

Muhammad Abdelkader Kenawi

PER UNA STORIA DELL'AUTOBIOGRAFIA ARABA

LETTURA DI TESTI AUTO-BIOGRAFICI IN EGITTO
PRIMA DI AL-AYYĀM DI ṬĀHĀ ḤUSAYN



Muhammad Abdelkader Kenawi

Per una Storia dell'Autobiografia Araba.

Lettura di testi auto-biografici in Egitto

prima di *al-Ayyām* di Ṭāhā Ḥusayn

Ledizioni

© 2022 Ledizioni LediPublishing

Via Boselli 10, 20136 Milano – Italy

www.ledizioni.it

info@ledizioni.it

Muhammad Abdelkader Kenawi, *Per una Storia dell'Autobiografia Araba. Lettura di testi auto-biografici in Egitto prima di al-Ayyām di Ṭāhā Ḥusayn*

Prima edizione Ledizioni: marzo 2022

ISBN: 978-88-5526-672-7

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Ledizioni.

AVVERTENZA

Tutte le traduzioni riportate dall'arabo, ove non sia indicato il nome del traduttore, sono state tradotte dal sottoscritto.

Per la traslitterazione della lingua araba, oltre ad indicare le forme più diffuse dei nomi degli autori trattati al fine di agevolare la lettura, mi sono impegnato a rispettare il sistema adottato da *“La rivista di Arablit”*: semestrale di letteratura araba e cultura araba moderna e contemporanea, ISSN: 2239-4168. In base al quale, le lettere dell'alfabeto arabo saranno traslitterate in questo ordine:

Traslitterazione		الحروف العربية	Traslitterazione		الحروف العربية
D	d	ض	ﺀ	ﺀ	ء
T	t	ط	B	b	ب
Z	z	ظ	T	t	ت
‘	‘	ع	I	t	ث
G	g	غ	Ĝ	ğ	ج
F	f	ف	H	h	ح
Q	q	ق	H	h	خ
K	k	ك	D	d	د
L	l	ل	D	d	ذ
M	m	م	R	r	ر
N	n	ن	Z	z	ز
H	h	هـ	S	s	س
W	w	و	Š	š	ش
Y	y	ي	Ş	ş	ص

'[non iniziale], ā, ī, ū, à (alif maqṣūrah), ah – at (tā' marbūṭah),

al- (anche davanti alle lettere «solari»), ay, aw (dittonghi), ayy, iyy.

Indice

Premessa.....	7
Introduzione.....	9
Parte I.....	17
Capitolo Primo: Dalla <i>Sīrah</i> all'autobiografia.....	19
Il testo autobiografico.....	19
Philippe Lejeune e la sua definizione.....	20
La versione occidentale sull'origine dell'autobiografia.....	33
Cercando le radici dell'autobiografia in letteratura araba classica.....	36
Concetti diversi tra Occidente e Oriente arabo-islamico.....	42
Sugli albori della <i>Sīrah</i>	45
<i>Al-Tarğamah</i> come auto-esegesi.....	53
La prima volta dell'uso di <i>sīrah dātiyyah</i> nella letteratura araba moderna.....	60
La definizione di James Olney.....	63
Su Ṭāhā Ḥusayn e i suoi giorni " <i>Al-Ayyām</i> ".....	65
Edward Said: l'intellettuale " <i>sempre al posto sbagliato</i> ".....	74
Ḥasan Ḥanafī e l'intellettuale come <i>šāhid</i> e <i>šahīd</i>	80
Miḥā'il Nu'aymah e <i>Sab'ūn. Hikāyat 'umr (1889-1959)</i>	83
Verso una storia del genere autobiografico in Egitto.....	85
La rappresentazione dell' <i>Altro</i> come punto focale.....	88
Dalla letteratura comparata all'imagologia.....	91
Dall' <i>Orientalismo</i> all' <i>Occidentalismo</i> : Edward Said vs Ḥasan Ḥanafī.....	94
Schema generale della storia dell'autobiografia in Egitto <i>pre-al-Ayyām</i>	100
Parte II.....	105
Capitolo Primo: Gli inizi (1798-1849).....	107
1- Il Contesto (Da Bonaparte a Muḥammad 'Alī).....	108
Una premessa.....	108
Dalla spedizione francese a Muḥammad 'Alī.....	111
2- Il testo autobiografico degli intellettuali (Da al-Ġabartī a al-Ṭaḥṭāwī).....	121
'Abd al-Raḥmān al-Ġabartī e il suo testo.....	122
Ḥasan al-'Aṭṭār come ponte tra al-Ġabartī e al-Ṭaḥṭāwī.....	132
Sulla vita e carriera di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī.....	134
Sul libro di <i>Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz</i>	140
La <i>legacy</i> del <i>contesto</i> e del <i>testo autobiografico</i> degli inizi.....	151
Capitolo Secondo: Il periodo Intermedio (1850-1919).....	157

