

LUIGI SANTA MARIA

LE INFLUENZE INDIANE CLASSICHE
NEL MONDO MALESE-INDONESIANO

La vastità e la complessità del tema che ci siamo proposto impongono una descrizione estremamente sintetica dei vari aspetti in cui si sono manifestate le influenze indiane nel mondo malese-indonesiano in epoca classica e della loro sopravvivenza.

Va precisato che intendiamo per « influenze indiane classiche » quelle che ha esercitato la cultura, espressa dalla lingua sanscrita, in tutte le sue manifestazioni, religiose e filosofiche di scuole e indirizzi rientranti nelle generiche dizioni di « hinduismo e « buddhismo », letterarie (favolistica, epica, narrativa romanzesca, opere didascaliche), artistiche (teatro, danza, architettura, scultura), politico-sociali (ordinamenti politici e giuridici, società castale), del costume e delle tradizioni popolari.

I rapporti diretti tra sub-continente indiano e mondo malese-indonesiano si sono sviluppati lungo un arco di tempo il cui inizio non sembra esattamente precisabile allo stato delle conoscenze, ma che certamente risale almeno agli inizi dell'era cristiana e si sono prolungati — l'enorme fiume restringendosi in un piccolo ruscello, quello dell'emigrazione, soprattutto ma non esclusivamente sud-indiana, in Malesia —, fino ai primi decenni del nostro secolo.

Di questa ultramillenaria consuetudine a noi interessa qui soltanto, come s'è detto, la parte corrispondente al cosiddetto periodo « classico », che convenzionalmente facciamo terminare con l'« ondata » dell'epoca della dinastia Pāla (VIII-IX secolo), lasciando fuori quindi i contatti posteriori, particolarmente vigorosi quelli tra il regno di Kalinga e la Malesia all'epoca della dinastia Coja, all'inizio del XI secolo, perchè apportatori di influssi culturali sud-indiani, d'espressione tamil (l'influenza linguistica e letteraria tamil va però postulata anche per epoca anteriore come inestricabilmente frammista a quella sanscrita che definiamo « classica », il che è segno della complessità dei problemi che ci interessano), nonchè, poi, tutta l'epoca musulmana (l'Islam indonesiano ha una matrice in larga parte indiana).

Per quel che riguarda la definizione « mondo malese-indonesiano », va precisato che ci si riferisce principalmente all'area geografica costituita dalla penisola malese e dalle isole di Sumatra, Giava e Bali, più in particolare alle culture che hanno per proprie lingue il giavanese e il malese-indonesiano (consideriamo malese e indonesiano due codialetti¹), area che può ben essere concepita come un unico Kulturkreis, pur se non completamente monolitico.

L'area malese-indonesiana si trova a mezza strada tra l'India e la Cina, due grandi paesi, due immense fonti di civiltà, ma due paesi di vocazione prevalentemente terriera, non marittima. Probabilmente il mondo malese-indonesiano deve la sua attuale spiccata identità — pur se caratterizzata da forti influenze straniere — alla scarsa carica espansionistica dei suoi grandi vicini.

Altro fatto notevole è che dall'epoca più antica l'influenza cinese sul mondo malese-indonesiano è stata ben modesta in confronto a quella indiana. Fatto questo tanto più singolare se si rammenta che per secoli la Malesia è stata sotto la protezione dell'imperatore cinese. Certamente fin dai primi secoli dell'era cristiana, forse anche precedentemente, i mercanti indiani facevano scalo sulle coste malesi. Lo dimostra l'esistenza di piccoli insediamenti sulla costa occidentale malese, tra il Kedah e Trang. Il monte Kedah, alto circa 3.000 metri e visibile dal mare a oltre 40 chilometri di distanza, era un punto di riferimento per i naviganti. V'è chi ritiene che la presenza del monte privilegiasse quest'area agli occhi degli indiani per motivi d'ordine religioso: la tradizione del monte Meru, sempre conservata nel mondo malese-indonesiano². C'era inoltre un altro motivo più pratico: l'ottimo ancoraggio offerto dall'estuario del fiume Merbok.

I traffici tra l'India e la penisola malese s'inquadrano però in un contesto molto più vasto. In epoca Maurya, i rapporti terrestri, intensi da secoli, tra Iran e India si prolungarono fino all'Asia Centrale e all'Estremo Oriente, in coincidenza con l'espansione dell'impero Han. Era inevitabile che a questo commercio terrestre cominciasse ad affiancarsi il ricorso alle vie marittime, facilitate dalla regolarità dei monsoni. Nei primi secoli dell'era cristiana, probabilmente anche da prima, il Mediterraneo era in rapporti con i Paesi ad Oriente dell'India, per via marittima. Il sorprendente ritrovamento di numerosi reperti greco-romani nel delta del Mekong (scavi di Oc-éo, 1940) lo conferma.

1. D'accordo con i più avanzati linguisti specialisti di malese-indonesiano (cfr. ASMAH BINTI-HAJI OMAR, *Morfoloji-Sintaksis Bahasa Melayu (Malaya) dan Bahasa Indonesia: Satu Perbandingan Pola*, Kuala Lumpur, 1968).

2. Il più alto monte è un vulcano di Giava si chiama Semeru e la sua maggiore cima è denominata Mohomeru. Nei pressi di Palembang, a Sumatra, è una collina denominata Mahameru.

La famosa descrizione di Claudio Tolomeo del « Chersoneso d'oro » offre un'altra prova³.

Alcuni piccoli regni hinduisti risultano nella penisola malese fin dai primi secoli dell'era cristiana, quello di Langkasuka del II secolo. E sull'istmo di Kra si trovava quel regno di Pan-pan, come lo chiamavano i cinesi, il cui principe nel 450 inviava tributi all'imperatore cinese⁴.

Dal IV secolo della nostra era, la più vasta area malese-indonesiana entrava a far parte di quei regni hinduizzati che si erano andati stabilendo in tutta l'Asia sud-orientale⁵. I documenti cinesi, taluni molto particolareggiati, le scarse iscrizioni su pietra e i reperti archeologici figurativi, alquanto più abbondanti, ci forniscono preziose informazioni sulle influenze politiche, linguistiche, religiose indiane in tutta l'area. La lingua delle più antiche iscrizioni su pietra a Giava occidentale, come di quelle, poco posteriori, di Kutei (Borneo), è il sanscrito e la scrittura è quella usata sotto la dinastia Pallava.

I principi i cui nomi appaiono in queste iscrizioni erano indiani o indonesiani indianizzati? Non è questione di secondaria importanza. La sua soluzione concorrerebbe a farci capire se questi principati d'impronta indiana (e di religione induista) erano governati da dinastie di diretta origine indiana o se si trattava di sovrani indigeni culturalmente indianizzati, il che è ben più probabile: quindi c'illuminerebbe anche sulla natura dell'espansione della cultura indiana nell'area malese-indonesiana.

Siamo così al problema basilare: come e ad opera di chi è avvenuta la penetrazione della cultura indiana in Malesia-Indonesia?

A questa domanda sono state date varie risposte. Innanzi tutto, la tesi della emigrazione indiana di massa non trova credito per evidenti motivi d'ordine antropologico, etnologico, storico e linguistico⁶. Il Krom formulò la tesi della « *pénétration pacifique* »⁷: furono i mercanti indiani a portare religione e costumanze indiane in Malesia e Indonesia, stabi-

3. Non è chiaro a quale territorio Tolomeo attribuisce la denominazione di « Chersoneso d'oro ». E un luogo comune nella storiografia malese che si tratti della penisola malese. Ma va tenuta nella massima considerazione la tesi dell'archeologo francese L. Malleret (*L'Archéologie du Delta du Mékong*, Parigi, 1962) secondo cui la descrizione di Tolomeo si riferisce all'Indocina. Effettivamente, sono ben scarsi gli oggetti greco-romani ritrovati in Malesia (e ben potrebbero esservi giunti tardivamente e indirettamente) in contrapposto alla ricchezza dei ritrovamenti in Indocina meridionale. Per una vasta bibliografia sull'argomento cfr. P. WHEATLEY, *The Golden Khersonese*, Kuala Lumpur, 1961. Comunque, in questa sede non ci interessa approfondire il problema dei rapporti tra il Mediterraneo e il mondo malese-indonesiano.

4. Un'ottima descrizione, ricchissima di dati e notizie, dei rapporti tra Cina e area maleo-indonesiana è in WANG GUNGWU, *The Nanhai Trade*, in « JMBRAS », vol. XXXI, p. 2, giugno 1938.

5. Cfr. G. COEDÈS, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Parigi, 1948.

6. Per un'esposizione di questa tesi, cfr. H. G. QUARITCH WALES, *Towards Angkor*, Londra, 1937.

7. N. J. KROM, *Hindoe-Javaansche geschiedenis*, II ed., L'Aja, 1931.

lendosi in quelle terre e sposando donne indigene. Il veicolo di questa cultura sarebbe stato pertanto principalmente la casta dei vaisya. Il Moo-kerji in forma più elementare, il Berg e il Moens più scientificamente affermano invece che lo stabilimento di regni hinduisti sarebbe il risultato di conquiste da parte di principi indiani alla ricerca di regni, quindi un'introduzione con la forza. Il veicolo della cultura indiana sarebbe stato la casta dei *ksatriya*⁸. Secondo questi AA. ciò sarebbe confermato dalla tradizione letteraria e teatrale giavanese in cui compaiono eroi e principi di stampo indiano.

Il Bosch⁹ rilevò le debolezze di ambo queste tesi. Egli sottolineò l'importanza che hanno avuto i sacerdoti di palazzo (*purohita*) nell'hinduismo maleo-indonesiano e fece notare che solo alcune scuole risultavano trapiantate in quelle terre, in particolare la *Saivasiddhānta*, a carattere mistico¹⁰. L'hinduismo maleo-indonesiano sarebbe stato pertanto un fenomeno di corte, cui la maggior parte della popolazione sarebbe rimasta estranea. Anche la diffusione di *kuil* (piccole celle che potevano contenere una statua e una o due persone) dimostrerebbe il carattere limitato dell'hinduismo maleo-indonesiano. Secondo il Bosch, inoltre, il sistema delle caste non sarebbe mai stato attuato su larga scala nell'Indonesia hinduista. Sarebbe quindi dovuta ai brahmani la diffusione della cultura indiana in Malesia-Indonesia¹¹. Un importante contributo a questa tesi proviene da un dato di fatto: i prestiti indiani al giavanese e al malese antichi sono quasi esclusivamente sanscriti, praticamente inesistenti i termini pracriti e pochissimi (nella fase antica) i vocaboli tamil. Di questi si avrà però un notevole afflusso in seguito, dall'epoca della dinastia Coġa, dall'XI secolo in poi, e anche in epoca moderna (fine del XIX secolo e primi decenni del XX) a causa dell'emigrazione sud-indiana in Malesia.

