



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Antropologia culturale, Etnologia,
Etnolinguistica

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

“Wannyala-Aetto”- I VEDDA
Tra le più antiche etnie d'Asia – Sri Lanka

Relatore

Ch. Prof. Glauco Sanga

Laureando

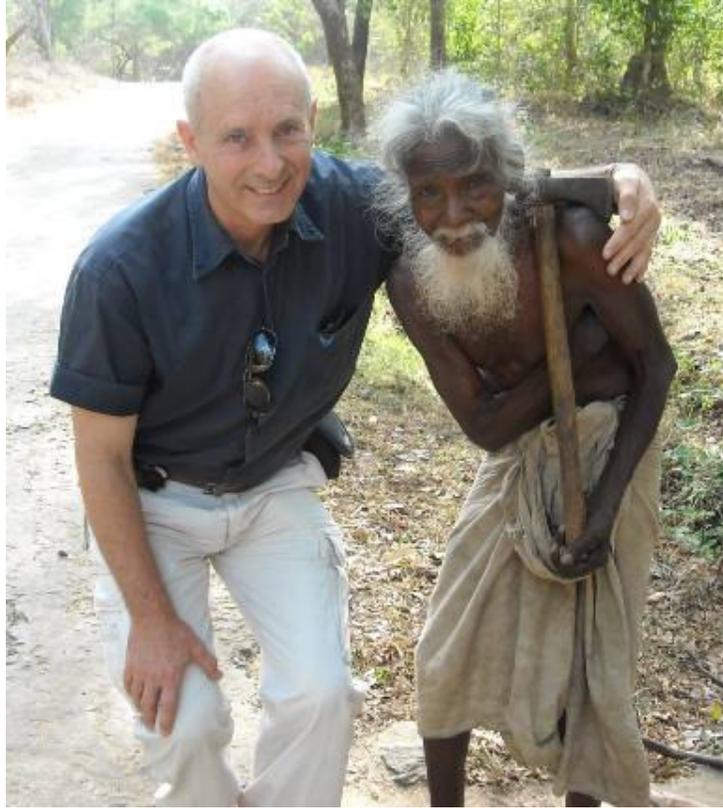
Aldo Possagnolo
ACEL - 799705

**Anno Accademico
2013/2014**

INDICE

Ringraziamenti	1
Introduzione	2
Capitolo primo: Un po' di storia	5
Capitolo secondo: Studi sui Vedda	16
Capitolo terzo: Credenze, rituali e pratiche religiose	28
Capitolo quarto: Il villaggio vedda: etnografia a Dambana	40
Capitolo quinto: La lingua vedda	63
Appendice: Il vocabolario vedda	78
Conclusioni	107
Riferimenti bibliografici	109

RINGRAZIAMENTI



Dedico questo mio studio a SUDU BANDYA-L-AETTO, deceduto ultracentenario nel maggio 2010 a Dambana, per l'empatia che ci accomunava nel rituale di saluto vedda: "*houm deh may, houm deh may, houm deh may!*" Con entrambe le mani agganciate per le dita. Un augurio, un arrivederci.

Ringrazio tutti i Vedda che mi hanno sempre accolto e ospitato come un fratello.

Ringrazio gli amici e i colleghi che mi hanno sostenuto collaborando fattivamente nella stesura di questo lavoro e nella traduzione di alcuni documenti: Augusto Campagnolo, Luisa Caon, Beppe Zanotelli, Silvia Bressan, Carlo Michielin.

Un ringraziamento particolare è doveroso al Prof. Paolillo, collaboratore nello studio e operatore di alto livello nel filmato sui rituali vedda a Dambana. Con la moglie Eve, ha contribuito molto alla riuscita di questo lavoro.

INTRODUZIONE

Questo studio si propone come una riflessione sui fattori che hanno permesso ai “sopravvissuti” della cultura vedda di farci pervenire, chiaramente in minima parte, quel nucleo di tradizioni millenarie che questa popolazione aborigena è riuscita con orgoglio e determinazione a conservare. Ci sono i presupposti perché tutto ciò possa continuare nei limiti che verranno inesorabilmente imposti dai cambiamenti degli stili di vita, l’omologazione subita attraverso la globalizzazione e altre esigenze culturali contingenti.

La transizione dei Vedda alla modernità, tanto auspicata dagli anni Sessanta dello scorso secolo da un antropologo nativo dello Sri Lanka, Nandadeva Wijesekera, con il suo lavoro ben divulgato “*Veddas in transition*”, è stata mitigata e dilazionata nei decenni per effetto di fattori non prevedibili all’epoca della stesura del testo. Sono intervenuti a modificare i progetti e le aspettative governative di cui Wijesekera era promotore eventi molto dolorosi quali la guerra civile, durata quasi trent’anni, tra Tamil separatisti (Tamil Tigers) e Singalesi. Anche le nuove tendenze a salvaguardia dei popoli di interesse etnologico hanno contribuito a rivedere le politiche di integrazione ormai datate e rivelatesi inadeguate o dannose.

Le organizzazioni internazionali a favore delle popolazioni indigene hanno avuto un ruolo decisivo nel modificare la mentalità molto radicata secondo cui la modernità rappresenta l’unica prospettiva possibile. Il concetto di autodeterminazione dei popoli, pur rimanendo purtroppo soltanto un’idea, ha dato ossigeno e speranze a molte etnie altrimenti condannate alla sparizione. Un’autogestione delle risorse territoriali, della caccia, della raccolta, della pesca, dell’agricoltura sul piccola scala e del turismo solidale eco-compatibile possono fare la differenza rispetto all’etnocidio in atto in molte parti del globo.

Disagio psichico sfociante in patologie neurologiche, malattie causate da condizioni residenziali e alimentari inadeguate, contatto obbligato con gruppi di

lingua e abitudini differenti, sono problemi di grande incidenza sulla tenuta di un'etnia storicamente riconosciuta: quella degli aborigeni dell'isola di Sri Lanka, i Vedda. A causa delle forzature per il reinsediamento nei nuovi territori ai confini della grande riserva naturale del Maduru Oya, i Vedda di Dambana hanno dimostrato di saper reagire in virtù della loro capacità di adattamento naturale e di una flessibilità culturale che li ha sostenuti durante molte avversità.

I Vedda di Dambana sono generalmente cordiali e ospitali. Accolgono di buon grado i visitatori o le persone che vogliono interessarsi della loro cultura. Studiati da un numero considerevole di specialisti, nel corso dei due ultimi secoli, dimostrano ancora oggi di essere degni di considerazione e rivalutazione, specialmente nell'ultimo trentennio. Più volte sono stati oggetto di attenzione da parte dei politici succedutisi negli ultimi Governi per la rivendicazione storica della discendenza etnica. La pretesa, cioè, di essere "eredi" diretti dei primi abitanti dell'isola. C. G. Seligman stesso, tuttavia, nella sua monumentale monografia "*The Veddas*" del 1911, si poneva il dubbio su chi fossero veramente i Vedda e faticava nell'individuarli in un corpo culturale unitario.

Oggi i Vedda definiscono se stessi "Wanniyala-Aetto", uomini della foresta. Si ha comunque l'impressione che gli abitanti di Dambana abbiano i numeri per riscattare le sorti della loro stirpe. Sono in grado cioè di far rivivere alcune tradizioni e riti antichissimi con modalità e scopi indubbiamente diversi da quelli con cui i loro antenati erano soliti approcciarsi.

Sulle realtà etniche nel mondo incombe oggi la minaccia dell'omologazione. L'obbligo di adesione ad un modello di sviluppo collaudato e irrinunciabile, anche nella certezza della sua pericolosità per la sopravvivenza degli ecosistemi, mette in risalto la necessità di tentare il recupero di valori che altrimenti andrebbero dissolti nell'etnocidio di culture che forse possono ancora insegnare qualcosa. "Contemplare con più umiltà e rispetto oltre che con piacere e ammirazione la varietà dei costumi" è

quanto riporta Francesco Remotti¹ nella sua dissertazione a favore di un'antropologia "inattuale", per non rimanere intrappolati nel proprio presente.

¹ Remotti, F., *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano, 2014.

CAPITOLO PRIMO

UN PO' DI STORIA

La storia dei Vedda inizia molto lontano nei millenni, quando nella propaggine più meridionale del subcontinente indiano che ora costituisce l'isola dello Sri Lanka, giunsero, attraverso un collegamento terrestre denominato Adam's Bridge, le popolazioni aborigene riconducibili all'uomo anatomicamente considerato "moderno", l'Homo Sapiens.

La congiunzione terrestre tra l'India e il territorio dell'attuale Sri Lanka è stata resa possibile da un allineamento di isolotti, non lontani tra loro, che nelle diverse fasi di glaciazione hanno realizzato un collegamento utilizzato in varie epoche da un flusso migratorio proveniente dal subcontinente indiano.

Alcuni studi riferiscono che nell'ultimo milione di anni lo Sri Lanka rappresentò un'estensione del subcontinente indiano per almeno 800.000 anni, periodo in cui il livello dell'oceano fu più basso di quello attuale.

“Sri Lanka e India furono quindi collegate da un “ponte” di terra, istmo. E' stato stimato che il livello delle acque sia sceso e risalito almeno 17 volte negli ultimi 700.000 anni. L'ultima separazione dall'India può essere datata 7.000 anni fa. In un convegno tenuto a Chennai (India, Tamil Nadu) nel 2004, paleontologi indiani e singalesi hanno stimato la presenza di esseri umani in Sri Lanka da quasi un milione di anni fa.”¹

Numerose fonti attestano che, nel corso di alcune tra le più antiche migrazioni verso quest'isola, giunsero dei gruppi umani, denominati nei primi scritti singalesi Yakkas, in seguito Veddas.

¹ Pichumani, K., Subramanian, T.S., Deraniyagala, S.U., Prehistoric basis for the rise of civilisation in Sri Lanka and southern India, in *Frontline*, 21,(12), 2004.

“I Vedda furono per millenni i soli abitanti della regione che, dopo la glaciazione, era diventata un’isola. In tempi successivi, il perfezionamento delle imbarcazioni e l’inizio della navigazione di cabotaggio, furono possibili i primi flussi delle civiltà dell’India meridionale. La colonizzazione indiana cominciò nel Nord dell’isola e particolarmente nella penisola di Jafna, più vicina al continente.

In una prima fase, la corrente migratoria sembra provenire dal Kerala, mentre all’immigrazione di popolazioni provenienti dall’India settentrionale, avvenuta probabilmente verso il VI secolo a.C., sembra si ricollegli l’origine dei Singalesi, i quali hanno una pigmentazione più chiara degli Indiani del Sud e parlano un linguaggio che si ricollega alle lingue indoariane.”²

Numerosi reperti sono stati rinvenuti nei siti di Bulathsinhala, Batadomba-lena, Beli-lena a Kitulgala, Attanagoda vicino a Kigalle (province meridionali) e la datazione al carbonio 14 li fa risalire al periodo mesolitico, lungo un arco temporale che spazia dal 34.000 al 5.400 a.C.

Questi ed altri siti di scavo hanno offerto numerosi reperti: fossili umani e animali, punte e strumenti, in maggioranza di quarzo, alcuni di selce ed altre testimonianze.

I resti umani sono stati sottoposti oltre che all’analisi al C14, anche allo studio fisico-antropologico e un certo numero d’individui di popolazione vedda odierna sono stati oggetto di indagine attraverso l’analisi del DNA mitocondriale. Queste ricerche hanno portato gli studiosi a ipotizzare un *continuum genetico*, a partire dal 16.000 a.C. (datazione di Batadomba-lena) fino ai giorni nostri.

I reperti degli esseri umani preistorici, anatomicamente moderni, sono stati denominati dalla comunità scientifica “ *Uomo di Balangoda* ”, dalla località collinare

² Deraniyagala, S., *Pre- and Protostohistoric Settlement in Sri Lanka*, Atti del XIII congresso Unione Internazionale Scienze Preistoriche e Protostoriche, Forlì, 1966, pag. 454.

centro-meridionale dell'Isola e “ *Cultura di Balangoda* ” per quanto riguarda tutti i ritrovamenti, piuttosto diffusi, riferiti al Mesolitico.

L'altezza media di questi soggetti è stata valuta in 174cm per i maschi adulti e 166 cm per le femmine. Risulta una statura notevole se confrontata con quella delle odierne popolazioni in Sri Lanka.

L'*Uomo di Balangoda*, ha ossa robuste, creste sopra-orbitali prominenti, nasi mediamente appiattiti, mascelle pesanti, collo corto, denti vistosamente grandi (S.Deraniyagala 1992, 330-4).

Questi tratti somatici sono sopravvissuti, tra i Vedda ed alcuni gruppi di Singalesi. Indicano l'*Uomo di Balangoda* quale loro comune antenato. Gli studiosi ritengono che abbia antropizzato tutte le aree dell'Isola dove c'era possibilità di caccia-raccolta: dalle zone umide e fredde della fascia collinare centrale, Horton Plains, a quelle più aride, Mannar e Vilpattu, alle foreste pluviali di tipo equatoriale, Sabaragomuwa.

Gli insediamenti studiati hanno dimensioni limitate e fanno pensare alla concentrazione di poche famiglie, con uno stile di vita non molto differente da quello dei Vedda di qualche decennio fa. Gli studi condotti presso i Kadar, i Malapantaram e Chenchus dell'India, gli Andamanesi e i Semang della Malesia hanno ipotizzato uno stile di vita analogo alle popolazioni dei Vedda.

Il popolamento dello Sri Lanka avvenne in più fasi durante il tardo Pleistocene e Olocene, quando dal continente indiano arrivarono a più riprese gruppi di cacciatori e raccoglitori, approfittando del congiungimento della regione continentale con l'isola.

Secondo Su Deraniyagala negli ultimi sette milioni di anni il braccio di terra che divide l'isola dal continente indiano emerse almeno diciassette volte, l'ultima circa 7000 anni fa. Perciò è assai probabile che gruppi di “pre-sapiens” abbiano potuto popolare l'isola in epoche remote. Anche se nel continente asiatico la presenza del genere Homo è attestata già un milione di anni fa, nell'isola non sono stati riscontrati fino ad oggi reperti osteologici riferibili a specie umane così lontane nel tempo e

prove che possano confermare la presenza di industrie riferibili al Paleolitico inferiore e al Paleolitico medio.

Le testimonianze più antiche sono riferibili solo all'Homo sapiens grazie al ritrovamento di resti umani in grotte abitate 37mila anni fa. Altri insiemi di manufatti che attestano la presenza di antiche industrie litiche sono stati datati, con l'analisi del C14, a 18 mila e a 16 mila anni fa, a conferma di una discreta presenza umana nella regione indiana e Sri Lanka durante le varie fasi del Paleolitico superiore.

Alcuni dubbi sulla presenza umana nel Paleolitico medio sono sollevati dal ritrovamento di materiale litico della formazione di Iranamadu, costituito dalla presenza di grandi strumenti a ritocco bifacciale coprente, che in qualche modo sono simili a quelli ritrovati nella regione europea e africana, ma purtroppo un'analisi comparativa con industrie così lontane tra loro non è sufficiente ad avallare tale ipotesi. Al momento mancano gli approfondimenti necessari per costruire le varie fasi che determinano la preistoria antica di quest'isola.

Alcune ricerche di questi ultimi anni stanno apportando nuovi contributi alla conoscenza dell'uomo e della sua frequentazione in questa regione insulare.

Alcuni studi di antropologia fisica sembrano confermare una certa somiglianza tra i tratti somatici dei gruppi umani attuali con quelli riscontrati in reperti osteologici risalenti a 18 mila anni fa. Corey Hawkey, paleontologo e ricercatore della Arizona State University, deduce tale ipotesi dallo studio delle caratteristiche dentali e afferma l'importanza del risultato della sua ricerca che testimonia certe affinità genetiche non attribuibili semplicemente alla situazione ambientale. Viene quindi confermata una certa continuità insediativa da parte di gruppi che scelsero questa regione come loro dimora; il loro forzato isolamento ha permesso di conservare determinate caratteristiche, oggi riscontrabili nei gruppi isolati nelle aree più interne.

Interessanti industrie microlitiche testimoniano la presenza di cacciatori raccoglitori nella fase mesolitica intermedia, la quale prelude, come in altre parti del

pianeta, al processo di neolitizzazione che in breve tempo trasformerà l'assetto originale delle risorse ambientali.

L'inizio di tale processo potrebbe coincidere con l'ultima fase di congiungimento con la regione indiana, iniziato probabilmente al principio dell'olocene e conclusosi 7000 anni fa. I reperti archeologici dei siti di Nilgiris nel Tamil Nadu e di Horton Plains in Sri Lanka testimoniano la presenza di colture di avena e d'orzo, oltre ad attività di allevamento, già da 10.000 anni fa.

Questi ritrovamenti rimettono in discussione la vecchia tesi dell'origine della neolitizzazione nel bacino mesopotamico. Come riporta Darcy Ribeiro "L'effetto cruciale dell'agricoltura e della pastorizia nella sfera delle relazioni tra l'uomo e la natura determinò un enorme incremento demografico, conseguenza della relativa abbondanza di alimenti"³; tale incremento demografico fu una delle cause dei movimenti migratori di popolazioni dedite all'agricoltura. Questi spostamenti diffusero, mediante contatti ed aggregazioni, il nuovo modello economico, determinando cambi strutturali nelle relazioni uomo-risorse in alcune aree della neolitizzazione. Le conseguenti trasformazioni emarginarono alcuni gruppi che, per scelta, continuarono a dedicarsi alla caccia e alla raccolta. Nella fattispecie i Vedda, possono essere considerati gli eredi dei primi frequentatori insediatisi nell'isola.

Nella più arcaica fase di neolitizzazione fu certamente applicato il sistema del taglia e brucia necessario per introdurre la coltivazione delle prime graminacee e di qualche probabile pianta da tubero. Le interazioni produttive erano basate sull'attività domestica e sulle relazioni parentali; la proprietà delle risorse territoriali e dei mezzi di produzione erano certamente condivise in un sistema solidale collettivista. Come spesso avviene in casi analoghi attuali, le linee di discendenza venivano stabilite e mantenute nella tradizione orale della comunità. In queste società consolidate agli albori della scoperta dell'agricoltura, secondo Darcy Ribeiro non esistevano

³ Ribeiro, D., *Il processo civilizzatore. Tappe dell'evoluzione socio culturale*, Feltrinelli, Milano, 1973, pag. 73.

differenziazioni di classe, né un capo generalmente riconosciuto ma varie figure dominanti per ogni attività in base alle abilità.

La scarsa necessità del creare eccedenze di produzione per aumentare i tempi di riposo, concatenati ai processi ciclici della natura, indusse le prime società neolitiche a cercare interscambi nei momenti di crisi produttiva, pur rimanendo il più possibile autosufficienti.

È assai probabile che le necessità di creare eccedenti produttivi per aumentare i tempi di riposo collegati ai processi ciclici della natura, abbiano attivato le linee migratorie di alcuni gruppi continentali dall'India, introducendo quindi un nuovo sistema agricolo e il complesso "villaggio indifferenziato sotto il controllo di un capo" descritto da Darcy Ribeiro. L'abbandono del taglia e brucia e l'introduzione di nuovi sistemi agricoli con impianti irrigui migliorarono la produzione permettendo di superare momenti di scarsità nei raccolti dovuti agli eventi ciclici naturali.

Le nuove relazioni produttive, orientate verso la gestione di un potere centrale, mantenevano le caratteristiche tribali fondamentali pur perfezionando il sistema del lavoro.

In questo tipo di strutture neolitiche avanzate, il processo di centralizzazione non tende a favorire obiettivi familiari ma, generalmente sociali, comunitari.

Questi nuovi sistemi agricoli riducono la necessità di cambiare il sito dell'insediamento con spostamenti nel territorio. Si assiste quindi a un cambiamento totale del concetto di spazio sia in ambito rurale che insediativo, ponendo i presupposti per la nascita dei primi modesti siti abitativi. Le coltivazioni principali a base di tuberi solanacee vengono incrementate da l'introduzione del riso. La produzione aumenta e viene sempre più integrata con nuove specie. Nasce una nuova rete di interscambi che favorisce sempre più la scelta sedentaria contribuendo in tal modo alla nascita del lavoro specializzato. In questo contesto i processi di adattamento sono più definiti e i cicli stagionali non sono più limitati ai modelli di pura sopravvivenza. Questa nuova fase corrisponde all'Età del ferro, ben documentata in Sri Lanka agli inizi del primo millennio a.C., come risulta dai tre

principali siti archeologici di Anuradhapura, localizzati al centro dell'isola. Le fruttuose ricerche del Dipartimento Archeologico Nazionale (Sri Lanka), in collaborazione con l'Università di Cambridge hanno permesso con varie datazioni al C14 di stilare una eccellente sequenza cronologica a partire dal 900 a.C. fino ai primi esordi dell'impero Ashoka che nel II Secolo a.C. introdusse formalmente il buddhismo nell'isola. Nei vari strati, sono state trovate grandi quantità di manufatti che testimoniano l'uso del ferro, l'allevamento di bovini e una raffinata ceramica ma soprattutto la diffusione della coltura del riso.

Poco si conosce delle ere arcaiche dell'isola vale a dire le epoche anteriori al V secolo a.C. Gli storici e ricercatori sono concordi nell'ipotizzare che gli abitanti aborigeni di Sri Lanka siano stati i Vedda, popolazione di tipo malese che ancora oggi sopravvive nella regione centro-orientale dell'isola.

Nel poema epico Ramayana vengono descritte le prime invasioni ariane dell'isola di Sri Lanka.

Le antiche cronache del Dipavamsa e del Mahavamsa (Grande Genealogia) riferiscono che la discesa e prima colonizzazione, da parte delle popolazioni ariane può essere datata al 483 a.C. e attribuita al principe Vijaya e il suo seguito provenienti dalla valle del Gange.

Secondo la cronaca, il principe sposa Kuveni, principessa Vedda, e questa unione dà origine alla dinastia singalese in Sri Lanka. *Singh* è sinonimo di leone; probabilmente un mitologico antenato con sembianze leonine attribuisce il nome: Singalesi “popolo dei leoni”.

In seguito Kuveni viene ripudiata e Vijaya sposa la figlia del re Pandya di Madurai per consolidare alleanze con regni dravidiani dell'India del sud.

L'arco temporale che inizia con le cronache Mahavamsa e termina con lo sbarco dei Portoghesi è caratterizzato da rapporti ora conflittuali ora pacifici con popolazioni del subcontinente e viene denominato “periodo indiano”. Excursus storico che è compreso tra il VI secolo a.C. e lo sbarco dei Portoghesi nel 1505.

La storiografia dell'isola inizia a pieno titolo con l'introduzione del buddhismo per opera del re indiano Ashoka che invia il figlio Mahinda a divulgare la parola del Buddha. I testi riportano datazioni certe per la cronologia indiana, vale a dire il 227 a.C., secondo la datazione del mondo occidentale.

L'incontro del buddhismo con le popolazioni indigene è determinante e coinvolge i Vedda, come riferiscono le cronache e le narrazioni del Mahavamsa, nei loro rapporti di convivenza, nella realtà economica, nei culti loro propri pre-esistenti all'arrivo dei singalesi nell'isola.

La capitale del regno in questo periodo storico risulta essere Anuradhapura, tutt'ora cittadina capoluogo e sito archeologico di grande importanza. Le cronache riportano anche l'arrivo della sorella di Mahinda, la monaca buddhista Sanghamitta, la quale pianta un germoglio dell'albero sacro (Bo) sotto cui Siddharta (il Buddha) ebbe l'illuminazione.

La prima cronaca buddhista scritta, il Mahavamsa, in lingua Pali, risale al V secolo a.C. Nella saga del Norsemen viene riportata la tradizione secondo cui il Buddha, nella sua prima delle tre visite in Sri Lanka, incontrò gli Yakkas, leggendari demoni locali, e li convertì ai suoi insegnamenti con le sue predicazioni. Da altre descrizioni e citazioni è stato dedotto che questi esseri demoniaci altro non fossero che gli aborigeni dell'isola indotti successivamente ad accogliere la dottrina buddhista.

Il termine Yakkas appartiene all'originario linguaggio vedda (Wanniyala-Aetto) e indica gli spiriti degli antenati e in concreto gli stessi aborigeni di Sri Lanka.

Antiche iscrizioni epigrafiche su vasellame e roccia, in caratteri *brahmi*, trovate ad Anuradhapura ed in altre località dello Sri Lanka, confermano la presenza di insediamenti di comunità provenienti dal nord-ovest dell'India quali i Muruda, i Meraya ed altre ancora. Esistono scritture attestanti una popolazione denominata Mileka il cui significato in lingua singalese è "tribù aborigene" e il riferimento può essere attribuito ai Vedda.

Ancora, tra i primi scritti a noi pervenuti, nei quali vengono citati i Vedda, si può considerare il riferimento contenuto nel *De moribus Brachmanorum*. Si tratta di uno scritto in latino del 400 d.C. in cui Palladius riporta la storia di un viaggiatore greco di Tebe che raggiunse l'isola (Sri Lanka) con una nave di mercanti provenienti da Axum (Etiopia). Percorrendo la regione, incontrò i Besadae. Popolazione timida, di bassa statura con teste grandi, capigliatura riccia ed arruffata. “Questi indigeni” riferisce, “sono piccoli e smilzi, vivono in caverne e sono capaci di arrampicarsi tra i massi rocciosi più intricati, e così raccolgono pepe nella foresta.”⁴

Nel VI secolo d.C., il viaggiatore cinese Hioueng Thsang riferisce di *Yakkhos*, quali abitatori della parte sud-est dell'isola di Sri Lanka.

Nell'XI secolo d.C., il geografo Al-Biruni descrive il “*silent trade*” (baratto senza incontro di persone) con i selvaggi *Ginn*⁵ (Yakkas) dell'isola.

Durante il periodo di “occupazione” delle coste dell'isola da parte dei Portoghesi (1506-1608), Pedro Teixeira⁶, nelle sue “*Relation of the Kings of Persia*” scrive dei suoi viaggi nel 1610 durante i quali allude ai Vedda che denomina *Pachas*.

Il capitano Joao Ribeiro⁷ si riferisce a loro nel 1681 denominandoli *Bedas*.

Nel 1675, Rijklof van Goens, il più importante governatore olandese dell'allora Ceylon, fornisce una nutrita descrizione dei Vedda in rapporti e resoconti ufficiali .

Una più dettagliata descrizione dei Vedda è offerta da Robert Knox⁸ che, dopo una detenzione in Ceylon durata vent'anni, scrive riguardo ai Vedda, riportando osservazioni, notizie, abitudini, stile di vita, aspetto fisico. Chiaramente sono descrizioni che riflettono le aspettative e le tendenze della moda dell'epoca ovvero con l'intenzione di meravigliare e incuriosire i lettori del XVII secolo.

⁴ Spittel, R. L., *Vanished Trails*, Soorya Edition, Colombo, 1944, pag. 24.

⁵ Nella cultura araba i *Ginn* rappresentano gli spiriti, i demoni.

⁶ TEIXSEIRA, P., *Relation of the Kings of Persia. Travel of Pedro Teixeira with his “Kings of Harmuz” and Extracts for his “Kings of Persia”*, Hakluyt Society, London , 1902.

⁷ Ribeiro, J., *Historia de Ceilão*, Albion Press, Galle, 1899.

⁸ Knox, R., *An Historical Relation of the Island Ceylon in the East Indies, 1681*, James Mac Lehosé & Sons, Glasgow, 1911.

La regione costiera dell'Ovest dello Sri Lanka era luogo di commerci e sfruttamento del territorio fin dall'VIII secolo d.C. da parte di esperti navigatori provenienti dalla penisola arabica. Ciò accade in special modo tra il X e il XV secolo.

