

ANNALI DI CA' FOSCARI
RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ CA' FOSCARI
DI VENEZIA

XLV, 2

2006

L'ORALITÀ NELLA SCRITTURA

a cura di
Maria Teresa Biason

Estratto

ANTONELLA GHERSETTI

*Parola parlata: convenzioni e tecniche di resa nella narrativa
araba classica*, pp. 71-92



Studio Editoriale Gordini

ANTONELLA GHERSETTI

PAROLA PARLATA: CONVENZIONI E TECNICHE DI RESA
NELLA NARRATIVA ARABA CLASSICA

[Writing] is the outlining and shaping of letters to indicate audible words which, in turn, indicate what is in the soul. It comes second after oral expression.

IBN KHALDUN, *The Muqaddimab*, vol. 2, p. 377

Il rapporto tra parola scritta e parola parlata, tra dimensione visuale e chirografica e dimensione orale/aurale nella cultura araba, soprattutto in quella più antica, è fondata su quello che è stato efficacemente definito un «paradosso dell'oralità» (Lancioni 2003, p. 233). Accanto ad un *corpus* letterario di notevolissime dimensioni e alla fiorente attività dei copisti, accanto al collezionismo appassionato di libri (di cui rende conto una bella monografia uscita recentemente anche in traduzione italiana, Touati 2006), resta prioritaria, nella civiltà araba classica, una logica legata alla dimensione della parola parlata. Nel mondo arabo del passato (ma in alcuni casi anche in quello moderno) l'economia della conoscenza, per esempio, poggia su basi orali/aurali e la trasmissione del sapere passa sostanzialmente per la parola parlata. Ove poggia su un supporto scritto, è la dimensione orale della recitazione davanti al maestro (comprovata da appositi certificati), e non quella visuale della lettura individuale che ne convalida l'efficacia. La priorità della parola parlata su quella scritta che pervade la *forma mentis* degli uomini di cultura nel mondo arabo-islamico classico, e di cui si trova tuttora traccia nella «mentalità orale/aurale» di una società definita verbo-motoria come quella araba (Ong 1970, p. 168 e 262), influenza in maniera determinante le convenzioni e le regole costitutive della narrativa. Ci proponiamo in questo saggio di presentare le modalità di rappresentazione della parola parlata nella letteratura araba del periodo classico con particolare riferimento alla narrativa, e nella fattispecie alle sue forme brevi (*abbār*). L'argomento – corposo – dei tratti tipici di una letteratura orale in questa letteratura (p.e. Scholes 1970, Goody 1989, Ong 1970 e soprattutto 1989, Zumthor 1984, soprattutto 71 ss.), d'altronde già trattato da altri (p.e. Widengren

1959, specialmente p. 232 ss., Ott 2000), non sarà pertanto che indirettamente oggetto di riflessione.

Una rappresentazione efficace dello statuto della parola parlata nella cultura arabo-islamica e del suo rapporto con la parola scritta si trova ne *Le mille e una notte*. Quest'opera, la più nota in Europa della letteratura araba, simboleggia icasticamente l'apoteosi sia della narrazione che della parola parlata. Vi si riscontra infatti la rappresentazione retorica di una situazione enunciativa in cui coesistono i tre poli tipici della narrativa orale: la narratrice, il pubblico e la narrazione che costituisce l'oggetto dell'enunciazione (Scholes 1970). Šahrazād racconta al re suo marito e alla sorella, che le sollecitano, un numero di storie virtualmente infinito¹. E, come la narrazione orale, che si realizza nello scorrere del tempo, anche quella della protagonista ha una marcata dimensione temporale: coincide infatti con il tempo di una notte, delimitato dalla fine e dall'inizio della giornata. Il tempo della storia narrata per contro manca di limiti temporali, si sovrappone a (o scavalca) il tempo della narrazione. Tempo della narrazione e trama della storia non coincidono, e le formule di demarcazione che punteggiano il testo («e quando fu la X notte, disse: "Mi è giunta notizia, o re felice, che..."» e «... e Šahrazād giunse al mattino e si tacque dal discorso concessole») ² identificano dunque l'inizio e la fine del tempo della narrazione e non della storia narrata. La reale appartenenza alla letteratura orale de *Le mille e una notte*, la cui tradizione testuale è estremamente complessa (la raccolta consiste più in un coacervo di testi che in un unico testo nel senso tradizionale del termine) sfugge a facili classificazioni. L'uso di formule di apertura e chiusura da parte di Šahrazād, così come tracce evidenti di un lingua parlata «media» e diversa dalla varietà canonicamente deputata alla scrittura, l'utilizzo di *verba dicendi*, l'accenno alla gestualità del narratore, le allocuzioni al pubblico (indizi che in alcune edizioni a stampa vengono omessi) sarebbero secondo alcuni studiosi indizi forti di una dimensione orale di trasmissione (Molan 1998); così come alcuni fenomeni tipici della letteratura orale, quali le incongruenze nella trama, la ripetizione o l'ellissi (Bazzi 2002). Altri tuttavia hanno giustamente sottolineato che la struttura formulaica (identificabile a livello narrativo

¹ L'espressione «mille e una» non rimanda ad un concetto matematico definito, ma serve ad indicare piuttosto ciò che è innumerabile.

² Le formule di apertura e chiusura della narrazione non sono presenti nella versione italiana diretta da F. Gabrieli.

nella giustapposizione e combinazione di singole unità ricorrenti, più che a livello linguistico nella ripresa di locuzioni stereotipe) e l'uso di formule che rimandano ad una letteratura orale fanno parte di convenzioni che caratterizzano anche i testi scritti e non costituiscono necessariamente una prova della dimensione orale de *Le mille e una notte*. Per esempio «the “introduction-formula” (*ḥukīyā fi mā salāfa*) [si è precedentemente narrato] and the “transition-formula, prose-to-poetry” (*wa-anšadat taqūlu hādībi l-abyāt*) [e declamò questi versi] are similar to phrases used recurrently in works of undeniably written character (e.g. lexicographical works)» (Hämeen-Anttila 1995: 186). Uno statuto ibrido o intermedio è dunque quello che più ragionevolmente va riconosciuto a quest'opera che attinge sia alla parola parlata e al patrimonio folklorico (per definizione, orale) che alla parola scritta e alla tradizione colta (per definizione, scritta). Statuto intermedio che ben rappresenta il rapporto complesso, a volte ambiguo, che lega la parola parlata alla parola scritta nella cultura arabo-islamica. Tale ambiguità vi è difatti icasticamente simboleggiata laddove alla narratrice viene riconosciuta la padronanza di un patrimonio culturale che travalica la dimensione orale: Šahrazād è una persona che «aveva letto i libri, le storie, le gesta dei re antichi, e le notizie dei popoli passati, tanto che si dice avesse raccolto mille libri di storie attinenti alle genti antiche...» (*Le mille e una notte*, vol. 1, p. 7). È quindi la dimensione della parola scritta, della fruizione individuale e non collettiva, visiva e non uditiva, della distanza e dell'assenza piuttosto che della contemporaneità e compresenza (Ong 1989: 43; Ong 1970: 90, 129), quella alla quale ella attinge per riproporre una situazione narrativa che pertiene invece spiccatamente all'ambito della parola parlata e della dimensione orale/aurale.