Dalle fonti più antiche si può dedurre che la prima religione indiana giunta in questi Paesi fu l'hinduismo¹².

Una testimonianza preziosa è quella del pellegrino buddhista cinese Fa Hsien che nel 414 d.C., a causa di una tempesta sopravvenuta durante il suo viaggio di ritorno da Ceylon in Cina, dovette approdare a Ya-p'o-t'i

8. C. C. BERG, *De Middeljavaansche historische traditie*, Santpoort, 1927. J. L. MOENS, *Srivijaya, Yava en Kataha*, in « Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde », Batavia, LXXVII, 1937. Cfr. anche P. E. DE JOSSELYN DE LONG, *Agama2 di Gugusan Pulau2 Melayu*, Kuala Lumpur, 1965.

9. Cfr. F. D. K. BOSCH, *The Problem of the Hindu Colonization of Indonesia*, che è il I cap. del volume « Selected Studies in Indonesian Archaeology », L'Aja, 1961. Dello stesso A. cfr. anche *Buchbesprechung: Krom 1920*, in « Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde », LXI, Batavia, 1922.

10. « Religione » in indonesiano è « agama »; in malese « agama/jugama », in balinese « agama/gama ».

11. La presenza dominante dell'elemento sacerdotale è confermata dal fatto che le grandi colonne sacrificali (*Yūpa*) nel sultanato di Kutei (Borneo), risalenti al V secolo d.C. furono erette da brahmani, com'è scritto su di esse in versi sanscriti.

12. Cfr. W. STÖHR - PIET ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesien* (cap. *Hinduismus und Buddhismus* di P. Zoetmulder), Stoccarda, 1965.

(Yawadwipa, cioè l'isola dell'orzo o del riso, Giava oppure Sumatra, perchè queste due isole sono state a lungo confuse: ma Sumatra era Suwarnadwipa, l'isola dell'oro). Questo pellegrino scrisse che la religione dominante colà era l'induismo¹³. Ben presto però il predominio passò al buddhismo: il famoso buddhista cinese I Ching, che visse e studiò a lungo a Sumatra alla fine del VII secolo, ci dà notizie altrettanto preziose e più dettagliate del suo predecessore: la scuola dominante nel regno di Srivijaya era la *Mūlasarvāstivāda* (quindi *hīnayāna*), v'erano più di mille monaci¹⁴. Ma sotto la dominazione Śailendra, a Giava, troviamo il predominio del buddhismo *mahāyāna*, con la coesistenza dello scivaismo, fino a forme di sincretismo tantrico. La lingua delle iscrizioni è ancora il sanscrito, ma la scrittura è *paranāgari*. Siamo nel IX secolo ed è il periodo di maggior splendore artistico e culturale di Giava.

Ormai il centro culturale del mondo malese s'è spostato a Giava e qui sorgerà il grande impero di Majapahit che rappresenta l'avvenuta fusione indiano-giavanese. E' nata una nuova civiltà, la hindu-giavanese; la lingua è il giavanese, la religione hinduista.

Qual è il retaggio che l'India classica ha lasciato alla civiltà malese-indonesiana nei suoi vari aspetti, sociali, religiosi, linguistici, letterari, artistici?

Il sistema delle caste, l'ossatura sociale dell'India classica, è stato certamente trapiantato anche a Giava. Ce lo dice qualche iscrizione su pietra¹⁵, ma per Giava sappiamo ben poco al riguardo. Probabilmente hanno ragione coloro che ritengono il sistema castale giavanese meno rigido di quello indiano. Non si sa come esso fosse armonizzato con l'organizzazione tribale indigena. Probabilmente, le caste esistevano a corte e negli ambienti più elevati gravitanti intorno a questa. Ma siccome presto il buddhismo divenne la religione delle classi elevate, anche qui il sistema dovette decadere. La campagna si conservò sivaïta, ma in effetti aderiva a un miscuglio di culti in parte hinduisti in parte animistici e non aveva mai accolto il sistema delle caste. Con la rinnovata supremazia sivaïta del regno di Mataram, nella seconda metà del IX secolo, perpetuatisi poi con Airlangga e col regno Majapahit fino all'islamizzazione (XIV-XV secolo), le caste dovettero pur esistere. Ce lo prova irrefutabilmente la loro presenza ancor oggi a Bali, dove furono portate proprio dai nobili di Majapahit che colà si rifugiarono per sfuggire all'islamizzazione. Uno studioso olandese, il Lekkerkerker, che mezzo secolo fa dedicò un interes-

13. È dello stesso monaco cinese Fa Hsien ben noto agli storici dell'India per le sue « Memorie dei regni buddhisti ».

14. I-TSING, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*, translated by J. Takakusu, Delhi, 1966 (l'edizione originaria è del 1896, Londra).

15. J. L. A. BRANDES, *Een Jaypattrā of akte van eene rechterlijke uitspraak van Caka 849*, in « Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde », XXXII, 1889 (e altri scritti del Brandes nella stessa rivista, citati nell'art. ora menzionato).

sante studio¹⁶ a questi problemi, tracciando una comparazione tra il sistema delle caste in India e quello di Bali, notò fra l'altro il carattere più teorico delle caste balinesi e lo attribuì al fatto che gli indiani (soprattutto brahmani, ma anche mercanti e avventurieri) stabilitesi in Indonesia portarono l'idea, il concetto delle caste, ma non erano abbastanza numerosi per portarvi l'organizzazione castale tal quale esisteva in India. Quindi, furono i giavanesi stessi (e si presuppone soltanto una ristretta cerchia, nelle corti) a stabilire il sistema su questo modello teorico, che poi fu portato dai giavanesi a Bali (XIV-XV secolo). Ecco perchè il sistema castale balinese, a parte le somiglianze esteriori, è cosa sostanzialmente diversa dal sistema castale indiano (concepito con sommaria approssimazione come un tutto unico). A Bali, la quadripartizione conosce meno suddivisioni che India (direi anche per la meno differenziata vita economico-sociale e per la modesta consistenza numerica dei balinesi)¹⁷. Naturalmente, anche se in misura relativamente modesta, le strutture sociali balinesi subiscono l'impatto di modelli esterni, di tipo occidentale, e la sopravvivenza non avviene senza difficoltà e adattamenti d'ordine psicologico¹⁸.

16. C. LEKKERKERKER, *De kastenmaatschappij in Britsch-Indië en op Bali*, in «Mensch en Maatschappij», II, n. 2 e n. 3, 1926.

17. A Bali, i *triwangsa*, le tre caste superiori, comprendono all'incirca il 6% della popolazione «hindu-balinese» (che costituisce la stragrande maggioranza degli abitanti dell'isola, con due piccole minoranze: musulmana e cattolica). I *sudra*, quindi, sono circa il 94%. Di quel 6%, i brahmani sono circa un sesto, cioè l'1%. Essi sono divisi nominalmente in cinque sottocaste a seconda del luogo di provenienza, ma è più importante la suddivisione dei brahmani che esercitano funzioni sacerdotali in *Padanda-Siwa* (o più genericamente *Brahmana-Siwa*) e *Padanda-Buddha* (o *Brahmana-Buddha*) (questi ultimi in numero ristrettissimo), che spesso officiano insieme, prova, fra tante, dello spirito sincretistico della vita religiosa indonesiana. Anche i «sacerdoti buddhisti» (se così possiamo dire!) vantano l'appartenenza alla casta brahmina. I *Satrya* sono soltanto i *raja* di Klungkung (la casta più nobile), quelli di Bangli e di Gianjar e relativi parenti (quindi, delle 9 dinastie isolate solo 3 sono di stirpe *Satrya*). Si dividono in tre sottocaste e una sotto-sottocasta. I *Waisya* sono divisi in un buon numero di sottocaste a seconda della vera (o presunta) origine dalla nobiltà giavanesa di Majapahit o locale (piccoli capi inseriti nel nuovo ordinamento apportato dalla nobiltà di Majapahit). Appartengono a questa casta le altre sei case principesche. Questo per quanto riguarda i *dwijati*. Gli *ekajati*, cioè i *sudra*, conoscono una più forte differenziazione interna. Al livello più alto si trovano i *sengguhuh*, che son preti i quali pretendono un'ascendenza *brahmana*. Seguono i *pande*, anch'essi con funzioni sacerdotali («*pande*» = fabbro: si collegano i culti di Indra, dio della guerra, e Brahma, dio del fuoco). Hanno propri riti e templi e adempivano a una funzione importante come la cremazione (ora vietata dalla legge). A un livello inferiore i *pasek*, piccoli possidenti terrieri, divisi in 6 sottocaste, tendenti a farsi passare per *Waisya*. Ancor più giù, i *bandesa*, divisi in 5 sottocaste. Infine i *sudrajati*, gli unici che accettino la denominazione e la posizione sociale di *sudra*. Per uno studio approfondito del sistema delle caste balinesi, rimandiamo a LEKKERKERKER, *op. cit.* e a J. KERSTEN, *Bali*, Eindhoven, 1940.

18. Acute osservazioni e preziose notizie su molti aspetti della vita e della coscienza religiosa dei balinesi al giorno d'oggi si trovano in 'Internal Conversion' in *Contemporary Bali* di CLIFFORD GEERTZ (è il XVII capitolo del volume *Malayan and Indonesian Studies*, edited by J. Bastin and R. Roolvink (in onore di R. Winstedt in occasione del suo ottantacinquesimo compleanno), Oxford, 1964. A proposito della persistenza di questa «isola hindu in un mare musulmano», il Geertz scrive che

L'influenza lessicale sanscrita sul malese¹⁹, sul giavanese e sul balinese è importante ed è di gran lunga superiore a quella esercitata da qualsiasi altra lingua straniera (soltanto l'arabo, per ovvi motivi d'ordine storico-religiosa, può affiancarsi al sanscrito, ma la sua presenza nel malese e nel giavanese è più circoscritta ed è minima in balinese). Queste sono in effetti le tre lingue più « indiane » fuori del sub-continente indiano. L'indianizzazione risulta ancora maggiore se si mettono sulla bilancia, per il malese e il giavanese, anche l'apporto tamil e quello arabo-persiano, il quale ultimo è in grandissima parte filtrato attraverso l'India musulmana, la cui cultura è stata la mediatrice delle influenze persiane e dell'espansione islamica in Malesia-Indonesia. Ma anche ce si limitiamo al solo elemento sanscrito, per tenerci nel già vastissimo ambito nel nostro tema, ci troviamo dinanzi ad un fenomeno imponente.