E' doveroso ricordare che prima dell'arrivo dei colonizzatori europei (nell'ordine: Portoghesi nel XVI, Olandesi nel XVII, infine Inglesi nel XVIII secolo), i mercanti arabi avevano frequentato l'isola, da loro denominata *Serendib*. Essa viene infatti citata nella famosa raccolta di narrazioni di scrittori anonimi persiani ed arabi: *Le mille e una notte*.

L'era della colonizzazione europea a Ceylon così come in India, comincia all'inizio del '500. In questi primi anni del secolo il re del Portogallo invia una flotta capeggiata da Francisco de Almeida per insediare alcune basi mercantili e militari sull'isola, che in quel tempo era divisa in tre reami, due singalesi al Centro-sud e uno tamil al Nord, non sempre in pace tra loro.

I Portoghesi approfittarono della loro superiorità militare per allargare e consolidare il proprio dominio su gran parte dell'isola. Dapprima sulla costa occidentale, in seguito espandendo la loro influenza in altre regioni. Coloni e soldati si resero odiosi nei confronti delle popolazioni locali per la loro prepotenza e propensione allo sfruttamento delle risorse umane locali e del territorio.

Nel 1602 giunge a Ceylon la prima flotta dall'Olanda, dapprima bene accolta dal re di Kandy, quasi a contrastare lo strapotere portoghese sull'isola. Dal 1638 lo scontro inevitabile tra Portoghesi e Olandesi fu crescente e si risolse a favore di questi ultimi. Nella seconda metà del '600 gli Olandesi dominavano su quasi tutti i litorali ed estesero ulteriormente i territori da loro colonizzati ulteriormente verso l'interno dell'isola.

Robert Knox , nella sua narrazione, parla dei Vedda e li presenta come guerrieri fedeli al re di Kandy. Egli li avrebbe ingaggiati, temporaneamente, anche per una spedizione contro gli Olandesi.

I porti fiamminghi, difesi da bastioni armati con cannoni e i loro insediamenti all'interno del territorio erano finalizzati allo sfruttamento delle risorse naturali

utilizzando la popolazione indigena. Il dominio olandese continuerà fino alla fine del Settecento.

L'inarrestabile espansione militare e coloniale della Gran Bretagna sullo scacchiere asiatico, si fa sentire anche su Ceylon. Nel 1795 l'isola subisce una spedizione navale diretta contro le fortificazioni olandesi. Nell'arco di un anno il potere passa nelle mani degli Inglesi e con il trattato di Amiens (1802) l'isola diventa colonia della Corona Britannica. Questo avviene non senza resistenze, anche armate, da parte del re di Kandy. Va menzionata la Ribellione di Uva⁹ durante la terza guerra kandyana contro gli Inglesi, 1817-18. A questa lotta parteciparono con gravi perdite sia i Singalesi sia una parte dei Vedda, considerati uomini di valore e da sempre fedeli al re di Kandy. La dominazione inglese perdura fino al 1948, anno della dichiarazione d'indipendenza dal dominio britannico. Essa viene accettata senza difficoltà da parte degli ex colonizzatori. Permane l'appartenenza della Repubblica di Sri Lanka al Commonwealth, unione politico-commerciale degli stati e territori dell'ex-impero britannico.

⁹ Regione del centro-sud dell'isola.

CAPITOLO SECONDO

STUDI SUI VEDDA

I Vedda in ambito storico-antropologico sono piuttosto conosciuti attraverso l'ampia letteratura a loro dedicata. Tuttavia non sono stati abbastanza esplorati ed analizzati da un punto di vista strettamente etnografico e di conseguenza etnologico.

Data la loro fama di “selvaggi”, “primitivi”, cacciatori-raccoglitori, sopravvissuti alla civilizzazione dei Singalesi, dai quali si sono tenuti distinti a livello culturale etnico, essi “hanno ‘eccitato’ la curiosità sulle loro origini nel corso di due millenni.”¹

I Vedda hanno in effetti suscitato interesse offrendo la costruzione di una sorta di leggenda piuttosto che stimolato una ricerca storica ed etnologica. Molti autori che si sono occupati di loro hanno scritto, discusso e commentato su questa popolazione senza una vera esperienza sul campo.

Descrizioni più o meno favoleggianti sono spesso state usate per giustificare ideologie, visioni del mondo o teorie socio-evoluzioniste molto radicate nell'ultimo quarto del secolo XIX². La narrazione che riguarda gli Yakkas³, considerati demoni mitici dalle sembianze umane, nella tradizione del *Mahavamsa*⁴ ed in altri scritti antichi, è stata comunemente accettata come testimonianza di ancestralità in rapporto ai Vedda loro discendenti.

¹ Goonetilleke, H.A.I., A Bibliography of the Veddah: the Ceylon Aboriginal, in *C.J.H.S.S.*, 1, 1960.

² Spencer, H., *The Principles of Sociology*, 3 volumi, William & Northgate, London, Oxford, 1897-1906.

³ In seguito identificati con gli aborigeni Vedda.

⁴ “La Grande cronaca” scritta in Pali. Tratta delle vicende mitiche dei re singalesi e del loro insediamento nell'isola di Sri Lanka nel VI secolo a.C.

Il racconto della loro mitica ma concreta e nobile⁵ discendenza serve a identificare e convalidare una posizione gerarchica di rispetto nel complicato sistema delle caste in Sri Lanka.

I Portoghesi, nel XVI secolo, furono i primi colonizzatori europei dell'isola. Le descrizioni sugli indigeni dell'epoca che allora venivano chiamati *Bedas* sono in generale frammentarie e non abbastanza documentate. Pedro Teixeira⁶, viaggiatore dell'epoca, descrive sommariamente come poteva apparire questa popolazione. Altre narrazioni portoghesi sono datate e riferite al periodo della dominazione olandese ovvero al secolo successivo.

Il primo resoconto utilizzabile allo scopo etnografico è quello del governatore Rycloff Van Goens⁷, commissario della Colonia Olandese dal 1658 al 1675. Contiene chiare dettagliate memorie e raccomandazioni verso i suoi successori al fine di un miglioramento politico ed economico dell'isola. Lo si può definire realistico e pragmatico. Quando si riferisce ai Vedda non si sofferma a speculare sulle loro origini ancestrali mitiche né esprime valutazioni morali sui loro costumi né descrivere condizioni materiali e credenze religiose. Egli riferisce ed evidenzia le loro potenziali capacità di utilizzo come forza lavoro in quanto persone disponibili e versatili operai. Sono inoltre in una “posizione di casta” particolare, unica, per cui “non soggetti a capricci e pregiudizi”⁸ da parte degli altri gruppi “abbastanza selvaggi ma individui coraggiosi nella caccia e arcieri esperti”⁹. Prosegue raccomandandoli ai suoi successori, nel governo dell'isola, per le loro prestazioni, servigi ed alleanza affidabile.

⁵ Kuveni, principessa *yakkhini* (singolare di *yakkha*), sposa Vijaya, principe singalese.

⁶ Teixeira, P., *Relation of the Kings of Persia. Travel of Pedro Teixeira with his “Kings of Harmuz” and Extracts for his “Kings of Persia”*, Hakluyt Society, London, 1902.

⁷ Van Goens, R., *Memoirs of Ryckloff Van Goens*, Ceylon Government Press, Colombo, 1932.

⁸ Ibidem, pag. 6.

⁹ Ibidem, pag. 7.

Queste memorie furono stilate alcuni anni prima che Robert Knox¹⁰ scrivesse le proprie relazioni nel 1681. Egli fu il più famoso degli Europei che scrissero sulle questioni di Ceylon in quell'epoca. Le sue pagine si sono dimostrate affidabili, etnografiche sotto molti aspetti ed il suo pensiero perspicace e veritiero circa la condizione dei Vedda nel contesto storico e sociale dei Singalesi.

L'inglese Robert Knox fu catturato sulla costa dell'isola ed imprigionato per ordine del re di Kandy. L'arresto durò quasi venti anni. Riuscì a fuggire e tornò in Inghilterra dove pubblicò la *Historical Relation of the Island of Ceylon*, scritti basati ampiamente sulle sue esperienze dirette.

Durante la sua particolare detenzione¹¹, fu in grado di vedere molte parti della regione, partecipando ed interessandosi a vari aspetti della cultura locale. Fu osservatore attento e scrupoloso nelle sue narrazioni. I suoi scritti a proposito dei Vedda spaziarono su questioni e tematiche poi riprese e sviluppate da scrittori in anni più recenti.

Robert Knox riferisce sulle tecniche di conservazione della carne degli animali catturati, la quale veniva ricoperta di miele selvatico da loro raccolto¹². Infine era riposta nell'incavo di tronchi d'albero a loro volta chiusi con argilla.

Narra anche dell'abitudine sociale di offrire alla sposa, quale dono di matrimonio, alcuni cani addestrati alla caccia¹³. Descrive le loro particolari punte di freccia; lo scarso, quasi nullo abbigliamento; la curiosa maniera di tenere la capigliatura lunga ed arruffata. Mette in particolare risalto il modo di barattare alcuni

¹⁰ Knox, R., *An Historical Relation of the Island Ceylon in the East Indies, 1681*, James Mac Lehose & Sons, Glasgow, 1911.

¹¹ Probabilmente fu destinato a lavori "forzati" in varie zone del regno kandiano.

¹² Da epoche remote i Vedda sono considerati abilissimi raccoglitori di miele selvatico; fin su dirupi pericolosi, arrampicandosi o calandosi con corde.

¹³ Sicuramente parte delle battute di caccia di questa popolazione veniva effettuata con ausilio dei cani.

prodotti ed oggetti con il sistema definito “*silent trade*”¹⁴, scambio che avveniva con i vicini Singalesi.

Mostra con uno stile scarno ed essenziale; una visione semplice ma non sprovveduta. Come gli fu riferito da informatori, dà notizia di uno strano modo di catturare gli elefanti. Durante il sonno, sarebbero stati feriti sotto le zampe con le asce. Egli commenta che ciò non è possibile per lo spessore di quelle parti anatomiche e per il fatto che gli elefanti selvatici non possono essere avvicinati facilmente neppure se distesi e dormienti.

Dalle informazioni di Robert Knox si deduce che esistevano due tipologie di indigeni Vedda: quelli così detti “*tamed sort*”, vale a dire domesticati, residenziali e i “*wilder sort*”, selvaggi. I primi erano in qualche modo assoggettati al re di Kandy e occasionalmente erano utilizzati come guerrieri.

Robert Knox dimostra riluttanza nell’offrire qualsiasi tipo di spiegazione circa usi e costumi da lui descritti. Le sue narrazioni sono di tipo descrittivo. Una raccolta di comportamenti inusuali, esotici.

E’ notevole il fatto che non faccia mai riferimenti a proposito dell’origine dei Vedda nell’isola né al loro aspetto fisico. Nessun commento nemmeno per la capigliatura e il modo di coprire le parti intime.

Tutti questi sono interessi e temi che diventeranno centrali negli scritti di coloro che si occuperanno di popoli indigeni in generale e di questi aborigeni in particolare nel corso del XIX secolo.

Al tempo in cui scrive Robert Knox, l’interesse per la natura e le sue varietà esotiche costituisce attrattiva e curiosità analogamente a quello per gli uomini selvaggi. Nel secolo successivo essi diverranno argomento di discussioni importanti nella dinamica della teoria dell’evoluzione, del darwinismo sociale, dello sviluppo in generale e del progresso.

¹⁴ Si tratta di depositare prodotti o oggetti in luoghi stabiliti con l’accordo tacito ed implicito di trovarvi in seguito altre merci da prelevare.

Un altro scritto d'interesse storiografico è quello prodotto da un religioso portoghese, Padre Queyroz¹⁵. Nel 1686 viene pubblicata a Lisbona una sua trattazione dal titolo: *Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*. In essa si trovano le notizie riguardanti i Vedda e le informazioni circa la loro discendenza che, a differenza di autori precedenti, qui viene attribuita alla genealogia di gente comune di Anuradhapura¹⁶, costretta ad abbandonare la città a causa di invasioni straniere provenienti dall'India. Questa popolazione finisce per rifugiarsi nelle foreste e le montagne situate più a Sud nell'isola. Vivendo questa gente privata per lungo tempo dello stile di vita urbano e delle comunicazioni con altre popolazioni, si sarebbe quindi imbarbarita e avrebbe acquisito progressivamente uno stato selvaggio. “Questi sono i *Bedas*, che significa bruti.”¹⁷

L'autore non cita la fonte delle sue informazioni su questa storia d'origine e insiste a descrivere i Vedda quali privi di leggi, senza religione, senza case e ignudi. Anch'egli ricorda la pratica di scambio di beni e prodotti definita “*silent trade*” e la conservazione della carne con il metodo riportato nello scritto di Robert Knox.

Interessante e curioso il passo in cui dice che i “nativi” sono in grado di “parlare un approssimativo e mal pronunciato linguaggio”¹⁸. Robert Knox, nella sua *Relation*, riferiva soltanto che essi si esprimevano con la lingua dei Singalesi.

La visione negativa di Padre Queyroz, soprattutto sulla questione della “maniera di parlare” di questi indigeni, influenzò non poco gli scrittori del XIX secolo specialmente quelli che trassero le informazioni di seconda mano, non verificando quindi con osservazione personale sul campo.

¹⁵ Queyroz, F., *The temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, traduzione inglese, Acting Government Printer, Colombo, 1930.

¹⁶ Antica capitale dell'isola di Sri Lanka situata a Nord di Kandy.

¹⁷ Queyroz, F., *The temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, traduzione inglese, Acting Government Printer, Colombo, 1930.

¹⁸ *Ibidem*.

Nel 1800, periodo inglese della colonizzazione, saranno numerosi le relazioni e gli studi¹⁹ in cui si evidenziano lo “sgangherato dialetto” dei Vedda e il loro “povero” vocabolario.

Le parti più valide della trattazione di Padre Queyroz sono quelle che riguardano le relazioni sociali. Riferisce, infatti, che “le raccolte [di cibo] avvengono in gruppo [...] cacciano assieme cento e più uomini ogni tre mesi in quattro differenti zone per poi banchettare”²⁰.

Egli descrive la loro abilità di arrampicatori, su alberi e roccia, per le attività di caccia e raccolta. Ci informa inoltre dei loro rapporti con il re di Kandy il quale tiene i Vedda in buona considerazione. Durante i periodi di difficoltà, nella guerra con i Portoghesi, egli incarica questi indigeni al fine di proteggere le sue mogli ed il tesoro.

Gli scritti del XVII secolo che riguardano i Vedda non possono certo essere definiti analitici né tantomeno strutturati. Sono essenzialmente descrizioni poco elaborate circa usi e costumi bizzarri e insoliti attribuiti a queste popolazioni cosiddette selvagge. Principalmente riguardano ambiti economici, strumenti utilizzati e modi di vita. Ciò rispecchia gli interessi, le attese e il tipo di notizie che si rendevano disponibili in un contesto di referenti ed informatori che raramente furono a diretto contatto con gli indigeni. L’aspetto storico e culturale è trascurato se non dimenticato o escluso.

¹⁹ Percival, R., *An Account of the Island of Ceylon*, C. & R. Baldwin, London, 1805; Selkirk, J., *Recollections of Ceylon after a Residence of Nearly Thirteen Years*, J. Hatchard, London, 1844; Tennent, J. E., *Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical*, 2 volumi, Longman G. & Roberts, London, 1859; Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863.

²⁰ Queyroz, F., *The temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, traduzione inglese, Acting Government Printer, Colombo, 1930, p. 17.

Durante il XIX secolo l'attenzione per i Vedda, oltre alle tematiche fino ad allora considerate, si allarga includendo questioni e studi rivolti all'ambito della loro storia e al loro sviluppo evolutivo.

Se nel XVIII secolo la documentazione loro riferita è scarsa, in quello successivo, durante la colonizzazione britannica, gli studi e le pubblicazioni aumentano considerevolmente di numero. Avventurieri, militari, amministratori, missionari, medici si interessano e scrivono e dissertano su questi aborigeni. Verso la fine del secolo sono pubblicate trattazioni prodotte da studiosi e professionisti dell'ambito antropologico. Cominciano a evidenziarsi ambiti d'indagine specialistici quali natura, cultura, ricerche e studi di antropologia fisica allora particolarmente accreditata, studi sulla lingua, sull'origine mitica e storica dei Vedda. Vengono trattate e comparate le somiglianze fisiche e culturali dei differenti gruppi stanziati in regioni diverse. Tra gruppi diversi di Vedda e i Singalesi.

E' doveroso riportare una citazione di Kenneth Kennedy in cui afferma: "Verso la fine del XVIII secolo era un fatto accettato tra i geografi e gli storici europei che Ceylon possedeva una popolazione di 'wild men' che erano fisicamente e culturalmente distinti rispetto ai loro più civilizzati vicini²¹ ed erano identificati con il nome 'Vedda'"²².

Nel secolo successivo alcuni studiosi presero in considerazione il problema di trovare una motivazione per queste differenze e verificare se Vedda e i Singalesi avessero un'origine comune e, nel qual caso, in quale epoca.

Anche se durante tutto il secolo XIX fu accettata la teoria che le varie razze umane avessero avuto un antenato comune nella più remota delle ere, per molteplici ragioni, gli addetti ai lavori furono propensi a negare un'origine unica per le due popolazioni.

²¹ I Singalesi.

²² Kennedy, K.A.R., *The Palaeo-Demography of the Veddas of Ceylon*, paper presentato alla Conference on Ceylon, University of Pennsylvania, 1967, pag. 97.

Per contro, fu ampiamente ritenuto che le diverse razze umane fossero originali in sé, derivanti da atti di creazione differenziati nello spazio e nel tempo. Non c'era, se non agli albori, la conoscenza della possibilità, anche per gli esseri umani, di cambiamenti fenotipici nel tempo. Era radicata l'idea che l'unione procreativa tra appartenenti a razze diverse potesse generare ibridi ed impurità razziale.

Conseguentemente, durante tutto il secolo XIX, fu sostenuta l'idea che la maggior parte della popolazione vedda non ebbe contatti con quella singalese. Anche Bailey afferma in un suo scritto: "Essi, pur assieme per lungo tempo, non hanno ancora incrociato matrimoni con i vicini Singalesi"²³.

In seguito altri autori cominciarono a persuadersi che le due popolazioni condividessero origini comuni. Parlando esse la stessa lingua, il singalese, questo fatto suggeriva che potessero essere ipotizzate origini comuni.

Robert Percival riferisce con cautela che "I Beda sono principalmente una parte dei Candiani che scelsero di conservare la loro antica libertà di selvaggi al tempo in cui i loro fratelli delle pianure e delle valli furono sottomessi alla coltivazione della terra e alle limitazioni della società."²⁴

James Selkirk²⁵, quarant'anni più tardi, sosteneva a sua volta che i Vedda parlavano una sorta di pessimo dialetto singalese, essendo stati confinati nelle foreste ed obbligati a vivere separati dalla popolazione civile. Oppure, quando i Singalesi cominciarono a coltivare i terreni, essi non si sottomisero alle pratiche agricole imposte dai governanti. Scelsero di ritirarsi in territori forestali collinari per conservare la loro libertà e identità culturale.

²³ Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863, pag. 282.

²⁴ Percival, R., *An Account of the Island of Ceylon*, C. & R. Baldwin, London, 1805, pag. 282-283.

²⁵ Selkirk, J., *Recollections of Ceylon after a Residence of Nearly Thirteen Years*, J. Hatchard, London, 1844.

In seguito alla traduzione in inglese nel 1837 del Mahavamsa²⁶ ad opera dello scrittore Arthur James Tournour, nell'ambiente culturale britannico viene accettata l'idea di un'origine differenziata e non più comune, tra i Singalesi e i Vedda. Robert Percival sosteneva questa possibilità già nel 1805, come del resto Robert Fellowes²⁷ ammetteva come valida questa tesi. Con la disponibilità di questo documento storico tradotto in inglese, i Vedda furono identificati quali discendenti degli yakkhas, aborigeni che forse per il loro aspetto erano definiti demoni. Jonathan Forbes²⁸ è fedele, nei suoi scritti, al racconto contenuto nel Mahavamsa sul principe Vijaya e gli yakkhas. Altri due scrittori dell'epoca, John Whitchurch Bennett²⁹ e Charles Pridham³⁰ sono concordi nell'identificare yakkhas e Vedda.

Anche secondo il parere del Luogotenente Augustus De Butts si legge a proposito dei Vedda: “early history is buried in obscurity, and recorded only in absurd and Oriental tales [...] there can be, however, no doubt as to there being the descendants of the aborigines of the island.”³¹

Negli anni successivi queste idee sono corroborate dall'erudizione di Sir J. Emerson Tennent³² per il quale l'identità ancestrale dei Vedda, degli yakkhas e le loro origini, sono confermate con notevole credibilità negli scritti latini di Plinio il Vecchio³³, nella documentazione del mercante cinese Hiouen Thsang, nelle narrazioni del viaggiatore arabo Al-Biruni e nelle parole di Palladius, autore del *De*

²⁶ Cronache in sanscrito e pali sull'origine del popolo singalese.

²⁷ Fellowes, R., *The History of Ceylon from the Earliest Period of the Year 1815*, Joseph Mawman, London, 1817.

²⁸ Forbes, J., *Eleven Years in Ceylon*, Richard Bentley, London, 1841.

²⁹ Bennett, J. W., *Ceylon and Its Capabilities*, William H. Allen, London, 1843.

³⁰ Pridham, C., *An Historical Political and Statistical Account of Ceylon and its Dependencies*, T. & W. Boone, London, 1849.

³¹ De Butts, A., *Rambles in Ceylon*, William H. Allen, London, 1841, p. 145.

³² Tennent, J. E., *Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical*, 2 volumi, Longman G. & Roberts, London, 1859.

³³ *Naturalis Historia*.

Moribus Brachmanorum. Nel 1863 John Bailey, considerando gli scritti precedenti dei suoi autorevoli conterranei, si permise di scrivere che “è sempre stato accertato che i Vedddhas di Ceylon sono i discendenti della razza che fin dall’origine popolava l’isola, o in ogni caso, di coloro che la abitarono prima della sua conquista da parte di Vijaya e i suoi seguaci.”³⁴

E’ da notare che l’influenza e l’accettazione di queste pubblicazioni erano condizionate dall’autorevolezza dei loro autori. Un’analisi culturale, storiografica di diversa natura, effettuata da altri ricercatori, non avrebbe ottenuto un pari consenso.

La problematica della lingua dei Vedda e delle sue origini non ebbe altrettanto spazio negli studi e nelle opere di divulgazione dell’epoca. James Brow afferma che “la questione del linguaggio in particolare, ebbe solo confuse pubblicazioni.”³⁵

Nemmeno le indagini di antropologia fisica allora disponibili, alla metà del secolo XIX, furono utili a focalizzare ed a chiarire la questione delle origini dei Vedda, comuni o meno a quelle Singalesi.

François Valentyn³⁶ nel 1726 fece delle rilevazioni sull’altezza dei Vedda. Scrisse e osservò che si evidenziava una statura media piuttosto bassa tra questi aborigeni.

Ricerche antropometriche più accurate su queste popolazioni iniziano con John Davy³⁷ nel 1821 e viene così citato da K.A.R. Kennedy: “un medico che formulò una descrizione scientifica di queste popolazioni sulla base di dati ottenuti con esami autoptici”³⁸.

³⁴ Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddhas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863, pag. 306.

³⁵ Brow, J., *Vedda Villages of Anuradhapura. The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, University of Washington Press, Seattle and London, 1978, pag. 11.

³⁶ Valentyn, F., *Ond en nieuww Oost-Indian*, Johannes van Braam, Amsterdam, 1726.

³⁷ Davy, J., *An Account of the Interior of Ceylon and of Its Inhabitants*, Longman, H., R., O., & Brown, London, 1821.

³⁸ Kennedy, K.A.R., *The Palaeo-Demography of the Veddhas of Ceylon*, paper presentato alla Conference on Ceylon, University of Pennsylvania, 1967, pag. 30.

Durante tutta la seconda metà dell'ottocento, gli studiosi focalizzarono le loro rilevazioni su una caratteristica fisica fin troppo evidente ad un primo esame: il colore della pelle. Joseph Joinville³⁹ definisce i Vedda “neri” come tutti i Singalesi.

Robert Percival sostiene invece che: “Essi sembrano essere una razza completamente diversa dagli altri Ceyloneses: la loro carnagione sarebbe più chiara e tendente al colore del rame.”⁴⁰ John Bennett⁴¹ invece li assimila ai Singalesi, mentre James Selkirk che attinge notizie da informatori, scrive: “[essi sono] più chiari di pelle che gli altri abitanti dell'isola.”⁴² Differenziandosi dai precedenti autori, John Bailey⁴³ li descrive piuttosto scuri di carnagione, bruni.

In questi termini, il contributo dell'antropologia fisica non offrì sicuramente nessun chiarimento utile. La definizione della possibile relazione biologica tra Vedda e Singalesi rimase ipotetica. Bisognerà aspettare il secolo successivo in cui osservazioni scientifiche più precise saranno effettuate grazie a strumentazioni e tecniche di analisi più raffinate.

Alcuni dei ricercatori più ambiziosi e noti dell'epoca, non soddisfatti di ipotizzare una separazione d'origine tra Vedda e Singalesi, studiarono le possibili relazioni con culture di popolazioni piuttosto lontane tra loro.

Sir J. Emerson Tennent fu tra i primi, con John Bailey, ad argomentare che “Gli aborigeni di Ceylon furono probabilmente una diramazione dello stesso nucleo etnico che colonizzò il Dekkan⁴⁴.”⁴⁵ John Bailey stesso, convinto delle medesime

³⁹ Joinville, J., *On the Religion and Manners of the People of Ceylon*, in *Asiatic Researches*, 7, 1803.

⁴⁰ Percival, R., *An Account of the Island of Ceylon*, C. & R. Baldwin, London, 1805, pag. 12.

⁴¹ Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863.

⁴² Selkirk, J., *Recollections of Ceylon after a Residence of Nearly Thirteen Years*, J. Hatchard, London, 1844, pag. 81.

⁴³ Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863.

⁴⁴ Regione collinare dell'India centro-meridionale.

ipotesi, così si esprimeva: “I risultati della mia personale e accurata ricerca sui costumi e superstizioni dei Veddahs [...] stabilisce la loro identità con quella di molte tribù delle colline dell’India e giustifica pienamente l’asserzione della comune origine del popolo [Vedda].”⁴⁶ Da queste argomentazioni deriva la pretesa dell’affinità “razziale” basata unicamente su una presunta scoperta di aspetti culturali simili.

Queste motivazioni ed ipotesi saranno tuttavia corroborate dagli antropologi fisici Virchow nel 1888 e Sarasin nel 1892-93 che considerarono e studiarono la questione durante l’ultima decade del secolo vittoriano.

⁴⁵ Tennent, J. E., *Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical*, 2 volumi, Longman G. & Roberts, London, 1859, pag. 253.

⁴⁶ Bailey, J., *An Account of the Wild Tribes of the Veddahs of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions*, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863, pag. 307.

CAPITOLO TERZO

CREDENZE, RITUALI E PRATICHE RELIGIOSE

L'impianto culturale che sostiene le credenze, i rituali magici e le pratiche religiose con grande probabilità è precedente all'arrivo delle popolazioni singalesi di lingua indo-ariana scese attraverso la penisola indiana.

Lo sviluppo dell'organizzazione sociale dei vari gruppi vedda di Sri Lanka prende origine e supporto dalla forte credenza in un collegamento familiare e generazionale tra i viventi e i loro antenati.

Esso è consolidato dalla ferma tradizione, fiducia e fedeltà nei confronti degli spiriti dei morti considerati alla stregua degli esseri mitologici delle origini e con essi venerati. Il Nae Yaku, l'assemblea degli antenati, simboleggia la continuità e ricorda la loro esistenza in dimensioni extraterrene.