Per comprendere appieno questo complesso e ambiguo rapporto tra parola parlata e parola scritta, sono necessarie alcune considerazioni preliminari. La prima consiste nella valutazione del ruolo prioritario che riveste la parola parlata e, di conseguenza, della funzione ancillare che la parola scritta viene ad assumere. In arabo, come in altre lingue semitiche e in particolare in ebraico, «... l'efficacia della parola scritta è proporzionale alla misura in cui permette al lettore di ricreare l'originale parlato» (Loewe 1990: 120). Almeno nei primi tempi della civiltà arabo-islamica (grosso modo sino alla prima metà del VII secolo), la funzione della scrittura è infatti quella di costituire un supporto mnemonico alla ritenzione del discorso orale. Tale funzione, ancillare al

recupero dell'enunciazione orale, denuncia il fatto che la parola scritta non era normalmente ritenuta degna di una fiducia assoluta: con qualche eccezione, la comunicazione interpersonale e la trasmissione orale dell'informazione erano ritenute più attendibili della sua fissazione scritta. L'apprezzamento della modalità scritta di trasmissione non era tuttavia del tutto alieno ai sapienti del mondo arabo-islamico classico, soprattutto negli ambiti letterari (Ghersetti 1994): notevole è per esempio la posizione del poligrafo al-Ġāḥiẓ (m. 868) che, in un'appassionata difesa della scrittura e della parola scritta, rammenta i pregi ed i vantaggi che questa avrebbe rispetto alla parola parlata. Tra questi vi sarebbe in particolare il fatto che ciò che è scritto non può essere dimenticato né cambiato, (*al-kitābu lā yansà wa-lā yubaddilu kalāman bi-kalām* «lo scritto non dimentica, né scambia un'espressione con un'altra») (al-Ġāḥiẓ a, vol. 1, p. 41; e Arazi 1997, in particolare p. 399-401). Quest'affermazione, risalente al poeta omayyade Dū l-Rumma (m. 735) e relativa alla prassi di trasmissione (orale) della poesia in cui i rapsodi tendevano a sostituire e a modificare le espressioni create dal poeta (Arazi 1997), viene ripresa e ampliata da al-Ġāḥiẓ, che rompe con un'attitudine secolare di diffidenza verso la scrittura e attribuisce alla parola scritta un'assoluta affidabilità. Va segnalato tuttavia che la sua posizione costituisce più l'eccezione che la regola, rappresentata piuttosto da una sostanziale resistenza all'assunzione della parola scritta come degna di fede. Una delle ragioni di tale atteggiamento risiede nelle peculiari caratteristiche dell'alfabeto arabo che non permettono di fatto una fedele rappresentazione della parola parlata: «l'outil graphique est inadapté à la fixation précise de la langue et [...] justifie les réticences des contemporains convaincus que la transmission orale restait plus sûre» (Déroche 2004: 37). La grafia prevede in realtà una notazione difettiva: solo i grafemi relativi ai fonemi consonantici compaiono nel ductus mentre quelli relativi ai fonemi vocalici vengono – con rare eccezioni – omessi. Inoltre, grafemi di medesima forma possono rimandare a fonemi diversi, essendo differenziati solo da alcuni punti diacritici (che normalmente nei primissimi tempi dell'Islam, e talvolta anche in epoca più tarda, vengono omessi): per esempio il medesimo segno in corpo di parola può essere interpretato come B, T, Ṭ, N o Y in funzione della posizione e del numero dei punti diacritici sovrascritti o sottoscritti. Questo fenomeno spiega dunque, almeno in parte, la diffidenza nei confronti della parola scritta che, sino al IX secolo permea la cultura arabo-islamica. La letteratura aneddotica ci

testimonia con icastica vivezza dei malintesi che una non corretta resa scritta della parola parlata poteva creare, con conseguenze a volte piuttosto spiacevoli. Ci piace riportare come testimonianza incisiva – ancorché di carattere puramente aneddótico – un breve racconto tratto dal *Kitāb al-hamqā wa-l-muġaffalīn* (*Il libro degli sciocchi e dei grulli*) di Ibn al-Ġawzī (m. 1200):

Ci narrò Ḥammād b. Ishāq: Sulaymān b. ‘Abd al-Malik scrisse a Abū Bakr b. Ḥazm «Conta gli effeminati che stanno presso di te» ma il suo scriba commise un errore ortografico nella scrittura dei punti diacritici (*ṣabḥafa*)³ dicendo invece «Evirra...». E quello li convocò e li fece evirare. (Ibn al-Ġawzī b.: 99; cfr. trad. it. p. 65).

Parafrasando il noto proverbio «Per un punto Martin perse la cappa», si potrebbe dire che, per un punto, gli effeminati persero ben altro: la differenza grafica tra l'imperativo *aḥṣi* (contare, calcolare) e *iḥṣi* (evira) difatti consiste semplicemente in un punto diacritico posto sopra una lettera dell'alfabeto che serve a differenziare i grafemi traslitterati rispettivamente con Ḥ e Ḥ̣, corrispondenti a due realtà fonematiche diverse. Se il messaggio fosse stato trasmesso oralmente sicuramente il destino degli effeminati sarebbe stato diverso...

Una seconda ragione ha invece radici più profonde ed è ben rappresentata nella discussione sulla trasmissione del sapere nel mondo arabo-islamico classico (Cook 1997), ove per sapere si intende principalmente quello che comprende le discipline di tipo religioso e, per eccellenza, la trasmissione di *dicta et facta* del Profeta Muḥammad, che rivestono – accanto al Corano – valore normativo per la comunità dei credenti⁴. La trasmissione orale, e dunque la parola parlata, in quest'ottica è l'unica garante dell'autenticità della tradizione. L'atteggiamento sanzionatorio nei confronti della trasmissione scritta, attestata già alla metà dell'VIII secolo persiste ancora a lungo presso i dotti arabi, anche se con minore impatto nell'ambito delle discipline filologiche e letterarie. È solo nel IX secolo che la relazione tra scritto e orale si iscrive in un quadro di maggiore stabilità («Book culture did

³ *Taṣḥīf*: «jeu de mot, ou plutôt d'écriture, qui consiste à déplacer les points diacritiques d'un ou de plusieurs mots dont les lettres sont identiques, de manière à en modifier le sens» (Dozy 1967, vol. 1: 820).

⁴ A questo proposito non si possono ignorare le osservazioni di ONG 1970: 260 ss., sulla struttura autoritaria della cultura orale/aurale, in cui un'autorità massima (nella fattispecie in Profeta) risolve casistiche concrete e attuali: i destinatari del messaggio (tutti i musulmani) imparano dunque per apprendistato o imitazione e non attraverso descrizioni e istruzioni di carattere generale.

not supplant oral intellectual culture but complemented it, creating a complex interdependence. One of the demonstrable signs of changed environment was ambivalence toward the textual», (Toorawa 2005: 302) e la scrittura viene considerata un mezzo accettabile di trasmissione del sapere, ancorché questo avvenga normalmente all'interno di un quadro di compromesso, in cui nell'ambito della vita pubblica la trasmissione avviene oralmente mentre in quello della vita privata si basa sulla scrittura (note personali o trasmissione di scritti nell'ambito familiare). L'idiosincrasia nei confronti della parola scritta, che Cook considera non endogena nella cultura araba preislamica, ma mutuata molto probabilmente dall'ambito ebraico⁵, impregna nell'epoca islamica la mentalità degli uomini di cultura e pervade dunque non solo la trasmissione del sapere religioso ma anche quella del sapere *tout court* e, in misura sensibile anche se più sfumata, quella della scrittura letteraria. Vi è dunque una sottile resistenza, maggiore o minore secondo la formazione dei letterati e le epoche, al riconoscimento della dignità della parola scritta. Se infatti in epoca più tarda (X secolo) nelle opere letterarie figurano con frequenza espressioni che rimandano esplicitamente a una fonte scritta, come «ho trovato in un libro» (*wağadtu fī kitāb*), è pur vero che *verba audiendi* e *verba dicendi* sono di gran lunga maggioritari e che convenzionalmente le storie raccolte e fissate sono date come parola parlata, ancorché nella realtà fondata sulla lettura di un testo scritto.