Il proto-malese aveva un vocabolario estremamente ricco di termini concreti, ma era quasi completamente sprovvisto di vocaboli che esprimessero idee sociali, etiche, religiose, in genere astratte. Il sanscrito glieli ha forniti in larghissima parte:

bahasa = lingua; *dewa* = dio; *dewi* = dea; *dosa* = peccato, colpa; *surga* = cielo; *budi* = intelligenza, acume; *bangsa* = razza, popolo, stirpe; *saksi* = testimonianza; *percaya* = fede, credenza; *beda* = differenza; *sastera* = letteratura; *seni* = arte; *jiwa* = anima; *periksa* = ricerca; *duka* = dolore, sofferenza; *negara* = nazione; *nama* = nome.

Sono solo pochi esempi di termini di uso comune nel malese-indonesiano attuale (gli stessi vocaboli, con poche differenze grafico-fonetiche, esistono anche in giavanese).

Perfino il digiuno musulmano del Ramadan viene denominato in malese-indonesiano con un prestito sanscrito: *puasa* (< *upavāsa*).

Ma molto numerosi sono anche i prestiti sanscriti designanti persone, parti del corpo umano, oggetti. Gli indiani, mercanti e brahmani, erano portatori di una cultura superiore e anche di una civiltà materiale più raffinata. Gli oggetti, le merci che essi portavano con sé o che vendevano in quelle terre erano spesso nuovi per le popolazioni malesi:

sutra = seta; *gula* = zucchero; *harta* = ricchezza; *harga* = prezzo, valore; *dupa* = incenso.

E per quanto riguarda la persona e il corpo umano:

manusia = uomo, essere umano; *isteri* = moglie; *saudara* = fratello, amico; *saudari* = sorella, amica; *muka* = viso, faccia; *mani* = sperma.

l'atteggiamento dei balinesi nei riguardi dell'Islam « is that of the duchess to the bug ». L'A. fa anche rilevare il disfavore concreto di cui soffre la religione hindu-balinese, nonostante astratte simpatie, ad opera del ministero indonesiano per gli affari religiosi che è in mano a musulmani, pur avendo due sezioni per le religioni cattolica e protestante, religioni dei « popoli del libro », mentre la religione balinese rientra nel calderone delle « religioni dell'ignoranza »!

19. J. GONDA, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur, 1952.

Circa la metà dei lemmi contenuti nel dizionario antico giavanese-olandese del Juynboll è costituita da termini d'origine sanscrita. Nei vocabolari indonesiani moderni i prestiti sanscriti (e i neologismi conati con termini d'origine sanscrita) ammontano a non meno di 800. Per il malese antico la percentuale si aggira intorno al 30%. A noi italiani può interessare in particolare che il glossario del nocchiero di Magellano, il vicentino Antonio Pigafetta, pur nel ristretto numero di termini, contiene vari prestiti sanscriti, come *permata* = pietra preziosa; *mutiara* = perla; *bumi* = terra (vocaboli correnti anche nel moderno malese-indonesiano).

L'acquisizione di questi prestiti ha comportato naturalmente una serie di adattamenti fonetici. Il sanscrito ha un sistema fonologico ben più complesso di quello malese. In malese non ritroviamo le geminate, le consonanti aspirate sono state sostituite dalle omorganiche non aspirate; lo stesso è avvenuto per le cerebrali; è sparita la differenza tra vocali lunghe e vocali brevi, la metatesi ha fatto evitare nessi pluriconsonanti sconosciuti alla struttura del vocabolo malese; gli accenti sono indeboliti e spostati²⁰.

Ma la profonda incidenza del sanscrito è dimostrata dal fatto che i prestiti non si limitano ai sostantivi. Abbiamo congiunzioni comuni come « *karena* » = *perchè*, « *tetapi* » = *ma*; numerali altrettanto diffusi come « *pertama* » = *primo*, « *laksa* » (che però è passato a significare diecimila), « *juta* » = *un milione*.

Ma v'è di più. Vi sono alcuni suffissi d'origine sanscrita tuttora vivi in malese-indonesiano. Ed in particolare merita attenzione un suffisso, o meglio due: maschile *-a*, femminile *-e*; che non è presente soltanto in prestiti sanscriti (*putra* - *putri*, *saudara* - *saudari*) ma anche in vocaboli malesi-originari (*pemuda* = *giovane (m.)*, *pemudi* = *ragazza, giovane (f.)*). Qui, come è evidente, non si tratta dell'affissione di tipo agglutinativo, consueta in malese²¹, ma di un vero e proprio fenomeno di tipo flessivo esterno, per cui, per influenza sanscrita, si è avuta una innovazione strutturale.

Altri suffissi sanscriti sono *-man/wan* e il più raro femminile *-wati*: « *warta* » = *notizia*; « *wartawan* » = *giornalista*; « *suara* » = *voce*; « *suarawati* » = *cantante (f.)*. Essi si affiggono solo a termini d'origine sanscrita.

Mutuando la definizione agli indoeuropeisti, io parlerei di un vero e proprio « superstrato » sanscrito del malese-indonesiano e del giavanese, e

20. In malese-indonesiano l'accento non ha carattere distintivo (non è quindi un fonema sovrasegmentale) ed è debolissimo (praticamente ogni sillaba è accentata, tranne quelle la cui vocale è la *e* semimuta), tuttavia un leggero accento tonico può essere sentito sulla penultima o ultima se la precedente ha la *e* semimuta.

21. In malese-indonesiano troviamo fenomeni di agglutinazione (soprattutto in indonesiano moderno), isolamento (soprattutto in malese classico) e polisintesi, ad esclusione di fenomeni di flessione esterna e interna (seguiamo i criteri di Skalicka).

non di prestiti o « adstrati », come invece sono da ritenere quelli arabi, portoghesi, cinesi, olandesi, inglesi.

Vi sono alcuni procedimenti nella formazione dei composti indonesiani che fanno pensare ai corrispondenti tipi di composti sanscriti. Numerosi sono i composti copulativi rientranti nel tipo *dvandva*, come ad esempio: « *suami-isteri* » = marito e moglie; molto numerosi anche i composti di tipo *tatpuruṣa*, e di tipo *karmadhāraya*; meno numerosi gli *avyayibhāva*²². Particolarmente vivi nel linguaggio moderno, soprattutto ma non esclusivamente politico-amministrativo, sono i *dvigu*, formati con numerali sanscriti. Così troviamo « *dwibasa* » = bilingue; « *Pancasila* »: le cinque colonne, cioè i cinque principi fondamentali dello stato indonesiano. Con questo noto vocabolo-slogan ci siamo affacciati sul linguaggio politico dell'Indonesia moderna, nel quale la già viva e imponente presenza sanscrita ha trovato un nuovo impulso. In uno stato a maggioranza musulmana e con una lingua ufficiale dotata di una notevole presenza di prestiti arabi ci si aspetterebbe che i nuovi termini fossero di stampo arabo. Ma Sukarno, proprio per non cedere all'islamismo più acceso, che aspirava a fare dell'Indonesia uno stato dichiaratamente islamico, ricercò l'identità nazionale in quel sincretismo indonesiano che è la vera base spirituale del Paese: fusione di elementi hinduisti-buddhisti, animisti, islamici ed occidentali. Volle però evitare l'introduzione di troppi neologismi europei, il che avrebbe avuto l'evidente significato di sottomissione culturale all'Occidente. Ecco quindi che per numerosi neologismi politici e tecnici ci si rivolse al tesoro lessicale sanscrito e anche a quello giavanese, sentiti entrambi come parte integrante della tradizione nazionale (come il latino per i popoli neo-latini, anche se il sanscrito non è geneticamente affatto imparentato col malese-indonesiano).

Un breve cenno meritano anche i nomi di persona. I malesi e varie popolazioni sumatrane portano i tipici nomi arabi, comuni a tutti i popoli musulmani. I musulmani giavanesi, invece, hanno nomi che mostrano impronta sanscrita. Così troviamo ad esempio nomi come Sidarta (che ci ricorda il buddhismo indonesiano), Samadi (che ci richiama l'importanza dell'elemento meditativo nella formazione culturale dell'Indonesia),

22. Il sinologo e malesiologo tedesco Hans Herrfurth, in un breve ma stimolante studio (*Sprachtypologische Ubereinstimmungen zwischen dem Chinesischen und dem Indonesischen*, in « Orbis », Tome XX, 1971, Lovanio, fa rilevare gli evidenti casi di parallelismo tra forme di tipo *dvandva* malesi-indonesiane e cinesi. Ma se si vuol supporre che in malese-indonesiano si tratti di calchi, non appare molto più logico pensare all'influenza indiana anziché a quella cinese? La prima, a quanto storicamente risulta, è stata di gran lunga più penetrante della seconda. La soluzione più ragionevole mi sembra però quella che attribuisca tutti questi fenomeni di giustapposizione al genio originario della lingua malese-indonesiana, con un contributo innegabilmente sanscrito all'estensione del fenomeno, soprattutto nella terminologia dotta, in particolare di formazione recente. Veri e propri prestiti sanscriti sono poi quei composti *karmadhāraya* formati con l'aggettivo *maha* (che precede il nome anziché seguirlo, come avviene normalmente in malese-indonesiano) e i composti *dvigu* (con numerali sanscriti) già citati.

Satryia (che si ricollega a una stirpe guerriera). Ma i più diffusi, e sommaramente tipici dei giavanesi, sono i nomi formati con il prefisso sanscrito *su-* (connotante eccellenza, bontà o bellezza). Così, per citare qualche esempio noto a tutti, il nome del defunto capo dello stato indonesiano, Sukarno, era un nome completamente sanscrito: *su-karna*: colui che ha buone (o belle) orecchie. La *-o* finale è tipica del giavanese. L'attuale presidente della repubblica, gen. Suharto, ha ugualmente un nome sanscrito: *su-harta*: colui che ha molte ricchezze (*harta* < sansc. *artha*). Così Suwarno: colui che ha un bel colore (qui si è formato anche il femminile: Suwarni); così ancora: Sumitro: buon amico.

