lacedaemoniosque hymenaeos
 me famulo famulamque Heleno transmisit habendam.
 Ast illum ereptae magno flammatus amore 330
 coniugis et scelerum furiis agitatus Orestes
 excipit incautum patriasque obtruncat ad aras.
 Morte Neoptolemi regnorum reddita cessit
 pars Heleno, qui Chaonios cognomine campos
 Chaoniamque omnem Troiano a Chaone dixit, 335
 Pergamaque Iliacamque iugis hanc addidit arcem.
 Sed tibi qui cursum venti, quae fata dedere?
 Aut quisnam ignarum nostris deus appulit oris?
 Quid puer Ascanius? superatne et vescitur aura,
 Quem tibi iam Troia...? 340
 Ecqua tamen puero est amissae cura parentis?
 Ecquid in antiquam virtutem animosque virilis
 et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?’
 Talia fundebat lacrimans longosque ciebat

incassum fletus, cum sese a moenibus heros	345
Priamides multis Helenus comitantibus adfert,	
agnoscitque suos laetusque ad limina ducit,	
et multum lacrimas verba inter singula fundit.	
Procedo et parvam Troiam simulataque magnis	
Pergama et arentem Xanthi cognomine rivum	350
agnosco, Scaeaque amplector limina portae;	
nec non et Teucri socia simul urbe fruuntur.	
Illos porticibus rex accipiebat in amplis:	
aulai medio libabant pocula Bacchi,	
impositis auro dapibus, paterasque tenebant.	355
Qui una voce incredibile ci giunge alle orecchie:	
Eleno, figlio di Priamo, regna per città greche,	295
ha la sposa e lo scettro dell'Eacide Pirro, ⁴ e di nuovo	
Andromaca è toccata a un marito della sua patria.	
Stupii; mi bruciò il cuore di straordinaria brama	
di parlare a quell'uomo e sapere così mirabili eventi.	
Mi allontanano dal porto, lasciando la flotta e la costa,	300
proprio quando, per caso, offerte rituali e doni funebri	
davanti alla città, in un bosco, alle onde di un falso Simoenta, ⁵	
offriva Andromaca alle ceneri e invocava lo spirito	
presso il sepolcro di Ettore, che, vuoto, di zolle verdi	
aveva consacrato, e due altari, motivo di lacrime.	305
Come mi vide arrivare e intorno armi	
troiane, fuor di sé, atterrita dal grande prodigio,	
si irrigidì al vedermi, il calore lasciò le sue ossa,	
svenne; dopo molto tempo, infine, parlò a fatica:	
“Sei una vera sembianza, e vero messaggero a me vieni,	310
figlio della dea? Sei vivo? O, se la luce vitale si è spenta,	
Ettore dov'è?” disse, e versò lacrime e tutto	
quel luogo riempi di lamenti. Con fatica a lei, che delira,	
rispondo in breve e, turbato, schiudo la bocca a rade parole:	
“Vivo, sì, e conduco la vita tra i più gravi affanni.	315
Non dubitare: ciò che vedi è vero.	
Ahimè! Che destino ti ha colto, privata di un tale marito?	

⁴ Pirro, il figlio di Achille conosciuto anche con il nome di Neottolemo, è detto Eacide in quanto discendente di Eaco, re di Egina. Andromaca è stata in realtà sua schiava e concubina (cfr. sotto, vv. 321-327).

⁵ Il Simoenta è, insieme allo Xanto (citato oltre, al v. 350) uno dei fiumi di Troia. Evidentemente, Eleno ha ribattezzato con quei nomi due corsi d'acqua che scorrono nei pressi di Butrinto.

⁶ Enea è figlio della dea Venere e del principe troiano Anchise.

O quale sorte più degna ti visita ancora,
 Andromaca sposa di Ettore? Ancora ti è coniuge Pirro?"
 Abbassò lo sguardo e a bassa voce parlò: 320
 "O più fortunata di tutte la vergine figlia di Priamo
 cui fu imposto il morire su una tomba nemica,
 sotto le alte mura di Troia, che non dovè sopportare il sorteggio
 né toccò, da prigioniera, il letto di un padrone vincitore!⁷
 Noi, bruciata la patria, condotte per mari diversi, 325
 sopportammo la protervia della stirpe di Achille e un giovane superbo,
 partorendo da schiave. Quello, poi, ambendo
 a Ermione, stirpe di Leda, e a nozze spartane,
 mi passò, schiava, allo schiavo Eleno in moglie.
 Ma, acceso da grande passione per la sposa a lui tolta 330
 e tormentato dalle furie dei suoi crimini, Oreste
 lo coglie indifeso e lo massacra sui patrii altari.⁸
 Alla morte di Neottolema, una parte dei suoi regni passò
 in eredità a Eleno, che chiamò Caonii i campi
 e Caonia tutta la terra per il troiano Caone,⁹ 335
 e pose sui colli Pergamo e questa rocca iliaca.¹⁰
 Ma a te che venti diedero la rotta, e che fati?
 O quale dio mai ti ha spinto, ignaro, ai nostri lidi?
 Che ne è del fanciullo Ascanio? è vivo e si nutre dell'aria?
 E chi a Troia ti è...?¹¹ 340

⁷ Il riferimento è alla spartizione delle donne troiane prigioniere tra i diversi capi Achei dopo la conquista di Troia. La "verGINE figlia di Priamo" è la principessa troiana Polissena, che, secondo il mito, sarebbe stata sacrificata sul sepolcro di Achille come bottino dell'eroe defunto.

⁸ Pirro-Neottolema avrebbe avuto in sposa la figlia di Menelao ed Elena, Ermione, definita *Ledaea* in quanto nipote, per parte di madre, della regina di Sparta Leda. Ermione sarebbe stata, però, precedentemente promessa in sposa a Oreste, figlio del re Agamennone, che avrebbe quindi ucciso Neottolema. Oreste aveva in precedenza assassinato sua madre Clitennestra per vendicare la morte del padre; era stato, perciò, perseguitato dalle Erinni, le divinità che punivano gli omicidi di consanguinei, spesso denominate *Furiae* in latino. Il racconto che Virgilio fa della vicenda sembra rifarsi soprattutto all'*Andromaca* del tragediografo ateniese Euripide. La tradizione vuole che Pirro fosse stato ucciso nel tempio di Apollo a Delfi. Non è del tutto chiaro perché Andromaca parli qui di "patrii altari"; un antico commentatore di Virgilio, Servio, riporta una storia secondo la quale Pirro avrebbe eretto nel tempio un altare dedicato a suo padre Achille.

⁹ La Caonia era una regione dell'Epiro settentrionale.

¹⁰ Pergamo è il nome della rocca di Troia.

¹¹ Il v. 340 (come anche il v. 316) è stato solo abbozzato da Virgilio ed è rimasto incompiuto per la morte del poeta, che non riuscì a dare l'ultima mano alla sua opera. È probabile che si debba intendere qualcosa come "Chi fra i tuoi cari è morto a Troia?". Si potrebbe trattare di una

Soffre, però, il fanciullo per la madre perduta?
 Lo incitano suo padre Enea e suo zio Ettore¹²
 all'antico valore e allo spirito virile?"
 Questo diceva piangendo, e lunghi singhiozzi traeva
 invano, quando dalle mura l'eroe 345
 figlio di Priamo, Eleno, arriva con folto corteggio
 e riconosce i suoi, lieto ci conduce alla soglia
 e molte lacrime effonde ad ogni parola.
 Avanzo e riconosco una piccola Troia
 e una Pergamo, copia della grande, e un arido rivo 350
 chiamato Xanto, e abbraccio la soglia della porta Scea;¹³
 anche i Troiani godono insieme della città alleata.
 Il re li accoglieva negli ampi portici:
 in mezzo alla sala libavano con coppe di vino,
 poste vivande su tavoli d'oro, e reggevano patere. 355

Eneide 3, 482-505

Nec minus Andromache digressu maesta supremo
 fert picturatas auri subtemine vestes
 et Phrygiam Ascanio chlamydem (nec cedit honore)
 textilibusque onerat donis ac talia fatur: 485
 'Accipe et haec, manu tibi quae monumenta meorum
 sint, puer, et longum Andromachae testentur amorem,
 coniugis Hectoreae. Cape dona extrema tuorum,
 o mihi sola mei super Astyanactis imago:
 sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat, 490
 et nunc aequali tecum pubesceret aevo.'
 Hos ego digrediens lacrimis adfabar obortis:
 'Vivite felices, quibus est fortuna peracta
 iam sua: nos alia ex aliis in fata vocamur.
 Vobis parta quies: nullum maris aequor arandum, 495
 arva neque Ausoniae semper cedentia retro
 quaerenda. Effigiem Xanthi Troiamque videtis
 quam vestrae fecere manus, melioribus opto,
 auspiciis, et quae fuerit minus obvia Graiis.
 Si quando Thybrim vicinaque Thybridis arva 500
 intraro gentique meae data moenia cernam,

domanda retorica, perché da quanto segue si evince che Andromaca è a conoscenza della morte di Creusa, la moglie troiana di Enea.

¹² Ettore è *avunculus* ("zio materno") di Ascanio in quanto fratello di Creusa.

¹³ Per lo Xanto cfr. sopra, n. 5. La porta Scea era una delle porte di Troia.

cognatas urbes olim populosque propinquos,
Epiro Hesperiam (quibus idem Dardanus auctor
atque idem casus), unam faciemus utramque
Troiam animis; maneat nostros ea cura nepotes.’ 505

Anche Andromaca, triste per l’ultimo addio,
porta vesti screziate di trame d’oro
e una clamide frigia per Ascanio (non meno lo onora),
lo carica di doni di abiti e dice così: 485

“Accetta anche questi, ragazzo, perché siano memoria
delle mie mani e attestino il lungo amore di Andromaca,
sposa di Ettore. Prendi gli ultimi doni dei tuoi,
o sola immagine che mi resta del mio Astianatte:
così aveva gli occhi, così le mani, lui, così il volto 490
e ora con te, pari d’età, diverrebbe uomo.”

A loro io, accomiatandomi, dicevo tra le lacrime:
“Vivete felici, voi cui già si è compiuta
la sorte: noi siamo chiamati da un destino all’altro.
Per voi c’è pace: non dovete solcare le piane del mare, 495
né cercare i campi d’Ausonia, che sempre oltre
indietreggiano. Vedete un’effigie dello Xanto e di Troia
che fecero le vostre mani, con auspici, spero,
migliori, e meno d’intralcio ai Greci.

Se un giorno varcherò il Tevere e i campi vicini 500
al Tevere e vedrò mura assegnate alla mia gente,
di due città consanguinee un tempo e due popoli parenti,
Epiro ed Esperia¹⁴ (che un solo capostipite hanno, Dardano,
e una sola sorte) faremo una sola
Troia negli animi; i discendenti ne abbiano cura.” 505

¹⁴ Esperia (*Hesperia*) è un nome di origine greca che designa l’Italia; il suo significato letterale è “terra dell’Occidente”. L’unione, auspicata da Enea, tra Italia ed Epiro porta con sé una serie di implicazioni storiche e politiche se considerata dal punto di vista di un lettore contemporaneo di Virgilio. La prima guerra in cui Roma aveva affrontato un nemico estraneo della penisola italica era stata quella contro il re epirota Pirro (280-272 a.C.). Quest’ultimo, omonimo del figlio di Achille, asseriva di discendere dalla stirpe degli Eacidi e fece leva, a fini propagandistici, proprio sull’origine troiana dei nemici romani. A posteriori il conflitto contro Pirro poteva apparire come il primo atto di un processo per cui Roma aveva iniziato a guardare oltre i confini dell’Italia per poi estendere il suo potere nel Mediterraneo; la sottolineatura, da parte di Virgilio, del carattere troiano dell’Epiro sembra sancire la definitiva affermazione di Roma. Butrinto, inoltre, si trovava non lontano da Azio, dove nel 31 a.C. il giovane Cesare (il futuro Augusto) aveva definitivamente sconfitto il suo rivale Marco Antonio; e Virgilio non manca di far passare Enea proprio da Azio prima di giungere a Butrinto.

Bibliografia

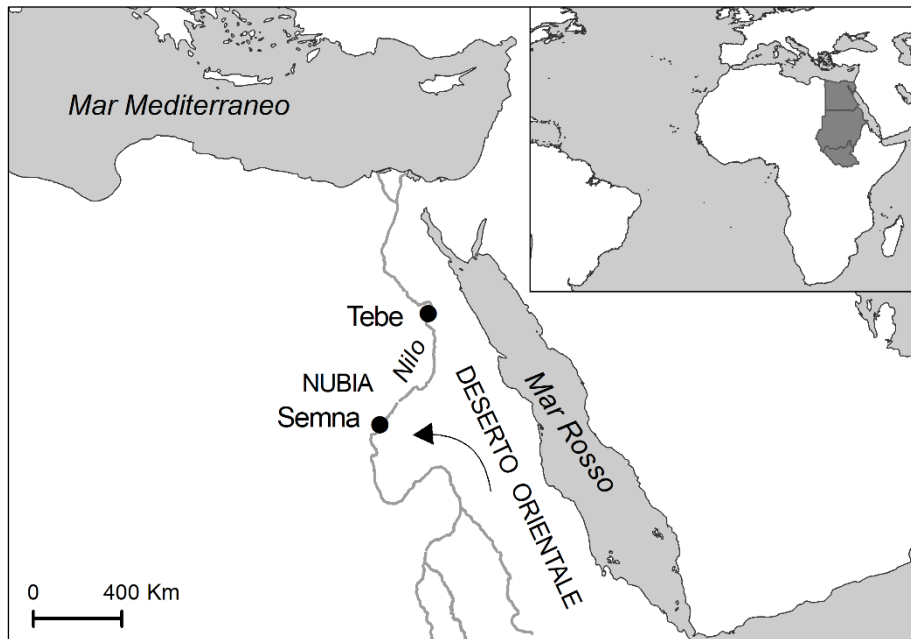
- Aricò, Giuseppe (2010). "Enea, o il disagio dell'eroismo", in *Aevum Antiquum*, 10 (nuova serie), pp. 55-78.
- Bettini, Maurizio (1997). "Ghosts of Exile: Doubles and Nostalgia in Vergil's 'Parva Troia' (*Aeneid* 3.294ff.)", in *Classical Antiquity*, 16, pp. 8-33.
- Bettini, Maurizio; Lentano, Mario (2013). *Il mito di Enea*. Torino: Einaudi.
- Bright, David F. (1981). "Aeneas' Other Nekyia", in *Vergilius*, 27, pp. 40-47.
- Conte, Gian Biagio (1984). "Saggio di interpretazione dell'*Eneide*: ideologia e forma del contenuto". In Id. *Virgilio: il genere e i suoi confini*. Milano: Garzanti, pp. 55-96.
- Conte, Gian Biagio (2009). *P. Vergilius Maro, Aeneis*. Berlino – New York: De Gruyter.
- Biraschi, Anna Maria (1981-1982). "Enea a Butroto: genesi, sviluppi e significato di una tradizione troiana in Epiro", in *Annali della facoltà di lettere e filosofia, Università degli Studi di Perugia*, 19 (nuova serie 5), pp. 277-291.
- Cornell, Timothy J. (1975). "Aeneas and the Twins. The Development of the Roma Foundation Legend", in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 201, pp. 1-32.
- Erskine, Andrew (2001). *Troy Between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabba, Emilio (1993). *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*. Firenze: Sansoni, pp. 89-112.
- Galinski, Karl (1969). *Aeneas, Sicily and Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Gruen, Erich S. (1992). "The Making of the Trojan Legend". In Id. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 6-51.
- Horsfall, Nicholas (2006). *Virgil, Aeneid 3: A Commentary*. Leiden: Brill.
- Lloyd, Robert B. (1957a). "Aeneid III: A New Approach", in *The American Journal of Philology*, 78, pp. 133-151.
- Lloyd, Robert B. (1957b). "Aeneid III and the Aeneas Legend", in *The American Journal of Philology*, 78, pp. 382-400.
- Morwood, James; Heyworth, Stephen J. (2013). *A Commentary on Vergil, Aeneid 3*. Oxford: Oxford University Press.
- Perret, Jacques (1942). *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Williams, Robert D. (1962). *P. Vergilii Maronis Aeneidos Liber Tertius*. Oxford: Clarendon Press.



Agostino Carracci, Enea e la sua famiglia in fuga da Troia, 1595 (Metropolitan Museum of Art, New York, Harris Brisbane Dick Fund, 1947).



Maestro dell'*Eneide*, Eleno e Andromaca danno doni a Enea (*Eneide*, libro III), ca. 1530-35 (Metropolitan Museum of Art, New York, Gift of J. Pierpont Morgan, 1925).



**Carestie, diseguaglianze, migrazioni e frontiere.
Una crisi di 4000 anni fa alla frontiera meridionale dell'Egitto?**

Andrea Manzo

Le migrazioni, di singoli e di gruppi, tipico caso di viaggio intrapreso contro propria volontà, causato da fattori ambientali ed economici, sono elementi ricorrenti nel dibattito pubblico contemporaneo e sentite come fenomeni caratterizzanti dei nostri tempi. In questo breve contributo le declineremo al passato, prendendo in esame le evidenze, testuali e archeologiche, di quella che potrebbe essere stata, utilizzando ancora una volta una delle categorie ricorrenti nell'attualità, una crisi migratoria.

Poco meno di quattromila anni or sono, in una remota regione alla frontiera meridionale dell'Egitto un funzionario scriveva (fig. 1):

Sappi che due uomini Medjay e due donne Medjay e due [...] scesero dal deserto nell'anno 3, mese peret, giorno 27. Dissero 'Siamo venuti a servire la Grande Casa (vita, forza e salute!)'. Fu chiesto loro circa le condizioni del

deserto. Risposero: ‘Non abbiamo sentito nulla. Ma il deserto sta morendo di fame’ così dissero. Quindi questo servo fece sì che fossero (ri-)mandati nel loro deserto in questo giorno. Poi una di queste donne Medjay disse: ‘Lasciami dare il mio uomo Medjay in questo [...]’. Allora quell’uomo Medjay (disse): ‘Uno che commercia porta sé stesso?’ [...] (Smither, 1945, p. 9).

Il testo che precede, che ho proposto in traduzione italiana seguendo l’edizione di Smither, è il quinto dei Dispacci di Semna. Ci è noto, insieme a altri cinque dispacci di tenore simile, grazie a un papiro rinvenuto nel Ramesseo, a Tebe Ovest. Questi testi sono copie di dispacci originali spediti dai funzionari incaricati dell’amministrazione della fortezza di Semna e di altre fortezze egiziane in Bassa Nubia, oltre che della fortezza di Elefantina, da cui fu inviato quello sopra riportato, ai loro referenti nell’amministrazione egiziana. Datano al regno di Amenemhat III, sovrano della Dodicesima Dinastia (1831-1786 a.C.). Essi evidenziano il controllo puntuale esercitato dall’amministrazione egiziana su quelle che allora erano le regioni di frontiera a sud dello stato egiziano.

Pur nella lacunosità del testo, la dinamica descritta nel Dispaccio 5 sembra abbastanza chiara. Alcuni abitanti del deserto, verosimilmente il Deserto Orientale, qualificati nel testo utilizzando il ben noto etnonimo Medjay (Cooper, 2020, pp. 158-170) (fig. 2), arrivano nella valle del Nilo -il testo recita “scendono”, in quanto effettivamente la valle si trova a una quota più bassa rispetto ai deserti circostanti- perché vogliono servire la Grande Casa, ovvero l’amministrazione reale egiziana. Vengono interrogati, come da prassi, per quanto possiamo vedere anche in altri dispacci, circa la situazione nell’entroterra e la loro risposta lascia apparentemente pochi dubbi circa i motivi alla base del loro tentativo di spostarsi nella valle del Nilo mettendosi al servizio degli Egiziani. “Il deserto muore di fame” è espressione che facilmente potremmo riferire a una carestia che forse affliggeva le regioni a est del Nilo. Ci troveremmo quindi di fronte a uno spostamento forzato, a dire dei Medjay causato da condizioni ambientali che rendevano problematica la permanenza nelle loro terre di origine e finalizzato a trovare impiego e mezzi di sostentamento in un’area più ricca, ovvero la valle del Nilo controllata dallo stato egiziano. Non possiamo però escludere che dietro alla risposta dei Medjay vi fossero semplicemente ragioni economiche, ovvero il tentativo di migliorare la propria condizione avvicinandosi a un’area ecologicamente privilegiata quale la valle Nilo era, indipendentemente da un eventuale mutamento delle condizioni ambientali nel Deserto Orientale.

Quale ne sia la ragione, tale spostamento deve però rapportarsi all’esistenza di una frontiera, per di più, a quanto pare, attentamente monitorata. Ciò

porta apparentemente al respingimento dei migranti, benché il dialogo in atto tra gli stessi migranti e i funzionari egiziani riportato alla fine del testo e la lacunosità della parte finale del testo ci lascino incerti circa l'esito finale dell'interlocuzione e quindi della vicenda. Va in ogni caso sottolineato che nella retorica delle iscrizioni reali la frontiera veniva presentata come assolutamente impermeabile. Ciò è molto evidente nelle iscrizioni di confine del sedicesimo anno di regno di Sesosti III (1870-1831 a.C.) erette nelle fortezze di Semna e Uronarti e di poco antecedenti ai Dispacci di Semna. Secondo quanto affermato dal sovrano, che in questi testi parla in prima persona, non solo ogni tentativo di attraversamento andava respinto, ma la frontiera andava attivamente difesa e presidiata: «Il vero figlio è colui che (...) sorveglia la frontiera di suo padre. Chi la abbandona, chi non combatte per essa, non è mio figlio, non è stato generato da me» (Lichteim, 1973, pp. 119-120). Nell'iscrizione di confine dell'anno ottavo dello stesso sovrano eretta a Semna però è evidente che qualche eccezione poteva essere fatta: il transito è proibito «andando verso nord per via di terra o in barca a qualunque Nubiano e a qualunque gregge appartenente a dei Nubiani con la sola eccezione del Nubiano che verrà a commerciare a Iken», ovvero alla fortezza di Mirgissa, probabilmente in virtù di una specifica funzione commerciale (Obsomer, 2007, p. 66, Fig. 8). D'altra parte, negli stessi Dispacci di Semna ricorrono un paio di casi di attraversamento della frontiera per scopi commerciali, come ad esempio nel Dispaccio 1, inviato dalla fortezza di Semna: «... Nubiani [arrivarono (?) nell'anno] 3, mese 4 di peret, giorno 7, di sera, per commerciare. Quel che portarono fu scambiato ... Navigarono verso sud, verso il luogo da cui provenivano, avendo ricevuto pane e birra» (Smither, 1945, p. 6).

Al di là di questi episodi riferibili a spostamenti momentanei e verosimilmente volontari, per cui le apparentemente rigide prescrizioni delle stele di confine potevano essere derogate, anche l'evidenza archeologica suggerisce però per quelle stesse fasi la presenza di meridionali in Egitto. Essi non solo si stabilivano a nord della frontiera, ma si integravano nell'assetto socioeconomico dello stato egiziano, dimostrando come non sempre la migrazione fosse impedita, come sembra adombrare il Dispaccio 5 riportato all'inizio di questo contributo. In alcuni casi i Nubiani che si insediavano in Egitto mantenevano un marcato sentimento di appartenenza etnica, costituendo verosimilmente delle vere e proprie enclaves, come evidenziato archeologicamente dalle necropoli nubiane del sito alto-egiziano di Hierakonpolis (Friedman, 2001), in altri casi sembrano essersi integrati nel contesto sociale egiziano, come suggerito da alcune stele funerarie, pure alto-egiziane, riferibili a individui che talora nei testi sono definiti esplicitamente "Nehesy", ovvero, appunto,

“nubiano” (Ejsmond, 2019). La collocazione architettonica originaria di queste stele resta oscura, ma le loro caratteristiche, come l’uso delle formule d’offerta in egiziano e la loro stessa utilizzazione in ambito funerario, dimostrano al contempo l’adozione di tratti qualificanti della cultura egiziana e un certo successo sociale di questi nubiani, che si fanno rappresentare oltre che con i famigliari, anche con l’arco e i cani, possibili indizi di una loro funzione militare (fig. 3).

Oscure restano le dinamiche sottese a tali presenze di Nubiani nel contesto egiziano. Certamente la ricerca da parte egiziana di manodopera può aver rappresentato un fattore importante alla base sia degli spostamenti volontari sia di quelli involontari. Probabilmente anche per motivi ideologici legati alla celebrazione del sovrano e della sua funzione, nell’evidenza testuale si possono individuare soprattutto casi di spostamenti di gruppi di stranieri, che, certamente contro la loro volontà, diventavano forza lavoro a disposizione delle istituzioni egiziane. Fin da epoche più antiche abbiamo infatti traccia dell’arrivo di gruppi di prigionieri a seguito di campagne o razzie in terre straniere, tra cui quelle a sud, come testimoniato ad esempio nella Pietra di Palermo, che ricorda i 7000 prigionieri e 200.000 capi di bestiame -cifre verosimilmente esagerate- catturati dal sovrano Snefru (2613-2589 a.C.) in Nubia (Török, 2009, pp. 55-56). Spostamenti involontari di singoli e forse di interi gruppi d’altro canto avvenivano con dinamiche simili anche dal Vicino Oriente verso l’Egitto, come nel caso dei gruppi di prigionieri asiatici citati negli Annali di Amenemhat II (1911-1877 a.C.), documento cronologicamente vicino al Dispaccio 5 da cui abbiamo preso le mosse (Altenmüller, 2015, pp. 67-71).

Non possiamo però escludere che le evidenze archeologiche e epigrafiche di Nubiani o gruppi di Nubiani in Egitto siano anche tracce di episodi di migrazione volontaria, legati all’insediamento nelle fertili terre lambite dal fiume di gruppi più o meno consistenti provenienti dalle regioni a sud, ma anche a est e ovest della valle egiziana del Nilo. La ben nota rappresentazione dell’arrivo dei 37 Aamu nella tomba di Khnumhotep II a Beni Hasan (Lepsius, 1859, Band IV, Abth II. Blind 133) è tradizionalmente interpretata proprio come un episodio di spostamento volontario di un gruppo di levantini verso la valle del Nilo. Nulla vieta di immaginare che episodi simili riguardassero anche i Nubiani e che situazioni come quella descritta dal Dispaccio 5 si potessero risolvere positivamente, con l’ingresso dei migranti nella valle “per servire la Grande Casa”. Anche questi spostamenti, apparentemente autonomi e volontari, possono però essere stati indotti in realtà da fattori ambientali. Anch’essi possono quindi essere il risultato di scelte obbligate, in ultima analisi contrarie alla volontà di chi si spostava. Come già accennato, l’espressione “il deserto

muore di fame” usata dai Medjay del Dispaccio 5 potrebbe infatti essere riferita a una carestia in qualche regione del Deserto Orientale.

I risultati delle analisi paleoambientali condotte in anni recenti dalla Missione Archeologica dell'Orientale e dell'ISMEO nel Sudan orientale e Eritrea potrebbero in effetti avvalorare l'ipotesi che dinamiche ambientali possano aver indotto spostamenti dal Deserto Orientale verso la valle del Nilo intorno al 2000 a.C. Tali indagini mostrano infatti come sia proprio tra la fine del III e gli inizi del II millennio a.C. che l'inaridimento si sarebbe manifestato con maggiore evidenza nella parte più meridionale dell'Atbai (Costanzo *et al.*, 2020). Verosimilmente una simile dinamica ambientale si manifestò più precocemente nell'Atbai centro-settentrionale, ovvero nel Deserto Orientale egiziano-sudanese. Parallelamente a quelle che sembrano evidenze di un inasprimento delle condizioni ambientali in alcune regioni a est del Nilo, emergono nell'Atbai meridionale, in Egitto e al suo confine meridionale, ovvero proprio nell'area in cui dobbiamo ambientare l'episodio descritto nel Dispaccio 5, tratti di cultura materiale probabilmente riconducibili ai gruppi del Deserto Orientale (Manzo, 2017). Non è scontato che l'emergere di tratti di cultura materiale esogeni debba necessariamente riflettere uno spostamento di popolazione. In questo caso potrebbero anche essere conseguenza di un cambiamento nei modelli di mobilità stagionale seguiti dai gruppi tradizionalmente pastorali e mobili che vivevano nel Deserto Orientale e/o di specifiche condizioni culturali che ne abbiano favorito la ricezione. Nel caso in questione però, in particolare per l'Egitto e la sua frontiera meridionale, la cultura materiale è associata a tradizioni funerarie specifiche, tanto da permettere di definire una cultura archeologica detta dalla peculiare forma delle fosse delle tombe “Pangrave”. In Egitto e nella Bassa Nubia controllata dagli Egiziani siti e tombe Pangrave convivono in questa fase con siti e tombe con cultura materiale egiziana e con quelli di un'altra cultura archeologica nubiana, il Gruppo C, che, al contrario della Pangrave, pare radicata nella valle del Nilo e che è ben distinguibile dalla Pangrave soprattutto a livello funerario. In sintesi, l'archeologia suggerisce un quadro complesso dal punto di vista culturale e probabilmente identitario, in cui una componente potrebbe essere esogena e provenire dalle aree più interne a est del Nilo, mentre gli studi paleoambientali indicano per queste fasi dinamiche di inaridimento che potrebbero essere alla base dell'intensificarsi delle relazioni tra le aree più interne ed esposte a eventuali crisi ambientali, la valle del Nilo e l'Atbai meridionale. Dunque, sia che le dinamiche suggerite dall'evidenza archeologica e paleoambientale e adombrate nel Dispaccio 5 siano interpretate come tentativi di migrazione, sia che siano lette invece come spostamenti temporanei, legati a mutamenti nei modelli di mobilità stagionale, saremmo comunque di fronte a

movimenti dettati da fattori ambientali e in ultima analisi indipendenti dalla volontà di chi li compiva.

Va sottolineato che anche 4000 anni or sono, quando grosso modo il Dispaccio 5 venne scritto, il verificarsi di questo tipo di situazioni ai margini della valle Nilo non era una novità. A partire dal Pleistocene, in conseguenza delle dinamiche climatiche globali e delle loro conseguenze a livello locale, sia a ovest sia a est del Nilo, i gruppi umani tendevano ad avvicinarsi alla valle in concomitanza con l'instaurarsi di periodi di aridità che compromettevano la disponibilità di risorse nelle regioni più lontane da fiume (Kuper, 2002, p. 5, Pl. 7). È ben noto, ad esempio, che tra grosso modo 12000 e 8000 anni fa le condizioni di eccezionale umidità che caratterizzarono in Africa l'inizio dell'Olocene determinarono un'ampia disponibilità d'acqua e conseguentemente di risorse, con anche la formazione di estesi laghi, di cui l'ultimo superstita, fino a qualche anno fa in fase di progressiva regressione, era il Lago Ciad. Conseguentemente in quel periodo si determinò un diffuso popolamento delle regioni più remote a ovest ed est del Nilo. Alla fine di questa fase umida, nel VI millennio a.C., con l'affermarsi progressivo di condizioni di maggiore aridità, i gruppi umani dispersi nel Sahara – ma analogo fenomeno probabilmente interessò anche il Deserto Orientale – iniziarono a spostarsi verso la valle.

Il V millennio a.C., quando si verificò il grosso di tale spostamento, è una fase formativa per la cultura egiziana. Il IV millennio a.C. poi è il momento in cui nella bassa valle del Nilo, comprendente l'Egitto e le regioni più settentrionali della Nubia, emergono le prime società gerarchizzate e i primi stati. I gruppi originari delle regioni a est e ovest del Nilo, spinti dai cambiamenti climatici a spostarsi verso la valle, contribuirono sia demograficamente sia culturalmente a questi processi, il cui esito più eclatante è la formazione degli stati nella media e bassa valle del Nilo intorno al 3000 a.C. Della ricca dote che questi gruppi migranti portarono con sé facevano parte tecnologie per la lavorazione della pietra scheggiata (Kuper, 2002, pp. 5, 9), ma anche nuove soluzioni economiche, come l'allevamento e probabilmente l'agricoltura (Wengrow *et al.*, 2014, pp. 97-98). Prima di spingere alla migrazione, i cambiamenti climatici avevano infatti indotto i gruppi che vivevano lontani dalla valle del Nilo e dalle sue sempre abbondanti risorse a sperimentare nuove soluzioni per procurarsi il sostentamento. L'adozione di bovini e caprovini domestici, di probabile origine vicino-orientale, fu senza dubbio la sperimentazione di maggior successo allora condotta. Ma questi migranti portarono con sé anche tratti culturali, come il valore ideologico attribuito ai bovini, dimostrato dal rinvenimento di alcune sepolture rituali di bovini del V millennio a.C. nella regione di Nabta Playa, a ovest

della Prima Cateratta del Nilo, che verosimilmente contribuì alla definizione di figure divine del pantheon egiziano, come le dee vacca Bat e Hathor (Wendorf, Schild, 2002, 17, 19, Pl. 29). Alcuni monumenti costituiti da allineamenti di monoliti rinvenuti sempre nella regione di Nabta Playa e databili al V millennio a.C. possono aver avuto un significato astronomico (Wendorf, Schild, 2002, 17, 19, Fig. 4). Anche queste competenze specifiche possono aver contribuito alla conoscenza astronomica egiziana, a noi nota principalmente dai documenti delle epoche successive ma già evidente nei Testi delle Piramidi, i più antichi testi funerari egiziani, le cui prime redazioni datano alla metà del III millennio a.C. (Brady, 2015).

Alla luce di queste considerazioni sulle migrazioni che avvennero nelle fasi formative della cultura egiziana, è legittimo a questo punto domandarsi se chi, spinto da fattori politico-economici, come la forza lavoro portata più o meno forzosamente in Egitto, o da fattori ambientali, come forse i Medjay protagonisti del Dispaccio 5, si spostava nella bassa valle del Nilo intorno al 2000 a.C. fosse destinato solo a una vita di lavoro e, nei casi più fortunati, a integrarsi con successo nella società egiziana, o se abbia in qualche modo contribuito con quanto gli derivava dalla sua cultura d'origine allo sviluppo della cultura e della società egiziana. In effetti, l'adozione di decorazioni ispirate da quelle delle produzioni ceramiche di regioni a sud e sud-est dell'Egitto nelle ceramiche prodotte in Alto Egitto intorno al 2000 a.C., dopo che da circa 1000 anni tutte le decorazioni erano sparite dalle produzioni vascolari egiziane, suggerisce che anche in queste fasi le culture meridionali contribuirono allo sviluppo di quella egiziana (Rzeuska, 2010). Anche in queste fasi il contributo può essersi esteso all'ambito ideologico e alla sfera religiosa, come suggerito dal diretto coinvolgimento di meridionali in pratiche culturali egiziane. Ciò è ben evidenziato dall'attiva partecipazione di donne nubiane, verosimilmente danzatrici che eseguivano balli rituali, alle cerimonie in onore della dea Hator. Alcune loro sepolture sono state rinvenute nel tempio del sovrano Mentuhotep II (2055-2004 a.C.) a Deir el-Bahari (Roherig, 2015) e la loro presenza in un contesto direttamente legato al sovrano, dove furono sepolte anche delle regine, ne suggerisce, al di là della funzione religiosa e rituale, anche l'alto rango in seno alla corte e il favore regale di cui beneficiarono. L'eventuale origine nubiana di alcune delle regine dello stesso Mentuhotep II sepolte a Deir el-Bahari, che potrebbero essere quindi giunte in Egitto per suggellare alleanze mediante matrimoni dinastici (Ejsmond, 2019, p. 36) – un altro esempio di viaggio contro la propria volontà? –, resta dibattuta. Il coinvolgimento di principi basso-nubiani in alleanze con gli immediati predecessori di Mentuhotep II, protagonisti insieme a lui della riunificazione dell'Egitto, che avrebbe dato

origine alla fioritura del Medio Regno, pare però certamente attestato da un documento epigrafico rinvenuto qualche anno fa ad Abidos e attribuibile proprio a uno di questi principi nubiani (Wegner, 2018). Si tratta in definitiva dell'ulteriore prova dell'intensità dei rapporti tra l'Egitto e le regioni africane intorno ad esso e della loro complessità e bidirezionalità, insospettate fino a qualche anno fa, ma che paiono emergere con sempre maggiore evidenza dalle ricerche più recenti. Al contempo, da queste ultime considerazioni appare chiaro come anche 4000 anni or sono, come era già stato agli albori della storia egiziana, lo spostamento involontario di singoli e gruppi, causato da fattori ineludibili e sovente avvenuto a dispetto di frontiere "impenetrabili", abbia originato innovativi intrecci culturali.

Bibliografia

- Altenmüller, Hartwig (2015). *Zwei Annalenfragmente aus dem frühen Mittleren Reich*. Hamburg: Buske.
- Blackman, Aylward M. (1914). *The Rock Tombs of Meir. Vol. I. The Tomb Chapel of Ukh-Hotp's son Senbi*. London: Egypt Exploration Fund.
- Brady, Bernadette (2015). "Star Phases: The Naked-eye Astronomy of the Old Kingdom Pyramid Texts". In Silva, Fabio; Campion, Nicholas (eds.). *Skyscapes. The Role and Importance of The Sky in Archaeology*. Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, pp. 76-86.
- Brunton, Guy (1934). *Mostagedda and the Tasian Culture*. London: The British Museum.
- Cooper, Julien C. (2020). *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*. Leiden – Boston: Brill.
- Costanzo, Stefano *et al.* (2020). "Geoarchaeological Investigations at Mahal Teglinos (K1, Kassala). New insights into the Paleoenvironmental History of Eastern Sudan". In Usai, Donatella; Tuzzato Stefano; Vidale, Massimo (eds.). *Tales of the Three Worlds. Archaeology and beyond: Asia, Italy, Africa. A tribute to Sandro Salvatori*. Oxford: Archaeopress, pp. 301-307.
- Ejsmond, Wojciech (2019). "Some thoughts on Nubians in Gebelein region during First Intermediate Period". In Peterková Hlouchová, Marie; Belohoubková, Dana; Honzl, Jirí; Nováková, Vera (eds.). *Current Research in Egyptology 2018*. Oxford: Archaeopress, pp. 23-41.
- Friedman, Renée (2001). "Nubians at Hierakonpolis. Excavations in the Nubian Cemeteries", in *Sudan & Nubia*, 5, pp. 29-38.

- Kuper, Rudolph (2002). "Routes and Roots in Egypt's Western Desert: The Early Holocene Resettlement of the Eastern Sahara". In Friedman, Renée (ed.). *Egypt and Nubia. Gifts of the Desert*. London: The British Museum Press, pp. 1-12.
- Lepsius Karl Richard *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preussen, Friedrich Wilhelm IV., nach diesen Ländern gesendeten, und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition auf Befehl Seiner Majestät* Berlin: Nicolaische Buchhandlung.
- Lichteim, Miriam (1973). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume I: The Old and Middle Kingdom*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Manzo, Andrea (2017). "The Territorial Expanse of the Pan-Grave culture thirty years later", in *Sudan & Nubia*, 21, pp. 98-112.
- Obsomer, Claude (2007). "L'empire nubien des Sésostris: Ouaouat et Kouch sous la XII^e dynastie". In Bruwier, Marie-Cécile (ed.). *Pharaons noirs. Sur la Piste des Quarante Jours*. Morlanwelz: Musée Royal de Mariemont, pp. 53-75.
- Roherig, Catharine (2015). "Two Tattooed Women from Thebes". In Oppenheim, Adela; Goelet, Ogden (eds.). *The Art and Culture of Ancient Egypt: Studies in Honor of Dorothea Arnold*. New York: The Egyptological Seminar of New York, pp. 527-536.
- Rzeuska, Teodozja I. (2010). Zigzag, Triangle and Fish Fin. On the Relations of Egypt and C-Group during the Middle Kingdom. In Godlewski, Włodzimierz Łajtar, Adam (eds.) *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies*, vol. 2.2. Warsaw: Warsaw University Press, 397-419.
- Shaw, Ian (2000) (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Smither, Paul C. (1945). "The Semnah Despatches", in *The Journal of Egyptian Archaeology*, 31, pp. 3-10.
- Török, László (2009). *Between Two Worlds. The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC-500 AD*. Leiden – Boston: Brill.
- Wendorf, Fred; Schild, Romuald (2002). "Implications of Incipient Social Complexity in the Late Neolithic of the Egyptian Sahara". In Friedman, Renée (ed.). *Egypt and Nubia. Gifts of the Desert*. London: The British Museum Press, pp. 13-20.
- Wegner, Joseph (2018). "The Stela of Idudju-Iker: Foremost One of the Chiefs of Wawat. New Evidence on the Conquest of Thinis under Wahank Antef II, in *Revue d'Égyptologie*, 68, 153-209.

Wengrow, David *et al.* (2014). "Cultural convergence in the Neolithic of the Nile Valley: a prehistoric perspective on Egypt's place in Africa", in *Antiquity*, 88, pp. 95-111.

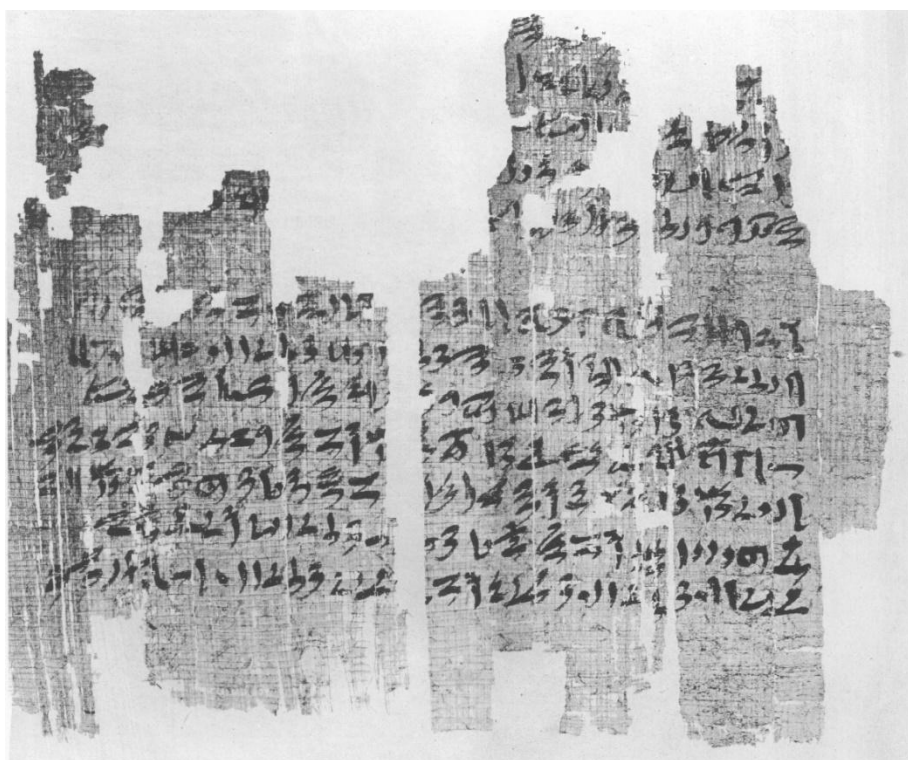
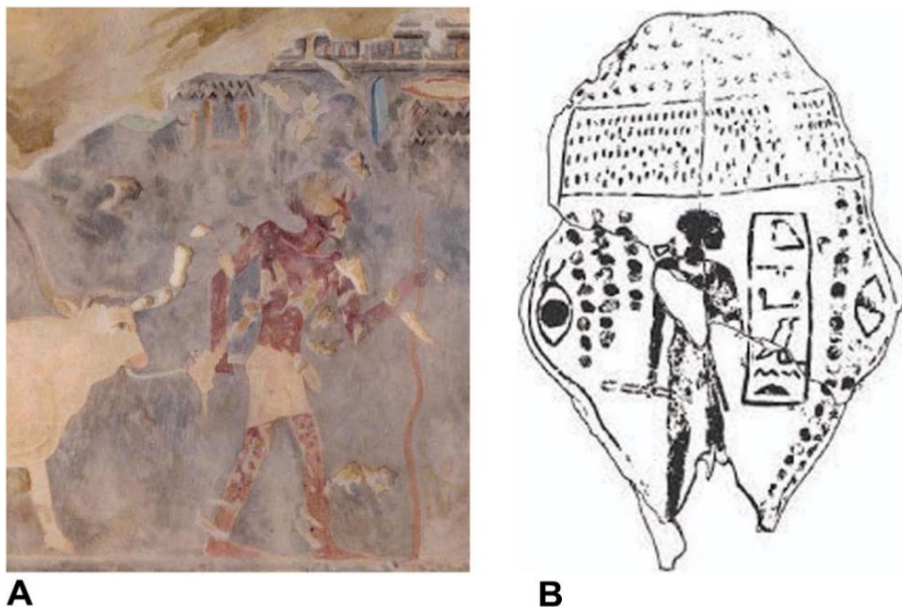


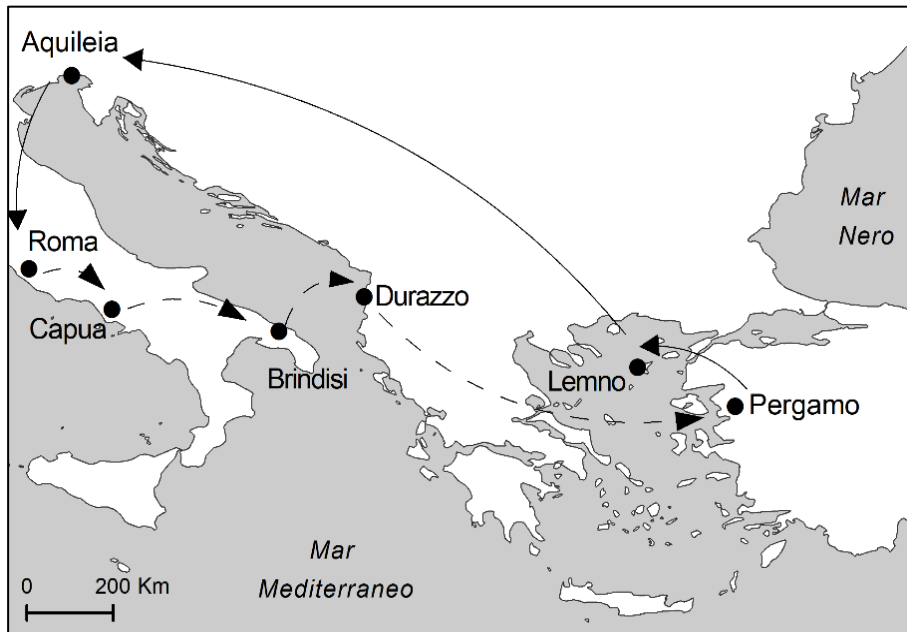
Fig. 1 - Immagine del papiro contenente il quinto dispaccio di Semna, dal Ramesseo, Tebe Ovest (Egitto). Regno di Amenemhat III (1831-1786 a.Cr.) (da Smither 1945, Pl. V).



A **B**
 Fig. 2 - Immagini che rappresentano forse abitanti del Deserto Orientale: A) un pastore con la sua mandria dalla tomba di Senbi figlio di Ukh-hotep a Meir (Egitto), degli inizi del II millennio a.C. (da Blackman 1914, Pl. XXXI, 1); B) un guerriero armato di ascia dipinto su un cranio di bovide rinvenuto in una tomba Pangrave a Mostagedda (Egitto), 1650-1500 a.C. circa (da Brunton 1937, Pl. LXXVI, 66).



Fig. 3- Stele funeraria in calcare dell'arciere nubiano Tjenenu, probabilmente da Gebelein (Egitto), 2118–1980 a.C. circa (Museo Egizio, Torino, Inv. Suppl. 1270).



Da Pergamo a Roma e ritorno: storia di un auto-esilio

Tommaso Raiola

Introduzione

Galeno nacque nel 129 nella città di Pergamo, in Asia minore, figlio di un architetto, di nome Nicone, che ne fu il primo mentore e che curò in modo speciale l'educazione del figlio: formatosi alla scuola di tutte le correnti filosofiche del suo tempo, egli beneficiò, nonostante la precoce morte del padre, di un'educazione di alto livello condotta dapprima a Pergamo (149-157) e poi, per un certo periodo, ad Alessandria. Qui Galeno scelse di dedicarsi interamente allo studio della medicina, sotto la guida di importanti maestri che fondavano le loro cognizioni, di livello molto avanzato, sullo studio dell'anatomia, sulla scia della grande tradizione inaugurata dai maestri di età ellenistica. Il suo primo incarico "professionale" si svolse proprio nella sua madrepatria, dove fu, per un certo tempo (dal 158 al 162 circa), medico dei gladiatori del locale anfiteatro: un periodo di pratica sul campo, che gli consentì di ampliare

notevolmente le sue conoscenze e di entrare a contatto con un insieme di “casi” clinici vari e spesso complessi, facendosi al contempo conoscere presso i suoi concittadini come abile professionista.

Come molti altri intellettuali del suo tempo, sentì ben presto il richiamo dell'Urbe: vi si recò nel 162, ormai più che trentenne, trovandosi catapultato in un ambiente fortemente competitivo, in cui spopolavano medici appartenenti a tre grandi scuole, o “sette” (αἰρέσεις): gli Empirici, i Dogmatici e gli odiati Metodici, che pretendevano di formare i loro allievi in pochi mesi. Galeno ascende molto rapidamente i gradini della fama: è lui stesso a raccontare nei passi autobiografici di cui abbondano i suoi scritti le varie tappe della sua rapida scalata professionale. Attraverso una serie di brillanti guarigioni, Galeno entra ben presto nella cerchia dell'élite della società degli Antonini, dove procura importanti amicizie presso ex-consoli e maggiorenti molto vicini alla corte imperiale. Nel breve volgere di quattro anni egli arriva addirittura nella casa imperiale, chiamato per curare l'imperatore Marco Aurelio e i suoi familiari, tra cui il figlio Commodo. L'idillio, però, dura poco: poco prima del 166 Galeno decide di lasciare Roma per tornare in patria, facendo piazza pulita di tutti i suoi averi e facendo perdere le sue tracce. Il rapporto con Roma era però destinato a continuare: già nel 168 Galeno farà ritorno in città, nella quale vivrà (con l'eccezione probabile di alcuni viaggi in Oriente condotti a scopo di studio) fino alla morte, recandosi di tanto in tanto in un'altra abitazione situata in Campania, dove teneva copia dei suoi libri. Morì in un anno imprecisato tra il 199 e il primo ventennio del III sec.

La produzione letteraria di Galeno è molto vasta: nell'arco della sua lunga vita egli ha scritto più di un centinaio di opere, molte delle quali ci sono giunte, nonostante le perdite occorse -ancora vivente Galeno- a causa del grande incendio del Tempio della pace nel 192. La sua produzione, benché dedicata prevalentemente alla medicina, è stata molto varia: commenti, trattati monografici e brevi operette specialistiche, glossari, opere di linguistica e di grammatica, di filosofia, di epistemologia. Lo stesso Galeno tentò, nella parte finale della sua vita (probabilmente, negli anni '90 del II sec.) di mettere ordine in questa massa di scritti che aveva spesso circolato in più versioni, senza un controllo finale da parte dell'autore, scrivendo due trattati che gli studiosi definiscono auto-bibliografici: il *De ordine librorum suorum* e il *De libris propriis*, nei quali Galeno fornisce un ordine guidato di lettura dei suoi scritti, destinato agli allievi, e che costituisce per noi una preziosa guida sulle circostanze e sui tempi di composizione di molte delle sue opere, nonché una fonte di informazioni sulla sua biografia, tanto più preziosa in ragione della scarsità di informazioni trasmesse dalle fonti a lui posteriori. Tra gli scritti più noti di

Galeno è il trattato *De praecognitione* (Περὶ τοῦ προγινώσκειν), un'operetta composta forse alla fine degli anni '70, in cui Galeno condensa una notevole quantità di aneddoti autobiografici, narrati seguendo il tema centrale dell'opera: il libro si annuncia come un trattato di *prognostica*, ossia quella parte del sapere medico che si occupa della corretta formulazione di previsioni su decorso ed esito della malattia. In realtà il principale oggetto è la descrizione della fortunata carriera di Galeno a Roma, come si intuisce già dal proemio, incentrato sul tema della difesa dalle accuse mosse all'autore da anonimi detrattori, che lo avevano accusato di aver costruito la sua fama grazie alla formulazione di prognosi tanto mirabolanti quanto inconsistentemente fondate sulla competenza tecnica. Di qui la necessità di dimostrare, attraverso la narrazione di una serie di casi clinici, su quali saldi principi egli si sia basato in ciascuna occasione per ottenere i sorprendenti risultati che lo hanno reso famoso. Lo snodo narrativo di questa *climax* di successi, sapientemente costruita in senso ascendente nei primi capitoli (1-8) è la decisione di abbandonare Roma al culmine del successo professionale, per tornare in patria, a Pergamo. Galeno racconta in prima battuta che il viaggio in questione è dettato da una decisione obbligata, presa *contro* la propria volontà: una sorta di esilio autoimposto, al quale egli è costretto dalle maldicenze che si sono accumulate sul suo conto, tante e tali da fargli temere per la sua stessa incolumità. Questa ostilità, a quanto racconta, si è aggravata drammaticamente subito dopo l'ennesima brillante guarigione, quella della moglie dell'ex console Boeto; quest'ultimo, oltre ad averlo ricoperto di denaro, gli aveva procurato una straordinaria pubblicità tra i ceti più abbienti, tanto che il suo nome era giunto all'orecchio dell'imperatore, Marco Aurelio, che in quel momento era a Roma, mentre il coreggente Lucio Vero era ancora acquartierato in Oriente, impegnato nella campagna partica. Galeno presenta come imminente la convocazione del *princeps*, e la teme per due buone ragioni: perché gli renderebbe impossibile allontanarsi da Roma per sfuggire ai suoi avversari; perché l'imperatore potrebbe chiedergli di seguirlo nella imminente campagna militare contro i Germani. A Galeno non resta che scappare, imbarcandosi in un avventuroso viaggio verso Oriente, le cui tappe sono raccontate nel 9 capitolo del *De praecognitione*.

***De praecognitione* 9, pp. 116, 24-118, 15**

ed. V. Nutton (CMG V 8, 1, Berlin 1979)

Poiché mi accorsi del loro intento e temetti che, se avessero agito d'anticipo, mi sarebbe stato proibito il ritorno in Asia, li pregai di trattenersi per un certo

tempo.¹ Infatti, dissi loro che avrei comunicato il momento opportuno nel quale avrei desiderato che questo mi accadesse. Pertanto, quando venni a conoscenza della conclusione dei tumulti,² immediatamente abbandonai Roma come se mi dirigessi proprio in Campania,³ lasciando (a casa) un servo a custodire le mie cose; gli ordinai di tenere d'occhio le navi in partenza per l'Asia e, nello spazio di un solo giorno, di ingaggiare uno dei faccendieri della Suburra⁴ affinché vendesse la casa,⁵ di partire subito e, imbarcandosi su di una nave, di tornare in patria per la rotta passante per la Sicilia.⁶ Questo fu fatto, dunque, poco dopo. Io invece, giunto in Campania, mi affrettai poi di là verso Brindisi:⁷ una volta

¹ Galeno si riferisce all'intenzione (gr. *ormé*) dei suoi amici Boeto e Severo di presentarlo all'imperatore Marco Aurelio, che in quel momento si trovava a Roma. Tale indicazione non fornisce un termine temporale certo, ma contribuisce tuttavia a collocare il viaggio di Galeno prima della fine della guerra partica con il rientro a Roma di Lucio Vero e la celebrazione del trionfo (12 ottobre del 166 d. C.). Cfr. Nutton, 1979, p. 208 (n. alla p. 116, 22-ss.); Boudon-Millot, 2012, p. 164 e nn.

² Alcuni testimoni manoscritti completano la frase con un'espressione traducibile con "in patria". Si tratta di una non altrimenti nota *stasis* che doveva sconvolgere in quegli anni la città di Pergamo; sul tema e sulle possibili ipotesi si veda Schlange-Schoeningen, 2003, pp. 133-136.

³ La scelta della Campania come meta fittizia del viaggio, per depistare eventuali inseguitori, non è casuale. La scoperta, pochi anni fa, di un testo di Galeno ritenuto perduto (il *De indolentia*) ci ha restituito una preziosa informazione: Galeno ne conosceva il territorio, ed addirittura possedette una casa in Campania, in un luogo che egli non indica con precisione (forse Stabiae?). La testimonianza del *De indolentia* si colloca tuttavia negli anni della maturità di Galeno, ed è pertanto improbabile (anche se non impossibile) che Galeno possedesse già il *buen retiro* campano quando si svolsero gli eventi narrati nel *De praecognitione*, poco dopo il suo primo arrivo a Roma (Boudon-Millot, 2012, p. 164). Sui rapporti di Galeno con la Campania e sulle ipotesi relative alla collocazione della sua casa cfr., da ultimo, Raiola, Mascolo, 2014.

⁴ Il testo dei manoscritti ha il vocabolo *kérkōps*, un termine raro che comunemente identifica la coppia di gemelli ladruncoli, i *Cercopi*, che vivevano in Lidia e che furono catturati da Eracle; in commedia il vocabolo assume il significato metaforico di "brigante", "maneggione", "ladruncolo", cfr. Liddell, Scott, Jones (Greek-English Dictionary), s.v.

⁵ Si riferisce al luogo nel quale Galeno risiedeva a Roma nei suoi primi anni di permanenza in città; non abbiamo altre notizie di questa abitazione.

⁶ Dalla struttura portuale di Ostia-Portus, dalla quale si è probabilmente imbarcato lo schiavo, all'epoca partivano in grande quantità navi che, dopo varie tappe lungo le coste del Tirreno, passando attraverso lo stretto di Sicilia, si dirigevano ad est verso Alessandria e di lì consentivano di raggiungere le località di Asia minore, tra cui Pergamo; da Plinio il vecchio (Plinio, *Nat. Hist.* xix, 3) si apprende che un viaggio del genere richiedeva circa 9 giorni. Sul sistema portuale di età imperiale ad Ostia cfr., da ultimo, Caldelli *et al.*, 2023.

⁷ Il luogo dal quale Galeno si dirige in tutta fretta verso Brindisi (il verbo greco è *spendō*) è con ogni probabilità il crocevia viario di Capua, che apre la via dell'*ager campanus* per chi proviene da Nord. Da Capua si poteva sia (seguendo il corso della via Appia) dirigersi verso Brindisi (come fa Galeno) sia proseguire verso sud, seguendo il corso della via Popilia (Capua-

giuntovi, stabili di fare la traversata sulla prima nave che salpasse, sia che navigasse verso Durazzo, sia verso la Grecia,⁸ temendo che qualcuno dei maggiorenti o l'imperatore in persona, apprendesse della mia fuga simile a quella di uno schiavo fuggitivo ed inviasse un soldato (il quale) mi ordinasse di tornare a Roma.⁹ Così, dunque, dopo un giorno solo, mi imbarcai alla volta di Cassiope. Poiché i miei amici a Roma mi cercavano e chiedevano allo schiavo che li avevo lasciato dove mai io fossi, sentendosi dire che mi trovavo in Campania, in un primo momento avevano solo un sospetto dell'accaduto; ma, trascorso del tempo, non vedendo né me, né il mio uomo a Roma, capirono che avevo messo in atto quello che avevo detto dal principio. E allora, a stento, tutti coloro che prima non credevano che avessi effettivamente intenzione di lasciare Roma furono persuasi che questa mia affermazione era vera, non falsa.

Galeno riesce a mettere in atto con successo il suo proposito; la sua fuga durerà tuttavia poco più di un anno, del quale sappiamo molto poco. Galeno racconta in un altro suo scritto¹⁰ di un suo viaggio da Corinto ad Atene, e altrove di un viaggio in Licia e a Cipro: ma la loro cronologia è incerta.¹¹ Galeno, con atteggiamento insolitamente reticente, di questo periodo trascorso

Reggio), in direzione dell'entroterra vesuviano. Identificano diversamente il luogo Boudon-Millot e Jouanna, 2010, p. XXX, che pensano all'ignota località in cui si trovava la dimora campana di Galeno.

⁸ Durazzo è uno dei tanti approdi sul versante epirota, che fungevano da capolinea delle navi da carico che facevano la spola tra le due coste dell'Adriatico; altro importante approdo, più a sud, era il porto di Apollonia. Galeno tuttavia, spinto dalla fretta, si imbarca (vedi *infra*) su una nave diretta a Cassiope (o Cassope), centro molto più piccolo posto ancora più a sud, quasi di fronte all'isola di Corcira.

⁹ Questa affermazione può essere compresa soltanto alla luce dell'ipotesi che Galeno qui sottintende, in modo allusivo, con l'uso di un sostantivo raro: *drepetēs* ("schiavo fuggitivo"). Il richiamo è alle celebri vicende del medico crotonese Democede (VI sec. a. C.) narrate nel III libro delle *Storie* di Erodoto. Questi, dopo essere divenuto il medico personale del re persiano Dario, trattenuto in una sorta di prigionia dorata, era tornato in patria con uno stratagemma, ingannando il sovrano; quest'ultimo aveva inviato a recuperarlo alcuni soldati i quali, nel rivolgergli dopo il loro tentativo infruttuoso di ricondurlo a Susa, lo avevano apostrofato proprio con l'epiteto di *drepetēs*. Galeno ha così modo di paragonare la sua situazione a quella dell'illustre predecessore: entrambi greci, entrambi costretti a risiedere lontano dalla patria, entrambi assoggettati alla volontà di un potente sovrano. Sulle strategie di autorappresentazione di Galeno in questo passo autobiografico cfr. Raiola, 2015, pp. 138-149.

¹⁰ *Aff. Dig.* I, 4.

¹¹ Su questi viaggi cfr. Nutton, 1973; Boudon-Millot, 2012, pp. 106-119.

lontano da Roma ci racconta soltanto di essersi dedicato “alle solite cose”.¹² Questo periodo di studio e lavoro si interrompe però bruscamente negli ultimi mesi del 168: gli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero inviano una missiva che richiama Galeno sul fronte di guerra contro i Germani, nella città di Aquileia. Si tratta di un invito che non si può rifiutare. Tuttavia Galeno, dopo non molto tempo, si sposta nuovamente da Aquileia, al seguito dell'imperatore, verso Roma. Ma non tornerà più sul fronte: un discorso suggeritogli dal dio della medicina in persona, apparso in sogno, persuaderà Marco Aurelio a lasciarlo nella capitale, a vegliare sulla salute del figlio Commodus. Le circostanze del ritorno di Galeno a Roma via Aquileia sono narrate nel trattato *De libris propriis*, una vera e propria autobiografia ragionata composta da Galeno negli anni della vecchiaia per mettere ordine nella sua vasta produzione scritta.¹³

***De libris propriis* 3, 1, p. 141, 15**

Boudon-Millot (CUF - Galien, tome I)

Presto giunse da Aquileia una missiva degli imperatori, che mi convocavano. Avevano stabilito infatti, dopo aver svernato, di muovere contro i Germani. Fui spinto dunque dalla necessità a mettermi in viaggio, sebbene confidassi di ottenere una dispensa. Avevo sentito infatti che uno dei due, quello più anziano, era affabile, moderato, mite e accomodante: era quello in principio chiamato Vero, e che quando Antonino¹⁴ – che governò dopo Adriano – lo scelse come suo successore nel regno, nominò suo coreggente quello che prima si chiamava Lucio, chiamandolo Vero;¹⁵ lui, invece, prese il nome di Antonino.¹⁶ Al mio arrivo ad Aquileia la pestilenza colpì come non mai prima, così che gli imperatori fuggirono subito a Roma con pochi soldati, mentre noi, la maggior parte, dopo molto e solo a stento ci salvammo, anche se i più morirono non solo a causa della pestilenza, ma anche perché ciò si svolgeva nel bel mezzo

¹² Boudon-Millot, *Lib. Propr.* 3, 1= p. 141, 17-18: «Stabilitomi nella mia patria dopo il ritorno da Roma, mi dedicai alle mie consuete occupazioni» Il che vuol dire, per Galeno, l'esercizio della medicina, la scrittura e l'insegnamento.

¹³ La data di composizione del trattato può essere collocata, sulla base di alcuni riferimenti incrociati con scritti di Galeno datati con maggiore precisione, negli anni tra il 195 e il 205 (Boudon-Millot, 2007, p. 9).

¹⁴ Si tratta dell'imperatore noto come Antonino Pio, che regnò dal 138 al 161 d.C.