I due fattori che abbiamo ora presentato strutturano così tutta la produzione scritta in «actes de langage rapportés» (Touati 2000: 263), con ricadute importanti sulla forma che le narrazioni assumono nei testi letterari (*lato sensu*, considerando che la letteratura *tout court* è un concetto alieno alla mentalità degli uomini di cultura del mondo arabo-islamico classico). Pertanto, «qualunque sia il tipo di letteratura, la narrazione consiste nella trasmissione di una parola autentica o fittizia; ogni racconto si presenta come un racconto riferito» (Kilito 2003: 110) ove per «racconto riferito» va intesa convenzionalmente una narrazione orale. Tanto pervasiva è tale convenzione, che talvolta gli autori sentono il bisogno di marcare esplicitamente alcuni passaggi della loro ope-

⁵ Va sottolineato che sia l'ebraismo che l'islam sono religioni di tipo scritturale, fondate cioè su un testo sacro rivelato contenuto nella sacra scrittura. La fissazione scritta di una tradizione alternativa (nella fattispecie quella della tradizione del Profeta) era dunque vista come una pericolosa alternativa che, si temeva, avrebbe potuto portare all'oblio della sacra scrittura.

ra come intervento personale, in contrapposizione implicita con atti di parola ricevuti. L'ottica dialogica nella quale si iscrive questo fenomeno rimanda così ancora una volta alla dimensione orale della comunicazione. Così, asserzioni come «Dice l'autore del libro» (*qāla mu'allifu l-kitāb*) (p.e. Ibn al-Ġawzī a, p. 27; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī p. 8) segnalano di fatto come tratto marcato quello dell'enunciazione personale (parola propria), contrapposta al tratto non marcato della citazione di enunciati altrui (parola degli altri). Che tale parola sia – almeno idealmente – parola parlata si riflette nell'assunto che ogni libro espressamente concepito come tale, per convenzione si intende destinato ad una fruizione orale/aurale. Paradossalmente infatti, ancora nel XII secolo, l'autore che dichiara di aver voluto raccogliere delle storie «in un libro» (*kitāb*) si rivolge due righe dopo non a dei lettori, ma piuttosto a degli «ascoltatori» (*sāmi'īn*) (Ibn al-Ġawzī a, p. 3).

La riproduzione della parola altrui, intesa come parola parlata, trova due luoghi principali di formalizzazione nelle convenzioni letterarie della cultura araba classica, e in particolare nelle unità narrative brevi che la costellano e ne costituiscono un elemento portante:

Akbbār encoded orality in two places: the proposed chain of transmitters (*isnād*) and the dramaturgy of the body of the text (*matn*). The *isnād* supposedly attests to the direct oral contact through which the material reached its ultimate compiler – as if the *khabar* has tried to resist becoming written word. Both the transmission record and the staged dialogue of *akbbār* are thus literary devices for feigning an orality whose historical models their audience would still recall and whose artful depiction they would relish (Gründler 2005: 90).

Come nella ricca letteratura esemplare del medioevo europeo, il testo narrativo risulta dunque composto di due parti che il protocollo di composizione integra l'una all'altra: la fonte dell'informazione che ne garantisce l'origine e dunque l'autenticità, e la storia vera e propria. La prima, (*isnād*, la catena dei trasmettitori), è costituita normalmente da una serie di nomi che identificano persone legate da un rapporto diretto e verificato di trasmissione, convenzionalmente intesa come orale. Si concretizzano dunque in sequenze del tipo: «Udii dal tale: mi disse il tale: il tale mi trasmise, etc.». Questa sequenza precede la narrazione vera e propria, resa solitamente in modo mimetico (ove la modalità mimetica si contrappone a quella diegetica nei termini illustrati da Genette), con il ricorso al dialogo e lo scarso utilizzo di

parti descrittive, tratti evidenti in modo perspicuo soprattutto nella *narratio brevis* più antica (Beaumont 1996). Gli aneddoti e in genere la narrativa breve della letteratura araba classica sono dunque dati, nella stragrande maggioranza dei casi, come discorsi diretti all'interno dei quali si assiste, in funzione della lunghezza e della complessità della catena dei garanti, ad una scansione «telescopica» delle modalità citazionali proprie del discorso diretto (Mortara Garavelli 1985: 15 ss.). Il che si concretizza in sequenze, spesso molto lunghe, di eventi enunciativi («Mi raccontò il tale: il tale gli disse: il tale narrò: il tale riferì etc.») che approdano normalmente alla rappresentazione del fatto narrato. Va detto che nella narrativa più spiccatamente letteraria la catena dei garanti è sovente abbreviata a due o tre nomi, a volte anche a uno solo. È inoltre frequente trovare forme di *isnād* che definiremmo «embrionali»: p.e. «si narra», «mi narrò un mio amico», «udii». In questi casi evidentemente la fonte resta anonima, creando così un vero e proprio paradosso, poiché le autorità menzionate o evocate implicitamente non forniscono alcuna indicazione utile per un'eventuale verifica fattuale. Tuttavia il rimando ad una ricezione della parola altrui, che per antonomasia è parola parlata, risponde pienamente ai canoni costitutivi e ai protocolli di fruizione della narrativa breve.

La parte più propriamente narrativa, la storia narrata (*matn*), viene rappresentata – più spesso che semplicemente narrata –, attraverso una modalità di tipo mimetico in cui l'uso del dialogo gioca un ruolo strutturale. La resa mimetica implica, un'ennesima volta, la modalità citazionale perché le fonti, che si citano l'un l'altra, finiscono tutte per citare le parole stesse dei protagonisti delle storie narrate. Nel caso in cui il narratore della storia raccontata sia – come spesso accade – un testimone diretto dell'evento (punto di vista omodiegetico) o addirittura il protagonista (punto di vista autodiegetico) la citazione della parola parlata degli attori dell'evento è dunque come minimo di doppio livello (la fonte cita il narratore che cita le parole dei partecipanti). Il ricorso al dialogo, che mette in scena più che descrivere, assolve principalmente alla funzione di testimoniare la veridicità dell'evento narrato: elemento fondamentale nei protocolli narrativi della letteratura araba in cui l'assunto della verità è un tratto costitutivo della narrazione (Gheretti 2003).

Un esempio efficace, nella sua brevità, della modalità citazionale articolata su più livelli può essere il seguente [la nostra traduzione è volutamente letterale per render conto del tenore del testo arabo]:

Ci narrò Ṣāliḥ b. Aḥmad al-‘Iḡlī: mi narrò mio padre:

fecero il loro ingresso da Iyās b. Mu‘āwiya tre donne. Egli disse: «Una sta allattando, l'altra è vergine e la terza non è più vergine». Allora gli dissero: «Da che l'hai capito?» ed egli disse: «Quella che allatta, sedendosi, si è trattenuta le mammelle con le mani; quella vergine, entrando non ha guardato nessuno; e quella non più vergine entrando ha guardato a destra e sinistra» (Ibn al-Ġawzī a, p. 68).