Fatto particolarmente notevole — e quasi emblematico di questa formazione culturale sincretistica propria degli indonesiani — è che talvolta in un sol nome si uniscono l'elemento sanscrito e quello arabo-islamico; così nel nome Sudrajat (*Su* + *darajat*, arabo che significa: rango, grado, quindi: colui che ha un buon o alto rango nella società). Sempre nello stesso ordine di idee, troviamo persone con due nomi, l'uno arabo-musulmano, l'altro sanscrito, come ad esempio: Muhammad Sukanto. Il Presidente Sukarno decise ad un certo momento di premettere al proprio nome quello arabo di Ahmad, sia per imitazione dell'Occidente (il nome e il cognome!) sia per ingraziarsi gli ambienti islamici più ortodossi, gli unici che a Giava si attengono ai nomi della tradizione islamica.

Queste non vogliono essere spigolature di curiosità: noi sappiamo dalla storia delle religioni e del costume, dall'etnologia, quanta importanza abbia l'onomastica. Spesso il nome ha un preciso significato religioso o magico o di prestigio sociale. E' quindi molto significativo che anche per tale aspetto la cultura indiana classica abbia avuto e abbia sempre conservato tanta influenza nella società giavanese. E a tal riguardo non vanno dimenticati coloro che scelgono per i propri figli, o per se stessi (perchè in Indonesia si può sempre cambiar nome) nomi più altisonanti: quelli degli eroi e delle eroine del *Rāmāyaṇa* e del *Mahābhārata*: Laksmana, Sugriwa, Kresna, Bima, Srikanti.

L'influenza indiana sulla letteratura malese-indonesiana è così vasta e penetrante che la conoscenza della letteratura sanscrita (e in misura minore di quella tamil) è indispensabile per un'approfondita comprensione della seconda.

Cominciamo dalla letteratura popolare, dal tesoro folcloristico, quello che per la sua specifica natura penseremmo essere fra le più genuine espressioni delle tradizioni dei popoli indonesiani.

Le storie più tipicamente malesi, quelle del cosiddetto cerbiatto nano, il « *pelandok* » (in realtà un'antilope nana (il *tragulus*), trovano spesso riscontro nelle storie del *Pancatantra* e presentano notevoli coincidenze con le nostre storie della lepre e della volpe (questo cerbiatto nano è l'animale astuto che riesce a ingannare la tigre e il leopardo e a salvarsi dalle più disperate situazioni: sul piano dell'etica popolare è il trionfo dell'intelligenza sulla forza bruta). E' vero che per molte di queste storie si

potrebbe sostenere che le somiglianze son dovute a semplici coincidenze casuali: presso tutti i popoli si trova una « beast epic », i cui motivi e le cui strutture narrative sono tutte abbastanza simili. Ma nel nostro caso ve ne sono di più raffinate che fanno pensare alla diretta influenza dei racconti buddhisti. La *Hikayat Pelandok Jinaka*, che è la più famosa raccolta di queste favole, è scritta con tale maestria da non poter essere considerata come un prodotto diretto del folclore, ma come opera elaborata, cioè vera e propria letteratura²³. In un paio di versioni vengono attribuite al pelandok arti magiche, tipiche della favolistica indiana. Inoltre, il termine « *jinaka* » per il van der Tuuk deriva dal sanscrito « *jainaka* », cioè piccolo e spregevole jaina (poi anche buddhista), che profitta della credulità altrui, cioè « imbroglione » (quindi si tratterebbe di una importazione anti-buddhista in Malesia). Sarebbe molto complesso, ma estremamente interessante, uno studio approfondito di queste storie, perchè nei testi a noi pervenuti esse risalgono al massimo al secolo XVI, quando già si era affermata l'influenza islamica nella cultura maleo-indonesiana. La fauna che partecipa a queste storie di animali è molto mista e rivela indubbe influenze posteriori indo-persiane²⁴.

Per quanto riguarda la letteratura dotta d'origine indiana classica, va posta in primo piano la letteratura giavanese antica, la più indianizzata nella lingua e nella tematica. Già il nome stesso della lingua giavanese antica, *kawi*, è d'origine sanscrita, *kavi* = poeta. E la scrittura di questa lingua trasse origine dalla scrittura Pallava-Grantha.

I più antichi testi sono scivaiti, come il *Wershaspati Tatwa*. I testi buddhisti, un po' posteriori, sono *mahāyāna* e rivelano una spiccata tendenza a concezioni sincretistiche hinduistico-buddhiste, come il *Kamahayānikan* (X secolo), in cui è affermato che Buddha e Siva sono tutt'uno. Gli uni e gli altri sono perifrasi di opere sanscrite con commenti giavanesi. Importanza maggiore hanno i « *kakawin* », cioè i poemi (anche qui la radice è sansc. *kavi*, con prefisso e suffisso giavanesi). Il più antico « *kakawin* » è il *Rāmāyaṇa*, che deve risalire all'epoca del regno di Mataram (Giava, IX-X secolo). E' in versi ed è più breve dell'opera classica di Valmiki, probabilmente è la versione giavanese di un testo sanscrito più breve. Ve ne sono molte versioni. L'altro grande « *kakawin* » è il *Bharata Yuddha*, che canta — com'è ovvio — la lotta tra i Pandawa e i Kaurawa, ma si limita alla battaglia finale del *Mahābhārata*. Quel che interessa osservare in particolare è che attraverso questa « importazione » di racconti epici si è avuta una vera e propria acculturazione dell'hinduismo nel mondo malese-indonesiano, soprattutto a Giava. Gli eroi di questi poemi sono divenuti patrimonio della tradizione giavanese: Arjuna, Rama « sono » eroi giavanesi. Tale fenomeno, peraltro, non è esclusivo di

23. Cfr. R. WINSTEDT, *A History of Classical Malay Literature*, in « JMBRAS », vol. 31, Part 3 (n. 183); 1961, pp. 11 e sgg.

24. Accanto ai tipici animali della giungla malese, vi si trovano, infatti, leoni, lupi, capre, pecore, asini.

Giava: anche nel Siam, Rama ha acquisito piena cittadinanza. A Giava si mostrano perfino le tombe dei Pandawa e di Arjuna. Nei poemi, molti nomi di alberi, piante, uccelli propri di Giava dimostrano come l'assimilazione sia stata profonda. Va poi menzionato il terzo grande « *kakawin* », Arjunawiwaha (le nozze di Arjuna), la cui fonte diretta però ci è ignota. Esso è molto interessante per lo spirito sincretistico che lo ispira. E' probabile che si tratti di una contaminazione di testi indiani con antiche storie giavanesi. Questa stessa ipotesi può essere formulata, in linea di massima, per i vari altri « *kakawin* » (una quindicina) ritrovati sia a Giava sia a Bali.

Sarà interessante notare come l'influenza indiana si è fatta sentire non solo fortemente sul vocabolario, ma anche sulla versificazione. Con gli studiosi indonesiani Poerbatjaraka e Slametmuljana²⁵, infatti, dobbiamo ritenere che in questi poemi in kawi sia stata introdotta la differenza tra vocali lunghe e brevi, propria del sanscrito ma estranea al gruppo maleo-indonesiano (almeno a livello storico documentato). Quando però comincò a calare la diretta influenza sanscrita, col formarsi di una cultura hindu-giavanese, gli stessi metri indiani adottati dalla poesia giavanese, persero la distinzione tra vocali lunghe e brevi. Dopo un periodo di transizione, infatti, durante il quale si comincia ad avere opere che pur ispirate alla cultura sanscrita hanno una certa originalità, si giunge alla produzione di opere veramente originali giavanesi, come il *Nagarakṛtāgama*, epopea composta con una tecnica raffinata, che ci offre un brillante quadro dell'elevata società del regno di Majapahit (sec. XIV-XV). E' dovuto a Prapanca, monaco buddhista giavanese, vero « umanista », colto e raffinato. Ormai è all'apogeo la cultura giavanese, profondamente indianizzata, ma portatrice di reinterpretazioni che hanno una propria originalità.

L'influenza sanscrita non rimase limitata al giavanese. Con la fioritura del regno di Śrīvijaya a Sumatra (VII secolo) anche l'antico malese era caduto sotto l'influenza sanscrita. Le più antiche iscrizioni su pietra in malese (scrittura Pallava) ci mostrano una lingua fortemente sanscritizzata²⁶. Per quanto riguarda la letteratura, Slametmuljana²⁷ ha dimostrato che anche la poesia classica malese aveva adottato la quantità vocalica.

Alcune delle più note e imponenti espressioni della letteratura classica indiana sono pervenute al malese, come ha dimostrato il van der

25. POERBATJARAKA, *Kapustakan Djawi*, Amsterdam, 1952; R. B. SLAMETMULJANA, *Poëzie in Indonesia - Een literaire en taalkundige studie*, Lovanio, 1954.

26. Ci si riferisce a quella di Kedukan Bukit, datata 605 Śaka (683 d.C.), riportata da M. G. EMEIS in *Bunga Rampai Melaju Kuno*, Giacarta, 1952, p. 213, con un breve commento, e a quella di Talang Tuwo del 678 d.C., riportata in A. TEEUW, *Pokok dan Tokoh, I*, Giacarta, 1948, p. 17. Per una sintetica ma ben fatta storia della lingua malese, è consigliabile la lettura di ISMAIL HUSSEIN, *Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita*, Kuala Lumpur, 1966.

27. *Op. cit.*, p. 14.

Tuuk²⁸, per il tramite del *kawi*, così la « Hikayat Perang Pandawa Jaya » (il racconto della guerra dei vittoriosi Pāndava), in prosa. Tuttavia, una opera di primaria importanza, come la « *Hikayat Seri Rama* », cioè il *Rāmāyana* malese (anch'esso in prosa), si ritiene che sia stata adottata in malese direttamente da fonti indiane (presenta elementi settentrionali, orientali e meridionali). Anche la « *Hikayat Seri Rama* », come quasi tutte le opere classiche malesi a noi pervenute in testi scritti dopo l'islamizzazione, presenta una notevole contaminazione musulmana. Basti ricordare il MS bodleiano (1633) comincia la narrazione col profeta Adamo (Nabī Adām) che trova Rawana, intento a far severi esercizi di asceti hinduista, che gli chiede di intervenire in suo favore presso Allah onnipotente.

Intorno a questa « *hikayat* » (il nome stesso, che è comune a tutti i racconti malesi, a noi pervenuti, come s'è detto, in forma scritta posteriore all'islamizzazione, dà uno strano sapore musulmano) si è svolto un interessante dibattito che qui non posso che richiamare per sommi capi.