¹⁵ Lucio Elio Aurelio Commodus, noto come Lucio Vero, figlio adottivo di Antonino Pio e co-imperatore insieme al fratellastro Marco Aurelio (161-169 d.C.). Morì precocemente, forse a causa della peste contratta combattendo contro i Parti.

¹⁶ Marco Aurelio Antonino Augusto, figlio adottivo e successore di Antonino Pio (regnò dal 161 al 180, fino al 169 con Lucio Vero).

dell'inverno. Poiché Lucio morì¹⁷ lungo la strada, Antonino, fatto portare il suo corpo a Roma, ne celebrò l'apoteosi e dopo si dedicò alla spedizione contro i Germani;¹⁸ benché tenesse molto a condurmi (con sé), si convinse a desistere dopo avermi sentito dire che ordinava il contrario Asclepio, il dio patrio, del quale mi ero dichiarato servitore da quando mi aveva salvato da un'ulcera, disposizione mortale. [...] Si sottomise al dio ordinandomi di rimanere in attesa del suo ritorno (sperava infatti di risolvere la guerra in breve tempo) e quindi partì, lasciando il figlio Commodo, che era ancora un bambino, e ordinò ai precettori di darsi da fare per conservarlo sano e, ove mai si fosse ammalato, di interpellare me per la cura.

Da Roma Galeno, a quel che sappiamo, non si allontanerà mai più, se non per soggiornare nella sua casa in Campania. Il suo viaggio verso la libertà, che gli aveva imposto di lasciare Roma per sfuggire alle maldicenze e alle invidie degli avversari, si è concluso quindi con un ritorno al punto di partenza. Galeno deciderà, per il resto della sua permanenza nell'Urbe, di adottare un basso profilo, evitando di esporsi eccessivamente e lasciando che siano "i risultati della sua arte" (*erga tes technes*) a dimostrare la sua abilità e le sue sconfinite conoscenze anatomiche. Egli abbandonerà per l'avvenire le pratiche di dissezione in pubblico, su cui pure aveva scritto un trattato (le *Anatomicae administrationes*, i *Procedimenti anatomici*) e le dispute con gli altri medici, dedicandosi all'esercizio della medicina e alla scrittura fino agli anni della vecchiaia. Proprio in questo periodo della sua vita, tirando le fila della sua produzione scritta, nel già citato *De libris propriis* Galeno si lascia tuttavia sfuggire un altro dettaglio sulla sua fuga precipitosa da Roma. In un'annotazione *en passant* che serve a collocare cronologicamente la composizione di alcune sue opere nel primo periodo romano, Galeno scrive di essersi allontanato da Roma per sfuggire ad un nemico ben più temibile delle calunnie altrui: la "peste Antonina". Il motore del viaggio contro la propria volontà di Galeno è dunque da ricercarsi nella paura di cadere vittima di un morbo spietato, contro il quale neppure un medico eccezionale come lui aveva un rimedio efficace.

¹⁷ L'espressione usata da Galeno significa letteralmente "abbandonò gli uomini". Lucio Vero fu colpito, secondo le fonti (*Historia Augusta* 9,11) da infarto o ictus mentre marciava insieme all'esercito, in direzione di Roma, tra Concordia Sagittaria ed Altino (odierna Quarto d'Altino) nel territorio dell'attuale Veneto.

¹⁸ Si tratta della cd. "seconda fase" delle guerre Marcomanniche, offensiva iniziata nel 170 sotto la guida dell'imperatore in persona.

***De libris propriis* 1, 16 p. 139, 24-27**

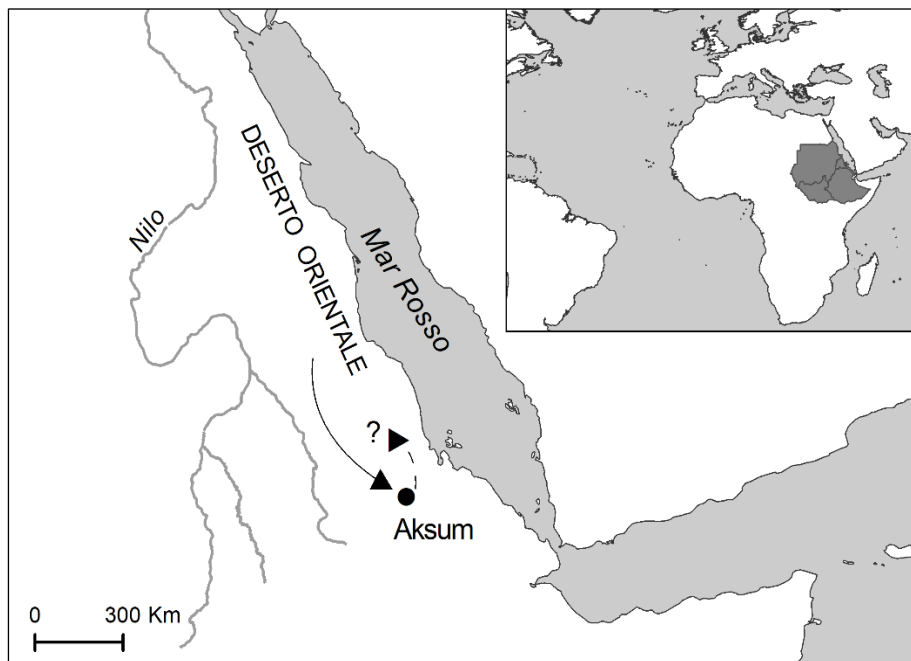
Boudon-Millot (CUF - Galien, tome I)

Dopo aver trascorso altri tre anni a Roma, poiché incominciava una grande pestilenza mi allontanai immediatamente dalla città per dirigermi in patria, <non essendo disponibile, per quanto ne sapessi,> alcun medicamento per lot-tare contro quella piaga che si diffuse ovunque prima di estinguersi.¹⁹

Bibliografia

- Boudon-Millot, Véronique (2007). *Galien. Œuvres. Tome I: Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres - Sur ses propres livres - Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Collection des Universités de France (CUF). Paris: Les Belles Lettres.
- Boudon-Millot, Véronique (2012). *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*. In *Collection Histoire*, 117. Paris: Les Belles Lettres.
- Boudon-Millot, Véronique; Jouanna, Jacques (2010). *Galien. Ne pas se chagriner*. In *Collection des Universités de France* (CUF), 472. Paris: Les Belles Lettres.
- Caldelli, Maria Letizia *et al.* (2023) (eds.). *Ostia e Portus dalla Repubblica alla Tarda Antichità*. In *Collections de l'École française de Rome*, 612. Roma: OpenEdition Books. <https://doi.org/10.4000/books.efr.48573>
- Nutton, Vivian (1973). "The chronology of Galen's early career", in *The Classical Quarterly*, 23, pp. 158-171.
- Nutton, Vivian (1979). *Galeni De praecognitione*. In *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG), V 8,1. Berlin: Akademie-Verlag.
- Raiola, Tommaso (2015). *Nel tempo di una vita. Studi sull'autobiografia in Galeno*. In *Quaderni di AION*, 19. Pisa – Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Raiola, Tommaso; Mascolo, Angelo (2014). "Galeno e la Campania (De meth. med. v 12)", in *Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Sezione Filologico-Letteraria)*, XXXV, pp. 125-136.
- Schlange-Schöningh, Heinrich (2003). *Die römische Gesellschaft bei Galen. Biographie und Sozialgeschichte*. Berlin – New York: De Gruyter.

¹⁹ Il testo, lacunoso nei manoscritti greci, è integrato dalla tradizione indiretta, rappresentata da una traduzione araba di Hunain ibn Ishaq (IX secolo) che consente di recuperare le parole cadute in greco (qui tra parentesi uncinate).



Ezana e i Beja: un caso di deportazione nella storia dell’Etiopia antica

Luisa Sernicola

La storia dell’umanità comincia dai piedi, scriveva il paleontologo André Leroi-Gourhan. E a ragione! A volte per piacere, altre per necessità, altre ancora perché costretti, gli umani camminano e si spostano. Oggi come ieri fame, siccità, guerre, persecuzioni politiche obbligano singoli individui o gruppi a lasciare la propria casa e a mettersi in viaggio verso luoghi a loro poco conosciuti dove ricostruire la propria esistenza e la propria identità.

Questa è la storia di una deportazione, ossia dell’allontanamento forzato di un gruppo di persone dalla propria terra, e del loro successivo reinsediamento coatto in un territorio lontano dalla “madrepatria”.

Siamo nel Corno d’Africa settentrionale, tra gli odierni Stati di Sudan, Eritrea ed Etiopia, nei primi decenni del IV secolo d.C.

Un re di nome Ezana sedeva allora sul trono di un potente regno che estendeva la sua influenza sui territori attualmente compresi tra Etiopia settentrionale, Eritrea e Sudan orientale e che aveva la sua capitale ad Aksum.¹

Ezana, proveniente dal clan (o dal corpo d'armata) di Alene, fu un sovrano energico e influente. Qualche anno dopo i fatti qui narrati, avviò una profonda riforma religiosa adottando il Cristianesimo come religione ufficiale del regno. Profuse, inoltre, grandi energie nel tentativo di mantenere stabile il territorio d'influenza di Aksum, e, possibilmente, di ampliarlo come avevano fatto altri sovrani prima di lui².

L'obiettivo di tanti sforzi è ben noto agli studiosi: Aksum doveva gran parte del proprio peso politico ed economico alla fitta rete di scambi commerciali nella quale era inserita, che collegava l'Africa al Mediterraneo e alle regioni asiatiche fino alle coste occidentali dell'India (Munro-Hay, 1982, 1996; Manzo, 2005). Ad Adoulis, il porto degli Aksumiti situato sulle coste dell'attuale Eritrea, giungevano via mare carichi di stoffe pregiate, vasi in oro e in argento, utensili in ferro, lingotti di rame e di altri metalli. Questi venivano scambiati con avorio, resine profumate, gusci di tartaruga, pelli d'ippopotamo, pietre preziose e schiavi, che qui confluivano dalle regioni più interne e meridionali dell'Africa orientale (Huntingford, 1980).

La sicurezza delle strade lungo le quali transitavano le merci era un elemento fondamentale per la buona riuscita delle operazioni commerciali e, di conseguenza, per il prestigio politico ed economico dei re di Aksum, tra i principali attori di questi scambi nei quali, probabilmente, investivano anche privatamente. Da qui la necessità di estendere il proprio controllo su un territorio sempre più vasto, sottomettendo o stabilendo alleanze con i popoli che occupavano le regioni lungo le quali si snodavano le reti commerciali. Tra questi, i Beja, protagonisti, con Ezana, di questa storia.

Noti nelle fonti greco-romane come Blemmi, i Beja sono una popolazione nomade ancora oggi distribuita nei territori di confine tra Egitto, Sudan e Eritrea (Cooper, 2020). Resti archeologici e fonti scritte confermano la presenza di popolazioni nomadi nei territori del Deserto Orientale tra il Nilo, il fiume Atbara e il Mar Rosso almeno a partire dal III/II millennio a.C. (si veda Manzo in questo volume). Con ogni probabilità, i Beja con cui Ezana combattè sono

¹ Per una sintesi generale della storia di Aksum e della Cultura Aksumita si veda Phillipson, 2012.

² I nomi di alcuni dei re di Aksum, i loro titoli e l'iconografia regale ci sono noti soprattutto da monete e iscrizioni. Per una sintesi sulla monetazione Aksumita si vedano Munro-Hay, 1984; Munro-Hay, Julien-Jensen, 1995. Per un'edizione critica delle iscrizioni Aksumite si faccia riferimento a Bernand *et al.*, I-II, 1991; Bernand, 2000; Marrassini, 2014; Drewes, 2019.

strettamente imparentati con i Blemmi che compirono numerose incursioni sulla frontiera meridionale dell'Egitto romano (Hatke, 2013, p. 39), già menzionati in un'iscrizione reale Aksumita di autore ignoto localizzata su un trono all'ingresso della città di Adoulis e databile al III secolo d.C. (Bernand, 2000, pp. 32-33; Marrassini, 2014, pp. 199-202).

Nelle regioni in cui si muovevano i Beja si sviluppavano molte delle vie di comunicazione che collegavano la Valle del Nilo con i porti situati lungo le coste del Mar Rosso meridionale. In questi scambi i Beja si inserivano direttamente, per la loro presenza e la loro mobilità in quei territori. Era, dunque, necessario assicurarsi in qualche modo la loro collaborazione o il loro controllo affinché non arrecassero danni ai commerci rendendo insicure le vie di scambio con scorrerie e tentativi di incursione nei territori limitrofi, spesso causati dalle difficili condizioni ambientali delle regioni da loro occupate, esposte ricorrentemente a siccità, carestie e pestilenze.

Uno di questi tentativi di ribellione scatenò la collera del re Ezana che reagì, come vedremo, mettendo in atto un'esemplare punizione.

I fatti sono resi noti da tre iscrizioni su una lastra di granito misurante circa 247x98x22 cm, eretta per volere dello stesso Ezana lungo una delle strade d'ingresso ad Aksum, quella sudorientale.³ Le iscrizioni riportano lo stesso testo riprodotto in due lingue e tre alfabeti: in ge'ez (la lingua antica dell'Etiopia) in caratteri sudarabici, in ge'ez in scrittura etiopica non vocalizzata, in greco in caratteri greci. Le iscrizioni in alfabeto sudarabico e in ge'ez sono indicate rispettivamente come 185 I e 185 II nella *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite* (RIE) (Bernand *et al.*, I, 1991, pp. 241-242), l'iscrizione in greco è numerata 270 (Bernand, 2000, pp. 5-11).

La lastra iscritta fu documentata nel 1805 da Henry Salt, diplomatico, artista e viaggiatore britannico che visitò ripetutamente l'Etiopia all'inizio dell'Ottocento (Salt, 1814, pp. 188-189). I testi furono studiati per la prima volta in maniera organica da Enno Littmann, semitista e etiopista tedesco, direttore della Deutsche Axum-Expedition, la prima spedizione archeologica di tipo scientifico che operò ad Aksum nel 1906 (Littmann *et al.*, 1913, IV).

Nel 1981, una lastra “gemella” a questa fu rinvenuta da un contadino in un campo coltivato nei pressi di quella che, sulla base delle evidenze archeologiche disponibili, possiamo ritenere essere stata l'altra via monumentale di accesso ad Aksum, quella che portava in città da nord-est. La lastra riporta il medesimo

³ Sulla topografia antica di Aksum si vedano Monneret de Villard, 1938; Sernicola, 2017.

testo della precedente, seppur con alcune varianti. Anche in questo caso il testo è riprodotto in ge'ez in caratteri sudarabici (RIE 185 I *bis*), in ge'ez in scrittura etiopica non vocalizzata (RIE 185 II *bis*) (Bernand *et al.*, I, 1991, pp. 363-364), in greco in caratteri greci (RIE 270 *bis*) (Bernand, 2000, pp. 12-15).

Su entrambe le lastre, la distribuzione dei testi suggerisce che la versione in alfabeto etiopico sia stata aggiunta in un secondo momento utilizzando, opportunisticamente, gli spazi lasciati liberi dagli altri due testi (Marrassini, 2014, p. 214).

Attualmente le due lastre iscritte si trovano nei pressi della loro localizzazione originaria, la prima in un piccolo parco comunale assieme ai resti di altri monumenti antichi rinvenuti fortuitamente nell'area, la seconda nei pressi del luogo di rinvenimento.

In tutte le versioni il testo si articola in tre parti principali. L'incipit riporta il nome del committente della stele – Ezana, re di Aksum, che parla di sé utilizzando il plurale maiestatis – a cui segue la titolatura regale e l'elenco dei territori e delle popolazioni a lui assoggettati. Quindi la narrazione degli eventi e, in chiusura, la dedica e l'elenco delle offerte alle divinità.

Cuore dell'iscrizione è la narrazione, da una prospettiva tutta Aksumita, della spedizione punitiva che Ezana invia contro i Beja in seguito ad un loro atto di ribellione sulla natura del quale non si hanno notizie più precise. La spedizione è affidata ai “fratelli” di Ezana, Sazana e Hadifa. Giunti nel territorio abitato dai Beja, e sottomessi sei dei loro capi assieme alle loro genti, li costrinsero via dalle loro terre e li condussero ad Aksum, dove giunsero dopo un viaggio di risalita dell'altopiano lungo ben quattro mesi. Qui il re, clemente, donò loro vesti, cibo, capi di bestiame e ornamenti ai loro capi, e li reinsediò a Mḍ, in una regione ai confini del regno di cui purtroppo non si conosce l'esatta localizzazione.⁴ Il buon esito dell'impresa è celebrato con una serie di offerte al dio Mahrem e con la dedica dell'iscrizione agli dei Astar, Beher – divinità associate rispettivamente al cielo e alla terra –, e allo stesso Mahrem.⁵

⁴ Nel testo in greco il toponimo Mḍ è trascritto con Ματλια. Rodinson (1981, pp. 105-111) propone di ricercarlo tra i toponimi e gli etnonimi dell'Eritrea per i quali la tradizione orale racconta di una migrazione antica dei Beja. Secondo Rodinson potrebbe corrispondere all'odierna Dambā Məčč, località a ovest di Asmara, in Eritrea, dove vivono i Məčča, un gruppo dei Balau, a loro volta appartenenti ai Beja (Rodinson, 1981, pp. 105-106; Marrassini, 2014, p. 222-223).

⁵ Nella versione in greco dell'iscrizione, Mahrem è tradotto con Ares. L'equiparazione consente di attribuire al dio Mahrem una connotazione militare.

Il caso della deportazione dei Beja voluta da Ezana è un esempio emblematico delle dinamiche di potere e resistenza tra popoli e sovrani. Tuttavia, ciò che non emerge dall'iscrizione ma che conosciamo dalla storia, è la straordinaria resilienza dell'essere umano, capace di ricucire gli strappi e riprendere le fila della propria vita anche nelle circostanze più avverse. Nonostante la violenza e l'umiliazione della deportazione, i Beja, come altri popoli o individui costretti a spostarsi contro la propria volontà, hanno trovato il modo di adattarsi, sopravvivere e ricostruire la propria identità in contesti nuovi.

Si riporta di seguito la traduzione in italiano del testo in ge'ez in alfabeto etiopico (RIE 185 II e 185 II *bis*) come edita in Marassini (2014, pp. 220-224), partendo cioè dal testo in etiopico antico in caratteri sudarabici (185 I e 185 I *bis*), considerato "primario", e integrando le lacune, specialmente nel caso dei numerali, con gli altri testi. Per agevolare la lettura ad un pubblico non esperto, i toponimi, gli etnonimi e i nomi propri di persona e di divinità sono trascritti nella versione proposta da Drewes (2019, pp. 197-198), con vocalizzazione basata sul testo in greco. I termini ge'ez di significato ignoto sono riportati in corsivo>.

1. 'Ezānā, re di Aksum e Həmer e Kāsu
2. e Saba' e Ḥabašat e Raydān, e Saḥen, e Šeyā-
3. mo e Bəgā, re dei re, figlio di Maḥrəm, colui che non è
4. vinto dal nemico, essendosi ribellato il popolo dei Bəgā, abbiamo inviato i nostri fratelli Ša'zānā e Ḥadifā per far loro
5. guerra. E arrivati essi nel paese, si sottomisero sei re con la loro gente; essendosi sottomessi, li fecero migrare dal loro paese assieme ai loro figli, le loro don-
6. ne, la loro gente e il loro bestiame – il numero degli uomini di ciascu-
7. no dei sei re ammontando a 4400, i buoi
8. 3112, le pecore 6224, e le bestie da soma 677 –
9. nutrendoli dal giorno in cui li fecero uscire dal loro paese,
10. ogni giorno con 22.000 pani di 'ls⁶ e carne
11. che loro bastasse, dissetandoli con birra e vino per saziar-
12. li per quattro mesi. Ed essendo arrivati ad Aksum
13. da noi, li abbiamo rivestiti tanti quanto erano ed abbiamo ador-
14. nato i loro re e li abbiamo mandati a stare nel paese di
15. Mḍ, nei confini del nostro paese. E abbiamo stabilito che li nutrissero lì, e abbiamo
16. assegnato a ciascun re 4190 buoi, che fosse

⁶ Farro.

17. per i sei re 25.140. E abbiamo
18. offerto in azione di grazia a Maḥrēm, che ci ha generato una statua d'oro,
19. una d'argento e tre di bronzo. Abbiamo redatto⁷ questa
20. iscrizione e [la] abbiamo collocata e [la] abbiamo offerta a 'Astar e
21. a Bøḥer e a Maḥrēm che ci ha generato. Se c'è chi di-
22. strugge questa pietra, vi sia [per lui] oscurità e danno, e
23. la sua stirpe e i suoi figli siano annientati dal paese, e sia divelto
24. dal ('m) ... šw⁸. E dal momento che
25. abbiamo collocato questa pietra, che ci sia utile,
26. a noi e al nostro paese per sempre. E abbiamo offerto a Maḥrēm un swt e un bdḥ.

Bibliografia

- Bernand, Étienne (2000). *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. III: Traductions et commentaires, A: Les inscriptions grecques*. Paris: Académie des Inscriptions et Belle-Lettres, Diffusion de Boccard.
- Bernand, Étienne et al. (1991). *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. I: Les documents; II: Les Planches. Introduction par François Anfray*. Paris: Académie des Inscriptions et Belle-Lettres, Diffusion de Boccard.
- Cooper, Julien C. (2020). *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*. Leiden-Boston: Brill.
- Drewes, Abraham J. (2019). *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. III: Traductions et commentaires, B: Les inscriptions sémitiques. Introduction par Roger Schneider, Texte révisé et adapté par Manfred Kropp, édité par Manfred Kropp et Harry Stroomer*. In *Aethiopistische Forschungen*, 85. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

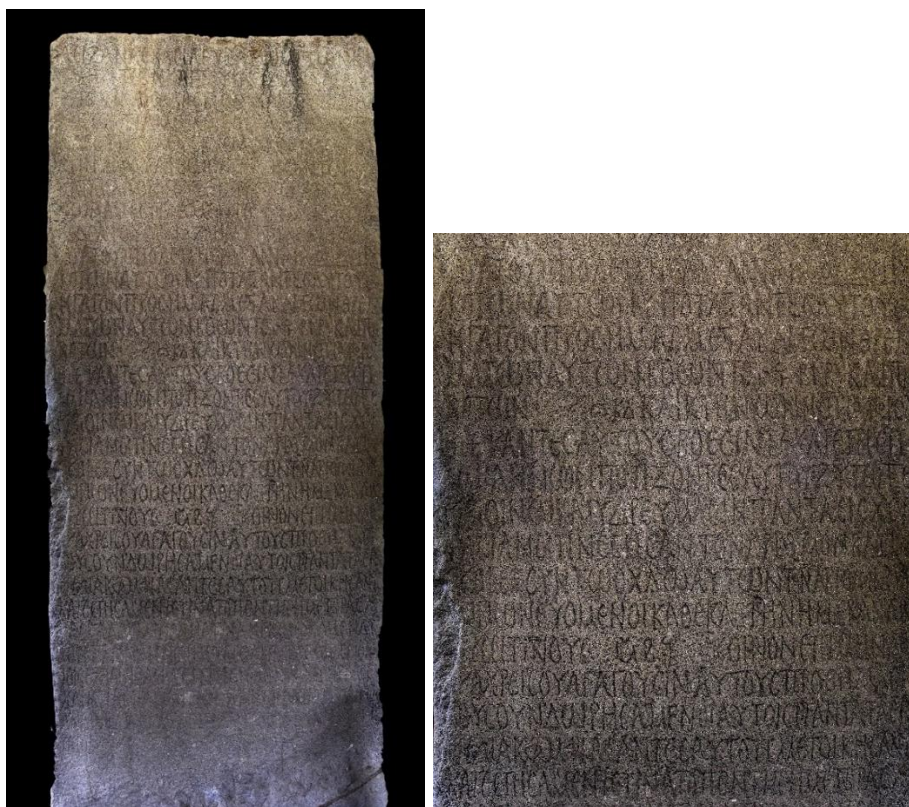
⁷ Letteralmente “scritto”.

⁸ Drewes (2019, p. 198) traduce «che sia accecato e..., lui, la sua famiglia e i suoi figli, che sia cacciato dal suo paese, e che sia [tagliato fuori dalla birra (?)]». Il passaggio, di traduzione e interpretazione incerta, fa riferimento descrive le punizioni inferte al reo nel caso l'iscrizione fosse stata distrutta. Chiaro il riferimento all'ostracismo, per il colpevole e la sua discendenza, meno intellegibile l'ultima parte riferita comunque ad una qualche forma di stigmatizzazione sociale.

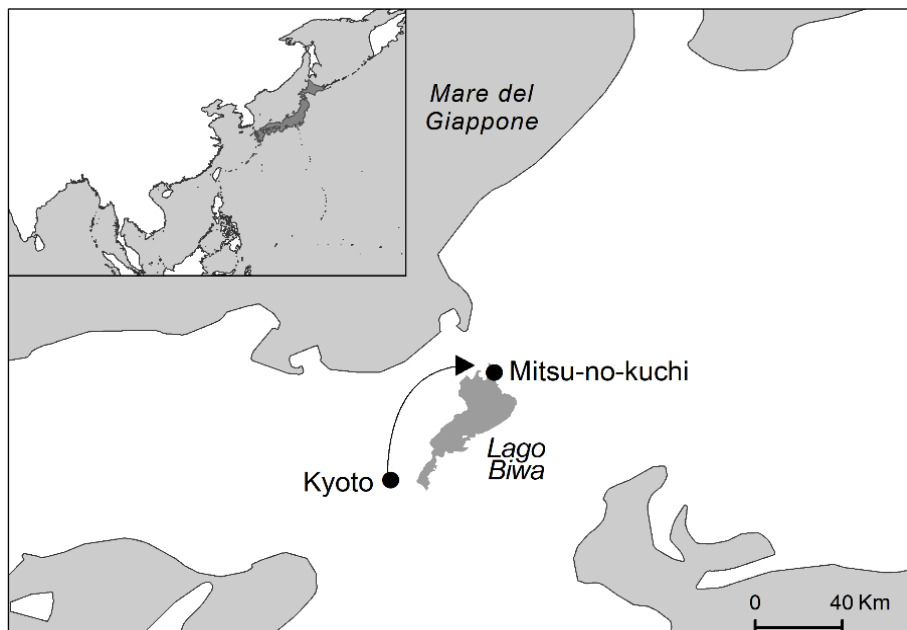
- Hatke, George (2013). *Aksum and Nubia: Warfare, Commerce, and Political Fictions in Ancient Northeast Africa*. New York: New York University Press.
- Huntingford, George W.B. (1980) (ed. e trad. di). *The Periplus of the Erythraean Sea, by an unknown author; with some extracts from Agathar-khidēs "On the Erythraean Sea"*. London: Hakluyt Society.
- Littmann, Enno et al. (1913). *Deutsche Aksum-Expedition*, 4. Berlin: Reimer.
- Manzo, Andrea (2005). "Aksum Trade and the Red Sea Exchange Network: A View from Bieta Giyorgis (Aksum)". In Starkey, Janet C.M (ed.). *People of the Red Sea. Proceedings of Red Sea Project II Held in the British Museum – October 2004*. In *BAR International Series*, 1395. Oxford: Archaeopress, pp. 51-66.
- Marrassini, Paolo (2014). *Storia e leggenda dell'Etiopia tardo antica. Le iscrizioni reali Aksumite*. In *Testi del Vicino Oriente Antico*, 9, Letteratura etiopica, I. Brescia: Paideia.
- Monneret de Villard, Ugo (1938). *Aksum. Ricerche di Topografia Generale*. In *Analecta Orientalia*, 16. Roma: Pontificum Institutum Biblicum.
- Munro-Hay, Stuart C. (1982). "The foreign trade of the Aksumite port of Adulis", in *Azania*, 17 (1), pp. 107-125.
- Munro-Hay Stuart C. (1984). *The Coinage of Aksum*. New Delhi: Manohar.
- Munro-Hay, Stuart C. (1996). "Aksumite overseas interests". In Reade, Julian (ed.). *The Indian Ocean in Antiquity*. London – New York: Kegan Paul International, pp. 403-416.
- Munro-Hay, Stuart C.; Juel-Jensen, Bent (1995). *Aksumite Coinage*. London: Spink.
- Phillipson, David W. (2012). *Foundations of an African civilization: Aksum and the northern Horn, 1000 BC–AD 1300*. Woodbridge: James Currey.
- Rodinson, Maxime (1981). Les nouvelles inscriptions d'Axoum et le lieu de déportation des bedjas, in *Raydân*, 4, pp. 97-116.
- Salt, Henry (1814). *A voyage to Abyssinia, and travels into the interior of that country, executed under the order of the British government in the years 1809 and 1810*. Philadelphia: M. Carey; Boston: Wells & Lilly.
- Sernicola, Luisa (2017). *Ancient Settlement Patterns in the Area of Aksum (Tigray, Northern Ethiopia) – Ca. 900 BCE - 800/850 CE*. In *BAR International Series*, 2860. Oxford: BAR Publishing.



Raffigurazioni di Re Ezana sul *recto* e sul *verso* di una moneta emessa durante il suo regno. Disegno basato su Munro-Hay, 1984, p. 70.



L'iscrizione RIE 270 e un suo dettaglio. © Carlo Franchini.



Da eroe a fuggiasco **La storia di Minamoto no Yoshitsune nel *Gikeiki***

Giuseppe Giordano

La Guerra Genpei

La guerra Genpei, che infuriò in Giappone tra il 1180 e il 1185, fu uno scontro epocale tra il clan Taira e quello dei Minamoto, un momento che non solo cambiò il corso della storia giapponese, ma che permise ad alcuni uomini di assurgere alla dimensione di figura eroica e leggendaria, primo fra tutti Minamoto no Yoshitsune. Questo sanguinoso conflitto segnò la fine del periodo Heian (794-1185) e l'inizio di quello Kamakura (1185-1333), rafforzando il potere dei samurai e aprendo la strada al governo dello shogunato.

La parabola di Yoshitsune: da eroe a fuggiasco

Minamoto no Yoshitsune, nato nel 1159, è forse il più romantico e tragico tra i guerrieri giapponesi. Fratellastro minore di Minamoto no Yoritomo,

primo shōgun del Giappone, Yoshitsune giocò un ruolo cruciale nella sconfitta dei Taira durante la guerra Genpei. La sua carriera militare fu caratterizzata da una serie di brillanti vittorie, che consolidarono la reputazione dei Minamoto e assicurarono il loro dominio sul Giappone.

Yoshitsune fu uno dei principali protagonisti della campagna contro i Taira, e fu durante questo periodo che si distinse per il suo genio tattico. Le sue vittorie a Ichi-no-tani, Yashima e Dan-no-ura sono entrate nella leggenda. A Ichi-no-tani, ad esempio, Yoshitsune condusse un'audace carica a cavallo giù per un ripido pendio, cogliendo di sorpresa i Taira e assicurando una vittoria decisiva ai suoi. La sua abilità strategica e il suo coraggio lo resero un eroe ammirato, non solo tra i suoi contemporanei ma anche agli occhi delle generazioni successive.

Tuttavia, nonostante i successi ottenuti, il rapporto tra Yoshitsune e suo fratello Yoritomo si deteriorò rapidamente. Yoritomo, sospettoso per natura e forse, come vuole la vulgata, geloso dei trionfi di Yoshitsune, iniziò a vedere in lui una minaccia al suo potere. In realtà, la colpa principale di Yoshitsune fu di aver accettato incarichi e onori direttamente dalla corte imperiale senza il permesso di Yoritomo, un atto che questi considerò come un'aperta sfida alla propria autorità. Come inevitabile conseguenza, Yoshitsune fu privato dei suoi titoli e incarichi, e infine dichiarato fuorilegge e costretto alla fuga.

Dopo aver vagato per il Giappone, trovò rifugio presso Fujiwara no Hidehira nell'Ōshū, nel nord del paese. Ma nemmeno lì fu al sicuro a lungo. Alla morte del padre Hidehira, Yasuhira, temendo la reazione di Yoritomo, tradì Yoshitsune e lo attaccò. L'eroe, ormai senza scampo, si tolse la vita nel 1189 sventrandosi con la spada.

Il Gikeiki

Il *Gikeiki*, o *Storia di Yoshitsune*, è un'opera anonima — scritta probabilmente tra il 1336 e il 1450 circa — che raccoglie e narra le leggende su Minamoto no Yoshitsune. Questo testo è fondamentale per comprendere come Yoshitsune sia stato idealizzato nella cultura giapponese, dando addirittura vita al cosiddetto *hōgan-biiki*, che significa “simpatia per Hōgan” — Yoshitsune era noto come Kurō Hōgan — e, per estensione, “simpatia per gli sconfitti”. Lo *hōgan-biiki* rappresenta l'ammirazione, il rispetto e la compassione per gli eroi come Yoshitsune, venerati nella loro veste di eroi tragici.

Sebbene il *Gikeiki* si presenti come un classico *gunki monogatari* (cronaca militare), si distingue per alcune caratteristiche peculiari che lo rendono unico. A differenza di altri racconti di guerra, quest'opera si concentra esclusiva-

mente sulla figura di Yoshitsune, offrendo una narrazione dettagliata della sua vita e delle sue imprese. Il testo mescola fatti storici con elementi leggendari, contribuendo a creare un'immagine eroica e quasi soprannaturale di Yoshitsune. Attraverso le pagine del *Gikeiki*, Yoshitsune emerge non solo come un abile guerriero, ma anche come un uomo di grande umanità e lealtà.

Il racconto celebra sì le glorie militari di Yoshitsune, ma esplora anche i suoi rapporti personali, la sua fuga disperata e la sua tragica fine. Episodi come quello della "Lettera di Koshigoe", in cui Yoshitsune implora inutilmente il perdono di Yoritomo, e l'episodio della danza di Shizuka, la sua amata, alla corte di Kamakura, sono esempi della profondità emotiva e della complessità narrativa dell'opera.

Uno degli aspetti più affascinanti del *Gikeiki* è la sua capacità di umanizzare Yoshitsune, mostrando le sue debolezze e i suoi fallimenti accanto alle sue straordinarie virtù. Questo ritratto complesso ha contribuito a fare di lui una delle figure più amate e venerate della storia giapponese, simboleggiando l'eterno conflitto tra dovere e destino, gloria e tragedia.

La fuga attraverso la barriera di Mitsu-no-Kuchi

Quella che presentiamo di seguito è la traduzione di un capitolo del *Gikeiki* in cui vengono narrate le peripezie di Yoshitsune e dei suoi uomini nel tentativo di superare una barriera fortificata.

Sorvegliata da trecento soldati, la barriera è un posto di blocco cruciale per la cattura di Yoshitsune, ormai fuggitivo. Quando il gruppo si avvicina, un messaggero li riconosce e li avverte del pericolo, suggerendo loro di cambiare strada. Su consiglio dell'avveduto Benkei, però, Yoshitsune decide comunque di avanzare.

Alla barriera, le guardie, sospettose, li fermano, ma Benkei interviene con astuzia, sostenendo che lui e gli altri sono solo monaci di ritorno da un pellegrinaggio. Dopo vari scambi verbali e momenti di tensione, la loro reale identità viene testata per mezzo della richiesta di un pedaggio ingiusto. Benkei, con grande abilità oratoria, riesce a convincere le guardie della loro innocenza. Non solo: Benkei suggella la sua magistrale recita salmodiando un'articolata preghiera con ieratica compostezza, che alle orecchie del lettore informato risulta uno sberleffo quasi esilarante.

L'episodio verrà ripreso anche altrove, come in *Ataka*, opera di teatro *nō*, e in *Kanjinchō*, testo *kabuki*. Il *Gikeiki* presenta una narrazione asciutta e diretta, concentrandosi sulla strategia di Yoshitsune e dei suoi uomini per superare la barriera, con una trama che si sviluppa in modo lineare. Di contro, i

testi teatrali enfatizzeranno gli aspetti emotivi e spettacolari dell'episodio. Verrà introdotto il personaggio di Togashi, il magistrato della barriera, e la tensione sarà costruita per mezzo di dialoghi serrati. Saranno poi aggiunti due elementi estremamente potenti in termini narrativi: la finta lettura di un *kan-jinchō* (lista di sottoscrizioni) da parte di Benkei — in realtà il finto monaco la inventa di sana pianta improvvisando un testo complesso — e la punizione corporale inflitta dallo stesso Benkei al suo signore Yoshitsune, travestito da portantino, pur di spazzare via ogni dubbio residuo da parte delle guardie; una decisione particolarmente drammatica, se calata nell'ottica samuraica di cieca obbedienza e rispetto di un sottoposto nei confronti del proprio padrone.

Attraversando la barriera di Mitsu-no-kuchi¹

C'era una strada che conduceva ai piedi delle montagne a nord di Arachi, un'altra che conduceva a Nōmiyama, e un'altra ancora che portava al castello di Hiuchi. Per tale motivo il luogo era chiamato Mitsu-no-kuchi.²

In risposta agli ordini ricevuti, Inoue Saemon, della provincia di Echizen, aveva eretto una barriera ad Arachi, presidiata giorno e notte da ben trecento soldati. Davanti alla barriera era stata installata una palizzata per aumentare il livello di vigilanza. Se si presentava qualcuno con la pelle chiara o i denti sporgenti veniva immediatamente fermato e non gli era permesso di passare. Accusato di essere Yoshitsune, il poveretto veniva torchiato a dovere, e il trabusto che ne seguiva era notevole. Di conseguenza, i viandanti che percorrevano quella strada, accorgendosi della presenza di Yoshitsune, commentavano: «Anche questi *yamabushi*³ non la passeranno liscia a quel posto di blocco».

Mentre procedevano allarmati da quelle voci, un uomo vestito con uno *hitatare*⁴ di colore azzurro chiaro e con in mano un involucro per lettere si avvicinò loro. Quando Yoshitsune lo vide, disse: «Mi pare evidente che quel messaggero debba avere una ragione speciale per passare da qui». E così, tutti quelli del gruppo inclinarono il cappello per nascondere il volto e lasciar passare l'uomo. Quest'ultimo si fece strada tra i quattordici del seguito, si inginocchiò davanti a Yoshitsune e disse: «Questo è davvero inaspettato! Dove state andando, mio Signore?».

¹ La presente traduzione è basata sull'edizione critica della Shōgakukan indicata in bibliografia.

² Lett. "Tre ingressi".

³ Monaci asceti che tradizionalmente vivevano ritirati tra le montagne.

⁴ Indumento tradizionale, era la divisa dei samurai. Ampio e comodo, con maniche larghe e pantaloni *hakama*, permetteva libertà di movimento durante il combattimento.

A quelle parole, Kataoka intervenne dicendo aspro: «Chi sarebbe mai questo “Signore” di cui parli? Qui non c’è nessuno che possa essere chiamato “Signore”». Anche Benkei lo aveva udito e pertanto gli chiese: «Intendi forse Kyō-no-kimi o Senji-no-kimi?». L’uomo rispose: «Perché parlate in questo modo? Io conosco bene il Signore. Sono stato al servizio di Ueda Saemon, di questa provincia di Echizen, e ho accompagnato il Signore durante la campagna contro i Taira. Ho visto e conosco Sua Signoria. E voi, se non erro, siete Musashibō Benkei, colui che ha tenuto i registri dell’arrivo delle truppe delle tre province di Echizen, Noto e Kaga durante la battaglia di Dan-no-ura. Mi sbaglio?». A quelle parole, persino Benkei, abile oratore, non poté far altro che abbassare lo sguardo.

«È un tentativo disperato il vostro» continuò l’uomo. «Stanno aspettando Sua Signoria alla fine di questa strada. Dovreste tornare subito indietro. Da questo passo montano, dirigetevi a est attraverso Nōmiyama e procedete verso il castello di Hiuchi. Attraversate il capoluogo della provincia di Echizen, visitate il tempio Eihei, poi proseguite verso Kumasaka. Lungo il cammino ammirate il santuario di Sugau, poi dirigetevi verso Ueno a Kanazu, attraversate Ataka passando da Shinohara e visitate il pino di Neagari. Rendete omaggio al santuario di Hakusan, dopo di che dirigetevi a Miyakoshi, nella provincia di Kaga, attraversate il guado di Ōno e infine passate il capo di Aogasaki. Poi, passando per Kurosakaguchi, attraversate Goinoshō, i guadi di Rokudōji e Iwase, superate Yonjūhachigasho e raggiungete il distretto di Miyazaki. Da lì, passate per Ichiburi, attraversate i difficili passaggi di Kanbara e Nakaisuka, rendete omaggio da lontano alla montagna di Nō e raggiungete il capoluogo della provincia di Echigo. Imbarcatevi a Naoetsu, ancoratevi al largo di Yoru-yama, e poi navigate per trentatré *ri*⁵ lungo Kariya-hama, Katsumi e Shirasaki, fino a raggiungere il porto del tempio. Continuate per Kunigami, pregate a Yahashi, e raggiungete la costa di Kyūjūri-no-hama. Passate per Nottari, Kanbara, Hachijūri-no-hama, Senami, Arakawa e Iwafune, fino a giungere a Sudo e Uto. Poiché i fiumi di montagna saranno gonfi a causa dello scioglimento delle nevi, lì non potrete passare; quindi, prendete la strada per Iwaigasaki, passando per Ochimushiya, Nakazaka, Nenju-no-seki, Ōizumi-no-shō e Daibonji. Rendete omaggio al santuario di Haguro e raggiungete Kiyokawa. Da lì, proseguite in barca lungo la costa di Sugi fino al porto di Aikawa. Da questo punto, vi sono due strade. Attraversando il distretto di Mogami, superando il passo di Inamu e passando per Miyagino-no-hara, Tsutsuji-no-oka, Chika-no-Shiogama, Natoka-no-matsu, Maki-ga-shima e Matsushima, luogo legato al monaco Kenbutsu, impiegherete tre giorni per fare questo giro. Procedendo oltre il tempio di Jizō a Kanayori e superando il monte Kamewari, raggiungete il villaggio di

⁵ Un *ri* equivaleva a circa 3.927 chilometri.

Tamatsukuri, dove un tempo visse Ono no Komachi,⁶ figlia del governatore del distretto di Yamato. Si racconta che quando Ono no Komachi risiedeva presso il Sekidera, venendo a sapere che il vice-comandante Narihira⁷ stava recandosi nelle province orientali, questa gli abbia affidato una lettera per sua sorella Anewa. Quando però Narihira arrivò chiedendo della donna, scoprì che era morta da molti anni. Allora domandò: «Dove posso trovare la tomba di Anewa?». Qualcuno gli rispose: «La tomba è ai piedi di un pino, chiamato il pino di Anewa». Narihira, portando la lettera che gli era stata affidata, si recò a quella tomba, seppellì la lettera sotto il pino e compose una poesia:

*Se il pino di Anewa
della piana di Kurihara
fosse una persona,
gli chiederei di venir con me
come ricordo per la capitale.*

«Dopo aver ammirato questo famoso luogo, attraversate Matsuyama e arriverete subito alla residenza di Hidehira. Pertanto, vi prego, seguite questa strada. Non avrete nulla di cui dolervi».

Yoshitsune, ascoltate queste parole, disse: «Quest'uomo non è certo una persona qualunque. Deve averlo mandato il grande bodhisattva Hachiman. Bene, seguiamo questa strada.» Tuttavia, Benkei rispose: «Se proprio volete andarvi a cercare guai, fate pure, ma questo tizio che vuol farvi da guida è sicuramente un impostore che vuole ingannarvi. Che lo si lasci andare avanti o che gli si permetta di seguirci, non ne verrà nulla di buono». Al che, Yoshitsune disse: «Allora, fa' come ti pare». Benkei si affiancò all'uomo e, fingendo di chiedere quale montagna dovessero attraversare, allungò il braccio sinistro, lo afferrò per il collo, lo rovesciò all'indietro e lo immobilizzò, premendogli il petto con il piede e puntandogli la spada contro.

«Sei un individuo sospetto. Confessa immediatamente tutta la verità!» gli intimò. L'uomo, che fino a poco prima aveva parlato con sicumera, cominciò a tremare e disse: «Ero al servizio della famiglia di Ueda Saemon, ma per motivi di rancore ora sono al servizio di Inoue Saemon, di quella stessa provincia. Quando gli ho detto che conoscevo Sua Signoria, mi ha ordinato con fermezza di aspettarlo, di convincerlo con belle parole e di portarlo da lui. Ho fatto solo quello che mi ha comandato. Come avrei mai potuto disobbedire al mio Signore?».

Non ebbe neanche il tempo di finire che Benkei lo infilzò con la spada, sferzandogli due stoccate al centro del petto, gli tagliò la testa, lo seppellì nella

⁶ Famosa poetessa del periodo Heian.

⁷ Ariwara no Narihira, famoso poeta e cortigiano dell'epoca.

neve — che poi calpestò per compattarla — e continuò per la sua strada come se nulla fosse accaduto.

Quell'uomo era un servitore di Inoue Saemon, si chiamava Heisaburō. A una persona di bassa estrazione sociale può risultare fatale una parlantina eccessiva. Questo episodio ne è un esempio.

I quattordici uomini, determinati ad avanzare, si incamminarono con audacia verso il posto di blocco. Quando erano a circa dieci *chō*⁸ di distanza, Yoshitsune divise il gruppo in due. Con lui andarono Benkei, Kataoka, Ise Saburō, Suzuki Saburō, Kamei e Suruga Jirō, dirigendosi verso l'ingresso della barriera. Vedendoli, le guardie gridarono: «Ehi!», e un centinaio di loro si precipitò sul posto, circondando i sette *yamabushi* dicendo: «Questo è Yoshitsune! Non c'è dubbio!».

Allora, quelli che erano stati catturati e trattenuti in precedenza gridarono: «È lui, è Yoshitsune! Noi, che non sappiamo neanche dove sia diretto, siamo stati malmenati. È una cosa terribile! È sicuramente lui il vero Yoshitsune!», facendo un gran baccano. La scena era così spaventosa da far rizzare i capelli.

Yoshitsune si fece avanti e chiese: «Chi sono i responsabili della barriera?». Gli risposero: «Sono Tsuruga Hyōe, di questa provincia, e Inoue Saemon, dell'altra».⁹ Gli fu detto che gli ufficiali erano a Kanazu; allora Yoshitsune dichiarò: «Se è così, non dovrete mettere le mani su degli *yamabushi* di Haguro in assenza dei vostri signori, poiché ciò causerebbe loro non pochi problemi. Se ci infastidite, vi reciteremo con corde sacre, agiteremo rami di *sakaki*¹⁰ e consacreremo questo luogo a Kannon, il bodhisattva la cui manifestazione divina è venerata a Haguro».

I guardiani della barriera a quelle parole risposero: «Se non sei davvero Yoshitsune, dovresti dirlo chiaramente. Perché ci hai intimato di non portare disgrazia al nostro padrone?». Benkei, intervenendo, disse: «Non ha senso rimproverare un giovane monaco quando è presente un suo superiore. Yamato-bō, allontanati da lì!». Nel dirlo, Benkei rimase però fermo dov'era. Yoshitsune, invece, seguendo il consiglio, andò a sedersi ai margini del posto di blocco rimanendo in attesa.

Poiché quelle guardie di frontiera continuavano a sostenere che si trattasse proprio di Yoshitsune, Benkei disse: «Io sono il monaco Sanuki di Haguro. Ero in pellegrinaggio a Kumano e ora sto tornando al mio paese. Ho sentito delle voci che sostenevano che Yoshitsune fosse stato catturato da qualche parte tra la

⁸ 1 *chō* equivale a 109,09 metri.

⁹ Si riferisce alla provincia di Kaga.

¹⁰ Albero sacro della religione shintoista. Viene spesso piantato vicino ai santuari e i suoi rami, adornati con strisce di carta bianca e seta chiamate *shide*, vengono utilizzati nelle cerimonie religiose come offerta agli dei o per delimitare uno spazio sacro.

provincia di Mino e quella di Owari e portato vivo a Kyōto. È alquanto avventato dire che uno *yamabushi* di Haguro sia Yoshitsune».

Ma le guardie replicarono: «Puoi questionare quanto vuoi, non fa alcuna differenza». Si prepararono con lance, alabarde e archi, e la tensione aumentò. In quel momento, anche il resto del gruppo si avvicinò. I soldati li circondarono e gridarono: «Uccideteli!». La situazione era così spaventosa che la moglie di Yoshitsune era paralizzata dal terrore.

Una delle guardie, che sembrava più ragionevole delle altre, disse: «State tutti calmi per un momento. Se uccidessimo degli *yamabushi* che non sono Yoshitsune e il suo seguito, ci troveremmo in guai seri. Prima di tutto, richiediamo loro il pedaggio. È consuetudine inveterata che i monaci di Kumano e Haguro non paghino il balzello per attraversare le barriere tra una provincia e l'altra. Se si tratta di Yoshitsune, non sapendo di questa usanza, sarà impaziente di versare il tributo per poter passare rapidamente. Ma se sono veri monaci, certamente si rifiuteranno di pagare».

Al che, un altro, che si dava arie da dritto, avanzò e disse: «Anche se siete monaci, non possiamo lasciar passare quattordici persone senza pedaggio. Per tre o cinque persone avremmo anche chiuso un occhio. Ma voi siete troppi. Pagate subito e proseguite. Dal Gran Consiglio di Kamakura ci è stato ordinato che tutti i viaggiatori, senza eccezioni per gli alti funzionari o i potenti, devono pagare il dazio, che verrà utilizzato per acquistare riso per i soldati. Quindi, pagate il dovuto».

Benkei si fece avanti e disse: «Questo è inaudito! Da quando è in vigore la regola per cui i monaci di montagna devono pagare il pedaggio? Non accetteremo di seguire una pratica che non ha precedenti».

Alcuni dei guardiani del posto di blocco commentarono: «Con questa risposta, è certo che non si tratti di Yoshitsune». Altri dissero: «Si dice che del seguito di Yoshitsune faccia parte quel famoso Musashibō che è molto abile nel parlare. Dev'essere lui che ha risposto così bene».

Altri soldati proposero: «Allora mandiamo di gran volata un messaggero a Kamakura per chiedere cosa fare. Fino a quando non riceveremo una risposta, trattieniamoli tutti qui».

Benkei rispose: «L'idea di inviare un messaggero a Kamakura è davvero una manifestazione della misericordia di Kongō Dōji.¹¹ Durante il tempo che ci vorrà per andare e tornare da Kamakura, non solo potremo riposare qui, ma nell'attesa mangeremo il riso destinato ai soldati della barriera. È una cosa di cui saremo lieti».

Così dicendo, senza mostrare alcun segno di impazienza, trasportò dieci delle loro casse all'interno dell'edificio del posto di blocco. Dopo di che, i membri del gruppo si misero a riposare, ognuno come meglio credeva.

¹¹ Una divinità che protegge gli *yamabushi*.

Benkei, vedendo che le guardie erano ancora alquanto sospettose, si rivolse a una di queste dicendo senza che quella gli avesse chiesto alcunché: «Questo giovane accolito si chiama Konnō ed è figlio di Sua Signoria Sakata Jirō della provincia di Dewa. Sul monte Haguro è una persona di una certa importanza. Eravamo in pellegrinaggio a Kumano per il ritiro annuale, ma volevamo passare qualche giorno nella capitale. Tuttavia, poiché il ragazzo sentiva troppo la nostalgia di casa, abbiamo deciso di prendere questa strada nonostante la neve non si sia ancora sciolta completamente. Eravamo preoccupati su cosa fare, ma ora siamo felici di poterci riposare un po'».

Dopo di che, lui e gli altri si tolsero i sandali di paglia, si lavarono i piedi e si comportarono con estrema noncuranza, chi mettendosi a riposare, chi rimanendo in piedi. Vedendo questo, i soldati della barriera conclusero: «Non può trattarsi di Yoshitsune. Lasciamoli passare». Aprirono quindi il cancello del posto di blocco. Tuttavia, i monaci non si precipitarono fuori tutti insieme, ma uscirono con calma uno, due alla volta.

Benkei lasciò che gli altri andassero avanti rimanendo indietro. Poi disse alle guardie del posto di blocco: «Vi siamo estremamente grati per aver riconosciuto che non si trattava di Yoshitsune e per averci lasciato passare». Mentre stava per uscire, aggiunse: «Negli ultimi due o tre giorni, non siamo riusciti a dare cibo adeguato al nostro accolito, ed è davvero una situazione pietosa. Vi saremmo grati se voleste darci un po' di riso. Lo considereremmo anche come offerta per le nostre preghiere».

La richiesta indispose i soldati e ci fu chi disse: «Certo che sono proprio degli strani *yamabushi*! Quando pensavamo che potessero essere Yoshitsune e il suo gruppo, si sono comportati con alterigia. Ora che li lasciamo passare senza problemi, ci chiedono persino del riso per le preghiere. È inaccettabile».

Tuttavia, uno dei soldati più saggi disse: «In parte servirà per le preghiere e in parte può essere considerato un atto di misericordia. Concediamoglielo». Riempirono quindi il coperchio di una scatola con del riso bianco e glielo consegnarono. Benkei lo prese e disse: «Yamato-bō, prendi questo!», cosa che Yoshitsune fece.

Benkei si sedette in corrispondenza dell'uscita, tirò fuori la buccina che portava alla cintura e la fece suonare soffiandoci dentro con potenza. Poi prese il rosario che teneva al collo, ne sfregò i grani tra le mani e intonò la seguente preghiera: «Lode a Daiichi no Dairyōgongen del Sol levante, a Kongō Dōji del monte Ōmine, al grande tempio dai sette padiglioni di Nara, alla dea Kannon dalle undici facce di Hase, Kamo, Kasuga e Yoshino. Vi prego, fate in modo che il signore Kurō Hōgan (Yoshitsune) passi di qui e venga catturato dai soldati di questo posto di blocco, così che i loro nomi siano ricordati per sempre e possano ottenere merito e riconoscimento. Che le preghiere del monaco Sannuki del monte Haguro si realizzino. Vi prego, mostrateci la vostra potenza».

I soldati rimasero molto impressionati dalla sacrale austerità di quella preghiera. Tuttavia, in cuor suo Benkei salmodiava tutt'altro: "Lode a te, Grande Bosatsu Hachiman. Ti prego, proteggici e accompagnaci lungo il cammino, e fa' in modo che possiamo raggiungere Ōshū senza incidenti".

Nel frattempo, Yoshitsune, sentendosi come in un sogno, attraversò la stazione di posta di Arachi. Quel giorno raggiunse il porto di Tsuruga e pregò tutta la notte davanti al grande bodhisattva di Kehi. Cercò un'imbarcazione che lo portasse verso Ōshū, ma poiché era ancora l'inizio di febbraio, il vento era forte e le barche che viaggiavano erano molto rare. Fu costretto a restare lì per la notte. All'alba, attraversò il monte Ki, facendosi strada tra l'erba alta, e dopo un certo numero di giorni, arrivò nella provincia di Echizen.

Durante i tre giorni in cui soggiornò nel capoluogo di quella provincia, a Yoshitsune venne il desiderio di visitare il famoso tempio Heisen-ji di quella regione.

Bibliografia

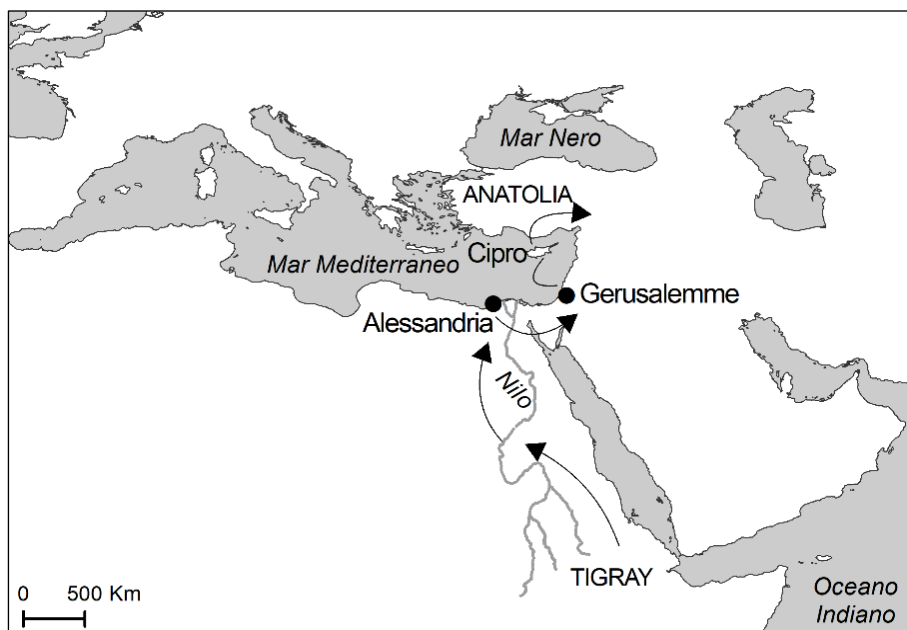
- Kajiwara, Masaaki (2000) (ed.). *Gikeiki*. In *Shinpen Nihon Koten Bungaku Zenshū*, 62. Tokyo: Shōgakukan.
- McCullough, Helen Craig (1978) (ed.). *Yoshitsune, a Fifteenth Century Japanese Chronicle*. First Paperback Printing edition. Tokyo: University of Tokyo.
- Morris, Ivan (1982). *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*. Tokyo: Tuttle.
- Oyler, Elizabeth (2006). *Swords, Oaths, and Prophetic Visions: Authoring Warrior Rule in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Palermo, Angela (1997). "Minamoto no Yoshitsune: itinerario di una fuga verso la morte", in *Asia Orientale*, 13, pp. 11-21.
- Strippoli, Roberta (2015). "Warrior/Monk, Demon/Saint: Humor and Parody in the Late Medieval Tale of Benkei", in *Monumenta Nipponica*, 70 (1) pp. 39-81.
- Thompson, Mathew W. (2014). "A Medieval Warrior in Early Modern Japan: A Translation of the 'Otogizōshi Hōgan Miyako Banashi' / Hōgan Miyako Banashi: The Tale of Yoshitsune in the Capital", in *Monumenta Nipponica*, 69 (1) pp. 1-13, 15-54.



Stampa su xilografia di Tsukioka Yoshitoshi raffigurante Kurō Hangan Minamoto Yoshitsune e Musashibō Benkei sotto un albero di ciliegio (1885).



Anonimo. Ritratto di Yoshitsune conservato presso il Chūson-ji (dettaglio, realizzato nel periodo Muromachi o Edo).



Dall’Etiopia all’Armenia: l’esilio del santo Ēwostātēwos (1273–1352)

Massimo Villa

Predicatore, asceta, inviso al potere centrale e locale. Eretico per alcuni. Per molti, già santo in vita. È il 1337 circa – non si conosce la data esatta – quando Ēwostātēwos lascia per sempre gli altopiani del Tegrāy (Etiopia settentrionale). Perseguitato in Etiopia, non vi farà più ritorno. Ha più di 60 anni, e pochi compagni lo seguono nel suo esilio. Attraverseranno la Nubia, l’Egitto, in missione verso l’antica sede di Alessandria per sostenere la causa spirituale del santo, e poi in pellegrinaggio verso Gerusalemme. Raggiunto il Santo Sepolcro, si spingeranno ben oltre, oltrepassando il mare fino a Cipro, ed infine alla Piccola Armenia. Guidati dalla fede nell’insegnamento degli Apostoli, dallo spirito profetico del maestro e dai suoi prodigi, percorreranno in tutto migliaia di chilometri.

Ēwostātēwos è uno dei santi più famosi d’Etiopia. Il suo nome di battesimo è in realtà Mā‘qaba Egzi’, ossia ‘Sentinella del Signore’. Nasce secondo le tradizioni genealogiche nel 1273 nella provincia del Sera‘ (Tegrāy) in Etiopia

settentrionale. L'altopiano, che ha conosciuto la predicazione cristiana nove secoli prima, è ora punteggiato di monasteri arroccati su montagne, amministrato da aristocrazie terriere e governato da un sovrano che si proclama discendente di re Salomone e difensore della croce. La tradizione vuole Mā'qaba Egzi' figlio di una famiglia devota e altolocata originaria dell'Oriente, ma non si può non vedere in questa ascendenza un *topos* della letteratura agiografica locale. È affidato giovanissimo allo zio materno, abate di un celebre monastero della regione montuosa del Gar'āltā (Tegrāy centrale). Lo zio lo introduce sin da giovane alla dottrina di fede. Assume, com'è prassi nella vita monastica, un nuovo nome: d'ora in poi, si chiamerà Ēwostātēwos. Ordinato prete, stabilisce intorno al 1300 una sua comunità a Sarābi, ma non cesserà negli anni di spostarsi in altre località del Tegrāy, attirando intorno a sé un numero crescente di discepoli per la sua condotta ascetica e per la sua carismatica predicazione. Saranno la causa dei suoi inconciliabili contrasti con il sovrano 'Amda Seyon (re dal 1314 al 1344), con il clero ufficiale e con altri monaci. Punto cruciale del dissidio con l'autorità è formalmente la questione dell'osservanza del doppio sabato: Ēwostātēwos prescrive l'equivalenza del sabato e della domenica, secondo gli antichi insegnamenti degli apostoli, ma la sua posizione non è condivisa dal clero etiopico, che considera l'osservanza del sabato una pratica giudea, dunque eretica, e la disputa, certamente più antica di almeno due secoli, porta ad un confronto diretto tra il santo e il re. Secondo un'altra tradizione, tramandata nel brano tradotto qui di seguito, alla questione del sabato si aggiunge la polemica verso i costumi matrimoniali del sovrano, retaggio di antiche istituzioni precristiane: il re, come i suoi predecessori da lungo tempo, accoglie nel proprio ambito familiare più donne, e fra queste anche le vedove del padre. Più concretamente, il nodo è costituito dalle rivendicazioni autonomistiche della comunità di Ēwostātēwos verso il potere secolare e le più alte autorità ecclesiastiche. Così si spiega anche il rapporto ambiguo con gli altri dignitari delle province settentrionali del regno. Esiliato dal re, Ēwostātēwos si reca infatti a nord, confidando nella protezione di Warāsina Egzi', governatore della provincia tigrina del Sarā'e. Il governatore è ambizioso, il suo popolo sta acquistando un primato etnico nella regione, e vorrebbe strumentalizzare il movimento eustaziano come braccio religioso della sua ascesa al potere. Ma Ēwostātēwos, pur dotato di grande carisma e oratoria, è lontano dagli intrighi di palazzo: la sua predicazione non è al servizio di alcun potere, né di quello regale né di quello della nobiltà tigrina. Dapprima imprigionato dal governatore, il santo fugge con pochi compagni intorno al 1337 e lascia definitivamente l'Etiopia. È l'inizio di un viaggio senza ritorno che lo porterà molto a nord. È ospite del re nubiano Sab'a Nol,

nell'attuale Sudan; poi, seguendo il Nilo, scende fino ad Alessandria, ove incontra il patriarca copto Beniamino II (1327–1339). Il clero alessandrino non apprezza il discorso di Ēwostātēwos sull'identico valore del sabato e della domenica e lo condanna in quanto pratica giudaizzante. Ancora una volta, il santo esule è costretto ad allontanarsi dai luoghi del potere. Vive alcuni anni nel deserto di Scete in rigida ascesi e in cerca di quella solitudine e contemplazione che furono balsamo per gli anacoreti egiziani. Quindi si reca in Terra Santa accompagnato da pochissimi discepoli e da un monaco etiope che dimorava nel deserto di Scete, chiamato Zekeryā. Visitati i Luoghi Santi della Cristianità (Gerusalemme, Betlemme, Nazaret e il Giordano), decide infine di raggiungere l'Armenia. Attraversa non senza rischi il mare di Iyāriko, ossia il Mediterraneo orientale: non avendo denaro per salire a bordo di una regolare imbarcazione, stende sull'acqua la sua tunica che diviene miracolosamente una barca. Giunge a Cipro, all'epoca regno crociato e sede di una locale comunità etiopica, quindi riparte e viene prodigiosamente a sapere della morte del re 'Amda Seyon (1344). Approda finalmente nella Piccola Armenia, in Cilicia (l'attuale costa meridionale della Turchia). Preceduto dalla sua fama e praticando miracoli, il carismatico santo incontra il patriarca armeno, e infine si ritira nelle regioni interne della Cilicia. Morirà nel 1352 nella città-fortezza di Colonia Pontica, nell'Anatolia nord-orientale. I suoi compagni, tornati in seguito in Etiopia, racconteranno le straordinarie vicende dell'itinerario di Ēwostātēwos e si faranno testimoni dei prodigi da lui compiuti in vita e *post mortem*; fonderanno monasteri in regioni dell'Etiopia settentrionale e dell'Eritrea fino ad allora parzialmente cristianizzate. La venerazione di Ēwostātēwos, l'esule iniziatore della cosiddetta 'casata' monastica eustaziana, si diffonderà in buona parte dell'altopiano etiopico ed eritreo, e monaci eustaziani ne propagheranno l'eco fino alle sponde settentrionali del Mediterraneo. I suoi discepoli, infatti, ricalcando le orme pellegrine del loro padre spirituale, giungeranno nel Cinquecento persino a Roma.