L'aneddoto, nella sua paradigmatica stringatezza, fornisce un'idea precisa della modalità citazionale della *narratio brevis* araba: gli enunciati che riproducono le parole di Iyās e degli anonimi personaggi che assistono alla scena (E) sono inglobati in un più ampio enunciato che riproduce la catena verbale del narratore e testimone della scena (il padre di Ṣāliḥ) (E1), a sua volta inglobata nell'«enunciato-quadro» di Ṣāliḥ (E2). Catene di trasmettitori più lunghe (sino a una decina di nomi, in funzione dell'epoca, soprattutto per le tradizioni del Profeta) danno evidentemente corpo a situazioni ben più complesse dal punto di vista dell'enunciazione. Va inoltre sottolineato che, nella modalità mimetica che si pone in atto nella storia narrata, non vi è spazio per un cambio del centro discorsivo, e il locutore non prende posizione operando cambiamenti formalizzati in termini grammaticali come i deittici, l'uso di pronomi di prima o seconda persona, le esclamazioni. La parola parlata è riportata così come è stata enunciata, con un effetto simile a quello della cosiddetta letteratura *hard-boiled* (Beaumont 1996), perfettamente rispondente alla pretesa di veridicità (o verosimiglianza) che la narrazione deve avere nelle convenzioni letterarie dell'epoca in cui l'interdizione alla finzione – risalente ad un detto del Profeta – opera ad un livello profondo.

Se dunque ogni unità narrativa assume per convenzione carattere di citazione della parola altrui, a partire dall'*isnād*, cosa contrassegna – nel contesto – la parola parlata? Sicuramente non espedienti di carattere grafico, come appositi simboli demarcatori di inizio e fine del discorso diretto: in arabo i segni di interpunzione sono stati introdotti solo in epoca moderna e a seguito dei contatti con le convenzioni delle lingue occidentali. Due punti, trattini, virgolette e formati del carattere come maiuscolo e corsivo sono estranei alla gamma dei mezzi grafici a disposizione di scrittori e copisti arabi del medioevo. Altri erano i mezzi che potevano essere eventualmente utilizzati per marcare esplicitamente l'inizio dell'enunciazione: cambio di colore nell'inchiostro (rosso piuttosto che nero), aumento delle dimensioni di lemmi-demarca-

tori come *qāla* (disse) che introducono evidentemente un discorso diretto, un allungamento calligrafico di alcune lettere, eventuali allineamenti a centro pagina per i versi di poesia. Ma il ricorso all'evidenza grafica è raro per contrassegnare la citazione della parola *parlata* altrui e serve piuttosto a segmentare il discorso laddove opportuno: per esempio, nelle raccolte di aforismi, per segnare l'inizio di un nuovo aforisma (p.e. *qāla Aflātūn/qāla Būqrāt* disse Platone/disse Ippocrate, nelle raccolte di aforismi di matrice classica) oppure per segnalare il cambio di emittente tra testo e metatesto (testo canonico e glossa) che solitamente sono integrati l'uno all'altro (p.e. *qāla Aristāṭālīs/qāla Hunayn* riferendosi rispettivamente all'autore e al commentatore dell'opera).

Il più immediato indicatore che, nelle convenzioni letterarie, contrassegna la parola come parlata si situa piuttosto a livello semantico-lessicale. In particolare, nella parte non strettamente narrativa che indica il canale di informazione (*isnād*), si registra l'utilizzo massiccio di *verba dicendi*: *qāla* (disse), *qāla* (fu detto/si disse), *ḥakà* (raccontò), *yurwà* (è narrato/si narra), *anba'a* (informò), *ḥaddata* (riferì). Va precisato che alcuni di questi, p.e. *ḥaddata* (informare nel corso di una conversazione, riferire) erano usati anche per indicare una modalità di trasmissione basata sulla scrittura, ma tale uso era normalmente condannato dai tradizionalisti (per i quali ciascuno di questi verbi fa parte di un lessico tecnico), e comunque il riferimento a fonti scritte costituisce un'estensione del significato primario, il cui riferimento è alla fonte orale. Spesso nei sintagmi verbali sono formalizzati anche indici espliciti non solo di una trasmissione orale dell'informazione, ma di una trasmissione diretta dal locutore emittente dell'enunciato oggetto di rappresentazione (L) al locutore che ne rappresenterà l'enunciato (L1), producendo a sua volta un atto di enunciazione: *qāla lī/lanā* (mi/ci disse), *qāla lī* (mi fu detto), *anba'anā/nī* (ci/mi informò), *ḥaddatanā/nā* (ci/mi riferì), *aḥḥaranī* (mi informò), *ruwiya lanā* (ci fu raccontato). Specularmente, frequente è anche l'uso dei *verba audiendi*, come p.e. *sami'tu* (udii), *balāḡanī/nā* (mi/ci giunse voce) che riproducono anch'essi la situazione enunciativa, ma con uno slittamento di focalizzazione dall'emittente al ricevente. Esistono poi verbi che solo apparentemente rimandano alla parola scritta, ma esprimono piuttosto una dimensione squisitamente aurale (nel senso indicato da Günther 2002: 146): p.e. il verbo *qara'a 'alā*, lett. «leggere davanti a qualcuno», che significa «studiare sotto la guida di...» denota la recitazione, fatta alla presenza di un maestro, di un testo scritto. Espressioni come *qurī'a 'alā/qara'tu 'alā*

(si lesse/lessi sotto la guida di...) vanno dunque interpretate come indici di una dimensione orale/aurale della trasmissione del sapere in cui è la parola parlata, e non quella scritta, che costituisce la parte sostanziale. Ciò spiega anche come mai nei testi figurino espressioni apparentemente bizzarre come «disse... nel suo libro» (*qāla... fī kitābibi*, al-Tanūhī, m. 994) oppure decisamente paradossali come «ho ascoltato in un libro» (*sami'tu fī kitāb*, Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 972 c., *apud* Günther 2002, p. 147), che rappresenta una situazione speculare a quella che contempla lo scrivere un libro per degli «ascoltatori» cui si alludeva sopra (p. 77). È forse in queste espressioni che si materializza maggiormente l'ambiguità parola parlata/parola scritta che caratterizza la civiltà arabo-islamica classica.

Anche nella parte narrativa in senso stretto delle unità testuali (*matn*), in assenza di espedienti puramente grafici, vige il ricorso ai segnali lessicali. Quello di gran lunga più frequente è senz'altro *qāla* (dire), che ha la funzione di demarcare l'inizio del discorso riportato (Mortara Garavelli 1985: 21). In questo senso il verbo può essere assimilato ad un indicatore grafico più che ad un'unità semantica. Il fenomeno risalta con particolare evidenza allorché si traducano i dialoghi che costellano i testi narrativi, in cui le molteplici occorrenze del verbo rendono opportuno sostituirlo con i segni grafici adatti, che risultano il traduttore più efficace. Una conferma della funzione puramente demarcativa del verbo *qāla* è la sua occorrenza in associazione con altri verbi che denotano un atto di enunciazione come p.e. nelle espressioni *anšada yaqūlu hādībi al-abyāt* (lett. «declamò *dicendo* questi versi») oppure *anba'anā Fulān qāla* (lett. «ci trasmise il tale *disse*»), ove il verbo «dire» risulta del tutto pleonastico perché ridondante dal punto di vista informativo. Espressioni come queste ultime fanno dunque pensare ad un utilizzo di *qāla* con la funzione di marca formale dell'inizio del discorso riportato, più che ad un suo utilizzo pienamente verbale. Se l'inizio del discorso riportato è in qualche modo formalizzato, manca per contro un indice esplicito che ne contrassegni la fine; questa deve essere dedotta piuttosto da indicatori co-testuali come p.e. il cambio del soggetto dell'enunciazione o il passaggio ad una modalità diegetica di rappresentazione.