Appare inconsueto che le popolazioni vedda non abbiano tramandato nessun ricordo, narrazione o mito particolare delle origini¹ come invece si riscontra in praticamente tutte le culture analoghe nel Subcontinente indiano.

Il fatto che siano vissuti accanto ai Singalesi da tempi immemorabili, condividendone in parte i miti d'origine, può aver determinato una sorta d'oblio, di sostituzione.

Le credenze animistico - religiose della cultura vedda possono essere suddivise in tre filoni principali in base alle loro testimonianze, le narrazioni e gli studi² etnografici finora eseguiti.

Il primo filone è riferito al culto Nae Yaku ovvero la venerazione degli spiriti degli antenati, di tutti i Vedda morti anche in epoca recente.

¹ Wijesekera, N. D., *The People of Ceylon*, M.D. Gunasena, Colombo, 1949.

² Wijesekera, N. D., *Veddas in Transition*, M.D. Gunasena Co. Ltd., Colombo, 1964.

Il culto degli antenati è la sostanza, la base della loro religione, se così può essere definita e classificata. Gli spiriti dei defunti possono essere comuni antenati considerati eroi nella tradizione culturale e spiriti di persone che, in vita, conseguirono particolare prestigio nell'ambito della comunità.

Il secondo filone comprende il culto e la venerazione di divinità estranee alle pratiche devozionali rivolte agli antenati. Si tratta di divinità introdotte quali "prestite" nella pratica del culto vedda tradizionale già da tempi molto antichi. In seguito, ammessa, accettata e naturalizzata, questa forma di culto è stata mutuata dall'hinduismo di epoca remota attraverso la cultura tamil di matrice dravidica e dall'influenza singalese attraverso l'introduzione del buddhismo Theravada in Sri Lanka³.

Il terzo filone del panorama religioso dei Vedda include le divinità riconosciute e accettate nel culto ma soprattutto temute. Si tratta di divinità femminili del pantheon hindu, tamil o singalese. Esse sono considerate essere ostili verso la comunità vedda.

Queste dee sono responsabili della diffusione delle malattie e delle disgrazie subite per effetto di inadempimenti, inosservanze, mancate offerte e purificazioni rituali nei loro confronti da parte dei fedeli.

Al primo filone appartiene il culto Bandara che viene associato con le Rocks Gale Deviyo e Gale Yakas⁴. Questa devozione potrebbe anche essere un prestito della cultura singalese acquisito dai Vedda. Si tratta della venerazione del Kande Wanniya, eroe ancestrale appartenente al mito.

L'influenza buddhista Theravada è più che evidente e tangibile specialmente nella zona di Mahyangana⁵, dove gli indigeni vedda partecipano all'antica festa del Mahyangana Vihara. Si esibiscono in una danza rituale che rappresenta la leggenda⁶

³ Avvenuta nel terzo secolo a.C. ad opera del monaco Mahinda, figlio del re indiano Ashoka.

⁴ Formazioni collinari rocciose nelle regioni centrali di Sri Lanka.

⁵ Cittadina con famoso tempio buddhista, meta di pellegrinaggi.

⁶ Storicamente il Buddha non arrivò mai in Sri Lanka.

dell'arrivo del Buddha in questa regione per incontrare e convertire gli yakkas, considerati demoni per il loro aspetto e in seguito riconosciuti come gli aborigeni⁷ Vedda.

Dalla lettura degli autori⁸ più accreditati in questi studi, si può dedurre che i Vedda non possiedono una concezione di “spirito immanente” nella persona umana durante la sua vita. Diversamente dai loro conterranei singalesi, che sono notoriamente afflitti da credenze per cui vedono spiriti e demoni in ogni dove, i Vedda affermano di non aver mai visto o incontrato nessuno yakka⁹ durante le ore di veglia. L'assenza di una mentalità che concepisca una dimensione riconducibile agli inferi o che ammetta entità assimilabili ai demoni, come nelle religioni più conosciute, è una caratteristica loro propria.

I Vedda sono soliti affermare che nei loro sogni vengono visitati, con una certa regolarità, dal padre deceduto o da un altro parente stretto. Questo è spiegabile e comprensibile quasi fosse una sorta di dovere da parte del genitore quale manifestazione di affettività piuttosto che un fatto con significati diversi e misteriosi.

Altri tipi di sogno sono interpretati come premonitori di eventi negativi o di cattivi auspici. Attribuendo molta importanza a certe visioni oniriche, i Vedda adottano tutte le precauzioni possibili al fine di evitare circostanze sfavorevoli e situazioni negative durante le battute di caccia o altre attività potenzialmente pericolose.

⁷ Incontro rappresentato frequentemente nelle pitture interne ai templi. E' il famoso incontro con gli Yakkas, considerati demoni nel Mahavamsa.

⁸ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911; Spittel, R. L., *Vanished Trails*, Soorya Edition, Colombo, 1944; Wijesekera, N. D., *The People of Ceylon*, M.D. Gunasena, Colombo, 1949;

Spittel, R. L., *Wild Ceylon, 1924*, Soorya Edition, Colombo, 1951; Brow, J., *Vedda Villages of Anuradhapura. The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, University of Washington Press, Seattle and London, 1978.

⁹ Spirito del defunto oggetto di culto reverenziale nella religione vedda.

Per contro i sogni rappresentano anche un'occasione per avere consigli e spunti, specialmente se ad apparire, è una persona più anziana, generalmente il padre o lo zio, la quale può rivelarsi per indicare come condurre meglio la caccia ed ottenere così buoni risultati. Tali suggerimenti sono osservati con scrupolosità.

Questi tipi di sogno non sono frequenti ma, quando avvengono, possono offrire grandi aspettative e risultati altrettanto buoni. Sono utili specialmente durante periodi di scarsa disponibilità di cibo.

Siffatte esperienze tendono a consolidare la percezione e la convinzione che, dopo la morte, lo spirito della persona trova una nuova dimensione e realizzazione. Tutto questo rinforza il concetto religioso e il conseguente credo nel Nae Yakka, ovvero la dimensione spirituale dei Vedda dopo la morte. Da una tale concezione di aldilà può essere interessante prendere in esame le storie buddhiste che parlano degli spiriti dei morti. Esse sono raccolte in un testo del Canone Pali¹⁰ denominato Pettavatthu.

I Vedda credono che dopo la morte di una persona vi sia una certa riluttanza da parte del suo spirito ad abbandonare il corpo. Questo potrebbe essere interpretato come conseguenza probabilmente del grande attaccamento della persona alla propria fisicità durante l'esistenza terrena. Lo spirito rimane dunque a sostare nelle vicinanze del luogo in cui la morte è avvenuta o anche in prossimità del cadavere stesso della persona.

Nel periodo immediato susseguente al decesso e fino all'assunzione del suo nuovo status di antenato all'interno del mondo dei morti, lo spirito non è denominato yaku ma pranakaraya cioè una "entità ancora vivente".

Questo stato di sospensione e di attesa è necessario al fine di adempiere certi obblighi. Il principale è certamente la visita a Kataragama¹¹ durante la quale si chiede il permesso di raggiungere Kande Yaka¹².

¹⁰ Raccolta di testi sacri della tradizione buddhista Theravada.

¹¹ Località sacra e nome del dio qui venerato.

¹² Principale figura mitologica venerata dai Vedda.

La comunità in cui viveva la persona defunta è coinvolta anch'essa e partecipa con molta apprensione e dispiacere a causa della situazione di transizione e dei disagi che deve sopportare questo spirito in trasformazione.

I parenti più stretti del defunto partecipano con grande dolore. Tutto questo dispiacere e coinvolgimento emotivo è rivolto sia verso una persona morta di recente sia verso un individuo deceduto in un tempo più remoto.

Le persone rivolgono più rispetto e timore nei confronti di un morto recente, per il quale esiste una sorta di paura a causa delle possibili manifestazioni di disagio del suo spirito. Quest'ultimo, ancora presente, può manifestarsi tra i vivi con lanci di pietre e sabbia, espressioni della sofferenza causatagli dalla provvisorietà del suo status.

Alla fine dell'esecuzione della una cerimonia funebre la persona deceduta trova finalmente sistemazione con la sepoltura. Tutta la comunità ritorna quindi a una situazione di vita normale.

Per un periodo che può variare dai sette ai dieci giorni, i parenti del defunto continuano a riunirsi per rispettare una sorta di lutto durante il quale altri riti sono eseguiti in memoria della persona deceduta .

Seligman¹³ nella sua famosa opera etnografica sui Vedda descrive l'usanza di una semplice inumazione senza nessun oggetto a corredo. Riporta anche la descrizione di Tennent¹⁴ a proposito di una cerimonia di sepoltura, avvenuta qualche decennio prima, durante la quale si evidenziano alcune differenze nel rituale.

Secondo quest'ultima testimonianza, la salma era deposta con alcuni effetti personali quali la sacca del betel e una mezza noce di cocco riempita con acqua. In un altro caso il corpo era avvolto con molta stoffa e ornato con una collana di perline di vetro. Arco, frecce, asce, borsa del betel erano deposti assieme, lungo il corpo dell'uomo. In qualche caso, erano deposti anche pallettoni di fucile per la caccia.

¹³ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.

¹⁴ Tennent, J. E., *Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical*, 2 volumi, Longman G. & Roberts, London, 1859.

Una prescrizione comunemente rispettata, invece, consiste nel prevedere la sepoltura a una certa distanza dai luoghi frequentati dai vivi, sicuramente non nelle vicinanze delle capanne. Anche la *chena*¹⁵ deve essere tenuta distante dalle sepolture. Quest'osservanza deriva dal fatto che il corpo del morto o la morte in sé conserva l'idea di una possibile contaminazione, di un potere nefasto in grado di influenzare in maniera funesta i vivi e la loro vita quotidiana.

La tomba è coperta con una semplice struttura di rami costruita sopra e poi ricoperta di foglie con l'intenzione di creare un riparo o conferire una sorta di protezione alla salma.

Un rituale diverso dai precedenti prevede che alla testa della fossa di sepoltura siano poste tre noci di cocco aperte a metà e un piccolo mucchio di legna. In altri casi sono piantati tre cacti¹⁶ lungo la sepoltura.

Questo e i precedenti sono esempi di varianti nel rituale di inumazione probabilmente derivanti da quelli che si possono ritrovare nella cultura buddhista del Canone Pali nel *Pettavatthu*¹⁷.

E' consolidata, nell'ambito delle comunità Vedda, la credenza che non tutti gli individui dopo la morte diventino spiriti *yaku* indistintamente. Una parte di loro, infatti, non accede a questo status.

Questo è determinato dalla particolare situazione individuale. Tuttavia, nessuno degli autori finora esaminati fornisce una spiegazione chiara circa questa differenza. Ciò che sappiamo, è che essa dipende dalla particolare situazione di ciascun individuo e nello specifico, dal livello di considerazione di cui esso gode in vita all'interno della propria comunità.

¹⁵ Appezamento di terreno strappato alla giungla e coltivato in genere a miglio.

¹⁶ Piante arboree, probabilmente tre cactus."Cacti"è riportato nel testo originale.

Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 121.

¹⁷ Raccolta di storie in pali riguardanti gli spiriti dei defunti.

Rimane difficile sondare ai nostri giorni¹⁸ quali siano le formulazioni e le categorie adottate dai Vedda attuali per tentare di capire, da parte nostra, un contesto sociale molto diversificato, in ulteriore e continua trasformazione¹⁹.

Un'altra caratteristica determinante per raggiungere il mondo degli Yaku è la capacità di raggiungere lo stato di possessione o *trance* durante particolari cerimonie e rituali vedda. Essere posseduti o anche solo invocare durante i riti gli spiriti Nae Yaku era ed è tuttora una via propiziatoria per accedere allo status di Yaku dopo la morte.

Nella cultura mitologica vedda non esistono figure femminili divenute yaku, anche se, in effetti, essa comprende personaggi famosi ricordati e consolidati nella tradizione ad esempio Kiriamma. I Nae Yaku non tollerano di essere trascurati o dimenticati. Questo è un concetto basilare che costituisce il fondamento della religione vedda, se così può essere definita, dal momento che non è istituito né previsto un vero e proprio *pantheon*.

Se trascurati, gli spiriti dei morti dimostrano la loro contrarietà e disappunto negando favori e protezioni. Talvolta si rendono ostili procurando avversità e disgrazie a chi non li ha onorati doverosamente. Queste irritazioni si manifestano anche, nella credenza popolare, con atti dispettosi che sono da interpretarsi come avvertimenti verso i parenti e gli amici per le loro inadempienze e la scarsa attenzione che hanno dimostrato.

¹⁸ Questa breve trattazione fa riferimento agli degli autori più volte citati in nota. In particolare i coniugi Seligman (Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911), l'antropologo singalese Wijesekera (Wijesekera, N. D., *The People of Ceylon*, M.D. Gunasena, Colombo, 1949) e lo statunitense Brow (Brow, J., *Vedda Villages of Anuradhapura. The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, University of Washington Press, Seattle and London, 1978).

¹⁹ Attualmente i gruppi vedda sono inseriti principalmente nell'ambito cultural-religioso singalese-buddhista nelle regioni centrali dell'isola, mentre sono influenzati dal mondo tamil- hindu nell'area costiera orientale. Entrambi i raggruppamenti mantengono una buona parte delle tradizioni e delle credenze religiose ancestrali loro proprie.

Per placare gli Yaku i Vedda possiedono rituali adeguati. Assolvono i loro doveri verso gli antenati presentando presso le tombe offerte consistenti in generalmente in riso, latte di cocco o altri cibi. Queste donazioni, collettive o da parte di singoli familiari, hanno lo scopo di incentivare benedizioni e favori. Una buona caccia, una *chena* fruttuosa e protezione contro le malattie sono le richieste più frequenti verso gli Yaku.

Nella tradizione culturale, questi spiriti abitano le colline, le grotte, le grandi rupi, le radure, la foresta, i grandi alberi. Il più importante personaggio mitologico Nae Yaku è Kande Yaka accompagnato dal fratello minore Bilindi Yaka²⁰. In grande considerazione nella cultura mitologica vedda è collocato Kande Wanniya, eroe riconosciuto nel loro Olimpo. Uno spirito femminile importante, pur non essendo yaka, è la sposa di Kande Yaka, Kiriamma.

I rituali di invocazione e propiziazione degli spiriti sono officiati dagli sciamani della comunità. Sono destinati a questa funzione per particolari doti ereditate alla nascita. Quasi sempre sono figli di *dugganarala*, termine vedda per designare uno sciamano. Il suo significato letterale nel contesto linguistico singalese è: persona nobile preposta ai riti.

Gli sciamani sono dotati di capacità e sensibilità adatte a svolgere le mansioni di addetti al culto e ai riti oltre ad essere intermediari tra i vivi e gli spiriti. Hanno il compito di invocare gli spiriti e di propiziarli al bene della loro comunità.

Il *dugganarala* ha il potere e le conoscenze per invocare e comunicare con il Nae Yaku. La predisposizione e la sensibilità per entrare in trance è una qualità acquisita dalla nascita. Svilupperà questa capacità negli anni di apprendimento attraverso la pratica e seguendo gli insegnamenti dello sciamano maestro, responsabile del novizio e in funzione presso la comunità. Ogni sciamano prepara proprio figlio e, molto spesso, quello di sua sorella²¹.

²⁰ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 185.

²¹ Presso molte comunità vedda sono in uso i matrimoni tra cugini incrociati.

Il *dugganarala* vive senza la presenza di donne e istruisce gli allievi presso la sua abitazione. Ha il completo controllo su di loro e normalmente istruisce un solo successore alla sua funzione. Al discepolo sono imposti degli obblighi ed è tenuto a osservare con scrupolo certi tabù come ad esempio quello alimentare verso il maiale e il pollame. Dovrà, tra le regole principali, anche tenersi a distanza dalle donne mestruate perché considerate impure.

La preparazione dei rituali e delle invocazioni sciamaniche è semplice e non necessita di particolari costumi né di ornamenti. Non sono usate maschere né altri accorgimenti per simulare la presenza degli spiriti.

Per molte cerimonie viene cucinato del riso nel latte di cocco, e vengono preparati anacardi e ignami cotti in acqua. Lo sciamano è vestito in modo usuale, coperto da un *longy*²² bianco. Le invocazioni cominciano facendo riferimento ad un vasto elenco di credenze di complessa comprensione. Sono conosciute dagli astanti in quanto narrano gli eventi accaduti prima che gli spiriti, ai quali ci si riferisce nell'invocazione, ottenessero i loro attuali poteri in quanto divenuti yaku.

Tutti questi riti sono accompagnati con danze il cui ritmo aumenta nell'incedere dell'esecuzione verso il culmine della possessione. Talvolta, anche altri danzatori partecipanti possono essere coinvolti e posseduti.

La danza è strutturata in modo piuttosto semplice e simile in quasi tutte le varietà; tuttavia, ognuna con proprio nome²³, motivo, finalità del rituale e significati distinti. Il ritmo è cadenzato da pochi passi, corti accompagnato talvolta dalla battuta delle mani sulle cosce.

Lo sciamano non taglia quasi mai i suoi capelli. Scossi con forza durante l'induzione della trance, essi devono servire a coprire il capo e il volto nel rituale di possessione. In tutte le cerimonie, lo yaku viene invocato nella stessa maniera. Il suo

²² Telo sistemato in vita a coprire gli arti inferiori, in uso presso la maggior parte delle aree di influenza indiana.

²³ Seligman ne elenca una serie.

Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 273.

volto è sempre coperto, quindi nascosto dalla capigliatura sciolta e in movimento per effetto della danza. Se non avvenisse tutto secondo rituale, il *dugganarala* potrebbe essere ucciso dallo yaku.

Continuano le invocazioni, sono formulati i sortilegi e la danza prosegue con ritmo in crescendo e sempre più frenetico. Ci si rivolge allo spirito del morto con richieste precise al fine di ottenere abbondante selvaggina durante la caccia, buone quantità dalla raccolta di ignami e generosità del defunto nel condividere il cibo offerto nel rituale.

Gli spiriti dei morti recenti devono chiedere a Kande Yaku²⁴ il permesso di accettare offerte dai propri parenti e amici fino al momento in cui saranno in grado loro stessi, divenuti yaku, di concedere grazie e protezioni ai loro cari.

La voce dello sciamano nelle invocazioni diventa progressivamente stridula e poi rauca. Questo è segnale dell'avvenuta possessione. Da questo momento sarà lo spirito a dirigere la *trance* ad agire e parlare usando il posseduto. L'intero comportamento è controllato dallo spirito che si esprime per tramite dello sciamano con voce rauca e gutturale. Approverà o meno le offerte ricevute durante il rito promettendo aiuto e disponibilità durante la prossima caccia o raccolta di cibo. Alla fine di questo pronunciamento, la possessione si spegne e il *dugganarala* crolla esausto accolto tra le braccia degli altri danzatori.

Poco più tardi, i partecipanti al rito, fiduciosi nelle prossime battute di caccia e raccolta, iniziano la consumazione delle offerte rituali da condividere con Nae Yaku. La partecipazione comunitaria al rito è parte fondamentale della cerimonia. Anche i cani addestrati per la caccia partecipano consumando parte del cibo offerto perchè saranno di buon aiuto durante la prossima battuta. Quando viene individuata una malattia conosciuta, la comunità si prepara ad invocare Kande Yaka e Bilindi Yaka in una cerimonia eseguita con una certa frequenza che si chiama *kirikoraha*.

La raccolta del miele²⁵ comporta rischi notevoli per chi si avventura sugli alberi o sui dirupi rocciosi. Pertanto la sicurezza e l'incolumità è di grande importanza per i

²⁴ Eroe mitico, grande cacciatore, yaku più invocato.

raccoglitori. Con un apposito rito, essi invocano assistenza forza e coraggio rivolgendosi a Nae Yaku. I giovani avventurosi otterranno nuova vitalità e audacia dal rituale dedicato a questa importante attività²⁶.

La gravidanza costituisce per le future madri un periodo di grandi timori ed ansietà. Una serie di pratiche rituali volte ad ottenere la benedizione di Nae Yaku assicura però una certa tranquillità. Si tratta delle cerimonie Dola Yaku, Indigolla Yaku, Maha Kiri Amma, Rahu Yaku citate da Seligman²⁷.

Kande Yaku è considerato il Signore dei morti. E' inoltre particolarmente invocato dai cacciatori perché durante la sua vita dimostrò di essere il migliore nella pratica venatoria.

Ancora, esaminando riti e credenze, un curioso e molto particolare tipo di amuleto è rappresentato da un pezzetto di fegato umano²⁸ essiccato e conservato nella sacca del betel. Era ereditato e trasmesso con osservanza di padre in figlio come potente talismano contenente il *mana*²⁹ della persona deceduta.

Tradizionalmente i Vedda non concepiscono la pratica della magia nera³⁰. Usano per i loro incantesimi un repertorio di formule magiche associate a ritmi e suoni con i quali cercano di ottenere l'effetto desiderato. Queste pratiche sono eseguite per proteggere i cacciatori dagli animali feroci che rappresentano il pericolo maggiore nelle attività di caccia e raccolta. Orsi, leopardi, pantere nere, serpenti velenosi, bufali e altri costituiscono per i Vedda motivo d'insicurezza e apprensione. Anche gli

²⁵ In lingua vedda: *kanda arini*.

²⁶ La raccolta del miele è una pratica fondamentale nella cultura vedda. L'offerta del prezioso alimento ai templi buddhisti fa parte del sincretismo tra le credenze religiose vedda e il culto locale dei Singalesi.

²⁷ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.

²⁸ Il fegato proveniva da persone onorevoli decedute. In tempi più recenti proveniva da scimmie.

²⁹ Credenza in una forza sovranaturale attribuita alla persona.

Fabietti, U., Remotti, F., (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2007.

³⁰ Pratiche malefiche con funzione negativa, distruttrice.

elefanti possono procurare seri danni alla *chena* e quindi al miglio. Richiedono quindi rituali di protezione rivolti agli spiriti.

L'usanza del tatuaggio rappresenta un sostituto agli amuleti che pure sono comuni nei villaggi vedda. Questa scarificazione corrobora la forza di un individuo e lo protegge da molteplici eventi negativi.

Le perle e collane in vari materiali, sono usate oltre che per l'ornamento della persona anche come ausilio durante le pratiche magiche.

CAPITOLO QUARTO

IL VILLAGGIO VEDDA: ETNOGRAFIA A DAMBANA

I Vedda o più precisamente Wanniyala-Aetto, come essi si denominano, sono attualmente insediati in una zona definibile villaggio esteso, ai margini di un grande parco naturale nazionale. Il Maduru Oya National Park, 515 chilometri quadrati di territorio pianeggiante e in parte collinare, situato nella regione centro-orientale dello Sri Lanka, è attualmente una riserva protetta. Questa regione abitata da sempre dai nativi vedda, rappresenta per la loro cultura un fattore fondamentale. Caccia, pesca, raccolta e piccole coltivazioni in appezzamenti detti *chena*, hanno permesso la sopravvivenza dell'etnia fino ai nostri giorni. Questa zona comprende svariati bacini idrici e laghi artificiali creati da sbarramenti sul fiume Mahaweli Ganga¹, principale corso d'acqua dell'isola. Molti piccoli villaggi vedda sono scomparsi con la realizzazione di queste riserve idriche necessarie per l'irrigazione sistematica di risaie e altre coltivazioni. In trent'anni sono stati creati 365.000 ettari di terreno coltivabile permettendo la collocazione e il lavoro a migliaia di nuovi coloni singalesi. Tutto questo ad un prezzo altissimo per l'etnia vedda.

¹ Mahaweli Ganga percorre l'isola in direzione Sud-Est per 330 km. Una grande diga su questo fiume ha sommerso un famoso villaggio vedda, Hennebedda, studiato da Seligman nel 1907.



Fig. 1. Sri Lanka, con evidenziato il distretto di Uva



Fig. 2. Collocazione di Dambana, all'interno del distretto di Uva



Fig. 3. Mappa dei villaggi vedda, all'interno del distretto di Uva

L'insediamento di Dambana è definito villaggio ma in effetti è una vasta zona² facilmente accessibile dalla vicina cittadina di Mahiyangana³, capoluogo di distretto, da cui dista una ventina di chilometri. Il suo tempio buddhista Raja Maha Vihara, molto rinomato e meta di pellegrinaggi da ogni parte dell'isola, è il luogo in cui, secondo la tradizione, il Buddha si presentò agli yakkas aborigeni. In alcuni *dagoba*⁴ del complesso religioso sono raffigurate scene dell'apparizione agli abitanti del luogo. Questo evento richiamato dalla leggenda dell'apparizione è oggetto di una festività particolare in cui anche i Vedda sono invitati a partecipare e, durante la processione rituale, inscenano una danza commemorativa dell'avvenimento riportato dalla tradizione buddhista.

Dambana costituisce un punto di riferimento per tutta l'etnia vedda, attualmente distribuita nella regione che James Brow⁵ descrive nel suo saggio col nome di Veddaratta la quale include numerosi villaggi appartenenti ad alcuni distretti amministrativi. Il territorio geografico comprendente a Nord Mahiyangana, a Sud Bibile, si estende fino a Batticaloa, sulla costa Est dello Sri Lanka.

² Circa dieci chilometri quadrati.

³ Cittadina commerciale e agricola di circa 50.000 abitanti famosa per il suo tempio buddhista-hindu in riva al fiume Mahaweli.

⁴ Tempietti dedicati a divinità della tradizione hindu e compresi nel recinto del tempio principale.

⁵Brow, J., *Vedda Villages of Anuradhapura. The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, University of Washington Press, Seattle and London, 1978.



Fig. 4. Veddaratta

L'insediamento multi-etnico di Dambana è costituito da una popolazione di circa 9000 abitanti, di cui un numero difficilmente quantificabile è rappresentato da aborigeni vedda. Non poche famiglie vedda, infatti, sono mescolate con i coloni agricoltori insediati da qualche decennio nel territorio.

A Dambana, il Governo ha permesso l'allestimento di un piccolo museo che è punto di riferimento per i Vedda e per i visitatori interessati a questa cultura aborigena. Essa attualmente è stata rivalutata e è oggetto di nuovi studi e ricerche. Il villaggio ha a disposizione una scuola primaria statale con una discreta situazione logistica. Qui circa duecento scolari studiano obbligatoriamente in lingua singalese.