Tra le numerose fonti scritte intorno alla figura di Ēwostātēwos, spicca senz'altro la sua *Vita* (*Gadla Ēwostātēwos*), ossia il racconto delle sue vicende religiose. Occorre tenere a mente che la *Vita*, pur ricca di dati storici (non necessariamente in senso fattuale), non è una biografia né una cronaca di viaggio, ma un testo agiografico composto con precise finalità liturgico-rituali, ossia da leggere in occasione della commemorazione del santo al cospetto della comunità dei fedeli. La *Vita* magnifica le virtù del santo mediante l'aderenza a determinati canoni letterari e motivi tipologici, e in quanto tale è certamente una delle espressioni più peculiari della cultura scritta dell'Etiopia medievale. La *Vita* di Ēwostātēwos è inoltre un testo complesso, in quanto caratterizzato

da un'articolata stratificazione redazionale. Le tre distinte redazioni del testo, conosciute con le lettere greche α , β , γ , si sono sviluppate per gemmazione l'una dall'altra e si distinguono, tra le altre cose, per la presenza e la diversa collocazione di alcuni episodi narrativi, oltre che per la disuguale estensione del ciclo di miracoli attribuiti al santo. La redazione più antica (red. α) fu vergata nello 'stile fiorito' tipico delle comunità eustaziane nella prima metà del XV secolo, verosimilmente nel monastero di Dabra Māryām (Eritrea), che tra il Trecento e il Quattrocento fu un prestigioso centro di cultura, fecondo *scriptorium* e – come è stato definito – un'autentica 'fabrique des saints' eustaziani. Il testo della *Vita* è stato pubblicato da Boris Turaiev all'inizio del secolo scorso sulla base di un codice londinese del XVIII sec. (red. β). Appare oggi quanto mai desiderabile una nuova edizione che dia adeguata visibilità alla tradizione pluriredazionale del testo.

È dalla *Vita* di Ēwostātēwos che sono stati estratti i seguenti passi in traduzione. Nel selezionare i brani, si è voluto dare rilievo ai momenti più drammatici della vicenda del santo esule: la condanna da parte del re (secondo il testo della red. α), il doloroso momento della separazione di Ēwostātēwos dalla sua comunità, narrato attraverso gli occhi del discepolo Absādi (che sarà il primo abate di Dabra Māryām) e la portentosa ma non meno tragica traversata per mare dalla costa palestinese a quella della Cilicia, separata in due parti dalla sosta all'isola di Cipro. Il lettore non mancherà di cogliere l'impatto emotivo della narrazione di questo tragitto: l'eco dei gemiti e dei clamori che si odono in mare conferisce al racconto un sinistro sapore dantesco, e l'annegamento di uno dei viaggiatori non può non richiamare alla mente le tragedie che, a distanza di otto secoli, hanno per protagonisti nuovi esuli che, ieri come oggi, sono costretti a valicare il Mar Mediterraneo.

Vita di Ēwostātēwos: passi scelti

Al tempo di 'Amda Seyon, sovrano d'Etiopia, sopraggiunse l'esilio di uomini e donne, di monaci e sacerdoti. Il re aveva infatti detto loro: "unitevi a me nella preghiera". Ma tutti all'unisono avevano risposto al re: "non ci uniremo a te, poiché tu hai sposato la moglie di tuo padre, cosa che la legge proibisce di fare". Il re intimò loro ancora una volta: "unitevi!", ma *Abbā* Basalota Mikā'ēl¹ e *Abbā* Ēwostātēwos e tutti gli abati replicarono all'unisono: "non udiremo la tua parola, né eseguiremo i tuoi ordini. Fa' di noi tutto ciò che desideri, noi

¹ *Abbā* Basalota Mikā'ēl è un celebre santo della Chiesa etiopica, noto per il suo impegno riformatore e il fiero contrasto con la corte reale etiopica. Fu anch'egli esiliato a nord, per ben due volte, per decreto del sovrano 'Amda Seyon.

resteremo saldi nella legge del nostro Dio”. Aveva infatti detto Nostro Signore nel Vangelo: “beati i perseguitati per causa della giustizia (Mt 5:10)”. Il re quindi li esiliò e il padre nostro Ēwostātēwos partì in esilio, al tempo di Nagada Krestos, governatore del Sarā'e.² [...]

[Il discepolo Absādi] versò lacrime amare allorché lo vide partire senza nulla tra le mani: senza alimenti per il cammino, né sandali ai piedi, né bastone per le mani, e senza coperte per i fianchi. La sua unica veste era, per la parte inferiore, una pelle di capra; ma per la parte superiore non era vestito e non aveva nulla con cui coprirsi, ma era memore di quanto dice Nostro Signore nel Vangelo: “Nessuno può servire due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire Dio e amare il denaro [Mt 6:24; Lc 16:13]”. Rammentando ciò, disprezzò il secolo e tutte le sue bramosie, abbandonò i pensieri terreni preferendogli piuttosto i cieli, ove nulla invecchia e nulla si corrompe. Non pensava a mangiare né a bere: il suo alimento erano le lacrime che gli scorrevano dagli occhi; il suo abito era la parola di Dio e la sua cinta era la corda della verginità e le due spade dello Spirito Santo. [...]

Durante il percorso [che si dipartiva da Gerusalemme], il santo Ēwostātēwos disse ai suoi discepoli: “uno di voi morirà in mare; abbiate timore di Dio”. Quando udirono queste parole da parte del padre nostro Ēwostātēwos, la paura e il terrore si impossessarono dei discepoli e gli dissero: “rivelaci apertamente chi è che di noi morirà”. Il santo Ēwostātēwos rispose: “quando sarà giunto il momento, lo saprete”. Poi, mentre si trovavano in cammino, si udì un rombo come di tuono provenire dal Mediterraneo. I discepoli del santo ebbero paura e due di loro si volsero indietro a causa dell'aspetto terrificante del Mediterraneo. Ma il nostro santo padre Ēwostātēwos restò saldo nel suo spirito [...], pregò Dio e disse: “Gesù Cristo, figlio unigenito, eterno, aiutami con il Padre tuo e il tuo Spirito Santo vivificante e non separare da me questi due discepoli”. La sua preghiera salì fino a Dio: il santo raggiunse il mar Mediterraneo e, insieme a lui era Zekeryā con i suoi seguaci che erano venuti a scortarlo. Quanto ai due discepoli che erano fuggiti per paura del mare, tornarono indietro presso il loro padre prima che questi fosse entrato in mare. Il santo rese grazie a Dio e rese omaggio al vigore della Sua potenza, perché aveva esaudito il suo desiderio.

Lì [sulla spiaggia] il beato Ēwostātēwos trovò un'imbarcazione e dei marinari che si stavano preparando alla partenza. Domandò al capitano di prenderlo con sé sull'imbarcazione. Il capitano gli disse: “dammi quanto mi spetta, o non ti lascerò salire sulla mia imbarcazione”. Il santo Ēwostātēwos gli rispose: “non possiedo né denaro né beni, né oro né argento, poiché sono un servitore di Gesù Cristo e sono giunto per cercare e mettere in pratica la volontà del mio Dio”. Supplicò il capitano, ma quegli rifiutò e non volle farlo montare

² Nagada Krestos fu predecessore di Warāsina Egzi' in qualità di governatore della provincia settentrionale del Sarā'e.

sull'imbarcazione. Allora il padre nostro Ēwostātēwos prese la sua tunica e la piegò in tre; si fece il segno della croce, stese la tunica sul mare e vi montò sopra insieme con i suoi discepoli. Apparvero due angeli a fare da nocchieri al posto dei marinai, uno alla sua destra e uno alla sinistra. Il nostro Signore, come un capitano, li guidò sul mare, senza allontanarsi dai suoi servitori e rimanendo sempre con loro. Quando i marinai e il capitano videro *Abbā* Ēwostātēwos salire sulla sua tunica e levarsi sul mare a sinistra dell'imbarcazione, gli esclamarono: "chi sei tu e qual è la tua fede? Qual è la virtù che ti ha donato una tale potenza? Resti a galla sul mare senza imbarcazione e senza affondare?" Il padre nostro Ēwostātēwos rispose loro: "la mia fede e la mia virtù sono Cristo, il Padre Suo e lo Spirito Santo: essi sono la mia speranza". Ciò è quanto vide e intese Zekeryā l'etiope, che li aveva scortati fuori del deserto di Scete. [...]

[Ēwostātēwos] rimase quindi in mare nove giorni e nove notti, e la sua rotta era guidata da Dio. Vi erano due montagne circondate dal mare. Quando videro il padre nostro Ēwostātēwos, le due montagne sollevarono le proprie sommità e dissero tra di loro: "vado io ad accoglierlo prima di te" e "raggiungerò io prima di te questo servitore di Dio". Quando egli vide le due montagne parlare così tra di loro, le indicò con la mano e ordinò loro di non procedere oltre nella sua direzione. Disse: "fermatevi", e quelle si fermarono dove si trovavano, abbassando le proprie sommità. Obbedirono alle parole del padre nostro Ēwostātēwos, senza tornare indietro nel punto in cui si trovavano precedentemente ed erano state create, ma senza neppure avanzare dove avrebbero desiderato. Al contrario, si arrestarono nel luogo in cui il padre nostro Ēwostātēwos aveva comandato che dovessero trovarsi, e non si mossero più. Non si sono più allontanate da lì fino ad oggi. [...] Zekeryā, avendo visto questo miracolo compiuto dal padre nostro Ēwostātēwos – ossia come si era levato sul mare con il suo mantello e come le due montagne si erano sollevate per salutarlo – una volta tornato, ne narrò la potenza nella terra d'Egitto, ad Alessandria e nel deserto dello Scete. Lo raccontò anche ai due sacerdoti Bartalomēwos e a Estifānos, che, ascoltate queste parole, si meravigliarono e resero gloria a Dio. Mentre si trovava in mezzo al mare, il santo Ēwostātēwos dichiarò ai suoi discepoli: "questo mare sarà in fiamme negli ultimi giorni". Si sentivano in quel mare pianti, gemiti, grida e clamori. I discepoli domandarono al santo: "cos'è questa moltitudine di gemiti che sentiamo in questo mare?" Egli disse loro: "sono le anime degli uomini. Ora, riconciliatevi con il vostro prossimo, lasciate la vendetta lontano dai vostri pensieri e scacciate il male dal vostro cuore". Così, mentre il santo si trovava con i suoi discepoli, mentre la sua tunica era stesa sul mare a mo' di imbarcazione e i suoi discepoli andavano in giro a piedi, calpestando il mare come se fosse la terraferma, il santo disse loro: "Attingete forza in Dio e nel vigore della sua potenza [Ef 6:10]. Ciascuno prenda un libro nel proprio petto e la potenza della parola di Dio sarà con voi". Mentre si

trovavano lì, in mezzo al mare, un uomo cadde in acqua e morì, proprio come aveva predetto il santo Ēwostātēwos. I monaci gemettero ed esclamarono: “Guai a noi, maestro!”. Il santo disse loro: “Perché rimpiangete questo ricettacolo di ingiustizia, covo di quel serpente che è Satana? Il suo cuore era ricolmo di risentimento, vendetta, invidia, malizia. Aveva abbandonato le vesti delle sagge vergini che sono la fede, la mitezza, la purezza di cuore e la dimenticanza del male”. I discepoli dissero al santo: “ma la bocca di questo monaco aveva l'odore del digiuno e i suoi piedi erano gonfi per essere rimasti in piedi a pregare”. Il padre nostro Ēwostātēwos rispose loro: “tutte le sue prove erano state vane, perché non aveva perdonato le colpe del prossimo: è per questo che il suo peccato non gli è stato perdonato”.

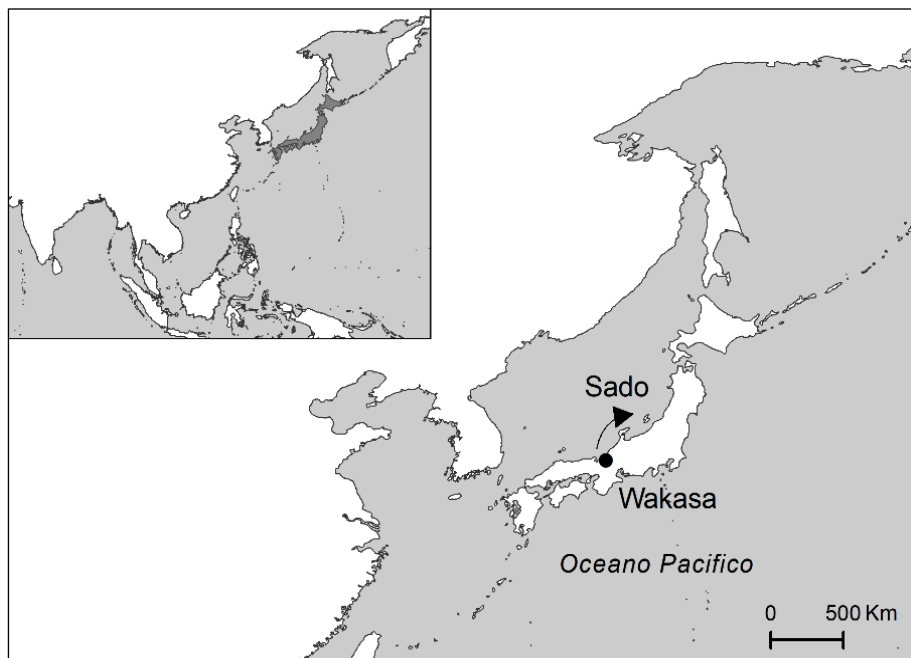
Infine, la fama della virtù del santo Ēwostātēwos fu udita in tutta l'isola di Cipro. Viveva una donna devota nell'isola di Cipro, di nome Aziza. Avendo avuto notizia di lui, esclamò: “sono giunti dei monaci in cerca della parola di Dio, che non bramano oro e non pensano al denaro”. Quindi Aziza andò nella chiesa dove c'era l'effigie di Nostra Signora Maria e disse: “Mia Signora, vengo a supplicarti che tu mi mostri il volto di questi monaci di cui ho sentito parlare, affinché benedicano anche la mia casa”. Il padre nostro Ēwostātēwos andò dal vescovo di Cipro, ricevette la sua benedizione e gli raccontò ciò che gli era accaduto e i suoi principî. Mentre si trovava lì, giunse da lui la fedele Aziza e lo accolse insieme con i suoi discepoli. Aziza gli offrì una dimora dove c'era un grande magazzino di granaglie e li ricevette con premura. Essi dimorarono presso di lei per un mese. C'erano con lei delle giovani fanciulle che avevano appreso a tessere capi d'abbigliamento preziosi; esse vennero dal santo e furono benedette. [Per il tempo di quel mese] le genti di Cipro – giovani e anziani – si rallegrarono a motivo di Ēwostātēwos, insieme con la fedele Aziza e tutte le giovani di Cipro. La luce del suo insegnamento brillava su di loro come il sole e guariva le loro malattie con il balsamo delle sue parole che era più dolce del miele.

In seguito, il beato Ēwostātēwos prese congedo dalle genti di Cipro, le lasciò e tornò a viaggiare per mare. Salì sulla sua tunica come se fosse un'imbarcazione. Mentre galleggiava, l'oscillare delle onde non lo agitava e i flutti del mare non lo scuotevano. I suoi lombi erano cinti con il cordone del Vangelo, tutta la sua persona era adornata della magnificenza della fede e nella sua mano era il segno della croce. [...] Il padre nostro Ēwostātēwos fece ancora miracoli e stupefacenti prodigi [finché non] arrivarono al mare prossimo alla terra d'Armenia.

Bibliografia

Adankpo-Labadie, Olivia (2023). *Moines, saints et hérétiques dans l'Éthiopie médiévale. Les disciples d'Ēwostātēwos et l'invention d'un mouvement*

- monastique hétérodoxe (XIV^e-milieu du XV^e siècle)*. In *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 407. Rome: École française de Rome.
- Colin, Gérard (2017). *Saints fondateurs du Christianisme éthiopien : Frumentius, Garimā, Takla-Hāymānot et Ēwostātēwos*. In *Bibliothèque de l'Orient chrétien*, 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Fiaccadori, Gianfranco (1984-1985). "Etiopia, Cipro e Armenia: la «Vita» di 'Ēwost'âtēwos, santo abissino del secolo XIV" (II), in *Felix Ravenna*, 127-128, pp. 217-239.
- Fiaccadori, Gianfranco (1985). "Etiopia, Cipro e Armenia: la «Vita» di 'Ēwost'âtēwos, santo abissino del secolo XIV" (I). In Farioli Campanati, Raffaella (ed.). *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di studi su 'La Grecia paleocristiana e bizantina' (Ravenna, 7 – 14 aprile 1984)* 32. Ravenna: Edizioni del Girasole, pp. 73-78.
- Fiaccadori, Gianfranco, (1989 [1993]). "Aethiopica minima", in *Quaderni Utinensi*, 7 (13-14), pp. 145-64.
- Fiaccadori, Gianfranco (2005). "Ewostatewos". In Uhlig, Siegbert (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 2. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 469a-472b.
- Lusini, Gianfrancesco (1990 [1996]). "Sulla tradizione manoscritta degli 'Atti' di Ewostatewos (BHO 295 = KRZ 49)", in *Quaderni Utinensi*, 8 (15-16), pp. 353-365.
- Lusini, Gianfrancesco (1993). *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV)*. In *Studi Africanistici. Serie Etiopica*, 3. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Turaiev, Boris (1905) (ed.). *Monumenta Aethiopiae hagiologica*. III. *Vita et Miracula Eustathii, ad fidem codd. Or. 704 et Or. 705 Musei Britannici edita*. Petropoli: Sumptibus Universitatis Caesariae Petropolitanae.
- Turaiev, Boris (1906) (trad. di). *Vitae sanctorum indigenarum*, I. *Acta s. Eustathii*. In *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 32, *Sscriptores Aethiopici*, 15. Parisiis – Romae: K. de Luigi.



Il Kintōsho. Cronaca poetica di un esilio

Claudia Iazzetta

Il periodo Muromachi, iniziato nel 1336, prese il nome dal distretto della capitale Heian-kyō (attuale Kyōto) dove lo shogunato Ashikaga stabilì la propria sede di governo. L'inizio di questo periodo fu caratterizzato da profondi cambiamenti politici e sociali. Lo shogunato Ashikaga, guidato da Ashikaga Takauji, si impose come potere dominante, relegando l'imperatore a un ruolo sempre più cerimoniale. Questo spostamento di egemonia generò immediatamente tensioni e conflitti: la crisi ebbe inizio quando l'imperatore Go-Daigo tentò di restaurare il potere imperiale, sfidando lo shogunato. Nonostante un iniziale successo, nel 1336 fu costretto all'esilio da Ashikaga Takauji, che nominò un imperatore rivale a Kyōto. Di conseguenza, il Giappone si ritrovò con due corti imperiali concorrenti: la Corte del Nord a Kyoto, sostenuta dallo shogunato Ashikaga, e la Corte del Sud a Yoshino, fedele all'imperatore Go-Daigo e ai suoi discendenti. Le due corti si contesero la legittimità e il potere

per quasi sessant'anni, fino alla riconciliazione nel 1392, quando la Corte del Sud si arrese a quella del Nord.

Eppure, questo clima di instabilità politica vide una notevole fioritura culturale e l'emergere di nuove forme artistiche, come il teatro Nō a cui è strettamente legato il nome di Zeami Motokiyo (1363-1443), che conobbe sia i fasti della gloria sia l'onta e la miseria dell'esilio. Attore, drammaturgo e teorico del teatro, Zeami è considerato il padre del teatro Nō, che elevò a nuovi livelli di raffinatezza e profondità espressiva. Figlio del celebre attore Kan'ami, ereditò dal padre la passione per il teatro e ne perfezionò la forma, codificando tecniche recitative e principi estetici in una serie di trattati che ancora oggi costituiscono il fondamento teorico del Nō. Zeami scrisse anche numerosi drammi di Nō, molti dei quali sono ancora rappresentati, caratterizzati da una profonda comprensione della psicologia umana e da un sottile intreccio tra realtà e dimensione spirituale. La sua carriera fu fortemente influenzata e favorita dal patrocinio dello shogun Ashikaga Yoshimitsu, che gli garantì accesso ai circoli culturali più elevati della capitale. Ma la morte del suo mecenate segnò l'inizio del declino di Zeami e della sua compagnia, la Kanze. Il successore, lo shogun Ashikaga Yoshimochi favorì altri artisti e, successivamente, non solo prese sotto la sua protezione On'ami, nipote di Zeami a capo di un ramo rivale della compagnia Kanze, ma nel 1434 ritenne opportuno allontanare Zeami condannandolo all'esilio sull'isola di Sado, a nord-ovest dell'arcipelago.

Con la promulgazione del codice Taihō nel 701, la corte di Yamato aveva previsto l'esilio come una delle cinque sanzioni penali, seconda in gravità solo alla pena capitale. Dopo il trasferimento della capitale a Heian-kyō nel 794 e la sicurezza di poter contare su un potere ben consolidato, la pena capitale fu abitualmente abolita a favore del bando, rendendo l'esilio la sanzione dominante tra le élite nel trattare con trasgressori politici, come imperatori e leader religiosi carismatici, il cui status elevato era incompatibile con la condanna a morte.

Anche Yoshinori, noto per la sua indole capricciosa, non esitava a ricorrere all'esilio come strumento punitivo. L'allontanamento di Zeami potrebbe essere stato il risultato di un semplice scatto d'ira, ma alcuni ritengono che abbia radici più profonde. Un possibile motivo di attrito fu il rifiuto di Zeami di riconoscere On'ami come nuovo caposcuola della Kanze nel 1434, dopo la morte prematura di Motomasa, figlio amato di Zeami in cui l'artista aveva riposto ogni speranza.

Il deterioramento dei rapporti tra Zeami e On'ami, un tempo vicini, sembra essere stato influenzato dal favoritismo di Yoshinori verso quest'ultimo e dalla sua freddezza nei confronti di Zeami e Motomasa. Tuttavia, alcuni

suggeriscono che potrebbe esserci stata una ragione politica più complessa dietro l'ostilità dello shogun. Intorno al 1430, Motomasa trasferì la base della gilda Kanze a Ochi, nello Yamato, vicino all'area dove si era stabilita la corte di Yoshino. Questo spostamento potrebbe aver alimentato sospetti, fondati o meno, sulla simpatia di Zeami per i sostenitori della corte meridionale, ormai sconfitta ma ancora presente nell'immaginario politico dell'epoca.

Quel che è certo è che, come attestano documenti dell'epoca, già prima che Yoshinori diventasse shogun nel 1428, l'astro nascente di On'ami aveva eclissato Zeami, ridotto ormai a figura marginale, e che nel 1429 la compagnia Kanze aveva già subito una scissione interna che indebolì ulteriormente l'ascendente del drammaturgo. Infatti, proprio nel 1429, Yoshinori negò a Zeami e a suo figlio Motomasa il privilegio di esibirsi per l'imperatore in ritiro Go-Komatsu, concedendolo invece a On'ami. Questo episodio segnò anche la fine delle prestigiose esibizioni del gruppo di Zeami davanti allo shogun e l'inizio del graduale, quanto inesorabile allontanamento dal centro che culminerà con l'esilio. Se le motivazioni e le circostanze che condussero a un inasprimento tale dei rapporti da ricorrere a una pena così severa e al successivo perdono restano nel regno delle ipotesi, una lettera scritta al genero Komparu Zenchiku, anch'egli drammaturgo e teorico, e un testo, il *Kintōsho*, di cui verrà qui proposta la traduzione delle prime due sezioni, ci permettono di conoscere quanto meno lo stato d'animo di Zeami e le condizioni in cui visse negli anni di isolamento. Come in usanza all'epoca, le date forniteci sono relative al calendario lunare. Zeami salpò da Wakasa il 10 giugno del 1434 alla volta della remota isola di Sado, dove presumibilmente rimase circa due anni o, nel peggiore dei casi, otto usufruendo dell'amnistia generale concessa dopo la morte di Yoshinori avvenuta nel 1441. I pochi anni di vita che gli restavano li visse forse a Nara, anche se alcuni non escludono che possa essere morto a Sado.

L'isola di Sado, per la sua posizione remota, difficilmente accessibile dalla capitale, si configurò come una destinazione privilegiata per l'isolamento di elementi politicamente problematici. Zeami non fu il solo personaggio di rilievo a sperimentare la condizione di esiliato in questo luogo: tra i suoi illustri predecessori si annoverano l'imperatore Juntoku (1197-1242), il sacerdote Nichiren (1222-1282) e il poeta Kyogoku Tamekane (1254-1332).¹

Nella sua riflessione sull'esperienza dell'esilio, nella terza sezione del *Kintōsho*, Zeami si identifica con "un uomo del passato" che "una volta desiderò, sebbene senza colpa, vedere la luna dell'esilio". Questo riferimento, che

¹ Sia l'imperatore Juntoku sia il poeta Kyogoku Tamekane vengono richiamati, nella loro misera condizione da esiliati, rispettivamente nella quinta e quarta sezione del *Kintōsho*.

allude a un passo dello *Tsurezuregusa* (Ore d'ozio), serve a sottolineare la propria innocenza, pur mantenendo un tono di pacata accettazione del proprio destino, senza manifestare un risentimento esplicito.

L'allusione si riferisce presumibilmente a Minamoto no Akimoto (1000-1047) il quale, dopo aver abbandonato una promettente carriera di funzionario per prendere i voti buddhisti nel 1036, affermò che «bisogna vedere la luna dell'esilio, pur non avendo nulla da rimproverarsi» (Muccioli, 2002, p. 29). Questa dichiarazione, apparentemente paradossale, è stata interpretata come un tentativo di immedesimarsi nelle emozioni dei celebri poeti esiliati, piuttosto che come un reale desiderio di subire il bando. Il tema dell'esilio emerge come una preoccupazione ricorrente nella letteratura, nelle leggende, nella poesia e nei diari del periodo Heian (794-1185), nonché nell'immaginario culturale, manifestandosi in oracoli e rivelazioni. Il bando, oltre a rappresentare una sanzione concreta a disposizione dello stato, si configura come un tropo attraverso il quale i membri della società di corte concettualizzavano l'allontanamento di entità divine, esseri celesti, personaggi leggendari e figure storiche, alcune delle quali trasfigurate in spiriti. In questa elaborazione Heian dell'esilio, i confini tra storia e finzione si dissolvono. Gli esili storici fungono da modelli informativi per gli eroi dei racconti di finzione, mentre i personaggi letterari offrono paradigmi e strategie attraverso cui le figure storiche interpretano e mettono in atto le proprie esperienze esistenziali. Ogni rappresentazione narrativa dell'esilio presuppone intrinsecamente una specifica configurazione delle dinamiche di potere: si delinea una dicotomia tra un "centro", investito di privilegi e autorità, e una periferia costituita da coloro che ne sono esclusi o allontanati, con una sorta di sanzione centrifuga.

Nel contesto del *Kintōsho*, la rappresentazione dell'esilio si articola attraverso una complessa rete di riferimenti e allusioni che tracciano una topografia esistenziale e simbolica dell'esperienza del bando. Le immagini evocate abbracciano molteplici dimensioni: la lontananza fisica, l'isolamento sociale, la nostalgia per la capitale e per le consuetudini della vita quotidiana, nonché sottili allusioni alla natura coercitiva della condizione di Zeami. La tematica dell'esilio nel *Kintōsho* si declina in modo particolarmente significativo attraverso la rappresentazione della temporalità. Questa si manifesta in una triplice articolazione: la rievocazione del passato, la presa di coscienza del processo di invecchiamento e decadimento fisico, e la percezione dell'inesorabile ciclicità delle stagioni. Parallelamente, si sviluppa una riflessione sulla dimensione spaziale dell'esilio, caratterizzata da una netta dicotomia tra il "qui" – il luogo del confinamento – e l'"altrove", rappresentato dalla capitale, centro simbolico e fisico del potere e della cultura.

Questa elaborata tessitura di immagini e concetti non solo illustra l'esperienza personale di Zeami, ma si inserisce in una più ampia tradizione letteraria e filosofica giapponese, riflettendo e, al contempo, rielaborando le convenzioni associate alla rappresentazione dell'esilio nella cultura dell'epoca. Questa costellazione di motivi domina principalmente le sezioni iniziali dell'opera, conferendo loro una tonalità elegiaca e introspettiva.

Il *Kintōsho*, opera apparentemente completata nel 1436² quando Zeami aveva raggiunto la veneranda età di settantaquattro anni, si configura come una concisa narrazione poetica autobiografica. In essa, l'autore elabora una serie di riflessioni ed esperienze personali, prendendo le mosse dalla giornata estiva del 1434 in cui si allontanò da Kyōto per intraprendere il viaggio verso Sado. L'analisi delle evidenze interne al testo suggerisce che la composizione delle diverse sezioni del *Kintōsho* possa essere avvenuta in fasi successive, durante il periodo dell'esilio.

La struttura dell'opera si articola in otto sezioni, ciascuna delle quali, ad eccezione dell'ultima, è provvista di un titolo specifico. Le sezioni iniziali presentano caratteristiche proprie del genere diaristico, registrando il personale stato d'animo dell'autore e le sue impressioni. Le sezioni sesta e settima sono invece caratterizzate da speculazioni di natura teologica e cosmologica, focalizzandosi sulle divinità di Sado e sul ruolo dell'isola nella cosmografia giapponese. L'ottava e ultima sezione si distingue per l'inclusione di numerose poesie di autori precedenti, presentate come offerte alle divinità. Dal punto di vista compositivo, ogni sezione si apre con un'introduzione in prosa di lunghezza variabile, che funge da cornice contestuale per il testo dalla natura poetica che segue. Questo impianto binario prosa-poesia si caratterizza per una notevole fluidità stilistica: la prosa assume frequentemente toni lirici, mentre la poesia talvolta adotta modalità narrative, generando un effetto complessivo di armoniosa coesione. È significativo notare come il linguaggio e lo stile dell'opera, con l'integrazione di numerosi *waka*³ preesistenti e talvolta lievemente modificati, incastonati in una forma più ampia e complessa, riecheggino quelli dei drammi del teatro Nō.

Indubbiamente, l'esperienza di Zeami sull'isola di Sado fu caratterizzata da elementi di estraneità e disagio sotto molteplici aspetti. Tuttavia, tali difficoltà non trovano espressione diretta nel *Kintōsho*, in cui il tono che va

² Zeami conclude il suo scritto indicando la data del secondo mese dell'ottavo anno dell'era Eikyō che corrisponde al 1436.

³ È il termine con cui si indica la poesia classica giapponese la cui metrica prevede una divisione in cinque versi composti rispettivamente da 5-7-5-7-7 sillabe.

facendosi gradualmente più positivo e la marcata liricità sembrano piuttosto riflettere la sua finalità: configurarsi come un componimento offertorio, celebrativo della relazione tra l'umano e il divino, e inneggiante alla prosperità eterna. Tale composizione era presumibilmente destinata all'esecuzione durante i *takigi nō*, rappresentazioni rituali di Nō alla luce delle fiaccole che si svolgevano annualmente nel secondo mese presso il tempio Kōfuku. È doveroso precisare, però, che non sussistono evidenze documentarie che attestino l'effettiva realizzazione performative di questo testo.

È possibile rilevare come lo stato d'animo dell'autore muti nel corso del testo, rivelandosi più assimilabile a quello di un pellegrino che a quello di un esiliato. In questa prospettiva, il *Kintōsho* può essere interpretato come una trasposizione poetica del processo attraverso cui Zeami ha operato una trasfigurazione della propria condizione di esilio, trasformandola in un'esperienza di valenza positiva e rigeneratrice per l'anima. Tale metamorfosi esistenziale presenta significative analogie con gli effetti psicologici tradizionalmente associati all'esperienza del pellegrinaggio. «Il *Kintōsho* intona il canto celebrativo di un esilio tramutatosi in una profonda esperienza religiosa di pellegrinaggio» (Matisoff, 1979, p. 451). Anche l'atto stesso della scrittura sembra contribuire alla crescita spirituale dell'autore: se all'inizio descrive il viaggio, la tristezza, il senso di straniamento e di impotenza dinanzi al fato avverso, gradualmente si trasforma prima in un'azione consolatoria e rassicurante, un tentativo di riformulare la propria soggettività e appartenenza al consesso civile, e infine in un'operazione gnoseologica volta ad acquisire e condividere una più profonda conoscenza della natura umana e del suo stare al mondo. La serenità e la saggezza maturate sono condensate nei versi che chiudono il *Kintōsho*:

Indelebile memento
per le generazioni a venire
questi tratti del mio pennello
lasciati come orme di un piviere
sull'Isola d'oro.

Il *Kintōsho* suggerisce una complessa stratificazione di significati, in cui l'esperienza personale dell'esilio si intreccia con dimensioni religiose e spirituali, dando vita a un'opera di notevole profondità e complessità. La capacità di Zeami di sublimare la propria condizione di esiliato attraverso la creazione artistica e la riflessione spirituale emerge come un aspetto centrale, rivelando la sua straordinaria capacità di rielaborazione creativa delle avversità.

Kintōsho⁴**Scritti dell'Isola d'oro****Jakushū**⁵

Lasciai la capitale il quarto giorno del quinto mese del sesto anno dell'era Eikyō (1434), e il giorno successivo raggiunsi il porto di Obama nella provincia di Wakasa. Avevo visto questo luogo molti anni prima, ma ora nella mia vecchiaia⁶ i miei ricordi erano diventati incerti. La vista panoramica delle montagne lungo la costa, che toccavano le nuvole sopra le onde, richiamava alla mente una famosa scena cinese. “Una singola vela che ritorna alla riva lontana” deve essere apparsa così.

La barca ormeggiata nel porto,
mentre con lo sguardo vago lungo la baia di Tsuda,⁷
Mentre con lo sguardo vago lungo la baia di Tsuda.
Siamo già nel quinto mese⁸
e i mandarini lesti fioriscono.
Su quel che un tempo mi appariva come Wakasa, il sentiero della giovinezza,
ora si staglia il Nochiseyama, il monte della vecchiaia.
Eppure i pini verdeggiano,
nei boschi da cui folti mostrano le loro cime.
Il riflesso estivo del monte Aoba,

⁴ Kogane no shima 金の島 (l'Isola d'oro) è l'altro nome dell'isola di Sado. Da qui il titolo dell'opera, che ne riprende i sinogrammi ma assegnando loro una lettura diversa. Più avanti nel testo, l'associazione tra Sado e l'epiteto di “Isola d'oro” emerge attraverso la citazione di una poesia attribuita a Sugawara Michizane (845-903): «In quel mare giace un'isola dorata. Se chiedi il suo nome, Sado è la risposta». L'origine del componimento poetico rimane ignota. Un'associazione lessicale collega l'oro dell'“Isola d'oro” con *sado* 砂土, termine che designa il terreno sabbioso in cui si rinviene l'oro; effettivamente, giacimenti auriferi furono scoperti a Sado durante il periodo Nara (710-794). Mentre l'etimologia del toponimo omofono Sado 佐渡, scritto con sinogrammi diversi, è di per sé oscura.

⁵ È l'altro nome della antica provincia di Wakasa 若州 che corrisponde all'odierna prefettura di Fukui, sulla costa occidentale dello Honshū che si affaccia sul Mar del Giappone.

⁶ Nel sottolineare la sua veneranda età, l'autore opera anche un gioco di parole con il toponimo della provincia, Wakasa, che richiama il termine omofono giapponese che indica la giovinezza. Un contrasto che ritorna poco dopo, nei versi successivi con il Nochiseyama, in cui riecheggia la condizione della vecchiaia.

⁷ La baia di Tsuda è il vecchio nome della zona intorno al porto di Obama.

⁸ Fa riferimento al calendario lunare il cui quinto mese corrisponde all'incirca al periodo che intercorre tra il 21 maggio e il 21 giugno del calendario solare.

ondeggiando, si riversa nel mare
 così che, con le onde, anch'esse verdeggianti, della marea che sale,
 anche presso la costa non si scorge il fondo
 anche presso la costa non si scorge il fondo.
 “Una veste di muschio verde
 pende dalle spalle rocciose,
 e le nuvole bianche, come una fascia,
 cingono i fianchi della montagna” -
 Così ha scritto Po Chu-i.⁹
 “Barche a est, barche a ovest”,¹⁰
 alla luce della luna
 che or si mostra or si cela,
 gettano ombre profonde.
 Anche l'insenatura di Shin'yō,¹¹
 appariva così, lo so.

Rotta marittima

Poiché i venti erano diventati favorevoli, sciogliemmo gli ormeggi, salimmo a
 bordo della barca e salpammo sulle onde. Quando ai rematori chiesi «Quanto
 dista Sado via mare?», mi risposero «È un lungo, lunghissimo tratto!»

Benché lontano,
 certamente non potrei mai essere
 escluso dal Vostro favore.¹²
 Anche oltre le Otto Isole,
 gli stessi mari e le stesse montagne.¹³

⁹ La vulgata attribuiva erroneamente questi versi al celebre poeta cinese Hakurakuten (Po Chu-i). In realtà sono di un poeta cinese minore.

¹⁰ Questi sono effettivamente versi di Hakurakuten.

¹¹ Fa riferimento all'insenatura del fiume Xunyang, nome con cui anticamente veniva identificata sia la zona di Jiujiang sia quella sezione del Fiume Giallo che vi scorreva, nella provincia di Jiangxi in Cina.

¹² Si riferisce all'Imperatore.

¹³ Questi primi cinque versi che compongono un *waka* sono opera dello stesso Zeami. Yashima, che significa “Otto isole”, era una denominazione con cui si indicavano genericamente le principali isole del Giappone. Zeami qui tratta Sado come un'area periferica, non inclusa nelle vere e proprie Otto isole, sottolineando il senso di estraneità ricorrendo al sinogramma 外 che significa anche ‘fuori’. Ma attraverso la continuità del paesaggio suggerisce che pure Sado, come il resto del Giappone, è benedetta dall'influenza favorevole dell'Imperatore. Questa poesia sembra esprimere la speranza dell'autore di non essere dimenticato o

Ora lo so,
 sul mare verso la remota isola di Sado
 solca le onde la barca di questo vecchio
 e temeraria per mille *ri*¹⁴ avanza sui marosi.
 Sarà mai questo il “viaggio di una singola vela”?¹⁵
 Una barca, una singola foglia,
 mille ..., diecimila ...¹⁶
 Invero, a cosa paragonare questo mondo?
 Alla scia di una barca
 che alle luci dell'alba dileguandosi va via.
 Quante onde avremo già solcato?
 Vasto è il mare del nord,
 e tra le nubi neanche un'isola appare.
 Solo quando volgo lo sguardo a oriente
 attraverso il cielo piovoso del quinto mese,
 solitario, si scorge appena
 di tra le nuvole
 lo Shirayama, la montagna bianca di neve,
 dove l'estate non arriva mai.
 Proseguendo il nostro viaggio,
 della penisola di Noto protetta dalle divinità,
 il promontorio di Suzu
 e le coste delle Sette Isole,
 si stagliano in lontananza
 su onde che lambiscono il sole calante.
 Mentre la sera si fa nera oscurità
 lanterne di pescatori che scambiati per lucciole
 ci guidano all'ormeggio notturno.
 Scie di nubi s'innalzano dal monte Tate,
 nel cielo che va schiarendosi all'alba
 il monte Tonami
 e la vetta di Kurikara
 a turno scorgo lungo la tratta di Mikoshi
 da cui, vogando, la barca si allontana.
 E poi la spiaggia di Ariake,
 illuminata, come vuole il suo nome,

abbandonato nonostante l'esilio, utilizzando il paesaggio come metafora per un legame ininterrotto.

¹⁴ Unità di misura giapponese. Un *ri* corrisponde approssimativamente a 4 km.

¹⁵ Ricorda un verso contenuto nel *nō Yashima*.

¹⁶ Questo verso, per un errore probabilmente del copiatore, resta parzialmente oscuro.

dal chiarore dell'alba in cui s'attarda la luna.
 Sulle onde, giorno e notte avanza la barca,
 veloce come la freccia del tempo.
 Con la luna già bassa nel suo arco calante,¹⁷
 pini si scorgono tra le onde dell'aurora
 ed ecco, all'improvviso, il riflesso della costa.
 Al mio chieder «Dove siamo?»
 apprendo che, solcando il mare di Sado,
 giunti siamo alla Baia di Oda,¹⁸
 giunti siamo alla Baia di Oda.

Bibliografia

- Keene, Donald (1970) (ed.). *20 Play of the Nō Theatre*. New York: Columbia University Press.
- Komparu, Kunio (1983). *Noh Theater: Principles and Perspectives*. New York: Weatherhill.
- Matisoff, Susan (1979). "Images of Exile and Pilgrimage. Zeami's *Kintōsho*", in *Monumenta Nipponica*, 34 (4), pp. 449-465.
- Matisoff, Susan; Kanze, Motokiyo Zeami (1977). "*Kintōsho*. Zeami's Song of Exile", in *Monumenta Nipponica*, 32 (4), pp. 441-458.
- Muccioli, Marcello (2002) (trad. di). Kenkō, *Ore d'ozio*. Milano: SE.
- Rath, Eric C. (2006). *The Ethos of Noh. Actors and Their Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rimer, J. Thomas; Yamazaki, Masakazu (1984) (eds.). *On the Art of the No drama: The Major Treatises of Zeami*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor (1973). "The Center Out There: Pilgrim's Goal", in *History of Religions*, 12 (3), pp. 191-230.
- Tyler, Royall (1992) (ed.). *Japanese Nō Dramas*. London: Penguin Books.
- Zeami (1974). "*Kintōsho*". In Omote, Akira; Katō, Shūichi (eds.). *Zeami Zenchiku*. In *Nihon Shisō Taikei*, 13. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 250-257.

¹⁷ L'ultimo terzo del mese. La frase indica che il viaggio di Zeami, iniziato il quarto giorno del quinto mese, è continuato oltre il ventesimo.

¹⁸ È una baia che si trova nella parte meridionale dell'isola di Sado.

Testo in giapponese

金島書

若州

永享六年五月4日都を出で、次日若州小浜と云泊に着きぬ。ここは先年も見たりし処なれども、今は老耄なれば定かならず、見れば江めぐりめぐりて、磯の山浪の雲と連なつて、伝へ聞く唐土の遠浦の帰帆とやらんつもかくそ（と）思ひ出られて、

船止むる、津田の入海見渡せば、津田の入海見渡せば、五月も早く橘の、昔こそ身の、若狭路と見えしものを、今は老の後背山。され共松は緑にて、木深き木末は気色だつ、青葉の山の夏陰の、海の匂ひに移ろひて、さすや潮も青浪の、さも底ひなき際哉、さも底ひなき際哉。

青苔衣帯びて巖の肩にかかり、白雲帯にい似て山の腰を廻ると、

白楽天が詠めける、東の船西の船、出で入る月に影深き、潯陽の江のほとり、かくやと思ひ知られたり。

海路

かくて順風時至りしかば、纜を解き船に乗り移り、海上に浮かむ。さるにて佐渡の島までは、いかほどの海路やらんと尋ねしに、水手答ふるやう。遙々の舟路なりと申しほどに、遠くとも、君の御蔭に洩れてめや、八島の外も同じ海山。

今ぞ知る、聞くだに遠き佐渡の海に、老の波路の船の行末、万里の波濤におもむくも、ただ一帆の道とかや、一葉の内には、千顆万徳のつうしよあり。

げにや世の中は、なににたとゑん朝ぼらけ、漕ぎ行船の路もはや、幾瀬の波を越えぬらん、北海漫々として、雲中に一島なし、東を遥に見渡せば、五月雨の空ながら、その一方は夏もなき、雪の白山ほの見えて、雪間や遠く残らん。なを行末も旅衣、能登の名に負ふ国つ神、珠洲の岬や七島の、海岸遙かにうつろひて、入日を洗ふ沖つ波、そのまま暮れて夕闇の、螢とも見る漁火や、夜の浦をも知らすらん。たなびく雲の立山や、明け行天の砺波山、俱利

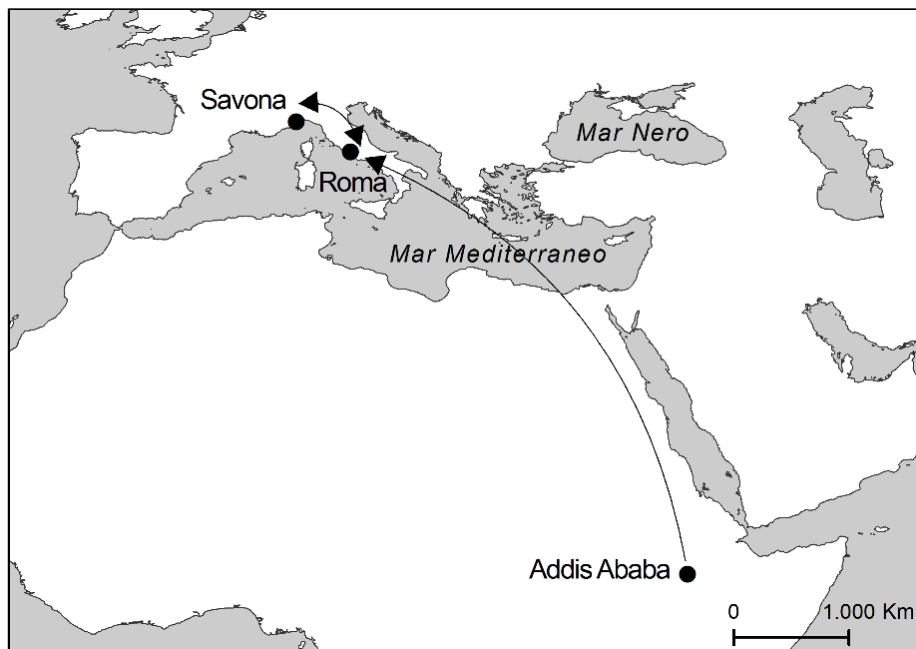
伽羅峰までも、それぞとばかり〔三越路〕の、船遙々と漕ぎ渡る、末有明の浦の名も、月をそなたの知るべにて、浪の夜昼行船の、去ること早き年の矢の、下の弓張の月もはや、曙の波に松見えて、早くぞ爰に岸影の、爰はと問ば佐渡の海、大田の浦に着にけり、大田の浦に着にけり。



Baia di Obama, nella provincia di Wakasa. È il punto da cui parte la barca che condurrà Zeami alla destinazione del suo esilio. Ancora oggi è possibile vedere le cime verdeggianti e, in primo piano, l'isolotto Ao.



Vista dall'alto dell'isola di Sado. Ricoperta dalle nuvole e lontana dalle coste della prefettura di Niigata, emerge in tutta la sua solitaria natura.



Se i manoscritti avessero una voce: il lungo viaggio di un antico codice etiopico¹

Gioia Bottari

Nel cuore dell'Etiopia, tra le vette imponenti dell'altopiano e le ampie pianure battute dal vento, ancor oggi troviamo centinaia di monasteri cristiani, in cui si continua a vivere seguendo antiche regole di vita e preghiera. Immaginiamo di trovarci in uno di questi antichi luoghi di devozione e lavoro, intorno all'anno 1500, un periodo segnato dalla profondità della tradizione e dalla forza della fede, che permeavano ogni angolo di quella terra ricca di misticismo. Lontani dalle agitazioni dei grandi regni e dalle guerre che infuriavano nel mondo, i religiosi che abitavano quelle montagne vivevano in pace,

¹ Le traslitterazioni dei nomi e dei termini etiopici seguono le convenzioni dell'*Encyclopaedia Aethiopica*, 1-5, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003-2014, in quanto opera di riferimento. In particolare, per le sette vocali del gə'əz e dell'amarico si adottano i simboli seguenti: ä, i, u, a, e, ə, o.

segundo una regola di meditazione e studio. Il loro monastero era un rifugio, dove la fede poteva fiorire senza timori.²

Ogni giorno, i monaci si raccoglievano in preghiera, cercando la comunione con il divino attraverso il silenzio e la contemplazione. La vita monastica, pur nella sua severità, era una costante celebrazione della spiritualità, in cui il tempo stesso sembrava rallentare. Al mattino presto, quando il cielo era ancora velato dalla foschia della notte, i monaci si alzavano e iniziavano il loro ciclo di preghiere (*ṣālot*), poesie (*qəne*) e canti sacri (*zema*), unendo le loro voci in un'armonia che pareva risuonare attraverso l'intero monastero e oltre. Il loro scopo era quello di cercare un contatto diretto con il divino, affinché la luce della verità illuminasse ogni angolo delle loro anime.³

La tranquillità del monastero permetteva ai monaci di dedicarsi completamente alla loro arte e al loro studio. Accanto alla preghiera, c'era il lavoro silenzioso di preparazione dei manoscritti sacri (*māṣḥaf*, pl. *māṣḥaft*), vergati in una lingua antica, il gə'əz, di uso esclusivamente liturgico (Bottari, 2024). Ogni libro scritto o decorato era molto più di una semplice registrazione di parole: la sua scrittura era una preghiera tangibile, che prendeva forma sotto le mani esperte degli amanuensi. I manoscritti, pazientemente percorsi con calami appuntiti e poi colorati con affascinanti miniature non erano solo oggetti d'uso, ma veicoli di spiritualità. La pagina scritta aveva un potere speciale, e ogni immagine, ogni figura, ogni simbolo era un canale attraverso cui la divinità comunicava con i fedeli. Le parole non erano solo portatrici di significato, ma incarnazioni delle verità della fede, portatrici di speranza attraverso il sacrificio implicito nella faticosa operazione di scrivere a mano. Così, il libro, una volta completato, era venerato come un simbolo della presenza del divino nella vita quotidiana.

La realizzazione di un manoscritto non era mai un compito da affrontare con leggerezza. Ogni dettaglio era importante, dal tipo di inchiostro utilizzato (*qälām*) alla scelta della pergamena (*bəranṇa*), che doveva essere trattata con la massima cura per rispetto della sacralità del contenuto (Winslow, 2015). Il manoscritto doveva essere vergato con una calligrafia chiara ed elegante, che rispecchiasse non solo la bellezza dell'arte della scrittura, ma anche la purezza

² Per un'introduzione alla storia politica e religiosa e alle tradizioni letterarie e artistiche dell'Eritrea e dell'Etiopia medievali, si può ricorrere utilmente ai saggi raccolti in Kelly (ed.), 2020; si veda in particolare l'introduzione della curatrice, pp. 1-30.

³ Per una sintetica e rigorosa informazione di base su ogni argomento relativo alle storie, culture e civiltà dell'Etiopia, dall'antichità all'età moderna, si veda Uhlig (a cura di), 2003-2007; Uhlig, Bausi (a cura di), 2010; Bausi, Uhlig (a cura di), 2014.

dell'intenzione.⁴ I margini superiori delle pagine incipitarie erano decorati da complessi intrichi di linee (*haräg*), dipinte a mano con colori vivaci e intensi. Le miniature che accompagnavano i testi (*sə'äl*, pl. *sə'əlat*) non erano solo decori, ma raccontavano storie di santi e personaggi biblici e offrivano allo sguardo del fedele immagini della gloria di Dio.⁵

Ancor oggi, in Eritrea e in Etiopia i monaci cristiani si alimentano di una tradizione di arte e scrittura che risale all'età tardoantica (IV-VII sec.),⁶ epoca in cui il cristianesimo metteva le proprie radici in tutto il mondo mediterraneo.⁷ La letteratura etiopica cristiana conta centinaia di titoli,⁸ frutto di un costante arricchimento del patrimonio, garantito dall'incessante lavoro di amanuensi nell'arco di più di un millennio.⁹ Ad oggi non sappiamo bene neppure quanti siano i manoscritti etiopici superstiti, forse duecentomila, in massima parte ancora conservati nei monasteri d'Eritrea e d'Etiopia.¹⁰

Torniamo ora a quell'ignoto convento etiopico, intorno all'anno 1500, e proviamo a immaginare un uomo dall'aria grave e distinta, vestito con abiti ricchi e pesanti, che giunge al monastero, accompagnato da una scorta. Era forse un *ras*, uno dei più alti dignitari della corte etiopica, una figura che occupava un posto di rilievo nella gerarchia politica, un uomo della cerchia del *nəguś*, il re d'Etiopia. Con il suo arrivo, un senso di solennità deve aver riempito l'aria, perché la sua presenza annunciava qualcosa di straordinario. Il *ras* si presentò di fronte ai monaci con una richiesta che li avrebbe impegnati seriamente e a lungo. Egli era venuto per commissionare un'opera straordinaria, un manoscritto imponente che contenesse gli *Atti dei martiri*, *Gädlä Sāma 'ətat* in gə'əz. Si trattava di una raccolta di storie affascinanti, che narravano le vicende dei martiri cristiani d'Egitto, di Siria, d'Armenia e d'Etiopia, uomini e donne che avevano sofferto e dato la vita per difendere la fede. Questi uomini,

⁴ In attesa di nuovi studi che tengano conto anche dell'apporto di tecnologie digitali, per la paleografia etiopica si faccia riferimento ad Uhlig, 1988, 1990.

⁵ Per una sintesi di storia della miniatura etiopica si veda Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous developments*, 1983.

⁶ Sul tema, si veda almeno la densa e ricca esposizione di argomenti in Bausi, 2008, pp. 507-557.

⁷ Una raccolta di saggi sulla storia della letteratura etiopica tardoantica e medievale si trova in Bausi (ed.), 2012; si veda in particolare l'introduzione del curatore, pp. xv-lxiii.

⁸ Il lettore italiano può ancora trarre profitto dalla consultazione dell'intramontabile saggio di Cerulli, Enrico (1968). *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente Cristiano*. Firenze – Milano: Sansoni-Accademia.

⁹ Per un'introduzione alla tematica si veda Lusini, 2020, pp. 59-71.

¹⁰ Per lo studio del manoscritto etiopico in chiave comparativa, in rapporto cioè con le altre tradizioni cristiane orientali, non si può prescindere da Bausi (gen. ed.), 2020.

che avevano sacrificato le loro vite per Cristo, erano simbolo di coraggio, di fede e di resistenza. E anche per il *ras* quell'operazione era a tutti gli effetti un atto di devozione.

I monaci, comprendendo l'importanza della richiesta, devono aver accettato con grande responsabilità l'incarico. La realizzazione di quel manoscritto non era un semplice lavoro su commissione, ma una prassi religiosa. Ogni parola doveva essere scritta con l'inchiostro più pregiato, ogni illustrazione doveva essere dipinta con colori che rappresentassero la grandiosità della fede e l'efficacia del martirio. Il monastero divenne il centro di una fervente attività, un luogo in cui la preghiera e la meditazione si mescolavano al lavoro pratico. Mentre alcuni dei monaci si alternavano nelle preghiere e nelle meditazioni, altre mani erano impegnate a realizzare il manoscritto, a partire dalla preparazione della pelle animale. La pergamena veniva trattata con cura e conservata con la massima attenzione, perché si trattava di un materiale destinato a diventare sacro. Il processo di creazione del manoscritto si trasformò in un atto collettivo di fede, un cammino condiviso che richiedeva tempo, pazienza e dedizione.

Pagina dopo pagina, 211 in tutto, il manoscritto crebbe di una bellezza che rifletteva la fede dei monaci. Non era solo un libro, ma una vera e propria opera d'arte, che racchiudeva in sé la gloria delle vite dei martiri. Le sue dimensioni erano imponenti, circa 480 x 377 x 150 mm, e non fu certo realizzato per essere usato quotidianamente. Il suo scopo era ben più elevato, essendo riservato alle celebrazioni religiose più solenni, ai momenti di preghiera che riunivano la comunità in un atto di adorazione collettiva. Quando il manoscritto fu finalmente completato, presto divenne uno degli oggetti più venerati del monastero. Le sue pagine, pregne di sacralità, venivano trattate con il massimo rispetto, custodite in un luogo speciale, lontano da occhi profani.

Per secoli questa fu la funzione di quel libro fatto a mano, conservato e protetto gelosamente dai monaci. Ma il suo destino non sarebbe stato quello di rimanere per sempre tra le pareti di pietra del monastero etiopico. Il mondo che si trovava oltre le montagne e il mare, un mondo segnato dalla guerra e dominato dalle potenze coloniali, avrebbe messo alla prova la sua esistenza. Alla fine del XIX sec., nel corso di pochi decenni, l'Etiopia cambiò. La terra che un tempo era stata un rifugio di spiritualità e cultura divenne teatro di conflitti e di guerre. I governi europei, in particolare quello italiano, iniziarono a far sentire la loro presenza, e nel 1935, poco prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale, l'Etiopia fu invasa. Le truppe di Benito Mussolini, il capo del Governo italiano, giunte col pretesto di portare "civiltà", in realtà distrussero con violenza le terre, le città e le culture locali. Non si trattava solo di

un'aggressione con conseguente invasione, ma di una vera e propria offesa alla tradizione e alla fede del popolo etiopico. La prepotenza coloniale europea non solo provocò un danno materiale, ma tentò di cancellare tradizioni secolari, usurpando beni culturali e religiosi di una civiltà millenaria.

Il monastero, un tempo pacifico, venne invaso dai soldati italiani, che si appropriarono dei suoi tesori, e tra questi il manoscritto sacro con gli *Atti dei martiri*. Qualcuno (un soldato? un funzionario coloniale?), probabilmente attratto dalla maestosità del libro, decise di prenderlo con sé e poi di farne dono alla più alta autorità coloniale, il viceré d'Etiopia, Amedeo di Savoia, duca d'Aosta (1898-1942). Certo non si trattò di una scelta motivata da una volontà di comprensione storica o religiosa, ma dalla semplice curiosità per quell'oggetto misterioso. Da oggetto di culto, il libro divenne una merce da sequestrare e portare via, un manufatto che avrebbe percorso migliaia di chilometri lontano dalla sua patria. Così, il manoscritto iniziò il suo "viaggio" contro la volontà di coloro che, secoli prima, lo avevano pazientemente realizzato per sé, non per uno straniero in cerca di bottino.

Nel 1941 l'impero coloniale italiano si sfaldò. Il 5 maggio il sovrano, Haylā Šəllase (1892-1975), dopo aver trascorso cinque anni in esilio in Gran Bretagna, poté tornare a governare il suo Paese. Il viceré Amedeo di Savoia, prima di essere fatto prigioniero dagli inglesi, donò il manoscritto a un suo attendente, in procinto di tornare in Italia. Questi abitava in una città dell'Italia settentrionale, Savona, antico porto di mare. E proprio per mare l'oggetto arrivò in Liguria, anche se non sappiamo esattamente attraverso quali e quante peripezie sia passato. Qui, la bellezza del manoscritto non suscitò l'ammirazione e il rispetto che avrebbe meritato. Per decenni venne conservato all'interno di un appartamento, e infine chiuso in una soffitta polverosa, dove rimase per oltre quindici anni. L'umidità e la polvere fecero il loro lavoro: le pagine, un tempo perfettamente separate e scritte con grazia, iniziarono a incollarsi le une alle altre, rovinate dall'acqua che penetrava dalla soffitta. Il libro, una volta straordinario, lentamente deperiva e scompariva, come se il tempo e l'incuria volessero cancellarne la storia. Ma, come spesso accade, il destino non aveva ancora pronunciato la sua ultima parola.

Un giorno, il proprietario della soffitta decise di vendere la casa. In vista del trasloco, chiese l'aiuto di un rigattiere per svuotare gli spazi pieni di vecchi oggetti dimenticati. Tra le cianfrusaglie, il rigattiere trovò il manoscritto. Sebbene fosse chiuso, mezzo rovinato e in stato di degrado, l'uomo notò qualcosa di particolare. Alcune croci e figure di santi, disegnate con delicatezza, attirarono la sua attenzione. Forse per superstizione, forse per una vaga comprensione del valore religioso del libro, il rigattiere decise di non gettarlo via.

Invece di abbandonarlo, lo portò all'archivio della Diocesi di Savona-Noli, sperando che qualcuno potesse comprenderne il valore. Siamo nel 2019.

L'archivista prese in carico il volume dimenticato e qualcosa nel suo aspetto la colpì, insieme al pessimo stato del libro. Decise di investigare, e presto si accorse che si trattava di un codice manoscritto etiopico. Il passo successivo fu contattare un esperto, un professore dell'Oriente di Napoli, che da poco tempo aveva avviato un progetto per catalogare, digitalizzare e restaurare tutti i manoscritti etiopici conservati in Italia. Egli mise la sua esperienza e la sua passione a disposizione dell'archivista e le propose di intraprendere un lavoro di restauro del prezioso codice.

Una restauratrice, vero e proprio "medico dei libri", fu chiamata a intervenire. Nel suo laboratorio romano, come fosse una "clinica per malati", per sei mesi ella lavorò giorno e notte, curando ogni pagina del codice con la massima delicatezza. Rimuovere l'umidità, separare le pagine danneggiate, trattare ogni singola parte con la dovuta attenzione fu un lavoro immenso, ma alla fine il codice fu risanato. Non solo, esso fu anche digitalizzato, permettendo così che il suo contenuto fosse accessibile a chiunque nel mondo. La sua nuova vita fu celebrata in una serie di mostre e conferenze, che permisero finalmente alla comunità di ammirare la bellezza di quel manoscritto che aveva attraversato continenti, guerre e decenni di oblio.¹¹

Il manoscritto, già costretto a lasciare il proprio Paese, poi abbandonato e quasi perduto, era ora tornato a vivere, non solo come oggetto da studiare e ammirare, ma come strumento di educazione per le nuove generazioni. L'archivio divenne un punto di riferimento per insegnare ai bambini e ai ragazzi la storia dell'Etiopia e l'importanza di preservare la cultura e le tradizioni di tutte le comunità della terra. Il codice, ripartito da Roma e ritornato a Savona, non solo recuperava la sua dimensione religiosa e storica, ma diventava anche un simbolo di speranza e di riscatto. Il viaggio del manoscritto, da un monastero etiopico alle soffitte italiane, da dimenticato a restaurato, da polveroso a consultabile, non era solo un itinerario fisico. Era un percorso di riscoperta e di redenzione, una testimonianza del fatto che, nonostante le sofferenze, la cultura e la spiritualità possono sopravvivere, e che ogni libro, ogni manoscritto, ha il potere di raccontare una storia che attraversa il tempo, lo spazio e le difficoltà, per testimoniare valori di dignità e bellezza.

¹¹ Lusini, Gianfrancesco *et al.* (2022). *Savona, Archivio Storico Diocesano. Atti dei Martiri*. CaNaMEI Reports, 3. Napoli: UniorPress.