Il confronto del testo malese con quello classico indiano del *Rāmāyana* di Valmiki ha rivelato numerose divergenze. Lo Stutterheim — respingendo l'opposta tesi del Rassers, di cui ora parleremo — sostenne e largamente provò che le deviazioni del testo di Valmiki erano da attribuire, almeno in gran parte, a saghe popolari indiane²⁹. Più di recente lo Zieseniss³⁰ è andato più a fondo nel problema, giungendo a conclusioni che concordano sostanzialmente con quelle dello Stutterheim. Ha rilevato la presenza di elementi provenienti da varie fonti indiane (in accordo del resto con lo spirito stesso della religione e della cultura hinduista), ha visto que e là elementi della letteratura jaina, per esempio una certa tendenza pro-Rāvana, ritrovando significativi paralleli tra la « *Hikayat Seri Rama* » malese e il *Rāmāyana* jaina di Hemacandra, e considerando assolutamente marginali gli apporti indonesiani.

L'olandese Rassers aveva invece proposto una soluzione radicalmente diversa. Ma a questo punto va richiamato un altro importante ciclo di narrazioni della letteratura giavanese, passato poi anche al malese (in cui se ne conta una quarantina di versioni) e pervenuto fin al Siam e alla Cambogia, il ciclo dell'eroe Panji, l'eroe culturale giavanese. Questa,

28. H. N. VAN DER TUUK, *Geschiedenis der Pandawa's naar een Maleisch handschrift van de Royal Asiatic Society*, in « Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde », Batavia, XXI, 1875.

29. Un prezioso contributo allo studio del mito di Panji e delle sue origini è nel recente ampio articolo di J. J. RAS, *The Panji Romance and W. H. Rassers' Analysis of its Theme*, in « Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde », Deel 129, 4, 1973. Il Ras, che compara fra l'altro la storia di Panji ad altri miti similari indonesiani e ne esamina la sua acquisizione al teatro tradizionale giavanese, giunge a conclusioni sostanzialmente coincidenti con quelle del Rassers, pur divergendo in qualche punto.

30. W. STUTTERHEIM, *Rama-Legenden und Rama-Reliefs in Indonesien*, Monaco, 1925.

quindi, sarebbe la tipica letteratura indigena. Eppure le storie di Panji contengono anch'esse importanti ed evidenti elementi indiani classici, a cominciare dal « *sayembara* » (< sansc. *svayanvara*), e poi ancora i nomi di molti personaggi, i nomi e il carattere delle divinità che partecipano alla vicenda, e ancora: Panji che gioca a dadi e perde tutto a favore del nipote (eco del *Mahābhārata*), Panji è un'incarnazione di Visnu (eco del *Rāmāyaṇa*), Batara-Kala-getta un anello che diventa un cervo d'oro (eco del *Rāmāyaṇa*). Inoltre, i personaggi assumono nella lunghissima vicenda nomi e aspetti diversi (per il solo Panji se ne contano una decina): in questa singolare caratteristica è palese l'influenza della teoria indiana della reincarnazione. A noi interessa qui la soluzione che dà il Rassers³¹ al problema delle divergenze delle storie indonesiane di Rama dal *Rāmāyaṇa* sanscrito: i testi malesi e giavanesi della storia di Rama sarebbero il mito di Panji « rinarrato » in termini di *Rāmāyaṇa* indiano. Quindi, l'apporto culturale indiano sarebbe servito solo a dare una coloritura, a introdurre trasformazioni e aggiunte alla narrativa tradizionale indonesiana che trarrebbe le sue antichissime origini da un contesto sociale religioso totemistico e animistico³².

La conclusione del Winstedt³³, che fra l'altro, nel riferire storicamente sullo stato delle ricerche intorno a questo avvincente tema, richiama anche l'ipotesi del Juynboll³⁴ circa la prevalente provenienza, sud-indiana del mito di Rama in Malesia, ci sembra di particolare considerazione: l'origine sia del *Mahābhārata* sia del *Rāmāyaṇa* malesi è in varie fonti indiane orientali, occidentali e sud-occidentali giunte per « tradizione orale » all'arcipelago malese. Gli elementi non indiani sono scarsi e non hanno cancellato lo svolgimento del racconto indiano.

Ci si potrebbe chiedere se l'esistenza dei soli MSS nei quali compaiono Allah, il profeta Adamo o anche altri riferimenti alla religione islamica non possa significare che la storia di Rama (ma questo varrebbe per tutta la letteratura malese di natura indiana classica) sia stata scritta o sia nata dopo l'avvento dell'Islam. Si può facilmente rispondere col Winstedt che è inconcepibile che sotto il dominio religioso musulmano si scrivesse questa o qualsiasi altra opera della stessa natura. Una conferma indiretta ci viene da un famoso autore sumatranese musulmano, Shaikh Nuruddin, il quale nel 1634 scriveva³⁵ che la *Hikayat Seri Rama* poteva essere usata per « fini sanitari » purchè non venisse pronunciato

A. ZIESENISS, *The Rama Saga in Malaysia - Its Origin and Development*, Singapore, 1963, (con una ampia bibliografia).

32. W. H. RASSERS, *De Pandji-roman* (dissertazione), Leida, 1922. La traduzione inglese, arricchita di altri studi dell'A., ha il titolo: *Panji, The Culture Hero - A Structural Study of Religion in Java*, L'Aja, 1959.

33. WINSTEDT, *op. cit.*, p. 35.

34. H. H. JUYNBOLL, *En episode uit het Oudindische Ramayana vergeleken met de Javaansche en Maleische bewerkingen*, in « *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* », 1899.

35. Nell'opera *Sirat al-Mustakim*.

il nome di Allah (il quale tuttavia doveva essere nel testo per evitare che questo fosse distrutto!). Questo vuol dire che il *Rāmāyaṇa* malese era acquisito da lungo tempo alla cultura indonesiana e che aveva addirittura assunto funzioni magico-curative! E nel XVII secolo siamo ormai in pieno periodo islamico.

Nonostante l'ostacismo alle opere buddhiste e d'ispirazione hinduista da parte dei più fieri e convinti musulmani, questa letteratura continuò ad essere non solo recitata, letta e ascoltata in Malesia-Indonesia, ma anche « creduta », come ha posto in rilievo lo Snouck Hurgronje studiando gli acinesi³⁶, cioè la popolazione dell'Aceh, la parte settentrionale di Sumatra, una delle popolazioni più profondamente islamizzate dell'intera Indonesia. Nella *Hikayat Aceh* (la storia dell'Aceh), troviamo qualche inatteso elemento hinduista. Questa storia è una deificazione del Sultano Iskandar Muda, vissuta al principio del XVII secolo. Nella sua geneologia è detto che se la madre di Rama nacque da un bambù, anche gli antenati del Sultano discendono da un bambù. Come si vede, il *Rāmāyaṇa* era così radicato nella tradizione acinese da essere adottato per nobilitare la famiglia sultanale. Questi sono esempi evidenti (che si potrebbero facilmente moltiplicare, se lo spazio lo consentisse), di una presenza viva, non fossilizzata nei testi letterari, della tradizione hinduista in un paese completamente islamizzato.

Ma la letteratura malese d'ispirazione indiana non è solo quella che trae origine dall'epica classica. Vi rientra anche quella letteratura amena, avventurosa, che narra di principi, principesse e d'eventi soprannaturali.

Si può isolare nella letteratura malese un periodo di trapasso dalla cultura d'ispirazione esclusivamente indiana classica a quella musulmana. La contaminatio è sempre evidente. In ogni romanzo troviamo alla base uno o più racconti popolari d'origine indiana classica rielaborati e commisti a elementi musulmani (va ricordato che anche questa « islamizzazione » avviene sotto il segno indiano: si tratta infatti di quel tipico islamismo indiano tinto di folclore hinduista e d'influenze persiane, oltrechè di apporti arabi e di misticismo sufico).

Fra questi romanzi merita di essere ricordata la « *Hikayat Nakhoda Muda* » (la storia del giovane capitano), il cui nucleo si ritrova in « All's well that ends well » di Shakespeare, il quale ha palesemente tratto la storia del Boccaccio (Decamerone, III giornata, nona novella), a sua volta ispirato a un racconto contenuto nel *Katha Sarit Sāgara*.

Nella « *Hikayat Nakhoda Muda* » si narra di un principe che sogna una principessa sconosciuta e manda i figli del vizir a cercarla. Trovatala, la sposa, ma presto, deluso della sua sterilità, abbandona lei e il regno e se ne va in un'isola deserta col tesoro e con una cavalla. Nel partire di-

36. C. SNOUCK HURGRONJE, *De Atjehers*, II, 1894. L'episodio della nascita dal bambù è menzionato in MOHAMMAD TAIB OSMAN, *Kesusasteraan Melayu Lama*, Kuala Lumpur, 1965, p. 26.

chiara che tornerà quando la cavalla partorirà, il tesoro sarà ricostituito e la moglie avrà un figlio. La moglie abbandonata si traveste da capitano di nave e finge di naufragare sull'isola deserta dov'è il marito. Qui, senza essere riconosciuta, gioca a scacchi col marito e lo batte vincendo la cavalla e il tesoro. Poi gli dichiara di essere la moglie infedele del capitano che aveva impersonato e così giace col marito e concepisce. Adesso si sono verificate le tre condizioni che sembravano impossibili: la cavalla può aver un figlio perchè è stata vinta dalla moglie che la riporta sulla terraferma, il tesoro, ugualmente vinto dalla moglie, torna a corte e quindi è ricostituito, e la moglie stessa ha concepito. Nella storia originaria del *Katha Sarit Sāgara* si narra di un brahmano che ripudia la moglie la quale allora si finge cortigiana, ma respinge tutti gli uomini finchè non va da lei il marito che non l'ha riconosciuta.

Quel che interessa sottolineare qui è la matrice indiana classica di tutte queste storie, o meglio versioni ed elaborazioni di una sola storia.

Questo periodo di trapasso dalla cultura indiana classica a quella musulmana mi sembra il più interessante della storia letteraria malese. La storia del giovane capitano è sostanzialmente « indiana classica », quella di Shah-i-Mardan (detta anche *Hikayat Luqman al-Hakim*) invece presenta in equilibrio l'elemento indiano classico e quello musulmano. Ne esistono vari MSS, a Leida, Giacarta. Londra. Narra di un figlio di principe che studia da un brahmano e che diviene l'amante di una principessa rapita da un gigante. Elementi musulmani salienti sono la presenza di Luqman e i giochi su lettere cari al sufismo.