1- Il contesto storico	158
Da ‘Abbās Hilmī I (1848-1854) a Sa‘īd Pascià (1854-1863).....	158
Ismā‘īl Pascià (1863-1879).....	160
Dalla rivolta di ‘Urābī all’occupazione inglese (1882)	163
Da Muṣṭafà Kāmil a Sa‘d Zaġlūl	165
2- Il testo autobiografico degli intellettuali	168
Tra al-Ṭaḥṭāwī e al-Ṭanṭāwī.....	171
Da ‘Alī Mubārak a ‘ <i>Alam al-Dīn</i> e viceversa	176
Muḥammad ‘Abduh e le sue <i>autobiografie</i>	187
Conclusione	195
Appendice	206
Rassegna dei testi autobiografici in Egitto (1798-1919)	207
Bibliografia	213
Gli Studi	225

Premessa

Questo studio è nato con difficoltà. È stato ripensato tante volte. L'autore ha rischiato spesso di perdere il controllo nel labirinto dei testi autobiografici. Alla fine, si è giunto alla convinzione che sia necessario un ambizioso progetto di una Storia dell'Auto-biografia Araba.

Perciò, e come primo passo verso quest'ambito traguardo, si è preferito dare una visione panoramica della questione concettuale e delle origini di questo genere che oscilla tra lo storico e il letterario.

Una chiave di lettura dei testi auto-biografici arabi può essere quella di indagare ed approfondire la rappresentazione dell'*io* in relazione alla rappresentazione dell'*altro*. Per questo, la scelta è ricaduta sul periodo storico dal 1798 al 1919 in Egitto, che rappresenta la prima fase necessaria per poter avviare questo viaggio nella grande mole di opere autobiografiche non solo egiziane, ma arabe.

L'*altro* fin da quella data è stato quello *europeo ed occidentale*. La ricerca si prefigge di dare una lettura di questo rapporto assai complicato e complesso dell'intellettuale arabo ed egiziano con l'Occidente, che ha rappresentato il *leitmotiv* non solo della storia politica dell'Egitto e di tutta la regione araba, ma soprattutto quella culturale ed intellettuale, rispecchiata nella sua *intelligenza* che in tutti questi anni ha vissuto il dilemma della *nahḍah* tra la tradizione e la modernità, tra l'Islām e l'Occidente. Tante volte questo dilemma *amletico* è stato formulato secondo la dicotomia: modernizzare l'Islam o islamizzare la modernità?

Introduzione

Il presente studio è nato originariamente da un'idea di lettura dell'opera autobiografica di due intellettuali egiziani contemporanei: 'Abd al-Wahāb al-Masīrī¹ con il suo *Riḥlatī al-fikriyah: fī 'l-buḍūr wa 'l-ḡuḍūr wa 'l-tamar – sīrah ḡayr dātiyyah ḡayr mawḍū'īyah* (Il mio viaggio intellettuale: semi, radici e frutti Una biografia non soggettiva, non obiettiva) del 2000², e Ġalāl Amīn³ con i suoi tre testi *Māḍā 'allamatnī al-ḥayāh?* (Cosa mi ha insegnato la vita?) del 2007⁴, *Raḥīq al-'umr* (Il nettare della vita) del 2010⁵ e *Maktūb 'alā al-ḡabīn: ḥikāyāt 'alā hāmiš al-sīrah al-dātiyyah* (Scritto sulla fronte: storie al margine dell'autobiografia) del 2015⁶.