Bibliografia

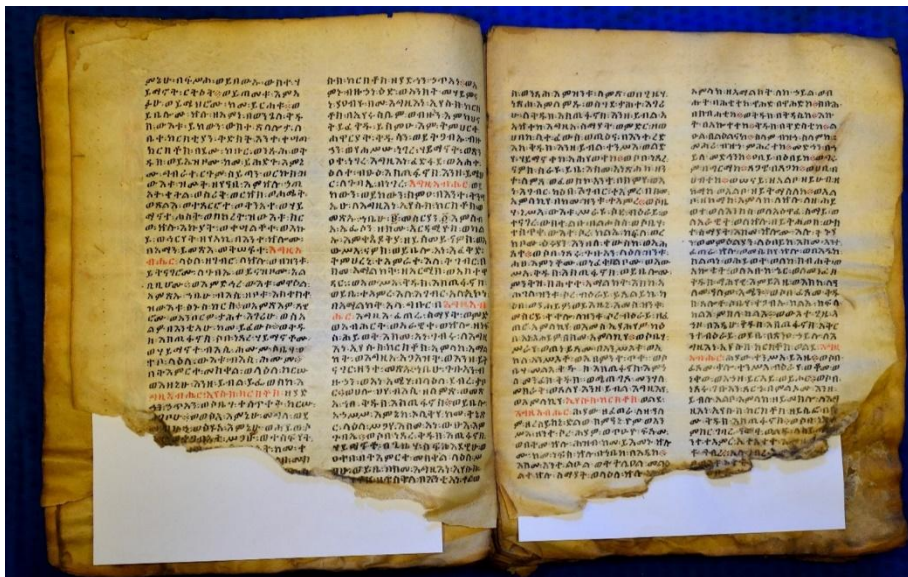
- Bausi, Alessandro (2008). “La tradizione scrittoria etiopica”, in *Segno e Testo*, 6, pp. 507-557.
- Bausi, Alessandro (2012) (ed.). *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopia*. In *The Worlds of Eastern Christianity, 300-1500*, 4. Farnham: Ashgate.
- Bausi, Alessandro (2015) (gen. ed.). *Comparative Oriental Manuscript Studies. An introduction*. Hamburg: Tredition.
- Bausi, Alessandro; Uhlig, Siegbert (2014) (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 5. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bottari, Gioia (2024). *La codicologia etiopica come scienza storica: indagini e ricerche sui manoscritti etiopici in Italia*. Tesi di dottorato, Università di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo.
- Cerulli, Enrico (1968). *La letteratura etiopica. Con un saggio sull’Oriente Cristiano*. Firenze – Milano: Sansoni-Accademia.
- Chojnacki, Stanislaw (1983). *Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptation from the 13th to the 19th century*. In *Äthiopistische Forschungen*, 10. Wiesbaden: Steiner.
- Kelly, Samantha (2020) (ed.). *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*. Leiden-Boston: Brill.
- Lusini, Gianfrancesco (2020). “Scribes and Scholars in Medieval Ethiopia”. In Brita, Antonella; Ciotti, Giovanni, De Simini, Florinda; Roselli, Amneris, (eds.). *Copying Manuscripts: Textual and Material Craftsmanship*. In *Series Minor*, xciii. Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, pp. 59-71.
- Lusini, Gianfrancesco et al. (2022). *Savona, Archivio Storico Diocesano. Atti dei Martiri*. In *CaNaMEI Reports*, 3. Napoli: UniorPress.
- Uhlig, Siegbert (1988). *Äthiopische Paläographie*. In *Äthiopistische Forschungen*, 22. Wiesbaden: Steiner.
- Uhlig, Siegbert (1990). *Introduction to Ethiopian Palaeography*. In *Äthiopistische Forschungen*, 28. Wiesbaden: Steiner.
- Uhlig, Siegbert (2003-2007) (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 1-3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Uhlig, Siegbert; Bausi, Alessandro (2010) (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 4. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Winslow, Sean (2015). *Ethiopian Manuscript Culture: Practices and Contexts*. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree

of Doctor of Philosophy Graduate Department of Medieval Studies University of Toronto.

Sitografia

L'Archivio Storico Diocesano di Savona-Noli <https://www.storiapatriasavona.it/storiapatria/wp-content/uploads/2015/11/Massimiliana-Bugli.pdf> (25/01/2025).

The CaNaMEI Project: Rediscovering Ancient Ethiopian Manuscripts in Italian Libraries <https://www.ipocan.it/index.php/it/canamei-2> (25/01/2025).



Codice manoscritto etiopico prima del restauro. Carte 33v-34r. Presenza di grandi lacune del supporto e del testo, strappi e gore di umidità. © Gioia Bottari.



Codice manoscritto etiopico dopo il restauro. Carte 33v-34r. Lacune del supporto risarcite con carta giapponese di adeguato spessore e colore, fatta aderire con amido di grano precipitato Zin Shofu. © Gioia Bottari.



Esempio di carte membranacee adese in maniera disordinata l'una all'altra a causa dell'apporto incontrollato di acqua ricevuto dal taglio inferiore del codice manoscritto. Carte 95v-96r. © Gioia Bottari.



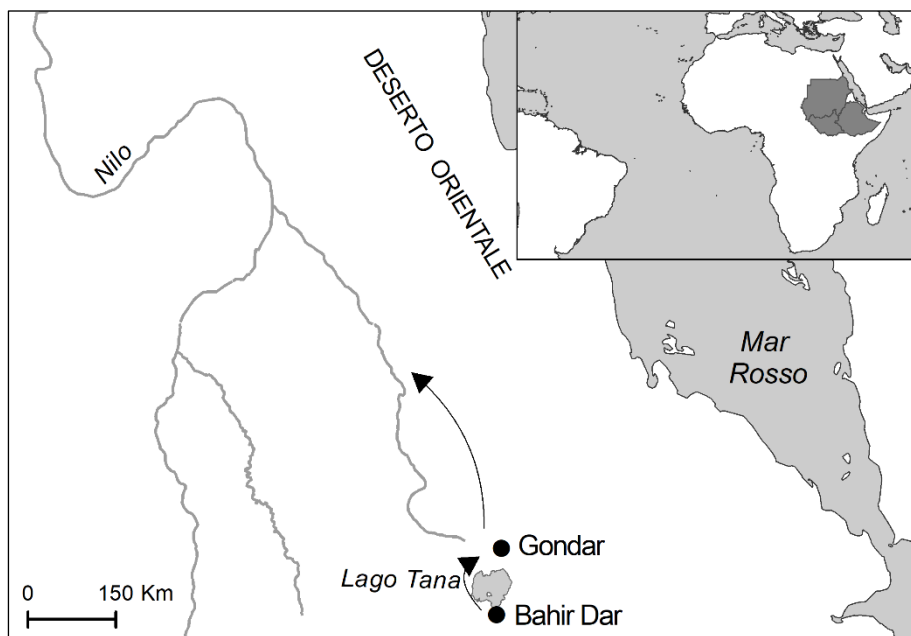
Reintegrazione della lacuna del supporto con carta giapponese. Per ciascuna lacuna è stata scelta una combinazione di due o più carte dagli spessori differenti, così da raggiungere lo spessore della pergamena originale. Le carte giapponesi scelte sono state adeguate cromaticamente con acquarelli *Winsor&Newton*. Per ciascuna mancanza nel supporto è stata creata una doppia reintegrazione che potesse incastrarsi alla perfezione nella lacuna, poi adesa alla pergamena con amido di grano precipitato *Zin Shofu* in soluzione acquosa. © Gioia Bottari.



Consolidamento e restauro della cucitura originaria del codice manoscritto etiopico. La cucitura è stata ripristinata nei punti in cui era interrotta con un filo avente gli stessi capi e la stessa torsione di quello originario. © Gioia Bottari.



Esposizione del codice manoscritto etiopico durante la giornata di studi “Il Catalogo Nazionale dei Manoscritti Etiopici in Italia (CaNaMEI)”. La mostra ha avuto luogo giovedì 2 dicembre 2021 presso Villa Celimontana a Roma, sede della Società Geografica Italiana. La mostra è stata organizzata grazie al sostegno dell’Istituto per l’Oriente Carlo Alfonso Nallino (IPOCAN) e dell’Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO). © Gioia Bottari.



In fuga per volere divino: il caso etiopico della santa Wälättä Petros (XVII sec.)¹

Gianfrancesco Lusini

Molto antico, e ben presente in un gran numero di tradizioni, è il tema della fuga e dell'esilio imposto a fondatori e propagatori di un credo religioso da cause esterne e ostili. In generale, per dispiegarsi e prosperare, un messaggio profetico (come ogni altro programma politico) richiede uno spazio geografico, una terra in cui sia garantita almeno la tolleranza da parte degli abitanti, se non il favore di un'autorità civile. Quando questi prerequisiti non sono soddisfatti, e ancora più se il nuovo gruppo sociale è inviso e perseguitato, non restano che la migrazione, l'esodo, la fuga in cerca di incolumità personale e libertà di predicazione. La galleria dei possibili esempi è semplicemente

¹ Le traslitterazioni dei nomi e dei termini etiopici seguono le convenzioni dell'*Encyclopaedia Aethiopica*, 1-5, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003-2014, in quanto opera di riferimento. In particolare, per le sette vocali del gə'əz e dell'amarico si adottano i simboli seguenti: ä, i, u, a, e, ə, o.

sterminata. Basti pensare a figure archetipiche come Abramo, che seguendo un'istigazione divina, in cambio della promessa di terra e discendenza, lascia Ur dei Caldei per trasferirsi a Canaan (Gn 12,1-10). Ma anche a Gesù di Nazareth, che durante la propria infanzia si salva dalla persecuzione del re Erode fuggendo temporaneamente in Egitto con i genitori, prima ancora che abbia avuto inizio la sua predicazione (Mt 2,13-23). O ancora a Muḥammad, che nel 622 lascia la Mecca e si reca a Yaṭrib, ovvero Medina, per sottrarsi alle minacce dei Qurayṣiti e compiere l'atto migratorio (*hiḡra* o *ègira*) che è il punto di partenza della storia islamica. E per citare almeno un evento documentato, si può menzionare la fuga notturna di Lutero da Augusta a Wittenberg, il 20 ottobre 1518, dopo il drammatico colloquio, davanti alla Dieta, con il legato apostolico, che imperiosamente chiedeva al monaco tedesco la ritrattazione delle sue tesi. Ordine divino basato su un programma provvidenziale, via di scampo dall'oppressione politica, desiderio di professare liberamente il proprio credo sono i moventi che soggiacciono sia alle scelte dei singoli personaggi storici, sia all'elaborazione di racconti improntati a un modello mitopoietico esemplare, che si riproduce con regolarità e crea sempre nuove narrazioni, in bilico tra storia e agiografia.

Nel primo quarto del XVII secolo, negli stessi anni in cui in Inghilterra i cosiddetti Padri pellegrini (*Pilgrim fathers*) cercavano nell'America del Nord un angolo di terra dove insediarsi (in omaggio a un progetto politico-religioso che dava per scontato il 'diritto' degli Europei a occupare e colonizzare il resto del Mondo), anche in Etiopia si producevano eventi di grandissimo rilievo. Nel 1557 una pattuglia di missionari della Compagnia di Gesù, guidata dal vescovo Andrés de Oviedo, giunge in Etiopia dal Portogallo, per dare attuazione ai programmi convergenti del fondatore dell'ordine, Ignazio di Loyola, e del sovrano del Casato d'Aviz, Giovanni III.² Da tempo anche in Europa era noto che l'Etiopia fosse un Paese cristiano, retto da una dinastia impegnata in uno scontro esistenziale contro lo stato islamico di 'Adal, ai confini sud-orientali del Paese. Meno noto era che la confessione dei cristiani etiopici non fosse la stessa della Chiesa Romana. I missionari incontrano il sovrano, di nome Gālawdewos (1521/22-1559, r. 1540-1559), e premono su di lui affinché riconosca il primato papale, senza ottenere i risultati sperati. Ottengono però di restare nel Paese e di predicare il credo cattolico, che si caratterizza per il fatto

² A questa catena di fatti, che non solo costituisce uno spartiacque nella storia religiosa e nella vita culturale dell'Etiopia cristiana, ma di fatto segna l'ingresso del Paese africano nell'Età moderna, è dedicata la ricerca triennale (2024-2026) dal titolo "Jesuit Missions in Northern Abyssinia (1557-1632): a comprehensive approach" (P.I. Prof.ssa Sabina Pavone), incardinata presso il Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale.

di riconoscere nel Figlio di Dio due Persone, l'umana e la divina (diofisismo), a differenza della Chiesa Ortodossa etiopica, che ne ammette una sola, umana e divina allo stesso tempo (monofisismo).

Wälättä Petros (1594-1644), donna di alto lignaggio, cresce nel pieno della disputa tra le due posizioni religiose, quella cattolica dei missionari gesuiti, e quella della Chiesa Ortodossa etiopica (Cohen, 2010; Papi, 1943). Le sue vicende biografiche ci sono note grazie a un testo in lingua gə'əz (etiopico antico), la *Vita di Wälättä Petros (Gädlä Wälättä Petros)*, composto intorno al 1673-74 da un monaco appartenente a una comunità religiosa da lei fondata nella località di Afär Färäs. Malgrado i limiti del genere agiografico, questo testo è universalmente riconosciuto come una delle fonti meglio documentate sul periodo, e una delle poche scritte dal punto di vista etiopico. Dopo l'ascesa al trono, progressivamente il *nəguś* Susənyos (1571-1632, *r.* 1607-1632) si avvicina alle posizioni teologiche dei missionari gesuiti, fino alla conversione, ufficializzata nel 1622. Wälättä Petros non è estranea all'ambiente di corte, perché ancora giovane era andata in sposa a uno dei consiglieri del sovrano, ma il dissidio in famiglia diviene insanabile dopo il 1617, allorché un tentativo di reazione militare contro il sovrano culmina con la sconfitta del partito favorevole al clero ortodosso e con la morte dello stesso metropolita Səm'on. Da quel momento, la donna sceglie irrevocabilmente la vita monastica, schierandosi risolutamente in favore della tradizione, e per questo comincia una vita di continui spostamenti da una parte all'altra del Paese,³ sia per creare una

³ Tra i vari episodi legati agli spostamenti di Wälättä Petros, ne menzioniamo almeno uno, particolarmente efficace dal punto di vista narrativo (e non privo di una punta di *humour*), perché contiene elementi di contesto riferiti al paesaggio intorno al Lago Tana, principale specchio d'acqua dolce dell'Etiopia settentrionale, ma anche luogo di romitaggio per le folle di monaci che, dal Medio Evo ad oggi, hanno scelto le sue rive e gli isolotti che lo punteggiano come sedi per i loro romitaggi. Seguiamo la traduzione, letterariamente ricercata, di Lanfranco Ricci:

“Saputolo, la madre nostra santa Walatta Piētros se ne andò via in fuga e si diresse verso Abābit su un'imbarcazione. In questo tratto del lago vi erano tre grossi ippopotami; uno di essi si staccò e venne sbuffando per farli capovolgere e affondare. Ebbero paura i barcaioi e le suore che erano con lei e volevano lanciarsi giù da soli, spontaneamente, per non essere mandati a fondo da quell'ippopotamo. Li redarguì la madre nostra Walatta Piētros, esortandoli a non avere paura, mostrandosi di scarsa fede; che cosa mai li spaventava? credevano forse che non avrebbero dovuto morire mai? o che si fossero lanciati giù da soli o che li avesse fatti rovesciare quell'ippopotamo, sempre una era la morte a cui sarebbero andati incontro; si facessero coraggio e non avessero paura. E poiché la paura crebbe in loro, li ricoperse con il suo manto, mentre lei, invece, recitava dentro di sé la Salutazione angelica. L'ippopotamo si avvicinò e mise le zampe sull'imbarcazione, spalancando le fauci. Tuttavia, la madre nostra santa Walatta Piētros non provò paura affatto, ma contò i denti di esso, che risultarono essere nove. Dopo che esso ebbe indugiato un po', [tolse] le zampe e tornò indietro, scappando di corsa come se qualcuno

rete di centri monastici in grado di resistere agli ordini del sovrano convertito, sia per sfuggire ai tentativi del re cattolico, ma anche di alcuni aristocratici suoi alleati, di limitare con ogni mezzo la sua libertà di predicazione.

Susānyos e gli ‘ospiti’ europei sono consapevoli del fatto che l’intransigenza di Wälättä Petros non è un fatto isolato, bensì è espressione di sentimenti diffusi e avversi al programma religioso del *nəguś*. In ballo ci sono la collocazione geopolitica e la stessa sopravvivenza dello stato cristiano etiopico. Per il sovrano, e per quella parte di nobiltà che lo sostiene, il riconoscimento della dottrina cattolica, e in particolare del primato papale, significano la prosecuzione dell’appoggio militare delle maggiori potenze europee, in primis il Portogallo, e l’opportunità di entrare a far parte attiva di un circuito di relazioni internazionali che va dal Mediterraneo all’Oceano Indiano, con l’Etiopia in una posizione strategica. Il clero e l’aristocrazia, di cui Wälättä Petros è espressione, non condivide questa visione, e rivendica strenuamente il diritto a combattere contro ogni tentativo di apportare mutamenti alla tradizione. Una composizione del conflitto appare impossibile, e per questo Susānyos decide di far arrestare la donna, con l’intenzione di imporle una ritrattazione.

Constatata l’irriducibilità di Wälättä Petros,⁴ e valutata come inopportuna la sua eliminazione fisica, per l’appartenenza della donna a una rete di aristocratici fedeli al sovrano, *in primis* il marito Mälkä’a Krastos, il sovrano procede all’ordine di relegazione in luogo lontano, dove vivono popolazioni non cristiane. I fatti così riassunti devono essersi svolti non prima del 1626, anno che segna una svolta in tutta la vicenda della missione cattolica in Etiopia, il cui successivo svolgimento è ben noto.⁵ Le forze civili, religiose e militari che sostengono Susānyos e la sua posizione filocattolica non riescono a imporsi. Al contrario, il partito favorevole al mantenimento della tradizione mette il sovrano nell’angolo ed elegge come propria guida politica il di lui figlio, Fasilädäs (1603-1667, *r.* 1632-1667). Questi, nel 1632, obbliga il *nəguś* in carica ad abdicare e ne abroga le decisioni. Come conseguenza immediata, i

lo inseguisse e lo respingesse indietro, finché scomparve alla vista, né si riunì ai suoi compagni e non si scoprì dove fosse andato.” Conti Rossini, 1912, p. 31 (testo) = Ricci, 1970, p. 30 (traduzione).

⁴ La determinazione e l’anticonformismo di Wälättä Petros hanno attratto l’attenzione di più di un critico. Si veda, ad esempio, Chernetsov, 2005. Intorno alla santità femminile in Etiopia, si veda la sintesi di Verena Böll, 2003.

⁵ Per le sintesi più recenti, si vedano Martínez d’Alòs-Moner, 2015 e Pennec, 2003.

missionari gesuiti sono obbligati a rinunciare al loro progetto missionario⁶ e ad abbandonare il Paese.

Oltre a costituire una fonte storica di primaria importanza per la ricostruzione delle vicende di cui si è detto, la *Vita di Wäläṭṭä Petros* è unanimemente considerata uno dei gioielli della letteratura agiografica etiopica, come si può constatare anche nel brano che qui proponiamo in traduzione. Si tratta di uno dei momenti culminanti del racconto, quando il sovrano condanna la donna all'esilio e al confino per impedirle di continuare nella sua propaganda religiosa. L'autore, il cui nome dovrebbe essere Gälawdewos, ovvero Claudio, maneggia con grande abilità il gə'əz, una lingua che da secoli non era più usata per la comunicazione verbale, ma solo per finalità liturgiche e letterarie. Egli mostra una spiccata sensibilità nel rappresentare il conflitto tra i caratteri in gioco: l'intransigenza della donna aristocratica, l'affetto del marito, la determinazione del sovrano, l'ottusità della guardia. Il brano è tratto dall'unica edizione esistente del testo, quella che Carlo Conti Rossini realizzò nel 1912, seguendo il testo di un manoscritto della Bibliothèque Nationale (BnF d'Abbadie 88, d. 1715), occasionalmente collazionato con un secondo codice del British Museum (BM Or. 730, xviii sec.). Il testo, di cui oggi si conoscono in totale almeno 12 manoscritti,⁷ è rimasto a lungo senza traduzione in una lingua europea moderna. Esso è stato volto in italiano da Lanfranco Ricci nel 1970 e in inglese da Michael Kleiner nel 2015 (Belcher, Kleiner, 2015), all'interno di una monografia che ha sollevato qualche scalpore e un serrato dibattito (Kleiner, 2022) per l'ermeneutica dichiaratamente femminista impiegata dalla co-autrice Wendy L. Belcher. Rispetto alla versione del Ricci, di stile elevato e a tratti aulico, qui si è preferito dare una nostra versione più aderente all'andamento e alle caratteristiche proprie di un testo agiografico, che – per fare un esempio – preferisce all'esposizione narrativa l'immediatezza del discorso diretto.

Traduzione

Testo in Conti Rossini (1912), pp. 46-48

Il re indagò riguardo a lei [sc. Wäläṭṭä Petros], dicendo: “Cosa dice e cosa risponde?”. Gli Europei gli risposero: “Lei non ascolta e non recepisce le nostre parole, ma pronuncia insulti contro di noi”. E in effetti, forse che l'acqua entra nel cuore di una pietra? Perciò il re si adirò e voleva ucciderla. Ma i suoi consiglieri gli si opposero dicendo: “Non fare così. Se tu la uccidi, tutto questo

⁶ Circa la strategia missionaria dei gesuiti, si vedano Cohen, 2009 e Fernández *et al.*, 2017.

⁷ Tra questi almeno uno, databile agli anni 1716-1721, e tuttora conservato nella chiesa di Q^wäraṭa, è decorato da un ciclo di 23 illustrazioni (Bosc-Tiessé, 2003).

mondo le andrà dietro e si unirà a lei nel morire. E se la gente si estinguerà, tu su chi regnerai? Piuttosto, dai ordine che resti imprigionata”. Subito, il re ordinò che la deportassero nella terra di Žābāl⁸ e che la consegnassero agli *šan-qalla*⁹ per farvela restare imprigionata. E allora, Mälkə‘a Krəstos¹⁰ entrò alla corte del re, ristette dinanzi a lui e lo implorò dicendo: “Ti imploro, mio signore e re. Se mai ho goduto di favore presso di te, consegna a me Wälättä Petros, finché non sarà trascorsa la stagione delle piogge. Io le darò ammonimenti e consigli. Intanto, la guida degli Europei, Afonsu [*sc.* Alfonso],¹¹ leggerà per lei i propri libri e glieli farà ascoltare ogni giorno. Ma se lei rifiuterà la conversione, a quel punto la manderemo via”. E il re approvò il suo discorso.

E allora, la madre nostra, la santa Wälättä Petros, fu affidata a Mälkə‘a Krəstos, che la portò via, le dette istruzioni, la fece risiedere nella propria casa e la nutrì. Insieme a lei c'erano Əḥətä Krəstos e Wälättä Krəstos.¹² Per tutto il tempo della loro vita, Wälättä Petros e Əḥətä Krəstos furono come nostra signora Maria e Salomè.¹³

⁸ Non ci sono elementi per localizzare il toponimo, a parte la generica assonanza con un termine arabo, *ğebel* o simili, che significa ‘montagna’.

⁹ In passato, il termine derogatorio *šanqalla* (con le sue varianti, incluso l'italiano ‘sci-angalla’ utilizzato in età coloniale) indicava genericamente le popolazioni nere del bassopiano occidentale, da una parte e dall'altra dell'attuale frontiera tra Etiopia e Sudan. Oggi esso è caduto in totale disuso, e in ogni caso, proprio per la sua accezione peggiorativa, come nel caso dell'italiano ‘negro’, non è quasi mai possibile dai contesti letterari dedurre la collocazione dei gruppi di volta in volta menzionati. Per un orientamento si veda Smidt, 2010.

¹⁰ Questi è il marito di Wälättä Petros, di alto lignaggio e consigliere del sovrano, che l'agiografo descrive come persona affezionata alla propria moglie. In più di un'occasione egli tenta una difficile mediazione per garantire l'incolumità della donna, salvaguardando allo stesso tempo i rapporti tra le fazioni aristocratiche, acuiti dalla disputa religiosa.

¹¹ Si tratta del gesuita Alfonso Mendes (1579-1656), che nel 1622 era stato nominato patriarca cattolico d'Etiopia, terzo dopo João Nunes Barreto e Andrés de Oviedo. In realtà, egli raggiunse il paese africano soltanto nel 1626, anno che quindi costituisce un riferimento cronologico certo per la datazione dei fatti esposto in questo racconto. Per un orientamento si veda Cohen, 2007.

¹² Si tratta di due donne, seguaci della santa e monache anch'esse. In particolare, Əḥətä Krəstos non solo figura spesso nella *Vita* (il termine *gə‘əz* è *gädl*, corrispondente al greco βίος) di Wälättä Petros, in quanto sua principale collaboratrice, ma a sua volta è venerata come santa, e a lei è dedicata una specifica leggenda agiografica, pubblicata da Nollet, 1930.

¹³ L'accostamento tra le due monache etiopiche e i personaggi di Maria e Salomè fa riferimento all'episodio notissimo della Fuga della Sacra Famiglia in Egitto, ma non secondo lo stringato racconto evangelico (Mt 12-13-23). Testi della cosiddetta letteratura cristiana ‘apocrifà’, come il *Protoevangelo di Giacomo*, raccontano di un personaggio femminile, di nome Salomè e di professione levatrice, che nel giorno della nascita di Gesù rese testimonianza circa le modalità soprannaturali del parto della Vergine. Secondo alcune tradizioni, Salomè avrebbe accompagnato Maria, il Bambino e Giuseppe durante la loro fuga.

Afonso andava da lei ogni sabato, al mattino, al posto di pranzare, in modo da farla digiunare intenzionalmente, al pari di lui, e leggeva per lei i propri testi. E però se ne andava deluso. Lei, infatti, lo disdegnava, lo sprezzava e non ascoltava il suo insegnamento. Il re, invece, faceva continuamente domande, dicendo: “Wälättä Petros si è convertita, e ha abbracciato la nostra fede?”, ma gli rispondevano di no.

Poi, dopo che fu trascorsa la stagione delle piogge ed ebbe avuto inizio il mese di *ḥadar* [sc. novembre-dicembre] avvicinandosi il tempo per cui Nostro Signore le aveva detto: “Scenderai a Žäbäl”, il re chiamò una delle sue guardie e gli disse: “Va’, porta Wälättä Petros nella regione di Žäbäl, da sola. E che nessuno la segua, né uomo né donna”. La guardia, ricevuto l’ordine dal re, giunse presso la madre nostra, la santa Wälättä Petros, e le disse: “Il re mi ha dato l’ordine di portare te nella regione di Žäbäl”. La madre nostra, la santa Wälättä Petros, gli rispose e gli disse: “Eccomi, io sono nelle tue mani. Fai come il re ti ha ordinato”. A quel punto Wälättä Petros ebbe paura e fuggì portando il suo orcio e indossando un abito da ancella, come se fosse una donna che va ad attingere acqua. Anche ʾĒḥetä Krəstos si trovava in quel luogo. Ma la madre nostra, la santa Wälättä Petros, andò da sola, come Nostro Signore Gesù Cristo era andato da solo al Calvario, portando la sua croce. E lei seguì proprio il suo esempio, come dice Paolo: “Imitiamo il suo esempio, a immagine sua, affinché passiamo da gloria a gloria” [2 Cor 3,18]. Quanto a quella guardia, era un uomo testardo di carattere e malvagio nei comportamenti, che non provava pietà e non temeva il Signore. La prese e la fece montare su un mulo ribelle, non le teneva le briglie, ma incitava l’animale da dietro e lo colpiva con un bastone sugli zoccoli, affinché si irritasse e la facesse cadere, e così lei morisse. Egli non provava il minimo dispiacere per lei, perché Satana lo aveva reso insensibile. Mentre faceva così, la portò su un cammino accidentato e scosceso e assestò un gran colpo al mulo, che cadde e scivolò in fondo a una scarpata. Quanto alla madre nostra, la santa Wälättä Petros, un angelo la raccolse subito e la depose su un terreno soffice, sopra dell’erba fresca, e così lei si alzò sana e salva, senza alcun danno. [...]

Poi, la guardia la fece rimontare sul mulo e la portò nel paese di Žäbäl. La consegnò a uno *šanqalla*, gli riferì tutto quanto il re aveva ordinato e gli disse: “Sorvegliala fino a quando il re non darà nuovi ordini, che siano di farla vivere o di farla morire”.

E così lei si trovò da sola. Quando sua madre, Krəstos ʾĒbäya venne a sapere che era andata via, si dispiacque moltissimo. E allora le mandò un’ancella di nome Ilaräya, affinché restasse con lei e si mettesse al suo servizio.

Bibliografia

- Belcher, Wendy L.; Kleiner, Michael (2015). *The Life and Struggles of Our Mother Walatta Petros: A Seventeenth-Century African Biography of an Ethiopian Woman*. By Galawdewos. Princeton: Princeton University Press.
- Böll, Verena (2003). "Holy women in Ethiopia". In Hirsch, Bertrand; Kropp, Manfred (eds.). *Saints, Biographies and Histories in Africa*. Frankfurt am Main: Lang, pp. 31-45.
- Bosc-Tiessé, Claire (2003). "Creating an Iconographic Cycle: The Manuscript of the Acts of Wälättä Petros and the Emergence of Q'wäraṭa as a Place of Asylum". In Uhlig, Siegbert (ed.). *Fifteenth International Conference of Ethiopian Studies*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 409-416.
- Chernetsov, Sevir (2005). "A Transgressor of the Norms of Female Behaviour in the Seventeenth-Century Ethiopia: The Heroine of The Life of Our Mother Walatta Petros", in *Khristianskii Vostok*, 10, pp. 48-64.
- Cohen, Leonardo (2007). "Mendes, Alfonso". In Uhlig, Siegbert (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica* 3. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 920a-921a.
- Cohen, Leonardo (2009). *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*. In *Aethiopistische Forschungen*, 70. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Cohen, Leonardo (2010). "Wälättä Petros". In Uhlig, Siegbert; Bausi, Alessandro (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 4. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1086b-1088a.
- Conti Rossini, Carlo (1912). "Vitae Sanctorum Indigenarum. I. – Acta S. Walatta Pētros". In *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici, Series Altera*, Tomus XXV. Romae: De Luigi – Parisiis: Poussielgue, pp. 1-144.
- Fernández, Víctor M. et al. (2017). *The Archaeology of the Jesuit Missions in Ethiopia (1557–1632)*. In *Jesuit Studies*, 10. Leiden: Brill.
- Kleiner, Michael (2022). "Disputed Translations from *The Life and Struggles of Our Mother Walatta Petros* (2015) Reconsidered: Some Notes on Gə'əz Philology", in *Aethiopica*, 25, pp. 36-58.
- Martínez d'Alòs-Moner, Andreu (2015). *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557-1632*. In *Jesuit Studies*, 2. Leiden: Brill.
- Nollet, Geneviève (1930). "La légende de 'Eḥta-Krestos d'après le ms. du Synaxaire Vat. éth. N. 112", in *Aethiops*, 4, pp. 51-53.
- Papi, Maria Rosaria (1943). "Una santa abissina anticattolica. Walatta-Petros", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 3 (1), pp. 87-93.

- Pennec, Hervé (2003). *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie): Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495-1633*. Paris – Lisbon: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- Ricci, Lanfranco (1970). *Vita di Walatta Piēṭros*. In *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 316, *Scriptores Aethiopici*, 61. Louvain: Imprimerie Orientaliste.
- Smidt, Wolbert (2010). “Šanqəlla”. In Uhlig, Siegbert; Bausi, Alessandro (a cura di). *Encyclopaedia Aethiopica*, 4. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 525b-527a.



Ritratto della santa Wälättä Peṭros, ms. Ṭanasee 179 (= EML 8448), f. 136v.



L'isolotto di Kəbran, presso la riva meridionale del Lago Ƨana.



La chiesa dedicata all'arcangelo Gabriele, sull'isolotto di Kəbran, Lago Ƨana.



Dalle stelle vagabonde allo *star system*. Attori ebrei dal Vecchio al Nuovo Mondo

Raffaele Esposito

Introduzione

Nell'ambiente degli *studios* della vecchia Hollywood nella sua età dell'oro, tra gli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso, la sigla MGM (Metro-Goldwyn-Mayer) veniva scherzosamente spiegata in yiddish come *Mayers gantse mishpokhe*, ovvero «tutta la famiglia di Mayer» (Sorin, 1992, p. 157). L'espressione faceva riferimento al potente Louis B. Mayer, l'uomo che all'epoca guidava il più importante studio hollywoodiano e che aveva contribuito a creare lo *star system*.

Potrebbe sorprendere che lo yiddish, la secolare lingua degli ebrei dell'Europa centrale e orientale,¹ fosse anche la lingua che si mescolava all'inglese

¹ Lo yiddish è una lingua germanica attestata almeno dal XIII secolo in Europa centrale e diffusa successivamente soprattutto in Europa orientale, dove ha assorbito alcuni elementi

dietro le quinte di Hollywood. In fondo, era la lingua dello *shtetl*, il villaggio ebraico un tempo comune in Ucraina, Polonia e altri territori periferici dell'Impero russo, e la lingua di interi quartieri dei grandi centri ebraici dell'Europa centro-orientale, come Varsavia, Vilna o Leopoli. Ma fu anche, a partire dalla fine del XIX secolo, la lingua di un immenso esodo che si riversò nelle maggiori città dell'Occidente sui due lati dell'Oceano e creò nuovi *shtetlekh* urbani, dal Pletzl di Parigi al Lower East Side di Manhattan. Una lingua di migranti, dunque, perlopiù poveri, perseguitati, indesiderati. Tra questi migranti c'era un bambino di nome Lazar Meir, che nel 1887 sbarcò in America con la sua famiglia proveniente dall'Impero russo e crebbe in povertà tra Canada e Stati Uniti, prima di tuffarsi nel mercato dei nickelodeon.² La data e il luogo di nascita esatti di Louis B. Mayer non sono noti, ma lui, in omaggio al sogno americano realizzato, decise che era nato il 4 luglio (Gabler, 1988, p. 79).

Sorprendentemente simili sono le origini e le storie dei fondatori delle altre *major*, le compagnie che dominavano la produzione e la distribuzione cinematografica americana attraverso lo *studio system*. Delle *Big Five* dell'epoca, quattro sono tuttora attive: Paramount Pictures, Fox Film Corporation (oggi 20th Century Studios), Warner Bros. e Metro-Goldwyn-Mayer. Tutte sono state fondate da immigrati ebrei o figli di immigrati ebrei dell'Europa centrale e orientale che si erano arrabattati tra mille mestieri prima di trovare, in una sala buia con un proiettore, l'improbabile strada per emergere. Da quello stesso mondo proveniva gran parte degli artisti che lavoravano dietro o davanti alla macchina da presa. Erano immigrati ebrei o loro figli gli sceneggiatori, innanzitutto, ma anche molti tra gli attori, sebbene questi ultimi venissero presentati al pubblico con cognomi americanizzati.

linguistici slavi. Prima della Shoah contava oltre dieci milioni di parlanti, sparsi tra le terre di origine e i luoghi dell'immigrazione ebraica. All'epoca era parlato, scritto, letto, recitato, cantato in ogni contesto sociale del mondo ebraico ashkenazita. Oggi sopravvive come lingua nativa e di uso quotidiano soltanto in alcune comunità strettamente religiose, mentre nel mondo laico rimane sostanzialmente una lingua di studio, un oggetto di interesse culturale e un simbolo della memoria di un mondo perduto (Esposito, 2019, 2020).

² I nickelodeon – così chiamati perché il costo dell'ingresso era di cinque centesimi di dollaro (un nickel, appunto) – furono le prime sale negli Stati Uniti e in Canada dedicate esclusivamente alla proiezione continua di film. Nati intorno al 1905, dopo l'epoca pionieristica dei film presentati come bizzarre curiosità in spettacoli di varietà, i nickelodeon contribuirono all'affermazione del cinema come forma di intrattenimento di massa e allo sviluppo del cinema classico come forma d'arte con un proprio linguaggio. Caddero in disuso dopo circa un decennio, quando la definitiva affermazione del lungometraggio rese necessarie sale più comode. Come Louis B. Mayer, molti grandi produttori dell'età d'oro di Hollywood cominciarono a occuparsi di cinema attraverso la gestione di nickelodeon (cfr. Gabler, 1988).

A questo punto, non dovrebbe stupire più nessuno che negli *studios* sulla costa californiana risuonasse la stessa lingua che si parlava nelle sinagoghe sulle rive della Vistola e del Dnestr. I pionieri di Hollywood erano ebrei dell'Europa centro-orientale e parlavano yiddish. In quella nuova impresa del nuovo secolo, dunque, era preponderante la presenza e il ruolo di un gruppo doppiamente marginale: non soltanto stranieri, migranti, ma anche membri di una minoranza che, seppure in America non era perseguitata come nel Vecchio Mondo, era certamente disprezzata dalle masse ed esclusa dai circoli più influenti. C'è un motivo preciso per questo coinvolgimento. Poiché il cinema degli albori era generalmente percepito come un fenomeno popolare di scarso prestigio, la sua industria non era presa seriamente in considerazione dalle élite conservatrici. E così, negli anni cruciali, il cinema rimase un mestiere poco rispettabile, lasciando aperto uno spiraglio a coloro che si vedevano precluse tutte le altre strade verso il successo.

Questo successo non passò inosservato, se già nei primi anni Venti vi era chi invocava la liberazione del cinema dalle «mani del diavolo e di cinquecento ebrei privi di valori cristiani» (Gabler, 1988, p. 2). La demonizzazione antisemita seguiva gli immigrati dalle terre di origine nel Vecchio Mondo, dove questo viaggio è cominciato.

Dalla fine del Medioevo, secoli di espulsioni e persecuzioni avevano spinto verso est la maggior parte degli ebrei ashkenaziti, i parlanti yiddish originari dell'Europa centrale. Alla fine del XVIII secolo, in seguito alle spartizioni della Polonia, l'Impero russo aveva inglobato gran parte delle attuali Lituania, Polonia, Bielorussia e Ucraina, ritrovandosi entro i propri confini la maggior parte degli ebrei del mondo. Nell'impossibilità di espellerli completamente e nel rifiuto di assorbirli tra gli altri sudditi, fu istituita la Zona di Residenza (*Čerta osedlosti*), l'unica parte dell'impero in cui era tollerata, con numerose restrizioni, la presenza ebraica. Assieme ad altre discriminazioni, l'obbligo di risiedere in questa fascia di territori tra il Mar Baltico e il Mar Nero restò in vigore fino alla Rivoluzione del 1917.

Le già dure condizioni di vita ebraica nella Zona di Residenza peggiorarono ulteriormente a partire dal 1881, in seguito all'assassinio dello zar Alessandro II. Il suo successore, l'antisemita Alessandro III, inasprì ulteriormente le condizioni di vita dei sudditi ebrei emanando le famigerate Leggi di maggio, definite «provvisorie» ma rimaste in vigore per oltre trent'anni. Allo stesso tempo, in tutto il territorio dell'impero le comunità ebraiche furono colpite da un'inaudita ondata di pogrom, massacri e saccheggi compiuti dalla popolazione con la connivenza delle autorità. La conseguenza fu l'inizio di un esodo senza precedenti che, in poco più di tre decenni, portò via due milioni di ebrei

dalla Russia, a cui si aggiunge un altro milione e mezzo dai territori circostanti, come la Galizia austro-ungarica. La maggior parte raggiunse gli Stati Uniti, il Canada, l'Argentina, che divennero i principali centri della cultura ebraica ashkenazita e della lingua yiddish. Altri si fermarono in Europa occidentale o si diressero in Terra di Israele, all'epoca parte dell'Impero ottomano, «sebbene gruppi più piccoli potevano trovarsi praticamente in ogni angolo del globo» (Kupovetsky, 2010).

La svolta repressiva mise in ginocchio anche una nuova forma di arte e intrattenimento che proprio in quegli anni stava nascendo. Una sera del 1876 in una taverna di Iași, in Romania, il poeta e drammaturgo russo Avrom Goldfaden aveva presentato per la prima volta i suoi testi al pubblico. In quella serata viene collocata la nascita del teatro yiddish professionistico. Per tre anni Goldfaden girò la Romania con i propri spettacoli, formando una troupe consolidata, producendo un repertorio originale, collezionando successi e ispirando la nascita di nuove compagnie, che si affidavano ad altri autori o a semplici plagiatori. Nel 1879 rientrò in Russia, stabilendosi a Odessa e portando i suoi spettacoli fino a Mosca e San Pietroburgo. Ma nel settembre del 1883 un nuovo decreto proibì la rappresentazione di spettacoli in yiddish su tutto il territorio dell'Impero russo.

Rimaste all'improvviso senza possibilità di lavoro, le compagnie teatrali nate e fiorite in quei pochi anni cercarono una via d'uscita oltreconfine, unendosi all'emigrazione di massa degli ebrei dall'Europa orientale. Il teatro yiddish si spostò quindi a occidente, attraversando una prima fase di sviluppo in Europa, con il centro principale a Londra (Lachs, 2018). Poi fiori definitivamente in America, fissando a New York la sua capitale mondiale.³

Testimone dell'intera vicenda storica qui riassunta, dalla Zona di Residenza a Hollywood, è Jacob Pavlovič Adler (1855-1926), o *Nesher Hagodl*, «la Grande Aquila»⁴ del teatro yiddish in America.

Jacob Adler esordì sulla scena yiddish della sua natia Odessa con una delle prime compagnie della città, ancor prima dell'arrivo di Goldfaden. In seguito al divieto del 1883, si trasferì a Londra, dove divenne una star del teatro yiddish, e infine a New York. Qui avviò una propria compagnia e, soprattutto, promosse il teatro yiddish realista, avviando una collaborazione con il drammaturgo Jacob Gordin, appena arrivato dalla Russia con l'intenzione

³ Nel solo anno 1900, quando la popolazione ebraica di New York contava 580.000 persone, i teatri yiddish della città vendettero due milioni di biglietti (Rischin, 1962, p. 133).

⁴ L'espressione, in ebraico secondo la pronuncia ashkenazita, gioca sul significato «aquila» del tedesco *Adler* e dello yiddish *odler*.

di sconvolgere una scena dominata da farse e operette. Divennero celebri le sue interpretazioni proprio in un dramma di Gordin, *Der yidisher Kenig Lir* (Il Re Lear ebreo), e nei panni di Shylock, che indossò anche a Broadway. Nel 1904 fece costruire il Grand Theatre, il primo teatro nato appositamente per produzioni yiddish.

Capostipite di una famiglia teatrale, fu padre, tra gli altri, di Stella Adler (1901-1992), una degli attori che elaborarono e diffusero in America il *method acting*, uno sviluppo del metodo Stanislavskij. Tra gli allievi del suo celebre Stella Adler Studio of Acting ci sono alcuni degli attori di Hollywood più rinomati della seconda metà del Novecento, da Marlon Brando a Robert De Niro.

Quella di Jacob Adler, registrata nelle memorie che apparivano a puntate sulla stampa yiddish americana,⁵ è soltanto una delle innumerevoli storie di attori e autori ebrei emigrati dal Vecchio Mondo al Nuovo. Sognatori e sognatrici, *luftmentshn*, «persone d'aria» che si sono imbarcate sull'Oceano, dirette verso l'ignoto e portandosi in tasca soltanto un'idea di teatro. Qualcuno tornò indietro, molti rimasero a New York, altri proseguirono verso Ovest e verso una nuova forma di espressione. Le stelle vagabonde, come le definisce il titolo di un romanzo ambientato proprio nel mondo del teatro yiddish,⁶ partirono dagli *shtetlekh* dell'Europa orientale e approdarono infine al cinema, creando altre stelle e buona parte del moderno immaginario collettivo.

Le memorie di Jacob Adler: passi scelti

Giravamo di città in città e le cose ci andavano bene, quando all'improvviso ecco Rosenberg! Unimmo le forze e andammo in tournée a Rostov, a Taganrog e in varie città della Lituania.

A Dünaburg, che adesso si chiama Dvinsk,⁷ Rosenberg rispolverò il vecchio sogno. Pietroburgo! «Che ne dici, Yankele?» mi chiese. «Vogliamo provare con la capitale? Vedere il posto dove è caduto Alessandro?»

Rosenberg non era il tipo da perdere tempo in lunghe riflessioni. Si rimise in contatto con il nostro vecchio impresario, Cheikel Bain, e questo tirò fuori un

⁵ La versione originale dell'estratto offerto qui di seguito apparve su *Di Varheyt* nel febbraio 1919. La versione inglese, tradotta e commentata da Lulla Rosenfeld, è pubblicata in Adler, 2001, pp. 222-229.

⁶ *Blondzhende shtern*, di Sholem Aleichem (1911). *Vagabond Stars* è anche il titolo di una monografia di Nahma Sandrow (1977), fonte imprescindibile per qualsiasi studio sul teatro yiddish.

⁷ Oggi Daugavpils, in Lettonia.

po' di soldi. Così partimmo, fumando sigari e viaggiando in prima classe su un espresso.

Ci fermammo per alcune repliche a Riga e facemmo buoni incassi al Club Lituano. Nel frattempo, scrissi una petizione e la spedii alle autorità di Pietroburgo. In attesa del permesso, continuavamo a esibirci. Era periodo di festa. Entravano soldi. Avevamo di nuovo una vita. Eravamo tutti felici, tutti spensierati, quando su di noi si abbatté la scure: per editto dello zar, il teatro yiddish era proibito in tutto il territorio della Russia.

La notizia era su tutti i giornali. Le compagnie che recitavano in russo e in tedesco erano felici di sbarazzarsi della nostra fastidiosa concorrenza.

Di nuovo, puntuale come la morte, l'amara questione: e adesso?

C'erano tre compagnie yiddish all'epoca in Russia. La nostra, quella di Goldfaden e Schaikewitz a Odessa. L'editto ci colpì tutti.

Per noi a Riga fu come se il filo delle nostre vite si fosse spezzato. Passò molto tempo prima che riuscissimo a venir fuori da uno stato di paralisi, per guardarci intorno e provare a trovare una via d'uscita.

La prima idea fu di mandare qualcuno a San Pietroburgo. Rinunciammo subito. Le nostre prime timorose indagini portarono all'ineluttabile verità. Non c'era modo di aggirare l'editto. Era una legge di ferro.

Non avevamo altra scelta che lasciare per sempre la Russia. Ma per andare dove? Romania? Se il grande Goldfaden era scappato da lì come dalla peste, che possibilità avevamo noi, minuscoli come eravamo? Dalla Galizia ci arrivavano notizie tali che soltanto un pazzo si sarebbe sognato di andarci. America? Non riuscivamo nemmeno a immaginarcelo un posto così distante e così vasto. E i soldi per il viaggio?

Rimaneva una sola possibilità, un solo raggio di luce nell'oscurità che ci avvolgeva, un solo pezzo di terra che ancora si vedeva nel diluvio. Londra. All'epoca la gente parlava di Londra come in seguito avrebbe parlato dell'America. Ma saremmo sopravvissuti laggiù? Sarebbe stato possibile fare teatro in yiddish? Avremmo avuto la possibilità di recitare per guadagnarci il pane? Le domande erano tante, ma le risposte erano difficili da trovare.

Rosenberg e Cheikel elaborarono un piano. Riga era un porto. Ogni giorno arrivavano navi da Londra. Potevamo andare al molo e aspettare una di queste navi. Tra i passeggeri ci sarebbe stato sicuramente un ebreo. Gli avremmo fatto qualche domanda e lui ci avrebbe detto ciò che volevamo sapere.

Benissimo. Andiamo al molo, Dio ci aiuta, e avvistiamo il nostro ebreo. Ma era un tipo particolare, non giovane, non vecchio, non tradizionalista, non mondano, la barba mezzo rasata, il suo yiddish così mischiato con parole straniere che a stento riuscivamo a capirlo. Ad ogni modo lo circondammo, lo tempestammo di domande e lo portammo via con noi. Lo portammo da Cheikel Bain. (...) Cheikel si tirò su a sedere sul letto, noi stavamo tutti intorno in piedi, e cominciarono le domande. Ci sono molti ebrei a Londra? Che tipo di ebrei

sono? Sono del tipo che va a teatro? Gli attori possono guadagnarsi da vivere laggiù?

Ma lo straniero parlava uno yiddish terribile, talmente mischiato all'inglese che non si capiva nulla di quel che diceva. Cheikel, impaziente, cominciò a balbettare e a tossire. «Insomma, sei ebreo o no?» sbottò infine, esasperato. «Fatti capire!»

Ma il nostro ebreo fece un viso lungo e ci guardò a uno a uno con gli occhi spaventati, fissando i nostri volti rasati e i nostri vestiti alla moda. «Ascoltate, giovanotti», disse infine con voce incerta. «A Londra ci sono leggi terribili. Ti impiccano anche se rubi soltanto un bagel!»

«Stammi a sentire, inglese!» urlò Cheikel, fuori di sé. «Noi siamo attori, che il diavolo si prenda il padre di tuo padre! Non andiamo a Londra per rubare. Fuori da casa mia! Fuori!» E alzandosi dal letto, scacciò lo straniero dalla porta con tali urla che l'uomo si mise a correre temendo per la propria vita.

Ne sapevamo meno di prima, su Londra. Ma quel che sapevamo era che saremmo partiti! E questa certezza ci infuse coraggio.

Ancora una volta facemmo un giro per la città, bussando a strane porte, bisbigliando, chiedendo. Le compagnie di navigazione, a quanto pare, hanno una brutta abitudine: vogliono essere pagate. Ma noi in quel periodo eravamo poveri a tutti gli effetti. E Cheikel, che ci aveva sempre trovato i soldi in qualche modo, ormai non poteva aiutarci.

Alla fine, dopo una lunga ricerca, trovammo un ebreo tedesco che aveva contatti con le compagnie di navigazione e poteva procurarci il passaggio su una nave. Dal momento che la nostra condizione non poteva essere nascosta, gli dicemmo la verità. Siamo attori, dicemmo. L'editto del governo ci ha resi naufraghi in un relitto. Partiamo per una terra straniera, il nostro unico bagaglio consiste nella nostra arte e in qualche commedia, la nostra unica speranza è che in mezzo al nostro popolo non falliremo.

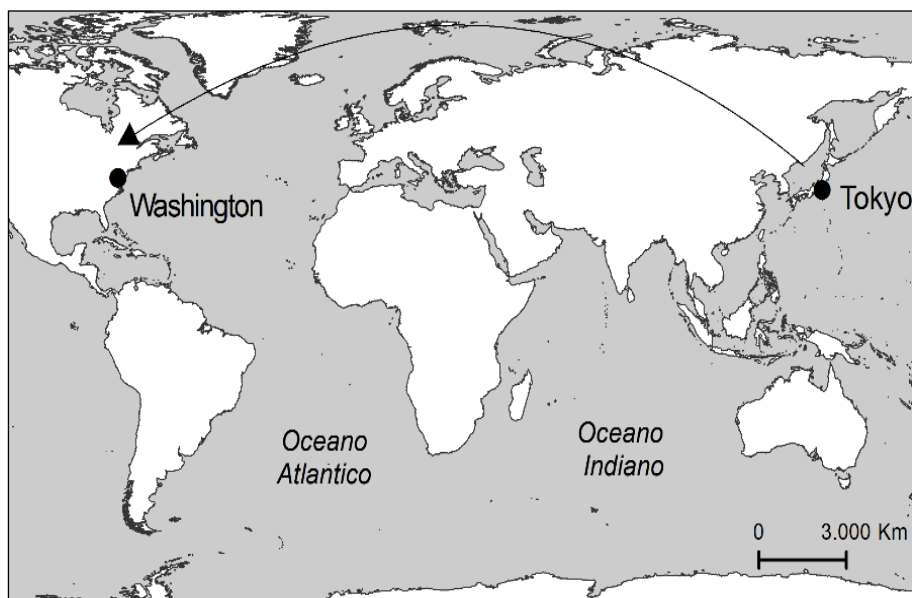
Alla fine, grazie a lui, trovammo posto su una nave per il trasporto di bestiame che era diretta ad Amburgo. Ma a due condizioni. Dovevamo provvedere da soli al nostro cibo per il viaggio e ogni due sere dovevamo intrattenere il capitano e l'equipaggio con uno spettacolo. Quest'ultima condizione non ci pesava assolutamente; il problema era la prima. Non ci piaceva affatto l'idea di provvedere da soli al cibo. Ma non eravamo nella posizione di contrattare, quindi accettammo.

(...)

Salpammo in un freddo giorno di novembre. Nessuno venne a salutarci, nessuno era lì a versare una lacrima, a darci l'ultimo addio. Erano ben poche le ragioni per amare il nostro Paese, il Paese che aveva schiacciato le nostre speranze, che aveva soffocato la nostra arte. Eppure, quanto faceva male questa separazione. Quanto bruciavano le lacrime mentre guardavamo la costa che si allontanava. Addio, Russia. Addio, mia gioventù.

Bibliografia

- Adler, Jacob P. (2001). *A life on the stage. A memoir*. Translated by Lulla Rosenfeld. New York – London: Applause.
- Attisani, Antonio (2016). *Da Odessa a New York: una Grande Aquila, un re dello shund e altre stelle vagabonde*. Torino: Accademia University Press.
- Esposito, Raffaele (2019). “Real and imaginary Yiddishland. A journey along the borders of a borderless nation”, in *Materia Giudaica*, 24, pp. 473-484.
- Esposito, Raffaele (2020). “Le origini dello yiddish: ipotesi a confronto”, in *La Rassegna Mensile di Israel*, 85 (2), pp. 145-166.
- Gabler, Neal (1988). *An empire of their own. How the Jews invented Hollywood*. New York: Doubleday.
- Kupovetsky, Mark (2010). “Population and Migration before World War I”. In Hundert, Gershon (ed.). *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Online version.
<https://encyclopedia.yivo.org/article/2053> (27/01/2025).
- Lachs, Vivi (2018). *Whitechapel noise. Jewish immigrant life in Yiddish song and verse, London 1884-1914*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Nahshon, Edna (2016) (ed.). *New York's Yiddish theater. From the Bowery to Broadway*. New York: Columbia University Press.
- Rischin, Moses (1962). *The Promised City: New York's Jews, 1870-1914*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandrow, Nahma (1977). *Vagabond stars. A world history of Yiddish theater*. New York: Limelight.
- Sorin, Gerald (1992). *A time for building. The third migration 1880-1920*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.



**Attraversare il mare senza vedere terra.
Nagai Kafū e l'emigrazione giapponese negli Stati Uniti**

Gala Maria Follaco

Introduzione

Il racconto qui proposto in traduzione fa parte di una raccolta pubblicata in volume nel 1908 con il titolo di *Amerika monogatari* (Storie americane), ma che fu scritta cinque anni prima, precisamente nel novembre del 1903, da Naga-i Kafū (1879-1959).

Kafū, partito egli stesso dal Giappone poche settimane prima, era il primogenito di una famiglia benestante, perfettamente inserita negli ambienti dell'alta borghesia di Tōkyō, e si recava negli Stati Uniti per motivi di studio. Appassionato di letteratura e arte sin dall'adolescenza, e affascinato in particolare dalla Francia, Kafū sognava di potersi dedicare stabilmente a queste attività, e a tal fine sperava di riuscire a trascorrere un periodo di studio e apprendistato a Parigi. Le sue ambizioni, tuttavia, erano in netto contrasto con le aspettative paterne: questi auspicava per il figlio maggiore una carriera

nell'alta burocrazia o nella finanza, motivo per cui organizzò per lui un lungo soggiorno negli Stati Uniti, dove si aspettava che apprendesse la lingua inglese e i rudimenti di discipline all'epoca considerate utili al processo di rinnovamento nazionale che avrebbe dovuto portare il Giappone a competere ad armi pari con i paesi occidentali, più avanzati dal punto di vista tecnologico, economico e militare.

Gli anni che precedono la partenza di Kafū, vale a dire le prime tre decadi del periodo Meiji (1868-1912), furono caratterizzati da una trasformazione massiccia, che mise in discussione tutti i principi su cui si fondava la vita sociale in Giappone e vide l'introduzione di nuovi valori e idee, non ultimo quello dell'"impegno" (*doryoku*), l'abnegazione, lo sforzo individuale finalizzato a due obiettivi: il successo personale e il benessere nazionale. Si diffuse la potente ideologia del *risshin shusse*, cioè dell'affermazione sociale, che individuava nell'impegno, appunto, ma anche nell'acquisizione delle giuste competenze, i requisiti essenziali al raggiungimento di una posizione di rilievo all'interno della comunità.

Kafū subì in prima persona l'influenza di questa potente ideologia: giovane innamorato delle arti, si ritrovò a dover percorrere una strada disseminata di persone e nozioni che trovava privi di qualsiasi interesse. "Conversazioni notturne nella cabina di una nave" è un racconto dall'evidente impianto autobiografico in cui l'io narrante, alter ego dell'autore, si confronta con due personaggi poco più anziani di lui che rappresentano i due possibili finali del suo soggiorno americano: Yanagida è un uomo dalle mille risorse, perfettamente a proprio agio nel nuovo mondo e che sembra destinato al successo; Kishimoto invece è schivo, impacciato, e benché abbia difeso con veemenza la decisione di andare negli Stati Uniti, non ne appare sinceramente convinto. In realtà i tre uomini viaggiano dietro costrizioni ben più subdole e forti: è il mito, divenuto già obbligo, dell'affermazione sociale a orientare le loro vite. Yanagida reagisce a una delusione d'amore volgendosi alla ricerca del benessere economico, Kishimoto tenta di superare le frustrazioni della propria dimensione lavorativa attraverso il conseguimento di un titolo di studio appetibile. Sono vittime, forse inconsapevoli, del *risshin shusse* e dell'ideale di mascolinità a esso collegato, che li induce a barattare la possibilità di vite adatte a loro (per esempio quella immaginata dalla moglie di Kishimoto, una vita tranquilla, in provincia, vissuta nella moderazione e al riparo dalle sirene dell'ambizione) per la chimera di un sogno collettivo e impersonale. In altre parole, hanno scelto di mettersi in viaggio, ma la loro scelta è stata tutt'altro che autonoma.

Tuttavia, è opportuno sottolineare che quello del *risshin shusse* era, nei fatti, un ideale elitario: borghese e maschile. Se è vero che l'enfasi su un'istru-

zione finalizzata all'acquisizione di un sapere pratico, quindi utile, era generalizzata nel periodo Meiji, e che il valore dell'impegno veniva promosso a ogni livello, soprattutto tra i bambini, è indubbio che le fasce più vulnerabili della popolazione, vale a dire i poveri e coloro che non si erano ancora visti riconoscere pieni diritti civili, in primo luogo le donne, risultavano di fatto esclusi dalla retorica dell'affermazione sociale. Erano le persone cui era preclusa la possibilità di accedere ai livelli più alti della formazione, quindi di acquisire le competenze necessarie al successo e al raggiungimento di una posizione soddisfacente.

Molti di loro, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, vanno a cercare fortuna altrove. Si imbarcano su transatlantici simili a quello su cui viaggiano i tre personaggi del nostro racconto, ma in terza classe, in spazi privi di oblò e del calore e la sicurezza di una cabina.

Vengono trattati come merci più che esseri umani, ammassati in buchi sporchi e puzzolenti. Se vedono che è bel tempo, salgono sul ponte dal fondo della nave, come nubi di fumo che si levano dal basso, e si mettono a guardare il cielo e il mare sconfinati. Ma a differenza di noi, anime fin troppo sensibili, non paiono particolarmente colpiti da alcun sentimento. Si riuniscono in piccoli gruppi e, dopo aver parlato per un po' a voce alta di chissà cosa, fumano tabacco con le pipe che hanno portato con sé dal Giappone, spargendo la cenere sul ponte finché non vengono rimproverati da qualcuno dell'equipaggio passato di lì. Oppure, più tardi, nelle notti di luna, iniziano a cantare canzoni popolari di provincia che rivelano le loro origini.

Così li descrive Kafū in un altro racconto della raccolta: sono i lavoratori immigrati (*dekasegi rōdōsha*) che contribuiranno in modo significativo all'economia statunitense, per esempio attraverso il loro lavoro nella costruzione della Northern Pacific Railroad, salvo venire poi ghettizzati e perseguitati nel periodo del cosiddetto "Pericolo giallo."

Il viaggio di Kafū negli Stati Uniti costituisce per il giovane scrittore l'occasione di conoscere aspetti del proprio paese che, sotto la campana di vetro della propria posizione di borghese di città, non aveva mai potuto osservare. I lavoratori immigrati lo colpiscono in modo particolare, li percepisce come diversi da sé, apparentemente privi di emozioni, eppure simili nella loro condizione di vittime di un sistema che non si cura veramente di loro.

In altri racconti della raccolta, Kafū si sofferma sullo stato precario in cui si trovano queste persone, che gli sembrano meno simili a sé di quanto lo siano gli americani ricchi. L'osservazione dei lavoratori giapponesi immigrati sensibilizza il giovane scrittore al tema delle classi sociali, che scopre rappresen-

tare, più ancora della nazionalità o dell'etnia, un elemento discriminante nel posizionamento dei singoli all'interno della società. Le sue *Storie americane* costituiscono una riflessione profonda e multifaccettata intorno al tema dell'alterità, in linea con una sensibilità diffusa all'epoca, e si tratta di una alterità letta non solo in chiave etnica ma anche e soprattutto economica. Si tratta di un tema che dominerà la sua poetica, specie a partire dal rientro in Giappone, nel 1908, quando conferirà a questo discorso una struttura urbana, elaborando una concezione di alterità che si riflette nello spazio della città, nelle sue divisioni e configurazioni retoriche. Ma è in Nord America, e in particolare nello stato di Washington, che egli ha modo di scoprire un mondo diverso dal proprio, popolato da persone che, pur avendo intrapreso il suo stesso viaggio, lo hanno fatto in risposta a esigenze, e con finalità, radicalmente differenti.

Solo un aspetto accomuna Kafū e i propri alter ego borghesi, «fin troppo sensibili» e dalle grandi ambizioni (indipendentemente da chi sia a coltivare tali ambizioni: se loro stessi, le famiglie di provenienza, o la società nel complesso), e i lavoratori immigrati: che il loro viaggio, la presenza in terra straniera, non è il frutto della loro volontà ma la risposta più o meno obbligata a un nuovo stato di cose che, sotto il peso della miseria o delle aspettative altrui, spinge le nuove generazioni a cercare altrove — ed è un altrove molto lontano — le condizioni necessarie alla felicità o alla semplice sopravvivenza.

Conversazioni notturne nella cabina di una nave (Kyabin yawa, 1903)

Attraversare i mari senza vedere terra, ovunque si guardi, è una noia quasi insopportabile, e il viaggio tra Yokohama e il porto della nuova città di Seattle non fa eccezione.

Dopo aver detto addio, il giorno della partenza, alle montagne della loro terra, i passeggeri sanno che non vedranno una singola isola, una sola montagna, per oltre metà mese, fino a quando raggiungeranno il continente dall'altra parte dell'oceano. Era tutto mare ieri, e così è ancora oggi—l'Oceano Pacifico a perdita d'occhio, immutabile e vasto, dove albatrici grigie con lunghe ali e becchi arcuati volteggiano tra onde altissime. Per peggiorare le cose, le giornate tiepide e serene diventano più rare a mano a mano che la nave procede verso nord, e il cielo è completamente coperto da banchi di nubi grigie, ad annunciare l'arrivo della pioggia o della nebbia.

Da forse dieci giorni, ormai, sono un viaggiatore in questo oceano desolato. Durante il giorno si può ammazzare il tempo in qualche modo giocando al lancio degli anelli sul ponte o a carte nella sala fumatori, ma di sera, lasciato il tavolo della cena, non c'è quasi nulla da fare. Per giunta quel giorno sembrava

che il tempo si fosse fatto notevolmente più freddo. Pensando che senza cappotto non sarei riuscito ad attraversare il ponte fino alla sala fumatori, decisi di chiudermi in cabina. Mi sdraiai sul divano e mi accingevo a leggere alcune delle riviste che avevo portato dal Giappone, quando qualcuno bussò discretamente alla porta con la punta delle dita.

«Prego.» Risposi sollevando il busto.

La porta si aprì. «Che succede? Non è un po' presto per dormire? Ti senti ficco?»

«Oh, no.» Risposi. «Ho pensato di ritirarmi perché faceva un po' freddo. Siediti.»

«Già, fa molto freddo. Dicono che stiamo per passare il Golfo dell'Alaska.» Disse Yanagida, seduto sulla punta del divano, un sorriso sulle labbra su cui crescevano baffi non troppo folti. Yanagida era un gentiluomo che avevo conosciuto durante il viaggio.

Di altezza e costituzione medie, avrà avuto all'incirca trentuno o trentadue anni. Indossava un cappotto marrone sopra un completo a strisce, e dal colletto rialzato si intravedeva una cravatta dai colori sgargianti. Accavallò le gambe in modo piuttosto altezzoso, e spegnendo la cenere del sigaro con la punta del mignolo, dove portava un anello, disse: «Sarà bellissimo il tempo in Giappone ora...».

«Sì, è vero.»

«Cos'è, ti sei ricordato qualcosa?»

«Questo dovresti chiederlo al professore della cabina accanto.» Risposi ridendo.

«Già. A proposito del professore, come sta? È rintanato nella sua cabina come al solito? Perché non lo invitiamo a unirsi a noi?»

«Va bene.» Risposi, quindi bussai due o tre volte contro la parete. Per qualche istante non udii niente, ma alla fine Kishimoto apparve davanti alla porta della mia cabina e con il solito filo di voce domandò: «Che cosa c'è?».

«Hello, come in!» Esclamò subito il brillante Yanagida con il suo tono affettato.

«Grazie. Ma vestito così...» Ribatté Kishimoto, ancora in piedi.