Fig. 5. L'autore con due Vedda all'ingresso del museo di Dambana



Fig. 6. Resti di prede animali

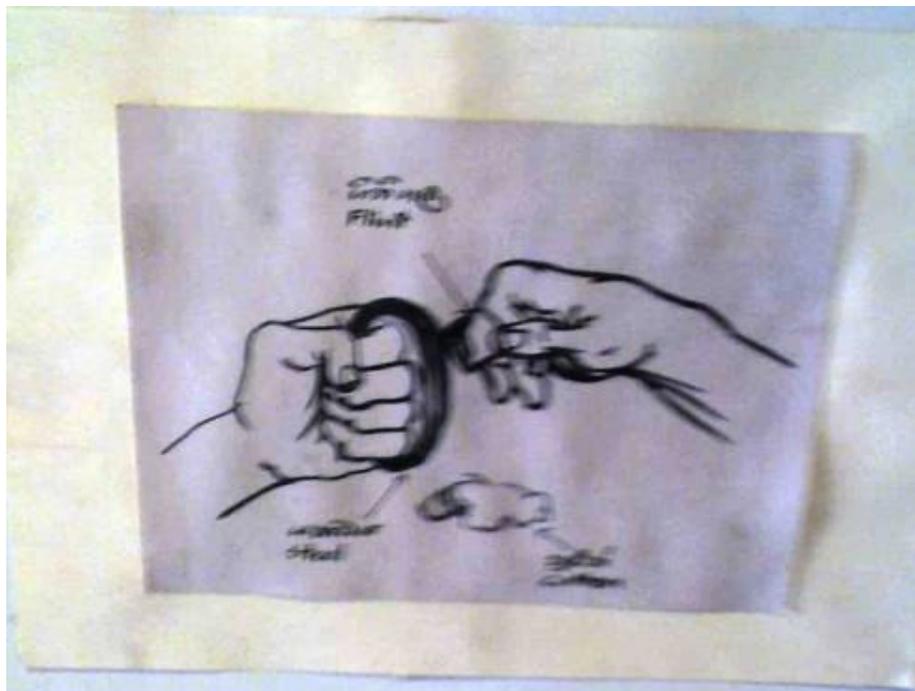


Fig. 7. Disegno di un acciarino in metallo

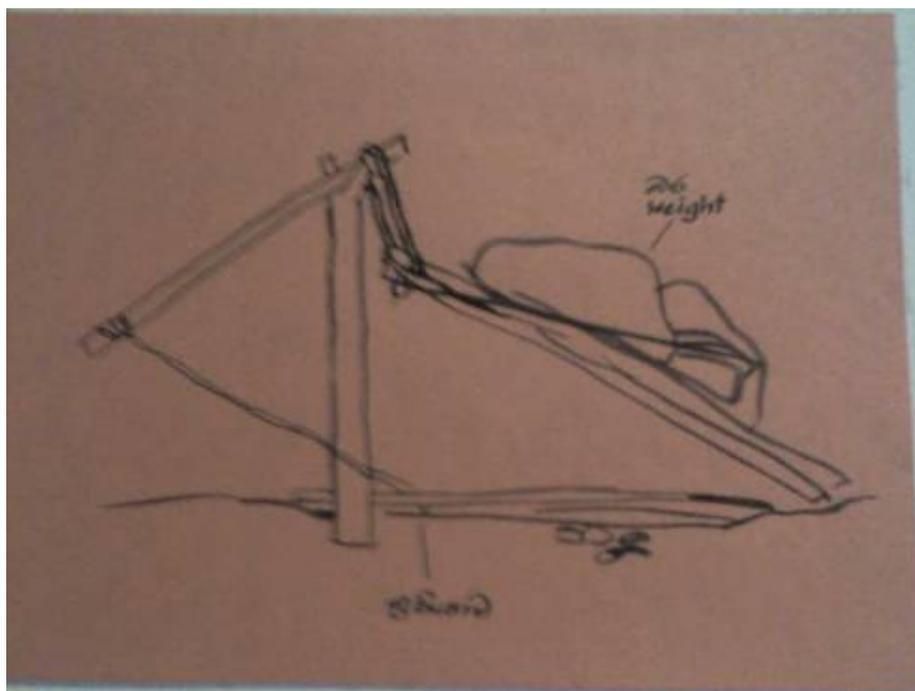


Fig. 8. Disegno di una trappola per piccoli animali



Fig. 9. Fotografia di una trappola per piccoli animali

Agli incroci delle strade principali, sommariamente in buono stato, sono collocate piccole rivendite a conduzione familiare che offrono frutta, verdura e poche altre mercanzie. Si può bere del the e altri infusi locali, mangiare cibi già preparati, esposti dentro a vetrinette un po' sporche e trascurate. Gli avventori locali si ritrovano per giocare a carte e trascorrono così del tempo in ozio masticando betel. In questi luoghi s'incontra sempre qualche Vedda disponibile ad accompagnare visitatori o a vendere piccoli oggetti d'artigianato locale. Si tratta di collane fatte con elementi vegetali, bottiglie con miele raccolto in foresta, ornamenti e strumenti in osso, corno, zanne di cinghiale, avorio, tutto molto modesto e senza pretese artistiche e a prezzi contrattabili. Queste attività costituiscono tuttavia una fonte di reddito, seppur limitato, per i Vedda che vi si dedicano.



Fig. 10. Venditore vedda di miele e monili a Mayhangana

Ritrovo quasi sempre qualche amico, incontrato e conosciuto nelle visite precedenti, ben contento di rivedermi e di accompagnarmi alle case delle famiglie con cui sono in amicizia da qualche anno.

Per raggiungere Dambana, provenendo dalla strada principale di Mahiyangana, si percorrono circa due chilometri di buona strada asfaltata che s'inoltra nel Parco Nazionale. La zona è ancora abbastanza boscosa, solcata da corsi d'acqua. Le abitazioni sono singole case con terreno attorno, destinato alla coltivazione di mais, miglio e ortaggi. Questa è l'eredità del *chena*, ovvero della tradizione di coltivare piccoli appezzamenti strappati alla foresta con il metodo del taglia e brucia⁶.

⁶ A differenza del *chena*, i terreni delle nuove coltivazioni non sono lasciati a riposo come avveniva in passato.

La tipologia delle abitazioni dei singalesi, in questa zona ai margini della riserva naturale, è abbastanza banale e standardizzata. La percentuale della popolazione di origine vedda rispetto agli altri abitanti risulta non superiore al 40%, quindi c'è una notevole mescolanza di usi, costumi e circolazione di prodotti tipici della globalizzazione. Pur tuttavia, i Vedda cercano di conservare una certa identità culturale e stili di vita loro caratteristici ottenendo da ciò, specialmente in tempi recenti, una certa gratificazione sociale⁷, psicologica ed in parte economica.

Le loro case attuali, a differenza delle capanne o dei ripari sotto roccia di alcuni decenni addietro⁸, sono di aspetto piacevole specialmente per i tetti di paglia locale disposta in maniera particolare e tradizionale. Le pareti principali sono costruite con una di palizzata di legno riempita e ricoperta con un impasto di fango e paglia; il basamento è quasi sempre sopraelevato di trenta o quaranta centimetri rispetto al terreno. L'interno è sufficientemente alto da permettere di appendere al soffitto strumenti da lavoro, pentolame e vestiario. Tuttavia, è angusto e poco ventilato per la mancanza di finestre.

L'esterno della casa prevede una o più tettoie a prolungamento della copertura principale. In questa maniera si creano ulteriori spazi abitabili all'esterno dell'abitazione. Ne risulta una sorta di veranda con alzate e sedute adatte anche per dormire. E'una parte dell'abitazione fruibile in maniera piacevole per cucinare, lavorare, accudire ai bambini e farli giocare.

Generalmente, le case vedda sono costruzioni sufficientemente robuste da sopportare l'avvicinarsi degli elefanti che talvolta sono curiosi e golosi di eventuali disponibilità di cibo specialmente durante le ore notturne.

⁷ Le istituzioni ufficiali e religiose si compiacciono, specialmente negli ultimi anni, di sollecitare la partecipazione dei Vedda in caso di cerimonie, inaugurazioni e festività calendariali.

⁸ Descritte ad esempio da Wijesekera (Wijesekera, N. D., *The People of Ceylon*, M.D. Gunasena, Colombo, 1949).

Nella foresta, ai tempi in cui erano permesse le battute di caccia collettive⁹, i Vedda costruivano capanne arboricole a un'altezza sufficiente ad evitare pericolosi attacchi di pachidermi, orsi, cinghiali e felini di grossa taglia.



Fig. 11. Capanna arboricola

⁹ Con la creazione nel 1983 del Parco Nazionale Maduru Oya, non è stato più possibile cacciare liberamente all'interno dell'area del parco. Si è venuta a creare una situazione di conflitto tra le guardie governative e gli aborigeni. Ci sono stati casi di sparatorie e uccisioni di Vedda denunciate anche dalle agenzie internazionali a difesa dei popoli indigeni.



Fig. 12. Capanna arboricola

Durante una delle visite a Dambana, mi è stato concesso di montare una tenda da campeggio sulla piattaforma base di una capanna arboricola, a oltre quattro metri dal suolo. Sistemazione sicura per evitare visite di animali di grossa taglia, ma pericolosa per accedervi e scendervi.

Le abitazioni vedda ospitano nuclei familiari di cinque o sei membri tra adulti e bambini. Con un numero maggiore, si provvede alla costruzione di un'altra casa.



Fig. 13. Famiglia vedda con l'abitazione in costruzione alle spalle



Fig. 14. Abitazione vedda con struttura di pali e fango essiccato e tetto in paglia



Fig. 15. Interno di un'abitazione vedda

La famiglia vedda cerca di mantenere, anche negli ultimi anni, una certa composizione tradizionale. I Vedda si sposano abbastanza giovani, non oltre i diciotto anni ma sicuramente non giovanissimi come riportato dallo studio del Seligman¹⁰. Questi matrimoni¹¹ precoci, concordati dalle famiglie, erano di uso comune fino alla metà del secolo scorso. Ho personalmente conosciuto il caso di un quattordicenne sposato da poco con una ragazza più giovane in attesa di prole. Sono tuttavia casi sempre più rari.

La coppia rimane fedele per la vita e alla donna è riservata una posizione di rispetto e considerazione in ambito familiare. Permane la consuetudine della matrilinearità per quanto concerne il *waruge*, ovvero il nome del clan di appartenenza di un individuo.

¹⁰ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.

¹¹ La tradizione prevedeva il matrimonio di cugini incrociati appartenenti a clan esogamici con discendenza matrilineare.

La giornata scorre in fretta a Dambana. Le donne si dedicano ai bambini piccoli, alle faccende domestiche e aiutano gli uomini nel lavoro di coltivazione degli orti attorno alle case. I ragazzini sono occupati a scuola per gran parte della giornata e nell'esplorazione del mondo che sta loro attorno fino al calar della sera. Gli adulti maschi badano alla coltivazione del riso, del miglio, all'allevamento di mucche, di bufali e di capre. In maniera molto limitata vanno a caccia quando è loro consentito dalle guardie forestali. Talvolta cacciano senza permesso.

La raccolta del miele selvatico rimane ancora tra le attività caratterizzanti e tradizionali dei Vedda. Riescono a venderlo al mercato di Mahiyangana, al tempio e in buona quantità ai visitatori locali e ai rari turisti stranieri che arrivano in questa parte dell'isola su indicazione delle agenzie di viaggio.

L'afflusso dei visitatori singalesi e stranieri è in continuo aumento da quando è terminata la tragedia della guerra civile tra i Tamil indipendentisti e le forze governative.

Il turismo locale è costituito in gran parte da scolaresche e gruppi civili organizzati in visita. Entrambe le componenti sono aumentate considerevolmente, negli ultimi cinque anni, per la diminuzione dei controlli militari sulle strade e, novità assoluta, per un crescente interesse e una rivalutazione delle origini del popolo dello Sri Lanka. Sta diminuendo, in effetti, il pregiudizio sul "primitivismo" inteso come aspetto negativo; si fa spazio invece l'idea di storia degna quindi di essere ricordata e approfondita.

Il Governo stesso ha di fatto introdotto nuove concessioni di caccia e di ingresso alla riserva Maduru Oya. Ha ammodernato il modesto museo¹² Wanniala-Aetto dedicato ai primi abitanti dell'isola con riferimento specifico ai Vedda. Molte promesse non sono ancora state mantenute, come ad esempio l'affidamento ai Vedda

¹² Espone pochi reperti paleo-antropologici, manufatti e utensili vedda ma soprattutto una collezione di foto d'epoca dedicate ai Vedda locali che furono scattate dai coniugi Seligman all'epoca della loro famosa ricerca sul campo. Il biglietto d'ingresso ha prezzi differenziati per visitatori locali e turisti stranieri.

della sorveglianza del Parco contro il bracconaggio. Iniziativa che sarebbe decisamente opportuna per la salvaguardia del patrimonio naturale e di gran vantaggio occupazionale per questi aborigeni, originali “proprietari” del territorio da millenni.

Una parte di essi¹³, purtroppo, attualmente trova lavoro come manovalanza malpagata a Colombo. Molti giovani vedda sono quindi costretti ad abbandonare famiglia e tradizioni per periodi anche lunghi con la certezza che gran parte della loro cultura sarà indebolita e contaminata in tempi più brevi del previsto.

Un discreto numero di Vedda, sia uomini che donne, si stanno improvvisando creatori e venditori di manufatti artigianali e souvenir da proporre ai visitatori. Si tratta di oggetti confezionati con semi vegetali. Ne risultano collane, braccialetti, cestini, miniature di animali ed altro. Con corna, ossa, denti, piccole zanne di cinghiale e di elefante costruiscono pendagli, anelli, amuleti, manici per utensili da caccia e da lavoro.

Questa produzione, accompagnata dalla vendita del miele selvatico, da loro raccolto, e di altri prodotti della medicina naturale tradizionale, costituisce un discreto introito economico a compenso delle magre risorse di cui dispongono da quando è stato fatto loro divieto di cacciare nella riserva Maduru Oya. L'indigenza in cui versavano fino a una decina di anni fa, oggi è mitigata da questi nuovi introiti.

Anche le danze rituali della loro tradizione sono eseguite, in un apposito contesto¹⁴ creato nella giungla vicino al museo, su richiesta dei gruppi in visita.

¹³ Da un paio d'anni molti giovani vedda sono attirati nella capitale per lavorare in fabbrica sottopagati. Il misero vantaggio di cui godono è il vivere assieme nei pressi dell'industria.

¹⁴ Si tratta di uno spazio spianato, in terra battuta, circondato da vegetazione e piante d'alto fusto, con attorno alcune capanne arboricole. Qui i Vedda eseguono danze, colpiscono bersagli naturali con arco e frecce, dimostrano l'accensione del fuoco con l'acciarino e la pietra focaia, riproducono canti rituali della loro tradizione.

E' concordata una modica cifra in rapporto al numero dei danzatori e delle danze rituali rappresentate¹⁵.

Questa forma di turismo, cosiddetto equo-solidale, può essere una forma di sostentamento della cultura locale. Essa determina un aumento d'interesse nei confronti dei Vedda e la conseguente valorizzazione della loro cultura. Rimangono così fissate e ricollocate nella memoria storica, ritualità e tradizioni sia pur modificate ma anche talvolta stravolte nelle loro motivazioni originali.

E' una nuova modalità di trasmissione alle nuove generazioni del patrimonio culturale, delle conoscenze e degli stili di vita. Cultura e tradizioni che altrimenti rischierebbero di scomparire definitivamente.

Va da sé che certe rappresentazioni, serie e importanti agli occhi di uno studioso, rischiano, di fronte a una platea di persone poco attente e impreparate circa gli usi e costumi messi in scena, di trasformarsi in pantomime patetiche e poco comprensibili, anche perché recitate in lingua vedda.

Alcune volte gli spettatori si lasciano sfuggire risolini e commenti poco adeguati e inopportuni. Fortunatamente gli Wanniyala-Aetto sanno essere ironici e scherzosi anche sulla propria condizione. Possono così sopportare agevolmente le inadeguatezze dei loro visitatori che talvolta si dimostrano poco rispettosi della cultura altrui.

Nelle esibizioni i Vedda usano i loro archi, le frecce, le famose asce rituali¹⁶; sono abbigliati con un gonnellino di frasche¹⁷ fissato al *longy*¹⁸, e portano la capigliatura sciolta molto lunga.

¹⁵ Mi risulta che alcune danze rituali siano state filmate anche da importanti organizzazioni straniere specializzate in documentari, come la BBC e National Geographic.

¹⁶ Sono piccole asce forgiate a mano con un manico di legno lungo 40-50 cm. Quest'ascia caratterizza la figura del Vedda che la porta sempre con sé appoggiata a una spalla mantenendo così le mani libere.

¹⁷ Costituisce una sorta di mimetismo utile durante le battute di caccia in foresta.

¹⁸ Pareo che copre le cosce.

Abbastanza discostato dalle abitazioni ma inserito nel contesto della giungla di Dambana, è situato un vero e proprio monumento funerario dedicato all'ultimo "re"¹⁹ degli Wanniyala-Aetto: Tissahami Uruwarige. E' deceduto nel 1998 alla venerabile età di 104 anni, come riportato nell'epigrafe tombale offerta dall'ex presidente dello Sri Lanka nel 2012, M. Rajapaksa.



Fig. 16. Tomba monumentale di Tissahami Uruwarige

La notevole costruzione in muratura fatta erigere a spese dello Stato riproduce, sulle quattro pareti esterne del basamento, alcuni petroglifi e altre pitture²⁰ su roccia riferibili agli antichi aborigeni dell'isola, gli antenati quindi degli attuali Vedda. Questo tipo di sepoltura non è assolutamente riconducibile al culto tradizionale per

¹⁹ Titolo puramente simbolico con il quale la sua comunità e le Organizzazioni Governative e Internazionali hanno voluto onorare una figura di rilievo.

²⁰ Si tratta di riproduzioni, non molto riuscite, di antichi graffiti e pitture rinvenuti in diversi siti archeologici. Rappresentano animali e uomini con raffigurazioni stilisticamente databili al paleolitico.

gli antenati.²¹ Essa rappresenta tuttavia una grande conquista ideologica per il riconoscimento storico ed etnico di questo popolo; una pietra miliare nella testimonianza della loro identità e, si spera, in ulteriori concessioni e benefici per la comunità aborigena.

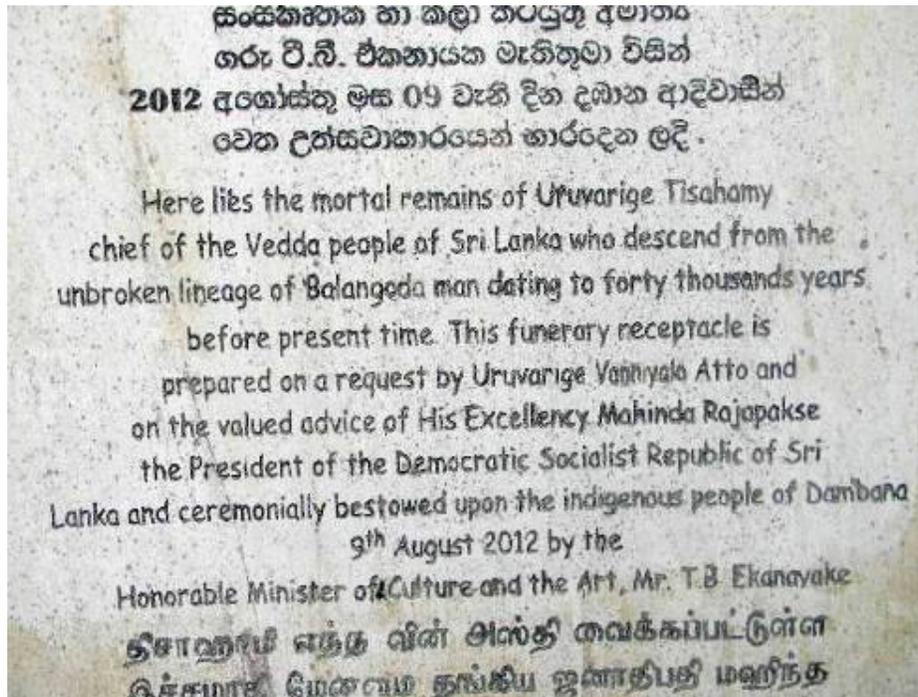


Fig. 17. Epigrafe dedicata a Tissahami Uruwarige

²¹ Il culto degli spiriti degli antenati ha una visione molto naturalistica della dimensione post mortem. Gli Yaku trovano dimora in grandi rupi, in grandi alberi, colline, corsi d'acqua.



Fig. 18. Riproduzione di disegni rupestri vedda sulla tomba

Una particolare menzione va fatta alla “grotta delle partorienti”. Non molto distante dagli insediamenti abitati, alla base di una formazione collinare rocciosa, è situata una sorta di grotta (riparo sotto roccia) vasta circa cinquanta mq, sufficientemente alta da poter offrire riparo e copertura alle persone in piedi, oltre che naturalmente distese su basamenti naturali.



Fig. 19. Grotta delle partorienti a Dambana

Da tempi immemorabili questo e altri siti analoghi, in diverse parti dell'isola, sono destinati all'evento sicuramente più naturale: la nascita della prole. Essa non è associata a particolari riti e prescrizioni se non quella di avvenire in un luogo appartato rispetto alle normali abitazioni e capanne. Nel caso di Dambana questa scelta offre probabilmente alcuni vantaggi pratici quali il riparo naturale ben strutturato e la vicinanza di un piccolo corso d'acqua.

La partoriente è assistita principalmente dalla madre e da altre donne di fiducia nell'ambito del *waruge*²². Il periodo di gravidanza è accompagnato da una certa attenzione e cura anche se la gestante continua normalmente nelle proprie occupazioni domestiche.

Dopo il parto, la madre assume una dieta più ricca e liquida. In particolare una zuppa di polpa di talagoya che le viene preparata durante un periodo di isolamento di

²² Clan su cui è basata l'organizzazione sociale dei gruppi vedda. A Dambana, gli individui appartengono quasi tutti al clan Uruwarige.

due o tre giorni nella grotta. Una nota degna d'interesse è riportata da N. Wijesekera²³ nella sua ricerca etnografica. Dice in pratica che non si rammentano, a memoria d'uomo, parti gemellari nei *waruge* Vedda.

²³ Wijesekera, N. D., *Veddas in transition*, Gunasena & Co. Ltd., Colombo, 1964.

CAPITOLO QUINTO

LA LINGUA VEDDA

Molti autori in tempi diversi, dal XIX secolo ai nostri giorni, si sono prodigati per analizzare le origini e la struttura del linguaggio tramandato e parzialmente ancora in uso presso le popolazioni dei villaggi appartenenti all'ambito culturale vedda.

Le difficoltà nell'affrontare una materia così complessa, nello studio di una lingua priva di forma scritta, considerata nel suo ampio arco temporale, mettono in evidenza le contraddizioni e i punti oscuri rilevati da vari studiosi che si sono occupati della lingua dei Vedda.

Le testimonianze scritte dell'esistenza di una cultura primigenia nell'isola e quindi di una lingua aborigena risalgono al II, III secolo a.C., come tramandano i testi del Mahavamsa. Con l'invasione delle popolazioni indo-ariane provenienti dalla penisola indiana inizia, secondo Van Driem, un processo di inferenza con "effetto cumulativo"¹ per quanto riguarda le culture ma soprattutto le lingue che si trovarono in contatto.

Il linguaggio originario dei Vedda, per quel che ne rimane, ha genesi sconosciuta mentre quello del popolo Singha ha origini indo-ariane derivanti dalla più ampia famiglia linguistica indo-europea.

I risultati degli studi sulla lingua vedda effettuati in epoca recente (dal 1959 agli anni novanta del secolo scorso)² sono meno incerti ma pur sempre vincolati ad un ampio ventaglio di ipotesi.

¹ Van Driem, G., *Languages of the Himalayas: An Ethnolinguistic Handbook of the Greater Himalayan Region*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2002, pp. 217 -230.

² De Silva, M.W., *Sugathapala, A Structural Analysis of the Veddha Language Spoken in the Badulla and Polonnaruwa Districts of Ceylon*, tesi di dottorato, University of London, 1965;

Il dibattito accademico circa la possibilità che la lingua vedda fosse in realtà un dialetto singalese e non una lingua a sé stante è da considerarsi ormai superato.

Gli autori citati nelle note 1 e 2 sono concordi nell'affermare che il linguaggio vedda possa essere definito come creolo evolutosi in tempi piuttosto remoti per effetto del contatto³ tra la lingua della popolazione aborigena e quella dei colonizzatori singalesi.

Della lingua vedda originaria rimangono oggi sopravvivenze soprattutto nel gergo di caccia. Tale linguaggio, *kaele basa* (lingua della giungla) in vedda, veniva utilizzato allo scopo di non farsi “capire” dagli animali e di nascondere in questo modo le vere intenzioni venatorie. Il *kaele basa* non copre l'intera ampiezza lessicale del vedda, così come non colma eventuali lacune semantiche presenti in quest'ultima. Semplicemente, rispetto al vedda parlato quotidianamente all'interno del villaggio, il *kaele basa* rappresenta un'alternativa fondamentale da impiegare, appunto, durante le permanenze nella giungla a scopo venatorio. Di conseguenza, l'area semantica di questo gergo di caccia comprende soltanto i nomi degli animali, i verbi necessari a coordinare le battute di caccia nonché aggettivi ed avverbi di qualità e quantità. Lo scopo di questo linguaggio, infatti, non è soltanto tenere all'oscuro le possibili prede circa la volontà di catturarle e non attirare l'attenzione degli animali pericolosi presenti nella foresta, ma anche non esprimere apprezzamenti di alcun tipo circa l'andamento della spedizione venatoria ed il suo possibile esito. Discutere in vedda circa la soddisfazione o il dispiacere per l'andamento della battuta di caccia, utilizzando espressioni quali “insufficiente” o “troppo”⁴, rappresenterebbe infatti una mancanza di rispetto nei confronti dell'abbondanza e della magnanimità della foresta

Dharmadasa, K.N.O., The Creolization of an Aboriginal language: The case of Vedda in Sri Lanka (Ceylon), in *Anthropological Linguistics*, 16(2), 1974.

³ Turchetta B., *Pidgin e creoli*, Roma, Carocci, 2009; Weinreich, U., *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino, 1974.

⁴ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddass*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 275.

che potrebbe rivelarsi imperdonabile per i cacciatori, eventualmente punibili da quest'ultima con un ritorno al villaggio a mani vuote. Equiparabile ad un linguaggio segreto, il *kaele basa* dei Vedda rappresenta quindi un inganno nei confronti degli animali e della giungla, ritenuto tanto efficace da essere, in passato, adottato anche dai vicini Singalesi⁵ e Wanniya⁶.

Alcuni esempi di *kaele basa*, riferiti al mondo animale, sono:

- Bassarisco: *appala-bæṭeyā* = che si muove agilmente tra i rami; *hōṭæmbiliyā* = con le orecchie rosse; *hōṭambayā* = con le orecchie del colore del rame.
- Bufalo: *ambaruwā* = dotato di corni; *gawayā* = toro/bue/simile al bue; *pimbinnā* = che sbuffa o sibila con le narici.
- Cane: *ædurā* = insegnante, messaggero, espulsore del maligno; *bandinnā* = che lega; *hatarabāgayā* = che ha quattro parti (probabilmente le zampe).
- Cervo: *pit-pælællā* = con la sacca gialla. Il riferimento è alla bile.
- Cobra: *bōyi-sattayā* = animale con il cappuccio.
- Elefante: *uhallā* = l'alto; *usaṅgallā* = che ha le zampe lunghe; *gajjarā* = che barrisce.
- Formichiere: *pottā* = che possiede una conchiglia; *æyā* = che ara o scava; *talkola-peṭṭiyā* = è/ha una scatola fatta di foglie *palmyra*.
- Leopardo: *siwupāwā* = che ha quattro zampe; *bædi-mutā* = nonno della foresta; *ræṇayā* = abitante della foresta.
- Maiale: *telkaliyā* = che è come un barattolo di grasso.
- Orso: *uyangowwā* = guardiano/protettore dei parchi; *taḍiyā* = il grasso; *kaluwā* = il nero; *gamayā* = capo del villaggio.
- Porcospino: *kaṭuwā* = lo spinoso.

⁵ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 274.

⁶ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 394.

- Scimmia Thersites: *kandan-paninnā* = che salta sui tronchi; *paṭagahapu-ekā* = chi è spogliato dei propri abiti.
- Varano: *kærællā* = che è come un garbuglio/una matassa, che ha strisce; *kapurāla* = sacerdote del tempio; *mandā* = lento, tardo, pigro.

Questo elenco, semplificato rispetto alle ricche spiegazioni etimologiche presenti nell'originale, proviene, attraverso l'etnografia di Seligman⁷, da *Ancient Ceylon* di Parker:

⁷ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddās*, University Press, Cambridge, 1911, pag. 451-454.

APPENDIX.