Ma il passaggio dalla letteratura malese d'influenza hindu-giavanese a quella più profondamente islamica è segnato dalla *Hikayat Isma Yatim*, Siamo ormai alla produzione di adattamenti o rielaborazione da fonti arabo-persiane. E' interessante questa storia in questa sede per la persistenza dell'elemento indiano classico accanto a quelli persiani e anche a quelli tamil. La struttura del romanzo è persiana (v'è la divisione in capitoli come nel romanzo persiano di Amir Hamzah, l'apertura è costituita dal paragrafo in onore del Profeta; l'eroe non è un principe ma il figlio di un ministro; studia presso un sufi; la narrazione contiene dissertazioni e citazioni da trattati musulmani). Sull'altro piatto della bilancia troviamo il motivo della perdita di una partita a scacchi, i nomi indiani classici, e poi il trasferimento in paese sud-indiano e l'importanza che hanno i giochi meccanici, cari ai racconti sud-indiani ³⁷.

37. A uno stadio anteriore appartengono romanzi assolutamente privi di coloritura islamica, come la *Hikayat Maharaja Puspa Wiraja*, di cui si conosce un solo manoscritto, la *Hikayat Parang Puting*, uno dei pochi romanzi nei quali manca perfino l'invocazione ad Allah; la *Hikayat Langlang Buana*, spiccatamente hinduista e privo di elementi musulmani, tranne un pantun che è evidente interpolazione. Anche la famosa *Hikayat Marakarmah* (o *Hikayat Si-Miskin*) doveva appartenere a questo periodo, ma in essa sono palesi notevoli alterazioni (ampi brani di questa hikayat sono riportati in traduzione italiana, accanto ad altri esempi di racconti malesi classici nella prima parte del volume *Il fiore della letteratura malese e indonesiana*, Firenze-Novara 1973, a cura dell'A. di queste note).

Ma a questo punto va ricordata la *Hikayat Hang Tuah*, il più notevole romanzo malese, il cui nucleo principale vien fatto risalire al XV secolo (il testo a noi noto contiene palesi aggiunte tamil, che in questa sede non c'interessano). Questo romanzo narra le gesta di un eroe malese contro l'impero giavanese di Majapahit, quindi ha anche un significato nazionalistico malese. Quel che c'interessa è che la figura del protagonista è una figura mitizzata che appare ricalcata su modello indiano. Si pensi al soprannome di Laksamana che nel romanzo viene attribuito a Hang Tuah. Poichè Hang Tuah diviene il comandante della flotta malese, questo soprannome è divenuto in malese-indonesiano il nome comune che designa il grado militare di ammiraglio. In effetti, il carattere del fratello di Rama si rispecchia nell'eroe malese: fedeltà, coraggio, eroismo, ascetismo. Debbo aggiungere per amor di completezza che in Hang Tuah vengono individuate anche forti affinità con la figura di Panji, l'eroe giavanese. Si tratterebbe, insomma dello stesso eroe culturale che avrebbe assunto nomi diversi in gesta diverse.

Quel che è evidente è che elementi hinduisti sono rimasti profondamente radicati nella tradizione culturale indonesiana anche dopo la cessazione dell'influenza hinduista diretta, come ha affermato lo studioso malese Mohammad Taib Osman³⁸. A tal riguardo non si può non dissentire invece dal Winstedt, per il quale i racconti d'influenza indiana classica nella letteratura malese risalirebbero al più tardi al periodo di trasizione dell'influenza politico-culturale-religiosa hinduista a quella musulmana.

Fatto sorprendente è che esempi di questa sopravvivenza si ritrovano talvolta perfino nella letteratura moderna. In un'importante opera letteraria, nel romanzo « Belenggu » (le catene) pubblicato nel 1940, l'autore, Armijn Pane, di formazione occidentale, fa dire da uno dei suoi personaggi che i due protagonisti « vanno d'accordo come Kama e Rati ». Più avanti un altro personaggio cita il garuda (ciò prima che la cavalcatura di Visnu divenisse lo stemma della repubblica indonesiana, la quale non era ancora nata), e ancora, un altro personaggio, parlando di un alienato che credeva di essere una scimmia, dice che il poveretto si sentiva Hanuman. Questi sono esempi di come la tradizione hinduista sopravviva in un paese da cinque secoli islamizzato.

E l'epica indiana in questo singolare Paese islamico fornisce motivi alla letteratura giovanile. Vi sono fumetti di episodi delle versioni indonesiane del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa*. Probabilmente il veicolo principale per la diffusione e la conservazione della tradizione indiana classica in Malesia-Indonesia, pur dopo l'islamizzazione, è stato il teatro, il « *wayang* ».

E' veramente singolare la sorte che ha avuto questo importantissimo fattore culturale indonesiano. Di origini antichissime (la prima notizia

38. *op. cit.*

risale al VII secolo, ma è certamente più antico³⁹), considerato elemento indigeno originario, ha assunto una tematica principalmente indiana classica ed è vittoriosamente sopravvissuto all'avvento dell'Islam distruttore di ogni rappresentazione della figura umana.

Nella sua forma più importante e più antica, *Wayang kulit*, è fatta di marionette bidimensionali di pelle (*kulit* significa pelle) che proiettano le loro ombre su un telo e sono manovrate dal *dalang*, ben più di un semplice « burattinaio », depositario di una tradizione orale, organizzatore, regista e vero e unico « attore » umano dello spettacolo. Altre meno antiche forme di *wayang* si servono di burattini tridimensionali e anche di attori mascherati e non⁴⁰.

E' stata a lungo dibattuta la possibilità di un'origine indiana del *wayang* (l'ipotesi era incoraggiata dall'origine prevalentemente indiana del repertorio). Per alcuni⁴¹ sarebbe da escludere tale ipotesi perchè il teatro delle ombre giavanese sarebbe anteriore a simili forme di spettacolo indiane⁴². Per l'olandese Hazeu⁴³ l'origine indigena sarebbe confermata dal fatto che tutti i termini relativi al *wayang* (tranne uno) sono giavanesi originari e non prestiti indiani. Per altri (come l'indiano Sarkar⁴⁴) invece la filiazione del *wayang* dal *chaya nāṭaka* indiano sarebbe evidente.

39. Risulta da un testo giavanese che nell'840 (era cristiana) esistevano sei specie di funzionari di corte preposti al *wayang* (organizzazione degli spettacoli, controllo dei musicisti ecc.). Ciò sembra prova evidente di una presenza da tempo stabilizzata ed istituzionalizzata del *wayang* nelle strutture sociali delle corti giavanesi.

40. Propriamente il *wayang kulit*, nella forma più antica a noi conosciuta, il *wayang purwa*, ha un repertorio tratto dal *Mahābhārata* e dal *Rāmāyaṇa*. Solo nel XVI secolo (ai tempi di Majapahit) si sarebbe sviluppata un'altra forma di *wayang kulit*, il *wayang gedog*, il cui repertorio era tratto dal romanzo di Panji. Più o meno nella stessa epoca sarebbe sorto il *wayang ketitik*, non più di pelle ma di marionette tagliate nel legno. Il suo repertorio era attinto alla « storia » (fortemente pervasa di elementi mitici) di Giava. Alla fine del XVI secolo sarebbe nato il *wayang golek*, con burattini tridimensionali di legno. La sua creazione sarebbe dovuta al tentativo, perfettamente riuscito, di rendere accetto il *wayang* dopo l'islamizzazione. Il suo repertorio infatti è tratto dal romanzo di Amir Hamzah (ma è significativo che anche qui si trovino varie marionette d'origine epica indiana!). Più recenti il *wayang topeng*, con attori mascherati, e il *wayang wong*, con attori non mascherati. Va infine ricordato il *wayang beber*: una serie di disegni illustrati dalla recitazione del *dalang*.

41. JAMES R. BRANDON, *On Thrones of Gold*, Cambridge (Mass.), 1970.

42. Non sembra che esistano prove chiare dell'esistenza di un teatro delle ombre in India in epoca anteriore a quella del *wayang* giavanese (non si è molto sicuri infatti dell'interpretazione da dare al termine *rupopajivanam* (XII libro del *Mahābhārata*) né l'espressione *chaya nāṭaka* compare nelle opere classiche di drammaturgia indiana. Solo nel 1243 risulta scritto e rappresentato nel Gujarat un dramma per marionette, *Dūtāngada*.

43. G. A. J. HAZEU, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel*, Leida, 1897.

44. H. B. SARKAR, *Some Contribution of India to the Ancient Civilization of Indonesia & Malaysia*, Calcutta, 1970, cap. IV, cui rimandiamo per indicazioni bibliografiche sull'argomento. Ci conforta però nel convincimento che il *wayang* giavanese sia più antico l'opinione del RENOU in *L'Inde classique*, tome II, Parigi 1953, par. 1848. V'è però il teatro delle ombre dell'area dravidica, per cui cfr. *Schattenspiel in Mysore*

Sta di fatto che il repertorio del wayang kulit è per oltre tre quarti di diretta provenienza indiana pur con commistioni giavanesi: il ciclo di Arjuna, il ciclo di Rama e quello dei Pandawa. Quest'ultimo è stato sempre il più importante, anche se il ciclo di Rama ha acquistato rilievo negli ultimi secoli. Il predominio dei Pandawa è dimostrato dal fatto che all'inizio del secolo XIX si è cominciato a modellare le marionette rappresentanti Rama e Laksamana a imitazione di Kresna e Arjuna e più o meno nella stessa epoca sono stati introdotti negli spettacoli del ciclo di Rama i pagliacci del ciclo dei Pandawa⁴⁵. A questo proposito va ricordato che nel buffone Semar del wayang si è voluto vedere una spiccata somiglianza col pagliaccio Vidusaka del dramma sanscrito⁴⁶. Però bisogna andare molto cauti. E' vero che la maggior parte dei personaggi del teatro giavanesi è d'origine indiana, ma la provenienza sembra essere dall'epica, non dal dramma indiano. Non risulta in alcun documento, in alcuna descrizione della vita di corte dell'epoca hindu-giavanesi che una qualsiasi rappresentazione scenica indiana abbia avuto luogo a Giava o una qualsiasi opera teatrale indiana sia stata tradotta, nè v'è alcun riferimento a un qualsiasi trattato di drammaturgia indiana. Così anche la simiglianza con Killekyata, il « cattivo » del *Chaya Nāṭaka* potrebbe esserè puramente casuale.