«Ma piantala di fare cerimonie. Questa è la mia cabina. Per quel che me ne importa potresti venirci anche nudo. Su, entra.» Mi alzai dal divano e aprii la sedia pieghevole appoggiata contro la parete.

Anche Kishimoto aveva più o meno trent'anni, era di statura piuttosto bassa e indossava un *haori* sopra un kimono invernale in flanella.

«Va bene, permesso allora.» Si chinò leggermente e si mise a sedere, poi disse: «Ho troppo freddo in abiti occidentali, avevo intenzione di cambiarmi e andare a letto».

Yanagida lo guardò in viso con aria dubbiosa e ribatté: «Vuoi dire che gli abiti occidentali non ti tengono caldo? Nel mio caso, è esattamente il contrario.

Soprattutto in un viaggio come questo, vestendo alla giapponese avrei paura di sentire troppo freddo intorno al collo e di prendermi un malanno».

«Davvero? Vorrà dire che non mi sono ancora abituato ai vestiti occidentali.»

«Ma no. Quando fa freddo fa freddo, non importa cosa si indossi.» Dissi sorridendo, poi guardando entrambi domandai: «Ehi, Yanagida, so che sei un bevitore. Devo ordinare qualcosa?»

«No. Non è serata. Sono venuto solo a fare due chiacchiere per scacciare la noia.»

Premetti il campanello e dissi: «A maggior ragione: che divertimento c'è a parlare senza nemmeno un bicchiere davanti? Sei più loquace quando bevi. Non trovi anche tu, Kishimoto?»

Ma Kishimoto non rispose e, alzando gli occhi, disse: «È parecchio mosso anche stasera, sentite?».

«È il Pacifico, amico mio.» Rispose Yanagida, torcendosi i baffi sottili.

«Se fossimo ancora al secondo o terzo giorno di navigazione soffriremmo di più, ma evidentemente ci siamo abituati e non sentiamo più nulla.» Dissi. Nello stesso momento un cameriere aprì la porta.

«Yanagida, per te whisky, come al solito?»

Il ragazzo della cabina, dopo aver sentito il suo «Of course», chiuse piano la porta e fece per andarsene, ma proprio in quel momento sentimmo il ruggito poderoso del corno, seguito da un frastuono di onde che si infrangevano sul ponte.

«Balla un po', eh? Mah, non è un problema. Facciamoci una bella chiacchiata questa notte.» Disse Yanagida, allungando le gambe per mettersi comodo. Con gli occhi fissi sul soffitto della cabina illuminato a giorno dalle luci elettriche, Kishimoto, fasciato nel suo kimono, disse: «Che succede? Non vi sembra che abbia suonato più a lungo del solito?»

«È possibile che la nebbia si sia addensata.» Cominciò a spiegare Yanagida, ma fu presto interrotto dal cameriere che aveva già portato da bere su un vasoio e, dopo averlo appoggiato su un tavolino vicino al letto, riempì i bicchieri. Appena se ne andò, Yanagida fu il primo a sollevare il calice e pronunciare «Good luck!», al che anche noi, ridendo, ripetemmo quell'augurio.

Passò del tempo e sentimmo in lontananza il suono triste di una campana che annunciava l'ora. Nello stesso momento, le onde si sollevarono fino a colpire l'oblò sopra il letto con uno schiaffo assordante per poi riversarsi nella direzione del ponte, mentre il vento che sferzava gli alti masti mugghiava come fanno a Tōkyō i venti secchi di febbraio. Subito dopo si udì uno sciabordio. Ma quella su cui ci trovavamo era una nave di notevole stazza, quindi le oscillazioni erano piuttosto contenute e, abituati al viaggio come ormai eravamo, non ci preoccupavamo neanche del mal di mare. Mentre tiravamo le tende dell'oblò e della porta in modo che il calore del vapore restasse all'interno della piccola cabina, ci accomodammo sul divano ascoltando la tempesta, una

situazione che, per qualche motivo, ricordava l'atmosfera confortevole di una notte d'inverno davanti al camino. Yanagida, uomo di mondo, doveva pensarla come me, infatti posò il suo bicchiere di whisky e disse: «Non pensate che, quando non si teme per la propria incolumità, anche la furia di una tempesta possa avere il suo fascino?»

«Hai ragione. È una sensazione che si può provare solo su una grande nave come questa. Se al contrario ci trovassimo a bordo di una barca a vela, sono abbastanza sicuro che a quest'ora saremmo già naufragati.» Rispose Kishimoto con un tono grave.

«È così per tutto. Ciò che per la maggior parte delle persone è causa di divertimento puoi stare ben certo che per uno, almeno, costituirà una sofferenza. Come gli incendi: un disastro per coloro che perdono la loro casa, ma un grande spettacolo per il resto delle persone.» Dissi senza pensarci oltre il dovuto, la coscienza annebbiata dal whisky.

«È vero, è proprio vero.» Rispose Yanagida come se qualcosa lo avesse toccato nel profondo. «Per continuare con la tua metafora, io sono uno di quelli che hanno perso la propria casa. Ho perso la mia casa in un incendio e sto fuggendo fino in America. In effetti, ero tornato in Giappone giusto l'anno scorso, e quasi non riesco a credere di avere intrapreso un altro viaggio prima ancora di aver avuto il tempo di disfare i bagagli.»

Sia io che Kishimoto chiedemmo insistentemente a Yanagida di raccontarci quali ambizioni l'avessero spinto a intraprendere quel nuovo viaggio, immaginando che le sue dovevano essere le ragioni di un uomo capace di grandi pensieri. Egli era, infatti, il tipo di persona che non riusciva a parlare di piccole cose senza introdurre argomenti come la civiltà di un continente o la meschinità del vecchio paese insulare.

«Ah, ma non c'è proprio alcuna idea grandiosa alla base della mia scelta di partire. *Però...*». Yanagida ridacchiò, si stirò i baffi sottili e cominciò a raccontarci la sua storia.

Dopo esserci diplomato in una certa scuola, fu assunto immediatamente da un'azienda e partì per l'Australia con grande entusiasmo. Passò tanto tempo e tornò nel suo paese natale, il Giappone, con un senso di trionfo immensamente più grande di quando l'aveva lasciato. Predicava e lodava ovunque la civiltà di quel continente e i commerci che avvenivano nel mondo, lo faceva con chiunque gli capitasse a tiro, compresi i vecchi amici accorsi per rivederlo. E non dubitò mai che quel minuscolo paese insulare gli avrebbe offerto una posizione importante. Invece gli fu proposto un incarico come traduttore presso la sede centrale, con un salario mensile di soli quaranta yen. Non protestò e accettò il lavoro, tenendo nella dovuta considerazione lo stato attuale del paese. Tuttavia non riusciva a soffocare un senso costante di insoddisfazione e, nel tentativo di liberarsene, decise di cercare una moglie, preferibilmente l'avvenente figlia di una famiglia aristocratica, e cominciò a muoversi in quella direzione. In cuor

suo sperava che lo status di rimpatriato lo rendesse appetibile agli occhi di quelle giovani donne o delle loro madri, ma le cose andarono diversamente. La figlia di un certo visconte che aveva corteggiato finì per sposare un laureato dell'arcipelago, il tipo di persona che Yanagida più disprezzava. Non solo la sua fiducia in sé stesso era stata distrutta una seconda volta, ora aveva anche il cuore spezzato.

Ma Yanagida non abbandonò mai del tutto la speranza. Reagì al dolore manifestando con cinismo ancora maggiore i limiti del paese insulare e alla fine decise di intraprendere un nuovo viaggio all'estero in cerca di felicità.

«Finché si è in Giappone, è semplicemente impossibile provare una felicità che sia realmente tale. Per fortuna, è capitato che un mercante di seta di Yokohama mi proponesse di sondare le possibilità di espansione in America, e ho accettato ben volentieri. Quando si vogliono fare affari, oramai si deve per forza andare all'estero. Sono molto contento di vedere che anche voi, miei cari compatrioti, avete intrapreso questo viaggio verso l'America.»

Yanagida riprese il bicchiere, fece un sorso e si voltò, domandando: «Kishimoto, tu non avevi detto che vai in America per studiare?».

«Sì.» Rispose Kishimoto sistemandosi il colletto.

«Vorresti entrare in qualche università?»

«Beh, mi piacerebbe, ma in questo momento non padroneggio la lingua e non capisco neanche bene come funzionino le cose.»

«Sai, Yanagida, Kishimoto ha lasciato il Giappone per proseguire gli studi, anche a costo di separarsi dalla moglie e dal figlio.» Sentendo quest'ultima frase, Yanagida si piegò in avanti e chiese: «Kishimoto, hai già un figlio?»

«Sì.» Rispose Kishimoto, arrossendo leggermente.

«Allora devi essere partito con il cuore pesante.»

«Ecco... Lasciare, in effetti, mi ha richiesto un grande sforzo. Parte della mia famiglia si opponeva fermamente al mio progetto.» Adesso toccava a Kishimoto raccontare la sua storia.

Aveva lavorato per un'azienda a Tōkyō, ma senza reali prospettive di carriera, anzi veniva costantemente superato da altri, con ogni probabilità — così pensava lui — perché non aveva terminato gli studi presso nessuna scuola, non aveva una laurea. Mentre iniziava a riflettere sul da farsi, la sua compagnia intraprese una riorganizzazione in seguito alla quale seppe che a breve sarebbe stato licenziato. Per sua buona sorte, poiché sua moglie aveva ereditato una notevole fortuna, gli furono risparmiate le difficili circostanze in cui si sarebbe ritrovata una persona comune. Al contrario, la moglie sembrava davvero felice e riteneva che quella rappresentasse per loro un'opportunità: avrebbero potuto lasciare il caos di Tōkyō con il loro amato bambino e trasferirsi in una tranquilla località di provincia dove vivere in pace e serenità facendo affidamento sul suo denaro.

Kishimoto, tuttavia, non si lasciò convincere dalle dolci parole di sua moglie. Le disse invece che, se possibile, avrebbe voluto utilizzare i beni ereditati dal

defunto suocero per andare a studiare un paio d'anni in America. Lei, però, era assolutamente contraria, non perché temesse di farsi sottrarre denaro, ma semplicemente perché non voleva separarsi da quel marito che amava molto. Gli disse che non doveva sottoporsi a quel sacrificio per lei, che non doveva sentirsi in imbarazzo se dei giovani appena usciti dall'università lo scalcavano. Non era forse sufficiente lavorare secondo le proprie capacità e vivere una vita il più possibile tranquilla? Ciò nonostante, di fronte alle insistenti suppliche del marito, alla fine cedette e tra le lacrime lasciò partire Kishimoto per quel paese così lontano.

«Per questo motivo spero che il mio soggiorno sia il più breve possibile, così da poter tornare a casa con una laurea qualsiasi. Sarebbe il miglior regalo per mia moglie.»

Detto questo, come per farsi coraggio, Kishimoto mandò giù una sorsata di whisky e fece una smorfia.

«Sai, capisco perfettamente ciò che provi, ma allo stesso tempo devo congratularmi con te per questa decisione così coraggiosa.» Disse Yanagida sollevando il bicchiere dopo di lui, poi cambiò tono e aggiunse: «Ma vedi di non dimenticartela mai, tua moglie, e te lo dice uno che non sa neanche cosa significhi averne una».

«Arrivato a questo punto non potrei essere così irresponsabile, non credi?» Kishimoto si sforzò di ridere ma sembrava piuttosto sofferente.

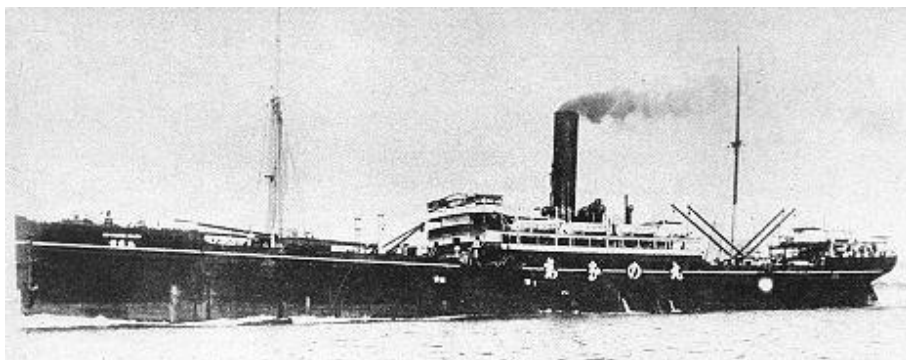
Proprio in quel momento udì di nuovo il suono del corno. Le onde e i venti infuriavano ancora fuori, contenuti a malapena dall'oblò, ma l'interno della cabina era fin troppo caldo, tra i fumi dell'alcol e quello di sigaretta. Ci eravamo stancati di parlare e rivolgemmo lo sguardo verso le luci elettriche che illuminavano ogni angolo della cabina, come se fino a quel momento non le avessimo notate. A un certo punto Yanagida tirò fuori il suo orologio e disse: «Sono già le undici».

«Sul serio? Perdonami se mi sono trattenuto così a lungo. Tolgo il disturbo.» Disse Kishimoto, alzandosi per primo.

«Perché non resti ancora un poco?»

«Grazie. Stando insieme a voi mi sono divertito molto stasera. Potremmo rifarlo anche domani. Adesso però devo proprio andare.»

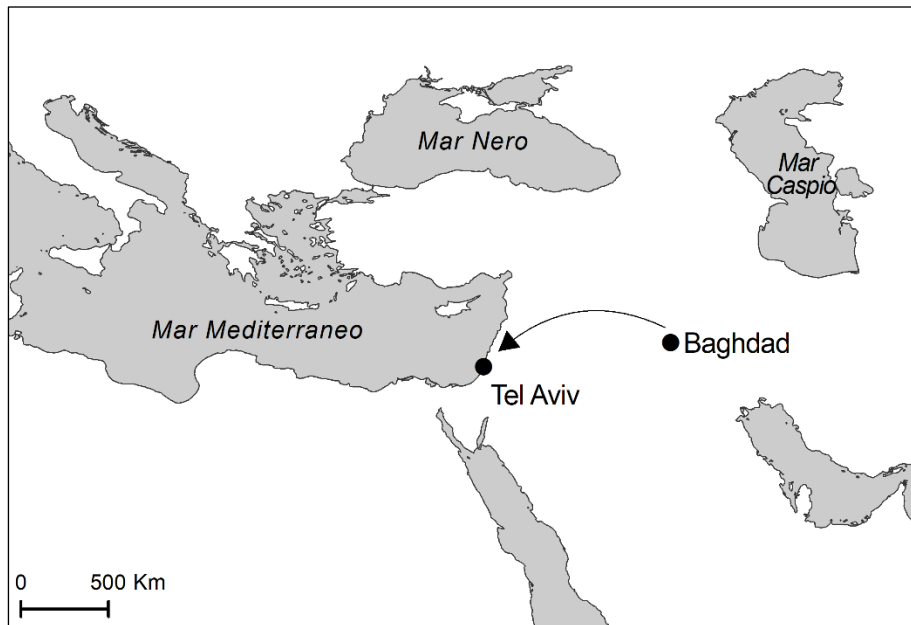
Yanagida aprì la porta e disse: «Good night», poi, si avviò mormorando qualche incomprensibile verso in inglese. Il rumore di passi andò attenuandosi a mano a mano che si avvicinava alla sua cabina. In quella accanto, nel frattempo, sentii il sibilo della tenda del letto che veniva tirata. Kishimoto, che pure aveva lasciato la mia cabina, doveva già essersi coricato nel suo giaciglio solitario.



Transatlantico “Shinano maru”, 27 maggio 1905 (autore sconosciuto).



Nagai Kafū (Sōkichi), 1912 (autore sconosciuto).



Un esodo dimenticato: storia di Oddil Dallal e dei rifugiati ebrei dai Paesi arabi

Giancarlo Lacerenza

Introduzione

Il 29 novembre 1947 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite approvò il piano di partizione della Palestina, che prevedeva l'attribuzione del territorio – dal 1920 sotto mandato britannico – ad arabi ed ebrei. Inizialmente nessuna delle due parti in causa si dichiarò pienamente soddisfatta dell'accordo; infine la sola assemblea degli ebrei palestinesi, l'*Yishuv*, accettò la risoluzione e meno di sei mesi dopo, il 14 maggio 1948, fu proclamata la nascita dello Stato di Israele. Le reazioni dei Paesi arabi non si fecero attendere: scontri e assalti alle sinagoghe, aggressioni e pogrom, seguiti da espulsioni e da ogni tipo di vessazioni si verificarono un po' ovunque, fra Nordafrica e Medio Oriente, benché gli ebrei vi avessero stabilito la propria dimora da secoli, in qualche caso da più di un millennio (Stillman, 1979, 2003; Ben-Jacob, 1985; Rejwan, 1985).

Con un'accusa o l'altra – spesso quella di «sionismo» – furono confiscati (specialmente in Egitto e in Iraq) beni e proprietà immobili e nel giro di pochi anni molte antiche comunità si dissolsero, vedendosi costrette a lasciare ogni cosa e a emigrare verso Israele o in qualunque altro luogo disposto ad accogliere una massa di rifugiati inattesa quanto imponente. Parte della popolazione arabo-palestinese lasciava intanto a sua volta molti villaggi e territori, spinta da precise indicazioni dei Paesi arabi che si apprestavano a muovere la prima di varie guerre contro Israele, che si sarebbe risolta in un fallimento (Morris, 2008; Vercelli, 2020, 2023). Entro tali circostanze, i rifugiati ebrei che, in tempi diversi, partirono da quei Paesi che consideravano una seconda patria, si mossero inizialmente soprattutto dal Nordafrica (395.191 persone), dal Libano (6.000), dalla Siria (4.500), dall'Iraq (129.290) e dallo Yemen (50.522). All'inizio degli anni '70 furono contati, includendo anche coloro che scelsero di emigrare non in Israele ma altrove, raggiungendo parenti già lontani, quasi 900.000 rifugiati.¹ Il loro destino venne in qualche modo a unirsi a quello dei circa 250.000 rifugiati ebrei europei sopravvissuti alla Shoah – “displaced persons” gestite inizialmente dalla UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) – che fra il 1945 e il 1952 si trovavano ancora sparpagliati fra i campi di accoglienza e di transito in Germania, Austria e Italia, per lo più in attesa di poter emigrare in Israele (Nasaw, 2020; Balint, 2021).

La testimonianza a seguire, raccolta in Israele circa venti anni fa, si riferisce alla storia di Oddil Dallal (Odil Dalal, אודיל דלל), rifugiata ebrea dall'Iraq e all'epoca dell'intervista già ultrasettantenne, il cui marito Yitzhak fu arrestato a Baghdad nel 1969 con l'accusa di comunismo e infine condannato a morte senza alcun processo. Sullo sfondo di questa storia scorrono gli avvenimenti e i cambi di potere nell'Iraq della seconda metà del Novecento ma, soprattutto, emerge uno degli esodi dai Paesi arabi più consistenti in assoluto, quello iracheno: dove i primi ebrei erano giunti alla fine del VI secolo a.C. con la grande deportazione di Nabucodonosor e dove nel corso dei secoli avevano formato una comunità attiva e numerosa, con un alto livello d'integrazione nella società locale.

Al contrario di altri Stati arabi, che a lungo rifiutarono agli ebrei il permesso di lasciare il territorio, il governo iracheno permise agli ebrei di emigrare e di fare *'aliyah* (in ebraico, la “salita” al Monte del Tempio, ossia Gerusalemme) già all'inizio degli anni '50, a condizione di lasciare in Iraq tutti i

¹ Marocco: 260.000, Algeria: 14.000, Tunisia: 56.000; Libia: 35.366; Egitto: 29.525. Per i tempi e le cifre, cf. Beker, 2005.

beni e con perdita della cittadinanza. Fra il 1968 e il 1973 l'ascesa al potere del partito Ba'ath determinò un periodo di nuove restrizioni, con nuovi pogrom che videro decine di morti: rinnovando il ricordo del *Farhud* – l'"espropriazione", di cui si parla anche nell'intervista – consumatosi fra l'1 e il 2 giugno del 1941, quando si contarono circa 180 morti e un migliaio di feriti (figg. 1-2) (Cohen, 1966; Moreh, 2002; Bashkin, 2017).²

L'emigrazione di massa degli ebrei dai Paesi arabi negli anni successivi alla fondazione dello Stato di Israele (fig. 5) è stata a lungo sottostimata, sia nelle proporzioni che nelle sue motivazioni; spesso quasi dimenticata. Solo negli ultimi decenni si è cominciato a prestare la dovuta attenzione alla storia delle centinaia di migliaia di persone coinvolte, anche grazie alla raccolta di numerose testimonianze audio e video, di libri, e produzione di documentari che hanno messo finalmente in luce la portata dell'evento e le sue conseguenze demografiche, economiche, storiche, culturali e umanitarie (Gilbert, 1975; Kazzaz, 1991; Basri, 2003; Shiblak, 2005).

La testimonianza di Oddil Dallal

Nata e cresciuta a Baghdad, Oddil Eliahu Dallal (fig. 6) è stata una delle testimoni più attive delle condizioni che portarono all'emigrazione degli ebrei dall'Iraq fra gli anni '50 e '60 del Novecento. Fra le molte interviste rilasciate, non solo in Israele ma anche negli Stati Uniti, Canada, Francia e Inghilterra, alcune delle quali disponibili in rete, se ne propone una registrata agli inizi degli anni duemila e inclusa, insieme ad altre, nel volume *Iraq's Last Jews*.³ Dopo la sua *'aliyah* in Israele, Oddil, deceduta pochi anni fa, ha vissuto a lungo a Ramat Aviv e infine a Even Yehudah, non lontano da Netanya, dove ha lasciato figli e nipoti.

² Il *Farhud* fu uno dei risultati più eclatanti del processo di diffusione dell'odio antiebraico in Iraq, promosso fra gli altri da Rashid 'Ali e dal Gran Mufti di Gerusalemme Haj Amin al-Husseini, allora esule in Iraq, entrambi sostenitori della Germania nazista contro la monarchia iraqena filo-britannica (fig. 3). Una propaganda antisemita particolarmente virulenta era diffusa in quel periodo da Radio Berlino anche in arabo, dalla voce di Younis "Bahri" al-Juburi: il quale, sulla copertina del primo volume della sua autobiografia, appare accanto alla bandiera del Terzo Reich con la destra alzata del saluto nazista (fig. 4).

³ L'intervista, rilasciata in Israele e condotta in ebraico e in inglese, è stata poi pubblicata solo nella sua versione inglese in Morad *et al.*, 2008, pp. 138-146. Per mancanza di spazio il testo è stato qui sensibilmente abbreviato. Desidero ringraziare Tamar Morad, Dennis Shasha e Robert Shasha per la generosa assistenza e il permesso di effettuare la traduzione.

*

Sono nata Oddil Eliahu a Baghdad, il giorno di Kippur del 1932.

I miei primi ricordi sono legati a giorni di paura. Quando avvenne il *Farhud* avevo nove anni. Avevamo lasciato casa già da qualche giorno, perché un'organizzazione giovanile araba chiamata "Kitab al-Shabab" si era impadronita di una scuola ebraica accanto a noi, nel quartiere di Sinak, e ci aveva reso la vita impossibile. Fu dunque per puro caso che scampammo alla morte. La casa fu saccheggiata e alcuni muri furono persino abbattuti dai saccheggiatori, che speravano di trovarvi gioielli nascosti. Il negozio di abbigliamento e scarpe da uomo di mio padre – uno dei migliori a Rashid Street, l'arteria principale di Baghdad – fu fatto a pezzi.

Per tutta la notte del 1 giugno rimasi tremante a casa dei nonni, con due cuscini premuti sulle orecchie e provando ad attutire le voci di agonia che giungevano dall'esterno, di uomini uccisi, donne violentate, bambini che piangevano per i genitori, mentre i proiettili fischiavano verso l'alto. Il cielo era in fiamme. E fra tutte quelle voci c'erano le grida di gioia di alcuni dei nostri vicini arabi, mentre saccheggiavano le case e i negozi degli ebrei. Il mattino dopo arrivarono le prime notizie su ciò che era successo durante la notte. Il lattaio, un cristiano assiro, consigliò a mia madre di restare a casa. Disse "Gli ebrei sono stati uccisi e sgozzati come pecore" e che venendo da noi aveva visto numerosi morti. Si offrì di comprarci il pane per i giorni seguenti. Infine le cose tornarono alla normalità e mia madre cominciò a indossare l'*abaya* per uscire senza essere riconosciuta come ebrea. I miei genitori pensarono per un po' di lasciare l'Iraq.

Nonostante tutto, sotto vari aspetti la mia infanzia fu meravigliosa. Ero la maggiore di tre figli. Ricordo i nonni con affetto. Mio nonno Baba Alika era un ricco proprietario terriero con una forte personalità; indossava lo *zboon*, una lunga veste chiara con una fascia, un *abaya* marrone chiaro sulle spalle e un fez rosso come copricapo. Aveva un bastone per aiutarsi nella camminata e stringeva sempre un filo di perline di ambra. Quando leggeva i suoi libri spesso si prendeva una piccola pausa: guardava l'orologio sospeso alla cintura, apriva una piccola scatola d'argento per il tabacco e bagnandosi le dita si arrotolava una sigaretta. Per scrivere usava una penna di canna fatta a mano. Mia nonna, Nana Aziza, mi ha insegnato tutte le preghiere ebraiche.

...

Il giorno in cui cadeva la ricorrenza della Dichiarazione Balfour⁴ era spesso segnato da scontri e ce ne stavamo chiusi in casa. Una volta le vetrine del

⁴ Documento del 2 novembre 1917, in cui l'allora segretario per gli affari esteri Arthur Balfour comunicava a Lionel Rothschild l'intenzione da parte britannica di favorire la creazione di un territorio ebraico in Palestina alla fine della Prima Guerra Mondiale.

negozio di mio padre andarono in frantumi. Dopo la dichiarazione dello Stato d'Israele, furono lanciate delle bombe contro il Club "Laura Kaduri"; ero lì quando una di esse esplose. Quando udimmo le notizie in arabo da Israele su *Kol Yisrael*⁵ i nostri cuori si riempirono d'orgoglio. Alcuni dei miei amici si unirono al *Tnu'a*, il movimento sionista. Successivamente le nostre case furono perquisite alla ricerca di qualsiasi brandello di prova per accusarci di sionismo, così dovemmo eliminare stelle di David, libri di preghiere e oggetti religiosi. L'ondata anticomunista del governo arrivò nel 1949 e un giorno, mentre andavo a scuola, mi trovai davanti a cinque uomini che erano stati giustiziati come comunisti e impiccati nella piazza principale di Baghdad. Andavo ancora a scuola nel 1950 quando la maggior parte degli ebrei fece richiesta di andarsene. Volevo anch'io emigrare in Israele, ma non potevo farlo senza la mia famiglia, perché non avevo ancora diciotto anni. Mia madre era pronta ad andare: aveva già venduto l'argenteria, i tappeti persiani e tutti gli oggetti di valore. Ma non partimmo. Dopo la grande *'aliyah* ci furono consegnate delle carte d'identità gialle che attestavano che eravamo ebrei, con foto e impronte digitali. Quando ebbi la mia mi sembrò di essere incarcerata.

Ho incontrato mio marito per la prima volta a casa di un amico. In seguito ho scoperto che eravamo cugini di secondo grado. Avevo ventidue anni. Abbiamo ballato, abbiamo parlato. Sei mesi dopo eravamo fidanzati, il 30 ottobre 1956. Esattamente un giorno dopo l'invasione israeliana del Sinai.⁶ Il 31 ero in città per acquisti e vidi manifestazioni ovunque: Rashid Street era invasa da uomini inferociti. Il negozio di mio padre era in quella strada e lui lo tenne chiuso per l'intera giornata. Così andai alla farmacia del fratello di Yitzhak, che si trovava lì vicino e chiamai Yitzhak perché venisse a prendermi.

Il nostro matrimonio fu celebrato alla sinagoga "Meir Zweig" e fu una celebrazione molto semplice. Per la luna di miele andammo in treno a Bassora. Facemmo un giro in barca con il sindaco di Bassora, che era gentile con gli ebrei, fino a Mehamera, sulla sponda iraniana dello Shatt al-'Arab. Ripenso sempre a quel momento e penso che se fossimo rimasti in Iran le nostre vite sarebbero state ben diverse.

...

La nostra tranquillità finì improvvisamente, il 14 luglio 1958, quando vi fu il colpo di stato. Facemmo le valigie e andammo a stare a casa del fratello di Yitzhak, in un quartiere più sicuro. Venimmo a sapere che nelle prime ore del mattino l'esercito aveva massacrato la famiglia reale. Lungo la strada avevamo visto folle che manifestavano ovunque e molti che portavano ritratti di Nasser

⁵ "La voce di Israele", stazione radio.

⁶ Conseguenza della Crisi di Suez, o guerra arabo-israeliana del 1956 (cui presero parte anche Gran Bretagna e Francia), determinata dalla decisione unilaterale del presidente egiziano Gamal 'Abd el-Nasser di nazionalizzare il canale di Suez.

chiedendo ovunque la morte dei dittatori arabi. Noi riuscivamo ad avere notizie solo dal giardinieri e da *Kol Israel*, unica fonte affidabile. Gli ebrei, miracolosamente, furono lasciati in pace. Comunque aspettammo due settimane finché non fu abbastanza sicuro tornare a casa.

Il regime di Qassim⁷ fu un periodo abbastanza buono per gli ebrei: potevamo andare all'università, lasciare il paese come tutti gli altri, comprare e vendere proprietà liberamente. Yitzhak diventò agente di una seconda società giapponese e di una indiana. Tuttavia molti ebrei se ne andarono proprio in quel periodo, perché non vi erano restrizioni per avere il passaporto. Quasi tutta la mia famiglia era a Baghdad e non c'era nessuno fuori dal paese che ci dicesse di partire. Così restammo.

Dopo il primo colpo di stato del partito Ba'ath, nel 1963, Yitzhak fu arrestato e portato al Ministero della Difesa. Chiesi aiuto a un vicino, uno *shayikh* molto influente, e più tardi quello stesso giorno fu rilasciato. Le autorità volevano sapere se Yitzhak e il suo socio possedessero una certa sostanza medica, che era stata vietata perché priva del certificato di origine, un certificato imposto per garantire che nessun articolo prodotto in Israele fosse importato in Iraq tramite un paese terzo.

Nello stesso mese in cui Yitzhak fu arrestato rimasi incinta del nostro primo figlio, Elias, che nacque nel 1965. Tre anni dopo nacque nostro figlio Vico. Il 5 giugno 1967, allo scoppio della Guerra dei Sei Giorni, tutti i negozi e gli uffici furono chiusi e sia gli ebrei che gli arabi scappavano verso casa per mettersi in salvo. Durante la guerra sedevamo in una stanza chiusa per ascoltare le notizie in arabo da Israele, a volume molto basso. Ma in realtà se uscivi per strada potevi sentire la stessa trasmissione a tutto volume nelle case dei musulmani e dei cristiani. Molti ascoltavano le notizie da Israele perché sapevano che avrebbero ascoltato la verità e non la propaganda e le bugie diffuse sui media dei paesi arabi. Radio Baghdad esaltava presunte – e false – vittorie su Israele. Persino dopo la vittoria di Israele, Radio Baghdad continuò a diffondere menzogne, senza mai accennare alla sconfitta araba. Con la vittoria di Israele mi sentii raddoppiata in altezza, incredibilmente orgogliosa.

Qualche giorno dopo gli iracheni appresero la verità e si rivoltarono contro di noi: sulla stampa si diceva che i commercianti ebrei erano spie israeliane; fummo espulsi da ogni circolo, i nostri telefoni furono staccati e iniziò un'ondata di arresti. Gli ebrei furono licenziati; solo i medici potevano continuare a esercitare, probabilmente perché gli arabi erano troppo dipendenti da loro per farli smettere di lavorare. Fortunatamente Yitzhak aveva un socio arabo, Al-Hilfi, di cui ci fidavamo. Stavano insieme da trent'anni. Così i nostri conti correnti furono intestati ad Al-Hilfi e potemmo ancora accedere ai nostri risparmi.

⁷ 'Abd al-Karim Qassim (1914-1963), presidente in Iraq fra il 1958 e il 1963.

Dopo il ritorno del partito Ba'ath nel luglio 1968 intorno a noi iniziò a prendere forma un regime di terrore. Quando nel dicembre 1968 il governo arrestò venti persone e le mise sotto processo per spionaggio a favore di Israele, Yitzhak era ancora a casa. Il 4 gennaio 1969 il processo dei primi nove detenuti fu trasmesso alla televisione. Eravamo a casa a preparare la cena quando alle 18 suonò il campanello. Aprii la porta e vidi un uomo con degli occhi terribili e uno sguardo penetrante; Al-Hilfi era con lui, bianco come un lenzuolo. Lo sconosciuto chiese: "Yitzhak Dallal è qui?". Dissi di sì. Ancor oggi mi rammarico di non aver risposto negativamente. Disse: "Possiamo parlare con lui fuori?". Yitzhak venne alla porta e uscì.

Chiuse la porta dietro di sé. Non ho mai più rivisto mio marito.

...

Ogni volta che arrivavano notizie delle persone imprigionate mi sentivo come sulle montagne russe. Uno dei soci arabi di Yitzhak che era stato arrestato fu rilasciato, poi nuovamente imprigionato pochi giorni dopo. Un gruppo di prigionieri ebrei furono liberati e mi dissero di aver visto Yitzhak nella prigione. Momenti di speranza erano seguiti da altri di grande delusione e disperazione. L'atmosfera in Iraq intanto peggiorava. Il 21 agosto un australiano tentò di dare fuoco alla moschea di Al-Aqsa a Gerusalemme; per due giorni radio e televisione non trasmettevano altro che musica militare e la tensione iniziò a crescere. Il 24 agosto il pacco che avevo appena consegnato per Yitzhak mi fu restituito, sostenendo che era assente. Non mi preoccupai troppo perché era successo altre volte. Suo fratello mi aveva detto giorni prima che un nipote di Al-Hilfi lo aveva informato di aver ricevuto ordine dalle autorità di visitare suo zio prima dell'esecuzione, ma poi si scoprì che l'esecuzione non era avvenuta quel giorno. L'unica buona notizia è che mio fratello fu rilasciato quello stesso giorno.

Quel giorno andai a trovare il nostro amico Saleh Basri, che lavorava all'ambasciata francese. Quando mi aprì era bianco come un cadavere. Disse era stato appena annunciato alla radio che l'esecuzione di Yitzhak era prevista per le 19:30 di quella sera stessa. Erano già le 19. Chiesi un bicchiere d'acqua e me lo versai sulla testa. Sentii che era la fine. Andai a casa di Ya'aqov. Poi vi fu un altro annuncio radiofonico: uno di quelli che avrebbero dovuto essere giustiziati con Yitzhak era cristiano. Ma siccome il 24 agosto era domenica, i cristiani protestarono perché non fosse ucciso in un giorno di festa. Così l'esecuzione fu rinviata al mattino seguente. Restai sveglia a casa di Ya'aqov tutta la notte, in attesa che Yitzhak morisse. Ci sedemmo al buio, in giardino. Non riuscivo a dire una parola. La mia testa era vuota e mia cognata continuava a ripetere: "Per favore, Dio, dagli forza". Ma io stavo perdendo la fede in Dio. Cercai fra le stelle qualcosa che mi legasse a Dio. Pensavo a Yitzhak che soffriva, senza la possibilità di tenere in braccio i suoi figli per l'ultima volta. Ero insensibile, non potevo nemmeno piangere. Bertha restò con me tutta la notte

e infine smise di pregare. Quando sentii un lontano *Allahu Akbar!*, l'invito alla preghiera da una moschea nelle vicinanze, seppi che era mattina e che Yitzhak non era più in vita. Tornai a casa.

Quando arrivai a casa, mia madre era con i bambini e piangeva. Ya'aqov portò il giornale del mattino e c'era una foto di Yitzhak con la notizia dell'esecuzione. Sembrava smunto, smagrito, aveva la barba lunga. Vennero alcuni visitatori e io scappai nella stanza dei bambini. Mandai Eli da un amico perché se ne occupasse. Il fratello di Yitzhak chiamò il rabbino e il rabbino ci chiese se volevamo vedere il corpo prima del funerale. Dissi di no: sarei impazzita. Ero arrabbiata con Dio e con quel rabbino impotente, quindi gli dissi solo: "Per favore, vattene". Restai a casa con le donne mentre gli uomini andavano al cimitero. Tradizionalmente al cimitero le donne non vanno, solo gli uomini. Era una tradizione musulmana, ma gli ebrei in Iraq la seguivano. Gli uomini tornarono poco dopo, dicendo che Yitzhak era stato già sepolto prima che raggiungessero il cimitero. Gli uomini recitarono il Kaddish da noi e se ne andarono.

...

Fuggimmo dall'Iraq un anno dopo, il 7 settembre 1970, attraversando l'area curda a nord. Tre giorni dopo eravamo a Teheran e da Teheran prendemmo un aereo per Israele.

Arrivati in Israele, le autorità israeliane dell'aeroporto volevano cambiarmi il nome, da Oddil a Yehudith: rifiutai, perché non potevo immaginare di essere altro che Oddil. All'aeroporto ebbi un trattamento speciale, perché ero esausta e traumatizzata e gli agenti mi fecero uscire dalla porta riservata al primo ministro e ad altri dignitari. Quando raggiunsi l'albergo mi aspettavano molte persone, soprattutto parenti e amici che erano scappati prima di noi. In Iraq ero abituata a svariati lussi, quindi la vita in Israele, dove dovevo provvedere a me stessa, fu una specie di shock. All'aeroporto mi avevano dato 500 lire, che spesi in costumi da bagno per me e per i ragazzi e per un taxi che ci portasse dai parenti a Netanya da Bat Yam, dove ci hanno dato un appartamento. Questo perché in Iraq andavamo ovunque in taxi. Quando arrivammo a Netanya non avevamo più un soldo. I miei parenti non potevano credere che avessi preso un taxi per una tale distanza. Il giorno dopo chiamai l'assistente sociale che ci aveva dato i soldi e gli dissi: "Mi servono soldi". Rispose: "Ma se te li abbiamo appena dati!". E dissi: "Sì, ma sono già finiti". "Che cosa ci hai fatto?" chiese. Glielo dissi. Come risultato ci trasferì a Ramat Aviv, perché aveva capito che eravamo abituati a uno stile di vita lussuoso rispetto a quello di Bat Yam, un quartiere povero, dove ci saremmo trovati in difficoltà.

L'unica cosa che ho portato con me dall'Iraq è stato il film del terzo compleanno di Eli, quando Vico aveva un mese e nel film c'è anche Yitzhak. Questa è l'unica prova che Vico aveva un padre. Aveva 10 anni, un giorno tornò dalla festa a casa di un amico e disse: "Mamma, sai una cosa? Il padre del mio

amico ci ha lanciati in aria ed è stato così divertente”. Aveva gli occhi spalancati per lo stupore e io capii che sebbene cercassi di essere sia padre che madre per i miei ragazzi, non avrei mai potuto fare tutte le cose che si suppone debba fare un padre: tutte le cose che Yitzhak avrebbe fatto.

Bibliografia

- Balint, Ruth (2021). *Destination Elsewhere: Displaced Persons and Their Quest to Leave Postwar Europe*. Ithaca, NJ: Cornell University Press.
- Bashkin, Orit (2017). *Impossible Exodus: Iraqi Jews in Israel*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Basri, Carole (2003). “The Jewish Refugees from Arab Countries: An Examination of Legal Rights—A Case Study of the Human Rights Violations of Iraqi Jews”, in *Fordham Law Journal*, 26, pp. 656-720.
- Beker, Avi (2005). “The Forgotten Narrative: Jewish Refugees from Arab Countries”, in *Jewish Political Studies Review*, 17 (3-4), pp. 3-19.
- Ben-Jacob, Abraham (1985). *Babylonian Jewry in Diaspora*. Jerusalem: Rubin Mass.
- Cohen, Hayyim J. (1966). “The Anti-Jewish Farhud in Baghdad, 1941”, in *Middle Eastern Studies*, 3, pp. 2-17.
- Gilbert, Martin (1975). *Jews from Arab Countries: Their History in Maps*. London: Farnham Press.
- Kazzaz, Nissim (1991). *The End of a Diaspora: The Jews in Iraq during the Twentieth Century*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- Morad, Tamar et al. (2008) (eds.). *Iraq's Last Jews: Stories of Daily Life, Upheaval, and Escape from Modern Babylon*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moreh, Shmuel (2002). “The Role of the Palestinians in Incitement to the Farhud Massacre in Iraq and the Attitude of the Arab Intellectuals to the Farhud.” In Harvey, Warren Zev; Hasan-Rokem, Galit; Saadoun, Haim; Shiloah, Amnon (eds.). *Zion and Zionism among Sephardi and Oriental Jews*. Jerusalem: Misgav Yerushalayim, pp. 419-441.
- Morris, Benny (2008). *1948: The First Arab-Israeli War*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Nasaw, David (2020). *The Last Million: Europe's Displaced Persons from World War to Cold War*. New York: Penguin Press.
- Rejwan, Nissim (1985). *The Jews of Iraq: 3,000 Years of History and Culture*. London: Weidenfeld & Nicolson.

- Shiblak, Abbas (2005). *Iraqi Jews: A History of a Mass Exodus*. London: Saqi Books.
- Stillman, Norman A. (1979). *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Stillman, Norman A. (2003). *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Vercelli, Claudio (2020). *Storia del conflitto israelo-palestinese*. Roma - Bari: Laterza.
- Vercelli, Claudio (2023). *Israele. Storia dello Stato*. Firenze: Giuntina.

Videografia (ultima consultazione: 02/07/2024)

Shuki Dekel, *Odil 80*

<https://www.youtube.com/watch?v=UYQURggc3Ho>

Intervista a Oddil Dallal in occasione del suo ottantesimo compleanno; in ebraico, Israele 2014; durata: 35 minuti.

John Muller, *Silence is Killing*

https://jfc.org.il/en/news_journal/119851-2/

Israel Film Archive; The Steven Spielberg Jewish Film Archive

Intervista a Oddil Dallal e Simcha Horesh, in inglese, 1974; durata: 18 minuti.

The Forgotten History of Arab Jews

<https://www.youtube.com/watch?v=lfDhaWlqXf8>

Intervista a Avi Shlaim, 2023; durata: 53 minuti.

Why Jews left Arab Countries after 2,000 Years

<http://www.jewishwikipedia.info/videos-jews-fleeing-arab-countries.html>

Raccolta di videotestimonianze e documentari (aggiornata al 2019).



Fig. 1 – Baghdad, 1 giugno 1941: corteo armato durante il *Farhud*. © Yad Yitzhak Ben Zvi Archive.



Fig. 2 – Baghdad, tomba collettiva per le vittime del *Farhoud*. © “Or Yehuda” Iraqi Jewish History Museum.



Fig. 3 – Berlino, 19 luglio 1942: il primo ministro iracheno Rashid ‘Ali incontra Adolf Hitler. © Narodowe Archiwum Cyfrowe, Polska.

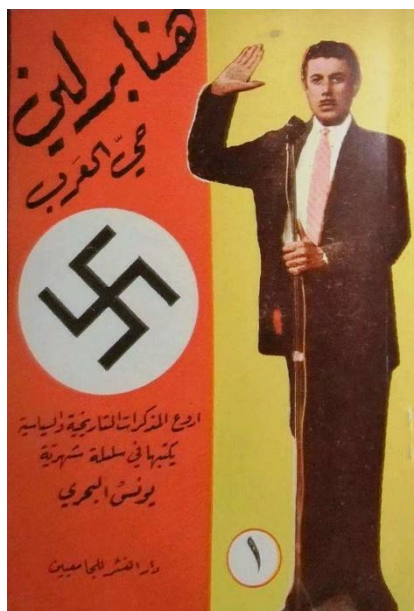


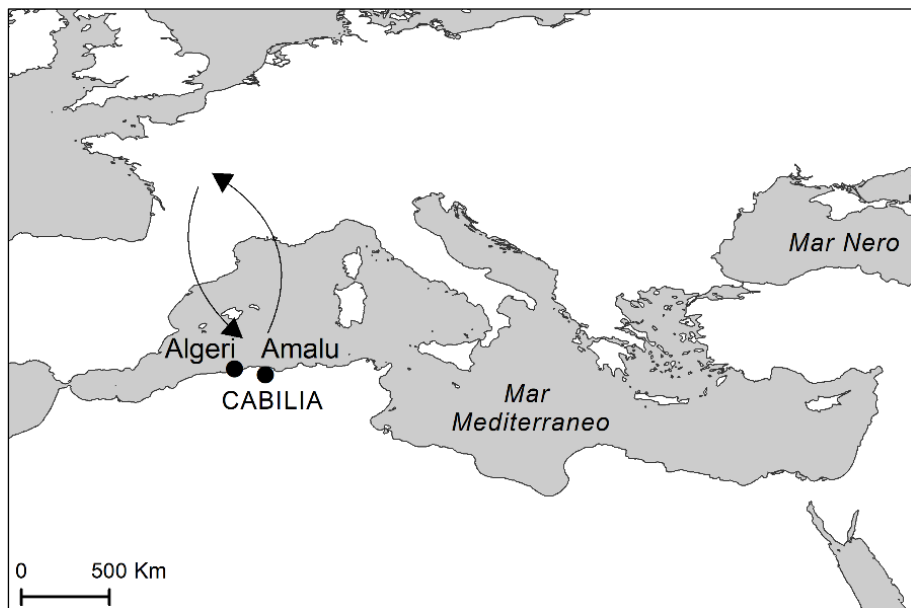
Fig. 4 – Copertina del primo fascicolo, “Qui Berlino” (هنا برلين) dell’autobiografia di Yunus Bahri al-Juburi.



Fig. 5 – Ebrei in fuga dall'Iraq verso Israele. © Dangoor Family Archive.



Fig. 6 – Oddil Dallal nel 2012 durante l'intervista per il documentario *Oddil 80* di Shuki Dekel. © Dekel Productions, Israel, 2014.



Viaggi forzati nella cultura amazigh:¹ esilio e migrazione nell'itinerario poetico di una donna algerina

Anna Maria Di Tolla

La storia dei berberi è costellata di episodi di viaggi forzati verso diversi paesi nordafricani, in Europa e altri continenti, segnando il loro destino e la loro identità culturale. Dall'epoca romana, tanti amazigh furono deportati come schiavi in varie parti dell'Impero. Giugurta, re della Numidia,² nemico di Roma, nella guerra giugurtina (111-105 a.C.) fu sconfitto e catturato, dopo essere stato tradito dal suo alleato, Bocco, re dei Mauri. Portato a Roma contro la sua volontà fu imprigionato nel Carcere Mamertino.³

¹ I berberi preferiscono denominarsi "amazigh" (uomo/uomini libero/i). "berbero" è un esonimo peggiorativo, attribuito dai vari colonizzatori. In questo contributo, amazigh/berbero sono usati in modo intercambiabile.

² Oggi, l'antica Numidia corrisponderebbe a un territorio posto tra Algeria e Marocco.

³ Secondo Plutarco, fu lasciato morire di inedia, per Eutropio fu giustiziato per strangolamento. Ai Fori Imperiali a Roma vi è una iscrizione che lo ricorda.

I viaggi forzati non solo separarono gli amazigh dalla loro terra (*tamurt*), ma li esposero a culture e condizioni di vita completamente diverse, spesso ostili. La deportazione proseguì durante l'espansione araba in Nord Africa, quando molti amazigh furono costretti a migrare verso altre regioni per sfuggire alla conquista e alle repressioni, come l'episodio del X secolo, quando gli Ibaditi di Tahert (Algeria) furono deportati dai califfi fatimidi a Enna, in Sicilia.⁴

Un altro periodo di grande sofferenza per gli amazigh è stato il periodo della conquista coloniale francese in Algeria. Dal 1830, lo spossessamento delle terre e le insurrezioni contro i francesi causarono migrazioni forzate senza precedenti di interi gruppi e famiglie.⁵ La prigionia in Francia delle donne di Abd-el-Kader, nel 1843, ad esempio, rientrava nella punizione collettiva. Nel 1857, Fadhma n'Sumer, un'eroina della resistenza cabila, fu catturata e imprigionata, il che può essere considerata una forma di esilio forzato interno.

Le donne divennero un problema per l'esercito francese: attaccando le donne, si attaccava l'intera società. Nell'Aurès, nel 1955, viene costruita una prigione per le mogli dei combattenti della resistenza. Oggi, non rimane alcuna traccia materiale di questi luoghi di detenzione, né negli archivi. Arrestate, sottoposte a violenti interrogatori e poi rinchiusi, le donne, dopo l'indipendenza, hanno sepolto la memoria di questo periodo traumatico, scegliendo di imporsi il silenzio (Adel, 2019, p. 123).

Altre tracce, come quelle di infermiere in clandestinità o di *bombeuses* imprigionate, fanno parte di una storia "senza nome", in quanto alle donne algerine detenute era stato cancellato il cognome (André, Slyomovics, 2020, p. 98). Secondo Stoler (2010, pp. 62-78), tale procedura è stata una mutilazione identitaria e un occultamento di sapere, teorizzata con il termine "afasia coloniale". Solo un piccolo gruppo di donne detenute, durante la guerra d'indipendenza, è emerso dalla massa anonima. Trasferite in Francia, accusate di terrorismo e torturate dai paracadutisti, alcune detenute hanno ottenuto un nome e una reputazione di eroine della lotta per l'indipendenza. Le donne algerine, sottoposte a un triplice dominio (colonialismo, patriarcato e carcere), sono state rese sempre più invisibili e sole.

⁴ Gli Ibaditi sono musulmani eterodossi e si trovano oggi in Libia (Gebel Nefusa), in Tunisia (Gerba) e in Algeria (Mزاب) (Chiarelli, 2018, p. 75).

⁵ Si Mohand, famoso poeta cabilo, perse suo padre. Suo zio paterno, come i cabili in massa, fu deportato in Nuova Caledonia (Ouattmani, 121). A differenza del resto della famiglia che emigrò a Tunisi, preferì restare in Algeria, vagando in Cabilia.

Questa triplice perdita ha suscitato un forte sentimento di esilio, che la letteratura amazigh, orale e scritta, dimostra e riflette. Poesie, canti e racconti, trasmessi alle generazioni successive, descrivono la nostalgia per la terra perduta, il dolore dell'esilio e la speranza di ritorno.

In uno spazio diverso dal paese natale, le artiste cabile cercano di dare significato, legittimità alla loro persona e alla ricerca poetica e musicale nel loro mondo in esilio, facendo emergere uno spazio poetico che denuncia i limiti della società tradizionale patriarcale, in cui la donna cabila era schiacciata e soggiogata. Si affaccia anche una nuova realtà che sottintende razzismo, deculturazione, shock culturale, sradicamento e altri temi di attualità nell'Europa dell'epoca. Si inneggia alla libertà della persona e della giovane donna cresciuta in Francia e rimandata al villaggio per sposarla. Le artiste rivelano nelle loro poesie e canti le sfortune e i drammi di donne sottoposte a una doppia lacerazione: da un lato soffrono l'esilio; dall'altro, devono misurarsi con gli obblighi e le catene di una tradizione alienante.

Un caso emblematico è rappresentato dall'itinerario poetico di Nuara. È stato in Francia che l'artista ha appreso modi di espressione diversi da quelli della società tradizionale. Nuara scopre la scuola da adulta e vi si avvicina per acquisire lo strumento necessario alla sua sopravvivenza: la scrittura che le permetterà di trascrivere le sue poesie.

Questo contributo non vuole essere esaustivo; si analizzeranno, brevemente, aspetti della produzione poetica femminile in cabilo (variante locale della lingua amazigh). Lo studio si concentrerà sui versi di Nuara che descrivono, interpretano e raccontano i suoi viaggi forzati. Le conclusioni offriranno riflessioni sull'importanza di proseguire nello studio dei viaggi forzati.

La parola poetica delle donne cabile in esilio

Le donne amazigh, per reagire alla sofferenza, hanno imparato a "prendere la parola" e l'hanno fatto pubblicamente. Nella società tradizionale cabila, il peso della parola (*awal*) è funzione dello statuto dell'uomo, principale fonte d'informazione, trasmissione e acquisizione del sapere e del potere. Per essere efficace, deve essere detta pubblicamente, è la parola dell'uomo d'onore, di colui che si spezza e non si piega (Yacine, 1999, p. 4). L'emigrazione e l'esodo rurale hanno aperto una breccia per sfuggire a questo antico ordine sociale; per gli anziani, i fenomeni di migrazione ed esilio hanno rappresentato una trasgressione.

Riguardo alla poesia amazigh, nel suo uso quotidiano, svolge una funzione sociale, prodotta al ritmo del quotidiano (Galand-Pernet, 1998, p. 182):

durante le feste collettive, i matrimoni, per scandire l'anno agricolo, le rogazioni della pioggia, la celebrazione di un santo, quando le donne lavorano nei campi, vanno a cercar legna, tessono tappeti e ricamano.

In cabilo, l'*izli* designa la poesia orale e appartiene al repertorio della poesia femminile destinata a essere cantata, suo unico mezzo di trasmissione. È una poesia che riempie uno spazio ideale per esprimere solitudine, difficoltà personali ed emotività, al di fuori della presenza degli uomini. Yemma, Khelija, Tukrift e altre poetesse si sono distinte nella valorizzazione estetica della lingua, ma che non hanno superato l'ambito del villaggio (Yacine, 1995, p. 28).

Dagli anni Quaranta del secolo scorso, diverse artiste cabile hanno sfidato i divieti e i dettami del *nnif*, l'onore, fondato sulla sottomissione totale delle donne (Aziri, Kherdouci, 2021, p. 50).

Diverse generazioni di donne hanno trasmesso la cultura, sapendola rinnovare e modernizzare, attraverso le forme vocali e musicali, con le esecuzioni pubbliche davanti agli uomini. Artiste dedite alla canzone, quali Hanifa, Chérifa, Taos Amrouche, Malika Domrane, Djohra Abuda e Massa Buchafa seppero superare sé stesse, rompendo i tabù e la moralità sociale (Kherdouci, 2021). Cantare in pubblico è stato molto difficile agli inizi, anche per gli uomini. Le cantanti e i cantanti cabili hanno dovuto rompere con il gruppo di appartenenza per esistere da soli. In pubblico conservavano solo il nome, senza appartenenza genealogica: Chérifa, Hanifa, Ourida, Djamilia (Yacine, 1999, p. 23).

Grazie alle artiste, le voci delle donne cabile sono uscite dal quadro codificato delle feste rurali per incontrare il mondo, per cantare il dolore e denunciare la supremazia maschile, proiettandosi nel futuro senza sradicarsi. L'ambiente artistico maschile non ha mai dato la giusta considerazione all'arte delle donne, definita "folclore" e "genere minore".

Per queste donne molto coraggiose, così come per Nuara, la poesia e il canto hanno rappresentato uno spazio terapeutico, di sfogo e di protesta. La sua poesia, ricca di profondità emotiva e impegno sociale, merita di essere studiata per comprendere le sfide affrontate nell'esilio, laddove può far sentire la sua voce.

La voce sradicata: Nuara, l'esilio e la vita altrove

Nuara Bali è nata nel 1939 ad Amalu, in Cabilia, regione che si estende a est di Algeri, lungo la costa mediterranea. Perde i genitori quando non aveva ancora dieci anni. Suo padre emigra in Francia prima della Seconda Guerra Mondiale. La madre lascia il villaggio per le incomprensioni con la famiglia

del marito e muore poco dopo. Rimasta orfana, Nuara viene data in sposa ancora bambina, ma fugge subito dopo per tornare sotto la tutela e in balia dei parenti, passando da un matrimonio a un altro. Accudita dalle zie paterne le quali agivano, a volte come protettrici, a volte come guardiane della supremazia maschile, sono state loro a darla in sposa e spingerla al divorzio. A causa della sua condizione di orfana, a cui si è aggiunta quella di donna sterile in una società patriarcale, la sua vita porta le stigmate dei dominati socialmente, storicamente, sessualmente e ha pagato il debito di essere orfana, donna, sterile, figlia di algerini immigrati e colonizzati. L'esilio, la depressione, i matrimoni e i divorzi la spingono a trovare una via di salvezza nella scrittura.

Analfabeta, impara a trascrivere i suoi versi e a tenere un "Diario":

L'esilio è un fardello
Anche la mia solitudine
Il mio compagno è un nemico

La triste vicenda di Nuara attira l'attenzione di Tassadit Yacine,⁶ una studiosa cabila, specialista di culture dominate e di antropologia dei rapporti di potere. In Cabilia, aveva incontrato Mulud Mammeri, uno dei riferimenti della rivendicazione dell'identità berbera, colui che, a partire dalla metà del secolo scorso, ha restituito dignità e fierezza alla parola amazigh. Nuara, dal suo canto, celebra la gioia della parola cabila ritrovata, rendendo omaggio a Mammeri:

Anche in tua assenza o *Dda*⁷ *Lmulud*
L'«Awal» di cui avevamo sete
È ora viva
Tu hai piantato l'albero
Dei defraudati
Oggi fiorisce⁸

⁶ T. Yacine, direttrice di studi a *EHESS* (Parigi) ha fatto parte della scuola di Pierre Bourdieu. Chi scrive ringrazia Tassadit Yacine per aver rilasciato un'intervista il 20 luglio 2024, fornendo ulteriori dettagli su Nuara.

⁷ *Dda*, diminutivo di *dadda*, indica affetto e venerazione per un uomo anziano della famiglia.

⁸ Una versione in italiano della storia di Nuara e la traduzione di alcune poesie è stata pubblicata da Domenico Canciani, 1996. Canciani (1996, p. 18) si interroga su cosa rimanga della poesia di Nuara nelle traduzioni dopo il passaggio in cabilo, francese e infine in italiano, nonché nel passaggio dall'oralità alla scrittura. Nonostante sia arduo mantenere il senso e il valore delle parole, questi versi riescono a evocare meraviglia e nostalgia. Le traduzioni sono state riviste da chi scrive.

Questo incontro fortunato porta alla luce la vicenda di Nuara e, attraverso l'analisi, la trascrizione e l'interpretazione della sua poesia, Yacine mette in evidenza il valore di testimonianza dei testi poetici e pubblica le sue poesie in cabilo. Nuara ritrova nell'arte della parola il sollievo alle sofferenze patite nella sua vita e un mezzo di resistenza e resilienza:

Ho scritto tanti versi
Sull'esistenza mia fosca
Che nessuno conosce

I temi autobiografici sono essenzialmente ispirati alle disavventure della sua vita personale, alle esasperazioni delle tradizioni, facendo emergere il suo ruolo di donna dominata, smascherando i rapporti di forza. Nuara, come tante donne dell'epoca, trasgredendo l'ordine sociale, è costretta all'esilio: denigrata, è allontanata dal villaggio (*taddart*). I versi di Nuara sono il crocevia dei paradigmi della cultura, della società e della lotta personale per l'esistenza:

Eccomi nel mio villaggio
Ricolma di dolore
Dove le persone sono irragionevoli

Uomini e donne
Versano nella maldicenza
Il mio cuore ne soffre.

In primo luogo, Nuara è cresciuta con sua madre, rimasta vedova (*tağğalt*), una donna che, secondo la comunità locale, aveva portato rovina e maledizione a suo marito. I figli di una vedova sono socialmente inferiori:

Mia madre mi ha lasciata
Senza madre a dieci anni
Ero sola con mio fratello
Che ha preso la via dell'esilio
Vivo nella tristezza
Da molti anni
Mi manca il calore materno
...
Non sono una giovane donna
Felice con la sua famiglia
Schiava dai miei zii
Che mi disgustano
E mi disprezzano.

Essere orfani dei genitori significa non avere diritti nella struttura familiare. Dal punto di vista dell'eredità, gli orfani sono in balia di parenti paterni e materni. Nelle sue poesie, il dolore e la sofferenza di un destino crudele dalla sua infanzia la tormenta:

L'orfana è oppressa
Non ha fortuna
Subisce tutte le offese

L'unico modo di sfuggire al suo destino è trovare il suo posto nella società. Le donne beneficiano di uno statuto quando si sposano. Nuara accetta la scelta delle zie che la danno al primo venuto e, secondo il costume locale, il matrimonio non è registrato. All'età di dodici anni, è contenta di sposarsi, ma subito dopo viene presa dal terrore e fugge, impedendo la consumazione del matrimonio ("festa di cuscus").⁹

Suo fratello, di ritorno dalla Francia, la sposa a Khalfa, che era stato respinto una prima volta, perché appartenente a un clan avverso alla famiglia Bali. Lo sposo, dopo un anno, dovendo partire per la Francia per trovare lavoro, porta con sé Nuara per compagnia a sua madre. All'età di quattordici anni, Nuara scopre città, uomini e donne diversi.

I conflitti e le relazioni difficili con la parentela di suo marito e l'esilio dal suo paese, dopo due anni in Francia, procurano a Nuara una forte depressione che culmina in un tentativo di suicidio. Preferisce ritornare nel suo villaggio, nonostante il ritorno avrebbe significato accettare la marginalità.

Non avendo registrato il matrimonio, Nuara si sente libera e ritorna dalle zie. Il terzo matrimonio, con Omar, sembrerebbe avere fortuna, perché tra i due c'è l'amore. Un vero rapporto affettivo pubblico non è ammesso, perché la moglie rimane inesistente per l'uomo che la sposa.

La spietata suocera, gelosissima di questo rapporto "anomalo", trova il pretesto che Nuara non dà prova della sua fecondità e la giovane deve essere rimandata ai parenti. Nuara, con la morte nel cuore, obbedisce e lascia la casa

⁹ Espressione coniata da Nuara. Il matrimonio in Cabilia e in altre regioni nordafricane si svolgeva senza la presenza del *qadi*, né la registrazione al comune. In seguito alla colonizzazione e alla guerra, ciò che contava era che la famiglia e i vicini sapessero che un uomo era sposato con una donna, e questo bastava. Era un vantaggio per le donne perché, in caso di divorzio, potevano tornare alla casa paterna. Per gli uomini era un vantaggio maggiore, poiché potevano ripudiare la moglie e liberarsene senza complicazioni (Intervista di Tassadit Yacine del 20.07.2024).

maritale. Questo periodo sarà ricordato dalla poetessa positivamente per la vita di coppia che avrebbe potuto essere felice.

Intanto, vive, consumata dalla passione per Omar:

Sola senza il tuo amore

Singhiozzo nel silenzio

Il velo del lutto avvolge

...

Ma tu non mi sei destinato

E io pazza d'amore mi consumo

Fino alla follia.

In piena guerra d'indipendenza, Nuara lascia ancora l'Algeria e raggiunge suo fratello Azuau in Francia. La comunità cabila immigrata da Amalu abita a *Piège*, termine che in francese significa "trappola", designa la cittadina francese dove vive il suo esilio, ma è parola ricorrente ed emblematica nei suoi versi:

Vivo oramai a *Piège*, in trappola

E devo lottare contro lo scoramento

Le relazioni a *Piège* sono vissute alla maniera cabila. L'alternanza matrimonio e divorzio continua per la giovane, entrando nel ciclo infernale dei matrimoni falliti. A Nuara propongono un matrimonio forzato che lei rifiuta:

Perché mi forzate

A un matrimonio che respingo?

Voi mi esponete a tutti i pericoli

...

A cosa servono i ciarlatani?

E i talismani

L'amore non viene a comando

Costretta a sposare Amir, un buon partito, secondo le due famiglie e la comunità, all'età di ventidue anni, ritorna in Algeria sposata. La vita di coppia è difficile e scopre di avere un problema di sterilità. Dovrebbe curarsi e invece parte per la Francia. Raggiunta da suo marito che si stabilisce a *Piège*, Nuara cade in depressione. Nel 1967, per riprendersi, si iscrive ai corsi di alfabetizzazione e decide di rendersi indipendente economicamente, trovando lavoro:

Per recarmi alla fabbrica di Vienne¹⁰
Mi alzo con la stella del mattino
Per prendere il treno
...
Meglio accettare l'angoscia
E il gelo mattutino
Che dipendere dai cabili

Decide di divorziare da Amir. Anche se non aveva fatto obiezioni sulla sterilità, il marito era diventato possessivo e geloso, dedito al gioco e all'alcool. Richiamata in Algeria dalle zie che la incoraggiano e la sostengono nel divorzio, Nuara affronta questa nuova situazione. Chiedere il divorzio per una donna era un'audacia, ma per l'uomo un disonore. La poetessa vive il matrimonio in modo amaro, paragonandolo all'oleandro (*ilili*):

Il matrimonio è amaro per me / *Zwağ iqqwel-iyi d ilili*.