THE DERIVATION OF THE *KĀLĒ-BĀSE* NAMES OF
SOME ANIMALS¹

BY

A. M. GUNASEKARA.

1. **Ant-eater.** (i) *Pottā*, f. *potti*, lit. "who has a shell," from S. *potta*, "shell." The shell of the ant-eater is called in S. *āpotu* (nom. sing. *āpotta*), *ā* is the basal form (generally taken by the first part of a compound word) of *āyā*.
- (ii) *Āyā*, literally "who ploughs or digs." This word is formed from S. *sāyā*, derived from S. \sqrt{sa} .
- (iii) *Talkola-petṭiyā* from S. *talkola*, "palmyra leaves," and *petṭiyā*, "who is or has a box" (S. *petṭiya*, "box"), i.e. the ant-eater is or has "a box made of palmyra leaves." I assume that *petṭiyā* should be *petṭiyā*.
2. **Bear.** (i) *Uyangorwā*, lit. a keeper or protector of pleasure gardens, from S. *uyan*, "parks," "pleasure gardens," "gardens," and *gorwā*, "keeper," "who guards or protects."
- (ii) *Taḍiyā*, lit. "the fat one," from Tamil *taḍi*, "flesh." In Sinhalese *taḍiyā* is a fat man or animal.
- (iii) *Kaluwā*, lit. "the black one," from S. *kalu*, "black"; *ā* is the personal nom. sing. ending, and *kalua* becomes *kaluwā* by euphony. *Kaluwā* is often used by the Sinhalese as a pet name for a male child who has a particularly dark complexion.
- (iv) *Kalu-wālihini*, lit. black she-bear, from *kalu* and *wāli-hini*, "she-bear."
- (v) *Gamayā*, lit. "the village headman," from S. *gama*, "village"; *gamayā* also means "villager." *Gamarāla* is the more common form for the headman of a village.

¹ The *kālē-bāse* names of the animals in this appendix are taken from Mr Parker's work *Ancient Ceylon*.

3. **Buffalo.** (i) *Ambaruwā*, lit. horn-bearer, from S. *an*, "horns," and *baruwā*, "who is laden" or "who bears" (from Sk. $\sqrt{bhṛ}$ ī, to bear, to support); "u" is changed into "m" before "b" which requires before it a nasal of the class to which it belongs.
 (ii) *Gatewayā*, a Sinhalese word meaning "bull," "ox," "one of the ox kind," corresponding with the Sk. *gawa*, *gō*, cf. Sk. *gawala*, "wild buffalo."
 (iii) *Piṁbinnā* is a Sinhalese word meaning "who snorts or makes a hissing sound with the nostrils" (as when the animal is charging), from S. $\sqrt{piṁb}$ a, "to blow."
4. **Civet cat.** (i) *Appala-baṭṭayā* appears to mean "one who moves skilfully among branches," from S. *appala* (*atpala*), "on branches," and *baṭṭayā* (*baṭṭayā*, *batayā*), "soldier," "one skilful in action."
 (ii) *Hōṭaṁbilyā* is probably a variant of *hōtaṁbayā* (*v. infra*); *hōṭaṁbilyā* literally means "he whose ears are red," from S. *ho*, "ears," and *teṁbilyā*, "one like a king-cocoanut," *i.e.* "one who is red."
 (iii) *Hōtaṁbayā* from *hō*, "ears," and *taṁbayā*, "copper-coloured one," *i.e.* "one whose ears are copper-coloured."
5. **Cobra.** *Bōyi-sattayā*, lit. "the animal with a hood," from *bōyi*, "hood" (expanded), and *sattayā*, "animal"; *bōyi* is a corrupt form of S. *boya* (Sk. *bhōga*), "(expanded) hood," "coil," "snake," and *sattayā* is a corrupt form of the Sk. *satvayā* (with S. nom. sing. ending) used by illiterate Sinhalese, "being," "animal."
6. **Crocodile.** *Gamayā*, *v. No. 2 (v), supra*.
7. **Deer, Axis.** (i) *Ambaruwā*, *v. No. 3 (i), supra*.
 (ii) *Pit-paelellā*, this expression may mean "who is a yellow bag," from *pit* (Sk. *pīta*), "yellow," and *paelellā* (threshing-floor dialect), "bag." Perhaps *paelellā* is a corruption of S. *pollā*, "young animal," while *pit* may be a mistake for, or a corruption of, S. *tik*, "spots." The spotted deer is called *tik-muwā* in Sinhalese, in which language *pit* also means "bile," "bilious."
8. **Deer, Mouse.** (i) *Kekkā*, lit. "who makes the cry of kek"; in Sinhalese the cry of the peacock is called *kekā* (Sk. *kēkā*).
 (ii) *Yakaḍayā*, lit. "who is like iron," "who is stern," from S. *yakaḍa*, "iron." [Mr Parker suggests that this expression is satirical and refers to the fragile appearance of the animal.]

- (iii) *Bañgarayā* is a Sinhalese word meaning "who vexes," "who deceives," "fast runner"; the Sk. *jan̄ghākāra*, "runner," is identical with the Sinhalese word.
9. **Deer, Sambar.** (i) *Ambaruwā*, v. 3 (i), *supra*.
 (ii) *Karakolayā*, lit. "who is a raw talipot leaf." *Karakola*, the "leaf of the talipot palm."
 (iii) *Pollā*, S. "young animal" (of deer, etc.), the S. *polla*, "club," "staff," can hardly be connected with this.
10. **Dog.** (i) *Ādurā*, a S. word meaning "teacher," "messenger," "expeller of devils," the corresponding words in Sk. and P. are *ācārya* and *ācariya* respectively.
 (ii) *Bañdinnā*, lit. "binder," "who binds or ties," in which sense only the word is used in S. If taken as a contraction of *anu-bañdinnā* (S.), it may mean "follower"; if taken as a contraction of *luhu-bañdinnā*, it may mean "who chases or pursues."
 (iii) *Hatarabāgayā* from S. *hatara*, "four," and *bāgayā*, "who has parts" (probably referring to legs).
 (iv) *Hatara-bāga-attā* from S. *hatara*, *bāga*, "parts," and *attā*, "who has."
11. **Elephant.** (i) *Uhallā*, lit. "the tall one." This is another form of *usallā* which, though the original form, is less used in Sinhalese.
 (ii) *Usallā* (v. *supra*).
 (iii) *Usaṅgallā* from S. *us*, "tall," and *aṅgallā*, "who has limbs." *Aṅga* (S., Sk. and P.) in *aṅgallā* means "limbs" and the *ll* seem to have been added to conform with the preceding words.
 (iv) *Gajjarā* from *gajja*, "trumpeting (of elephants)," and *rā*, "who gives." Though *gaja* is a Sk. word also used in S. for "elephant," *gajjarā* is not connected with it, but comes from the root *garj*, "to roar or growl"; from this root is formed the Sk. word *garja*, "trumpeting of elephants," of which the Pāli form is *gajja*. The Sk. *garja* itself may be corrupted into *gajja* by the illiterate.
12. **Leopard.** (i) *Diviyā*. This is the common S. word which corresponds with Sk. *dvīpin* and P. *dīpi*.
 (ii) *Sivupāvā* from S. *sivū*, "four," and *pāvā*, "who has feet," *i.e.* "the four-footed one."
 (iii) *Bādī-mutā* from S. *bādī*, "forest," "jungle," and *mutā* (S. *muttā*), "grandfather," *i.e.* lit. "grandfather of the forest."

Mutā appears to be a mistake for *muttā*, the form *bæddē-muttā* occurs in the thrashing-floor dialect.

(iv) *Ræṇayā*, lit. "inhabitant of the forest," from S. *raṇayā*, "who dwells in the forest."

13. **Monitor lizard** (*Varanus sp.*). (i) *Kærellā*, lit. "who is like a skein or bundle" or "who has stripes or lines," from S. *kærella*, "skein," "bundle," "line," "stripe."

(ii) *Kapurāla* from S. *kapu*, "priest of a temple," and *rāla*, "chief," "lord" (generally used as honorific); *kapurāla* is more respectful than *kapuwā*, which is also used. The word may also mean "barber," in which sense it perhaps refers to the bare skin of the monitor lizard.

(iii) *Mandā* from the Sk. *manda*, "slow," "dull," "lazy," which is also used in Sinhālese.

14. **Monkey** (*Semnopithecus sp.*). (i) *Gas-gonā* from S. *gas*, "tree," and *gonā*, "bull." *Gasgonā* is probably a corruption of *gasgōṇā*, *gonāṅgul* is an old S. word for monkey.

(ii) *Gas-gōṇā* from S. *gas*, "tree," and *gōṇā*, "sambar."

15. **Monkey** (*Thersites sp.*). (i) *Kaṇḍan-paninnā*, from S. *kaṇḍan*, "trunks" (of trees), and *paninnā*, "who jumps."

(ii) *Paṭagahapu-ekā* from S. *paṭagahapu*, "who is stripped of its cloth" (S. *paṭa*), and *ekā*, "one."

16. **Pig**. (i) *Hoṭa-barayā*, v. No. 133 of the Vedda list.

(ii) *Taḍiyā*, v. No. 2 (ii), *supra*.

(iii) *Telkalyā* from S. *tel*, "oil," "fat," and *kalyā*, "who is a pot" (S. *kala*), *i.e.* "who is (like) a pot of fat."

17. **Porcupine**. (i) *Ittēyā*, a Sinhālese word, though the form *ittēwā* is more commonly used.

(ii) *Kaṭuwā*, lit. "the spiny one," from S. *kaṭu*, "bones," *i.e.* "spines."

Benché non afferiscano al *kaele basa*, anche i seguenti vocaboli riferiti alla fauna dell'isola appartengono con buona probabilità alla lingua vedda più antica, dato che non sono riconducibili al singalese:

- *akma*, bufalo
- *kanava*, ape
- *kata*, cane
- *keriya*, orso
- *kokka*, scimmia
- *cappi*, uccello
- *polacca*, leopardo
- *magal*, cervo sambar
- *mota*, elefante
- *dola*, maiale

Altre sopravvivenze dell'antica lingua sono state tramandate oralmente attraverso i rituali che, almeno in parte, sono eseguiti ancora oggi. Fortunatamente, C. G. Seligman⁸, nella sua ragguardevole opera etnografica, ha raccolto e trascritto un notevole numero di canzoni, canti per le danze rituali, ninne nanne da cui si evincono i termini originari in vedda, quindi non derivanti da prestiti linguistici.

In anni più recenti, più precisamente nel 1959, uno studio sistematico della lingua vedda è stato effettuato da M. W. S. De Silva⁹, autore nativo singalese, con una tesi di dottorato presentata all'Università di Londra. Questo studio è basato su una ricerca rivolta a una generazione di Vedda anziani del villaggio di Dambana.

⁸ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.

⁹ De Silva, M.W., *Sugathapala, A Structural Analysis of the Veddha Language Spoken in the Badulla and Polonnaruwa Districts of Ceylon*, tesi di dottorato, University of London, 1965.

Fino agli anni novanta dello scorso secolo un buon numero di indigeni utilizzava ancora la lingua vedda in modo esclusivo e corrente, nelle comunicazioni interne al gruppo. Al tempo era ancora in vita un personaggio importante per questa cultura e per la sua trasmissione alle generazioni successive. Tissahami Uruwarige, ultimo “re” riconosciuto dai Vedda, morto nel 1998 alla venerabile età di centoquattro anni¹⁰. Alcune affinità terminologiche con vocaboli riscontrabili nel grande raggruppamento delle lingue munda hanno fatto discutere gli studiosi circa la possibile appartenenza del vedda a questa sotto-famiglia. E’ stata infine esclusa tale ipotesi¹¹.

¹⁰ Tissahami Uruwarige era un fanciullo nella zona, allora non sommersa, del fiume Mahaveli al tempo in cui Seligman effettuò il suo studio sui Vedda.

¹¹ De Silva, M.W., *Sugathapala, A Structural Analysis of the Veddha Language Spoken in the Badulla and Polonnaruwa Districts of Ceylon*, tesi di dottorato, University of London, 1965; Dharmadasa, K.N.O., *The Creolization of an Aboriginal language: The case of Vedda in Sri Lanka (Ceylon)*, in *Anthropological Linguistics*, 16(2), 1974; Van Driem, G., *Languages of the Himalayas: An Ethnolinguistic Handbook of the Greater Himalayan Region*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2002.



Fig. 20. Distribuzione attuale delle lingue dravidiche

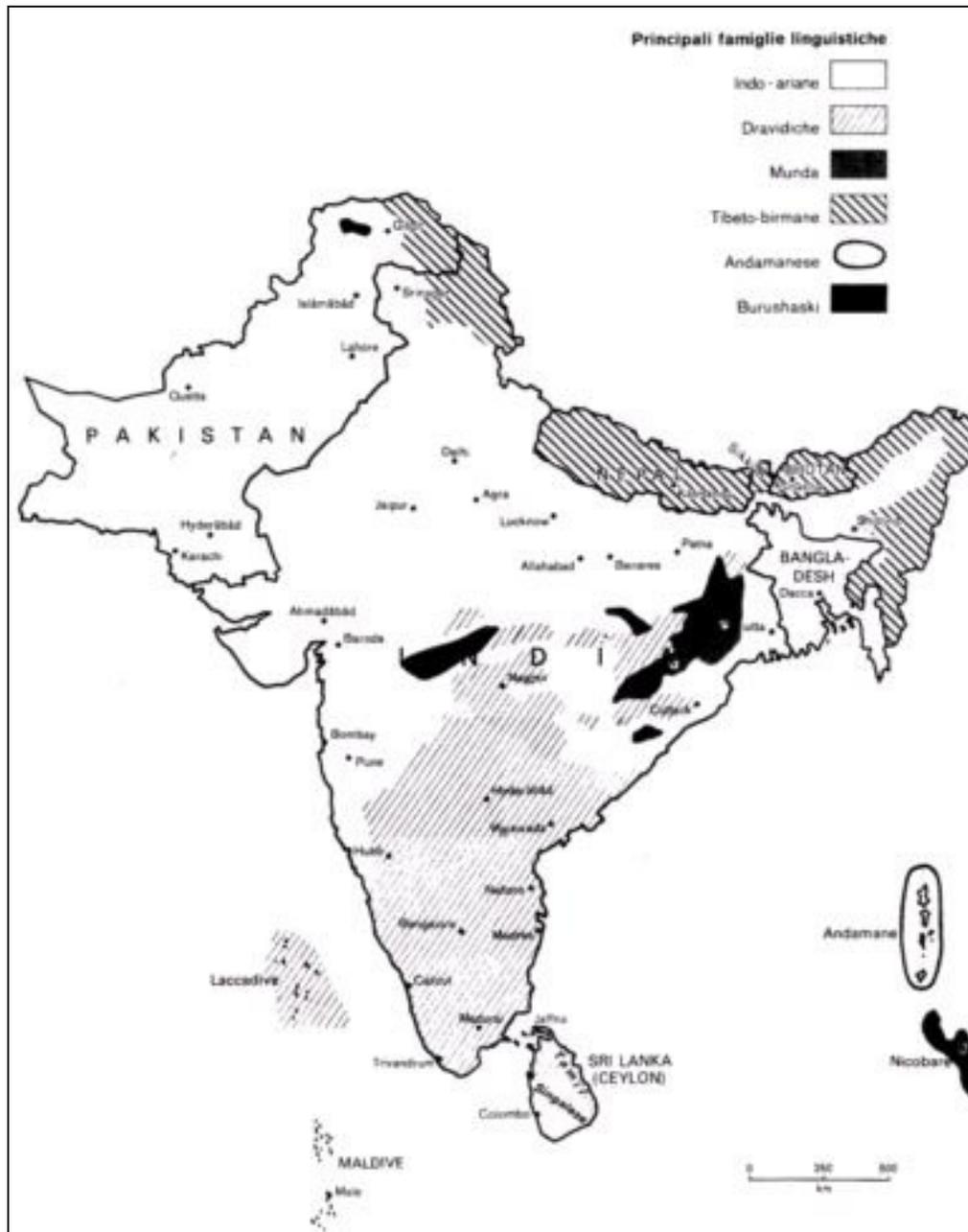


Fig. 21. Principali famiglie linguistiche dell'Asia meridionale

Molti termini usati nel linguaggio quotidiano dai Vedda sono prestati dal singalese o dal tamil ma la pronuncia da loro adottata differisce molto dall'originale.

E' caratteristico nella pronuncia dei parlanti vedda, in quasi tutti i *waruge* (clan), l'uso frequente di suoni palatali affricati: c [ç], *iccara*, primo; j [j] *ajjeja*, occhio. Altra particolarità del loro linguaggio è l'aggiunta di suffissi ai termini singalesi.

Esiste un'analogia con altre lingue di origine austro-asiatica per quanto riguarda l'espressione del genere "animato" e "inanimato". Tutti i termini del linguaggio vedda sono condizionati da questa appartenenza dicotomica. Questa nota distintiva non si riscontra né nella lingua singalese né in quella tamil, conterranee alla vedda.

Per effetto del contatto plurisecolare tra le lingue vedda e singalese si è prodotta una vera e propria creolizzazione con prevalenza di termini della cultura dominante, quella dei *Singha*. Per questo motivo molti vocaboli originali vedda sono stati dimenticati.

Nella parlata di tutti i giorni è caratteristica di questi aborigeni l'uso di un numero limitato di parole identificative e specifiche. Si esprimono cioè usando un vocabolario limitato. Per ottenere un significato voluto, i Vedda si servono di perifrasi e metafore, strategia tipica dei pidgin.

E' interessante notare che il lessico vedda conserva termini arcaici appartenenti alla lingua singalese risalenti ai secoli X, XII d.C. ora non più in uso tra i Singalesi stessi.

La lingua vedda comprende inoltre vocaboli non riferibili né derivati dal singalese delle origini, quindi estranei a questa influenza nonostante il contatto inconfutabile tra le due culture.

Un parziale salvataggio della lingua originale vedda è avvenuto attraverso l'isolamento di alcuni *waruge* (clan) che si esiliarono volutamente, dai loro territori abituali, per evitare le colonizzazioni operate dai Singalesi in varie epoche. Una parte di popolazione vedda si insediò stabilmente nella parte centrale dello Sri Lanka, collinare e montuosa, denominata Malaya Rata. Le alture centrali dell'isola hanno ospitato e conservato quindi una parte fondamentale della cultura aborigena.

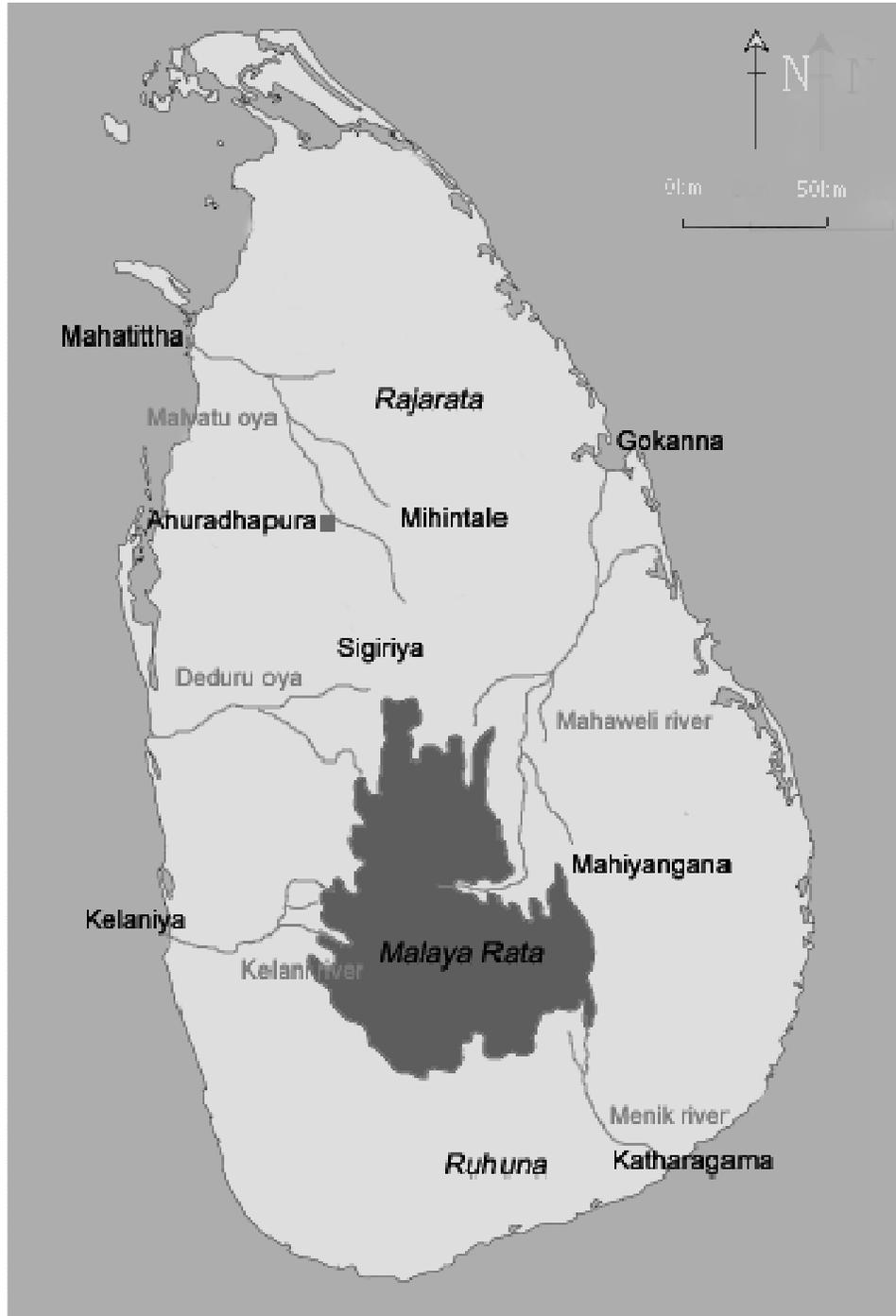


Fig. 22. Altipiani centrali, Malaya Rata

K.N.O. Darmadhasa¹² sostiene che il contatto e la convivenza tra le popolazioni aborigene e quelle provenienti dalla penisola indiana abbiano dato luogo a una sorta di pidgin utile alle due culture per facilitare relazioni commerciali, sociali e di scambi in generale.

Grammatica, fonologia, sintassi ed altri approfondimenti del linguaggio dei Vedda necessitano di uno studio più dedicato e specifico data la complessità e la vastità dell'argomento. Sarebbero necessarie competenze linguistiche e conoscenze che esulano da questa trattazione.

Il vocabolario vedda redatto da Seligman¹³, contenuto nella sua etnografia, riduce al minimo la comparazione con i termini singalesi. Lo studioso ha costruito tale vocabolario traslitterando i fonemi del linguaggio vedda nella scrittura alfabetica in uso per l'inglese contemporaneo. Si tratta di un'opera meritoria ma non approfondita, tuttavia estremamente utile per la conservazione e la valorizzazione della cultura vedda¹⁴.

Punto di merito ulteriore è la raccolta e la relativa comparazione della terminologia utilizzata in diversi villaggi e zone della cultura vedda.

Questa raccolta costituisce senza dubbio un grande patrimonio etnografico, poiché si riferisce ad una tradizione orale che altrimenti si sarebbe affievolita nel tempo con il rischio di scomparire nell'arco temporale di poche generazioni.

¹² Dharmadasa, K.N.O., *The Creolization of an Aboriginal language: The case of Vedda in Sri Lanka (Ceylon)*, in *Anthropological Linguistics*, 16(2), 1974.

¹³ Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.

¹⁴ Seligman distingue fundamentalmente tre tipi di Vedda: quelli puri, di foresta, quelli di villaggio e quelli insediati sulla Costa orientale, mescolati con la cultura tamil.

APPENDICE

IL VOCABOLARIO VEDDA

tratto da Seligman, C. G., Seligman, B. Z., *The Veddas*,
University Press, Cambridge, 1911.

VEDDA VOCABULARY.

ABBREVIATIONS.

B.	Bandaraduwa.	O. S.	Old Sinhalese.
Bl.	Bulugahaladena.	P.	Pali.
D.	Dambani.	Port.	Portuguese.
Fl.	Kaelebasa language.	R.	Rerenkadi.
G.	Godatalawa.	S.	Sinhalese.
H.	Hindi.	Sk.	Sanskrit.
Hind.	Hindustani.	T.	Tamil.
K.	Kovil Vanamai.	Tel.	Telugu.
L.	Lindegala.	Tf.	Threshing floor language.
M.	Marathi.	Tk.	Tamankaduwa.
Mal.	Malay.	U.	Unuwatura Bubula.
N.	Nilgala.	W.	Sitala Wanniya.
O.	Wannaku of Uniche.	Y.	Yaka.

GRAMMATICAL ABBREVIATIONS.

adj.	adjective.	masc.	masculine.
cf.	compare.	pl.	plural.
coll.	colloquial.	p. p. a.	past participle adjective.
f.	feminine.	p. p.	present participle.
gen.	genitive.	pres.	present tense.
imp.	imperative.	sing.	singular.

VEDDA VOCABULARY

1. **Areca-nut**, *gaigedi* B. K. Bl. L. T. ; *gayipodi* R. ; *kahatagedi* B. K. (S. *puwak*).
Gaigedi from *gai*, stone, S. *gal*, and *gedi*, fruit, nut.
Gayipodi from *gayi*, stone, and *podī*, that which is small (T. *podī*).
Kahatagedi perhaps from S. *kahata*, astringent ; cf. Sk. *kashāya* (H. and M. *khaṭṭa*), acid, and *gedi*, *v. supra*.
2. **Areca-nut cutter**, *yamake* Bl. from Sk. *yamaka*, a pair, an areca-nut cutter being composed of two limbs (S. *girē*). [At Bulugahaladena *yamake* was used for betel pouch instead of the ordinary Sinhalese words *bulat paiya*.]
3. **Arm**, *adane*, *aidanda* D. Bl. ; *atula* O. (S. *ata*, *atdaṇḍa*).
Adane. If this is the correct word, it is connected with S. *adina* (older form *adana*), pulling, carrying, i.e. that by which carrying etc. is done ; if incorrect it should be *adanda*.
Aidanda from *ad*, *at*, hand, and *danda*, staff, arm, hand (S. *atdaṇḍa*).
Atula from *at*, hand, and *tula*, Sk. *tala*, forearm. Cf. M. *tāṭā*, stem, stalk and S. *atula*, palm.
4. **Arrow**, *aude* T. ; *danda* D. ; *morian keca* Bl. ; *morian ketiya* B. K. ; *morian mate* K. (S. *īya*).
Aude from S. *āwude* (Sk. *āyudha*, P. *āyudha* or *āwudha*), weapon. [*Aude* is the term applied by all Veddas except the village Veddas of Bintenne to short-handled ceremonial arrows such as are shown in Fig. 3 (page 138).]
Danda from S. Sk. and P. *daṇḍa*, stick, rod.
Morian keca from *morian* S. *marāṇa*, killing (Sk. $\sqrt{mṛi}$ P. and S. *mara*), and *keca*, knife, from Sk. $\sqrt{kṛit}$, to cut, cf. T. *katti*.
Morian ketiya, *v. morian keca supra*.
Morian mate, *mate* is from S. *moṭala*, arrow.
5. **Ashes**, *alu poja* D. from S. *alu*, ashes, and *poja* from Sk. and P. *puṇja*, mass, heap (S. *alu*).
6. **Ask** (*v.*), *enonukalapa* Bl. from *enonu* M. *unēpanā*, want, *k*, a (indef. article) and *alapa*, to question, to speak to (M. Sk. and P. $\sqrt{jālap}$). (S. *illanawā*, *asanawa*.)