¹ 'Abd al-Wahāb al-Masīrī [Abdel Wahab El-Messiri / Abdel-Wahab El-Messiri / Abdul Wahab Messiri / Abdelwahab M. Elmessiri], è stato un accademico ed intellettuale egiziano, nato a Damanhūr nel 1938, dopo gli studi all'università di Alessandria e la specializzazione in letteratura inglese e letteratura comparata, ha completato la sua formazione prima a Columbia University nel 1964, e dopo a Rutgers University dove ha ottenuto il suo dottorato nel 1969. Per molti anni ha insegnato tra l'altro all'università egiziana di Ain Shams. Ha speso una ventina di anni per curare e pubblicare la sua opera più famosa, *Mausu'at al-Yahūd wa al-Yahūdiyyah wa al-Sihyūniyah: Namūdaḡ tafsīrī ḡadīd* (Enciclopedia degli Ebrei, dell'Ebraismo e del Sionismo: nuovo modello esplicativo), di 8 volumi nel 1999. È stato anche il coordinatore generale del movimento di opposizione *Kefaya* contro il regime di Ḥusnī Mubārak. Morto dopo una lotta contro il cancro al Cairo nel 2008, nell'ospedale "Filastīn" (Palestina). Per maggiori informazioni, si consulti il sito (<http://www.elmessiri.com/>).

² 'Abd al-Wahāb al-Masīrī, *Riḥlatī al-fikriyah: fī al-buḍūr wa al-ḡuḍūr wa al-tamar – sīrah ḡayr dātiyyah ḡayr mawḍū'īyah*, al-Hay 'ah al- 'Āmah li Quṣūr al-Ṭaqāfah, al-Qāhirah 2000.

³ Ġalāl Amīn [Galal Amin], è stato un economista, professore per molti anni all'Università Americana del Cairo, ed uno tra i più proficui scrittori e editorialisti egiziani, nato al Cairo nel 1935. Dopo una laurea in Giurisprudenza nel 1955, studiò in Inghilterra all'University of London dal 1961 al 1964. Tra i suoi libri più famosi, da menzionare *Māḍā ḥadaṭa li-l-Miṣriyyīn* (Cosa è successo agli egiziani?) del 1998 e *Qiṣṣat al-iqtisād al-miṣri; min 'ahd Muḥammad 'Alī ilā 'ahd Mubārak* (La Storia dell'Economia Egiziana: dall'era di Muhammad Ali a quella di Mubarak) del 2012. Morto nel 2018.

⁴ Ġalāl Amīn, *Māḍā 'allamatnī al-ḥayāh?*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2007.

⁵ Ġalāl Amīn, *Raḥīq al-'umr*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2010.

⁶ Ġalāl Amīn, *Maktūb 'alā al-ḡabīn: ḥikāyāt 'alā hāmiš al-sīrah al-dātiyyah*, Dār al-Karmah, al-Qāhirah 2015.

Mi affascina molto la relazione di amicizia e rispetto tra i due autori, entrambi accademici affermati, ma nello stesso tempo, molto attivi nella vita pubblica egiziana, sia culturale che politica, attraverso i loro numerosi articoli e rilevanti pubblicazioni. E anche se nella loro lunga vita, hanno spesso adottato delle strade assai diverse, nella mia visione rimangono tra i padri della Rivoluzione Egiziana del 2011.

Siamo di fronte a due figure distinte di intellettuali egiziani e arabi che hanno cercato, ognuno nel suo modo, di rispondere alla medesima domanda riguardante la *nahḍah* dell’Egitto e del mondo arabo in base alla relazione problematica tra i due modelli dominanti: il modello islamico con le sue glorie del passato e il modello occidentale con la sua potenza e dominio del presente. E mentre, da una parte, Ġalāl Amīn, nato e cresciuto nella casa del suo noto padre Aḥmad Amīn (1886–1954)⁷, in cui ha certamente avuto modo di apprezzare il patrimonio arabo-islamico, si è definito sempre laico e liberale, diventando tra i paladini di quella corrente intesa a modernizzare l’Islam⁸; dall’altra parte, al-Masīrī, e in seguito ad una esperienza

⁷ Aḥmad Amīn [Aḥmed Amīn], nato al Cairo nel 1886. Dopo una formazione legale, lavorò prima come giudice, per poi dedicarsi all’insegnamento. Nel 1926, su una candidatura di Ṭāhā Ḥusayn, aderì alla nascente facoltà di Lettere dell’Università Egiziana, in qualità di docente di critica letteraria. Per ben quarant’anni era il fondatore e il presidente di *Laḡnat al-ta’līf wa al-tarḡama wa al-naṣr* (Commissione per la redazione, traduzione e stampa) che ha giocato un ruolo di primato nella promozione della vita culturale egiziana ed araba con centinaia di stimate pubblicazioni e traduzioni. Tra le sue opere, da citare senza dubbio il suo *Fayḍ al-Ḥāṭir* (Il flusso dei pensieri) in 10 volumi (dal 1938 al 1956); un’antologia dei suoi articoli apparsi su varie riviste culturali come “al-Ṭaqāfah”, “al-Risālah” e “al-Hilāl”, e i 3 libri che fanno parte di una sorta di enciclopedia della civiltà islamica; *Faḡr al-Islām* (L’alba dell’Islam) del 1929, *Ḍuḥā al-Islām* (Il mattino dell’Islam) del 1933, e infine *Zuḥr al-Islām* (Il mezzogiorno dell’Islam) del 1945. Morì alla sua città natale nel 1954. Ben 26 titoli di Aḥmad Amīn sono consultabili su (<https://www.hindawi.org/contributors/20953090/>).