Appena Nuara divorzia da Amir, il suo secondo marito, Khalfa, si ripresenta, perdona Nuara di averlo abbandonato e si sposano nel 1974 (Nuara ha 35 anni e risiedono a Piège). Poco dopo, anche se Khalfa sembrava cambiato, inizia a rimproverare Nuara per la sua sterilità. Per la prima volta, Nuara prende coscienza del suo stato senza speranza:

Non riesco a scordare
Le parole della gente

Non riesco a liberarmi
Di quel marchio di sterilità
Mi ferisce
Chi mi è più vicino

Dicono che sono un pino
O un inutile
Capro
O un albero senza frutti.

Suo marito la convince ad adottare una bambina e Nuara accoglie la proposta. Nel frattempo, aveva dovuto lasciare il lavoro, perché la famiglia non

¹⁰ Vienne è un'antica cittadina francese sul Rodano, dove Nuara si recava a lavorare in fabbrica.

approvava che lavorasse nella stessa industria del marito che continua a rimproverarle la sua sterilità. Per disperazione, Nuara, per sfuggire all'alcool, riparte per l'Algeria.

Il divorzio da Khalfa è pronunciato in Francia, ma per essere definitivo deve essere ratificato anche in Algeria, dove il processo subisce ritardi. Nel 1983, Nuara vive un doppio esilio: quello dell'immigrazione e quello di moglie esiliata, rendendo insopportabile la solitudine e la sua condizione sempre più critica.

Un'altra circostanza peggiora la relazione di coppia, ovvero il pensionamento di Khalfa. Gli uomini cabili in pensione sognano un'infanzia idealizzata, per ritrovare tenerezza, disponibilità, sottomissione da parte delle donne che lo circondano. Le donne, con l'età, acquisiscono un nuovo statuto, quello di *tamghart* (saggia donna anziana). La menopausa, liberandole dallo statuto di mogli-procreatrici, conferisce un certo potere, un'autonomia comparabile a quella dell'uomo in seno alla famiglia.

Nuara, all'età di circa cinquant'anni, realizza ciò che fino a quel momento le era stato impossibile: esprimere pubblicamente, attraverso la scrittura, solitudine interiore e sofferenze causate dalle condizioni di vita. Il "pezzo di carta" diventa il luogo della memoria, custode dei suoi segreti e dei suoi misteri.

In questa seconda fase della sua vita, Nuara pubblica le sue poesie. Appassionata di musica, con lo pseudonimo di Zahia e Thamila, ha reso pubblica la sua voce in cerchi ristretti e registrando le sue canzoni (Yacine, 1995, p. 84). Per una donna cabila, alla sua età, non più giovane, è stato difficile intraprendere la carriera di cantante. Era difficile, per una donna sposata e per la sua famiglia, lanciarsi apertamente sulla scena pubblica. Tuttavia, la sua specificità rimane la poesia. Oggi, Nuara vive nella regione di Lione ed è in contatto con sua figlia.¹¹

Conclusioni

I viaggi forzati degli amazigh hanno lasciato un'impronta indelebile nella loro storia e cultura, rappresentando una realtà complessa e ambivalente. Se da un lato hanno offerto sicurezza, nuove opportunità e arricchimento culturale, dall'altro, hanno comportato rischi significativi, traumi e perdita di legami con la propria terra di origine.

La poesia di Nuara non solo riflette le sue esperienze personali di esilio, ma fornisce anche una potente voce alle lotte collettive della comunità cabila, offre preziosi spunti di riflessione sulla resilienza culturale e sull'importanza

¹¹ Intervista a Tassadit Yacine del 20 luglio 2024.

della conservazione delle tradizioni orali. Attraverso le sue poesie, si può apprezzare la capacità di trasformare il dolore in bellezza e la determinazione di Nuara nel preservare l'identità amazigh. Nuara non è solo una poetessa di talento, ma anche una figura chiave per lo studio della cultura amazigh e delle dinamiche di genere all'interno della società cabila.

Bibliografia

- Adel, Khedidja (2019). "La prison des femmes de Tifelfel. Enfermement et corps en souffrance", in *L'Année du Maghreb*, 20, pp. 123-137.
- Ammouden, Amar (2012). "L'exil dans la chanson de l'immigration", in *Études et Documents Berbères*, 31, pp. 63-72.
- André, Marc; Slyomovics, Susan (2020). "L'exil carcéral de femmes sans noms: Regards anthropologiques et historiques sur les prisonnières algériennes dans les guerres de colonisation et de décolonisation (1830-1962)", in *Hespéris-Tamuda*, 55 (2), pp. 95-122.
- Aziri, Boudjema; Kherdouci, Hassina (2021). "La poésie et la chanson féminines kabyles comme formes d'expression littéraire, imaginaire et d'engagement ou de lutte", *Socles* (10 Janvier).
- Chiarelli, Leonard C. (2018). *A history of Muslim Sicily*. Santa Venera: Midsea Books.
- Canciani, Domenico (1996). *Nuara. Quaderno poetico di una donna cabila*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Galand-Pernet, Paulette (1998). *Littératures berbères, des voix, des lettres*. Paris: PUF.
- Harzoune, Mustapha (2020). "Laakri Chérifi. Les chanteuses kabyles. Graines de la douleur", in *Hommes & migrations*, 1331, p. 188.
- Kherdouci, Hassina (2021). *La Chanteuse kabyle. Voix, texte, itinéraire*. Tizi Ouzou: Akili.
- Mokhtari, Rachid (2001). *La chanson de l'exil: Les voix natales (1939-1969)*. Alger: Casbah Éditions.
- Ouatmani, Settar (2022). "Les Communards à la rencontre des révoltés algériens de l'insurrection de 1871", in *Outre-Mer*, 416-417 (2), pp. 121-147.
- Romey, Alain (2003). "Itinéraire poétique d'une femme kabyle algérienne en exil: Nouara", in *Cahiers de la Méditerranée*, 66, pp. 385-389.
- Sayad, Ali (2015-2017). "Le pays, la mer et la femme dans la poésie kabyle de l'exil", in *Études et Documents Berbères*, 34, pp. 125-150 (I partie); 37, pp. 159-177 (II partie); 38, pp. 149-171 (III partie).

- Stoler, Ann L. (2010). "L'aphasie coloniale française: l'histoire mutilée". In Vergès, François; Bernault, Florence; Boubeker, Ahmed; Mbembe, Achille; Blanchard, Pascal (eds.). *Ruptures postcoloniales*. Paris: La Découverte, pp. 62-78.
- Yacine, Tassadit (1988). *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle* (Pref. Pierre Bourdieu). Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Yacine, Tassadit (1995). *Piège ou le combat d'une femme algérienne. Essai d'anthropologie de la souffrance*. Paris: Publisud/Awal.
- Yacine, Tassadit (1999) "Femmes et espace poétique dans le monde berbère", in *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 9.
<http://journals.openedition.org/clio/287>

Lxiq

Tenɣai lyurba iman-iw
Izad lxiq-iw
Win kerhey i d amwanes

Rɣaget Imakla deg mi-w
D amehzun wul-iw
F lbaɛel ig dɣan yides

Win ur byiy i d zwaɣ-iw
Yerwi lhayat-iw
Aqlin am tɛtir g lqefs

Taleɣ deg tiziwin-iw
Zzhent axir-iw
Kul ta saedis yefka-y-as

Nekki yemmut zzehr-iw
Yeeɛwej lqist-iw
Abrid i yegwiɣ yaekes

Σeddan lechuɣ

Σeddan lechuɣ d lesnin
Ixaq wuk meskin
D ayen rɣagen i jeɣeɣ

Solitudine

L'esilio è un fardello
 Anche la mia solitudine
 Ho un nemico per compagno

Il mio pane è amaro
 Il mio cuore è in lutto
 Oppresso dai tormenti

Questo matrimonio di fiele
 Contratto mio malgrado
 Mi intrappola come un uccello in gabbia

Per le ragazze della mia età
 Ancora meglio
 Sboccia il loro destino

Il mio destino deforme
 È morto e sepolto
 È un vicolo cieco

Indecisa

Indecisa da mesi e anni
 Solitaria, il mio cuore soffre
 Vivo nell'amarezza

Rwiγ εawaz d ttxemim

Mi affollano le preoccupazioni e
l'insonnia

Qquwley am yedmin

Come un biancospino

Σewqeγ amek ara xedmeγ

Perduto

Deεfeγ cbiγ ayanim

Sottile come una canna

Acemm' u d-yeqqim

Senza porto d'origine

Ger wul t-ɣasa i t-uγeγ

Raggiunto nel profondo del mio essere

A nɣuɣ neγ a neqqin

Resta o vai

Kif da neγ dihin

Qui o là

Ur seiy hed a t-γiɣeγ

Non ammorbiderò nessuno

ɤelbey-k ya ʾebbi lhakim

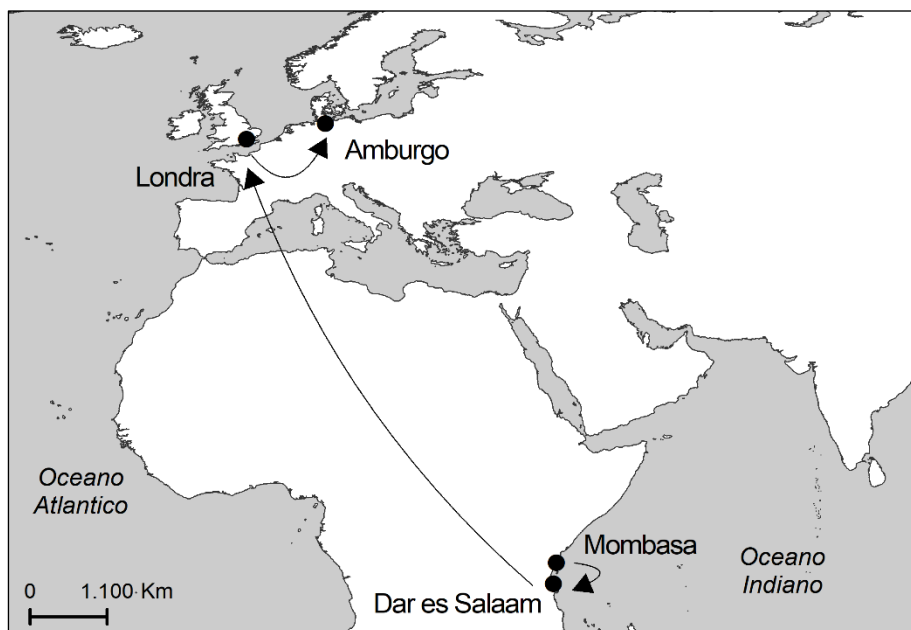
Conto su di te, Misericordioso

D kečč i d aɣnin

Tu, il Clemente



Ritratto di Nuara Bali.



La poesia swahili di Abdilatif Abdalla: rifugio e resistenza in prigione e nell'esilio

Flavia Aiello

Introduzione

Una delle dimensioni del viaggiare contro la propria volontà è il partire determinato dalla persecuzione politica, per vivere in esilio, in uno stato di lontananza forzata dal proprio paese. Questa condizione accomuna diversi attivisti politici, scrittori, intellettuali africani dell'epoca post-indipendenza (Mphahlele, 1982), quando ai protagonisti delle lotte di liberazione ancora in corso si andava man mano ad aggiungere chi fuggiva dalle crisi, guerre e involuzioni autoritarie nelle nuove nazioni africane, che sempre più hanno spento gli entusiasmi della prima stagione successiva al periodo coloniale. Il presente contributo, in particolare, è dedicato alla figura di Abdilatif Abdalla, poeta, scrittore e attivista politico keniano. Dopo aver vissuto giovanissimo una detenzione di tre anni, al suo rilascio nel 1972 Abdalla accettò di sradicarsi e vivere in esilio, inizialmente

a Dar es Salaam, poi a Londra e infine in Germania, dove attualmente risiede, pur di poter continuare a lottare per i propri ideali politici ed esprimere liberamente le proprie idee. In quei lunghi anni di lontananza dal Kenya, paese che ha potuto rivedere solo dopo la fine della dittatura di Arap Moi nel 2002, il suo cammino ha incrociato quello di diversi scrittori in esilio. Tra questi, il compatriota Ngũgĩ wa Thiong'o, col quale collaborò prima nel London Committee for the Release of Political Prisoners, poi nelle fila dell'United Movement for Democracy in Kenya, denunciando i soprusi del regime di Moi, perpetrati nell'indifferenza dell'Occidente (wa Thiong'o, 2016, p. 14).

Qui di seguito, dopo un breve quadro biografico sull'autore, saranno presentate due poesie, *Kuno Kunena* (Questo parlare) e *Siwati* (Non cedo), in swahili e traduzione italiana, tratte dalla raccolta *Sauti ya Dhiki* (La voce dell'agonia, 1973), il diario di prigionie in versi che lo ha reso uno dei poeti contemporanei swahili più noti e apprezzati. La libertà, come ci ricorda Yassin al-Haji Saleh, intellettuale siriano incarcerato sedici anni per la sua militanza politica e da tempo in esilio, a Istanbul e attualmente a Berlino, «è associata al rischio e alle avversità. Lasciamo il nostro luogo abituale, ci allontaniamo e ci confrontiamo con l'ignoto in luoghi inesplorati e sconosciuti [...] Tuttavia, ogni volta abbiamo bisogno di tornare a una casa e ad una sicurezza che sia allo stesso tempo il punto di partenza per un nuovo inizio e una nuova avventura.» (Al-Haji Saleh, 2021, p. 20).

Dopo l'esperienza della prigionia, che priva contemporaneamente della libertà e della casa, allontanarsi dalla propria terra rappresenta una ritrovata possibilità di movimento, ma condizionata dal non ritorno, da solitudine e instabilità. Abdalla ha compiuto questa scelta dolorosa per salvaguardare la propria libertà di parola e azione. Nella poesia, il poeta durante la prigionia ha costruito la propria casa interiore, dove difendersi, esprimersi e rigenerarsi, un luogo speciale, privato ma aperto, di riferimento e di connessioni, da custodire e frequentare anche nei lunghi anni di lontananza da Mombasa e dal Kenya.

Abdilatif Abdalla, poeta in politica¹

Nato nel 1946 a Mombasa, una delle antiche città swahili cosmopolite della costa est-africana, nella vita di Abdilatif Abdalla la pratica poetica e l'attivismo civile e politico sono un binomio inscindibile, come lo è stato da secoli

¹ Allusione al titolo della pubblicazione *Abdilatif Abdalla: Poet in Politics* (2016), a cura di Rose Marie Beck e Kai Kresse, che raccoglie gli interventi presentati durante il Symposium tenuto nel 2011 in onore di Abdalla a seguito del suo pensionamento.

per tanti poeti swahili, a partire da Muyaka bin Haji,² uno dei suoi principali modelli letterari. Nella sua formazione culturale, poetica, religiosa e politica hanno avuto un ruolo fondamentale il nonno, Ahmad Basheikh bin Hussein, poeta e insegnante, e i suoi fratelli maggiori, Ustadh Ahmad Nassir Juma Bhalo, noto poeta, e Sheikh Abdilahi Nassir, uomo politico e dotto islamico. Subito dopo l'indipendenza del Kenya (1963), Abdalla, mentre lavorava in un ufficio amministrativo municipale di Mombasa, divenne un membro attivo del KPU (Kenya People's Union), partito d'opposizione bandito nel 1968 (Nyai-gotti-Chacha, 1992, p. 5).

In una serie di pamphlet fatti circolare proprio in quell'anno, ciclostilati in swahili che arrecavano la firma WASIOTOSHEKA (gli scontenti/insoddisfatti), espresse forti critiche nei confronti del partito al governo, il KANU (Kenya African National Union), guidato da Jomo Kenyatta, culminate nello scritto *Kenya: Twendapi?* (Kenya: dove stiamo andando?). Il documento, come si legge nella sua riproduzione nel sopracitato volume *Abdilatif Abdalla: Poet in Politics* (Beck, Kresse, 2016), accusava il partito al potere di pratiche illegittime degne dei tempi coloniali per sopprimere il dissenso (anche durante la tornata elettorale), nonché di essere divenuto elitario, dittatoriale e oppressivo al pari del regime dell'apartheid in Sudafrica (Abdalla, 2016, pp. 76-79), concludendosi con un appello esplicito ai concittadini per rovesciare il governo del KANU. L'autore, che allora aveva ventidue anni, venne immediatamente arrestato, accusato di sedizione e condannato a tre anni di carcere in regime d'isolamento presso la Kamity Maximum Security Prison a Nairobi.

Durante la prigionia era severamente vietato l'uso della penna, ma con la complicità di una guardia, Abdalla riuscì a scrivere di nascosto, sulla carta igienica, trentanove poesie, il suo diario in poesia, che venivano fatte recapitare man mano a suo fratello maggiore. Dopo il suo rilascio, proprio lui, Sheikh Abdilahi Nassir,³ allora in una posizione influente presso la sede keniana della casa editrice Oxford University Press (Kresse, 2016, p. 23), fece pubblicare la raccolta, che uscì nel 1973 con il titolo *Sauti ya Dhiki* (La voce dell'agonia). Ironicamente, nel 1974 il volume vinse il premio letterario che porta il nome di Kenyatta, lo stesso presidente autocrate che lo aveva incarcerato. Da allora il poeta ha vissuto per lunghissimi anni in esilio, dapprima in

² Muyaka bin Haji (Mombasa 1776-1837) è uno dei più famosi poeti swahili. Protagonista della vita politica dei suoi tempi, fu intimo amico dei Mazrui, specialmente di Abdalla b. Hamed, il primo a rifiutare di pagare tributo a Sayyid Said, sultano di Oman e Zanzibar (Abdulaziz, 1979).

³ Durante la prigionia di Abdalla egli ha anche curato la pubblicazione del suo *Utenzi wa maisha ya Adamu na Hawaa* (Poema sulla vita di Adamo ed Eva, 1971).

Tanzania, dove è stato docente (e lessicografo)⁴ presso l'università di Dar es Salaam fino al 1979, poi a Londra, dove ha lavorato per la sezione di lingua swahili della British Broadcasting Corporation (BBC) e successivamente come redattore nella rivista *Africa Events*. Dal 1995 vive in Germania, dove ha insegnato swahili presso l'università di Lipsia fino al 2011, e dove vive tuttora nella città di Amburgo.

A partire dalla sua scarcerazione, Abdalla si è dedicato prevalentemente alla scrittura giornalistica e saggistica⁵ (pubblicando articoli in swahili e inglese su diverse riviste e libri, spesso attorno al tema del rapporto tra scrittore e società, tra poesia, etica e difesa dei diritti), mentre molto più raramente sono apparse sue produzioni letterarie, tra cui poesie, uscite su alcune riviste⁶ e volumi.⁷ Ha svolto anche qualche lavoro di traduzione, individuali e in collaborazione, ad esempio il romanzo dello scrittore ghanese Ayi Kwei Armah *The beautiful ones are not yet born* (1968), tradotto in swahili con il titolo *Wema hawajazaliwa* (1969), la traduzione swahili, intitolata *Upweke* (Solitudine), della poesia *Morgen* (Domani) di Bert Schierbeek, compiuta durante la sua partecipazione al festival "Poetry International", tenutosi a Rotterdam nel 1991 (Samsom, 2011, p. 2), o ancora la collaborazione con Alena Rettová alla traduzione swahili dell'opera teatrale *Die Vernissage* dell'autore ceco Vaclav Havel, pubblicata con il titolo *Uzinduzi* (2006). Partecipa regolarmente in Europa a diverse manifestazioni scientifiche e culturali relative alla lingua e letteratura swahili, tra cui ricordiamo il Swahili Colloquium, un convegno annuale dedicato agli studi swahili che si tiene da trent'anni in Germania, le prime edizioni a Francoforte e in seguito presso l'università di Bayreuth.

Da quando ha potuto rimetter piede in Kenya, il poeta viene spesso invitato nel suo paese in occasione di eventi culturali, premi letterari, festival e conferenze, dove le sue poesie vengono ancora recepite con grande interesse e

⁴ Abdalla ha infatti fatto parte del team che ha lavorato al dizionario di swahili standard pubblicato nel 1984 dal TUKI (Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili), il Dipartimento di Studi Swahili dell'università di Dar es Salaam.

⁵ Nel sopracitato volume (Beck, Kresse, 2016) sono stati ripubblicati quattro suoi scritti: *Kenya: Twendapi?*, *Wajibu wa Mshairi katika Jamii yake*, *Matatizo ya Mwandishi wa Jamii katika Afrika Huru*, *The Right and Might of a Pen*.

⁶ Come *Upambaukau hutwa*, uscita su *Lugha yetu*, 35 e 36 (1979-1980), e *Na yazinge mazingiwa*, pubblicata sulla rivista *Zinduko* (1978). Una sua sola poesia in inglese è circolata pubblicamente (rimanendo in forma di manoscritto), *Peace, Love and Unity for Whom?* (1989), duro atto di accusa nei confronti del presidente Moi (Kresse, 2016, p. 28).

⁷ Nel volume *Lugha na Fasihi. Scritti in onore e memoria di Elena Bertocini Zúbková*, Abdalla ha pubblicato quattro poesie inedite: *Nayanwa!*, *Miba ya Waridi*, *Ungapomoka!*, *Na Nyota Huota Ndoto* (Aiello, Gaudio, 2019, pp. 513-516).

attenzione,⁸ grazie alla sua poetica in cui convivono imprescindibilmente *engagement* e raffinatezza stilistica, passione politica e ricerca artistica, stilemi di una tradizione classica a lungo sedimentata e creatività, sensibilità moderna, urgenza espressiva.

Poesia in *kimvita* come rifugio e resistenza

Due tratti fondamentali delle poesie di Abdalla, ossia l'uso della varietà swahili di Mombasa (*kimvita*) e il rispetto della prosodia classica swahili, negli anni Settanta lo identificavano come poeta tradizionalista e gli valsero il plauso di molti poeti e critici della costa swahili (si veda ad esempio l'introduzione di Shihabuddin Chiraghdin a *Sauti ya Dhiki*), che interpretarono come forma di affermazione culturale, in reazione alle influenze culturali occidentali, il suo linguaggio e le forme poetiche in rima e metrica regolare. Dagli stessi circoli si levò, invece, un'aspra condanna verso le sperimentazioni poetiche dei cosiddetti poeti "rivoluzionari", inaugurate dalla pubblicazione della prima raccolta in versi liberi swahili, *Kichomi* (Dolore dilaniante, 1974) di Euphrase Kezilahabi.⁹ Mi sembra, tuttavia, che associare il poetare di Abdalla ad una posizione identitaria difensiva, avversa ad altri mondi swahilofoni, sarebbe fuorviante, riducendo a una posizione ideologica chiusa ciò che per il poeta ha avuto invece una connotazione primariamente esistenziale, di connessione alla propria famiglia, al proprio ambiente, al proprio retaggio culturale.

Durante gli anni terribili della prigionia la scrittura poetica è divenuta per lui, come racconta spesso in pubblico, un rifugio che gli ha permesso di fronteggiare l'isolamento e le torture fisiche e mentali salvandolo dalla pazzia, nonché, come sottolineato da molti critici (Nyaigotti-Chacha, 1992; Kresse, 2016; Walibora Waliaula, 2016), uno strumento politico di resistenza nei confronti di un governo che tentava di annichilirlo, come uomo e attivista, e a cui Abdalla rispondeva con la propria voce, con la propria identità culturale, con la propria lingua madre, anche in antitesi alle politiche linguistiche del Kenya

⁸ Molti video girati durante queste manifestazioni sono visibili su youtube; un esempio interessante di rilettura in chiave contemporanea della sua opera è la drammatizzazione della sua poesia dialogica *Mnazi: Vuta n' kuvute* (Palma da cocco: Tira e molla), tratta dalla raccolta *Sauti ya Dhiki* (Abdalla, 1973, p. 17), realizzata da tre giovani attori durante il Festival della Cultura di Lamu nel 2009: <https://www.youtube.com/watch?v=C2TJZrs4G0Q> (20/6/2024).

⁹ Questa disputa poetica, ancora viva in una certa misura, si articolò in diverse posizioni, in un quadro complesso che riveste aspetti letterari, identitari e generazionali. Per approfondimenti si vedano Mazrui, 2007; Gaudioso, 2019.

che promuovevano principalmente l'inglese o una forma di swahili standard a lui estranea e creata artificialmente a partire dall'epoca coloniale.¹⁰

Le due poesie riportate sotto, in particolare, esprimono con grande forza espressiva il senso di indignazione e resistenza del giovane poeta nei confronti della repressione governativa, e l'appassionata difesa della propria libertà di azione ed espressione d'idee, costatagli il carcere e poi l'esilio. Si tratta in entrambi i casi di poesie in forma di *shairi*, ossia composte da strofe di quattro versi di sedici sillabe divisi in due emistichi, con la stessa rima interna ed esterna nei primi tre versi, e diversi schemi di rima nell'ultimo.¹¹

*Siwati*¹²

Siwati nshishiyelo, siwati; kwani niwate?
Siwati ni lilo hilo, 'talishika kwa vyovyote
Siwati ni mimi nalo, hapano au popote
Hadi kaburini sote, mimi nalo tufukiwe

Siwati ngaadhibiwa, adhabu kila mifano
Siwati ningaambiwa, 'tapawa kila kinono
Siwati lililo sawa, silibanduwi mkono
Hata ningaumwa meno, mkono siubanduwi

Siwati si ushindani, mukasema nashindana
Siwati ifahamuni, sababuye waungwana
Siwati ndangu imani, niithaminiyo sana
Na kuiwata naona, itakuwa ni muhali

Siwati nimeradhiwa, kufikwa na kila mawi
Siwati ningaambiwa, niaminiyo hayawi

¹⁰ Sotto il dominio britannico venne fondato l'Inter-Territorial Language Committee, successivamente rinominato East African Swahili Committee, preposto alla standardizzazione della lingua swahili. L'ente cominciò a riunirsi a partire dal 1930 per selezionare una lingua franca da utilizzare in tutto il territorio coloniale. Venne scelta a tal scopo la lingua swahili, già diffusa in Africa orientale, e si decise di standardizzarla attraverso una comune ortografia e una sola forma dialettale di riferimento, ossia il *kiunguja* parlato nella città di Zanzibar e dintorni (Whiteley, 1969, pp. 79-80).

¹¹ Il numero di sillabe è solitamente sedici, ma possono essere anche dodici (sei più sei o quattro più otto) (Shariff, 1988, p. 49).

¹² Abdalla, 1973, p. 9.

Siwati kisha nikawa, kama nzi; hivyo siwi
Thamma nakariri siwi, na M'ngu nisaidiya

15 Machi 1970

Non cedo¹³

Non cedo ciò che professo, non cedo, perché dovrei?
Non cedo sia quel che sia, l'afferro a tutti i costi
Non cedo son io e questo, qui o altrove
Finché nella tomba entrambi saremo sepolti

Non cedo pur se punito con pene d'ogni sorta
Non cedo pur se attratto con grasse promesse
Non cedo quel ch'è giusto, mai ritrarrò la mano
Anche preso a morsi, la mano non ritraggo

Non cedo non vi sfido, come voi affermate
Non cedo e il motivo lo capite, brava gente
Non cedo la mia convinzione rispetto assai
E abbandonarla credo, mai sarà possibile

Non cedo, accetto l'arrivo d'ogni male
Non cedo sebbene dicano che credo a ciò che non è
Non cedo o sarei qual mosca; non son così
Insisto non son così, e Dio mi sia d'aiuto

15 marzo 1970

In questa poesia, un'incalzante ripetizione incarna la determinazione e perseveranza di Abdalla, ossia la forma verbale *siwati* (non cedo, non mollo) in posizione anaforica, ribadita con diverse specificazioni nei primi tre emistichi di ogni strofa, tranne nell'ultimo verso, quello in cui la rima cambia, non più ab ma bc.

In *Kuno Kunena* (Questo parlare), Abdalla dalla sua cella d'isolamento lancia un'accusa ai suoi persecutori, intrisa di sofferenza ma anche di fierezza e resilienza, la cui intensità è veicolata nuovamente da una ripetizione

¹³ Versione riveduta rispetto alla prima traduzione della poesia (Aiello, Gaudioso, 2017, p. 59).

ossessiva, quella dei suoni *k* e *n* in un tessuto fonico denso di assonanze e consonanze.

***Kuno Kunena*¹⁴**

Kuno kunena kwa nini, kukanikomeya kuno?
Kwani kunena kunani, kukashikwa kani vino?
Kani iso na kiini, na kuninuniya mno
Kanama nako kunena, kwaonekana ni kuwi

Kana na huku kunena, kunenwa kakutakiwi
Kuna wanakokuona, kunena kwamba si kuwi
Kunena wakikuona, kukuita kawakawi
Kunena kana kwanuka, nikukome kukunena?

19 Julai 1970

***Questo parlare*¹⁵**

Ma questo parlare perché, mi ha qui imprigionato?
Perché 'sto parlare com'è, ch'è con rabbia castigato?
Una rabbia senza perché, che mi ha sì indignato
Caspita questo parlare, malvagio può apparire

Seppure questo parlare, non lo si può proferire
Taluni posson pensare, che male non sia il dire
E sentendo 'sto parlare, venir a interloquire
Se il mio parlar vi puzza, dovrei smetter di parlare?

19 luglio 1970

Della traduzione italiana è stata realizzata anche una riscrittura in napoletano a cura del poeta Mimmo Grasso:

***'O pparlà*¹⁶**

I' pe pparlà mo stongo ccà nzerrato,
aggio parlato e m'hanno mazzariato.

¹⁴ Abdalla, 1973, p. 23.

¹⁵ Aiello, Gaudioso, 2017, p. 57.

¹⁶ Aiello, Gaudioso, 2017, p. 57.

'O nuozzolo r' arraggia m'ha affucato,
è malommo chi rice 'a verità.

I' nun m'agliuttarraggio maie 'o pparlà:
è 'o populo ca 'o vvo', che pozzo fa?,
si me sente parlà arrispunnarrà.
Chello ca rico puzza e aggi' 'a stà zitto?

Spesso recitate in occasioni pubbliche,¹⁷ le poesie della raccolta *Sauti ya Dhiki* hanno contribuito a tener vivo il legame profondo del poeta con la sua terra, specialmente nei lunghi anni di lontananza forzata, e continuano a essere lette, studiate e tradotte,¹⁸ trasmettendo la voce di questo protagonista della scena letteraria est-africana, in quanto artista ed esperto della tradizione poetica swahili, attivista che ha pagato a caro prezzo le dure critiche al governo e che ha continuato a impegnarsi negli anni della diaspora, e uomo capace di non lasciarsi sopraffare dal trauma della prigionia politica, con un'energia e un carisma che hanno sempre un forte impatto sul pubblico e ispirano le giovani generazioni in Kenya.

Bibliografia

- Abdalla, Abdilatif (1973). *Sauti ya dhiki*. Nairobi: Oxford University Press.
- Abdalla, Abdilatif (2016). "Kenya: Twendapi? (Facsimile pages)". In Beck, Rose Marie; Kresse, Kai (eds.). *Abdilatif Abdalla. Poet in Politics*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, pp. 76-79.
- Abdulaziz, Mohamed H. (1979). *Muyaka; 19th Century Swahili Popular Poetry*. Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- Aiello, Flavia; Gaudioso, Roberto (2017). *Ushairi na Uhuru. Poesie scelte di Abdilatif Abdalla e Euphrase Kezilahi/Mkusanyo wa tungo za Abdilatif Abdalla na Euphrase Kezilahi*. Napoli: Il Torcoliere.

¹⁷ Come testimoniano i molti video disponibili online. Si vedano, ad esempio, la sua recitazione al Kenya Cultural Centre di Nairobi nel 2015: <https://www.youtube.com/watch?v=0soJOZjjCc4> e la partecipazione (insieme a chi scrive in veste di traduttrice) al Festival Internazionale della Letteratura di Venezia *Incroci di civiltà* nel 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=yW35dvEfhRw&t=640s> (20/06/24). Entrambe le performance iniziano con la poesia *Kuno kunena*.

¹⁸ Di recente è stata pubblicata la traduzione inglese della raccolta, con il titolo *The Imaginative Vision of Abdilatif Abdalla's Voice of Agony. Poems Translated by Ken Walibora Wali-aula*, a cura di Annmarie Drury, University of Michigan Press, 2024.

- Aiello, Flavia; Gaudio, Roberto (2019) (eds.). *Lugha na Fasihi. Scritti in onore e memoria di Elena Bertoncini Zúbková*. In *Series Minor*, LXXXV. Napoli: UniorPress.
- Al-Haji Saleh, Yassin (2021). *Libertà: casa, prigionia, esilio, mondo*. Edizione italiana a cura di Monica Ruocco. Lecce: Terra Somnia Editore.
- Gaudio, Roberto. (2019). *The Voice of the Text and its Body. The Continuous Reform of Euphrase Kezilahabi's Poetics*. Köln: Köppe Verlag.
- Kresse, Kai (2016). "Abdilatif Abdalla: Poet and Activist, Voice of the Discontented, Voice of Humanity". In Beck, Rose Marie; Kresse, Kai (eds.). *Abdilatif Abdalla. Poet in Politics*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, pp. 19-34.
- Mazrui, Alamin M. (2007). *Swahili beyond boundaries. Literature, Language, and Identity*. Athens: Ohio University Press.
- Mphahlele, Es'kia (1982). "Africa in Exile", in *Daedalus*, 111 (2), pp. 29-48.
- Nyagathi-Chacha, Chacha. (1992). *Sauti ya Utezi. Ushairi wa Abdilatif Abdalla*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Sansom, Ridder H. (2011). "You, Obstinate Page: When Swahili Poets Become Translators. Observations from Three Swahili-Dutch Poetical Encounters" (unpublished paper presented at Research Day African Literatures and Cultures, Department of African Studies Institute of Asian and African Studies Humboldt-University of Berlin).
- Shariff, Ibrahim N. (1988). *Tungo zetu. Msingi wa Mashairi na Tungo Nyinginezo*. Trenton: The Red Sea Press.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ (2016). "Abdilatif Abdalla and the Voice of Prophecy". In Beck, Rose Marie; Kresse, Kai (eds.). *Abdilatif Abdalla. Poet in Politics*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, pp. 11-18.
- Walibora Waila, Ken (2016). "Doing Things with words in Prison Poetry". In Beck, Rose Marie; Kresse, Kai (eds.). *Abdilatif Abdalla. Poet in Politics*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, pp. 55-64.
- Whiteley, Wilfred (1969). *Swahili: The Rise of a National Language*. London: Methuen.

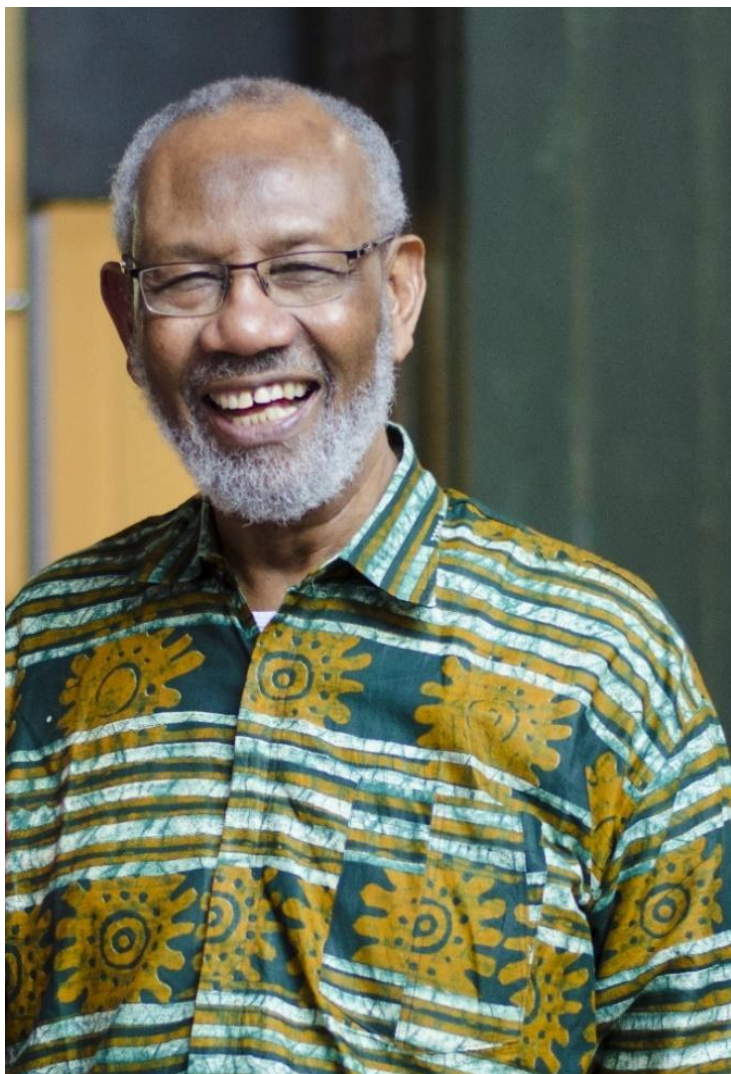


Foto di Abdilatif Abdalla.

Si ringrazia l'autrice Noemi Adrigheri per l'autorizzazione alla riproduzione.

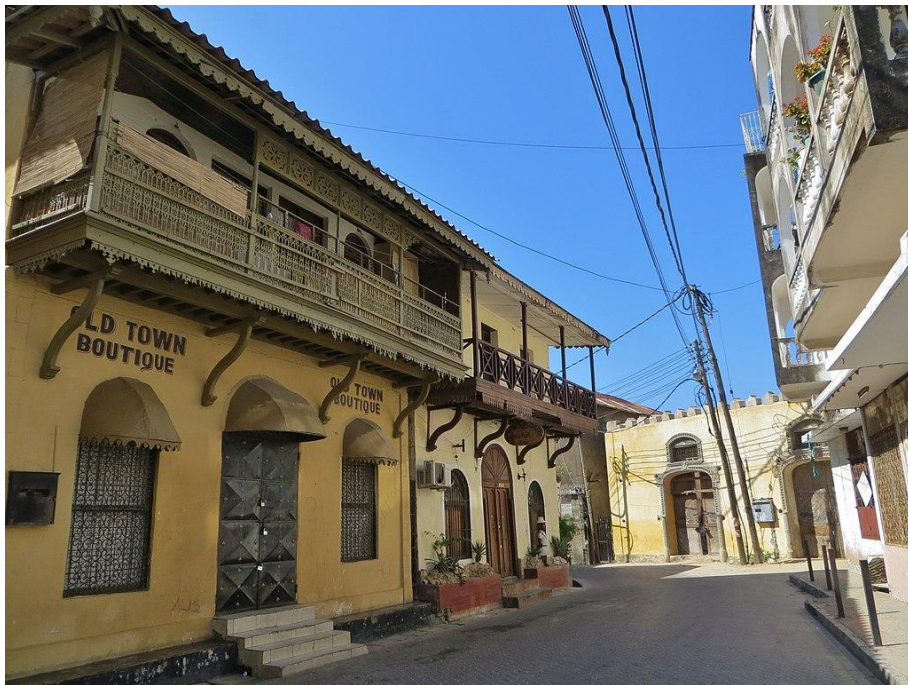
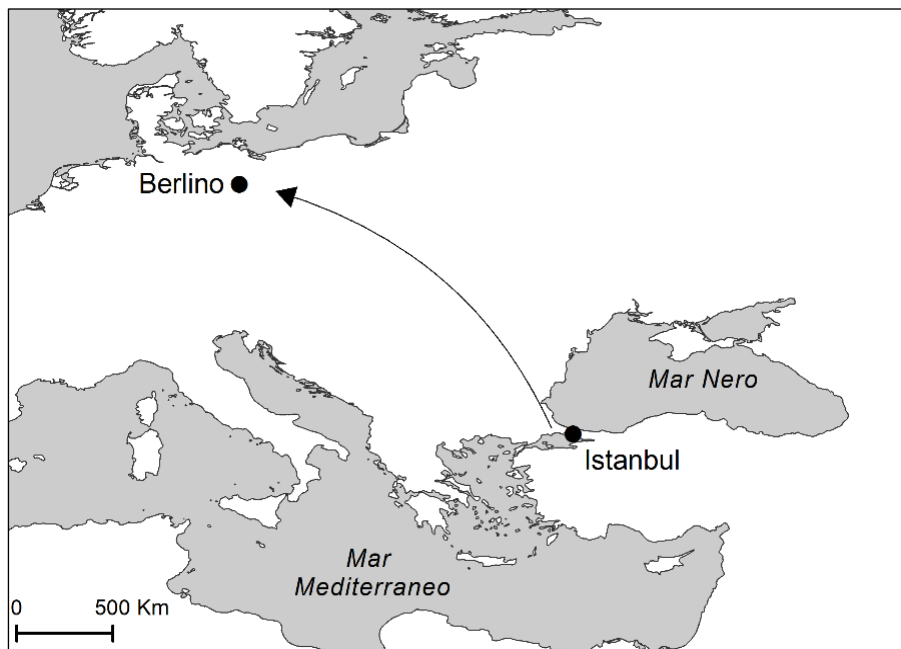


Foto della città di Mombasa di Frédéric Ducarme (disponibile in base a licenza Creative Commons). https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Mombasa_old_town_view.JPG



“Traditori della patria”: Can Dündar e la resistenza nell’esilio¹

Valentina Marcella

Introduzione

Turchia, nuovo millennio. Non è semplice stabilire il punto di inizio di una vicenda che si inserisce all’interno di un più ampio contesto di logoramento della libertà di stampa e di espressione in un Paese che, formalmente, mantiene l’apparenza di uno Stato democratico. Non è semplice perché, a differenza dei contesti dichiaratamente autoritari, tale logoramento è progressivo, le prime avvisaglie si manifestano in maniera sporadica e vengono spesso sottova-

¹ L’autrice desidera ringraziare Can Dündar per l’autorizzazione a tradurre questo estratto, per averle fornito una versione aggiornata del testo e per le fotografie di accompagnamento.

lutate, finché non si viene messi di fronte a casi eclatanti che segnano il punto di non ritorno.

Nella Turchia di Recep Tayyip Erdoğan (leader dell'AKP,² primo ministro dal 2003 al 2014 e da allora presidente della Repubblica, attualmente la leadership più lunga in Europa),³ le prime avvisaglie arrivano molto presto. Infatti, risale proprio all'anno in cui Erdoğan sale al potere la sua prima causa, intentata contro un vignettista. Ne seguono molte altre e, sempre più frequentemente soprattutto dal 2008, anche i giornalisti finiscono nel mirino del premier, trascinati in tribunale e non di rado in carcere.

Nell'estate 2013, le reazioni alle proteste di massa note come proteste di Gezi mostrano platealmente l'incompatibilità del governo turco con ogni forma di contestazione e critica da parte della società civile, di personaggi pubblici e degli organi di informazione, fugando gli ultimi eventuali dubbi sul suo carattere repressivo. Se, da un lato, l'esperienza di Gezi lascia in eredità ai suoi protagonisti la consapevolezza dell'importanza dell'impegno politico e dell'azione collettiva, dall'altro, le mancate dimissioni del governo richieste a gran voce dai manifestanti acuiscono i problemi preesistenti. In particolare, la società è sempre più polarizzata, l'AKP sempre più nervoso.

In questo clima, l'informazione indipendente sopravvive con grande fatica, mentre quella mainstream prende varie strade. Chi per paura, chi in cambio di favori, molti organi di stampa mainstream diventano accondiscendenti, finendo per assomigliare sempre più alle loro controparti dichiaratamente filogovernative. Secondo Reporter senza frontiere, dalla prima vittoria elettorale dell'AKP all'anno dopo Gezi, la Turchia scivola di 39 posizioni nell'Indice

² Partito della Giustizia e dello Sviluppo, in turco *Adalet ve Kalkınma Partisi*. L'abbreviazione ufficiale del nome del partito è *AK Parti*, dove *ak*, oltre a unire le iniziali di *adalet* e *kalkınma*, è anche un aggettivo che può significare "bianco", "chiaro", "pulito" e "onesto". L'autrice preferisce tuttavia ricorrere al diffuso acronimo AKP.

³ L'AKP viene fondato nel 2001 da Erdoğan insieme ad Abdullah Gül e altre figure della destra religiosa conservatrice. Nonostante la formazione politica dei suoi fondatori, l'AKP viene presentato come un partito nuovo, moderato, capace di coniugare l'identità religiosa della Turchia con i modelli di democrazia occidentale e di parlare alle molteplici anime del Paese. Gli esperti sono scettici, ma alle elezioni del 2002 l'AKP ottiene una vittoria schiacciante, conquistando il 34% dei voti e la maggioranza assoluta in parlamento. In un primo momento Erdoğan non può ufficialmente prendere le redini del Paese perché precedentemente interdetto dalla politica per incitamento all'odio religioso (per aver recitato in pubblico alcuni versi durante un comizio nel 1998); è quindi Gül ad assumere la carica di primo ministro. Nel 2003, un emendamento riabilita tutti coloro che erano stati interdetti dalla politica su base ideologica e quindi anche Erdoğan. Da qui, l'inizio del suo premierato l'anno dopo l'ascesa al potere dell'AKP.

mondiale della libertà di stampa: dal 100esimo posto su 139 Paesi nel 2002 al 154esimo su 180 nel 2014 (RSF, 2002; RSF, 2014).

Gli attacchi all’indipendenza dei media, il pugno di ferro dell’AKP contro il dissenso e la polarizzazione della società sono tre fattori che si intersecano indissolubilmente nella prima controversia del 2015, conseguenza del tristemente noto attentato alla sede del settimanale satirico francese *Charlie Hebdo*. In Turchia le manifestazioni di solidarietà nei confronti delle vittime di Parigi sono immediate e tra queste spicca l’iniziativa della redazione del quotidiano *Cumhuriyet*, che annuncia l’intenzione di pubblicare parte di quello che sarà il primo numero di *Charlie Hebdo* post-attentato. Questa decisione attira centinaia di minacce da parte degli ambienti conservatori, che giudicano blasfeme le rappresentazioni di Maometto e offensivo l’operato della rivista francese. A innescare un vero e proprio linciaggio mediatico sono tuttavia i media filo-governativi e il governo stesso, con esponenti di spicco dell’AKP che si scagliano violentemente contro *Cumhuriyet*, non ultimo Erdoğan. La vicenda porta a un’inchiesta sul quotidiano e a misure di sicurezza intorno alla sua sede.⁴

Cumhuriyet non è una testata qualsiasi. È uno dei quotidiani più antichi della Turchia moderna, quasi coevo di quest’ultima. Debutta infatti il 7 maggio 1924, appena sei mesi dopo la proclamazione della Repubblica e proprio su spinta del suo fondatore Mustafa Kemal (Atatürk).⁵ Pur avendo trasferito il potere centrale da Costantinopoli ad Ankara, Atatürk esprime la necessità di istituire un giornale repubblicano con sede nella vecchia capitale ottomana, al fine di contrastare «i nemici della repubblica e sostenitori del califfato» (Atatürk in *Cumhuriyet Vakfi*, 2019). Anche il nome *Cumhuriyet*, per l’apunto “Repubblica”, è sua espressa volontà. *Cumhuriyet* nasce quindi come baluardo della Turchia laica, moderna, che guarda all’Europa e intende distinguersi dal passato ottomano.

Quasi un secolo dopo, all’epoca della strage di *Charlie Hebdo*, un neologismo indica la nuova rotta dell’AKP, ormai definitivamente lontano dall’identità espressa alle elezioni del 2002. Il termine “neo-ottomanesimo” indica la promozione da parte del governo di una versione parziale e inesatta del passato ottomano come modello di Stato ideale, una tendenza revisionista che ai principi laici e moderni della repubblica contrappone i valori religiosi

⁴ Per un approfondimento sull’affaire *Cumhuriyet-Charlie Hebdo* si rimanda a Marcella, 2020.

⁵ Si indica tra parentesi il cognome di chi in Turchia è nato prima dell’anno in cui è entrata in vigore la legge sui cognomi (1934) e pertanto ne ha acquisito uno solo allora.

incarnati dal sultanato. In quest'ottica, *Cumhuriyet* è espressione di posizioni in netto contrasto con quelle del governo, nonché punto di riferimento dell'opposizione laica kemalista.

Un mese dopo l'attentato di Parigi, nell'ambito di una riorganizzazione interna di *Cumhuriyet* viene nominato direttore generale Can Dündar. Classe 1961, Dündar ha studiato giornalismo all'Università di Ankara e alla London School of Journalism e ha conseguito un dottorato in scienze politiche presso la prestigiosa Università Tecnica del Medio Oriente di Ankara. Attivo dal 1994, è documentarista e autore, oltre che giornalista, e ha lavorato per diverse testate e canali televisivi. Approda a *Cumhuriyet* nell'ottobre 2013 e poco più di un anno dopo accoglie la nomina a direttore come «il giorno della mia vita in cui mi sono sentito più orgoglioso» (Dündar in Bianet, 2015).

Nei mesi successivi, l'informazione in Turchia è alle prese con una fase politica particolarmente critica, in cui si susseguono notizie quali: le elezioni politiche di giugno, in cui per la prima volta un partito filo-curdo (l'HDP)⁶ supera la soglia di sbarramento e contestualmente l'AKP perde la maggioranza assoluta; l'incapacità di formare un governo di coalizione; la conseguente indizione di nuove elezioni, che a novembre rafforzano l'AKP. Tra i due appuntamenti elettorali, due attentati attribuiti al sedicente Stato Islamico spezzano la vita di decine di giovani e progressisti che si battono per la pace da entrambi i lati del confine turco-siriano: 33 vittime il 20 luglio a Suruç, 103 il 10 ottobre ad Ankara. Infatti, sullo sfondo di questi eventi si inseriscono la ripresa delle operazioni militari nel sud-est del Paese dopo oltre due anni di tregua tra esercito turco e PKK⁷ e l'intervento turco in Siria, formalmente contro lo Stato Islamico ma soprattutto in chiave anti-curda.

Questa è la cornice in cui, il 29 maggio, Dündar firma una notizia, supportata da un filmato, sul trasporto illegale di armi dirette in Siria ad opera dell'intelligence turca. La reazione minacciosa di Erdoğan non si fa attendere: il presidente tuona che l'autore di questa notizia «pagherà un caro prezzo, non resterà impunito» (Erdoğan in Diken, 2015). E così sarà.

Il 26 novembre Dündar viene arrestato, insieme al collega caporedattore dell'ufficio di Ankara Erdem Gül. Entrambi vengono rinchiusi nel carcere di Silivri, noto per essere il più grande d'Europa e per detenere il più alto numero di giornalisti e scrittori al mondo. Significativamente, nel 2019 questa struttura entrerà nel Guinness dei primati come il penitenziario più grande del mondo, con 22781 detenuti.

⁶ Partito Democratico dei Popoli, in turco *Halkların Demokratik Partisi*.

⁷ Partito dei Lavoratori del Kurdistan, in curdo *Partiya Karkerên Kurdistan*.

Dündar e Gül vengono rilasciati novantadue giorni dopo, il 26 febbraio 2016, ma il processo va avanti e il 6 maggio vengono condannati il primo a cinque anni e dieci mesi e il secondo a cinque anni di carcere. Nondimeno, a entrambi viene revocato il divieto di espatrio imposto al momento dell’arresto e questa decisione si rivela cruciale per Dündar, che quello stesso giorno, fuori dal tribunale, è vittima di un tentato omicidio. Il mese dopo lascia il Paese alla volta della Germania.

Già durante la detenzione Dündar dimostra di non essere disposto ad accettare intimidazioni, tanto da produrre una serie di riflessioni che vengono poi raccolte sotto il titolo *Tutuklandık* (letteralmente “Siamo stati arrestati”, nella traduzione italiana *Arrestati*) e pubblicate immediatamente dopo la scarcerazione.⁸ In esilio, il suo impegno diventa ancora più forte: nel gennaio 2017 fonda un portale di informazione indipendente online, che in seguito diventa anche una radio e una casa editrice dedita ai libri che «si è tentato di cancellare dalla faccia della terra» (Dündar e Anwar, 2021, p. 319). Non a caso, tutte le componenti di questo progetto condividono il nome *#özgürüz*, ovvero “#siamo liberi”. Insieme al concetto di libertà, espresso visivamente da ali aperte in sostituzione della dieresi sulle vocali, il logo del progetto evoca anche quello di solidarietà, attraverso un intreccio di mani tese che compongono il simbolo dell’hashtag.

Dündar inizia quindi a ricostruirsi in Germania un futuro da libero cittadino e giornalista, ma in Turchia la persecuzione giudiziaria continua. Viene emesso un mandato di cattura internazionale con richiesta di estradizione, viene condannato a ventisette anni e sei mesi di carcere in contumacia, e il suo nome viene inserito nella lista dei terroristi più ricercati del Paese. Nel frattempo, la solidarietà internazionale è forte e si esprime anche attraverso una serie di importanti riconoscimenti, tra cui in Italia il Premio Anna Politkovskaja nel 2017 e nello stesso anno anche la candidatura al Premio Nobel per la pace.

Il testo che segue è tratto dalla prefazione del suo libro *Vatan haini. Asıl vatan haini kimmiş bilinsin istedim*, scritto in Germania e pubblicato con Özgürüz Press nel 2017. Il titolo recita “traditore della patria”, come l’accusa rivoltagli da Erdoğan in seguito alla pubblicazione dell’indagine incriminata, nonché dall’attentatore fuori dal tribunale. Tuttavia, il sottotitolo chiarisce: “voglio che si sappia chi è il vero traditore della patria”. Infatti, si tratta di un libro scritto dall’esilio “a caldo”, come spiega lo stesso Dündar in queste

⁸ *Tutuklandık* esce nel marzo 2016. L’attenzione per la vicenda di Dündar è alta, tanto che la prima ristampa avviene nello stesso mese.

prime pagine, ripercorrendo le dinamiche che hanno portato al suo trasferimento forzato, la condizione di esule, gli scandali della politica turca e i precari equilibri della leadership di Erdoğan. È una testimonianza della tenacia di questo giornalista, del suo coraggio, della sua lotta per un'informazione libera e dell'amore per il proprio Paese che è stato costretto ad abbandonare.

Traduzione

(da una versione aggiornata, fornita dall'autore, della prefazione di: Dündar, Can (2017). *Vatan haini. Asıl vatan haini kimmiş bilinsin istedim*. Essen: Correctiv Verlag und Vertrieb e Özgürüz Press, pp. 13-20.)

Una mattina mi sono svegliato completamente solo.

La casa in cui mi trovavo non era mia. Non ero nel letto dove dormivo solitamente. Mia moglie non era al mio fianco. L'arredamento non mi era familiare.

Ho aperto la tenda:

Era una città diversa a guardarmi... Non c'era il giardino verdeggiante, né il mare blu intenso... Non ero nel mio Paese. Il sole, al cui costante sorriso ero abituato, era come sottomesso alle nuvole.

Ho acceso la televisione; persone a me sconosciute parlavano in una lingua per me incomprensibile.

Non avevo un lavoro cui recarmi, né qualcuno con cui parlare...

Il mio Paese, la mia città, la mia casa, il mio giardino, mia moglie, il mio lavoro, i miei cari, in un giorno erano tutti scomparsi dalla mia vita...

La canzone *You'll Never Walk Alone* che i compagni mi sussurravano sempre all'orecchio non si sentiva più.

(Gregor) Samsa [cognome del protagonista de *La metamorfosi* di Franz Kafka, N.d.T.] nella lingua ceca significa "sono solo".

Con il racconto del suo risveglio, il significato del suo nome sembrava calzarmi a pennello...

La mia vita era cambiata con una notizia...

Avevo rivelato "il segreto che tutti sapevano".

Avevo documentato il trasporto illegale di armi in Siria da parte dei Servizi di intelligence governativi. Le immagini parlavano chiaro. E il governo non era stato in grado di smentire. Semplicemente, aveva detto che questo trasporto illegale era un alto segreto di Stato che tale sarebbe dovuto restare. Avevano affisso il cartello "vietato l'ingresso" su una manovra che avrebbe spinto il Paese in guerra. Chiunque si consideri giornalista sarebbe entrato senza curarsi di questo cartello. E noi siamo entrati; abbiamo violato il confine tracciato davanti alla verità.

L’accusa nei nostri confronti è stata grave quanto il crimine che avevamo esposto:

«tentativo di sovvertire il governo infrangendo il segreto di Stato...»

Hanno chiesto due volte l’ergastolo. Ciò equivale alla pena di morte nel vecchio Codice penale.

Volere l’esecuzione di un giornalista perché ha scritto una notizia vera...

L’odio aveva reso la giustizia cieca.

Siamo stati accusati, imprigionati, processati, ci hanno sparato, siamo andati in esilio.

Poi è arrivato quel famigerato stigma:

«traditore della patria!»

Perché la patria apparteneva ai delinquenti. Ai ladri, ai contrabbandieri di armi, ai mercanti di guerra, ai saccheggiatori di foreste, agli appaltatori corrotti, ai cospiratori di palazzo, ai commercianti della religione, ai jihadisti tagliagole...

Chi vi si opponeva veniva considerato oppositore della patria.

Ad esempio, anche quando abbiamo pubblicato la telefonata in cui Erdoğan chiedeva al figlio «Hai fatto sparire i soldi da casa?» era tradimento della patria,

così come quando abbiamo trasformato in notizia le parole del capo dell’intelligence «Se necessario mando quattro uomini in Siria. Da lì gli faccio lanciare otto missili contro la Turchia, creo il pretesto per la guerra»,

o quando abbiamo messo in prima pagina la protezione governativa degli islamisti radicali al confine, nei commissariati e nella giustizia,

e quando abbiamo svelato che uomini d’affari, sotto la pressione del potere e in cambio di grossi appalti, compravano le aziende mediatiche trasformandole in mezzi di propaganda...

Anche questi erano segreti di Stato, sporchi segreti di cui le persone che vivevano in quella “patria” dovevano venire a conoscenza...

Ormai il velo gettato sulla verità non era più sufficiente a coprire lo sporco nascosto sotto...

Il governo ha messo in atto un meccanismo di difesa conosciuto in psicologia come “meccanismo dello specchio”:

Ha imputato il proprio crimine a chi l’aveva smascherato.

Ha cercato di coprire il proprio tradimento della nazione con l’accusa di «traditore della patria».

Invece noi ci stavamo battendo proprio per amore della patria, affinché non fosse trascinata nel baratro da una mentalità retrograda, affinché non arrivasse sull’orlo di una guerra con il suo vicino, affinché le sue foreste e il suo patrimonio non fossero deturpati, affinché non venisse divorata dalla guerra civile, dalla paura e dalla povertà.

Eravamo noi a difendere la giustizia, loro a disprezzarla...
Noi a far crescere gli alberi, loro ad abbatterli...
Noi a volere la pace, loro a istigare la guerra...
Noi a rispettare la religione, loro a correre dietro agli imperativi della politica...
Noi a dire «fermatevi» di fronte all'inarrestabile violenza della polizia, loro a dire «colpiteli»...
Noi avevamo insegnato ai nostri figli a "non toccare l'intoccabile", loro erano corsi a proteggere i soldi sporchi che avevano in casa.
Anche a dividerci in "noi e loro" erano stati loro.

Mentre Erdoğan mi bollava come «traditore della patria», io difendevo in Germania il suo diritto di parola. Perché, come ha detto Izetbegović, «In guerra si perde non quando si muore ma quando si assomiglia al nemico». Noi dovevamo difendere la libertà di espressione in ogni circostanza.

Mentre Erdoğan mi accusava di tradimento della patria, io dicevo agli imprenditori tedeschi di non sospendere i loro investimenti in Turchia ma di vincolarli allo Stato di diritto. Di fronte a Erdoğan che stava trascinando la mia patria verso l'isolamento, facevo in modo che questa non abbandonasse la famiglia europea.

Mentre Erdoğan emetteva il mandato di cattura internazionale nei miei confronti, io rassicuravo così i tedeschi che avevano paura di andare in vacanza in Turchia dopo che Erdoğan li aveva accusati di essere «nazisti»: «Tra i nostri popoli non c'è alcun problema. Andate in Turchia. Dobbiamo essere ancora più vicini».

Mentre Erdoğan puntava il dito contro la Germania domandando «Perché ricevete questi terroristi a palazzo?», io criticavo Merkel per aver ignorato la resistenza del popolo della Turchia.

Erdoğan si nascondeva dietro la patria e considerava le accuse rivolte a lui come critiche alla Turchia. Mentre noi proprio per amore della Turchia cercavamo di salvarla da lui.

È stata questa lotta a portarmi in Germania, lontano dalla mia patria, a costringermi una mattina a svegliarmi completamente solo a Berlino...

Tutto ciò che nell'ultimo anno manca nella mia vita è a causa di Erdoğan.

Ma – ironia della sorte – anche tutto ciò che ho è per merito suo...

È a causa della sua sete di potere, del suo odio, della sua brama di vendetta che ho dovuto lasciare il mio lavoro, la mia casa, il mio Paese, ma è anche grazie alla mia battaglia contro questa campagna d'odio che sono stato accettato all'interno di una grande famiglia che si batte per i diritti umani, con riconoscenza. La reazione nei suoi confronti ha generato solidarietà nei miei.

I dieci premi internazionali vinti nell'ultimo anno e la traduzione del mio libro in cinque lingue sono in effetti segnali di questa solidarietà... Chi da una parte del mondo lotta per i diritti umani, per la libertà di pensiero, per la democrazia

e chi dall'altra porta avanti battaglie simili influenza altre vite, la voce potente della solidarietà evita di soffocare nel silenzio.

[...]

Quando al telefono mia madre dice «Non preoccuparti per me, il mio posto è pronto», so che intende il posto accanto a mio padre al cimitero. La prospettiva di non poterla rivedere più è il prezzo per aver difeso la nostra patria contro gli oppressori, i ladri, i predatori...

Anche non aver potuto vedere mia moglie per più di un anno, la probabilità che venga confiscata la casa che siamo riusciti a comprare con i risparmi di una vita, la disposizione di revoca della mia cittadinanza, sono il prezzo del nostro amore per la patria...

Anche trovare me stesso cercando un giorno nel dizionario l'equivalente della parola “apolide”, tenere sempre le tende chiuse quando lavoro in ufficio, vivere lontano dalla mia amata patria, sono il prezzo per aver lottato affinché quella patria non cadesse nelle mani di un regime islamofascista...

[...]

Alcuni libri vengono lasciati a riposo su uno scaffale e aspettano di essere scritti.

Altri sono impazienti, urlano “scrivimi” e ti spronano...

Avrei potuto scrivere questo libro quando le mie ferite si fossero rimarginate e cicatrizzate; ma voglio che si veda a che prezzo abbiamo resistito, quanto abbiamo sanguinato dentro, e che si sappia chi è il vero traditore della patria.

Voglio che si veda che i potenti sono ingiusti e i giusti impotenti, ma anche che mentre i potenti si indeboliscono i giusti cominciano a diventare più forti. Voglio che si capisca che sventolare la bandiera della speranza è complesso e vitale, nonostante i tanti sacrifici personali che la lotta comporta.

Dedico questo libro al giornalista e amico fraterno Mete Akyol, che ci ha lasciato all'età di 81 anni.

Una settimana dopo il nostro imprigionamento aveva preso la sua sedia di legno ed era venuto al carcere.

Era pieno inverno. Un freddo gelido. Aveva piazzato la sua sedia davanti all'ingresso, si era avvolto nel suo cappotto e lì per tutto il giorno aveva letto un libro.

Era una protesta individuale... Era il campanello per dire “svegliatevi” suonato in silenzio da un maestro di 80 anni.

Andandosene aveva detto «Io sono rimasto qui un giorno; se ogni mio collega fa lo stesso per un giorno, può esserci una speranza».

A partire dal giorno successivo centinaia di giornalisti si sono avvicendati con le loro sedie per la “staffetta della speranza”. A un certo punto venivano marea di persone con gli autobus, l’ingresso del carcere è diventato un luogo di raduno.

Se oggi sono fuori, è in larga parte grazie all’iniziativa partita da quel giovane ottantenne...

Quando sono uscito mi ha regalato quella sedia... E io l’ho promessa al Museo della Stampa.

A volte una sedia di legno è sufficiente a rovesciare un trono dorato.

Can Dündar

Agosto 2017

Bibliografia

Ansaldo, Giulia (2017) (trad. di). Dündar, Can, *Arrestati*. Roma: Casa editrice Nutrimenti.

Bianet (2015). “Can Dündar Cumhuriyet Gazetesi’nin Yeni Yayın Yönetmeni Oldu”, *Bianet* (9 Şubat).