Vi sono tuttavia anche modalità meno immediate per la rappresentazione dell'enunciato, permesse dalla particolare morfosintassi verbale della lingua araba. Si tratta dell'uso di forme di verbi (di quarta e di seconda forma), che descrivono tipi di discorso o

inglobano degli enunciati, come p.e. il verbo *ḥayyara* o *sabbaha*: benché i dizionari di norma propongano traducanti quali «far scegliere a qualcuno» e «lodare [Dio]», in realtà questi lemmi costituiscono più propriamente delle forme condensate di atti di rappresentazione dell'enunciato. Così il verbo *ḥayyarahū* non corrisponde tanto all'espressione «gli fece scegliere» quanto a «e gli disse: "Scegli"»; il verbo *sabbaha* non corrisponde tanto a «glorificò Dio» quanto piuttosto a «e disse: 'Gloria a Dio!'». Per alcuni verbi la compressione in un unico lemma di un enunciato e del verbo che ne veicola l'enunciazione è denunciata chiaramente dalla derivazione delocutiva (nel senso indicato da Benveniste), ossia il processo morfologico di formazione di un verbo a partire da una locuzione, come p.e. *'affafa* «dire: "Uff!"» o *'asqā* «dire: "Che Iddio ti dia dell'acqua"» (Larcher 1983). Il richiamo alla parola parlata è implicito nella struttura semantica del verbo e non mediato da espedienti grafici; verbi come questi producono dunque l'effetto di trasformare il processo traduttivo del discorso indiretto in un processo citazionale. Il fruitore del testo può così ricostruire il discorso diretto (così come, in altri casi, gesti ed emozioni) dei personaggi della storia narrata; il narratore può per contro mescolare la sua voce a quella del personaggio, ottenendo l'effetto di incorporare il tempo narrativo in quello della narrazione (Bray 2004: 178 ss.).

Se all'interno dei protocolli narrativi tutto è, per definizione, parola parlata ed è esplicitamente connotato come tale, la reale aderenza dell'enunciato veicolato per mezzo della scrittura ai codici usati di fatto nella comunicazione orale è alquanto problematica. La scelta del codice linguistico usato nei testi pervenutici (*fushā*, arabo classico, arabo letterario o «varietà alta» che dir si voglia) è difatti viziata da una serie di veri e propri «miti» sulla lingua ancor oggi facili da riscontrare nelle comunità arabofone (Ferguson 1959b; per un'introduzione Anghelescu 1993, cap. 4). La comprensione dell'atteggiamento dei parlanti arabofoni nei confronti della propria lingua non può prescindere dalla peculiare situazione sociolinguistica del mondo arabofono, caratterizzata ora come in passato da una situazione di diglossia (Ferguson 1959a). La compresenza di una «varietà alta» (secondo la terminologia di Ferguson) normalmente usata in situazioni altamente formalizzate e per la comunicazione scritta, e di una «varietà bassa», o colloquiale, normalmente usata in situazioni informali (con notevoli variazioni diatopiche, i cosiddetti «dialetti» arabi) caratterizza difatti non solo l'epoca moderna e contemporanea ma anche quella passata.

Per l'età classica (sino al X secolo) la differenza tra le due varietà viene individuata soprattutto nella presenza/assenza e nell'uso corretto/errato della flessione desinenziale (tratto la cui pertinenza per l'arabo è peraltro assai dubbia, Larcher 2005), in fenomeni sintattici considerati errori dalla grammatica prescrittiva (p.e. uso dell'articolo, errato uso dei modi verbali), in improprietà nella lettura delle parole, nella confusione, nell'acquisto o nella perdita di fonemi. Nel X secolo la varietà «alta», lingua araba «pura» descritta e studiata dai primi grammatici e perpetuata come l'unica varietà corretta, è ormai una lingua morta e la competenza (convenzionalmente identificata con la correttezza grammaticale) è frutto di formazione scolastica (Fück 1955). Va detto peraltro che la reticenza delle fonti circa la/e varietà parlata/e, dovuta all'atteggiamento dei dotti arabi per i quali l'arabo «classico» (per convenzione quello delle fonti preislamiche, del Corano, della tradizione del Profeta e quello parlato spontaneamente dai nomadi) costituisce il paradigma della correttezza mentre il volgare non ne sarebbe che una corruzione, rende arduo tracciare una mappatura precisa della situazione sociolinguistica per il passato. L'ottica strettamente prescrittiva che caratterizza il pensiero dei linguisti, e in generale dei dotti, nella cultura arabo-islamica classica (e che ancor oggi impregna la mentalità di tanti arabofoni) definisce dunque un bipolarismo corretto/sbagliato che viene automaticamente sovrapposto a quella varietà «alta»/varietà «bassa», ove l'elemento che discrimina i due è normalmente identificato con la presenza della flessione desinenziale. Flessione desinenziale sulla quale si incentrano centinaia di pagine di opere grammaticali, scritte da professionisti che nel fissarne le regole si prefiggevano in realtà di preservare non solo l'ideale stato di purezza della lingua, ma anche di preservare da errate letture ed interpretazioni i testi fondanti della civiltà arabo islamica, cioè il Corano e la tradizione del Profeta. Lo scollamento tra la varietà «alta» e quella «bassa» è significativamente rappresentato in un passo del celebre grammatico al-Zağğāgī (m. 949) che, nel difendere le ragioni dello studio della grammatica, attesta della problematica compresenza dei due codici:

Se qualcuno domandasse a cosa serve studiare la grammatica [ove per «grammatica» si intende lo studio della flessione desinenziale], dal momento che la maggior parte della gente parla in maniera spontanea senza la flessione desinenziale e, *pur non avendone alcuna conoscenza, capisce e si fa capire dagli altri* [corsivo nostro] in questo modo, la risposta sarebbe: «Serve a riuscire a parlare esattamente come i beduini, correttamente e senza cambiamenti

né modifiche» [e inoltre a intendere correttamente Corano e tradizione del Profeta] (al-Zağğāgi: 95).

Il passo illustra con chiarezza la presenza di alcuni miti: l'assunto (infondato) che i nomadi siano parlanti nativi della varietà «alta» di arabo, originaria e paradigmatica, e la presenza di un processo degenerativo che produrrebbe la varietà «bassa» comunemente parlata. Questi due pregiudizi condizionano evidentemente anche l'atteggiamento nei confronti della/e varietà colloquiale/i di arabo (cui molti parlanti nativi ancor oggi non riconoscono dignità di lingua, e soprattutto di lingua che possa essere oggetto di studio) verso le quali la civiltà arabo-musulmana classica non dimostra dunque alcun segno di interesse. Il codice colloquiale è stato semplicemente obliterato poiché ritenuto indegno di attenzione, studio o registrazione. A questa dicotomia in termini linguistici viene inoltre normalmente riconosciuta anche una caratterizzazione in termini sociali: la varietà «alta» era difatti considerata appannaggio dell'élite, mentre quella «bassa» era propria del volgo. L'unica eccezione al marcato disinteresse dei dotti arabo-musulmani per la varietà colloquiale, collocata ancora in un'ottica di tipo prescrittivo, è quella in cui le espressioni colloquiali vengono registrate per essere censurate e corrette. È questo il genere trattatistico riservato agli «errori del volgo» (*lahn al-'amma*, Pellat 1986) che i linguisti arabi sin dal VIII secolo (con alcuni epigoni ancora nel ventesimo secolo) praticavano, nell'ansia normativa di correggere ciò che consideravano errato o comunque deviante rispetto ad un paradigma intangibile. È quasi una nemesi storica che il genere, una branca della lessicografia che attesta soprattutto le varianti fonetiche e gli slittamenti semantici, paradossalmente presenti per gli studiosi moderni l'unico interesse di testimoniare gli usi di quella lingua parlata che gli autori si ostinavano a voler correggere. Il trattato *Taqwīm al-lisān* (*La correzione della lingua*) dell'iracheno Ibn al-Ġawzī, per esempio, offre una dettagliata descrizione dei tratti della lingua parlata a Baghdad nel XII secolo, con particolare attenzione soprattutto ai tratti fonologici (reinterpretazione o perdita di alcuni tratti fonetici come la velarizzazione, metatesi qualitativa o quantitativa dei fonemi), ma anche alla morfologia, soprattutto quella verbale (vocalizzazioni difformi dalla norma, utilizzo di forme femminili per soggetti maschili), a fenomeni di crasi, e a fenomeni semantici come l'utilizzo di nomi collettivi come singolari e viceversa o l'estensione del significato di singoli lemmi. Così, «visto che molti di coloro che si proclamano uomini