7. **Axe**, *asirikatuwa* W.; *galrakiya* K. D. Bl. L. T.; *porodatula* O.; *poroketiya* B.; *porowa* W.; *sambala* B.; *tarian keca* K.; *tekkiya* R. (S. *porowa*).

Asirikatuwa, lit. "a cutting instrument with a sharp side or edge," from *asiri* (Sk. *asri*), sharp side or edge, and *kaṭuwa* (Sk. *kṛit*, M. *kaṭa*, to cut), cutter.

Galrakiya is given by some writers as *galraekke* and derived from *gal*, stone, *raekka*, rubbed or sharpened, cf. H. *ragar*, rubbing. It appears to be connected with H. *kulhāri*, axe.

Porodatula from *poruda* (Sk. *paraśwadha*), hatchet, battle-axe, and *tula* (Sk. *dala*, S. *tola*), piece, blade.

Poroketiya from S. *poro*, axe, and *ketiya*, a short thing, i.e. the axe itself, cf. M. *kōtā*, *kuṭakā*, T. *kuṭṭai*, that which is short.

Sambala, cf. M. *tabala*, axe.

Tarian keca from *tari*, tree (Sk. and P. *taru*), *an*, destroying (Sk. and P. *adana*), and *keca* (v. *supra*, No. 4).

Tekkiya, from Sk. *ṭaṭika*, axe.

8. **Bad**, *napari*, B. T.; *pakerevila* D. (S. *napuru*).

Napari from Sk. *na*, not, and *puru*, heaven, i.e. hell, cf. *naraka*, hell, colloquially used in the sense of "bad" in place of *napuru* which is confined to books.

Pakerevila perhaps from *pakara* (Sk. *priyahara*), pleasant, and *vili* (Sk. *vina*), without.

9. **Banana**, *kehelgedgi* D. Bl.; *ratgedi* O. (S. *kehelgedi*).

Ratgedi, lit. red-fruit, from S. *ratu*, red, and *gediya*, fruit.

10. **Bat**, *kadira* N. from Sk. *kṛitti patra*, one who has a hide (*kṛitti*) for its wings (*patra*), cf. Sk. *ajinapatrā*, bat (S. *vavula*).

11. **Be**, exist (v.), *indine* O.; *laba tibenya* Bl. (S. *innawā*, *tibenawā*).

Indine from S. *indinavā*, to sit, to be.

Laba tibenya from *laba*, having gained (existence), and *tibenya*, (it) is.

12. **Beads**, *galmice* Bl.; *galwadana* B.; *velepoteata* W. (S. *pabalu*).

Galmice, lit. throat-gems, from *gal*, throat, neck (S. Sk. and P. *gala*), and *mice*, gems, beads (S. *mini*, P. *mani*, H. *maṭkā*), or perhaps stone-gems, from S. *gal*, stone.

Galwadana, lit. string of stones, from S. *gal* and *wadana*, string.

Velepoteata from *vele*, S. *vaela*, creeper, slender cord (M. *vēla*,

Sk. *valli*), *pote* (S. *paṭe*, *poṭe*), of a single string, and *ata*, S. *aṭa*, bone, seed, bead.

13. **Bear** (*Melursus ursinus*), *hatera* W.; *keria*, N. G. U. D. B. L. R. T.; *keri kanda* K.; *malapulakuna* O.; *walbala* L. (S. *walahā*).

Hatera, lit. enemy (S. *hatura*, Sk. *śatru*).

Keri kanda, lit. black-bodied one, *keri*, T. *kari* (Sk. *kṛishya*), black; *kanda*, who has a body (S. *kanda*, P. *khandha*, Sk. *skandha*).

Malapulakuna, lit. one who throws up dust; probably referring to the habit of breaking up antheps. *Mala*, dirt, dust (S. Sk. and P. *mala*); *pula*, throwing (Sk. *pratha*, to throw, cast); *kuna*, one who.

Walbala, lit. wild dog; *wal* S. jungle, wild (Sk. and P. *vana*); *balā* is either a form of *vata* (S. *valahā*) or a derivative from H. *bhālū* (Sk. *bhāluka*), from which S. *ballā*, dog, is probably also derived. Cf. Sk. *bhashaka*, barker, dog. Nevill notes that *balā* and *vala* are also used for bear.

14. **Beard**, *lombuche* Bl. perhaps from S. *lom* (Sk. and P. *loma*), body hair, and *buca* (Sk. and P. *puccha*), tail (S. *raevula*).

15. **Beautiful**, *ruva* B. (S. *ruva*).

16. **Become possessed** (*v.*), *awecenawa* L.; *murtavena* O.; *yakaenne* B. (S. *yakāwaehenawā*).

Awecenawa from *awece*, demoniacal possession (Sk. *āvēsa*), and S. *wenawā*, to become.

Murtavena from Sk. *mūrchā*, fainting, swooning.

Yakaenne from *yaka*, spirit, and *enne* (S. *waehenawā*), to be seized or covered.

17. **Bee**, (i) *bambara* (*Apis indica*), *kanda pali* Bl.; *kanda arini* Bl. (S. *bañbarā*).

Kanda pali; *kanda* from S. *gañda*, scent, perfume, and *pali* (Sk. and P. *alī*), black bee. Possibly *pali* is a compound of *pa*, to drink, and *alī*, i.e. the bee that drinks perfumes. Cf. Sk. *gandhana*, a large black species of bee.

Kanda arini; *kanda*, cf. *supra*, *arini*, who takes (S. *hara*, Sk. *hṛi*, to take, to carry). [Mr Gunasekara points out that this expression may also mean "one who lives in the hollow (S. *araṇa*) of a trunk (S. *kañḍa*)."] If this explanation be correct *kanda*

arini cannot refer to *bambara*, for these never build their comb in holes, and when they build in trees their comb is always hung under a branch.]

(ii) stingless bee (*Trigona sp.*), *poti* **Bl.**, perhaps akin to S. *poṭṭawā* or Sk. *pōta*, a young one (S. *pilawā*).

A bee's nest is called *mehi keligama*, "bee village" or "bee house," the nest of the *bambara* is sometimes called *maha mehi keligama*.

18. **Belly**, *bada* **K.** (S. *baḍa*).

19. **Betel**, *nilikola* **W.**; *pangirikola*, *pengirikola*, **W. K. O. U. D. Bl. L. R. T.** (S. *bulat*).

Nilikola, lit. "dark green" or "dark-coloured leaves," from S. *kola*, leaves, and *nil*, this word being commonly used in Sinhalese for all dark (not black) colours including the darker tints of blue (cf. Chap. xvi, p. 400).

Pangirikola from *pangiri* (S. *paeṅgiri*), acid, having zest, and *kola*. Fl. and Tl. *pēngirikola*.

20. **Big**, *apade kote* **K.**; *kudaminete* **W.**; *malia* **D.**; *mamakeke* **Bl.**; *metarati* **B.** (S. *mahā, loku*).

Apade kote from *apade*, vast, huge (M. *aphāṭe*), and *kota*, heap, mass (S. *goḍa*).

Kudaminete from *kuda* (Sk. *khaṇḍa*), a multitude, or Sk. *gaṇḍa*, mass (S. *goḍa*), and *minete*, measuring or measurement (S. *minita*).

Malia from *ma*, big (S. *mā, maha*), and *alia*, elephant (S. *aliyā*). Cf. S. *maha ali* (adj.), very large.

Mamakeke from *mama*, very big, and *akeke*, one.

Metarati, a contraction of *mevitaræti*, from S. *me*, this, *vitæ*, size, and *aeti*, will be.

21. **Bird**, *cappi* **D. Bl.**; *kurula* **T.**; *sakeleo* **O.**; *sappi*, *sappia*, *sappeo*, **N. W. G. K. L. R.** (S. *kurullā*).

(i) Hawk, *capi* **D.**; *māil* **G.**; *velina* **N. W. O.** (S. *ukussā*).

Māil; Mr Parker suggests that this word may perhaps be derived from T. *mayilei*, grey or ash colour.

Velina, lit. "the crooked-nosed one" from S. *weli*, crooked, and *na*, nose; cf. Sk. *vakranāsikā*, owl, from *vakra*, crooked.

(ii) Owl, *bakumuna*, *bakuna* **G.**; *kakutuang kaneka* **O.**; *velina* **N.** (S. *bakamunā*).

Bakumuna, lit. "one having a large face," from S. *baka*, large, *mūnā*, having a face.

Kakutuang kaneka, lit. "he who eats lizards," from P. *kakaṅ-taka*, lizard, *ng* being the ending of the accusative plural.

Velina, cf. Hawk, *supra*.

22. **Bite** (*v.*), *dotkecamando keranya* D. from *dot*, teeth (S. *dat*), *keca* (S. *kaetiya*), knife or blade, *mando*, with middle, and *keranya*, to do; the expression would literally mean "to make (it) come between the teeth" (S. *wikanawā*, *hapanawā*).
23. **Black**, *kaluipoja* D. (S. *kalu*), *v.* p. 391.
24. **Blacksmith**, *talabacanaca* Bl., lit. one who hammers and welds, from *tala*, having hammered, or who beats (S. *taḷa*), and *bacana*, which may be connected with Sk. and P. *pacha*, to cook, melt (S. *āchāriyā*).
25. **Blood**, *lepoja* D. Bl. from S. *le*, blood, and *poja*, *v.* p. 391 (S. *lē*, older form *lehe*).
26. **Body**, *angapoja* K.; *enge* Bl.; *kanda* Tk. (S. *aeṅga*, *kanda*, Sk. *śartiraya*).
Angapoja from S. *aenga* and *poja*, *v.* p. 391.
Enge from *aenga*.
27. **Bone**, *aca* O.; *atepoja* K. D. (S. *aeta*).
28. **Bow**, *donda* R.; *dunne* B. K.; *ikele* W.; *malaliya* D. Bl. L.; *mandaliya* Tk. (S. *dunna*).
Donda from Sk. and P. *kōdaṅḍa*, bow, or from S. *daṅḍa*; cf. No. 4.
Dunne from S. *dunna*.
Malaliya from S. *mala*, a bow, and *liya*, a stick, rod.
29. **Bowstring**, *dundia* B.; *puriya* Tk. (S. *dunudiya*).
Dundia from S. *dunna*, bow, and *diya*, string. Sk. *jya*, bow-string.
Puriya, lit. that by which a bow is drawn from, S. *purana*, to draw a bow (Sk. $\sqrt{\text{pur}}$).
30. **Break**, (*v.*) *patagacena* Bl. *Paṭa* (Sk. *sphuṭ*, P. *phuṭa*, break) means lit. to cause a sound; *gacenawā* (S. *gassanawā*), to cause to strike (S. *kadanawā*).
31. **Breast**, *bopatte*, *bopota*, B. K.; *lageca* Bl.; *tanepoja* D.; *tanye* O. (S. *laepaetta*, *laya*, *tanē*).

Bopatte from *bo* (M. *pōṭa*), heart, and *patte* (M. *pattia*), surface, exterior part.

Lageca from S. *la*, breast, and *geca*, which appears to be corrupted from S. *paette*, side.

Tanepoja, *tanye*, applied at Bulugahaladena to the female breast, is derived from S. *tanē* and *poja*, *v. p.* 391.

32. **Bring** (*v.*), *anokalagena mangacena* D.; *enawarin* B.; *humbeta mangacenaṅwa* Bl.; *ucagena* K. (S. *geneṅawā*).

Anokalagena mangacena, lit. to come, having taken things, from (S.) *anokala*, things, *gena*, having taken, and *mangacena*, to come.

Enawarin, lit. "come having taken." *Ena* from *gena*, *v. supra*, and *warin* from S. *waren*, come.

Humbeta mangacenaṅwa from *humbeta*, to this place, here (S. *mobata*), and *mangacenaṅwa*, to come.

Ucagena from *uca*, S. *ussā*, having lifted, and *gena*, to bring.

33. **Buffalo**, *amberawasa* L.; *madaya* U.; *manya* G. L.; *miwa* N. O.; *okma* N.; *tanikura* T.; *wadena* Bl.; *walmanya* K. (S. *mīmā*).

Amberawasa, lit. horn-bearing calf or bull, from *am*, S. *aṅ*, horn (Sk. *śringa*, P. *singa*), *bera*, S. *bara*, bearing (Sk. and P. *bhara*), and *wasa*, S. *vassā* (Sk. *vatsa*, P. *vaccha*), calf, bull. *Wasa* may also be derived from H. *bhaisā*, buffalo. Fl. *ambaruwā*, buffalo.

Madaya is the low-country Sinhalese for a young lusty bull, Sk. *madagama*, buffalo.

Manya appears to be a corruption of *madaya*.

Miwa, Sk. *mahisha*, P. *mahisa*.

Okma, Sk. *ukshaw*, ox, bull.

Walmanya; *wal*, wild, and *manya*, a corruption of *madaya*, *v. supra*.

34. **Build** (*v.*), *mandokerenavā* Bl., lit. to make a hut, from *mando*, hut, small shed (S. *maṅdu*), and *karaṅawā*, to do, to make (S. *hadanawā*, *tavanawā*).

35. **Burn** (*v.*), *pucakadal* D. from S. *puccā*, *pulussa*, burning, and *dal*, flame, blaze (S. *davanawā*, *puccanawā*).

36. **Bury** (*v.*), *bimpoja patagacala* D.; *metedaman* L.; *paiga damapumu* B. (S. *waḷalanawā*).

Bimpoja patagacala is derived from *bimpodga*, earth, ground, and *patagacala*, digging.

Metedaman, cf. M. *māti dēnē*, to bury a corpse. This word may be explained as *mete*, earth (S. *maeti*), and *daman*, to put (S. *damanawā*), i.e. to put earth over a corpse. In Sinhalese *maeti-damanawā* is not used in the sense of to bury.

Paiga damapumu from *paiga*, dead body (H. and Sk. *prēta*), and *damapumu*, throwing away.

37. **Butterfly**, *camaicapi* D. from S. *samanalayā*, and *cappi*, bird (S. *samanalayā*).
38. **Buy** (*v.*), *hingalaging enokala ganewa* Bl.; *ridiporu enokolala maieketa* D. (S. *milēta*, or *sallivalaṭa*, *gannawā*).

Hingalaging enokala ganewa, lit. "to take *enokala* from the Sinhalese." *Hingalaging* is derived from *sinhalayāgen*, *hingala* being commonly substituted for *sinhala* by the peasant Sinhalese of the Veditata, and *ganewa* (S. *gannawa*) means "to take."

Enokala is probably connected with the M. word *itākila*, valuables, trifles, small articles.

[This expression was generally stated to mean both "to buy" and "to sell" and this is doubtless correct, for so far as the Veddas were concerned both operations were but aspects of bartering with Sinhalese traders.]

Ridiporu enokolala maieketa. Mr Parker considers this expression means "having given silver coins for my thing"; *maieketa* appears to be compounded of *magē* (often pronounced *mayi*) and *ekaṭa*, "for my one."

39. **Cave**, *galge* B.; *galkabala* B. (S. *galgē*, *galguhāwa*).
Galkabala from S. *gal*, stone, and *kabala* (M. *khabadaḍa*), cave, den.
40. **Centipede**, *rateya* N., lit. the red one (S. *rat*, Sk. *rakta*, P. *ratta*, red). In S. too, *rattayā* is used to signify centipede (S. *pattēyā*).
41. **Charcoal**, *delepoja* D. (S. *aṅguru*, *doeli*) from S. *daeli*, burnt, black, charcoal, and *poja*, *v.* p. 391.
42. **Child**, *hineto* D.; *kakula* Bl.; *laduwuwa* K.; *peti* Tk. (S. *lamayā*, *paeti*).
Hineto from S. *hin*, little, and *eto*, one who is (S. *aeti*, Sk. *asti*, is to be).
Kakula from S. *kaekula*, flower bud.
Laduwuwa from S. *la*, tender (Sk. *bāla*), and *duruwā* (S. *daruvā*), child.
Peti, cf. S. *paeti*, child, and Sk. *pōta*, the young of any animal.

43. **Chin**, *hota* W. ; *tale* O. (S. *nikaṭa*).
Hota, v. No. 133.
Tale, cf. Sk. and P. *talū*, palate.
44. **Claw**, *kurapoja* D. ; *sapige kakul* K. (S. *niya*, *niyapotta*).
Kurapoja from S. *kura*, hoof, foot, and *poja*, v. p. 391.
Sapige kakul from S. *kakul*, feet, and *sapige*, of a bird (v. p. 394).
45. **Cloth**, *konam* Bl. L. ; *konam poja* R. ; *pilala* W. ; *watre* O. (S. *pīli*, *redda*, *vata*).
Konam, T. *kōvaṇam*, Sk. *kanpīna*, a strip of cloth worn over the pudenda.
Konam poja, v. *supra* and p. 391.
Pilala, cf. Sk. and P. *paṭa*, *paṭi*, cloth.
Watre, cf. Sk. *vastra*, P. *vattha*, cloth.
46. **Cloud**, *wala* K., cf. Sk. and P. *valāhaka*, cloud (S. *walāwa*, *walākula*).
47. **Coconut**, *kasapengediya* Tk. ; *gaigedi* W. U. ; *kirigedi*, *kirigedji*, *kirigedja* O. D. Bl. ; *wangedia* L. (S. *pol*).
Kasapengediya from *kasa* (Sk. *kausika*), incased, *pen*, water (S. *paen*, Sk. and P. *pāniya*), and *gediya*, fruit. This word is also used by the Kandyan Sinhalese. Cf. Sk. *kansīkaphala*, coconut tree.
Kirigedi from S. *kiri*, milk, milky juice, and *gedgi* (S. *gediya*), fruit.
Wangedia, lit. fruit with water, from *wan* (Sk. P. and S. *vana*), water, and *gediya*, fruit, cf. Sk. *jalaphala* (*jala*, water, and *phala*, fruit), coconut.
48. **Coconut-milk**, *rangkiri daluo* W., lit. "golden milk juice," *rang* (S. *raṇ*), golden, being used by Veddas as "excellent"; *daluo* probably means white juice from S. *dala* (P. and Sk. *dhavala*), white, and *uda* (Sk. *udaha*), water, these words are combined to give *daloda*, whence *daluo*.
49. **Cold**, *angocadamal* D. from *anga* (Sk. and P.), body, *cada*, cold, and *mal* a corruption of S. *kal*, time, or S. *mekal*, rainy season (S. *sisil*).
50. **Come** (v.), *anokala ganyayi* D. ; *humbate mangacenawa* D. ; *meheta mangacapa* T. ; *mitagaceneawa* W. L. (S. *enawā*).
Anokala ganyayi from *anokala*, things, and *ganyayi*, take. "Taking things" indicates activity and so movement towards

someone or something, hence perhaps the idea of coming. Or *ganyayi* may be connected with *ganyayi*, approach, move, and *anokala* with M. *ikadē*, this side, here.

Humbate mangacenaŕwa from *humbate*, here, and *mangacenaŕwa*, to move (v. f. n. p. 390).

Mitagaceneŕwa from *mita*, here, and *gaceneŕwa* (*mangacenaŕwa*).

51. **Cook** (v.), *talavelala pucukadanya* Bl. (S. *pisanawā*, *uyanawā*) from *talave*, in the pan (M. *thatā*, Sk. *sthala*), *lala*, having put (Sk. *ṛi*, to put), *puca*, to cook (Sk. and P. *paca*), and *kadanya*, to seethe (M. *ukada*, *kaḍha*).

52. **Crocodile**, *mahabada* O. ; *pitagaca*, *pitagasa*, *pitagateya* N. D. Bl. (S. *kimbuḷā*).

Mahabada, lit. he who has a large head, *maha* S., large, and *bada* (M. *bāda*), head.

Pitagaca, *pitagateya*, lit. he who goes on his belly, from *pita*, belly (H. *pēta*), and *gaca*, that which goes.

53. **Cry out** (v.), *andatalapa* B. ; *kergacena* Bl. (S. *kēgasanā*).

Andatalapa from S. *añḍa*, cry, and *talapa* (S. *taḷanaŕwa*), to beat, strike, speak. This seems to be the imperative form.

Kergacena from *kēr* (S. *kē*), to cry, yell, and *gacena* (S. *gasana*), strike, make.

54. **Cry, weep** (v.), *hitpoja ocadamala* D. (S. *añḍanawā*).

Hitpoja, heart, *oca*, raise (S. *ussā*, *osawā*, Sk. and P. *ucca*, high), and *damala*, putting down. [This expression seems to refer to the motion of the thorax when sobbing.]

55. **Cut with axe** (v.), *galrakiying labacenaŕwā* Bl., from *galrakiying*, with the axe (v. No. 7), and *labacenaŕwā* from Sk. *rabbasa*, violence, or from Sk. *lu*, to cut (causative form *lāvayati*) (S. *porowen kapanawā*).

56. **Dance** (v), *otadamanya* Bl. ; *pisiawī* W. (S. *naṭanawā*).

Otadamanya, "to move in a circle," from *ota*, S. *vaṭa* (Sk. *vṛitta*, P. *vaṭṭa*), round, and *damanya*, to jump (Sk. *jhampa*, jumping).

Pisiawī, cf. Sk. *praspaṇḍ*, to tremble, to quiver.

57. **Deer**, (i) Axis deer (*Cervus axis*), *ambera* L. ; *depatam magala* W. ; *gemberu podage* W. ; *kabereya*, *kaberea* O. D. Bl. L. ; *kaura* N. U. ; *welkapurunage* T. (S. *muŕā*).

Ambera from Sk. *śambara*, deer. This word is distinct from *ambera* in No. 33 *supra*, cf. Sk. *ambarīsha*, a young animal.

Depatam magala, lit. two-antlered deer, from *de*, two, *patam*, antler, and *magala*, deer. (Sk. *mṛiga*, P. *miga*, deer, beast. Also P. *magō*, deer.)

Kaura probably from Sk. *gaura*, a species of deer.

- (ii) Sambar (*Rusa unicolor*), *gawara* N.; *gawara magala* W. L.; *gomera kala* W.; *hulica* G.; *kankunā*, *kankuni* O. D. Bl. L. T.; *kerigona* U.; *walpengira* N. (S. *gōnā*).

Gawara may be from Sk. *gaura*, a kind of deer, or from Sk. *gavaya*, a kind of ox.

Magalā, v. axis deer, *supra*.

Gomera kala from *gomera*, *gomara*, dusky white, and *kala* (Sk. P. *kala*), one who makes a jingling noise.

Hulica from Sk. *sulocana*, deer.

Kankunā may mean one whose ears (S. *kan*) are dirty (S. *kuṇu*), or it may be connected with Sk. *karṇa-urṇa*, a kind of deer (from *karṇa*, ear, and *urṇa*, wool, i.e. one having wool in its ears). *Karṇa-ūrṇa* or its combined form *karṇorṇa* is not known to have been used in Sinhalese, and even in Sanskrit it is not a common word and is not given in Professor Wilson's Sanskrit dictionary, though *karṇa* and *urṇa* have both been used in Ceylon. ["Dirty ears" was the meaning attached to *kankunā* by the peasant Sinhalese with whom we discussed the origin of the word, the Veddas did not appear to have considered the matter. The two well-developed black patches on the concha of the sambar's ear make this name particularly appropriate.]

Kerigoṇa from *keri*, black, and *gonā*, buck, bull.

Walpengira from S. *wal*, wild, and *peṅgirā*, a young sturdy animal.

- (iii) Mouse deer (*Tragulus mimmna*), *agedja* N.; *duse* N. (S. *mīmīnnā*).

Agedja, lit. one who sports about, from Sk. *ākṛīda*, sporting.

Duse, perhaps originally *puse*, from Sk. *pṛiṣhata*, small deer.

58. Destroy (v.), *patagacela mando kerela damanya* D., from *patagacela*, having broken, *mando kerela*, having made small or defective (S. *mañda*, small, defective), and *damanya*, to throw away (Sk. \sqrt{dhuna}).

59. Die (v.), *botadamana*, *miabotadamanawa* D. Bl.; *botagia* T.; *gia* L.; *nuapu* K. (S. *māreṇawā*).

Botadamana from S. *bota*, body, and *damanawa*, to become calm.

Miabotadamanawa from *mia*, to die (Sk. \sqrt{mri}), and *bota-damanawa*, *v. supra*.

Botagia from *bota* (*v. supra*), and *gia*, dead, cf. Sk. *gata*, departed, dead (\sqrt{gam} , to go); *gia* is probably a contraction of S. *maḷagiya*, "dead and gone." In S. *giya* is never used in the sense of dead.

Nuapu from *numa*, to go; *nuapu*, departed (from this world).

60. Dig (*v.*), *bimpoja patagacan* D. from *bimpoja*, earth, ground, and *patagacan*, to break (S. *hāraṇawā*).
61. Dig a grave (*v.*), *polewa patagacena* Bl. from *polewa* (*poḷova*), earth, and *patagacena*, *v. No. 30* (S. *waḷak hāraṇawā*).
62. Digging stick, *danda* D. (S. *daṇḍa*).
63. Dog, *balakukka* N. T.; *balumenya* Bl.; *kuka, kukka* N. W. K. D. Bl. T. (S. *ballā, kukkā*).

Balakukka, lit. wild dog, from S. *wal*, wild, and *kukka*, dog.

Balumenya from *balu*, dog, and *menya* (Sk. and P. \sqrt{man} , to sound), barker.

64. Door, *porugamata rukulana rukalai* Bl. from *porugamata*, to the house, *rukulana*, which is fixed or attached, and *rukalai* S., support, related to Sk. \sqrt{raksha} , P. *rakha*, to protect, to guard (S. *dora*).
65. Drink (*v.*), *diapoja kewilane* D. from *diapoja*, water, and *kewilane* from *kavi*, to eat, and *la* (used as an auxiliary), put (S. *bonawā*).
66. Drip (*v.*), *capi mangacenawā* D. from *capi*, drop (M. *ṭapa, ṭapakā*), and *mangacenawa*, *v. No. 50* (S. *bindā woṭṭenawā*).
67. Dwell (*v.*), *randadaman* D. from *randa*, staying, and *daman* (in), house, condition (Sk. *dhāman*) (S. *raṇḍanawā, navatinawā*).
68. Ear, *kanrukula* D. Bl.; *rukulu* K. (S. *kaṇa*).

Kanrukula, lit. that which helps hearing, from *kan* (S. *kaṇa*), ear, and *rukula*, *v. No. 73*.

69. Earth, *bima* K. (S. *bima*).

70. Eat (*v.*), *anaganapan* B.; *enalapu* K.; *kavilanya* Bl.; *kavilli-damana* T.; *kewilan* D.

Anaganapan from S. *ana*, food (Sk. and P. *anna*), and *ganapan*, to take (probably imperative).

Enalapu from *ena*, food, and *lapu*, to eat (Sk. \sqrt{glas} , to eat, devour); *pu* in S. is an ending.

Kavilanya, from *kavi*, to eat, and S. *la*, to put, used as an auxiliary.

Kavillidamana from *kavilli*, eatables, and *damana*, to put.
Kewilan, *v.* *kavilanya*.

71. Egg, *bide* N.; *capi bitera* D.; *kakula randala indinepotai* Bl.; *sapi biju* W. (S. *bijuwa*, *bijaya*).

Bide, cf. Sk. and P. *bija*.

Capi bitera from *cappi*, bird, and *bitera*, egg (S. *bittara*, corn, grain).

Kakula randala indinepotai from *kakula*, child, young, *randala indine*, staying, and *potai*, covering, receptacle (Sk. *puṭa*). *Potai* may also be from S. *potta*, shell, but it can hardly be from S. *paeti* (Sk. *pōta*), young one, owing to *kakula* at the beginning of the expression.

Sapi biju, lit. bird's egg.

72. Elephant, *botakabala* N. W.; *botakanda* K. U. D. Bl. R. T.; *gomeru uhale* L.; *mola* N. G.; *relle* O. (S. *aetā*, *aliyā*).