<https://bianet.org/haber/can-dundar-cumhuriyet-gazetesi-nin-yeni-yayin-yonetmeni-oldu-162139> (11/06/2024).

Cumhuriyet Vakfı (2019). “Tarihçemiz”, *Cumhuriyet Vakfı* (s.d.).

<http://cumhuriyetvakfi.org.tr/tarihcemiz/> (11/06/2024).

Diken (2015). “Erdoğan’dan Can Dündar’a: Bunun bedelini ağır ödeyecek, öyle bırakmam onu”, *Diken* (31 Mayıs).

<https://www.diken.com.tr/erdogandan-can-dundara-bunun-bedelini-agir-odeyecek-oy-le-birakmam-onu/> (11/06/2024).

Dündar, Can (2016). *Tutuklandık*. Istanbul: Can Yayınları.

Dündar, Can (2017). *Vatan haini. Asıl vatan haini kimmiş bilinsin istedim*. Essen: Correctiv Verlag und Vertrieb e Özgürüz Press.

Dündar, Can (2021). *Erdoğan*. Essen: Correctiv Verlag und Vertrieb e Özgürüz Press.

Marcella, Valentina (2020). “Matite affilate, matite spezzate”. In AA. VV. *The Passenger: Turchia*. Milano: Iperborea, pp. 173-187.

Reporters Sans Frontières (2002). “2002 Press Freedom Index”, *Reporters Sans Frontières* (s.d.). <https://rsf.org/en/index?year=2002> (20/05/2024).

Reporters Sans Frontières (2014). “2014 Press Freedom Index”, *Reporters Sans Frontières* (s.d.).

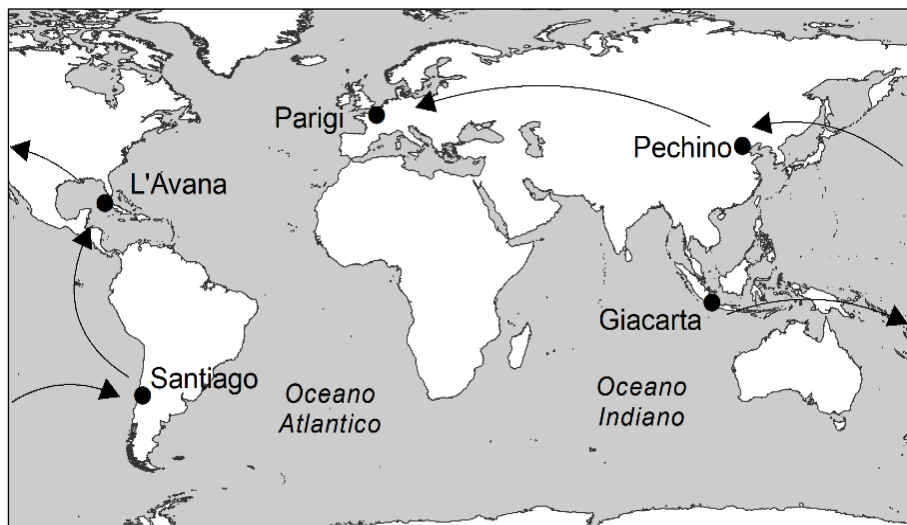
<https://rsf.org/en/index?year=2014> (20/05/2024).



Can Dündar in tribunale.



Can Dündar a Berlino.



Indonesiani in esilio. 1965, l'anno terribile tra viaggi forzati, l'angoscia e la nostalgia di casa. Il Romanzo *Ritorno a casa* di Leila Chudori

Antonia Soriente

Introduzione: l'Indonesia del 1965

Uno dei momenti più bui della storia moderna dell'Indonesia è la notte tra il 30 settembre e il 1° ottobre del 1965, quando l'arcipelago divenne lo scenario di uno dei più sanguinosi e meno conosciuti massacri del XX secolo. Nell'Indonesia governata dal presidente Sukarno e dal Partito Comunista Indonesiano (PKI) (fig. 1), uno dei partiti comunisti più potenti al mondo con circa tre milioni di iscritti in quegli anni, dopo un periodo di tensioni politiche ed economiche, sei generali dell'esercito, considerati anti-comunisti, furono assassinati da un gruppo di militari capeggiati dal colonnello Untung, un fedelissimo di Sukarno. Questo evento, manipolato dai militari stessi, venne considerato un tentativo di colpo di stato che fu prontamente sedato anche perché il generale Suharto, allora responsabile della forza di riserva strategica dell'esercito, 'miracolosamente' sfuggito alle uccisioni, prese subito in mano le redini e venne legittimato a isolare Sukarno, a prendere il potere, e a mettere in ginocchio per gli anni a venire il Partito Comunista Indonesiano. Attraverso

una propaganda militare anticomunista senza precedenti, Suharto e l'esercito convinsero il popolo indonesiano e tutto il mondo che era assolutamente necessario annientare quello che era considerato dai militari e dalle forze anti-comuniste internazionali il pericoloso Partito Comunista Indonesiano. Per questo, il governo di Suharto operò una pulizia politica, un vero e proprio genocidio che portò all'uccisione di circa 500.000 persone, all'esilio e annientamento della libertà di un numero elevatissimo di aderenti al partito, dei loro familiari e semplici simpatizzanti del partito comunista indonesiano, alla chiusura di università affiliate al partito. Il Partito Comunista, accusato di aver organizzato il colpo di stato, divenne quindi l'oggetto di una vera e propria persecuzione di massa e con esso di conseguenza dei comunisti, dei simpatizzanti del partito e di tutti i cinesi da parte dell'esercito, di corpi paramilitari ma anche di singoli gruppi che sfruttarono l'occasione per consumare delle vendette personali. (Clavé, Adam, 2018; Creta, 2019; Corradi, Giordana, 2022).

La conseguenza fu che oltre ai 500.000 uccisi, almeno altrettanti furono arrestati, centinaia di migliaia catturati e torturati, circa 12.000 inviati in campi di lavoro forzato sull'isola di Buru nelle Molucche e migliaia abbandonati a divenire esuli all'estero. Il partito comunista fu bandito e con esso anche tutti gli insegnamenti di marxismo e leninismo o qualsiasi associazione alle idee di sinistra.

La letteratura dell'esilio

Tra queste migliaia di vittime, appunto, c'erano tutti coloro che al momento del fallito colpo di stato si trovavano all'estero, sostanzialmente nei paesi con cui l'Indonesia aveva forti legami culturali e politici come la Cina, l'URRS, la Romania, l'Albania, la Repubblica Ceca, Cuba, l'Olanda, per motivi di studio e professionali. Si trattava dunque di giovani, di studenti, di intellettuali, di politici, di persone inclini alla scrittura, ma che terrorizzati del destino che li avrebbe incontrati al loro ritorno, furono costretti a vivere lontano dalla patria per tutta la vita. Questo esilio forzato ha determinato la nascita di un filone denominato letteratura dell'esilio (*sastra eksil*) che anche se non può considerarsi una corrente letteraria vera e propria, per varie motivazioni di ordine storico e meramente letterario, include numerosi autori che usano la penna per scrivere delle autobiografie delle proprie esperienze di esuli. Non si tratta di una corrente letteraria o di un 'genere' in quanto gli autori stessi, attori dell'esilio, non avevano consapevolezza di far parte di una corrente e non si rifacevano gli uni agli altri, ma piuttosto utilizzavano la scrittura per documentare il loro destino di esuli in paesi stranieri. (Chambert-Loir,

2016). I protagonisti erano dunque degli esuli indonesiani che avevano subito l'esperienza del viaggio contro la propria volontà, dello sradicamento delle proprie radici per timore della persecuzione politica. Si trattava di uomini e donne che avevano subito l'umiliazione di appartenere a una condizione sociale da evitare, di cui vergognarsi. Il viaggio, l'esilio, aveva stravolto le loro esistenze, li aveva fatti vivere da fuggiaschi, in una dimensione di angoscia e di eterna nostalgia, da apolidi sempre in cerca di una terra, di un lavoro, di una dimensione accettabile, in solitudine, lontani dalla propria famiglia e da luoghi amici. Come loro, milioni di altre persone avevano subito l'estraniamento, l'esilio e in tempi recenti, dopo aver superato il momento in cui l'evento storico e l'argomento stesso considerato tabù sono stati superati, hanno dato vita a un filone letterario, della letteratura dell'esilio e recentemente anche la trasposizione filmica della vita degli esiliati. Questa letteratura dell'esilio comprende circa 36 autori (di cui poche autrici) di 133 libri, che esprimono nei loro saggi, autobiografie, poesie, la loro visione della storia sostanzialmente diversa da quella proposta dai libri di storia del Nuovo Ordine¹ di Suharto, di esprimere le loro emozioni attraverso testi poetici che trattano di perdita, assenza, gioie e dolori del passato, sogni, solitudine, mentre altri sono delle vere e proprie denunce dei soprusi del Nuovo Ordine,¹ crudeltà, dittatura, disonestà, corruzione. (Chambert-Loir, 2016, p.127).

A questa letteratura dell'esilio, costituita quindi da scritti autobiografici di alcuni esuli, si è affiancata anche una produzione cinematografica che negli ultimi anni ha prodotto alcuni documentari e semi-documentari sui fatti del 1965, visti da varie prospettive come quelli acclamati anche a livello internazionale di Joshua Hoppenheimer, *The Act of Killing* (2012) e *The Look of Silence* (2014), il più recente *Eksil* (Gli esiliati) (2022) e altri di finzione come *Surat dari Praha* (Lettera da Praga) (2016). A questo filone afferiscono anche una serie di romanzi di finzione che hanno preso spunto da questi fatti terribili come *Pulang* (Ritorno a Casa) di Leila S. Chudori (2012), *Amba* di Laksmi Pamuntjak (2012), e decine di altri romanzi e racconti brevi. Forse il film più rappresentativo di questa lista è proprio *Eksil* che parla appunto, attraverso la

¹ 'Nuovo Ordine' *Orde baru*, è sinonimo del periodo di presidenza di Suharto ed è stato coniato come specchio dell'espressione 'Vecchio Ordine' *Orde lama* corrispondente al periodo di Sukarno o della Prima Repubblica. Suharto e il suo governo del Nuovo Ordine contrassegna da un regime dittatoriale atto a mantenere il suo potere, quello dei familiari e degli stretti collaboratori, mantenne l'unità. del paese con violente repressioni nei confronti di ogni forma di dissenso e schiacciando ogni forma di libertà. di espressione. Suharto fu deposto solo Suharto fu deposto solo dopo le manifestazioni studentesche del maggio 1998 a Giacarta (Soriente, 2015, 8).

voce dei protagonisti stessi, degli esiliati indonesiani dopo il pogrom dei comunisti del 1965, della loro nostalgia, del loro amore per la patria, ma anche della loro rassegnazione nel dover constatare di essere stati dimenticati dallo Stato (Soriente, 2024, pp. 35-36).

L'opera di finzione oggetto di questo articolo è *Ritorno a casa*, di Leila S. Chudori.

***Ritorno a casa*, di Leila S. Chudori²**

Ritorno a casa, della scrittrice e giornalista indonesiana Leila S. Chudori, è un romanzo storico ambientato tra Giacarta e Parigi e narra degli eventi intercorsi in tre decenni tra due momenti chiave della storia contemporanea dell'Indonesia, ovvero il fallito colpo di stato del 30 settembre 1965 e i moti studenteschi del maggio 1998, cioè tra l'ascesa e la caduta del Presidente Suharto (Soriente, 2015). Il presidente indonesiano, che all'indomani del fallito colpo di stato aveva preso il potere ed era rimasto in carica ininterrottamente e in maniera autoritaria per 32 anni, era riuscito a rendere il pogrom comunista un tabù, una verità scomoda e a negare sistematicamente che la vita delle vittime di quegli eventi fosse stata caratterizzata da stigma e violazioni terribili.

I protagonisti del romanzo sono quattro giornalisti dell'agenzia di stampa indonesiana Nusantara, di chiaro orientamento di sinistra, che si trovavano fuori dal Paese quando gli eventi tragici avvennero. Questi, insieme a moltissimi altri studenti, intellettuali, scrittori, studiosi, per timore di ritorsione e convinti di subire repressioni varie, ebbero i loro passaporti revocati e non poterono più rientrare in Indonesia. Attraverso questi quattro personaggi e i loro familiari, si dà voce a quelle migliaia di indonesiani che sono stati costretti all'esilio o, se rimasti in patria, alla paura di essere perseguitati per le loro simpatie verso il partito comunista o per legami reali o presunti con membri del partito o di altre organizzazioni di sinistra.

Attraverso una rigorosa ricerca intrapresa da Leila S. Chudori il romanzo vuole donare una memoria storica a questo periodo oscuro dell'Indonesia e di coloro che i libri di storia hanno fino a tempi recenti ignorato (Clavé, Adam, 2018), quella purga comunista che ha sterminato, esiliato, privato della libertà centinaia di migliaia di individui in tutto l'arcipelago. Il romanzo tratta,

² I testi riprotati in questo contributo sono tratti dalla versione italiana del libro di Leila Chudori (2015) *Ritorno a casa* tradotto dall'originale indonesiano *Pulang* (Jakarta: Gramedia 2010) da Antonia Soriente e Alfonso Cesarano.

dunque, le storie di questi quattro amici giornalisti che, dopo vari viaggi tra Santiago, L'Avana e Pechino, approdano a Parigi, dove aprono un ristorante etnico.

Fatti di politica, amore e amicizia si rincorrono in un sapiente intreccio con elementi di nostalgia, cultura e desiderio di far ritorno a casa attraverso la costante del cibo. Il ristorante indonesiano, chiamato nel romanzo "Tanah Air" (Patria) – che corrisponde a un luogo reale, oggi meta culinaria e storica immancabile per tutti gli indonesiani in visita a Parigi: il ristorante Indonesia (fig. 2) – diventerà la loro fonte di sostentamento in quella che è per loro una Terre d'Asile. Il riferimento a questo Paese ancora in via di definizione ricorre spesso nelle parole di Dimas, uno dei quattro personaggi, quando parla a sua figlia Lintang, nata dal matrimonio con una donna francese, della sua patria, cui si sente profondamente legato e con cui comunica attraverso la creazione di piatti deliziosi. L'Indonesia, la casa cui vuole fare ritorno, cui anelerà per tutta la vita, viene rappresentata simbolicamente attraverso i chiodi di garofano e la polvere di curcuma conservati in contenitori di vetro nella sua biblioteca, le decine di piatti deliziosi preparati con amore e ricerca minuziosa di ingredienti, e gli odori e i sapori che questi producono.

Il successo del romanzo, tradotto in inglese, francese, tedesco e olandese, sta forse proprio nel fatto che l'autrice non si fa portavoce di una ideologia, ma piuttosto vuole mostrare come Dimas Suryo, un personaggio fittizio ma che ricorda uno dei fondatori del ristorante Indonesia a Parigi, rappresenta in realtà tutta una generazione di indonesiani che si sono sentiti defraudati del diritto di appartenere a una patria, di persone dimenticate dalla storia ufficiale ma che hanno avuto una voce nella formazione della nuova Indonesia, un romanzo sull'impatto del dramma del 1965 e sulle conseguenze che questo ha avuto nelle vite degli esiliati, dei loro familiari e amici, compresi quelli che sono rimasti in Indonesia. (Soriente, 2015, p. 13)

Ritorno a casa. A Parigi contro la propria volontà

Il protagonista esule indonesiano a Parigi, Dimas, parla con sua figlia indo-francese, Lintang, e riflette sul suo 'viaggio' non voluto e sull'ingiustizia della vita.

«Quando hai incontrato la mamma? Ti sentivi pronto? O ancora ti reputavi un 'viaggiatore'?» [chiese Lintang]

Dimas non rispose. Aveva ormai stipato nelle profondità del suo cuore tutti i suoi sentimenti, perché sapeva che il suo matrimonio era basato più sulla

necessità e il bisogno, e questo gli sembrava una grande ingiustizia ora. Ma ciò che aveva provato per Vivienne era genuino e sincero. Fino a quel momento ancora non sapeva se si fosse trattato di vero amore o di un senso di sicurezza. Dimas avrebbe tanto voluto spiegare a sua figlia che andare a Parigi e mettere su famiglia con la madre non era mai stato uno dei suoi sogni. Dimas non aveva mai usato il termine 'esilio' con sua madre...

Ciò che aveva portato Dimas, Nugroho, Tjai e Risjaf ad andare da Santiago a L'Avana e da lì a Pechino fino ad approdare, infine, a Parigi, *non era certo stato il piacere di viaggiare*. Non erano certo epigoni né tantomeno ammiratori della cultura beat che circolava in America: liberi di respirare il profumo della libertà, di sperimentare il sesso e le droghe. Dimas e i suoi compagni condividevano lo stesso incessante sentimento di allerta nel sentirsi perennemente spiati e perseguitati per le loro presunte idee politiche (o nel caso di sé stesso e Tjai, per non averne alcuna). (p. 254).

Ritorno a casa. Le tappe del viaggio

In una serie di flashback Dimas ricorda il suo viaggio iniziato a Santiago e poi proseguito a L'Avana, Pechino e infine Parigi. Il tutto viene vissuto in una dimensione di nostalgia, nella consapevolezza della lontananza dalla propria famiglia e da luoghi amici, in uno stato di angoscia di chi è sempre in movimento, alla ricerca di una dimensione di stabilità, di un lavoro che spesso risulta essere meno impegnato o stimolante di quello posseduto in patria, di impotenza nel constatare di non poter neppure abbracciare la propria madre morta.

A Santiago, durante la conferenza internazionale dei giornalisti, udimmo il capo della commissione Jose Ximenez parlare dello scoppio dei movimenti del 30 settembre in Indonesia. Eravamo scioccati. Non ci aspettavamo potesse scatenarsi un avvenimento tanto crudele. ... Generali rapiti? Uccisi? Per diverse sere, tesi com'eravamo, non mangiammo, né dormimmo, colti da un senso d'ansia terribile. Oltre a scolare bottiglie su bottiglie di vino offerte dal padrone di casa in segno di solidarietà, continuavamo a provare a metterci in contatto con familiari e amici. L'Ufficio Stampa Nusantara presso cui eravamo impiegati era diventato bersaglio di assalti e retate poiché considerato molto di sinistra. Forse perché ritenevano che lì custodissimo documenti importanti o chissà cos'altro. Era l'esercito dopotutto, anche una semplice formica poteva apparire una tigre feroce ai suoi occhi. [...]

Dopo dodici giorni di tensione per la totale assenza di informazioni, ricevetti un telegramma da mia madre e mio fratello Aji che avrebbe dovuto

tranquillizzarmi con su scritto “Chiedono solo spiegazioni”. Nel 1965, la frase “chiedere solo delle spiegazioni” poteva avere molteplici significati dal venire semplicemente interrogati a subire l'elettroshock. La storia – sebbene non scritta – ha provato che, nei tre anni successivi al 1965, l'Indonesia ha conosciuto diverse forme di atrocità, vere e proprie cacce all'uomo, accuse infondate, raid, arresti, torture, fucilazioni e carneficine. (pp. 69-70).

Dopo un po' Mas Nug e io decidemmo di raggiungere Risjaf- a La Havana, a Cuba, per rappresentare l'Indonesia all'Organizzazione Asia-Africa. Volammo col cuore colmo di sofferenza, incertezza e paura.

[...]

A La Havana, dove la vita porta le vesti di un carnevale di danze gioiose, noi eravamo malinconici e immersi in bicchieri e bicchieri di rum. [...] Venimmo a conoscenza della morte di alcuni esponenti tra le alte file del Partito Comunista Indonesiano, delle famiglie degli aderenti o perfino coloro che erano considerati dei simpatizzanti. Venivano tutti torturati e uccisi senza pietà.

Quasi contemporaneamente fummo colpiti tutti da un'incessante insonnia. Persino Risjaf, dal sonno facile, restava con gli occhi spalancati per intere notti. Nel frattempo, cercavo di contattare Mas Hananto e Surti senza correre il rischio di metterli in pericolo ma i compagni a La Havana sostenevano che i nostri continui tentativi di comunicare con amici e cari in Indonesia non erano altro che motivi in più per renderli bersaglio delle milizie. Dopo ciò, l'ennesima bomba su di noi: i nostri passaporti erano stati revocati. Eravamo appena diventati un piccolo gruppo di uomini apolidi. Senza identità. Quell'avvenimento mi scosse talmente tanto che non avevo il tempo neanche per un istante di fermarmi a pensare a quanto fossi lontano dalla mia terra, da mia madre, da Aji, da Giacarta, da Solo, e da tutte le cose belle e meno belle della vita. Aspettavamo che la spada di Damocle ricadesse su di noi per decapitarci. Ci batteva forte il cuore ogni giorno della nostra vita a causa dell'insicurezza verso ciò che il destino ci stava riservando. Non se ne parlava di tornare a casa. Vagare senza meta era l'unica certezza. Decidemmo di volare alla volta di Pechino per la presenza di molti altri compagni esiliati politici che avrebbero potuto sicuramente aiutarci coi permessi di viaggio e le barriere imposte dall'immigrazione.

[...] Da quando eravamo arrivati nell'anno 1966, gli indonesiani a Pechino si scambiavano spesso informazioni su cosa avevano sentito circa gli avvenimenti in patria. A quel punto conoscevo già meglio il destino toccato a mia madre, Aji e la sua famiglia. Erano stati spesso visitati dall'esercito, minacciati, perquisiti e interrogati, ma mai trattenuti. [...] Qualunque cosa dicessero, l'importante per me era sapere che mia madre fosse sana e salva. Alla fine del 1966, eravamo ormai familiari al concetto di Rivoluzione Culturale Cinese tant'è che le nostre gole erano ormai indolenzite a furia di urlare 'Lunga Vita al Grande Mao'. Una volta

ritenutici pronti, ci venne chiesto di unirci al Villaggio Rosso, una comune situata alla periferia di Pechino [...] insieme ad altri giornalisti, letterati, docenti e diversi rappresentanti di partito. [...] Se nella periferia di Pechino rosso significava 'felicità' o 'rivoluzionario', il colore rosso era per il popolo indonesiano il colore dei fiumi in cui erano stati riversati i corpi dei comunisti. C'era il sangue di chi era stato semplicemente interrogato, minacciato, torturato affinché facesse dei nomi e così via. Avevamo sentito anche di persone catturate e giustiziate per strada, nelle foreste, sulle rive dei fiumi o sui bordi dei precipizi. (pp. 70-71)

Dopo tre anni, la nostra vita a Pechino era ormai un continuo alzare il pugno chiuso in favore di Mao: Lunga vita al Presidente Mao! Lunga vita al Presidente Mao! [...] Non ne potevo più. Dopo notti e notti a lottare contro l'insonnia, decisi di prendere l'iniziativa. Nel dormitorio del Villaggio Rosso accesi il mio accendino e svegliai Risjaf sdraiato sul materasso superiore del letto a castello. Toccai la sua guancia per non farlo sobbalzare. «Sjaf... Sjaf... Svegliati Sjaf...» Risjaf si stropicciò gli occhi. «Ma che ore sono?» «È ancora notte fonda. Voglio andare a Parigi, Sjaf». (pp. 75-76)

Arrivai a Parigi all'inizio dell'anno, quando il freddo ti penetra fin dentro le ossa. [...] Eravamo tutti concordi che fosse quella la nostra Terre d'Asile, il paese dei diritti dell'uomo, la terra d'asilo per esiliati come noi, il Pays des droits de l'Homme qual era la Francia. [...] Dopo diverso tempo ottenemmo quello che chiamano Titre de Voyage, un Titolo di Viaggio. Potevamo recarci ovunque nel mondo, tranne che in Indonesia. (p. 77)

Iniziammo così a cercare dei lavoretti... Risjaf e io, ci potevamo considerare due esploratori sfortunati. Avevamo studiato lettere, quindi credevamo di vederci come parte di un ambiente intellettuale, ma avevamo poche speranze di trovare qualcosa di soddisfacente in Francia, il paese natio di grandi letterati e intellettuali le cui opere erano state per noi dei veri e propri manuali se non guide. Non doveva sorprendere quindi che sia io sia Risjaf ogni tre o quattro mesi avessimo dovuto cambiare continuamente professione.

Il senso d'angoscia mi assaliva ogni qualvolta leggevo le lettere di mio fratello Aji piene degli orrori di assassinio dopo assassinio che stavano avvenendo ovunque nel mio paese, non solo a Giava, ma in tutta l'Indonesia. Una sua lettera, che mi lasciò a bocca aperta, raccontava di come le persecuzioni fossero giunte a Solo, dove le vittime erano letteralmente gettate nel grande fiume che attraversava la città. Rosso. Quel grande fiume aveva il colore del sangue.

Iniziai a provare rancore verso me stesso e la mia incapacità di prendere una decisione. Fremevo dalla voglia di salpare e prendere il largo senza una meta

certa, a destra o forse a sinistra, affascinato dalla moltitudine di ideologie senza però scivolare completamente in esse e divenire seguace di un qualsivoglia 'ismo'. Questo aveva fatto precipitare la mia famiglia giù in un burrone pieno di difficoltà.

[...] Nel mese di febbraio dell'anno successivo, Aji mi telefonò dandomi la terribile notizia della morte di nostra madre. Era forse quella la risposta a tutti i miei interrogativi? Strappare via mia madre dal mio fianco? Passarono davanti i miei occhi le immagini dei momenti spensierati della nostra vita a Solo da bambini, con nostro padre e nostra madre. Papà era un insegnante di inglese in un liceo di Solo, fiducioso delle giovani generazioni di indonesiani che, secondo il suo parere, avrebbero dovuto apprezzare la letteratura indonesiana tanto quanto quella occidentale. Fu mio padre a enfatizzare l'importanza dei libri come uno dei fabbisogni quotidiani che poteva essere il mangiare, bere e dormire (all'epoca non avrebbe mai potuto nominare il sesso come altra necessità vitale). Mia madre si dedicava alla produzione di batik.

[...]

Da Pechino a Parigi, i consigli che portavo avanti erano quelli di leggere (ormai il mio ossigeno), cucinare e mangiare. Ma di pregare cinque volte al giorno non se ne parlava.

Chissà cosa avrà ricordato di me mia madre, del suo figlio tanto lontano e amato sia pur problematico, nel momento in cui ci ha lasciati, in silenzio.

Non parlai per settimane e settimane. La mia gola era come ostruita da un masso. Risjaf, Mas Nug e Tjai provarono svariati modi per starmi vicino, dal più profano – una volta Theresa preparò molte delle mie pietanze cinesi preferite – a quello più spirituale: riunirsi tutti, per diverse, in preghiera in suo suffragio. Nulla sembrava funzionare. Niente riusciva a farmi accettare la perdita e nessuno riuscì a farmi parlare. Neanche quel magnifico telo di batik marrone con uccelli verdi riusciva a darmi conforto. Mia madre era morta e non avevo potuto neanche baciarle la fronte per dirle addio. La mia voce non riusciva a venir fuori. Dopo alcune settimane vissute come un muto, un mattino mi svegliai di soppiatto provando un senso di forza mista a panico, come se avessi assunto degli stimolanti. Iniziai a domandare in giro, a a tutti gli amici, all'organizzazione governativa francese incaricata di darci asilo se fosse stato possibile per me, un rifugiato in possesso di un Titre de Voyage, tornare in Indonesia.

«Tornare in Indonesia? Non si può. Questo è solo un titolo di viaggio. Lei non può far ritorno in Indonesia. Inoltre, seppure dovesse entrare, non è sicuro che possa poi riuscire da quell'inferno».

Non mi importava. Sentivo il bisogno di dire addio alla mia defunta madre. Dovevo tornare. Dovevo tornare a casa! Provai a cercare un biglietto. Uno qualunque. Aereo, nave. Qualunque cosa. L'importante era fare ritorno a casa.

Risjaf mi afferrò per le spalle cercando di farmi rinsavire. Lo spinsi via con molta forza. Alla fine restarono tutti in silenzio.

Quella sera Mas Nug mi mostrò un telegramma: «non tornare stop situazione ancora instabile stop prega che la mamma riposi in pace stop noi preghiamo per lei punto». Gli strappai via dalle mani quel telegramma e dopo averlo strosciato lo gettai con forza nel cestino dell'immondizia. Mi diressi all'esterno del nostro squallido appartamento, ispirando a fondo la fredda aria invernale che penetrava sin dentro le ossa. Mi misi a correre a più non posso, per allontanarmi. Il vento gelido come una lama mi rigò il volto senza che potessi accorgermene. Correvo e correvo. Una volta fermatomi, ero già arrivato sulle sponde della Senna le cui acque sembravano Rosse. Il rosso del sangue del mio paese. Il mio volto era caldo e ricoperto di lacrime. (pp. 81-82)

Ritorno a casa. Il cibo e le spezie come antidoto al dolore e all'esilio forzato

I quattro amici si riuniranno tutti a Parigi e fonderanno un ristorante etnico chiamato Tanah Air³, fonte di sostentamento ma anche luogo di ricordi e nostalgia per la propria patria. I riferimenti alla cucina indonesiana, importante valore culturale e simbolo di multiethnicità dell'Arcipelago, si ritrovano nelle continue metafore tra l'utilizzo delle spezie e la produzione poetica e prosastica, nonché con riferimenti veri e propri ad alcune tra le ricette più tipiche dell'arte culinaria indonesiana come il 'nasi goreng' o i 'sate'.

Il ristorante Tanah Air in Rue de Vaugirard era una piccola oasi isolata dal resto della Parigi policroma e alla moda. Il luogo era piccolo se paragonato al Café de Flore a Saint-Germain-des-Prés che sin dal XIX secolo rappresentava il luogo preferito dai grandi della letteratura e dagli intellettuali per i loro dibattiti, per assaporare una zuppa o semplicemente per bere caffè. Il Ristorante Tanah Air offriva cibo indonesiano utilizzando vere spezie tipiche dell'Indonesia: cipolla, curcuma, chiodi di garofano, zenzero, erba citronella e galanga. Quel luogo era, per gli esiliati politici indonesiani, il nostro Le Flore capace di riempire le nostre vite con cibo tipico della nostra terra e poesie al calare della sera per commemorare quel paese che tutti conoscevano prima dell'anno 1965. (p. 53)

[...]

³ Il ristorante corrisponde a un luogo reale, il ristorante 'Indonesia' a Rue de Vaugirard, 12 (<https://restaurantindonesia.online/en>) fondato appunto nel 1982 da quattro amici indonesiani (Sobron Aidit, A. Umar Said, Budiman Sudharsono, dan JJ Kusni) che, al momento degli eventi del 1965 si trovavano all'estero e per paura di ritorsioni dati i loro rapporti col Partito Comunista Indonesiano, furono costretti a vivere da esuli in paesi del blocco comunista per poi approdare a Parigi e iniziare un'attività commerciale ancora attiva oggi.

Papà lo sapeva, era stato rifiutato dal governo indonesiano, ma non dal suo stesso paese. Non era stato ripudiato dalla sua terra natia, la sua casa. Fu quella la ragione per cui mise un chilo di chiodi di garofano nel primo barattolo e la curcuma in polvere nel secondo in salotto: era per poter sentire l'aroma dell'Indonesia.

[...]

Ma la cosa più interessante erano i due piccoli barattoli che Dimas aveva messo sulla libreria, infilati tra i suoi molti libri. Il primo era pieno di chiodi di garofano. Il secondo di polvere di curcuma. Mai nessuno comprese il motivo per cui quelle due spezie erano state messe nel salotto e non in cucina o in camera da letto. Una volta lo chiesi. Anche Lintang lo fece. Dimas rispondeva solo prendendo una manciata di chiodi di garofano e inalandone il profumo. I chiodi di garofano sprigionano un aroma così esotico che aveva portato molti marinai europei ad allungare il naso per apprezzarne il profumo. Facevano a gara per conquistare l'egemonia su quell'arcipelago così ricco di quella spezia. Dichiararono subito quell'area come parte del loro paese d'origine e le diedero un nome: Indie Olandesi. «Perché proprio la curcuma, Papà?» chiese una volta Lintang affascinata dal colore vivo della curcuma all'interno del barattolo. Anche in quel caso Dimas non rispose, si limitò a sorridere e a invitare Lintang ad apprezzare l'aroma pungente della curcuma. Le narici del piccolo naso di Lintang si aprivano e si chiudevano. Questo avvenne numerose volte. Dimas ne cambiava il contenuto una volta all'anno circa, quando l'aroma dei chiodi di garofano e della curcuma iniziava a non sentirsi più. A volte se ne faceva mandare dai suoi compagni in Olanda; a volte da quelli a Giacarta. Altre volte era costretto addirittura a comprarne pagando un prezzo molto elevato al Belleville. Questo accadeva ogni tanto, in seguito ai numerosi litigi perché io non ero d'accordo a spendere i nostri soldi solo per poter 'annusare' un ricordo. (p. 182).

Ritorno a casa. La fine del viaggio

Dimas non ha forse mai voluto essere un viaggiatore e alla fine della sua vita vuole solo ritornare a casa, al Cimitero di Karet a Giacarta. Ed è lì che terminerà il suo viaggio quando da morto, sarà riportato a casa, al luogo anelato tutta la vita, al cimitero di Karet.

«Papà... ti senti ancora un 'viaggiatore'? Un flâneur che ancora cerca qualcosa, viaggia e non vuole attraccare al porto?» [chiese Lintang]

Questa volta Dimas rispose con sincerità. Io voglio solo tornare a casa mia, Lintang. In un posto che ha un odore familiare per me, capace di risvegliarmi il corpo e l'anima. Voglio ritornare a Karet. (p. 255)

Lintang, piccola mia,

c'è dell'ironia nel fatto che dopo la caduta del Nuovo Ordine, nel momento in cui noi tutti avevamo ricevuto la possibilità di far ritorno a casa in Indonesia,

papà potrà tornarvi solo all'interno di una cassa (o una bara? Chissà). Ma non importa. Non ti ho forse detto una volta che voglio tornare a casa mia a Karet? Non scegliere il lussuoso cimitero Père LaChaise a Parigi, e neanche quelli di Tanah Kusir o Jeruk Purut (a Jakarta). Scegli Karet. La terra di cui tuo padre conosce bene aroma e consistenza e che dopo diventerà un tutt'uno con il suo corpo.

Non piangere, piccola mia. Non farlo.

Cospargi nel fosso dei chiodi di garofano e fiori di gelsomino, affinché i loro profumi penetrino nel mio corpo solo e silente. Sono sicuro che riuscirò a sentirti tramite piccoli fori nel terreno che porteranno a me quelle fragranze a me così care. (pp. 402-403)

Alla fine papà ha fatto ritorno a Karet. Alla fine si è riunito con la terra che secondo lui aveva "un profumo diverso" rispetto a quella del Cimitero di Père LaChaise. La terra di Karet. La meta del suo ritorno a casa. (p. 406)

Bibliografia

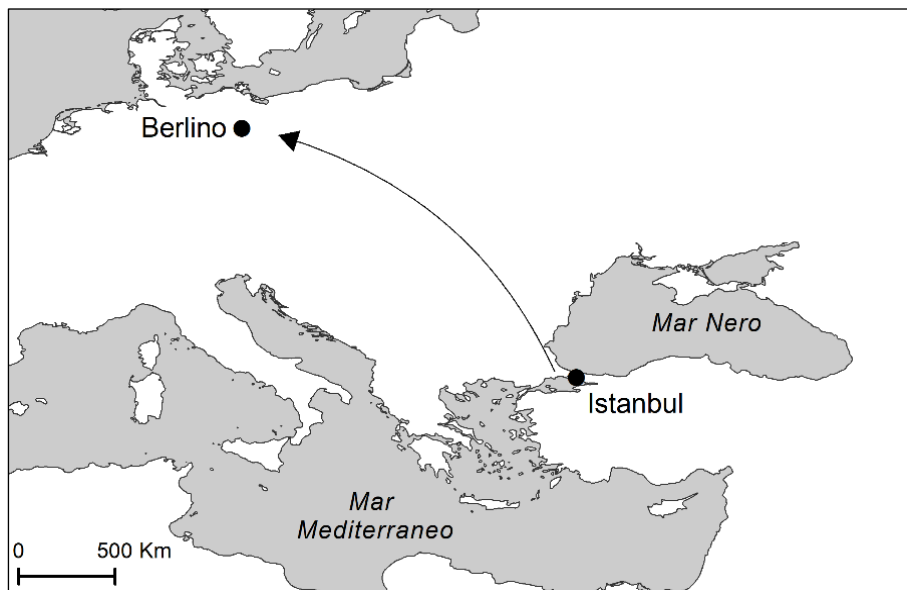
- Chambert-Loir, Henri (2016). "Locked Out: Literature of the Indonesian Exiles Post-1965", in *Archipel*, 91, pp. 119-145.
- Chudori, Leila (2015). *Ritorno a casa*. Roma: Atmosphere Libri. Traduzione del romanzo di Chudori, Leila (2012). *Pulang*. Jakarta: Gramedia. A cura di Soriente, Antonia; Cesarano, Alfonso.
- Clavé, Elsa (2020). "Filmed Memories of 1965", in *Archipel*, 99, pp. 19-21.
- Clavé, Elsa; Adam, Asvi Warman (2018). "Introduction in Dossier The aftermath of 1965: an Indonesian perspective", in *Archipel*, 95, pp. 3-10.
- Corradi, Guido; Giordana, Emanuele (2022). *La sfida indonesiana. La svolta del XXI secolo tra eredità coloniale e scelte democratiche*. Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Creta, Guido (2019). "Un silenzio lungo cinquant'anni: le violenze del 1965 in Indonesia", in *Il genocidio tra memoria, diritto e manipolazione politica, Human Security*, 9, pp. 13-15.
- Soriente, Antonia (2015). "La voce dei dimenticati della storia. *Ritorno a casa*, un antidoto alla versione ufficiale dei fatti del 1965 in Indonesia". Introduzione a Chudori, Leila (2015). *Ritorno a casa*. Roma: Atmosphere Libri (traduzione del volume di Chudori, Leila (2012). *Pulang*. Jakarta: Gramedia. A cura di Soriente, Antonia; Cesarano, Alfonso.
- Soriente, Antonia (2024). "Verità scomode sullo schermo", in *L'Indonesia di domani: tra nuove sfide e vecchi fantasmi, RISE TWAI*, 9 (1), pp. 33-40.



Fig. 1 - Celebrazioni dell'anniversario del Partai Komunis Indonesia il 23 maggio del 1965 presenziato dal Presidente del partito DN Aidit e dal presidente della repubblica indonesiana Sukarno.



Fig. 2 - Il ristorante Indonesia in Rue de Vaugirard 12, a Parigi.



Vagando tra lettere e ombre. Ash Erdoğan, una scrittrice in esilio

Lea Nocera

“Lontano da casa, contro la propria volontà” può equivalere per molte persone, e soprattutto per chi fa della scrittura la ragione primaria della propria esistenza, a una frase lasciata incompiuta. Dover lasciare il proprio paese, la propria quotidianità e intimità, di fretta in furia, racchiudendo in una piccola valigia tutto ciò che si ritiene necessario, con una minaccia di condanna e arresto sulla propria testa, è una condizione condivisa da molte scrittrici e scrittori, intellettuali, giornalisti e giornalisti in Turchia. È un’esperienza che ha accomunato numerose persone nel corso di tutta la storia della Turchia repubblicana e che non cenna a presentarsi come ultima opzione per molti anche negli ultimi anni. Nâzım Hikmet, poeta di fama mondiale e ancora oggi la voce più nota del paese nel mondo intero, privato anche della cittadinanza, dopo anni di detenzione, trascorre gran parte della sua vita in esilio e muore a Mosca. Sin dagli albori della repubblica turca gli scrittori e le scrittrici sono pienamente coinvolti nella vita intellettuale del paese e non risparmiano critiche alle politiche di governo. È questo il motivo per cui diventano regolar-

mente bersaglio da parte delle autorità statali, subendo pressioni ed essendo costretti in vari modi ad abbandonare il proprio paese. Secondo una prassi consolidata già in epoca precedente, sotto il potere sultanale, nei migliori dei casi ad alcuni intellettuali vengono affidati incarichi che li allontanano dal paese. È il caso di Namık Kemal, in epoca tardo-ottomana oppure, nel primo decennio della repubblica, di Yakup Kadri Karaosmanoğlu. Quest'ultimo, rinomato scrittore in Turchia e in Europa, intellettuale organico negli anni della fondazione della repubblica, fondatore della rivista *Kadro* che intendeva definire la cornice ideologica del kemalismo, nel 1934 deve lasciare il paese con un incarico diplomatico a Tirana, in Albania, non senza aver prima visto la chiusura della rivista che dirigeva. Nello stesso periodo anche la scrittrice Halide Edip Adivar, per il contrasto politico con il fondatore della repubblica, Mustafa Kemal, dopo aver preso parte in prima fila alla cosiddetta guerra di indipendenza, parte in esilio per in Inghilterra, dove del resto pubblica tra le sue opere più importanti. Entrambi, figure intellettuali promotrici in ambito letterario e culturale della rivoluzione kemalista, al punto da essere identificate con la letteratura nazionale – la *millî edebiyatı* – sono oggi considerati dei classici della cultura turca ma non si può dimenticare che entrambi dovettero trascorrere anni lontani dalla giovane repubblica. L'esilio è divenuto per molti altri a seguire una necessità per continuare a scrivere. La repressione che segue ai colpi di stato, in particolare dopo quello del 12 marzo 1971 e del 12 settembre 1980, si abbatte su molti autori che si vedono ritirare prestigiosi premi letterari, costretti ad abbandonare testate giornalistiche per cui scrivono e che sono processati e arrestati. Tra questi va ricordato Demir Özlü, che aveva contribuito a rinnovare notevolmente il panorama letterario degli anni Cinquanta, che dopo essere arrestato nel 1971 decide di trasferirsi in esilio volontario in Svezia. Privato della cittadinanza dopo il golpe del 1980 dedica a questo periodo la sua opera *Sürgünde On Yıl* (Dieci anni in esilio), in cui racconta i motivi dietro questa dolorosa scelta.

Nonostante i numerosi cambiamenti politici e sociali dei decenni più recenti la situazione in Turchia non è cambiata. Nel corso degli anni duemila il ricorso da parte della giustizia turca dell'articolo 301 del codice penale che condanna con la reclusione ogni forma di possibile denigrazione della nazione turca è servito per giustificare accuse anche nei confronti di importanti esponenti della letteratura turca a livello internazionale, come il premio Nobel Orhan Pamuk e la scrittrice Elif Şafak.¹ In carcere, a causa di un impianto

¹ Le accuse contro Orhan Pamuk, che risalgono al 2005 e poi pienamente decadute nel 2007, hanno reso questo articolo del codice penale infaustamente noto anche all'estero. Orhan Pamuk,

accusatorio non solo debole ma infondato, si sono ritrovati anche altri autori ben noti all'estero come Ahmet Altan – per cui si erano mobilitati anche diversi premi Nobel² e Aslı Erdoğan a cui è dedicato questo scritto. Mentre un caso sciaguratamente esemplare che rivela negli anni, a scapito dei cambi di regime politico, la continuità nella macchina repressiva che prende di mira intellettuali è quello di Pinar Selek. Sociologa e scrittrice, vive in esilio dal 2008, dopo aver trascorso due anni e mezzo in carcere e aver subito torture, e ha oramai acquisito la cittadinanza francese. Nonostante sia una figura di rilievo e ci sia una enorme mobilitazione internazionale a suo favore, e malgrado sia stata assolta quattro volte, nei suoi confronti nel 2022 sono stati emessi una condanna all'ergastolo, di seguito un mandato di cattura internazionale e un nuovo processo che viene rimandato di volta in volta e pesa sulla scrittrice come una terribile spada di Damocle.³

Secondo l'organizzazione internazionale di scrittori PEN che sostiene le autrici e gli autori che subiscono attacchi nel proprio paese e che ogni anno stila un rapporto che monitora la situazione in tutto il mondo e in particolare le incarcerazioni e gli arresti imposti sugli scrittori, la Turchia è all'ottavo posto (dopo Cina, Iran, Arabia Saudita, Vietnam, Israele, Bielorussia e Russia) e con 14 scrittori in carcere e 85 in condizione di grave rischio rappresenta uno dei contesti più preoccupanti.⁴ Se si allarga la prospettiva e si considera

pur non considerandosi mai in esilio, di aver deciso di trascorrere lunghi periodi all'estero perché non si sentiva più sicuro nel proprio paese date le minacce ricevute in seguito all'accusa. Cfr. Fisk, Gloria (2018). "Orhan Pamuk as Exile: Pamuk and Auerbach in Istanbul". In *Orhan Pamuk and the Good of World Literature*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, pp. 113-127. Nell'ambito di questi processi fu accusato anche Hrant Dink, giornalista turco-armeno, ucciso in un brutale assassinio sotto la sede del suo giornale *Agos* nel 2007.

² L'appello per la scarcerazione di Ahmet Altan, sottoscritto da 51 premi Nobel dopo la sua condanna all'ergastolo nel 2018, apre il volume che contiene le tre difese giudiziarie scritte dallo stesso autore in cui sono espressi i fondamenti di giustizia del paese e viene dimostrata l'infondatezza delle accuse. Ahmet, Altan (2018). *Tre manifesti per la libertà*. Roma: Edizioni E/O.

³ Alla sua esperienza dell'esilio Pinar Selek ha dedicato il suo scritto pubblicato prima in francese *Loin de chez moi, mais jusqu'où?...* (Editions iXe, 2018) e in italiano per Fandango con il titolo *Lontano da casa* (2019).

⁴ Il rapporto *Freedom to Write Index 2023* edito da PEN America è consultabile online al link: <https://pen.org/report/freedom-to-write-index-2023/> (Ultima consultazione 23 luglio 2024). In modo preoccupante nello stesso rapporto si afferma anche che: "un'analisi delle tendenze degli ultimi cinque anni mostra un chiaro e costante aumento del numero di scrittori incarcerati a livello globale, da 238 nel 2019 a 339 nel 2023. Notevoli aumenti sono stati riscontrati nel numero di scrittori donna incarcerati, da 35 a 51, e nel numero di scrittori incarcerati classificati come commentatori online, da 80 a 180".

in modo più ampio lo stato della libertà di stampa e anche la condizione di giornaliste e giornalisti, la situazione non migliora: la Turchia occupa infatti nel 2023 il 165° posto su 180 dell'Indice della libertà di stampa stilato dall'organizzazione Reporter senza frontiere (RSF) ogni anno.⁵ L'esilio quindi resta purtroppo ancora una possibilità sempre presente, un'esperienza che per ogni scrittrice e scrittore, pur accomunandoli ad altre e altri nella storia del paese, rinnova il trauma della separazione, del distacco e dell'incompiuto di ogni singola soggettività.

Ash Erdoğan

Ash Erdoğan (Istanbul, 1967) vive in esilio in Germania dal 2017. L'anno prima, all'indomani del tentato golpe, era stata arrestata insieme ad altri intellettuali e giornalisti con le accuse di propaganda terroristica, incitazione al disordine e appartenenza a un'organizzazione terroristica per aver collaborato alla redazione di *Özgür Gündem*, un quotidiano filo curdo in lingua turca. Viene rilasciata solo nel dicembre del 2016 dopo oltre quattro mesi di carcere. La sua detenzione suscita un grande scalpore – aumentato anche dalle pessime condizioni di salute dell'autrice al momento dell'arresto – e solleva un'ampia mobilitazione internazionale. Mentre è ancora in carcere le viene assegnato dall'organizzazione PEN Svezia il Premio Tucholsky, un riconoscimento agli scrittori che combattono per la libertà di pensiero e di espressione; contemporaneamente si svolge in Italia una staffetta di letture di brani dal suo libro *Il mandarino meraviglioso* (Keller, 2014).⁶ Ash Erdoğan al momento del suo arresto è già una scrittrice affermata e riconosciuta sul piano internazionale. Già nel 2005 la rivista letteraria francese *Lire* l'aveva inclusa tra i "50 scrittori del futuro", classificando la sua opera come classico contemporaneo.⁷ I suoi

⁵ Il *World Press Freedom Index* ha per obiettivo il monitoraggio dello stato di libertà di cui godono i giornalisti e i media in 180 Paesi e territori. L'Indice viene elaborato sulla scorta di cinque indicatori (contesto politico, quadro legale, contesto economico, contesto socioculturale e sicurezza). Per il 2024 viene registrato in particolare un peggioramento del contesto politico che denota un deterioramento del quadro politico che dovrebbe garantire la libertà di stampa. La classifica è consultabile sul sito dell'organizzazione. <https://rsf.org/en/index> (Ultima consultazione 23 luglio 2024).

⁶ L'iniziativa intitolata "Scrittura libera" era organizzata dall'Associazione Librai Italiani-ALI e si era svolta dal 20 al 24 settembre coinvolgendo numerose librerie italiane. Dal carcere di Silivri/Istanbul dove è detenuta la scrittrice rilascia anche un'intervista anche al *Corriere della Sera*.

⁷ *Du monde entier 50 écrivains pour demain. Le meilleur de la littérature du XXIe siècle*, in *Lire*, 335, Mai 2005.

esordi però risalgono ad anni prima. In Turchia aveva ottenuto nel 1990 il prestigioso premio letterario Yunus Nadi per il suo racconto *Son Elveda* (Ultimo addio). Il suo primo romanzo *Kabuk Adam* in Turchia è pubblicato nel 1994, seguito dalla pubblicazione di *Mucizevi Mandarin* nel 1996, scritto alcuni anni prima mentre svolgeva la sua iniziale professione di fisica, durante un suo soggiorno di ricerca sulle particelle molecolari presso il CERN di Ginevra. Grazie anche al suo successo decide di dedicarsi completamente alla scrittura e contemporaneamente scrive come editorialista sul quotidiano *Radikal*, trattando di temi delicati come la questione delle minoranze e la condizione dei curdi, la violenza di stato, i diritti delle donne. Per il suo impegno e la sua opera Aslı Erdoğan rappresenta la Turchia al Pen International dal 1998 al 2000. Il romanzo *Kirmizi Pelerinli Kent* (trad. it. *La città dal mantello rosso*, Garzanti, 2020), ambientato a Rio de Janeiro, le vale un ampio riconoscimento all'estero e viene tradotto in breve tempo in quindici lingue. Del 2005 è *Hayatın Sessizliğinde* (Everest; tr. it. *Tutte le ore e nessuna*, Tamu 2024) da cui in Italia viene anche tratto uno spettacolo teatrale rappresentato al Piccolo Teatro di Milano. Nel 2009 pubblica il suo ultimo romanzo *Taş Bina ve Diğerkleri* (L'edificio di pietra e altri scritti; Everest), in cui racconta con il suo caratteristico stile di prosa poetica un libro sull'universo carcerario turco. L'opera, che dedica a tutte le persone imprigionate e torturate durante il colpo di stato del 1980, le vale il premio letterario Sait Faik. Segue una serie di altre opere, anche i suoi articoli vengono pubblicati in diverse raccolte: *Bir Yolculuk Ne Zaman Biter* (2000, Quando il viaggio si conclude), *Bir Delinin Güncesi* (*Denemeler - I*) (2006, Il diario di un pazzo), *Bir Kez Daha* (*Denemeler - II*) (2006, Un'altra volta). In esilio, Aslı Erdoğan ha potuto beneficiare di programmi di residenza e di sostegno, le sue opere e i suoi scritti continuano a essere tradotti all'estero ma non smettono di incontrare difficoltà in Turchia. Nel 2023 una decisione del tribunale ha impedito l'accesso nelle carceri di *Artık sessizlik bile senin değil* (Kara Karga, 2017; tr. it. *Neppure il silenzio è più tuo*, Garzanti 2007). Estremamente fragile a causa di una grave malattia degenerativa, continua con difficoltà a scrivere e a contribuire con la scrittura ad altre opere artistiche⁸, ma il suo timore resta, come ha più volte dichiarare, di perdere nell'esilio la sua vera e ultima patria, la lingua turca.

⁸ Come per la rappresentazione di una versione rivisitata dell'opera di Kurt Weill "I sette peccati capitali" da parte del regista Mar Leroy-Calatayud che al libretto originale di Bertold Brecht aggiunge anche brani tratti da *Tutte le ore e nessuna*, *Il mandarino miracoloso*, *Neppure il silenzio è più tuo*. L'opera è andata in scena al Theatre des Champs Elysees nel gennaio 2024. Testi di Aslı Erdoğan hanno ispirato anche altre opere teatrali e spettacoli di danza. A partire

Il testo che segue, in originale *Sürgün: mitos, metafor, gerçeklik* deriva da un discorso che Aslı Erdoğan ha tenuto il 23 agosto 2023 nel palazzo di Bellevue di Berlino, residenza ufficiale del presidente della Repubblica Federale Tedesca, su invito del presidente federale Frank-Walter Steinmeier per un'iniziativa culturale dedicata al tema dell'esilio. Il testo è stato successivamente pubblicato sul giornale *Neue Zürcher Zeitung* (10.09.2023) in Svizzera, a seguire in Svezia e Norvegia e infine in Germania per la rivista *Der Freitag* (51/2023).

Esilio: mito, metafora, realtà

L'esilio. Un mito antico, l'inizio della storia umana, la metafora della condizione dell'umanità... Il "mito", un tempo sinonimo di "verità", ci spiegava perché siamo "qui", ci mostrava che "esistiamo veramente", ci insegnava a nascere, crescere e morire. La nostra nota storia tragica è iniziata con uno sbaglio, siamo stati espulsi dalla nostra dimora per sempre. Abbiamo perso una vita senza fine, abbiamo perso l'infinità della vita, la verità, l'innocenza... Le persone dell'età dell'oro, irrimediabilmente perduta, vivevano in un'esistenza infinita, in un divenire permanente, in un grande insieme dove tutto iniziava e tutto finiva, vale a dire proprio al centro del mondo. Non rivendicavano la terra perché erano un tutt'uno con essa; poiché ogni fine era seguita da un inizio, l'infinito era ovunque e in ogni momento. In questo inizio, che alcuni vedono come peccato, altri come coscienza, è stato come se un gigantesco palmo si fosse capovolto, e noi dispersi in un mondo spietato e minaccioso, condannati a una vita di addii e perdite. Siamo diventati vittime e cantori della tragedia che noi stessi avevamo causato, polvere e cenere, sangue e storia.

Esilio, ancora una volta... Uno sprofondamento grave e doloroso, un annegamento apparentemente senza fine nelle profondità dell'oblio... Uno stato oscuro e vago di assenza dell'esistenza... In bilico in un limbo nebbioso, tra passato e futuro, l'uno e l'altro irraggiungibili... Essere sospese in una via di mezzo, da un lato un passato perduto, scavato, da cui si è fuggiti a costo di lasciarsi alle spalle le ferite, dall'altro un futuro nemmeno promesso, in un limbo creato da estranei presumibilmente con buone intenzioni... In esilio... Ho scritto due parole, ho messo tre punti, ho fatto un respiro profondo. Tre punti uno dopo l'altro indicano uno spazio vuoto. Come se queste due parole consistessero nel vuoto e nell'indicibile. C'è una distanza insormontabile tra la

metafora dell'esilio e la realtà dell'essere in esilio, ed è proprio in questa distanza che emerge la nostra più reale storia personale...

Ci sono momenti in cui la realtà è reale. Momenti che si chiudono come il coperchio di una bara... Momenti attraverso i quali devi passare come nella cruna di un ago, insieme al tuo enorme passato, alle tue ombre, a tutti i tuoi "io"... La realtà appare nuda, scorticata, dura come un osso; da essa stillano a frammenti immagini, attributi, concetti... Valigie dalle maniglie strappate, identità trasportate in sacchetti di plastica, documenti da ottenere, permessi, visti; documenti da rilasciare, firme, contratti, impronte digitali... Autorizzazioni, rifiuti, umiliazioni... Ordini in lingue diverse, regole, leggi spietate... Risposte non date, decisioni rimandate, frasi lasciate a metà... Una sensazione che somiglia a un soffocamento troppo lento, fin troppo doloroso... Ed è troppo tardi oramai per i rimorsi, per i libri non scritti, per le parole non dette... Amici che si sposano, che vengono arrestati, altri che si suicidano. Il nome di un albero che hai imparato in tedesco e cerchi invano nella tua lingua madre; il libro che era sempre stato sul tuo comodino fin dai tempi dell'università e hai dimenticato in una stanza d'albergo; il tuo braccialetto portafortuna spezzatosi in chissà quale città; il funerale a cui ancora una volta non sei andata. Trasportata da una corrente sotterranea, poi da un'altra, fuori dalla tua storia. Anche la tua solitudine ti volta le spalle, ti lascia e continua il suo cammino con volti sempre diversi. "Tieni duro", dici al tuo cuore, in questo strano, rugoso mondo di persone... Tieni duro! Cammini, percorrendo corridoi che si aprono su stanze vuote, buttando via passo dopo passo quello che una volta era "te", vecchie immagini, ricordi, ferite cicatrizzate... Cammini e cammini, seguendo un richiamo, una voce, una traccia svanita... Anche se non hai un posto dove andare...

L'esilio, ancora una volta... Ricominciare da capo, andare a ritroso da un inizio a un altro. Come un filo teso fino al punto di rottura, che si estende da un'estremità all'altra di un grande foglio bianco, vuoto... Alla ricerca di un luogo in cui essere, un'immagine, una voce... Desiderando una parola nel silenzio che si estende all'infinito, offrendo in cambio il proprio sangue... Vagando tra lettere e ombre, tra immagini eterne ma mortali, ascoltando i passi di spettri lontani, barcollando, frugando nella memoria di gigantesche rovine... Raccogliendo pazientemente i frammenti... Per ore, per notti, per anni... Aspettando ai confini di quell'"ultimo paese" perduto, della tua propria lingua... Aspettare quell'ultima parola che conclude un addio durato a lungo...

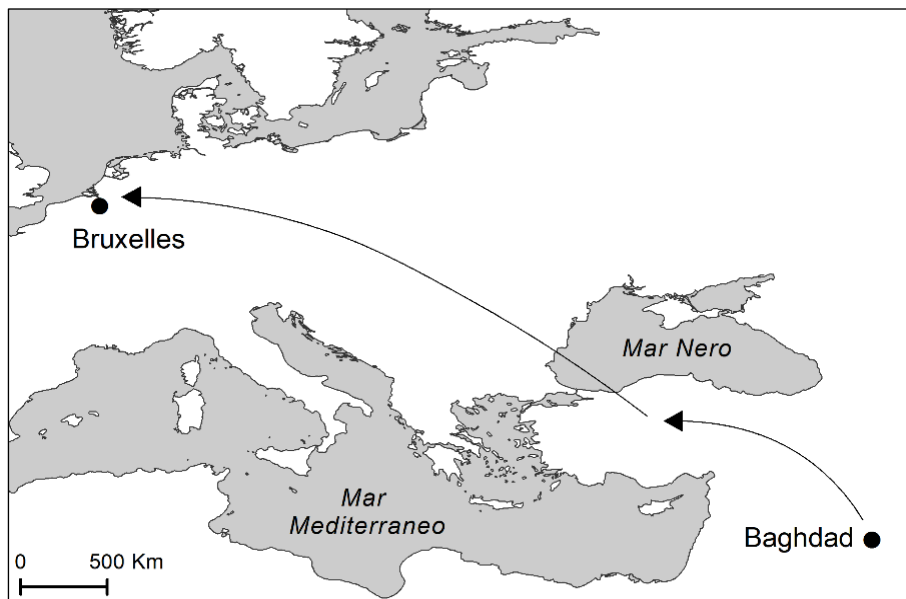
Ecco, questa è la mia storia. Una tra le tante storie che si scontrano ancora e ancora contro il silenzio... Una pagina tra le tante che, appena tradotte, vengono dimenticate. Forse solo una virgola, tra due lunghe frasi, tra ieri e oggi... Ma è il miracolo dell'acqua a portare in superficie gli uccelli abbattuti dai cacciatori,

a farli volare tra le immagini riflesse delle nuvole, a promettere un nuovo cielo ad ali da tempo chiuse... E il miracolo della parola, a promettere un nuovo corpo alla mia frammentazione... La vita scorre in questo corpo, vuole che abbia una voce, innumerevoli mondi chiamano questa voce.

(Io, una scrittrice in esilio... Io, né la prima né l'ultima scrittrice in esilio, tre punti. Il giorno in cui scrivo questo discorso, sto salutando mia madre dalla Germania per la quarta volta – tre interventi, un'emorragia cerebrale – ho pianto all'aeroporto di Berlino-Brandeburgo. Del suicidio della mia più cara amica ho appreso durante il firmacopie di un libro a Ginevra. Il braccialetto che le mie compagne di cella avevano intrecciato per me l'ho smarrito all'ospedale della Charité, il nome dell'albero che avevo dimenticato in turco l'ho cercato con Google piena di vergogna. Al funerale di mio padre non sono potuta andare).

Ciò che abbiamo perso ci insegna cosa abbiamo ancora. Ma tutto ciò che abbiamo oggi ci mostra ciò che perderemo un giorno. Noi mortali siamo la totalità di ciò che ci è stato dato e non ci è stato dato, di ciò che abbiamo perso e di ciò che perderemo, di tutte le parole e di tutti i silenzi... Vorrei concludere con una frase d'addio, una frase d'addio, che ho scritto dopo la più grande perdita della mia vita. Quando perdo tutto, mi rimane la VITA. Ma come faccio a ritrovarti in una vita così grande?

Anni dopo, in esilio, mi sono resa conto che avevo sempre dato del "tu" a tutte le voci che avevo perso.



**“Laggiù non troverai la vita che sperì”:
*Il suonatore di nuvole di Ali Bader e la ricerca della città ideale***

Monica Ruocco

Introduzione

Dal 2003, anno in cui ha inizio la Seconda guerra del Golfo che ha visto l’invasione dell’Iraq da parte di una coalizione militare multinazionale guidata dagli Stati Uniti d’America e la deposizione di Saddam Hussein e fino al ritiro della coalizione nel 2011, quasi un quinto di tutti gli iracheni sono stati costretti a lasciare le proprie case, spostandosi all’interno del paese oppure all’estero. Già nel 2010 si stimava che, a causa dei combattimenti e delle violenze nel paese, un totale di oltre 2 milioni di iracheni fosse fuggito negli stati vicini o in Occidente, e che circa 2,7 milioni di persone fossero state deterritorializzate all’interno dell’Iraq. Nel 2006, i cittadini iracheni erano in cima alla lista dei richiedenti asilo in Europa. Secondo l’UNHCR (UN Refugee Agency) nel 2003 quasi 1,2 milioni di iracheni continuano a essere sfollati all’interno del paese che, a sua volta, ospita più di 280.000 rifugiati da altre

regioni; 3 milioni di iracheni hanno bisogno di assistenza umanitaria e protezione; quasi 5 milioni di ex sfollati interni hanno fatto ritorno nelle proprie abitazioni, ma vivono in condizioni di vita che sono al di sotto degli standard minimi e necessitano di assistenza e supporto per soddisfare i bisogni di prima necessità.

Questa dolorosa realtà ha trovato molto posto nella letteratura irachena contemporanea. Infatti, molte opere di narrativa, poesia e drammaturgia, hanno registrato il passaggio dal concetto di *hijra* (égira, migrazione, viaggio), termine appartenente anche alla letteratura classica e che è al centro della stessa storia dell'Islam (si veda l'égira del profeta Muhammad dalla Mecca a Medina nel 622), a quello di *tahjīr*, ovvero di migrazione forzata, producendo alcune riflessioni particolarmente interessanti sulle soggettività migranti. In particolare, un numero particolarmente ricco di romanzi pubblicati dal 2003 da scrittori e scrittrici di origine irachena, tratta del viaggio contro la propria volontà inteso come vera e propria condizione esistenziale, descritta sia nella sua dimensione individuale sia in quella collettiva.

Nel romanzo *Il suonatore di nuvole* (*Āzif al-ghuyūm*) (Ruocco, 2017), lo scrittore iracheno Ali Bader ci narra la storia di un sognatore dei nostri giorni, Nabil, un giovane violoncellista innamorato del suo strumento, della cultura e dello stile di vita occidentale. Nabil ama la musica e pensa che l'armonia musicale sia alla base dell'ordine universale. Vive a Baghdad, in un quartiere che, prima del 2003, era elegante, ma che ora è decisamente degradato e fatiscente e, quel che è peggio, pullula di *salafiti*, estremisti religiosi che odiano la musica e pensano solo ad affermare con la violenza e i soprusi i loro principi.