⁸ A tal proposito, basti leggere quello che ‘Alā’ al-Aswānī [‘Ala al-Aswani / Alaa Al Aswany] ha scritto del suo amico e maestro Ġalāl Amīn dopo la sua morte (<https://p.dw.com/p/35r1A>), e nella dedica del suo romanzo più famoso *‘Imārat Ya ‘qubayān* (Palazzo Yacoubian): «Il dottor Galal Amin ha mostrato entusiasmo per il romanzo e l’ha raccomandato agli editori». Cfr. ‘Ala Al-Aswani, *Palazzo Yacoubian*, tr. it. di Bianca Longhi, Feltrinelli, Milano 2007, p. 215 (edizione originale in arabo del 2002).

giovanile militante di fede marxista, finita con grande delusione, da collegarsi con la frantumazione del sogno di Nasser, si è avvicinato piano piano all'altra corrente islamista impegnata a rileggere e islamizzare la modernità.

Due figure differenti dell'intellettuale arabo, o meglio di *al-mutaqaf al-'arabī*, così diverse nel loro approccio nei confronti del *potere*. Infatti, anche se Ġalāl Amīn, come nel suo *Mādā ḥadaṭa li-l-Miṣriyyīn* (Cosa è successo agli egiziani?) del 1998⁹, non gli mancava il coraggio di rivolgere delle critiche sia al regime di al-Sadāt che a quello di Ḥusnī Mubārak, era solito, in modo accurato, presentare la sua critica, più o meno, sotto forma di analisi piuttosto che di critica esplicita.

Pertanto, e fino alla fine, non ha smesso di scrivere, offrendo i suoi consigli e suggerimenti ai vari regimi egiziani. Un intellettuale più che conformista, possiamo dire riformista, con un approccio molto simile in fin dei conti a quello di suo padre, in opposizione al modello anticonformista/rivoluzionario di al-Masīrī¹⁰ che, nonostante la sua pacatezza, era specialmente con l'avanzamento dell'età, più incline ad esprimere la sua protesta e ad alzare la voce non solo contro il modello americano, ma anche contro *l'intelligenza* egiziana ed araba, accusata di essere così lontana dal polso della gente e dalle piazze, fino alla sua

⁹ Cfr. Ġalāl Amīn, *Mādā ḥadaṭa li-l-Miṣriyyīn? Taṭawwur al-muġtama' al-miṣrī fī niṣf qarn 1945-1995*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1998.

¹⁰ O anche come Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), che viene descritto da Ġalāl Amīn, in un articolo del 2014, come un uomo di una personalità forte e un carisma straordinario incline a «contrastare la stagnazione del passato e difendere il nuovo», così diverso da suo padre Aḥmad Amīn. Cfr. Ġalāl Amīn, *Zikrayāt šaḥṣiyyah 'an Ṭāhā Ḥusayn* (Memorie personali su Ṭāhā Ḥusayn), nel giornale cairota "al-Šurūq", del 4 novembre 2014. Consultabile su

<https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=04112014&id=b9126af9-8bec-4f2f-bd60-18de41f49d24>.

scelta di partecipare nelle prime linee delle manifestazioni del movimento di “*Kefaya*” contro il regime di Ḥusnī Mubārak¹¹.

Tutto ciò ha portato alla formazione di gruppi di allievi e fautori dei due intellettuali, e che hanno accolto con gioia la pubblicazione dei loro testi autobiografici che ancora oggi, e a distanza di parecchi anni, sono considerati dei bestseller.

Da questa idea iniziale, e strada facendo, pian piano si è scoperta l’esistenza di un grande corpus di testi autobiografici, in particolare nella biblioteca egiziana, e nella letteratura araba moderna e contemporanea in generale.