In epoca più tarda s'è aggiunto il ciclo di Panji, l'eroe culturale giavanesi, ma il suo repertorio sembra essere stato di gran lunga meno popolare dei tre cicli « indiani ». Del resto, come abbiamo visto, anche questo è talmente farcito di elementi di innegabile provenienza indiana (ovviamente forme di contaminatio posteriore) da indurci a concludere che il teatro giavanesi (poi diffusosi anche in Malesia e nel Siam), pur essendo di origine indigena, è largamente indianizzato, anzi è stato lo strumento della sopravvivenza dello spirito indiano classico in Indonesia. Si deve infatti ritenere che sia stata la rappresentazione scenica, forma più popolare e suggestiva della letteratura, a tener così viva la tradizione indiana in Indonesia pur dopo la cessazione di ogni diretta influenza indiana.

A tal proposito è interessante ricordare che per il Bosch⁴⁷ le sculture delle terme di Jalatunda (a Giava Orientale), che risalgono al X secolo, rappresentano scene tratte direttamente dal wayang e non dall'epica

und Āndhra Pradeś di F. SELTMANN, in « Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde », deel 127, 1971, in cui viene richiamato H. MEINHARD, *The Javanese Wayang and its Indian Prototype* (« Man », 1939). Effettivamente la somiglianza delle marionette sud-indiane a quelle maleo-giavanesi è notevole e bisogna riconoscere che sono state finora ben scarse le ricerche su questo tipo di teatro dell'India meridionale. Il problema delle origini resterebbe pertanto ancora aperto. Anche a tal riguardo, però, ci sembra che la maggior antichità del wayang non possa, almeno per il momento, essere posta in dubbio.

45. L. SERRURIER, *De wayang poerwa - eene ethnologische studie*, Leida, 1896.

46. BRANDON, *op. cit.*

47. F. D. K. BOSCH, *The Oldjavanese bathing-place Jalatunda*, in « Selected Studies in Indonesian Archeology », L'Aja, 1961.

indiana (vi sono rappresentate le vite delle ultime nove o dieci generazioni di Pandawa). Se questa ipotesi è vera, resta confermata la funzione di « strutture portante » che ebbe il *wayang* nella cultura hindu-giavanese,

Un fatto veramente singolare è la sopravvivenza del *wayang* all'avvento dell'Islam. Non solo la religione musulmana, così contraria alla rappresentazione della figura umana, non è riuscita a distruggerlo, ma anzi ha finito con l'essere captata dal teatro giavanese: gli ha fornito infatti un tema squisitamente musulmano, che si è affiancato ai più antichi e sempre prevalenti cicli d'origine indiana classica. Così nacque il ciclo di Amir Hamzah.

La danza in Indonesia è un fattore sociale, religioso, culturale di primaria importanza. Anche questo è un tratto culturale di chiara origine indiana, che mal sembra adattarsi ad un ambiente islamico. Ancor oggi, l'educazione di una ragazza indonesiana esige, accanto anche agli studi tecnici e scientifici più avanzati, l'esercizio della danza tradizionale, la quale mostra una palese filiazione indiana nelle movenze e nella tecnica.

E' ben probabile che alcune danze traggono la loro origine direttamente dal *wayang*. Non è da escludere, poi, che vari tipi di danza di origine indigena abbiano assunto significati attinenti storie del *wayang* attraverso processi di reinterpretazione e di evoluzione. Comunque sia, la presenza indiana è evidente in tutti i casi.

Alcune forme di *wayang* sono almeno parzialmente vere e proprie forme di danza: così il *wayang topeng*, cioè la recitazione con attori mascherati (la cui origine potrebbe risalire al X secolo) così ancora il *wayang wong*, con attori non mascherati. Essi rappresentano determinati episodi dei cicli di Rama e dei Pandawa con gesti stilizzati e a scatti, ad imitazione dei movimenti delle marionette. L'accompagnamento del *gamelan*, orchestra di strumenti a percussione, caratterizza questa recitazione danzata.

Particolarmente a Bali com'è ovvio, la danza ha carattere religioso. Si contano circa duecento varietà di danze. Fra le più famose, il *legong*, eseguito da giovanissime danzatrici (undici-dodici anni) che rievoca episodi del *Rāmāyana*.

Il *djanger* è una danza più recente, eseguita da un numero pari di danzatori e di danzatrici disposti su quattro file formanti un quadrato. E' interessante il fatto che questa danza comporti una serie di motivi sempre rinnovabili. Rama va alla ricerca di una freccia magica da cui ottenere la vittoria. Arjuna insidiato durante la pratica dell'ascesi da un coro di belle fanciulle, e così via. Questo dimostra quanto viva e creativa sia ancor oggi in Indonesia la tradizione indiana.

Il *ketjak* è una « danza » tutta particolare. Un gran numero di uomini a torso nudo, seduti a terra e formanti una serie di cerchi. Essi si agitano ritmicamente alla luce delle torce, quasi come in trance, sollevando le braccia e imitando in coro l'ululato delle scimmie su varie tonalità. In piedi, al centro del cerchio, il narratore descrive l'episodio. E questo ci

porta ancora una volta in India: Rama per strappare la sposa rapita da Rāwana si rivolge all'esercito delle scimmie...

La « *tari Sriwijaya* », cioè la danza del regno di Śrīvijaya, è naturalmente originaria di Sumatra, di Palembang, dov'era la capitale di questo grande regno. Ma si è diffusa in tutta l'Indonesia, non solo per la sua armoniosità quanto anche per i costumi fastosi che risalgono all'epoca d'oro del regno hinduista di Sumatra. Anche questa, naturalmente, è una danza che rivela una diretta impronta indiana.

Ma forse non c'è un campo in cui la presenza indiana nel mondo malese-indonesiano sia più evidente e grandiosa che nella scultura e nell'architettura. In un Paese che da mezzo millennio è quasi completamente islamizzato, ci si dovrebbe aspettare una fioritura artistica di stampo islamico, come pur ce ne sono state di mirabili nel Medio e nel Vicino Oriente, nella stessa India di Sah Gahān e degli altri grandi Moghul. In Indonesia niente di tutto ciò. Si potrebbe quindi dire paradossalmente che l'Indonesia dal punto di vista artistico è più indiana della stessa India!

Le moschee — lo riconosce l'islamista Bousquet⁴⁸ — sono in Indonesia architettonicamente di tipo pre-islamico e nessun edificio ha alcunché di « islamico ». Quanto alla scultura, l'Islam l'ha solo impedita, facendo morire la fiorente arte hindu-giavanese. Ed è una fortuna che la religione musulmana non abbia potuto distruggere il *wayang* e allora abbia cercato di assimilarlo, arricchendolo solo marginalmente di temi e personaggi. Neanche la Mohamaddyya, in epoca recente, ha osato attaccare il teatro tradizionale giavanese.

Poiché la religione islamica in Indonesia non si è imposta con la violenza ma si è diffusa lentamente, è spiegabile che elementi hinduisti siano sopravvissuti nella religione islamica degli indonesiani. Il Bousquet parlà addirittura di una fase intermedia costituita da « une religion nouvelle, mais très hindouisée »⁴⁹. A questa religione fortemente induizzata è poi succeduto un più ortodosso islamismo, pur sempre intinto di spirito hinduista-buddhista. Questa fusione fu tentata anche nell'architettura. Così il minareto della moschea di Kudus (Giava Orientale), uno dei più antichi e rarissimi monumenti islamici, non è altro che il *caṅḍi*⁵⁰ hinduista adattato (torre quadrata su un basamento elevato). Ma questo tentativo non sembra aver avuto molto successo e largo seguito. Naturalmente, ciò va detto con una certa generalizzazione. Senza comunque addentrarci nell'argomento, che esula dal nostro

48. G. H. BOUSQUET, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, Parigi, 1938 (estratto da « Revue des Etudes Islamiques », quaderni II-III, 1938), p. 166-167.

49. *Op. cit.*, ibid.

50. *candi* in Indonesia è termine generico che designa ogni tempio hinduista o buddhista. Originariamente il vocabolo (*caṅḍigriya*) si riferiva a monumenti funerari.

tema⁵¹, qui ci interessa ricordare che qualche aspetto decorativo della modesta arte architettonica islamica in Indonesia risale all'arte hinduista: mi riferisco al motivo delle ali del garuda, che ritrova ad esempio sul portale della moschea di Sendang Duwur, a Giava Orientale⁵².

Possiamo individuare quattro periodi di influenze artistiche indiane nel mondo malese-indonesiano⁵³. Il primo: arte amaravati (II-III secolo). Pochi reperti. Finora non è stata data la dovuta attenzione a questo periodo. Un insigne scrittore e studioso indonesiano (ma non specialista di archeologia), Muhammad Yamin, in un articolo scritto un anno prima della morte, avvenuta nel 1962⁵⁴, poneva in rilievo le caratteristiche delle statue di Buddha di tipo *amaravati* trovate in alcune parti dell'Indonesia (nei pressi di Palembang, a Sumatra, a Giava Orientale e a Sulawesi) per concludere che questo tipo di scultura stabiliva un collegamento tra l'arte indonesiana e quella greca classica, attraverso lo stile *amaravati*, a sua volta influenzato dall'arte del Gandhara. Un secondo periodo vede forme di arte Gupta-Pallava. Il periodo Pallava (VI-VIII secolo) è più ampiamente rappresentato, ma è stato il periodo Nalanda-Pala (VIII-X secolo) di gran lunga il più significativo, sotto il buddhista di Srivijaya, che conobbe il suo massimo splendore con la dinastia degli Sailendra, i signori della montagna, nel secolo VIII, quando questi estesero il loro dominio a Giava, dopo aver sconfitto la dinastia scivaita di Mataram, e spostarono il centro culturale da Sumatra a Giava. Questo breve periodo di una settantina di anni, a cavallo tra il secolo ottavo e il nono, è stato l'epoca d'oro per l'arte hindu-giavanese: in quest'epoca sorse il maggior complesso di templi buddhisti dell'intero mondo, quello di Barabudur, a Giava Centrale, mentre venivano costruiti anche altri insigni templi buddhisti, come quello di Mendut e il complesso scivaita di Lara Jonggrang, il che dimostra che questi sovrani proteggevano ambo le grandi religioni indiane. Il buddhismo *mahayana* era la religione di corte, mentre la popolazione rurale praticava l'hinduismo scivaita.