di cultura usano la vile parlata del volgo, loro imposta dall'abitudine, ma ben lontana dalla conoscenza dell'arabo [classico]» (Ibn al-Ġawzī c, p. 55), il nostro autore compila una lista delle forme corrette da utilizzare (in termini assolutamente censori: «il volgo dice..., ma è errato: di piuttosto...»), facendoci in realtà comprendere che anche nell'élite la varietà colloquiale censurata era il codice usato abitualmente nella comunicazione. Quest'ottica ipernormalizzatrice, e la mancanza nell'alfabeto arabo di una gamma di grafemi adatta ad una resa fonematica precisa, ostano evidentemente alla riproduzione fedele della parola parlata in letteratura.

La dualità dei codici di comunicazione è dunque ricalcata anche dalla specializzazione dei mezzi di trasmissione: la lingua, varietà «alta» e propria dell'élite è di dominio della dimensione scritturale, il dialetto, varietà «bassa» e proprio del volgo, è di dominio della dimensione orale⁶. Il binomio «varietà alta» vs «varietà bassa/e» concretizzandosi nell'antinomia parola scritta/parola parlata, dà luogo al paradosso per cui la parola parlata è, sì, degna di essere immortalata con il mezzo della scrittura, ma non con le forme e i tratti linguistici che le sono propri: deve essere sottoposta ad un'operazione di *maquillage* che la rende conforme ai canoni linguistici. La parola parlata passa dunque attraverso il filtro della convenzione normalizzatrice. Vi sono tuttavia esempi limitati, soprattutto di carattere lessicale, che prospettano una maggiore aderenza al codice colloquiale. Per esempio il pronome interrogativo 'ēš (tuttora in uso in diverse varietà colloquiali di arabo ai giorni nostri), che la notazione grafica normalizzante rende piuttosto come *ayš* o 'zš, si incontra con una certa frequenza nei testi letterari (p.e. nel X secolo in al-Tanūhī, nel XI in al-Rāġib al-Iṣfahānī e nel XII in Ibn al-Ġawzī), benché sia reinterpretato – nel migliore dei casi (p.e. Ibn al-Ġawzī c: 76) – come una forma volgarizzata del più nobile *ayy šay'* con crasi e perdita della *hamza* finale (Larcher 2002-2003). L'inserimento di un simile lemma in una stringa che si vuole rappresentazione della parola altrui serve tuttavia anche da spia di carattere sociolinguistico, poiché denuncia il lemma stesso come atto di enunciazione di un «parlante di serie b» che impone, ad ogni buon conto, una glossa normalizzatrice: come nel caso del testo presentato da al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 1071), in cui l'autore, o il copista, trova

⁶ Al punto che alcuni studiosi sono giunti a reinterpretare la dicotomia dialetto/lingua in termini provocatori come «arabophones» vs «araboscribes» (KALLAS 1994).

necessario spiegare dopo 'ēš, o 'zš che pronunciar si voglia, che questo equivale al «classico» *mā* (al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, p. 111).

L'ambito del lessico è comunque quello che più facilmente trova una possibilità di maggior aderenza alla parola parlata in un testo scritto, come lo stesso al-Ġāḥiẓ dimostra in concreto nel *Kitāb al-buḥalā'* (*Il libro degli avari*): in questa raccolta di considerazioni e aneddoti sull'avarizia vi è una sezione caratterizzata da una estesa mimesi lessicale dell'*argot* degli accattoni (al-Ġāḥiẓ, d, vol. 1, p. 93 ss. ital./37 ss. ar.), per definizione uno degli strati più bassi della popolazione. Va detto che ancora una volta questo autore, di una notevole sensibilità linguistica e letteraria, dimostra la sua originalità proclamandosi – almeno in teoria – a favore di un certo realismo nella scrittura e nella fattispecie della fedele riproduzione del discorso parlato nei testi narrativi. Pur condividendo l'ottica normativa che impregna il pensiero linguistico dei letterati arabi, e dunque lo stereotipo per cui la parlata degli arabi di puro ceppo e per antonomasia nomadi (*al-'arab*) è corretta, mentre quella dei beduini inurbati e degli stranieri arabizzati è caratterizzata dagli errori (ove per errore si intende l'assenza o l'uso scorretto della flessione desinenziale), al-Ġāḥiẓ invita ad una resa fedele della parola parlata:

Se ascolti [...] una storiella nella parlata dei beduini, guai a riprodurla se non con la flessione desinenziale e con le parole così come sono state pronunciate: se le cambi commettendo errori [di flessione] e parli come gli stranieri arabizzati e la gente di città, non racconterai più quella stessa storiella. Allo stesso modo, se senti una delle storielle del popolo o una delle facezie della bassa plebe, guai a usare la flessione desinenziale, espressioni scelte ed eleganti o un modo di parlare elevato, perché questo rovina il godimento che questa può procurare, la sfigura e non risponde ai tuoi fini, e non la rende né apprezzabile né divertente (al-Ġāḥiẓ b, parte 1: 81).

La parola parlata va dunque riprodotta, almeno in linea teorica, così come viene pronunciata (sono contemplati, anche se in altro contesto, i casi di *baby-talk* o di *argot* – varietà socio-professionali – si veda p.e. al-Ġāḥiẓ c, vol. 3, p. 37) sia a livello lessicale che a livello morfosintattico e fonetico. Un lessico forbito è dunque appannaggio dei filologi, mentre stona nella bocca di persone meno sottoposte alla pressione normativa della correttezza linguistica. L'affettazione e la ricerca di lemmi rari (che costituiscono d'altronde una branca precisa di studio nella filologia e lessicografia arabe) nella conversazione quotidiana e in situazioni comunicative informali viene considerato un tratto censurabile. Al-Ġāḥiẓ al proposito ci presenta un gustoso aneddoto che testimonia, oltre

che delle vicissitudini matrimoniali di una coppia irachena del medioevo, anche di questo aspetto:

Abū l-Ḥasan, un giovane che parlava in maniera affettata e pretenziosa⁷, si recò da Abū l-Aswad al-Du'ālī [considerato tradizionalmente il padre fondatore della grammatica araba] per apprendere. Abū l-Aswad gli domandò allora come andava suo padre, e quello rispose: «Lo ha preso la febbre, lo ha “cotto”, lo ha *svigorito*, lo ha *abbacchiato* e reso uno straccio» [l'autore aggiunge una glossa ai due verbi «svigorire» e «abbacchiare», considerati rari]. «È come va la sua sposa – domandò Abū l-Aswad – che lo maltrattava, gli lottava contro, sbraitava e lo contestava?» «L'ha ripudiata; ella si è risposata, è soddisfatta, è portata in palmo di mano [dal marito], ed è *impinguata*». «Conosco “soddisfatta” e “portata in palmo di mano”, ma non *impinguata*». «Ebbene, *impinguata* è una parola rara che tu non hai mai sentito». Allora Abū l-Aswad replicò: «Figlio mio, tutte le parole che il tuo zietto non conosce, nascondile, come fa il gatto coprendo i suoi escrementi!» [corsivi nostri] (al-Gāhiz b, parte 1, p. 201).