Botakabala, lit. the big-bodied one having strength, from S. *bota*, big (Sk. *brahat*), *ka*, body (S. *ka* or *kā*, Sk. and P. *kāya*), and *bala*, S., Sk. and P., strength.

Botakanda, lit. the big-bodied one, from S. *bota*, big, *kanda*, body (P. *khandha*, *skandha*).

Gomeru uhale, lit. the dusky white tall one, from S. *gōmara*, dusky white, and *uhala* (S. *uhallā*), tall one.

Mola, lit. the huge one, from S. *bola*, thickness, solidity (M. and H. *mōlā*, big).

Relle, lit. he who has wrinkles, from S. *raella*, wrinkle.

73. Eye, *acaldeka* O.; *airukula* Bl.; *aiyarukula* D.; *aslonjia* W.; *etcel* K. (S. *aesa*, *æhae*).

Acaldeka from *acal*, eye-ball, and S. *deka*, two.

Airukula, *aiyarukula* from *ai*, *aiya*, S. *æhae*, eye, and *rukula*, the meaning of which is obscure, for here it can scarcely represent the S. "support," "stay." Perhaps it refers to an attribute shared by the eye and tongue, *v.* No. 175.

Aslonjia from *as*, S. *æs*, eye, and *lonjia* (Sk. and P. *lōcana*), sight, eye.

Etcel, cf. Sk. *akshigōḷa*, P. *acchigōḷa*, eye-ball.

74. Face, *hoca* K.; *hota* W. from S. *hossa*, snout, mouth.

75. Fall (*v.*), *gulekepa* W.; *patagaca vetigo* Bl.; *vetige* B. (S. *vaete-nawā*).

Gulekepa from *gule* (Sk. and P. √*gal*), to fall, and *kepa*, let go (Sk. *kship*, P. *khepa*).

Patagaca vetigo from *pata* (S. *pāta*), down (Sk. *pata*, falling), *gaca*, going (P. *gacchati*, goes), and *vetigo* (S. *væṭenavā*), fall.

76. **Far off**, *mamekacapa mangacenaṅwā* Bl. ; *mamekeca* D. ; *obe* B. ; *otemite* K. (S. *āta*).

Mamekacapa mangacenaṅwā, lit. to go a great distance, from *mamek*, big, great, *acapa*, distance (Sk. and H. *aspashṭa*), and *mangacenaṅwā*, to go.

Mamekeca from *mame*, very greatly (S. *mahama*), and *keca* (Sk. *kriṣṭa*), drawn away, indicating distance ; *eca* may also be corrupted from S. *āta*.

Obe from *oba* is an old Sinhalese word used also as a pronoun (*he, you*) to show respect.

Otemite, cf. Sk. *atyanta*, much, very much, or from *ote*, S. *āta*, distant, and *mite* (S. *miti*), measurement.

77. **Fear** (*v.*), *angoca damanya* D. ; *boweri harenaṅwā* K. (S. *baya-venavā*).

Angoca damanya, lit. to afflict the body with trembling, from *ango*, body, *ca*, trembling (Sk. and P. *ca*), and *damanya*, to afflict (Sk. √*dama*).

Boweri harenaṅwā from *bo*, heart, *weri*, strength (Sk. *wiryā*, P. *wiriya*, S. *wera*), and *harenaṅwā*, to leave, to lose (S. and P. *hara*, to take away).

78. **Feather**, *capikole* D. Bl. from *cappi*, bird, and *kola*, leaf (S. *pihāṭṭa*).

79. **Finger**, *angilipoja* D. from *angili* (S. *aeṅgili*), finger (Sk. and P. *aṅguli*), and *poja*, *v.* p. 391 (S. *aeṅgilla*).

80. **Fire**, *gine* K. ; *gini poja* D. Bl. ; *ratumala* W. (S. *gini*).

Gine poja from S. *gini*, and *poja*, *v.* p. 391.

Ratumala from S. *ratu*, red, and *mala* (Sk. *mālā*), group, cluster.

81. **Fish**, *diamace*, *dia maja*, *dia meci* W. D. Bl. ; *hinmaco* B. ; *kudumaca*, *kudumasa* G. K. T. (S. *mas*, *mālu*).

Diamace, lit. water-flesh, from S. *dia*, water, and *mace* (S. *mas*), flesh.

Hinmaco from S. *hin*, dead, killed, small, and *maco* (S. *mas*), flesh.

Kudumaca from S. *kuḍā*, small, and *maca*, flesh. *Kudu* is the ancient form of S. *kuḍā*. [Mr Parker points out that *kudumassan* in Sinhalese means "small fishes."]

82. **Flesh**, *malu* K. (S. *mālu*).
83. **Flower**, *malpoja* D. from *mal*, flower, and *poja*, *v.* p. 391 (S. *mala*).
84. **Fly**, *nileya* K., cf. Sk. *nīlī*, a species of blue fly (S. *mæssā*).
85. **Foot**, *kura* W.; *paiapatula* Bl. (S. *paya*, *adiya*).
Kura, S. hoof.
Paiapatula from *paia*, S. *paya*, foot, and *patula*, surface of the foot.
86. **Ghost**, *newana* K., lit. one who vanishes from sight, S. *nuvāna*, cf. Sk. *nirvāṇa*, vanishing from sight, disappearance (S. *avatāraya*).
87. **Give**, *anokalanawa* Bl.; *enokalanya* D.; *den* K. (S. *denawā*).
Anokalanawa from *anokal* (S. *ōnākala*), when necessary, and *anawā* (*hanawa*, Sk. $\sqrt{hā}$), to abandon, give up.
Enokalanya from *enokal*, things, and *lanya*, put.
Den from S. *dev*, give (imp.).
88. **Go** (*v.*), *mangacenawa* D.; *mitagacapan* B.; *naman* L.; *numa* W. B. K. O.; *yanda mangacan* T. (S. *yānarwā*).
Mangacenawa, *v.* No. 50.
Mitagacapan from *mita* (S. *mehāta*), this side, and *gacapan*, go; this appears to be the imperative.
Numa appears to be connected with Sk. *nigam*, to go to, or may be a corruption of S. *yama*, go (imp.).
Yanda mangacan from *yanda* (S. *yaṅṅa*), to go, and *mangacan*, to move.
89. **Good**, *honda* D. (S. *hoñda*).
90. **Gun**, *puceneke* Bl., *puceneke*, lit. one that burns, from S. *pucene*, that which burns, and *eka*, one (S. *tuvakkutva*).
91. **Hair**, *iaka* D.; *icaka* K.; *issehaya poja* D.; *lombuca* Bl.; *rombio* T. (S. hair of the head, *isakē*, of the body, *lom*).
Iaka from S. *iya*, head, and *kē*, hair of the head.
Icaka, probably a corruption of *iyaka*.
Issehaya poja. *Issehaya* from S. *isa*, head, and *haya* (*Kaya* ?), S. *keyya*, *kehe*, Sk. *kēśa*, P. *kēśa*.
92. **Hand**, *athandia* W.; *atkira* O. (S. *ata*).
Athandia from S. *at*, *ata*, hand, and *tandia*, *taṅṅa*, *daṅṅa*, *v.* No. 4.
Atkira from *at* and *kira*, S. *kara*, neck. Cf. S. *atkara*.

Rombio, cf. Sk. *lōma*, hair of body.

Lombuca, lit. hair tail, or flowing like a tail, from S. *lom*, hair, and *buca* (Sk. and P. *puccha*), tail.

93. **Head**, *iakaba*, *iakabala*, *eakabala* W. D. Bl.; *iggedece* K. (S. *hisa*, *isa*).

Iakabala from *ia*, S. *isa*, head, and *kabala*, skull, cover (Sk. and P. *kapāla*).

Iggedece from *gedece*, a thing like a fruit, a knot, and *igge*, from S. *isa*.

94. **Hear** (*v.*), *kampoja mandewena* D.; *kanrukulete bitalanya* Bl. (S. *aesenawā*, *whenawā*).

Kampoja mandewena from *kampoja*, ear, *mande* (Sk. *madhya*, P. *majjha*), in the middle, and *wena* (Sk. and P. *wan*), to sound.

Kanrukulete bitalanya from *kanrukulete*, to hear, and *bitalanya*, to pervade; cf. Sk. and P. *√vicar*, pass through.

95. **Hill**, *galkeca* D.; *goda* K.; *hela* W. O.; *heme* T.; *kandapoja* Bl. (S. *kanda*).

Galkeca from S. *gal*, stone, and *keca*, rock (M. *kāṇsā*, *khaḍaka*, rock).

Goda from S. *goḍa* (M. *gaḍḍa*, *gaḷa*), a heap, lump.

Hela, cf. P. *sēla*, Sk. *śaila*, hill, rock.

Heme, cf. Sk. and P. *hima*, the Himalaya mountains.

Kandapoja from S. *kanda*, group, body, and *poja*, *v. p. 391*.

96. **Hiss** (*v.*), *horatah kienawā* B. from Sk. *sitwakāra*, hissing sound, and *kienawa*, S. *kiyanawā*, to say (S. *sūgānawā*, *sū kiyanawa*).

97. **Honey**, *kanda arini patagacapuwā* Bl.; *kirimirinanga* O.; *massimiria* B.; *penye* K.; *ural* W. (S. *mīpēni*).

Kanda arini patagacapuwā, lit. what is deposited by the bees. *Kanda arini* bees (*v. No. 17*), *patagacapuwā*, that which is deposited.

Kirimirinanga from *kiri* (Sk. *kshudra*), bee; S. *miri*, sweet, *n*, expletive, and S. *anga*, part, thing.

Massimiria from *massi* (S. *maesi*, M. *māsi*), bee; *māsi* and *miria*, *v. supra*.

Penyi from T. *pani*, honey.

Ural, lit. that which is sucked up, cf. T. *writal*, act of sucking up, or perhaps from Sk. and M. *kshandra*, honey, which may be corrupted to *kuduru*, *uduru*, *urudu*, *urulu*, *ural*.

98. **Honeycomb**, *ikele* W. ; *toli* O. (S. *mīwade*).
Ikele, cf. T. *irāl*, honeycomb.
Toli, cf. M. *pōli*, honeycomb.
99. **Hot**, *rademangala* D. ; *utema*, *utena* K. (S. *uṇu*).
Rade from S. *rada*, sun's rays (Sk. *rakta*, P. *ratta*) ; *nan*, S. *niyan*, hot, perspiring (Sk. and P. *nidāgha*) ; *gala* (*kala*), time (Sk. and P. *kāla*).
Utema, cf. M. *ūṇa*, M. and P. *uṇha*, Sk. *uṣṇa*.
100. **House**, *porugama* Bl. ; *porupele* D. (S. *ge*).
Porugama from *poru*, village (S., Sk. and P. *pura*, town, city), and S. *gama*, house, home, forming part of a village, or *gama* may be a corruption of Sk. *dhāma*, house ; cf. S. *gamgoda*, village, lit. a collection of houses, and *minīmaḷagam*, house of a deceased person.
Porupele from *poru*, *v. supra*, and *pele* (S. *pāla*), hut.
101. **Infant**, *lakekula* D. from *la*, tender, and *kekula*, *v. No. 42* (S. *biliṅḍā*).
102. **Iron**, *gabiaci* Bl. from *gabi*, black (?), and *aci*, metal (Sk. *ayas*), or perhaps from *gabi*, in the middle, inside (Sk. *garbha*, P. *gabbā*), and *aci*, fire (S. *asi*, Sk. *arcis*), *i.e.* lit. "that which has fire inside it" (S. *yakaḍa*).
103. **Jackal**, *hiwalla* N. ; *kunubala* O. ; *vella* N. ; *walkukka* N. (S. *hivalā*, *sivalā*, *nariyā*).
Hiwalla, cf. Sk. *śṛigāla*, P. *sigāla*, H. *siyāle*.
Kunubala from *kunu*, crying out (Sk. *√knu*), and S. *ballā*, dog.
Vella, probably a corruption of *walballa*, wild dog.
Walkukka from S. *wal*, wild, and *kukka*, dog.
104. **Jungle**, *beda*, *bede*, W. K. ; *kele* O. ; *kelepoja* Bl. (S. *bædda*, *kæḷē*).
Beda is probably connected with Sk. and P. *baddha*, entangled.
Kele, cf. T. *kāḍu*, Sk. *kanana*, jungle.
105. **Kill** (*v.*), *botadamanya* Bl. ; *miyepela dumanawa* B. (S. *marayawā*).
Botadamanya from *bota*, body, and *damanya*, to restrain (cf. Sk. *√dam*, to restrain).
Miyepala dumanawa from *miyepela*, having caused to die, having killed (cf. S. *miya*, to die, from Sk. *√mṛi*), and *dumanawa*.
106. **Knife**, *pihakate* O. from *piha*, knife, and *kate* (T. *kattī*), cutter (S. *pihiye*).

107. **Know** (*v.*), *hitalanya* **D.** from S. *hita*, mind, and *lanya*, to receive, to put; cf. Sk. and P. $\sqrt{\text{la}}$ (S. *dannaṃwā*).
108. **Leaf**, *kolapoja* **Bl.** from S. *koḷa*, leaf, and *poja*, *v.* p. 391.
109. **Leg**, *kuripatala* **O.**; *paidanda* **Bl.** (S. *kabula*, *kakula*).
Kuripatala from *kuri*, *kura*, foot, and *patala*, leg, derived from *pa*, foot, and T. *tala*, stem, stalk.
Paidanda from *paia* (S. *ṣaya*), foot, and S., Sk. and P. *daṇḍa*, staff.
110. **Leopard**, *divia*, *dīya* **W. R.**; *kerikotia* **T.**; *kotia* **G.**; *mita* **N. W.**; *polacca* **N.**; *poleca*, *poletca*, **W. K. D. Bl. L.**; *walkuparubala* **L.** (S. *diviyā*, *kotiyā*).
Dīya, cf. P. *dīpi*, Sk. *dvīpi*.
Mita, probably a corruption of H. *cītā*.
Polacca, cf. T. *puli*, tiger, leopard. This word may also be derived from T. *pulli*, spots.
Walkuparubala, lit. spotted jungle dog, from *wal*, jungle, wild, *kaparū* (S., Sk. and P. *kabara*), variegated, piebald, and *bala*, dog.
111. **Lime** (CaO), *galmada* **L.**; *humu* **K.**; *karampoja* **B. R.**; *patabenda* **O.**; *patabendā pupapu hapane* **W.**; *takipucapu alu* **Bl. T.**; *takipuja* **D.** (S. *humu*).
Galmada perhaps from S. *gal*, stone, and *mada*, kernel (Sk. *madhya*).
Humu, cf. Sk. *cūrṇa*, P. *cūrṇa*.
Karampoja, cf. T. *kāram*, Sk. *kshāra*, ashes; for *poja*, *v.* p. 391.
Patabenda pupapu hapane, lit. "that which is prepared for chewing by burning shells and slaking them," from *pata* (Sk. *vuṭa*), shell, *benda* (S. *baeda*), having roasted (burnt), *pupapu*, slaked (Sk. $\sqrt{\text{pushpa}}$, P. *puppha*, to expand), and *hapane*, what is chewed (*sapanawā* or *hapanawā*, to chew, H. *cabānā*, M. *cāvanē*).
Takipucapu alu from *taki*, the shells of *wantekko* (*Cyclophorus involvulus*), *pucapu* (S. *pucapu*), burnt, and S. *alu*, ashes. *Pucapu* is the colloquial form of *pilissu*.
112. **Live, be alive** (*v.*), *hondawage*, *randabacela* **D.** (S. *innaṃwā*, *paṇaṭtuwa-innaṃwā*).
Hondawage from *honda*, good, well, and *wage*, to live (M. *wagam*).
Randabacela from *randa*, having stayed, and *bacela*, living, cf. S. and P. *vasa*.

113. **Lizard**, (i) Monitor lizard (*Varanus bengalensis*), *bimbadu* W. ; *ganeka*, *ganava* W. ; *goya* G. ; *munda*, *mundi*, U. Bl. L. R. T. ; *munge* D. (S. *goyā*, *talagoyā*).

Bimbadu, lit. one who goes rubbing its belly on the ground, from S. *bim*, ground, earth, and *badu* (S. *bada*), belly.

Ganeka or *ganava*, lit. one who rubs (its belly on the ground), from S. *gāna ekā*, one who rubs.

Munda may be connected with Sk. and P. *muṇḍa*, shaved, bald, the body of the monitor lizard not being covered with hair or feathers like that of most other animals known to the Veddas.

- ii) Small Lizard, *kotaka* W. ; *huna* O. ; *kike* N. (S. *hūnā*).

Kotaka from Sk. *kṛikavaku*, lizard.

114. **Louse**, *iakabala kavelanika* D. ; *ikinne* Bl. ; *olu gediya kaneka* O. (S. *ukuṇā*).

Iakabala kavelanika, lit. one who eats (or bites) the head, from S. *iakabala*, head, and *kavelanika*, one who eats.

Olu gediya kaneka, lit. one who eats the head, from S. *olugediya*, head, *kana*, eating, and *ekā*, one.

115. **Make, do** (*v.*), *langacenaṭwa* B. Cf. M. *ragadanē*, to do (generally) in a hurried, tumultuous, reckless style (S. *karaṇawā*).

116. **Man**, *bota* T. ; *mina* K. D. ; *minigeja* Bl. (S. *minihā*).

Bota. M. *bhōṇḍā*, adult male, P. *buddha*, Sk. *vṛiddha*, old man. Some Veddas use the form *buḍā* (f. *buḍī*).

Minigeja, lit. human person, from *mini*, human (Sk. *manushya*), and *geja*, connected with M. *gadi*, person, e.g. *brahmanagadi*, a brahman.

117. **Milk**, *kekulati kevulanika* D., lit. (that) which is fed to the child, *v.* No. 42 (S. *kiri*).

118. **Monkey**, (i) *wandura* (*Semnopithecus* sp.), *basaloka* K. ; *botakuna* W. ; *butwandura* K. ; *kandenataneca* O. ; *keriwandura* U. D. Bl. L. T. ; *kolanda mina* K. ; *kokka* N. ; *manya* G. ; *munakuna* N. ; *ude kelina* W. L. (S. *wandurā*).

Basaloka, lit. big reviling one, from *base*, reviling, and *loka*, big one (S. *lokka*).

Botakuna from S. *boṭa*, body, and *kuyā*, who is black.

Butwandura from *but* (S. *bota*), big, and *wandura*.

Kandenataneca, lit. one who dances (among the) tree trunks from S. *kaṇḍa*, trunk of a tree, *naṭana*, dancing, and *eca* (*ekā*), one.

Kerivandura from *keri*, black, and *wandura*.

Kolanda mina, lit. jumping man, from *kolanda* (M. *kulañcha*), to jump, and *mina*, *minihā*, man [or as Mr Parker suggests from *kolan*, leaves, and *damannā*, he who throws down].

Kokka appears to be an onomatopoeic word in imitation of the animal's cry.

Manya, probably a corruption of S. *madaya* (v. No. 33).

Munakuna, lit. one whose face is black, from S. *mūṇa*, face, and *kina* (S. *kiṇu*), black.

Ude kelina, lit. he who sports on high (trees), from S. *uḍa*, high (on trees), and *kelina* (S. *keḷinnā*, he who sports).

119. **Moon**, *delungrajal* B.; *handa* K.; *handageya* B.; *handapoja* D. Bl. (S. *hañda*).

Delungrajal from √*devula*, sky (S. *devlō*, Sk. *divyalōka*); *ungra*, powerful, intense (Sk. *ugra*); *jal*, flame, light, torch (Sk. *jvāla*, P. *jāla*).

Handageya from S. *handā*, moon, and *geya* (Sk. *graha*), planet.

120. **Mosquito**, *ramece kaveledana me poja* D. (S. *maduruwā*), lit. the small black fly that bites at night, from *rame*, black, *ce* (S. *se*), shade, night, at night, *kaveledana*, who is engaged in biting, *me*, fly (S. *maehi*), and *poja* from *podī*, small.

121. **Mouse**, *miya* N. from S. *mīyā*.

122. **Mouth**, *katakabale* W.; *katarukula* K. D. Bl. (S. *kaṭa*, *muva*).

Katakabale, here *kabala* seems to take the sense of cover, lid, which the Sk. *kapāla* has.

Katarukula, lit. that which helps to make a sound, cf. S. *kaṭa*, mouth, Sk. and P. *kaṇṭha*, throat, from √*kana*, to sound, *rukula*, v. No. 73.

123. **Near**, *mettamai*, *metatenmai*, B. Bl.; *metetena* D. (S. *lañga*).

Metatenmai, lit. this very place, from *meta*, this (S. *mē*), and *tenmai*, this very place (S. *tēnamai*).

Metetena from *mete* (S. *mēta*), near, and *tena* (S. *tēna*), place.

124. **Nest**, *capirandana gampoja* Bl.; *gote* N.; *sapigote* W. (S. *kūḍuwa*).

Capirandana gampoja from *cappi*, bird, *randana*, S. staying, remaining, *gam*, house, and *poja*, v. p. 391.

Sapigote from *sappi*, bird, and *gote* (S. *goṭuwa*), nest. In Sinhalese *goṭuwa* is generally applied to an ants'-nest built of leaves. [Mr Parker tells us that *gōṭē* meaning "bird's nest" is used by Kandyans.]

125. **New**, *etetenemeke* D., lit. one (thing) of this moment itself, cf. Sk. *idānintāna*, present, of the present moment, *eka*, S. one (S. *alut*).
126. **Night**, *ramecavena* D. from *rame* (Sk. *rāma*), obscure, dark-coloured, black, and *cavena* (S. *sevaṇa*), shade (S. *raē*, *rātri*).
127. **No**, **none**, *kodoi* B. O. Bl. ; *ne* W. (S. *nē*).
Kodoi may be connected with M. *khotāi*, want of reality, non-existent, no, or perhaps it is corrupted from S. *koyida*, *koyinda*, where? where have I? indicating absence of the thing desired.
Ne, cf. Sk. and M. *na*.
128. **Nose**, *nahedande*, *naidanda* D. Bl. ; *nayekabala* K. (S. *nāsaya*, *nāhe*).
Naidanda from *nai*, S. *nāhe*, nose (Sk. and P. *nāsā*), and S., Sk. and P. *daṇḍa*, staff, trunk, cf. Sk. *nāsā daṇḍa*, bone of the nose, bridge of the nose.
Nayekabala from *nāhe*, nose, and *kabala*, v. No. 130.
129. **Open** (v.), *patagacena* D., v. No. 30 (S. *ariṇawā*).
130. **Pangolin** (*Manis pentadactyla*), *bagusa* W. ; *eya* N. ; *kabelelewa* N. (S. *kaballēwā*).
Kabelele from S. *kabala*, shell, and *ēyā*, pangolin.
131. **Path**, *manga* K. ; cf. Sk. *mārga* (S. *maga*, *maṅga*).
132. **Peel** (v.), *patagacenaṭṭa* Bl. from *pata*, S. and Sk. *paṭṭā*, rind, and *gacenaṭṭa*, to strip (Sk. $\sqrt{\text{ghr}}ish$, rub) (S. *paṭṭagahanawā*).
133. **Pig**, *dola* K. N. U. L. R. T. ; *hocedike* O. D. Bl. ; *hosadika* W. ; *hota baria*, *kotua* G. (S. *uru*).
Dola, lit. long-lipped (or snouted) one, from S. *tolā*, *tollā*, long-lipped. The form *dollā* also occurs ; *dala*, in Sk. *vāgadala* (*vāk*, *vāc*, and *dala*, lip) is probably connected with *dolā* and S. *tola*, lip. Cf. Sk. *dala*, blade of a weapon, which becomes *tala* in Sinhalese.
Hosadika, lit. long-snouted one, from *hosa* (S. *hossa*), snout (Sk. *ōshṭha*, lip) and *dikā* (S. *digā*), long.
Hota baria, lit. one having a heavy or hanging snout, from *hoṭa*, snout (P. *oṭṭha*, Sk. *ōshṭha*), and *baria*, heavy, hanging (S. *bara*) ; *baria* may also mean one who bears, cf. Sk. $\sqrt{\text{bh}}iri$, to bear.
Kotua from S. *koḍā*, a hog.
134. **Plant** (v.), *bimpojage mando keranya* D. from *bimpojage*, of the earth, *mando*, middle, and *keranya*, to do (S. *indanawā*).

135. **Porcupine** (*Mystrix leucurus*), *itewa* G. ; *katuboika* T. ; *katukeca* D. (S. *ittāwā*).
Itewa from S. *it*, *id*, spines, and *āwā*, *āyā*, pangolin.
Katuboika, lit. one (bearing) many thorns, from S. *kaṭu*, thorns, *bo*, many, *ika* (*ekā*), one.
Katukeca, lit. (he who has) thorn-blades, from S. *kaṭu* and *keca*, he who has blades. Cf. Sk. *karitakāgāra*, porcupine.
136. **Pot**, *pucela kavelaneka* D. ; *talana* Bl. (S. *kale*, *maeti kale*, *maivalaṇḍa*).
Pucela kavelaneka from *pucela*, burnt, and *kavelaneka*, (a thing) from which (one) eats, i.e. a burnt earthen pot.
Talana is connected with S. and T. *tāli*, Sk. *sthāli*.
137. **Rain**, *diadamanya* D. ; *sil powa neli* K. (S. *wāssa*).
Diadamanya from S. *dia*, water, and *damanya*, that which casts or throws away, cf. Sk. *√dhina*.
Sil powa neli from *sil*, sky, *powa* (Sk. *pata*), falling, and *neli* (Sk. *nīra*), water.
138. **Rice**, *depotulam*, *depotulu* W. O. D. Bl. L. R. ; *hudu hamba* W. ; *multeng* L. (S. *bat*, *vī*).
Depotulam from *de* (Sk. *√jīv*), to subsist on, and *potulam* (Sk. *vartula*), round, i.e. corn.
Hudu hamba from *hudu*, white or cooked (Sk. *sūda*, to cook), and *hamba* (S. *sambā*, T. *sampā*), a kind of rice.
Multeng from S. *muḷutān*, food prepared for the gods or kings.
139. **Rilawa** (*Macacus*, *sp.*), *basekarea* N. ; *botakuna* N. G. ; *kandapanina* L. ; *keri rilawa* D. Bl. ; *maduwa* T. ; *rosarosa*, *rosi* N. W. O. ; *udekelina* L. ; *viruwa* U. (S. *riḷawā*).
Basekarea from *base*, railing at, reviling, and *karea*, bear, or from *kārayā*, one who does.
Botakuna, *v. supra*, 'monkey.'
Kandapanina, lit. he who jumps on trees, from *kanda*, on trees, and *panina*, he who jumps.
Keri rilawa from *keri*, black, and *rilawā*.
Maduwa, probably a corruption of S. *madaya* (*v.* No. 33).
Rosarosa from Sk. *rōsha*, anger; the word is repeated to indicate frequency of action, hence this expression may mean one who is frequently irritated.
Viruwa, lit. he who displays (his teeth), from S. *viruwanawā*, to show, display.