Qui non ci addentriamo nella descrizione dei templi, ma ci limiteremo a porre in rilievo alcuni fatti. Primo, il carattere sincretistico indonesiano si manifesta nella coesistenza di buddhismo e hinduismo e nella

51. Per una descrizione della moschea indonesiana e considerazioni sulla sua origine, cf. H. J. DE GRAAF, *De oorsprong der Javaanse moskee*, in « Indonesië », I, 1947-48, L'Aja, p. 289, con illustrazioni.

52. Il *gāruda*, del resto, pur se stilizzato e reso alquanto simigliante all'aquila dell'araldica, è lo stesso della Repubblica indonesiana, caso veramente unico di Stato a stragrande maggioranza musulmana che si fregia di uno stemma rappresentante la cavalcatura di Visnu!

53. Per una esposizione dell'arte indonesiana rimandiamo a *Arte dell'Indonesia* di J. E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW (*Dalla preistoria al Barabudur*) e M. TADDEI (*Il periodo giavanese orientale, l'Islam e la moderna arte indonesiana*), in « *Civiltà dell'Oriente, IV Arte* », Firenze, 1962.

54. *Kesenian Gandara-Amarawati sebagai mata-rantai penghubung Seni Junani dengan Seni India-Indonésia*, in « *Penelitian Sedjarah* », II, n. 2, I-III-1961, Giacarta.

coesistenza nello stesso complesso di Lara Jonggrang del culto di Śiva con quelli di Visnu e Brahma (Lara Jonggrang è il nome giavanese di Durga, la śakti di Śiva, che vi è riprodotta con otto braccia). In realtà si doveva essere giunti a forme di culto tantrico di Śiva e Buddha, il che è confermato fra l'altro dal tempio di Kalasan in onore di Tārā, eretto nel 778⁵⁵. Fatto ancora più interessante per noi è che ancor oggi in paese musulmano la statua di Lara Jonggrang è oggetto di venerazione come attestano i fiori e l'incenso che le vengono portati di continuo.

Ma non è questo l'unico esempio di sopravvivenza di culti hinduisti. Il Bousquet⁵⁶ ricorda di aver notato in ambiente cittadino, a Yogyakarta, la pratica combinata dei culti del *linggam* e delle pietre sacre. Altri esempi di reminiscenze di culti fallici o comunque palesemente indiani in cerimonie musulmane a Giava sono citati dal Hooykaas⁵⁷.

Ma a proposito del *linggam*, vorrei ricordare un notevole esempio di commistione di hinduismo e islamismo nel mitizzare un importantissimo prodotto dell'arte popolare giavanese, d'origini certamente anteriori all'avvento dell'Islam e forse anche a quello dell'hinduismo. Mi riferisco al *kris*, la breve sciabola tipica dell'Indonesia. Ha origini antichissime, probabilmente giavanesi (ma non è completamente da escludere che la sua terra originaria possa essere stata la penisola malese). Ebbene, una tradizione vuole che il *kris* sia il fallo del Sunan Bonang, uno dei nove *wali*, i santi musulmani che secondo una diffusa tradizione giavanese avrebbero convertito i giavanesi all'Islam nel secolo XV. Questo santo si sarebbe votato alla castità e avrebbe tagliato il proprio organo genitale che si sarebbe trasformato in *kris*.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Potremmo ricordare una statua di Ganeśa, che viene cosparsa di grasso, in segno di venerazione e dinanzi alla quale si brucia incenso e si pongono offerte di fiori, frutta, riso.

Quanto al Barabudur, questa « montagna cosmica », il maggior monumento buddhista del mondo⁵⁸, essendo il 10 agosto del 1973 finalmente iniziati i lavori di restauro ad opera dell'UNESCO e del governo indonesiano (che si spera possano terminare nel 1980), le cerimonie del waisak (per la nascita e la morte di Buddha) sono state spostate al vicino tempio di Mendut. Questi templi, infatti, che hanno mille anni di vita — e che da cinquecento si trovano in paese musulmano — non sono soltanto testimonianze d'altri tempi e oggetto di ricerche storiche e archeologiche ma continuano ad essere centri di attività culturale sia pure ridotta.

55. Zoetmulder, *op. cit.*

56. *Op. cit.*

57. C. HOOPYKAAS, *Āgama Tirtha - Five Studies in Hindu-Balinese Religion*, Amsterdam, 1964, in part. il cap. IV (« Siva-Linga, the Mark of the Lord »).

58. Cfr. W. F. STUTTERHEIM, *Studies in Indonesian Archaeology*, L'Aja, 1956, ZOETMULDER, *op. cit.*, pp. 243 e sgg., e J. E. VAN LOHUIZEN - DE LEEUW, *op. cit.*

In questi ultimi anni, del resto, l'hinduismo ha registrato in tutta l'Indonesia una inaspettata rinascita.

Sui monti del Tengger, a Giava Orientale, ormai sono oltre mezzo milioni gli aderenti all'hinduismo. Fino a epoca recentissima gli abitanti di questi villaggi isolati tra i monti, dichiaravano di seguire la « *agama Buddha* », (cioè il buddhismo). In effetti essi praticavano una religione tutta particolare con frammenti di hinduismo e un sottofondo animista, retaggio di epoche anteriori all'avvento indiano e del quale va sempre tenuto conto, come componente presente nella complessa formazione religiosa indonesiana. Non avevano templi, ma solo altari nelle case, dove facevano le loro offerte, segno questo della maggiore antichità del loro culto rispetto a quello di Bali, l'isola dai numerosissimi templi. Conservavano però la tradizione del monte Meru e onoravano soprattutto Batara Bromo (giavaneese per Brahma). Ed è molto interessante notare che anche i musulmani dei villaggi circostanti (ora in gran parte tornati all'hinduismo) partecipavano alle feste in onore di Bromo, che risiede su un vulcano che ha il nome del dio, andandovi in pellegrinaggio a portare offerte. Nella stessa religione si è tramandata la leggenda di Aji Soko (giavaneese per Śaka), sovrano hindù, che sarebbe stato un discepolo di Maometto e che avrebbe dato ai giavanesi la prima civiltà e il primo calendario.

Ma nell'intera Giava centro-orientale, fino al 1633 si è seguito esclusivamente il calendario Śaka e solo allora si è introdotto quello musulmano, che a lungo ha coesistito col primo. Fra tutti i giavanesi è stata sempre diffusa la tradizione dell'arrivo a Giava nel 78 d.C. del re indiano d'origini divine Aji Soko, iniziatore di una nuova era.

Anche molti musulmani (oltre 200.000) dell'isola di Lombok, a oriente di Bali, si sono da pochi anni convertiti all'hinduismo. Ma anche nei maggiori centri di Giava centro-orientale è in atto questa tendenza al ritorno all'hinduismo. Spesso sono dotti balinesi, appartenenti a una popolazione che si è conservata fino ad oggi di religione sostanzialmente hinduista, a costituire l'elemento-guida, i pionieri, i missionari di questa rinascita.

Questa è incoraggiata da una leggenda diffusa a Giava. Quando l'ultimo re di Majapahit si convertì all'Islam, il suo servitore Sabdapalon lo abbandonò dicendogli: « tornerò tra sessanta *windu* e allora Giava risorgerà dall'oppressione e tornerà alla sua fede ». Un *windu* è un periodo di 8 anni, i 480 anni stanno per passare...

Un potente apporto a questa miracolosa sopravvivenza e ancor più miracolosa rinascita è stato dato dalle confraternite mistiche (il misticismo ha improntato sia l'hinduismo sia l'islamismo in Indonesia). Dopo la proclamazione dell'indipendenza nazionale, esse si sono federate nel « Kongres Kebathinan », elaborando i punti fondamentali comuni, pur nelle notevoli differenze di dottrine e pratiche: l'accettazione della credenze nel *karma*, nel *samsāra* e nel *mokṣa*.

Dopo questo troppa rapida e necessariamente lacunosa rassegna, cerchiamo di trarre alcune conclusioni di carattere generale dai vari aspetti di questo contatto ultramillenario tra civiltà indiana e civiltà indonesiana.

Innanzitutto, l'influenza indiana classica è stata più profonda di qualsiasi altra influenza esterna su questi popoli, in particolare sul giavanese e sul balinese.

Poi, è stata la più produttiva, la più fertile, la più raffinata in campo artistico e letterario. Anche se il Winstedt ha esagerato parlando di un deserto della desolazione creato nella letteratura malese dall'avvento dell'Islam, in contrasto col rigoglio del periodo hinduista, bisogna riconoscere che uno scadimento ci fu. E quanto all'architettura e alla scultura, il Bousquet ha ragione: l'Islam, che ha elevato mirabili monumenti nel Medio e nel Vicino Oriente, in India, in Spagna, in Sicilia, non ha creato quasi nulla nei paesi maleo-indonesiani.

Infine, la presenza indiana ha dato luogo a una commistione con elementi animistici indigeni a tutti i livelli. Questa tendenza sincretistica, senza dubbio incoraggiata dalle particolari correnti dell'hinduismo operanti in Indonesia, si è perpetuata e ha dato luogo a sua volta a una fusione dello spirito hinduista, tollerante e contemplativo, con l'Islam. Questo carattere sincretistico indonesiano è visibile a tutti i livelli: spirituale (misticismo), letterario (la costante contaminativo di elementi hinduisti ed elementi islamici, arabo-persiani), e ancora nelle feste e nelle tradizioni popolari, nel teatro (un teatro di origini forse animistiche, che ha assimilato un repertorio indiano classico con aggiunte posteriori musulmane). Questo stesso spirito sincretistico aveva cominciato a manifestarsi del resto sin dall'epoca dei sovrani Sailendra, con la fusione dei vari culti hinduisti (un paio di secoli dopo, il re Airlangga, in vita identificato con Batara Guru, cioè Siva, dopo morto era considerato una incarnazione di Visnu) e con la coesistenza del buddhismo *mahāyāna* e dello scivaismo.

Ancor oggi a Bali officiano insieme Padanda Boda e Padanda Siwa (cioè « preti buddhisti » e scivaiti). E il confine non appare netto a Bali tra hinduismo, animismo e buddhismo.

Da queste commistioni, e con gli apporti notevoli di altre culture, in primo luogo quella islamica, ma filtrata attraverso l'India, è nata una civiltà malese-indonesiana, che può vantare una propria spiccata individualità, pur riconoscendo i debiti, i grandi, immensi debiti che essa ha verso l'India.