A prescindere dalla scelta del codice, viziata dal particolare atteggiamento verso la lingua, una riproduzione realistica degli enunciati orali con le imprecisioni, le ripetizioni, gli anacoluti, le incompiutezze, le esitazioni, le interiezioni che questa comporta non esiste a nostra conoscenza nella letteratura araba medievale. La parola parlata, e soprattutto il codice linguistico nella quale questa si concretizza, passano comunque attraverso il filtro delle convenzioni normalizzatrici per il semplice fatto che non sono ritenuti in alcun modo degno di interesse. Se riproduzione della parola parlata si fa, questa si iscrive piuttosto nel segno del biasimo e della censura allorché si rilevano – ancora in una prospettiva di tipo prescrittivo – gli «errori» dei parlanti. La letteratura e le opere storiche e biografiche sono ricche di aneddoti in cui si rappresentano le devianze linguistiche non solo di uomini del popolo ma anche di appartenenti all'élite politica e culturale. E ovviamente l'attenzione si focalizza soprattutto sugli errori di tipo morfosintattico (anomalie nella flessione desinenziale), come per esempio nei brevi aneddoti che riportiamo qui di seguito:

[Un tale] incontrò un uomo di cultura e, volendo chiedergli di suo fratello ma temendo nel contempo di far errori, domandò: «Tuo fratello, a tuo fratello, *di* tuo fratello è qui?» [il nome è flesso in tutti i tre casi

⁷ «La manière de prononcer qu'on appelait *al-taq'ir* [parlare aprendo solo un angolo della bocca come per non farsi sentire] semblait d'abord aux Arabes d'une grande élégance; plus tard elle passait pour affectée et prétentieuse, et l'on employa aussi *maqarr*, *taq'ir* etc. pour indiquer les termes prétentieux dont on se servait» (Dozy 1967, vol. 2: 390).

possibili]. L'uomo rispose allora: «No, *a* no, *di* no, non c'è» (Ibn al-Ġawzī b: 116; cfr. trad. it. p. 74).

Sull'autorità di Abū Ṭāhir: Abū Ṣafwān [noto per la facondia e il linguaggio forbito] entrò nel hammam. Un uomo che si trovava lì col figlio, volendo mostrargli il suo elegante eloquio, disse al ragazzo: «Figlio mio, comincia *alle* mani e *ai* piedi» e, rivolgendosi poi a Abū Ṣafwān: «Questo è un linguaggio che ormai più nessuno sa usare!». E questi ribatté: «Questo è un linguaggio che nessun essere creato da Dio ha mai usato!» (Ibn al-Ġawzī b: 113) [Corsivi nostri].

Ma se la lingua parlata è spesso oggetto di una rappresentazione letteraria che tende a ridicolizzarne i parlanti, lo zelo dei grammatici che insistono nell'imporre le costrizioni normative nella comunicazione quotidiana non lo è di meno. E di questo i letterati dell'epoca classica erano ben coscienti, se per esempio sia al-Ġāhiz che, più tardi, Ibn al-Ġawzī considerano del tutto fuori posto l'ansia normativa dimostrata dai filologi nei confronti della gente comune. «Che alcuni grammatici parlino con la gente del popolo usando la flessione desinenziale è una sorta di grullaggine, anche se è giusto, poiché non bisogna parlare con ciascuno se non col linguaggio che costui intende» (Ibn al-Ġawzī b, p. 118). Ci piace dunque concludere (con una piccola vendetta nei confronti dell'atteggiamento prescrittivo e dogmatico verso la lingua così presente nei filologi dell'islam classico) con un ulteriore aneddoto che narra del fastidio che la pedanteria dei grammatici poteva ingenerare nei comuni cittadini.

Il figlio del fratello del grammatico Abū 'Alqama si recò da lui. Costui gli domandò: «Come sta tuo padre?» e quello rispose: «È morto». «Che gli ha causato la sua malattia?» «Gli si sono gonfiati *ai piedi*» [con flessione desinenziale errata]. «Di piuttosto: i piedi» esclamò Abū 'Alqama; «... e il gonfiore gli è salito *le ginocchia*»; «Di piuttosto: alle ginocchia» esclamò Abū 'Alqama. «Lasciami in pace, zio, – esclamò il ragazzo – ché la morte di mio padre non è meno terribile da sopportare della tua grammatica!» (Ibn al-Ġawzī b: 116; cfr. trad. it. p. 73-74) [Corsivi nostri].

Riferimenti bibliografici

- ANGHELESCU, NADIA, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Torino, Zamorani, 1993.
ARAZI, ALBERT, «De la voix au calame et la naissance du classicisme

- en poésie», *Arabica* 44, 1997, (numero speciale monografico *Voix et Calame en Islam médiéval*), p. 377-406.
- BAZZI, RACHID, «Les Expressions de l'oralité dans un conte des *Mille et une nuits*», *Middle Eastern Literatures* 5, 2002, p. 5-13.
- BEAUMONT, DANIEL, «Hard-boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Tradition», *Studia Islamica* 83, 1996, p. 5-31.
- BRAY, JULIA, *Verbs and Voices*, in ROBERT G. HOYLAND - PHILIP F. KENNEDY (a cura di), *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*, Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2004, p. 170-185.
- COOK, MICHAEL, «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica* 44, 1997, (numero speciale monografico *Voix et Calame en Islam médiéval*), p. 437-530.
- DÉROCHE, FRANÇOIS, *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2004.
- DOZY, REINHARD, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 3^{ème} éd., Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve Larose, 1967, 2 voll.
- FERGUSON, CHARLES (a), «Diglossia», *Word* 15, 1959, p. 325-340.
- (b), «Myths about Arabic», *Languages and Linguistics Monograph Series, Georgetown University* 12, 1959, p. 75-82.
- FÜCK, JOHANN, *Arabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, traduction par J. Cantineau, Paris, Didier, 1955 [ed. or. Berlin, 1950].
- AL-ĠĀHĪZ (a), *Kitāb al-ḥayawān (Il libro degli animali)*, ed. 'A.S.M. Hārūn, 2^a ed., vol. 1, Il Cairo, 1385/1965.
- (b), *al-Bayān wa-l-tabyīn (Il libro della chiara ed eloquente esposizione)*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d. (due volumi rilegati in uno).
- (c), *Rasā'il (Epistole)*, ed. 'A.S.M. Hārūn, Beirut, s.n. 1411/1991 (quattro volumi rilegati in due).
- (d), *Gli avari*, traduzione, introduzione e note di Valentina Colombo, Genova, Marietti, 1997, 2 voll. («Corpus arabo islamico» 5) (con testo arabo).
- GHERSETTI, ANTONELLA, «L'utilità della scrittura: testimonianze di alcuni autori arabi medievali», *Annali di Ca' Foscari*, 33, 1994, s.or. 25, p. 67-76.
- , «La *narratio brevis* nella letteratura araba classica: tecniche discorsive e convenzioni narrative», in PROFETI, MARIA GRAZIA (a cura di), *Raccontare nel Mediterraneo*, Firenze, Alinea, 2003, p. 9-29.
- GOODY, JACK, *Il suono e i segni. L'interfaccia tra oralità e scrittura*, Milano, Il Saggiatore, 1989 [ed. or. *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, 1987].
- GRÜNDLER, BEATRICE, «Verse and Taxes: The Function of Poetry in Selected Literary *Akhhâr* in the Third/Ninth Century», in KENNEDY, PHILIP K. (a cura di), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005 («Studies in Arabic Language and Literature», 6), p. 85-124.