140. **River**, *diagama* Bl. ; *diapoja mangacan* D. ; *ganga* O. ; *oya* W. (S. *gaṅga*, *oya*).
Diagama, lit. "where water goes," from S. *dia*, water, and *gama*, going.
Diapoja mangacan, lit. where water goes or flows, *v. supra* and No. 50.
Ganga, cf. Sk. and P. *gaṅgā*, river.
141. **Roof**, *pōrugamaṭa dandalala* Bl. from *porugamata*, of a house, *danda*, S. *daṇḍu*, wooden (Sk. and P. *daṇḍa*), and *lala* from Sk. and P. *paṭala*, roof; *lala* may also be S. *lālā*, having put (S. *piyassa*).
142. **Salt**, *karampoja* Bl. ; *muduru bora* B. (S. *luṅṅu*).
Karampoja, cf. M. *khāra*, Sk. *kshāra*, salt, T. *kāram*, caustic, *poja*, *v. p.* 391.
Muduru bora from *muduru*, sea (Sk. *samudra*, S. *samudura*), and *bora*, dregs, sediment.
143. **Salt water**, *lunadia* K. (S. *luṅṅu diya*).
144. **Sand**, *pahi* K., cf. Sk. and P. *pāṅsu*, dust, S. *pas*, earth (S. *vāli*).
145. **Sea**, *mude* K. (S. *mūda*).
146. **See** (*v.*), *aiyarukulata mandevenya* D. ; *atela bacala tibenya* Bl. (S. *peṇenawā*).
Aiyarukulata mandevenya from *aiyarukulata*, of the eye, *mande*, middle, and *venya* (Sk. *ven*), to recognise, to see.
Atela bacala tibenya, lit. "near about (S. *asala pasala*) there are (things)"; this phrase states the experience of seeing and may perhaps be connected with M. *aila paila*, here and beyond and *tibenya* from S. *tibenna*, there are.
147. **Shadow**, *hevanpoja* D. ; *hila* T. ; *sevenella* K. (S. *hevaṇa*, *sevaṇella*).
Hevanpoja from S. *hevana*, shade, and *poja*, *v. p.* 391.
148. **Shoot with a bow** (*v.*), *gacena* D. ; *nilealupi* B. ; *wadamanalla* B. (S. *gassanawā*, *tēt kaivanawā*, *widinarwā*).
Gacena, lit. to cause to strike against, to cause to spring.
Nilealupi from *nilea* (Sk. *nālīka*), arrow, and *lupi* (Sk. $\sqrt{luṣ}$), to cut off, destroy, injure.
Wadamanalla, cf. M. *udavane*, to shoot, and *da* (or *lu*), to cut, destroy, or this word may be connected with S. *widamane*, shooting.

149. **Sing** (*v.*), *gikiapan* B. ; *otadamanya katadaman* Bl. (S. *gikiyanawā*).
Gikiapan from S. *gi*, song, and *kiapan* (imperative), to say.
Otadamanya katadaman, lit. "to (make) sound(s) (with) the mouth while dancing," from *otadamanya*, to dance (*v.* No. 56), *kata*, throat, mouth, and *daman* (Sk. \sqrt{dhma}), to blow, to sound.
150. **Sit** (*v.*), *enebanawo* W. ; *indepa* K. ; *randa damanya* D. ; *randa indinya* Bl. ; *veterene* O. (S. *innawā*, *indinawā*).
Enebanawo, cf. S. *ena*, squat, Sk. and M. *asana*, sitting, and *banawo*, S. *bānawā*, to lower.
Indepa from S. *indapiya*, sit (imp.).
Randa damanya from *randa*, S. *randālā*, having stopped, and *damanya*, to be calm.
Randa indinya from *randa* (*v. supra*), and *indinya*, S. *iñdinawā*, to sit, or to be.
Veterene, cf. S. *vetirita*, having stretched.
151. **Skin**, *hampoja* K. D. ; *hampota* W. (S. *hama*).
Hampoja from S. *hama*, skin (Sk. *carma*, P. *camma*), and *poja*, *v.* p. 391.
Hampota may be a corruption of the above, or *pota* may be derived from S. *potta*, rind.
152. **Sky**, *aci* K. ; *akawe* Bl. (S. *ahasa*, *ākahe*).
153. **Sleep** (*v.*), *Oterandala bote damanawa* D. ; *vetereganawa*, *veterenawa*, *veterende*, *veterone* W. K. L. T. ; *veterila botadamanya* Bl. (S. *nidanawā*).
Oterandala bote damanawa from *ota* (M. *khāṭa*), sleeping cot, *randala*, having remained, *bota*, body, and *damanawa*, to pacify (Sk. \sqrt{dam} , to be calm).
Vetereganawa from S. *vetiragannawā*, to stretch oneself, cf. Sk. *visṭri*, to spread, to stretch.
Veterila botadamanya from *veterila*, S. *vetirilā*, having stretched, *bota*, and *damanya*, *v. supra*.
154. **Smell** (*v.*), *pakaragande ganye*, *pucama ganye* Bl. (S. *surāṇḍa gahanawa*, *dugaṇḍa gahanawa*).
Pakaragande ganye from *pakara*, Sk. *priyakara*, P. *piyakara*, pleasant, or from Sk. *prakara*, P. *pakara*, a bunch of flowers; *gande*, S. *gaṇḍa*, Sk. and P. *gandha*, smell, and *ganye*, S. *gahanawā*, to emit. In Sinhalese *gaṇḍa* is used colloquially of a bad smell,

the Sk. *pushpa*, flower, being used of a good smell. In the classics *gañda* is used of any smell. Perhaps *pakara* may be connected with Sk. *pushkara*, the blue lotus (S. *pokuru*, H. *pokhara*, P. *pokkhara*).

Pucama ganye from *pucama*, S. *pusma*, Sk. and P. *pūti*, stench, and *ma*, expletive or intensitive, *ganye*, *v. supra*.

155. **Smoke**, *duma* Tk. ; *dun* K. ; *ginipojagin mandevela mangacena* D. (S. *duma*).

Ginipojagin mandevela mangacena ; *ginipojagin*, from fire, *mandevela*, slowly (Sk. *manda*, slow, *vēlā*, time), *mangacena*, that which goes. The expression literally means "that which goes from fire slowly," or, "that which goes from fire when wet," the latter meaning being supported by the sentence collected at Bulugahaladena and given on p. 388.

156. **Snake**, *polinga* D. (S. *poḷoṅga*).

157. **Speak** (*v.*), *katadamana* D. ; *katamanye* Bl. (S. *katākarayawā*).

Katadamana from *kata*, throat, mouth, and *damana*, sound (Sk. \sqrt{dhw} an, *dhmā*, Sk. and P. *maṇ*, to sound).

Katamanye, *v. supra*.

158. **Spider**, *mekini* Bl. (S. *makuḷūwā*).

The form *makuṇā* is also used in Sinhalese.

159. **Spit** (*v.*), *kelapoja anokelanawa* D. from S. *kela*, spittle, *poja* (*v. p.* 391), *anoke*, away (S. *ahaka*), and *lanawa*, to put (S. *keḷa gahanawā*).

160. **Squirrel** (*Sciurus macrurus*), *dandulena* N. ; *panina* L. ; *peruma* D. ; *rukka, rukia* R. T. (S. *dandulēnā, lēnā*).

Dandulena from S. *dandu*, stem, stalk, erect, and *lēnā*, squirrel, probably referring to the long tail of this squirrel.

Panina, lit. the jumper (S. *paninnā*).

Peruma, lit. the animal (which lodges) among the leaves of trees, cf. Sk. *parṇamṛiga*, squirrel, from *parṇa*, leap, and *mṛiga*, animal.

Rukka, cf. Sk. *vṛikshaśāyikā*, from *vṛiksha* (S. *ruk*), trees, and *śāyikā*, who sleeps, i.e. who sleeps in trees.

161. **Stand** (*v.*), *anahitala indinya, hitala indinya* D. Bl. ; *indepe* B. ; *penenangipu* K. (S. *siṭinawā*).

Anahitala indinya from *ana* (Sk. and P. *āni*), the part of the leg immediately above the knee, *hitala*, being erect (Sk. $\sqrt{sthā}$, P. *ṭhā*, to stand, to remain), and *indinya*, *v. No.* 150.

Penenangipu, cf. S. *pañananga*, to rise up.

162. **Star**, *ginipojawal* **Bl.**; *tarapoja* **D.**; *tarka* **K.** (S. *taru*, Sk. *tarakā*).
Ginipojawal from S. *gini*, fire, and *pojawal*, heaps; *wal* being the pl. suffix (T. *kal*), is probably a contraction of H. *sakal*, all.
Tarapoja from S. *taru*, star, and *poja*, v. p. 391.
163. **Stone**, *gale* **K.** (S. *gala*).
164. **Strike** (v.), *labacanawa*, *enavacenawa* **Bl.** (S. *gahanawā*).
Labacanawa is probably from Sk. *rabhasa*, violence, and lit. means "to do violence."
Enavacenawa from *ena* (Sk. *han*), to strike, and *vacenawa*, to throw over, or drive away.
165. **String a bow** (v.), *patawela mando kerenawa* **Bl.** (S. *dunuwēlu*, or *dunudiya*, *damanawā*).
Patawela mando kerenawā; Mr Parker considers that this phrase means "to loop the bark cord (on the bow)." *Patawela* may be from S. *pattē*, bark, and *wēla*, cord; *manda karanawā* is to loop or noose, *manda* being a noose.
166. **Sun**, *irapoja* **D. Bl.**; *sakolawa* **B.**; *suriya* **K.** (S. *ira*).
Irapoja from S. *ira* (Sk. *sūrya*), and *poja* perhaps from Sk. and P. *puṇja*, mass, heap (cf. p. 391).
Sakolawa is connected with Sk. *sahasrakirana*, sun.
Suriya (Sk. *sūrya*, P. *suriya*) is not used in colloquial Sinhalese.
167. **Sweat**, *dadidapi* **W.** from S. *dadi*, sweat, and *dapa* (Sk. *darpa*), heat (S. *dādiya*, *dādiya*).
168. **Take away** (v.), *enanuma* **B. K.**; *ena mangacana* **D.**; *ene mangacenawa* **Bl.** (S. *aragena yanawā*).
Enanuma from *ena*, S. *gena*, having taken, and *numa*, which appears to be connected with Sk. *nigam*, to go to, or may be a corruption of S. *yama*, go (imp.).
Ena mangacana from *ena* (*supra*), and *mangacana*, go.
Ene mangacenawa from *ene* (S. *eyin*), from that place, thence, and *mangacenawa*.
169. **Tears**, *dia* **Bl.**, lit. (S.) water (S. *kaṇḍulu*).
170. **Teeth**, *daiporuva* **Bl.**; *datketkai* **D.** (S. *dat*).
Daiporuva, lit. "tooth board," or row of teeth, from *dai*, teeth, and *poruva*, board, plank (H. *paṭrā*, or *pirhā*, plank, M. *pharā*, row, line).
Datketkai from S. *data*, tooth, and *ketkai* (M. *kuṭakā*), piece.

171. **Thick**, *parabata* K., cf. S. *parvata*, adj., large, huge, and Sk. *parvata*, *pārāpata*, mountain, which may be used to indicate thickness (S. *gana*).
172. **Thunder and lightning**, *akunu* O.; *diadamana* Bl.; *dēula* W.; *devula andanawa* K.; *devula gorawanawa* R.; *katadamanan* Bl. (S. *gerawīma viduliya*).
Akunu, cf. P. *akkhaṇā*, Sk. *akshaya*.
Diadamana, lit. light thrower, from *dia* (Sk. *dvita*), light, rays of light, and *damana*, that which throws; cf. S. *dama*, to put, to throw, probably from Sk. \sqrt{dhma} , to throw, to cast.
Dēula is a corruption of M. *sōjvāla*, lightning.
Devula andanawa from *devula*, heaven, and S. *andanawa*, making a sound.
Devula gorawanawa from *devula* and S. *gorawanawā*, rumble, growl.
Katadamanan from *kata* (Sk. *kānti*), lustre, and *damanan*, which appears to be either a mistake or another form of *damana*.
173. **Tinder**, *huduhamba* W.; *pulum* K. (S. *ginipulun*).
Huduhamba from *hudu*, S. *sudu*, white, and *hamba* (Sk. *samidha*), fuel. [For another and more probable derivation cf. p. 386.]
Pulum, cf. S. *puḷum*, cotton.
174. **Tobacco**, *vasakola* K.; *vecakola* O. D. Bl. R.; *vesakola* K. W. L. T. (S. *dumkoḷa*), perhaps from S. *visa*, poison, and *kola*, leaf.
175. **Tongue**, *divapoja* D.; *divarukula* Bl.; *radiya* O.; *tale* T. (S. *diva*).
Divapoja, from S. *diva*, tongue, and *poja*: v. p. 391.
Divarukula, lit. that which helps licking or tasting, from S. *diva*, tongue, and *rukula*, v. No. 73.
Radiya from S. *raha*, taste, flavour, and *diya*, S. *diva*, tongue.
Tale from S. *tala* (Sk. *dala*), blade.
176. **Track** (v.), *oteken mangacalawe* Bl., lit. “gone this way,” or “gone from there”; *oteken*, from there, cf. S. *otanini*, from that place, *man*, way, path (S. *maṇ*, Sk. *maṅga*), *gacalawe*, gone, cf. P. *gacchati*, goes.
177. **Tree**, *ga, gapoja, gaipoja* K. D. Bl., from S. *gaha* and *poja*, v. p. 391 (S. *gasa, gaha*).

178. **Ugly**, *naperi* **B.**, *v.* No. 8 (S. *avalakshaṇa*).
179. **Understand** (*v.*), *hitalala tibinya* **Bl.** from S. *hita*, in the mind, *lala*, having put, and *tibinya*, there is, or *hitalala* may be corrupted from H. *ciṭkalā*, mind (S. *hāṅgenawā*, *tēreṇawā*).
180. **Water**, *dia* **K. O. T.** ; *diaraca* **D.** ; *diarukula* **Bl.** (S. *vatura*, *diya*).
Diaraca from *dia*, water, and *raca* (Sk. *rasa*), fluid.
Diarukula, lit. support of life, from *dia*, S. *divi*, life, and *rukula*, *v.* No. 73.
181. **Waterhole**, *madawala* **W.**, lit. mudpit, from S. *maḍa*, mud, and *waḷa*, pit (S. *vaturawaḷa*).
182. **Water tortoise**, *kabala pite huda* **N.** ; *mambuda* **N.** (S. *ibbā*, *kasbāwā*).
*Kabala pite huda*¹, lit. "white on the back of the shell" from S. *kabala*, shell, *piṭē*, on the back, and *huda* (S. *suda*), white.
Mambuda from *mam* (Sk. *wāmana*), pigmy, and *buda*, body.
183. **Wax**, *iti* **K.** (S. *iti*).
184. **Wind**, *dandapatagacena* **D.** ; *hulampoja* **Bl.** ; *silman* **K.** ; *silumdurunaga* **W. O.** (S. *hulaṅga*).
Dandapatagacena from Sk., P. and S. *daṇḍa*, staff, stem of a tree, and *patagacena*.
Hulampoja from S. *hulan* and *poja*, *v.* p. 391.
Silman, lit. that which causes to shake, from S. *solawa* (Sk. and P. *cala*), to shake, the gerund of which is *solman*.
Silmudurunaga from *sil*, tree (S. *sala*, Sk. and P. *sāla*), *muduruṇa* (Sk. *samuddharāṇa*), eradicating, and Sk. *ga*, that which moves.
185. **Yam**, *alapoja* **D.** ; *bokki* **K.** ; *katuella* **T.** (S. *ala*).
Alapoja from S. *ala* (Sk. and P. *ālu*), and *poja*, *v.* p. 391.
Bokki, cf. Sk. *bukki*, heart, which may have been applied to yams on account of their shape.
Katuella from S. *kaṭu*, thorny, and *ella*, S. *ala*, yam (Sk. and P. *ālu*).

¹ Mr Parker points out that the animal referred to is the pale, edible freshwater turtle called by the Sinhalese *kiri ibba*.

CONCLUSIONI

Questo studio non presenta i canoni normali di una ricerca etnografica. Costituisce piuttosto l'invito allo studio di una realtà, quella dei Vedda di Dambana, che sta attraversando un periodo di transizione importante a causa di molteplici fattori. Ciononostante, i Vedda chiedono di mantenere, almeno in parte, ciò che per orgoglio, convinzione e impegno i loro antenati hanno trasmesso a innumerevoli generazioni fino ai nostri giorni. Si tratta di un patrimonio culturale in cui credono anche i loro giovani e che merita di essere valorizzato e conservato per il futuro.

Viviamo in un'epoca di comunicazione di massa, di globalizzazione esasperante di beni e stili di vita, di turismo industriale invasivo. Questi fattori per molti aspetti svolgono un'azione di seduzione e diseducazione ai valori difficilmente negabile. L'omologazione ormai imperante coinvolge sempre più tutti i popoli indigeni e li minaccia di estinzione culturale, di etnocidio. L'obbligo inconsapevole all'adozione di modi di vita dettati da modelli di sviluppo collaudati e dalle conseguenze spesso negative tende a far breccia un po' ovunque nel mondo.

Un'alternativa parziale può essere offerta ai Vedda di Dambana che, da quando nel 1983 sono stati costretti a lasciare i loro villaggi d'origine, chiedono espressamente di collaborare e valorizzare il progetto governativo della grande riserva naturalistica del Maduru Oya. Propongono di tornare ad essere loro stessi, Wanniyala-Aetto, gli uomini della foresta che da millenni abitano queste terre senza arrecare danni agli equilibri naturali. I Governi degli ultimi quarant'anni nello Sri Lanka hanno ottenuto solo in parte lo scopo prefissato di tutelare il loro patrimonio naturale. Infatti, le azioni devastanti operate dai bracconieri sono sempre in corso e difficilmente arginabili dai guardiani ufficiali.

I Vedda tradizionalisti vogliono operare a favore delle "loro" terre e foreste. Chiedono di ritornare ai villaggi d'origine, dove hanno vissuto da sempre come soggetti attivi per difendere e conservare lo stato naturale della riserva. In più

occasioni hanno incontrato esponenti del Governo, organizzazioni ambientaliste e per la tutela dei popoli indigeni. Già nel 1986 e poi nel 1996 sono stati invitati a Ginevra ai convegni patrocinati dall'UNWPIP, la sezione dell'ONU per la tutela dei diritti delle popolazioni indigene. Hanno protestato per la gravità della situazione e manifestato i loro timori per il futuro, poiché i vari Governi succedutisi in Sri Lanka non hanno mantenuto, fino ad ora, gli accordi promessi.

Nel 1966 è stata redatta una risoluzione ONU a sostegno dei popoli indigeni dello Sri Lanka, in cui si auspicava e chiedeva il rispetto dei seguenti punti:

- riconoscere giuridicamente il popolo Wanniyala-Aetto;
- riconoscere i diritti sui territori di appartenenza;
- sollecitare il Governo a riconoscere e rispettare i diritti degli aborigeni nei loro culti e rituali ancestrali;
- far cessare le misure repressive contro i Vedda nei loro territori;
- sostenere i Vedda nei loro sforzi per proteggere il territorio e la cultura.

A queste rivendicazioni seguivano dodici punti per specificare in dettaglio, con confini e nomi di villaggi, le richieste e le pretese. Queste istanze sono state accolte ma la più importante, l'accesso al territorio protetto per cacciare o per viverci, non è ancora operante anche a causa della guerra civile in atto fino al 2009. Il penultimo Presidente, in carica fino a gennaio 2015, ha concesso ai Vedda di accedere al Maduru Oya per la raccolta del miele.

Un modesto riconoscimento della cultura vedda è testimoniato dalla ristrutturazione del piccolo museo etnico di Dambana, molto visitato da scolaresche e srilanesi, oltre che dalla costruzione del nuovo monumento funerario dedicato all'ex capo villaggio Tissahami Uruwarige. Il basamento espone riproduzioni di pitture rupestri paleolitiche attribuite alla cultura vedda. Nel frattempo, i Wanniyala-Aetto sono sempre in attesa di vedere realizzate le loro più importanti richieste: tornare a "convivere" con la foresta e far rivivere, almeno in parte, le loro tradizioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARIOTI, M., *Introduzione all'antropologia della parentela*, Unicopli, Milano, 1995.
- BAILEY, J., An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions, in *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 1863.
- BENNETT, J. W., *Ceylon and Its Capabilities*, William H. Allen, London, 1843.
- BIANCO, C., *Dall'evento al documento*, CISU, Roma, 1988.
- BROW, J., *Vedda Villages of Anuradhapura. The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka*, University of Washington Press, Seattle and London, 1978.
- CANESTRINI, D., *Una penna tra i tamburi*, Mondadori, Milano, 1993.
- CAVALLI SFORZA, L.L., *L'evoluzione della cultura*, Codice Edizioni, Torino, 2010.
- DANIELOU, A., *Storia dell'India*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma, 1992.
- DART, J., *Ethnic identity and marginality on the Vedda coast of Sri Lanka*, tesi di dottorato, University of California, 1983.
- DAVY, J., *An Account of the Interior of Ceylon and of Its Inhabitants*, Longman, H., R., O., & Brown, London, 1821.
- DE BUTTS, A., *Rambles in Ceylon*, William H. Allen, London, 1841.
- DE SILVA, M.W., *Sugathapala, A Structural Analysis of the Veddha Language Spoken in the Badulla and Polonnaruwa Districts of Ceylon*, tesi di dottorato, University of London, 1965.
- DERANIYAGALA, S., *La preistoria dello Sri Lanka*, Archaeological Survey Departement, Colombo, 1992.
- DERANIYAGALA, S., *Pre- and Protostohistoric Settlement in Sri Lanka*, Atti del XIII congresso Unione Internazionale Scienze Preistoriche e Protostoriche, Forlì, 1966.

- DHARMADASA, K.N.O., The Creolization of an Aboriginal language: The case of Vedda in Sri Lanka (Ceylon), in *Anthropological Linguistics*, 16(2), 1974.
- DHARMADASA, K.N.O., *The Veddas of Sri Lanka. Report on the workshop held in Kandy, Sri Lanka, 26 March 1983*, University of Peradeniya, International Centre for Ethnic Studies, Kandy, 1985.
- DIAMOND, J., *Armi acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino, 1998.
- DIAMOND, J., *Il mondo fino a ieri*, Einaudi, Torino, 2013.
- EICHINGER FERRO-LUZZI, G., *La regione indiana*, De Agostini, Novara, 1981.
- FABIETTI, U., MALIGHETTI, R., MATERA, V., *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano, 2002.
- FABIETTI, U., REMOTTI, F., (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2007.
- FELLOWES, R., *The History of Ceylon from the Earliest Period of the Year 1815*, Joseph Mawman, London, 1817.
- FEUERSTEIN, G., KAK, S., FRAWLEY, D., *Antica India. La culla della civiltà*, Sperling & Kupfer, Milano, 1999.
- FILIPPANI-RONCONI, P., (a cura di), *Upanisad antiche e medie. Introduzione*, Bollati Boringhieri, Milano, 1960.
- FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza e Figli, Bari, 1988.
- FORBES, J., *Eleven Years in Ceylon*, Richard Bentley, London, 1841.
- GOONETILEKE, H.A.I., A Bibliography of the Veddah: the Ceylon Aboriginal, in *C.J.H.S.S.*, 1, 1960.
- GOONETILEKE, H.A.I., *A Bibliography of Ceylon*, Inter Documentation Co., London, 1970.
- GRAFFI, G., SCALISE, S., *Le lingue e il linguaggio*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- HUSSEIN, A., *Zeylanica. A Study of the Peoples and Languages of Sri Lanka*, Neptune Publication, Colombo, 2009.

- JOINVILLE, J., On the Religion and Manners of the People of Ceylon, in *Asiatic Researches*, 7, 1803.
- KENNEDY, K.A.R., *The Palaeo-Demography of the Veddas of Ceylon*, paper presentato alla Conference on Ceylon, University of Pennsylvania, 1967.
- KNOX, R., *An Historical Relation of the Island Ceylon in the East Indies, 1681*, James Mac Le hose & Sons, Glasgow, 1911.
- LEACH, E., R., Did the Wild Veddas Have Matrilineal Clans?, in *Studies in Kinship and Marriage*, a cura di I. Shapera, Occasional Papers, London Anthropological Institute, 1963.
- LEVI-STRAUSS, C., *Il pensiero selvaggio*, Marco Tropea, Milano, 1996.
- LIEBERMAN, D.E., *La storia del corpo umano. Evoluzione, salute e malattia*, Codice Edizioni, Torino, 2014.
- MANZI, G., *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, Il Mulino, Bologna, 2013.
- NAGEL, T., Account of the Vanni, 1793, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 38(106), 1948.
- NANDADEVA, W., *Veddas in Transition*, Gunasena & Co., Colombo, 1964.
- NEVILL, H., The Vaeddahs of Ceylon, in *The Taprobanian*, 1(6), 1886.
- NEVILL, H., The Vaeddahs of Ceylon, in *The Taprobanian*, 2(4), 1887.
- OBEYESEKERE, G., *Land Tenure in Village Ceylon*, University Press, Cambridge 1967.
- PARKER, H., *Ancient Ceylon*, Luzac, London, 1909.
- PERCIVAL, R., *An Account of the Island of Ceylon*, C. & R. Baldwin, London, 1805.
- POLANYI, K., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino, 1980.
- PICHUMANI, K., SUBRAMANIAN, T.S., DERANIYAGALA, S.U., Prehistoric basis for the rise of civilisation in Sri Lanka and southern India, in *Frontline*, 21,(12), 2004.
- PRIDHAM, C., *An Historical Political and Statistical Account of Ceylon and its Dependencies*, T. & W. Boone, London, 1849.

- QUEYROZ, F., *The temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, traduzione inglese, Acting Government Printer, Colombo, 1930.
- REMOTTI, F., *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano, 2014.
- RIBEIRO, D., *Il processo civilizzatore. Tappe dell'evoluzione socio culturale*, Feltrinelli, 1973.
- RIBEIRO, J., *Historia de Ceilão*, Albion Press, Galle, 1899.
- RIVERS, W. H., *Kinship and Social Organization*, Constable & Co., London, 1914.
- SAHLINS, M., *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano, 1980.
- SALZA, A., (a cura di), *Atlante delle popolazioni*, U.T.E.T., Torono, 1998.
- SELIGMAN, C. G., SELIGMAN, B. Z., *The Veddas*, University Press, Cambridge, 1911.
- SELKIRK, J., *Recollections of Ceylon after a Residence of Nearly Thirteen Years*, J. Hatchard, London, 1844.
- SERVICE, E.R., *The Hunters*, Prentice-Hall, London, 1979.
- SPENCER, H., *The Principles of Sociology*, 3 volumi, William & Northgate, London, Oxford, 1897-1906.
- SPITTEL, R. L., *Vanished Trails*, Soorya Edition, Colombo, 1944.
- SPITTEL, R. L., *Wild Ceylon, 1924*, Soorya Edition, Colombo, 1951.
- TEIXSEIRA, P., *Relation of the Kings of Persia. Travel of Pedro Teixeira with his "Kings of Harmuz" and Extracts for his "Kings of Persia"*, Hakluyt Society, London, 1902.
- TENNENT, J. E., *Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical*, 2 volumi, Longman G. & Roberts, London, 1859.
- TURCHETTA B., *Pidgin e creoli*, Carocci, Roma, 2009.
- TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, J. Murray, V. F, London, 1981.
- UHL, A., *Die Ureinwohner Sri Lankas*, Oertel-Sporer, Reutlingen, 1998.
- VALENTYN, F., *Ond en nieww Oost-Indian*, Johannes van Braam, Amsterdam, 1726.

- VAN DRIEM, G., *Languages of the Himalayas: An Ethnolinguistic Handbook of the Greater Himalayan Region*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2002.
- VAN GOENS, R., *Memoirs of Ryckloff Van Goens*, Ceylon Government Press, Colombo, 1932.
- VIRCHOW, R., *The Veddas of Ceylon, and Their Relation to the Neighbouring Tribes*, Ceylon Asiatic Society, Colombo, 1888.
- WEINREICH, U., *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino, 1974.
- WIJSEKERA, N. D., *The People of Ceylon*, M.D. Gunasena, Colombo, 1949.
- YALMAN, N., The Flexibility of Caste Principles in a Kandian Community, in *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North- West Pakistan*, a cura di E. R. Leach, University Press, Cambridge, 1960.