Un giorno, un gruppo di estremisti aggredisce Nabil, picchiandolo e fraccassandogli il violoncello. Il giovane, che nella Baghdad del sanguinoso dopoguerra si sente un pesce fuor d'acqua, mette a punto il suo piano per fuggire dall'Iraq ed emigrare in Europa, dove pensa di poter realizzare il suo sogno di veder realizzata *La città ideale* concepita nell'omonimo trattato dal filosofo musulmano medievale al-Farabi (872-950) in cui il senso di giustizia si fonda sull'armonia musicale.

Dopo un viaggio rocambolesco a bordo di un camion guidato da un contrabbandiere, il *muharrib*, Nabil giunge a Bruxelles, città in cui la vita sembra sorridergli. Qui ottiene lo status di rifugiato e trova l'amore di Fanny, una bella ragazza belga, affettuosa ed emancipata, che sembra assumersi il compito di fargli conoscere lo stile di vita europeo, guarendolo dalle paure e dalle angosce del passato. A Bruxelles, Nabil risiede in un quartiere abitato prevalentemente da immigrati musulmani, in mezzo ai quali vivono estremisti molto simili a quelli che aveva lasciato a Baghdad, che odiano la musica, vigilano sulla

moralità dei vicini, e si assicurano che il digiuno nel mese di Ramadan sia rispettato. Stavolta sarà un vicino turco a rompergli il prezioso strumento e a fargli capire che l'intolleranza è un male che affligge tutto il mondo.

Il romanzo presenta chiari riferimenti autobiografici, poiché lo stesso autore ha dovuto lasciare l'Iraq per motivi simili e ha trovato rifugio proprio in Belgio. Ali Bader mette al centro de *Il suonatore di nuvole* l'attuale cosiddetta “crisi dei rifugiati” e il dibattito sulla loro accoglienza in Europa. In quest'opera Bader presenta un bilancio della vita dei rifugiati in Occidente attraverso le esperienze di Nabil, che aspira più di ogni altra cosa al riconoscimento universale della sua persona e della sua arte. La storia della fuga e del reinsediamento in Belgio del protagonista diventano, attraverso la penna dell'autore, un pretesto per ripensare e rielaborare il suo esilio. L'esperienza del viaggio diventa, infine, l'occasione per una riflessione sull'ospitalità e l'insospitalità dell'Occidente, ma soprattutto sull'utopia di una società in cui regni l'armonia tra le diverse componenti, proprio come quella teorizzata da al-Farabi.

L'autore

Ali Bader è considerato uno dei principali autori iracheni contemporanei. Il nome con cui firma le sue opere è quello che l'autore ha scelto di adottare nel mondo occidentale come pseudonimo, mentre la sua vera identità rimane ancora oggi incerta. Nato a Baghdad nel 1964 in una famiglia profondamente influenzata dall'attività politica del padre comunista, Ali Bader impara dalla più giovane età ad assumere diverse identità – anche confessionali – e a cambiare spesso luogo di residenza. Proprio per questo la produzione artistica di Ali Bader sarà profondamente influenzata da un certo nomadismo identitario e geografico che lo porta, dopo aver vissuto per un periodo ad Amman in Giordania, a risiedere attualmente a Bruxelles, in Belgio, dove gli è stato concesso l'asilo politico. Giornalista e corrispondente di guerra, romanziere e drammaturgo prolifico e più recentemente editor per importanti case editrici, Ali Bader è autore di romanzi, saggi e racconti di viaggio. Sin dai suoi esordi, Ali Bader ha concepito i suoi romanzi come affreschi della storia irachena in un arco temporale che spazia tra l'epoca del califfato abbaside (VIII-XIII sec.) agli anni più recenti. Un tratto comune a molti dei romanzi di Ali Bader è quello di raccontare la storia politica dell'Iraq attraverso la sua storia culturale e quella dei suoi intellettuali. Molte delle opere dello scrittore iracheno sono, infatti, ambientate nei circoli culturali, artistici e letterari, più o meno marginali, di una Baghdad cosmopolita ormai scomparsa. I suoi romanzi più

recenti trattano, invece, dell'esperienza della migrazione. Al suo primo romanzo, *Papa Sartre* (2002) è stato assegnato il Premio nazionale per la letteratura di Baghdad e il Premio tunisino Abu Qassim al-Shaabi. Molti dei suoi testi sono stati tradotti nelle lingue europee. In italiano è possibile leggere, oltre a *Il suonatore di nuvole*, anche *L'infedele* nella traduzione di Maria Grazia Sciortino (2019).

Il suonatore di nuvole

Una sera Nabil chiama suo padre per dirgli che ha intenzione di lasciare il paese quella notte stessa. Qualcuno gli avrebbe fatto attraversare il confine clandestinamente. Dall'altro capo del filo suo padre cerca di convincerlo a lasciar perdere quell'idea folle. Non sarebbe stato felice in esilio. Gli racconta la storia di un loro parente che aveva vissuto molti anni negli Stati Uniti, dove lavorava in una concessionaria della Buick. Aveva deciso di rientrare malgrado i pericoli legati all'invasione americana dell'Iraq. Così aveva aperto una boutique di profumi e prodotti di Yves Saint Laurent. Non gli ci volle molto per chiudere baracca e burattini: dopo la guerra chi vuoi che compri cose del genere? Allora provò ad aprire uno o due negozi di pelletteria da donna, dove vendeva borse di Hermès, Louis Vuitton, Dior, Fendi, Gucci, Bottega Veneta, Prada, Céline, Chloé, Mulberry, Michael Kors e altre tra le migliori firme della moda femminile dalla metà del XIX secolo. Alla fine riconobbe che agli iracheni non interessavano questi articoli di lusso. E così aprì un enorme negozio sulla via principale di al-Karrada, dove si mise a vendere costosi tappeti persiani da preghiera.

«E allora?», gli chiede Nabil.

«Allora, voglio dire che non starai meglio laggiù.»

«Cosa te lo fa pensare?»

«Secondo me andrai incontro a dei rischi inutili, poi ti stancherai e tornerai indietro.»

«Ma nient'affatto.»

«È quello che dicono tutti all'inizio.»

«Perché dovrebbe andare a finire come dici tu?»

«Semplicemente perché non riuscirai a trovare una sistemazione adatta a te.»

«Che ne sai tu?»

«Tutti quelli che sono partiti alla fine sono tornati indietro.»

«Tutti?», aggiunge Nabil con un certo sarcasmo.

Dopo un attimo di silenzio, suo padre riprende con un tono ancora più convinto.

«A che serve partire se poi devi tornare al punto di partenza?»

«Io non tornerò.»

«Dammi retta!»

«Su cosa?»

«Laggiù non troverai la vita che sperì.»

«Dove la troverei secondo te? Qui?», risponde

Nabil, sarcastico.

«Almeno qui sai cosa ti aspetta. Conosci la gente, le abitudini, la lingua, la maniera di vivere...» «Vivere?»

«Sì, vivere.»

«Dimmi un po', secondo te cosa vuol dire vivere? Perché io personalmente non penso che si possa definire vita quella che facciamo qui.»

«Che vuoi dire?»

«Non so se riesco a spiegarmi. Forse io e te intendiamo la vita in modo diverso.»

«Non credo che la parola 'vita' abbia più di un significato.»

«Sì invece.»

«Allora, che vuoi dire?»

«Voglio dire che...»

«Allora?»

«Niente! Parto oggi stesso, e questo è tutto.»

[...]

Da dietro il finestrino le vie del quartiere scorrono per l'ultima volta sotto gli occhi di Nabil. Il desiderio di lasciare il quartiere dove era cresciuto si era fatto sempre più forte, fino a diventare un impulso irrefrenabile. Lasciarsi alle spalle la casa dove aveva trascorso l'infanzia, lasciare gli amici, il primo amore, tutti quei luoghi comuni che ascoltava ogni giorno, slogan triti e ritriti: “Io non potrei mai lasciare il mio paese, come potrei vivere altrove?”, oppure “Il mio paese, malgrado i suoi difetti, non lo scambierei con nessun altro al mondo, fosse pure il paradiso terrestre”. Cazzate! Un tempo pure Nabil la pensava così, anche se oggi può sembrare strano. Come tutti, anche lui credeva di non poter vivere altrove. Pensava, come tutti quelli che conoscono solo il posto in cui vivono, che la sua città era indubbiamente la più bella del mondo, la sua aria e il suo cielo i più puri. Che cosa ridicola! Si era impantanato in teorie sulla vita, obiettivi da raggiungere, doveri, ricordi, bei momenti e momenti tristi, come se tutto quello che lo circondava fosse sottomesso alle medesime leggi infallibili che rendevano bella la sua città e sublime il suo fiume. Ora, un misterioso accordo lo spingeva a partire per un luogo lontano. Le idee che aveva sul posto in cui aveva vissuto tutta la vita non esistevano più. La vita stessa era in pericolo. Niente è immutabile su questo pianeta. In ogni caso, non si torna più indietro. Quest'auto lo stava conducendo verso un viaggio senza ritorno.

[...]

Nabil aveva scelto la via più sicura per l'Europa, anche se era quella più costosa. Non sarebbe mai salito su un gommone per tentare la traversata verso la Grecia dalla città turca di Izmir, rischiando di naufragare e diventare cibo per i pesci. Al solo pensiero gli veniva la pelle d'oca. Per questo aveva deciso di seguire i consigli di un suo parente e arrivare in Europa attraverso la Turchia, a bordo di un camion che lo avrebbe portato direttamente in Belgio, senza attraversamento di frontiere, senza il rischio di essere fermato dalla polizia o dai guardacoste, di annegare o di rimanere vittima di altre tragedie e così via. «Un rifugiato VIP», gli aveva detto un amico.

[...]

Eccolo ora nel mezzo che lo avrebbe portato a destinazione. Si tratta di un camion che trasporta pneumatici. Nabil ha pagato in tutto settemila dollari. Deve rimanere chiuso in una grande cassa in legno con dei fori per permettergli di respirare, dotata di bottiglie d'acqua, di cibo in scatola e sacchetti di plastica per i bisogni corporali. Il viaggio fino alla Città ideale sarebbe durato venti giorni. L'autista guida di notte e si ferma di giorno per riposarsi. Prima di mettersi a dormire raccoglie tutti i sacchetti e li getta in un posto isolato.

Così Nabil viaggia in una cassa di legno in un camion chiuso. Non può vedere la strada né sa nulla circa il percorso. Chiuso nella sua cassa conta le ore che passano, una dopo l'altra. È ancora in ansia per le storie sui *muharrib*, i contrabbandieri di esseri umani.

“E se non ci sta portando in Europa?”, si chiede, cercando di non pensare a quanto sia scomoda la posizione in cui si trova.

E se era caduto nelle mani di un imbrogliatore? Aveva sentito un mucchio di storie di gente che aveva cercato di raggiungere l'Europa. Ci pensa su grattandosi la testa: “Si sentono storie come questa tutti i giorni. Niente di più facile. Per esempio, ti fanno girare attorno alla stessa città tutta la notte, e non ti portano da nessuna parte”.

Ha sentito un mucchio di storie come questa, sulla disonestà e la furbizia dei *muharrib*. Come in quelle storie, anche lui non può vedere all'esterno e crede di essere sulla strada giusta, verso il paese dei suoi sogni.

[...]

«Scendi, presto, siamo arrivati a Bruxelles.»

«Bruxelles, davvero?»

«Sì, siamo arrivati.»

«A Bruxelles?»

«Muoviti, scendi.»

Nabil è incredulo. Si ritrova in una piazza buia, sporca, simile a una qualsiasi piazza di un paese del Terzo Mondo. Scende lentamente dal camion, trascinandosi dietro il borsone.

Si guarda attorno, esitante, incredulo, cerca di capire dove si trova, non crede ai suoi occhi. Guarda a destra, poi a sinistra: “Ma questo tipo sta cercando di imbrogliarmi?”

Il *muharrib* ha paura, non può perdere tempo. Lo tira per un braccio e lo spinge dall’altro lato della strada, verso un vecchio edificio in pessimo stato. Si trova all’angolo della strada e si affaccia su una piazza larga e squallida. In uno degli angoli della piazza c’è una lavanderia. Il *muharrib* insiste a bassa voce: «Muoviti, sbrigati!»

Nabil prova a stargli dietro sempre trascinando il borsone. Perde una scarpa e, liberandosi dalla stretta del *muharrib*, torna indietro per recuperarla: «Aspetta, la mia scarpa!»

«Non c’è tempo, rischiamo di essere beccati dalla polizia!»

«Sì, ma è l’unico paio di scarpe che ho!»

L’uomo gira la chiave nella serratura e spinge Nabil all’interno.

«Siamo davvero a Bruxelles?»

«Certo che siamo a Bruxelles, che sei scemo?»

«Ma è più sporca di Baghdad!»

«In questo quartiere abitano per lo più musulmani, marocchini e turchi.»

«Ah, ora capisco.»

Lo accompagna all’interno. La scala è in cattivo stato, si sente puzza di piedi. Un secchio dell’immondizia lasciato lì chissà da quanto tempo. Una serie infinita di oggetti impilati uno sull’altro. Vecchi libri dalla copertina strappata. Scatole di cartone accatastate affianco alla scala e, accanto alla porta, due biciclette malandate. La cassetta della posta è rotta e le lettere che conteneva sono sparpagliate dappertutto.

Il posto sembra una piccionaia che non viene pulita da mesi.

La vecchia scala di colore grigio scricchiola sotto i loro passi. Si ritrovano davanti a un piccolo appartamento. Il *muharrib* accende l’interruttore e gli porge le chiavi:

«Tieni presente che si tratta di una sistemazione temporanea. Non fare come quell’idiota che ti ha pre- ceduto e che è rimasto qui per un mese intero senza presentarsi alla polizia. Non restare qui per molto tempo, uno o due giorni al massimo. Poi va ’alla polizia e presentati come rifugiato. Anche se l’affitto è pagato per un mese, per ottenere lo status, devi andare in uno degli alloggi per i rifugiati.»

«E se non me lo accordano lo status di rifugiato?»

«Semplice, te ne torni in Iraq e ti riportiamo qui con un altro nome.»

L’idea che aveva Nabil del Vecchio Continente era completamente diversa da quanto visto fino ad allora. Aveva sempre idealizzato l’Europa, la vita agiata,

il lusso, comfort a cinque stelle, pavimenti scintillanti e profumo di pulito dappertutto. In effetti anche casa sua era decisamente più confortevole.

[...]

L'idea che Nabil si era fatto della società, era quella presa in prestito dalle nozioni di al-Farabi sulla musica. Per fare musica un solo suono non basta, ci vogliono suoni differenti e questi suoni differenti devono essere combinati in modo da realizzare un'armonia assoluta. Altrimenti, ci troviamo a mescolare suoni dissonanti che non daranno vita a nessuna armonia.

«Immagina la società come un'orchestra. Gli strumenti a corda sono gli occidentali, che rappresentano la colonna vertebrale dell'orchestra, violino, viola, contrabbasso e violoncello. Poi gli ispanici, che sono gli strumenti a fiato, oboe, flauto, clarinetto, fagotto. Poi gli orientali, arabi, turchi, persiani, kurdi sono gli ottoni, tromba, corno, trombone, tuba. Gli africani sono i tamburi e le percussioni. Gli asiatici sono i cembali.»

Alla fine, Nabil Ha capito che se non sei europeo, allora sei un rifugiato. Non puoi essere come loro, non puoi esprimere la tua opinione. Ti apprezzano quando parli bene del loro paese, ma se fai come i belgi quando esprimono il loro disprezzo verso la propria nazione e, per esempio, dici: «Che paese marcio!», allora tra te e loro si aprirà una voragine silenziosa. Ti dicono: «Dovresti essere felice di essere qui. Se ti trovassi in un altro paese, ti avrebbero rimandato indietro all'inferno da dove provieni.» Oppure: «Dovresti essere grato. Chissà cosa ti sarebbe accaduto se non ti avessimo accolto qui.»

Bibliografia

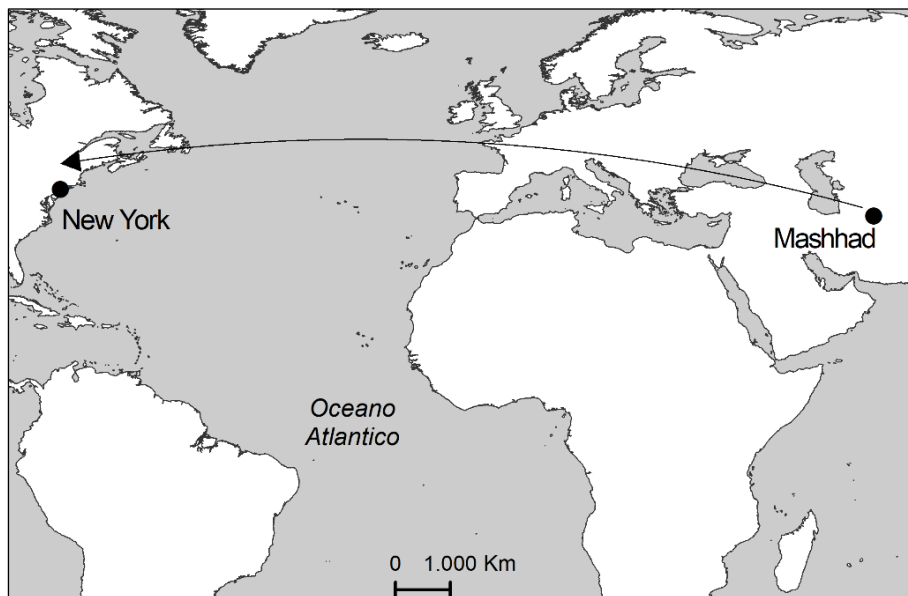
Ruocco, Monica (2017) (trad. di). Ali Bader, *Āzif al-ghuyūm*. Lecce: Argo.
Sciortino, Maria Grazia (2019) (trad. di). Ali Bader, *Al-Kafira*. Lecce: Argo.



Marines statunitensi assistono i civili iracheni sfollati a nord di Al-Nāṣiriyyah, in Iraq, durante la guerra in Iraq. Info copyright: <https://www.britannica.com/event/Iraq-War>



Karim Wasfi. Info copyright: <https://www.npr.org/2018/12/15/676111215/karim-wasfis-spontaneous-compositions-aid-stability-in-iraq>



“Ho oltrepassato i confini”. Il viaggio senza ritorno di ‘Ali Motamedi

Natalia Lucietta Tornosello

I motivi che spingono un individuo a intraprendere un viaggio possono essere molteplici: desiderio di conoscere realtà nuove, voglia di cambiamento, ricerca di sé stessi, fuga da condizioni non soddisfacenti, studio e formazione. Il viaggio, come momento cruciale di evoluzione personale o collettiva, ha da sempre rappresentato un'esperienza profonda e significativa che non implica soltanto l'attraversamento di confini geografici, ma anche il superamento di barriere mentali e culturali. Attraverso il contatto con l'alterità – sia essa un luogo, una lingua, una cultura – si attiva un processo di confronto e di ridefinizione della propria identità.

Nel contesto iraniano, a partire dal XIX secolo, il viaggio assume proprio questa valenza: da un lato come esperienza personale di crescita e formazione, dall'altro come strumento collettivo di rinnovamento e di modernizzazione. Nel corso del XIX secolo, l'intensificarsi delle relazioni tra Iran ed Europa diede forte impulso ai viaggi di molti iraniani – sovrani, diplomatici, ambascierie, inviati e privati viaggiatori – nei paesi europei per affari o per studi (Afshar, 2002;

Sohrabi, 2012; Dabashi, 2020) e si sviluppò pure una vera e propria letteratura di viaggio. Tra i più noti *safarnāmeḥ* (diari di viaggio) – «one of the most popular genres of the late Qajar period» (Soroudi, 1993, p. 215) – va ricordato quello pubblicato nel 1873 da Nâseroddin Shâh Qâjâr (r. 1848-1896), il primo sovrano iraniano a recarsi in Europa, il quale fissò nel diario di viaggio le impressioni e le esperienze maturate durante il suo soggiorno in Europa effettuato in quello stesso anno (Nâseroddin Shâh Qâjâr, 1964; cfr. Tornesello, 2005). I viaggi in Europa furono per gli iraniani anche occasione di confronto con “l’altro da sé”, con il progresso tecnologico e con il dinamismo culturale che caratterizzava il Vecchio Continente all’epoca e contribuirono non poco a riflettere sulle condizioni dell’Iran e a delineare nuove visioni del futuro stimolando riflessioni interne sulla necessità di un rinnovamento politico, sociale ed economico del paese. In questo contesto, l’invio da parte del governo qâjâr di studenti iraniani in Europa aveva l’obiettivo di formare una nuova élite istruita in Europa che fosse in grado, una volta tornata in Iran, di favorire il “progresso” del Paese.

Questa dinamica si intensificò nel corso del tempo, in particolare durante il periodo della monarchia Pahlavi (1925-1978), tanto che molti tra i più importanti intellettuali e scrittori artefici della modernizzazione letteraria persiana del XX secolo si recarono all’estero per periodi di studio e di formazione. Il loro successivo ritorno in patria rappresentò un passaggio fondamentale: il sapere acquisito all’estero divenne uno strumento per il cambiamento culturale e sociale dell’Iran.

Dopo la Rivoluzione e l’instaurazione della Repubblica islamica dell’Iran nel 1979, con la revisione del sistema universitario, che venne nazionalizzato e desecolarizzato, molti giovani iraniani che ne avevano la possibilità sceglievano di andare all’estero – Stati Uniti, Canada, Germania, Gran Bretagna erano tra le principali destinazioni – per la loro formazione universitaria o per frequentare master e dottorati.

Vi sono casi in cui il viaggio di studio si è trasformato in un’esperienza definitiva, in un viaggio senza ritorno, a volte per consapevole scelta, altre volte come conseguenza di circostanze inaspettate. È, quest’ultimo, il caso di ‘Ali Motamedi per il quale un soggiorno di studio negli Stati Uniti si trasforma in un definitivo abbandono della patria natia e nella necessaria costruzione di una nuova dimensione di vita.

Nato nel 1983 a Mashhad, nel nordest dell’Iran, ‘Ali Motamedi consegue la laurea in ingegneria civile presso l’Università Ferdowsi della sua città. Nel 2008 si trasferisce a Tehran dove consegue un master in ingegneria geotecnica. Subito dopo, si sposta negli Stati Uniti, alla University of Akron in Ohio, per intraprendere una ricerca dottorale in Quantitative Risk Management.

Consegue il titolo di dottore di ricerca nel 2013. Negli anni successivi matura numerose esperienze di didattica accademica in varie università negli Stati Uniti. Come si legge sul suo sito web «since 2014, he has led hundreds of students in Analytics, Digital Communications, and Creativity courses, both nationally and internationally» (<https://alimotamedi.com/about>).

Oltre alle esperienze accademiche, ‘Ali Motamedi si dedica anche a progetti artistici, come la fotografia digitale e la creazione di immagini. La fusione della sua formazione ingegneristica, del suo percorso didattico e della sua visione artistica si è rivelata un potente catalizzatore, trasformando le sue idee in forme creative.

Nel 2015, spinto da un bisogno di «recupero dell’identità» o di «ricerca del senso delle cose» in un’esistenza «sospesa tra due infiniti, in attesa che, forse, si apra una strada verso la vita» (Motamedi, 2023, p. 19), ‘Ali Motamedi si mette in viaggio: «Per me, andarmene era più importante di qualsiasi altra cosa», scrive nel suo libro (Motamedi, 2023, p. 85). Alaska, Canada, Hawaii, America del Sud, viaggi di qualche settimana o di qualche mese che egli affrontava da senzatetto per scelta, luoghi distanti alla ricerca della libertà assoluta. Nell’autunno del 2019, dopo un certo tempo vissuto a girovagare, Motamedi comincia a cercare casa. «Volevo tornare. Desideravo un luogo [...] che potessi chiamare mio» (Motamedi, 2023, p. 91).

Il 2019 è un anno segnato da eventi che cambiano definitivamente le prospettive di un ritorno in patria di ‘Ali Motamedi. La difficile situazione interna dell’Iran – determinata da una forte crisi economica e dalle proteste massicce scoppiate alla fine di quell’anno a causa dell’aumento sproporzionato del prezzo del carburante (Rahnema, 2023, p. 612) – e l’emigrazione di sua sorella in Canada, sono gli eventi che hanno trasformato l’iniziale viaggio di studio di Motamedi in “viaggio senza ritorno”. È lo stesso Motamedi che spiega, in una conversazione via e-mail intercorsa con chi scrive (27 giugno 2024), i motivi della sua inevitabile decisione:

Per me, la curiosità interiore, la scoperta di sé e la ricerca di un modo per esplorare il mondo sono stati i motivi principali del mio viaggio. Naturalmente, dopo aver preso una decisione così importante e aver intrapreso questo cammino, alcuni aspetti sono diventati irreversibili, e ho dovuto accettare gradualmente che molte cose erano cambiate: la situazione sociale, politica ed economica in Iran, e soprattutto me stesso. Non ero più la stessa persona. L’emigrazione cambia le persone. Nuovi luoghi e nuove prospettive di vita cambiano le persone. [...] ho sempre desiderato tornare a casa e vivere a Tehran. Finché non sono accaduti eventi socio-economici significativi in Iran, e mia sorella ha deciso di emigrare. Ho capito in quel momento che a casa non mi aspettava più nulla. È

stato doloroso, ma allo stesso tempo mi ha aiutato a prendere la decisione di rimanere dove sono.

‘Ali Motamedi affida le sue riflessioni e la descrizione della sua esperienza di “viaggiatore senza ritorno” alla scrittura, che si fa terapeutica e lenitiva per chi, come lui, ha lasciato patria e affetti e deve ricostruire una nuova dimensione in un altro luogo e un’altra cultura. Motamedi pubblica due brevi volumi in persiano in cui condivide con i lettori la sua vicenda personale, il primo nel 2018 intitolato *Qatâri ke mosaferash shodim* (Il treno su cui salimmo) e il secondo nel 2023 con il titolo *Bâyad be kasi migoftam ke in jâ bude-am* (Avrei dovuto dire a qualcuno che ero stato qui).

In *Qatâri ke mosaferash shodim*, pubblicato dall’editore Nashr-e dâstân di Tehran, ‘Ali Motamedi racconta dei suoi stati d’animo quando, per la prima volta, si ritrova a migliaia di chilometri di distanza dalla madrepatria. Motamedi apre la narrazione parlando innanzitutto della difficoltà di trovare un editore in Iran, mentre si vive all’estero, disposto a pubblicare il suo testo e condivide con i lettori gli stati d’animo di chi, straniero, cerca di integrarsi in una cultura e una società diverse da quella da cui si proviene. Descrive la notte in cui è arrivato per la prima volta negli Stati Uniti, il senso di solitudine e di spaesamento, il desiderio e la speranza di un immigrato iraniano che cerca una casa lontano da casa.

Bâyad be kasi migoftam ke in jâ bude-am, pubblicato da Enteshârât-e khâne a Tehran nel 2023 rappresenta, in un certo senso, l’elaborazione dell’abbandono definitivo, della lontananza e della consapevolezza di una nuova dimensione di vita. Si tratta di una raccolta di storie personali, suddivisa in cinque sezioni intitolate *Nabudan* (Non essere), *Tanhâ’i* (Solitudine), *Didan* (Vedere), *Khâne* (Casa) e *Dust dâshtan* (Amare). Ogni sezione rappresenta una fase della vita dell’autore. I racconti ripercorrono passo dopo passo la sua esistenza: dai primi giorni negli Stati Uniti segnati dall’entusiasmo e dalla voglia di conoscere e di esplorare, fino al momento in cui prevale la consapevolezza che il trasferimento di sua sorella negli Stati Uniti non è motivo di consolazione bensì il segno della rottura definitiva con la madrepatria.

Motamedi si fa narratore della propria vita, esplora gli strati più profondi del suo inconscio e le sue esperienze in un momento specifico della sua esistenza. La maggior parte degli eventi descritti ha luogo a New York, la città in cui vive attualmente, ma molta parte della narrazione attinge anche ai ricordi della sua infanzia e della sua giovinezza in Iran. Questa rievocazione di ricordi e di momenti personali, di vita quotidiana e di riflessioni, anche riguardo a un possibile ritorno in Iran, coinvolge il lettore e lo rende partecipe degli stati d’animo più profondi del narratore.

I brani selezionati e presentati in traduzione sono tratti da *Bâyad be kasi migoftam ke in jâ bude-am* e sono quelli più rappresentativi della vicenda personale di Motamedi.

Avrei dovuto dire a qualcuno che ero stato qui

Premessa (Moqaddame) (p. 7)

Questo è un libro su uno degli innumerevoli “me” di cui si può parlare e scrivere. Sono un uomo di trenta e passa anni. Vivo in America, a New York, e ho lasciato il mio paese molti anni fa. [...] I contenuti di questo libro sono reali, tutti ispirati a un episodio accaduto in un determinato momento e luogo, che mi ha dato l’idea per scrivere.

Non essere (Nabudan) (p. 19)

Il desiderio o la necessità di oltrepassare un confine si chiama “non essere”. Parla dei perché, della ripetizione e della noia. Parla della fiducia e dello sconforto. Della sensazione di non esistere e, al contrario, di quella piena di esistenza. Perché devo essere? Che ci faccio qui? Forse lo potremmo chiamare recupero dell’identità o ricerca del senso delle cose. Parla di un’esistenza sospesa tra due infiniti, in attesa che, forse, si apra una strada verso la vita. Ho trovato questo confine quando avevo trent’anni, o poco più, e l’ho attraversato, percorrendo questa inevitabile strada, fino a giungere nella solitudine.

Solitudine (Tanhâ’i) (p. 25)

È una comprensione del mondo e, insieme, l’accettazione del fatto che nessuno, tranne me, porta il peso del mio essere. Sono me stesso oggi, e lo sarò anche domani. Ho capito che la solitudine non ha nulla a che fare con la presenza di qualcun altro. Non dipende dall’essere socievoli o meno, dall’avere o non avere una famiglia. Non è legata all’oggi, né al domani, né ai giorni che verranno. È la comprensione di tutto ciò che sono. Fa paura. E l’unico modo per affrontarla è restare soli. L’unico modo per dividerne il peso è divenne compagni. Una compagnia che potrà finire solo al prezzo di cambiare il significato stesso di tutto ciò che vedo.

Avrei dovuto dire a qualcuno che ero stato qui (Bâyad be kasi migoftam ke in jâ bude-am) (p. 53-54)

Il mio appuntamento era al Book Garden di Teheran. Presi la metropolitana. Era una bella giornata e avevo voglia di fare quattro passi, così scesi alla fermata successiva. Quando uscii dalla stazione, il cielo cominciava a scurirsi. Il cellulare si era appena spento: batteria scarica. La macchina fotografica era troppo pesante per portarla sempre con me. Scesi qualche rampa di scale. Non c’era quasi nessuno, solo qualche passante stanco che tornava a casa dal lavoro.

Raggiunsi un breve ponte metallico, con alte recinzioni ai lati. Lo attraversai fino a metà e mi fermai. Il ponte sovrastava una grande strada. Sotto i miei piedi, le auto erano in fila, bloccate nel traffico. Il suono dei clacson e delle sirene era forte. Mi fermai a osservare. Sembrava che due lunghe strisce di luce — una gialla, l'altra rossa — si allungassero da sotto i miei piedi fino al cuore delle montagne. Guardai l'orologio. Avevo ancora quindici minuti. Potevo restare lì, da solo, ancora un po'.

Mi avvicinai alla recinzione e poggiavi la testa contro la rete metallica. Le macchine, il traffico della città, il sole appena tramontato, l'orizzonte tinto di viola. Fu in quel momento che il mio sguardo cadde su un grande disco chiaro: la luna. Era lì, sospesa, proprio al centro del petto del cielo. Sembrava una cornice fotografica, la più bella che potessi immaginare. Magari avessi avuto con me la macchina fotografica!

Magari il mio telefono fosse stato ancora acceso! Questi furono i primi pensieri che mi attraversarono la mente. Perché? Perché il mio primo impulso fu quello di catturare quell'immagine, invece di lasciarmi attraversare dalla sua bellezza? Era un riflesso automatico, o una vera necessità?

Mi guardai intorno. Un uomo si allontanava con una borsa in mano. Dall'altro lato, una ragazza con il velo e uno zaino si avvicinava. Magari avessero visto anche loro ciò che avevo appena visto io! Guardai di nuovo davanti a me. Infilai le dita nella rete grigia della recinzione e vi poggiavi il viso. Respirai a fondo. Chissà se anche quelli là sotto riuscivano a vedere la stessa immagine che vedevo io? Forse sì, ma non nello stesso modo.

Davanti a me c'era un'inquadratura solo mia. Con tutti i suoi colori. In ogni singolo secondo. Una felicità completamente unica. Ma sentivo anche il suo peso, enorme, sulle spalle. Perché era così difficile reggerlo?

No... non potevo reggerlo. Le spalle cominciavano a cedere. Avrei dovuto dire a qualcuno che ero stato qui.

Gabbia (Qafas) (p. 85-91)

Verso la fine della primavera del 2015, un mese prima della scadenza del contratto, informai il mio padrone di casa che non avrei rinnovato l'affitto per quell'anno.

Mi chiese: «Dove vuoi andare?».

Risposi: «Non lo so».

Non lo sapevo. Per me, andarmene era più importante di qualsiasi altra cosa. Qualche settimana dopo caricai tutte le mie cose su un pick-up a noleggio e mi diressi verso un deposito pubblico nel New Jersey. Uno spazio due per tre, forse anche più piccolo. Avevo venduto molte cose, altre le avevo regalate. Mi ero spogliato di tutto, fino a rimpicciolirmi. Mi sono scrollato così tanto da diventare sempre più piccolo. Leggero. Come un filo di paglia. Alla fine, mi erano rimaste solo due valigie e uno zaino.

Sicurezza e libertà: parole grosse, sfavillanti, piene di promesse. Possono essere amplificate e interpretate in mille modi. Ma per me erano l’una l’opposto dell’altra. In contrapposizione tra loro. Per me la sicurezza era restare, mentre la libertà era andarsene. Mi chiedevo: «restare tra quattro mura mi protegge o mi imprigiona?». Tutto è cominciato il giorno in cui ho consegnato le chiavi di casa. O forse mesi, anni prima. Non lo so. Quando esattamente iniziano a germogliare, dentro di noi, i semi della liberazione? Da anni cercavo un posto adatto. Volevo un lavoro che non richiedesse la mia presenza fisica, e un alloggio che mi permettesse di partire facilmente. Dopo molto tempo, finalmente ne ebbi l’occasione. Ora potevo andarmene. E lo feci.

La mia prima destinazione fu un ostello di seconda categoria a New York. Dopo il trasloco, ero andato in Iran per qualche settimana a trovare i miei genitori. Al mio ritorno, però, non c’era più un “ritorno”. Nessuna casa, nessun tetto, nessun luogo che io potessi chiamare mio. Su Internet avevo trovato ed elencato alcuni ostelli con i servizi essenziali. Il piano era rimanere qualche giorno a New York e poi andarmene. Ovunque.

Diventare un viaggiatore nella città in cui avevo vissuto per anni era stranamente affascinante. Il mio bagaglio era solo uno zaino da settanta litri che trascinavo tra le strade. Pensieri che cambiavano forma. Emozioni contrapposte. Eccitazione, paura, incertezza. In quei primi giorni, le strade di New York sembravano diverse. Ero tornato a essere il turista che aveva visto per la prima volta quella città. Grattacieli altissimi, marciapiedi affollati, folla multietnica. Il rumore delle auto e le sirene delle ambulanze non mi disturbavano più. Niente era davvero importante. Quando sei un viaggiatore, tutto cambia. Nulla è per sempre.

Trovare l’ostello che avevo scelto a Brooklyn non fu semplice. Nessuna insegna, nessuna indicazione. Era una casetta modesta, a un piano, con un piccolo cortile trascurato che pareva abbandonato da anni. Suonai il campanello e feci un passo indietro ad attendere. Qualche istante dopo la porta si aprì con uno scricchiolio.

Entrai. Un corridoio buio, con il soffitto basso. Attesi qualche minuto che si palesasse qualcuno, ma non si fece vivo nessuno. Mi incamminai. Attraversai il corridoio. Le porte delle stanze erano aperte, e al centro del salone c’era la cucina. Disordine ovunque. Piatti sporchi accatastati nel lavandino. Sentii una voce dietro di me. Mi voltai. Una ragazza, con un asciugamano avvolto intorno alla testa e i piedi nudi, entrò di corsa in una delle stanze. Lanciai uno sguardo all’interno: una stanzetta umida, forse un metro per due. Sul pavimento un asciugamano bagnato. Un reggiseno appeso al braccio della doccia.

Dal fondo del salone arrivavano delle voci. La luce era accesa. Mi avvicinai. C’era un piccolo cortile, con un gazebo al centro. Un ragazzo e due ragazze sedevano su un’altalena di metallo arrugginito e bevevano birra. Li salutai con un cenno della mano. Mi risposero con un leggero movimento del capo. Mi appoggiai allo stipite della porta e rimasi a osservare il cortile. Il mio entusiasmo si era spento. Mi domandai: «ma davvero vuoi restare qui?».

«Hi. My name is Dave».

Mi voltai. Era l'addetto dell'ostello, un ragazzo giovane e gioviale. Mi accolse con una stretta di mano, poi aprì il quaderno che aveva sotto il braccio e cercò il mio nome nella lista degli ospiti. Mi invitò a seguirlo. Mentre camminavamo mi spiegava che a quell'ora la maggior parte degli ospiti era fuori, a passeggiare o a visitare la città. Poi mi ha mostrato gli ambienti, mi ha illustrato le regole della cucina e le istruzioni per usare la lavatrice.

«Where are you coming from by the way?»

Una domanda così me l'aspettavo. Senza esitazione, raccontai la storia che mi ero costruito. Dissi che avevo vissuto a New York e che ci ero appena tornato, dopo qualche anno. Era una verità a metà, in cui avevo finito per credere anche io.

Giunti in fondo al salone, David aprì lentamente la porta di una delle stanze e mi fece accomodare. Era umida, con una finestra piccola e quattro o cinque letti, la maggior parte dei quali già occupati. Biancheria intima, asciugamani umidi e mutande da uomo erano appesi alle sponde dei letti. Un uomo russava a bocca aperta. Un ragazzo ci scrutava da sotto le coperte.

Una volta, vivere era sinonimo di libertà. Questo lo capii nei primi giorni. Gli ospiti dell'ostello non erano tutti giovani spensierati, con la testa su Facebook o Instagram, o devoti al sogno romantico della libertà. Alcuni erano lavoratori giornalieri senza un posto fisso, altri erano disoccupati e soli che, per motivi ignoti, si erano rifugiati in stanze comuni.

Il giorno in cui tornai dall'Iran, mi dissi che sarei rimasto a New York qualche giorno, poi avrei ripreso il cammino. Ma non avevo un piano. Né una meta. Un uccello a cui viene aperta la gabbia, ma che non conosce il volo, può davvero dirsi libero? New York, nel bene e nel male, era il mio rifugio sicuro. Una città che conoscevo a fondo: le strade, i vicoli, la sua lingua, il suo denaro, la metropolitana, i taxi. Sapere è pericoloso. Ti tranquillizza. Ti illude che ogni cosa sia esattamente come tu la desideri, come tu la conosci. I giorni passavano, le notti pure. Continuavo a recitare la parte del viaggiatore, nell'ostello di Brooklyn.

Era la metà di luglio 2015 quando finalmente mi mossi. Comprai un biglietto di dieci giorni, destinazione Anchorage, la città più grande dell'Alaska meridionale, il punto più remoto che riuscissi a immaginare. Silenzioso. Meraviglioso. Durante tutto il viaggio rimasi incollato al finestrino dell'aereo, travolto da un'eccitazione che mi riempiva.

Nell'ostello di Anchorage c'era gente di ogni tipo, da ogni angolo del mondo. Parlai con un pensionato australiano che, dopo la morte della moglie, si era congedato dalla sua vecchia vita. Andai a fare trekking con una ragazza americana che si era da poco separata dal marito e cercava se stessa. Diventai amico di un ragazzo francese che vagava da alcuni anni, incapace di trovare un posto stabile. Gli ospiti dell'ostello si somigliavano tutti. Qualcosa ci legava. Ogni sera ci ritrovavamo intorno al tavolo e chiacchieravamo. «Che luogo mi consigli di vedere?», «Quante volte sei stato qui?», «Quando hai deciso di andar via?». Parlavamo di ogni cosa, tranne del perché eravamo lì. L'Alaska non era

solo un luogo da visitare. Per noi era un simbolo, un’idea di tutto ciò che ci mancava, tutto ciò che non eravamo. Irraggiungibile, vasto, incontaminato e lontano. Eravamo tutti erranti. In cerca di qualcosa.

Dopo l’Alaska tornai a New York, dove rimasi qualche mese. Organizzare continui spostamenti era diventato faticoso e richiedeva tempo. L’entusiasmo di vedere posti nuovi e incontrare nuove persone si accompagnava a un senso di insicurezza. Significava dover lasciare ogni volta la stanza Airbnb in cui mi ero appena abituato. Che dovevo abbandonare il letto dell’ostello che era diventato mio, almeno per una settimana. E così, senza neanche capirne il motivo, ogni mio biglietto era andata e ritorno, da New York in una direzione e da quel luogo di nuovo a New York.

La destinazione successiva fu il nord del Canada. Poi le Hawaii. Dopo ancora l’America del sud. Viaggi di alcune settimane, di qualche mese. Tutti avventurosi e, in un certo senso, remoti. Lontani. Sceglievo luoghi distanti. C’era qualcosa in quella distanza che mi faceva sentire più libero. Era la distanza stessa, non solo il restare o il lasciare le quattro mura a cambiare la mia vita.

Dopo un anno, avevo imparato cosa significasse davvero andar via. Andarsene mi aveva regalato in dono il non appartenere. Me ne resi conto negli ultimi giorni del mio ultimo viaggio, in Argentina. Ero in un bar vicino al posto dove alloggiavo. Fu allora che desiderai qualcosa di piccolo. Un punto. Nulla è peggio del non avere un punto di ritorno. Del non sapere dove, o come, tornare. Il mio biglietto di ritorno avrebbe potuto essere per qualsiasi luogo. Potevo indicare un punto qualsiasi sulla mappa e... Ma no. Non volevo più andare. Volevo tornare. Desideravo un luogo con dell’acqua, un seme, un tetto. Un posto che potessi chiamare mio.

Autunno 2019. Dopo circa un anno vissuto da senzatetto per scelta, cominciai a cercare casa. Una casa che non fosse né un Airbnb né un letto a noleggio di un ostello. Cercavo ovunque nei quartieri di New York, da Brooklyn a Manhattan. Miniappartamenti, monolocali.

La ricerca durò una settimana circa. A volte mi sembrava di dover ripartire da capo. Dal punto zero della linea. Sapevo che la mia nuova casa non sarebbe stata poi così diversa dalle altre. Avrebbe avuto una finestra, una porta, quattro mura, un tetto! Le quattro mura, le persone e i luoghi a cui torniamo sembrano tutti uguali. Eppure, la casa che avevo abbandonato un anno prima era profondamente diversa dalla mia nuova casa. Lo capii nel momento in cui mi furono consegnate le chiavi.

Specchio (Aïne) (p. 93-98)

«Cosa spinge una persona ad abbandonare la propria casa per recarsi in un luogo sconosciuto dall’altra parte del mondo? Un giorno tornerò...di sicuro tornerò... anche fosse tra vent’anni. Anche se avrò perso la memoria. Persino se...». Per anni questi pensieri mi hanno scaldato il cuore, accecato dalla speranza. Perché provavo quella sensazione? Perché non riuscivo a immaginarmi

a restare nel luogo in cui mi ero trasferito? Lo chiamavo “lungo viaggio”, “residenza transitoria”. La parola “emigrazione” mi sembrava troppo pesante. Non riuscivo ad abituarmi.

Avevo solo ventisei anni quando lasciai l’Iran. Mia sorella ne aveva ventuno. Eravamo molto legati, e separarmi da lei è stato uno dei dolori più grandi. Come avrebbe fatto senza di me? E io, come avrei fatto senza le nostre chiacchierate?

Dopo nove anni, tornai per la prima volta a Tehran. La casa di mio padre era a Mashhad, ed era lì che avevo sempre fatto ritorno. Ma quella volta fu diverso. Mia sorella si era sposata e si era trasferita a Tehran. Una piccola emigrazione. Durante quella settimana provai una sensazione nuova. Avevo già vissuto un paio di anni a Tehran, dove avevo studiato, prima di andare in America, ma ora ogni cosa sembrava diversa: le strade, i vicoli, la gente. La distanza che separava mia sorella dalla nostra città natale era una nuova forma di patria perduta, qualcosa che avevo inseguito per anni. Lei era lì, nel cuore di una città che per me conservava ancora un certo fascino, qualcosa in cui riuscivo a rivedermi.

Pensare di tornare a vivere a Tehran sembrava una piccola e remota speranza che mi portavo nel cuore. Ma non durò a lungo. Gli avvenimenti di quel periodo in Iran spinsero anche i giovani più ottimisti a pensare di andar via. La prima volta mia sorella disse che voleva andarsene, mi si rizzarono i capelli in testa. Di cosa avevo paura esattamente? Del ripetersi della storia, o di perdere il futuro che credevo di avere appena ritrovato?

Da allora, durante le nostre conversazioni, direttamente o indirettamente, cercai di dissuaderla. Cercavo di sembrare imparziale, razionale. Ma ogni volta finivo per parlare delle difficoltà del percorso, di come ciò che è dell’altro sembri sempre desiderabile, e di come da lontano tutto appaia più bello. Sapevo, tuttavia, che era inutile. Sapevo che alla fine ognuno trova la sua propria strada. L’idea dell’emigrazione di mia sorella divenne un incubo che mi tormentò per quasi un anno. «Non partire... resta... tornerò presto...». Perché avevo pensato che in tutti questi anni il mondo sarebbe rimasto fermo? Che, se avessi voluto, sarei potuto tornare al punto di partenza? Perché pensavo che, una volta finiti i miei viaggi, sarei tornato e avrei trovato tutto com’era? Mio padre e mia madre ringiovaniti, mio fratello con il lavoro che avrei voluto per lui, mia sorella esattamente dove desideravo, i miei amici ancora lì, quelli di sempre. Era egoismo puro, e lo sapevo. Ma era così che lo sentivo, così che lo vivevo.

I giorni passavano, e la situazione in Iran era divenuta tale che l’andar via sembrava la cosa più logica da fare. Mia sorella e suo marito scelsero il Canada. Con le sue leggi sull’immigrazione e le più concrete possibilità di essere accettato dall’università, sembrava la scelta più sensata. Nel giro di pochi mesi lasciarono la casa, vendettero l’auto, si licenziarono dal lavoro. Il loro andar via fu un’altra frattura. L’incubo stava diventando realtà. Che senso avrebbe

avuto, allora, il mio ritorno? Avrei voluto proteggerli. Dir loro che avevano fatto la scelta giusta, che avrei vegliato su di loro. Ma non potevo. Qualcosa me lo impediva. Sapevo che, se fossero partiti, Tehran si sarebbe svuotata. Sarebbe diventata triste, silenziosa, spenta. E allora, dove avrei potuto tornare? Il loro partire fu, per me, lo spegnersi di una tenue speranza.

Da lontano, dall'America, seguivo quello che facevano. Avevano comprato i biglietti: la destinazione era Montreal. Da New York, dove ero io, solo poche ore di macchina. Parlavamo al telefono dei dettagli pratici, del viaggio, della casa, delle cose necessarie da comprare e di altre cose simili. Decidemmo che sarei andato io per primo a Montreal, qualche settimana prima, per sistemare tutto. Da quel momento dovevo recitare il ruolo di chi ha esperienza, competenza e determinazione. Dovevo insegnare loro come aprire un conto, come cucinare, come salire su un autobus o sulla metropolitana e come, con cuore affranto, affrontare l'esilio e la perdita...

La notte dell'arrivo di mia sorella e di suo marito a Montreal andai ad accoglierli all'aeroporto. Fino ad allora non lo avevo mai fatto per nessuno. Non avrei mai pensato che la prima persona alla quale sarei andato incontro da emigrato fosse proprio lei, la persona a me più vicina nella mia vita. Li vidi in fondo alla hall, stanchi e disorientati. Avevo portato un mazzo di fiori. Si avvicinarono. Li abbracciai. Ci fermammo in mezzo alla hall e scattammo qualche foto ricordo. Dall'aeroporto a casa loro ci impiegammo mezz'ora. Percorremmo un'autostrada buia e ghiacciata. Fuori, meno venti. La casa si trovava in centro. Li aiutai a scaricare le valigie e i bagagli e cercai di sbrigare le pratiche, chiusura del contratto e firma di alcuni fogli.

La casa era piccola, vecchia, carica di oggetti altrui. L'esilio trasudava dalle pareti. Disorientati, afflitti. Mia sorella pallida, il marito preoccupato. «Non vi avevo forse detto di non venire?», fu il primo pensiero che mi attraversò la mente. Altro che calda e amabile accoglienza, altro che aiuto! Era proprio questo che avrei voluto urlare. Dire che non era troppo tardi, che potevano ancora tornare indietro... Ma a cosa sarebbe servito? Perché avrei dovuto riversare su di loro il mio rancore?

Rimasi alcuni giorni a Montreal, finché le cose furono sistemate, le università aprirono e mio cognato intraprese il suo nuovo lavoro. Ma sapevo che mia sorella soffriva. La sorella allegra e piena di vitalità adesso se ne stava in casa, spenta, dormiva fino a mezzogiorno. Il suo malessere era anche il mio, mi metteva a disagio e, paradossalmente, alimentava la mia speranza: «Vedrai... non durerà a lungo. Presto torneremo... torneremo tutti insieme... tutto tornerà com'era...».

Guardandola, vedevo me stesso. Ero lì, davanti alla mia vita. La supplivo... voglio tornare... tornare a casa... una casa che non esiste più! Una volta che ce ne andiamo, il ritorno diventa illusione. È come un ponte che si demolisce alle nostre spalle. Non c'è nulla di più doloroso del desiderio di tornare in un luogo che non c'è più.

Negli ultimi mesi, quando la loro pratica per l'immigrazione fu completata, un pensiero mi frullava in testa. «Forse il Canada non è poi così male...». Per dieci anni, avevo pensato alla mia casa come al vecchio quartiere, al vicolo in cui sono cresciuto. Ma col tempo, quel luogo era diventato la famiglia. La famiglia per me era l'Iran, e viceversa. E se un giorno mio padre, mia madre, mia sorella e mio fratello non fossero più rimasti in Iran, che sarebbe successo? Avrei comunque desiderato tornare? Quando mia sorella si trasferì a Tehran, si era riaccesa la speranza. Ma quando se ne andò, si fece strada un'idea nuova. Non era poi così brutta e non sembrava neanche impraticabile. E comunque, era l'ultima freccia che avevo da scoccare.

Dissi a mia sorella che, dopo dieci anni, ero pronto a cambiare vita. Pronto a vivere nella sua stessa città, vicino a lei. Sotto lo stesso cielo. Un paio di strade più in là... qualche vicolo più giù... non m'importava il freddo. Il calore della famiglia scalda più di qualunque sole. Lei mi ascoltò attentamente. Alla fine, contrariamente alle mie aspettative, non approvò. Disse: «Siamo appena arrivati, restare o no è una questione ancora da decidere. Non cambiare casa, né per noi né per nessun altro». La sua risposta mi colpì. Mi mise a disagio. Me ne tornai a New York più triste, più confuso e più freddo del solito.

Sono ormai più di dieci anni che casa, per me, non è mai lo stesso posto. In ogni luogo in cui mi sono fermato ho costruito una nuova casa: per qualche giorno, qualche settimana, qualche anno. Le mie case sono fatte di frammenti, di strati. Appartenevo a tutte, ma non ero di nessuna. Di forma in forma, di persona in persona, di città in città, la mia idea di casa ormai era cambiata. Ho oltrepassato i confini. Quelli delle persone della mia vita, della famiglia. E ora, eccomi. Di fronte a loro.

Bibliografia

- Afshar, Iraj (2002). Persian Travelogues: A Description and Bibliography. In Elton, L. Daniel (ed.). *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*. California: Mezda Pub, pp. 145-162.
- Dabashi, Hamid (2020). *Reversing the Colonial Gaze: Persian Travelers Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://alimotamedi.com>
- Motamedi, 'Ali (2018). *Qatâri ke mosafêrâsh shodim* (Il treno su cui salimmo). Tehrân: Nashr-e dâstân.
- Motamedi, 'Ali (2023). *Bâyad be kasi migoftam ke in jâ bude-am* (Avrei dovuto dire a qualcuno che ero stato qui). Tehrân: Enteshârât-e khâne.
- Nâseroddin Shâh Qâjâr (1343/1964). *Safarnâme-ye Nâseroddin Shâh* (a cura di 'Abdollah Mostowfi). Esfahân.

- Rahnema, Ali (2023). *The Political History of Modern Iran. Revolution, Reaction and Transformation, 1905 to the Present*. London: I.B. Tauris.
- Sohrabi, Naghmeh (2012). *Taken for Wonder. Nineteenth-Century Travel Accounts from Iran to Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Soroudi, Sorour (1993). Constitutional Revolution. vii. The Constitutional Movement in Literature. In Ehsan Yarshater (a cura di). *Encyclopædia Iranica*, 6. New York: Bibliotheca Persica Press, pp. 212-216.
- Tornesello, Natalia L. (2005). Paesaggi d'Europa nel *Diario di viaggio* di un sovrano persiano del XIX secolo. In Boccara, Nadia; Platania, Gaetano (a cura di). *Viaggi e Paesaggio*. Viaggi e storia 6. Viterbo: Sette Città, pp. 301-316.



Foto di ‘Ali Motamedi

Gli Autori

Flavia Aiello è professoressa associata presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale, titolare degli insegnamenti di Lingua Swahili e Letteratura Swahili (I e II livello). È autrice di numerose pubblicazioni sulle arti verbali, sulla traduzione letteraria e sulla letteratura contemporanea swahili, compresa quella per l'infanzia e l'adolescenza, nonché di traduzioni di opere swahili. Per un pubblico italiano ha tradotto il romanzo *Utengano* dello scrittore zanzibarino Said Ahmed Mohamed (*Separazione*, Iride, 2005) e una selezione di poesie del poeta keniano Abdilatif Abdalla (*Ushairi na Uhuru: poesie scelte di Abdilatif Abdalla e Euphrase Kezilahabi*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2017 [con Roberto Gaudioso, traduttore di Kezilahabi]).

Gioia Bottari è assegnista di ricerca presso l'Università di Napoli L'Orientale e membro del progetto CaNaMEI (Catalogo Nazionale dei Manoscritti Etiopici in Italia). I suoi interessi di ricerca riguardano la codicologia etiopica, il restauro conservativo e la linguistica missionaria. Gli ambiti di suo interesse riguardano gli scambi tra l'Italia e l'Etiopia dall'epoca medievale all'età moderna.

Anna Maria Di Tolla è professoressa ordinaria di Lingue e letterature berbere/amazigh e Storia contemporanea del Nord Africa amazigh presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Ha conseguito il dottorato in Africanistica e i suoi campi di ricerca e le sue pubblicazioni (monografie, miscellanee, saggi, articoli, voci enciclopediche) spaziano dagli studi sul passaggio dall'oralità alla scrittura, alla letteratura orale e alla storia dei berberi. Questi studi sono stati condotti attraverso una costante presenza sul terreno nei diversi paesi nordafricani.

Raffaele Esposito è professore associato di lingua e letteratura ebraica moderna all'Università di Napoli L'Orientale. I suoi interessi di ricerca, oltre alla letteratura israeliana contemporanea, includono le arti performative e le

letterature di altra espressione linguistica in ambito ebraico. Le sue principali pubblicazioni riguardano il teatro ebraico e yiddish. Ha pubblicato contributi anche nei campi della linguistica e degli studi di traduzione.

Virginia Fabrizi è ricercatrice (RTDb) in Lingua e Letteratura Latina presso il Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Si occupa, in particolare, di storiografia e di epica romane, con un particolare interesse per le strutture della narrazione e per la funzione dei racconti letterari nella costruzione e trasmissione della memoria storica.

Gala Maria Follaco, PhD (n. 1982) è professoressa associata di lingua e letteratura giapponese presso l'Università di Napoli L'Orientale. Si occupa di letteratura giapponese moderna e contemporanea, con un'attenzione particolare al tema della scrittura dello spazio urbano. I suoi contributi principali si concentrano sull'opera di Nagai Kafū e di Higuchi Ichiyō e sugli *hanjōki* moderni.

Giuseppe Giordano ha conseguito un PhD in Giappone ed è attualmente ricercatore presso l'Università di Napoli L'Orientale dove insegna lingua e letteratura giapponese. Si occupa prevalentemente di poesia classica, ma si interessa anche di glottodidattica e traduttologia. Oltre a una serie di articoli accademici, per Aracne ha pubblicato *La Natura in versi. La flora e la fauna nella poesia giapponese classica*.

Claudia Iazzetta, ha conseguito il PhD in letteratura giapponese all'Università Ritsumeikan di Kyōto ed è attualmente docente a contratto di letteratura giapponese presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Le sue ricerche si concentrano sulla produzione letteraria di epoca classica e medievale, con un particolare focus sul teatro Nō e le arti performative coeve.

Giancarlo Lacerenza è professore ordinario di Ebraico all'Università di Napoli L'Orientale, dove insegna Storia e civiltà ebraica ed Epigrafia e antichità ebraiche. Nello stesso ateneo dirige il Centro di Studi Ebraici, la collana *Archivio di Studi Ebraici* e la rivista *Sefer yuhasin*. È autore di numerose pubblicazioni e più recentemente della monografia *Gli Ebrei nell'Italia antica. Dalla diaspora all'età cristiana* (Carocci, Roma 2025).

Gianfrancesco Lusini, PhD (n. 1962) è professore di Lingue e letterature geez e amarica presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di

Napoli L'Orientale. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla filologia etiopica all'edizione critica di testi tardoantichi e medievali, dallo studio del manoscritto alla storia del Corno d'Africa basata su evidenze documentarie.

Andrea Manzo è professore ordinario di Archeologia della Valle del Nilo, Antichità nubiane e Archeologia e antichità etiopiche presso l'Università di Napoli L'Orientale. I suoi interessi di ricerca riguardano l'origine e lo sviluppo delle relazioni economiche e culturali tra le popolazioni protostoriche dell'Africa nordorientale, con particolare riferimento ai contatti avvenuti lungo la valle del Nilo ed il Mar Rosso, e lo sviluppo della gerarchizzazione sociale in Nubia, nel Sudan centrale e sudorientale e nell'Etiopia settentrionale. Dirige i progetti di ricerca de L'Orientale e dell'ISMEO ad Aksum, in Etiopia, a Mersa/Wadi Gawasis, in Egitto, e nei bassopiani eritreo-sudanesi.

Valentina Marcella è ricercatrice presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale, dove si occupa di Turchia moderna e contemporanea e insegna Lingua turca. I suoi principali interessi di ricerca riguardano i regimi autoritari e il rapporto tra cultura e potere, in particolare nell'ambito della stampa satirica, del fumetto e del graphic novel. In relazione a questi ambiti le sue ricerche si concentrano anche sulle interazioni Italia-Turchia.

Lea Nocera è professoressa associata di Lingua e letteratura turca presso l'Università di Napoli L'Orientale. Studiosa di Turchia contemporanea, i suoi interessi spaziano dalla storia sociale e culturale agli studi di genere. Dirige la rivista *Kaleydoskop - Turchia, cultura e società* e cura e conduce la rubrica culturale *La finestra sul Mediterraneo* per RaiRadio3.

Riccardo Palmisciano è Professore ordinario di Lingua e Letteratura greca presso l'Università degli Studi di Napoli L'Orientale. I suoi interessi prevalenti riguardano la cultura greca di età arcaica, studiata con un approccio globale che cerca di coniugare archeologia, antropologia ed esame filologico dei testi. Ha pubblicato numerosi articoli sull'epica e la poesia lirica del periodo arcaico, sulle *performance* drammatiche prima della nascita della tragedia, sui rapporti fra poesia d'autore e poesia tradizionale, sul simposio arcaico, sulle relazioni fra sistemi iconografici e poesia. Nel 2017 ha pubblicato la monografia: *Dialoghi per voce sola. La cultura del lamento funebre nella Grecia antica* (Roma : Quasar). È attualmente impegnato in un progetto di ricerca collettivo dal titolo "Ripensare l'oralità: neuroscienze, antropologia, comparazione".

Tommaso Raiola, PhD (n. 1981), è Professore Associato di Filologia Classica presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. La sua ricerca si concentra principalmente sulla filologia dei testi medici greci e latini, con attenzione particolare all'esegesi medica di età ellenistica e imperiale, spesso trasmessa in frammenti, e per l'evoluzione del lessico medico tra età classica e tardoantica. Un ulteriore ambito di studio riguarda la scrittura autobiografica in Galeno di Pergamo.

Amneris Roselli è prof.ssa emerita di Filologia classica presso l'Università di Napoli L'Orientale. Le sue ricerche vertono sulla filologia e la storia dei testi tecnici, in particolare medici, greci e latini. Ha pubblicato edizioni e numerosi articoli sugli aspetti della tradizione dei testi medici classici e sulla loro interpretazione nell'età antica. Collabora a progetti internazionali per la pubblicazione dei testi di medicina antica.

Monica Ruocco è professore ordinario di Lingua e Letteratura Araba presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale. Già presidente dell'European Association for the Modern Arabic Literature (EURAMAL) e della Società Italiana di studi sul Medio Oriente (SeSaMO), i suoi interessi spaziano dalla produzione narrativa a quella teatrale dei paesi dell'area SWANA (South West Asia and North Africa). I suoi lavori si concentrano sul teatro arabo in esilio, sulla letteratura odepórica in età contemporanea, e sulle avanguardie nella narrativa araba. Ha progettato i manuali per la didattica dell'arabo *Comunicare in arabo* (Milano, Hoepli, 2022, 2023) realizzati insieme ad altri autori. Per la sua attività di traduttrice ha ricevuto nel 2015 il "Premio Nazionale per la Traduzione" del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (ora Ministero della Cultura).

Luisa Sernicola, PhD è tecnologa presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università di Napoli L'Orientale e codirettrice della missione archeologica ad Aksum (Tigray, Etiopia settentrionale) dell'Università di Napoli L'Orientale e dell'ISMEO. I suoi interessi di ricerca si concentrano sull'archeologia delle regioni del Corno d'Africa settentrionale, con un interesse particolare per lo studio dell'evoluzione degli ecosistemi umani e per l'analisi delle dinamiche di interazione tra uomo e ambiente sul lungo periodo. Su questi temi, e sui risultati delle indagini archeologiche da lei condotte, ha pubblicato articoli e monografie.

Antonia Soriente è professoressa ordinaria di Lingua e letteratura indonesiana all'Università di Napoli L'Orientale. Oltre ad occuparsi di letteratura indonesiana è anche traduttrice di opere letterarie da e per l'indonesiano e ha tradotto romanzi e raccolte di racconti indonesiani contemporanei e una commedia di Dario Fo e parte della Divina Commedia. Si occupa anche di documentazione linguistica di lingue e culture in via di estinzione in Borneo e a Sulawesi in Indonesia. Il progetto più recente è quello sulla documentazione e lo studio delle imbarcazioni tradizionali indonesiane a Sulawesi in un progetto interdisciplinare di capacity building che produrrà un dizionario di termini di cultura marittima in Konjo-indonesiano e inglese.

Natalia L. Tornesello è Professore Associato di Lingua e di Letteratura persiana all'Università degli studi di Napoli L'Orientale. I suoi campi di ricerca riguardano diversi aspetti della letteratura persiana moderna e contemporanea e i legami con la tradizione narrativa classica, la letteratura di viaggio persiana tra XIX e XX secolo, la cinematografia d'Iran e le relazioni tra cinema e letteratura. È autrice di monografie e di articoli pubblicati in riviste italiane e straniere.

Massimo Villa, PhD (n. 1986) è stato membro di diversi progetti di ricerca presso il Hiob Ludolf Centre for Ethiopian and Eritrean Studies (HLCEES) dell'Università di Amburgo. Collabora attualmente con l'Università di Napoli L'Orientale e il HLCEES di Amburgo. Si occupa di catalogazione di manoscritti etiopici e di letteratura e filologia etiopica, con particolare riferimento al corpus testuale di traduzione, temi sui cui ha pubblicato articoli e contributi scientifici.



IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
finito di stampare nel mese di luglio 2025