- GÜNTHER, SEBASTIAN, «... nor have I learned it from any book of theirs». Abû l-Faraj al-Isfahânî: a Medieval Arabic Author at Work», in R. BRUNNER - M. GRONKE - J.P. LAUT - U. REBSTOCK (a cura di), *Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag, Würzburg Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, s.l., Egon Verlag in commission, 2002, p. 139-153.
- HÄMEEN-ANTTILA, JAAKKO, «Oral vs. written: Some Notes on the Arabian Nights», *Acta Orientalia*, 56, 1995, p. 184-192.
- IBN AL-ĠAWZĪ (a), *Aḥbār al-adkiyā'* (*Le storie degli intelligenti*), ed. M.M. al-Ḥūlī, Il Cairo, 1970.
- (b), *Kitāb al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn* (*Il libro degli sciocchi e dei grilli*), Beirut, 1405/1985 (trad. it. parziale *Il sale nelle pentola*, a cura di R. Budelli, Torino, Il leone verde, 2002).
- (c), *Taqwīm al-lisān* (*La correzione della lingua*), ed. 'A.'A. Maṭar, Il Cairo, Dār al-ma'ārif, s.d.
- IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, trad. F. Rosenthal, New York, Pantheon Press, 1958, 3 voll.
- KALLAS, ELIE, «Arabophones ou araboscribes?», *Annali di Ca' Foscari*, 33, (s.or. 25), 1994, p. 77-96.
- AL-ḤAṬĪB AL-BAGDADĪ, *al-Tatfīl wa-ḥikāyāt al-tufayliyyīn wa-aḥbārūhim wa-nawādir kalāmihim wa-aš'arūhim*, ed. K. Muzaḥḥar, Nagiaf, s.n., 1966 (trad. it. *L'arte dello scrocco*, traduzione introduzione e note a cura di A. Ghersetti, Catanzaro, Abramo, 2006).
- KILITO, ABDELFAṬTAH, «Oralità e scrittura: la modalità araba», in M. CAPALDO - F. CARDINI, G. CAVALLO - B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo. 3: Le culture circostanti, vol. 2: La cultura arabo-islamica*, Roma-Salerno, 2003, p. 107-135.
- LANCIONI, GIULIANO, «Oralità e scrittura, apporti esterni, concettualizzazioni innovative», in M. CAPALDO - F. CARDINI - G. CAVALLO - B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo. 3: Le culture circostanti, vol. 2: La cultura arabo-islamica*, Roma-Salerno 2003, p. 233-258.
- LARCHER, PIERRE, «Dérivation délocutive, grammaire arabe, grammaire arabisante et grammaire de l'arabe», *Arabica* 30, 1983, p. 246-266.
- , «'Ayy(u) šay'in, 'ayšīn, 'ēš: moyen arabe ou arabe moyen?», *Quaderni di Studi Arabi* 20-21, 2002-2003, p. 63-77.
- , «Arabe Préislamique-Arabe Coranique-Arabe Classique: un Continuum?», in K.H. OHLIG - G.-P. PUIN (a cura di), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, s.l., Verlag H. Schiler, 2005, p. 248-265.
- LOEWE, RAPHAEL, «La linguistica ebraica», in LEPSCHY, G.C., *Storia della linguistica*, vol. 1, Bologna, il Mulino, 1990.
- Le mille e una notte*, prima versione integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli, vol. 1, Torino, Einaudi, 1972.
- MOLAN, PETER D., «The "Arabian Nights": the Oral Connection», *Edebiyât*, 2, 1998, p. 191-204.

- MORTARA GARAVELLI, BICE, *La parola d'altri. Prospettiva di analisi del discorso*, Palermo, Sellerio, 1985.
- ONG, WALTER J., *Interfacce della parola*, Bologna, il Mulino, 1989 [ed. or. *Interfaces of the Word*, Ithaca-London, 1977].
- , *La presenza della parola*, Bologna, il Mulino, 1970 [ed. or. *The Presence of the Word*, New Haven & London, 1967].
- OTT, CLAUDIA, *Mündlichkeit und Schriftlichkeit (orality and literacy) am Beispiel arabischer Epik*, in VERENA KLEMM - BEATRICE GRÜNDLER (a cura di), *Understanding Near Eastern Literatures. A Spectrum of Interdisciplinary Approaches*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000, p. 15-26.
- PELLAT, CHARLES, «Laḥn al-‘amma», in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 5, Leiden-Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, p. 609-614.
- SCHOLES, ROBERT, «L'eredità orale nella narrativa scritta», in ROBERT SCHOLES - ROBERT KELLOG, *La natura della narrativa*, Bologna, il Mulino 1970 [ed. or. *The Nature of Narrative*, New York, Oxford University Press, 1966], p. 21-69.
- AL-TANŪHĪ, *al-Faraġ ba'd al-šidda*, a cura di 'A. al-Šālīġī, Beirut, 1978, 5 voll. [trad. it. parziale *Il sollievo dopo la distretta*, traduzione, introduzione e note di A. Ghersetti, Milano, Ariele, 1995].
- TOORAWA, SHAWKAT M., «Defining Adab by (re)defining the *Adīb*: Ibn Abī Tāhīr Tayfūr and storytelling», in PHILIP F. KENNEDY (a cura di), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005 «Studies in Arabic Language and Literature» 6), p. 287-308.
- TOUATI, HOUARI, *Islam et voyage au Moyen Age. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- , *Biblioteche di saggezza. Libro e collezionismo nell'Islam*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2006 [ed. or. *L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*, Paris, Aubier, 2003].
- WIDENGREEN, GEO, «Oral Tradition and Written Literature Among the Hebrews in the Light of Arabic Evidence, with Special Regard to Prose Narratives», *Acta Orientalia*, 29, 1959, p. 2001-262.
- AL-ZAĠĠĠĪ, *al-'Īdāb fī 'ilal al-naḥw* (*La chiara spiegazione delle cause della grammatica*), ed. M. al-Mubārak, Beirut 1416/1996, II ed. (trad. ingl. *The Explanations of Linguistics Causes. Al-Zaġġāġī's Theory of Grammar*. Introduction, translation and commentary K. Versteegh, Amsterdam, Benjamins, 1995).
- ZUMTHOR, PAUL, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, Bologna, il Mulino 1984 (ed. or. *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983).

ABSTRACT

A typical trait of classical Arabic civilisation is the ambiguous relationship between written and oral speech in the transmission of knowledge and in literary works. In this essay we investigate the way Arabic writers reproduce orality and the spoken word in narrative literature; we also try to identify the specific signs adopted to mark a quotation as oral speech.

KEYWORDS

Arabic literature. Prose. Orality. Anecdotes.