Basti accennare al fatto che solamente nel 2000, anno della pubblicazione dell’opera di ‘Abd al-Wahāb al-Masīrī, sono stati pubblicati, solamente in Egitto, almeno altri cinque testi autobiografici di intellettuali e *muṭaqqafūn* egiziani di rilievo, come ad esempio *Sīrat Ḥayātī* (Biografia della mia vita) in due volumi di un totale di 766 pagine del filosofo ed accademico assai prolifico ‘Abd al-Raḥmān Badawī (1917-2002)¹², *Awrāq Ḥayātī* (Carte della mia vita) di Nawāl al-Sa‘dāwī¹³, *Wāḥāt al-Ġurbah*¹⁴ (Oasi della Ġurbah¹⁵), seconda parte dell’autobiografia di Muḥammad ‘Anānī che si considera tra i primi

¹¹ Si veda ad esempio questo video in cui al-Messirī, in testa ad una manifestazione, in protesta contro degli emendamenti costituzionali:

(https://www.youtube.com/watch?v=frwwmNuKbgY&ab_channel=mohamedel-sharkawy).

¹² ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Sīrat Ḥayātī*, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah li’l-Dirāsāt wa-al-Naṣr, Bayrūt 2000.

¹³ Nawāl al-Sa‘dāwī, *Awrāq Ḥayātī*, Dār al-Ādāb, Bayrūt 2000.

¹⁴ Muḥammad ‘Anānī, *Wāḥāt al-Ġurbah*, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li’l-Kitāb, al-Qāhirah 2000.

¹⁵ Un termine quasi intraducibile, che gira attorno alla nostalgia alla terra di origine o il peso della lontananza dalla propria patria. Molto simile a quello portoghese di “saudade”, come usava dire Armando Gnisci nelle sue lezioni di Comparatistica. Cfr. A. Lakhous, “Maghreb”, in A. Gnisci (a cura di), *Nuovo Planetario Italiano, Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2006, pp. 155-187.

traduttori e professori egiziani di letteratura inglese e traduzione e, infine, *Masīrat Ḥayātī: ḥattā 1964*¹⁶ (Il percorso della mia vita: fino al 1964) che rappresenta la terza parte dell'autobiografia di Muḥammad Yūsuf Ġindī, un militante di sinistra ed ex membro di “al-Ḥarakah al-miṣriyyah li 'l-taḥrīr al-waṭanī” (Movimento Egiziano di Liberazione Nazionale), conosciuto anche con l'acronimo “Haditu”.

Così, ad esempio da Ġalāl Amīn, mi sono trovato costretto, per i continui riferimenti fatti dall'autore sulla sua infanzia, a tornare nel tempo per leggere l'autobiografia di suo padre, lo studioso Aḥmad Amīn, autore del testo autobiografico “*Ḥayātī*” (1950)¹⁷.

Ma come si può leggere l'autobiografia di Aḥmad Amīn, senza leggere quella del suo amico, compagno di lavoro all'università e per certi versi anche rivale Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), “*al-Ayyām*”, che viene considerata, nonostante tutti i limiti, l'opera canone del genere autobiografico egiziano ed arabo moderno?

Così è nata un'altra domanda: e cosa c'era prima di “*al-Ayyām*” almeno in Egitto? C'era o meno una tradizione autobiografica su cui si è basato Ḥusayn nel suo testo?

Il presente lavoro prova modestamente a dare una risposta, concentrandosi sul caso egiziano, in un approccio che si può definire storico-comparatistico.

La prima parte, composta da un lungo capitolo, sarà dedicata ad una visione generale che parte dalle varie definizioni dell'autobiografia

¹⁶ Muḥammad Yūsuf Ġindī, *Masīrat Ḥayātī: ḥattā 1964*, Dār al-Ṭaqāfah al-Ġadīdah, al-Qāhirah 2000.

¹⁷ Una seconda edizione aggiornata, con ulteriori due capitoli, è stata pubblicata nel 1952.

tra studi occidentali ed arabi. Per concentrarsi dopo sull'autobiografia araba, tra epoca classica e moderna.

Un interesse particolare sarà rivolto a quei testi, i cui autori sono da considerarsi tra gli *intellettuali* che hanno segnato il loro tempo e non solo, e che sono riusciti a porre delle domande cruciali riguardo alla loro identità e all'approccio più appropriato con l'*Altro* che, di solito, se non sempre, coincide con l'europeo e l'occidentale in linea di massima.

In base a questa che possiamo considerare un'introduzione metodologica, si va verso uno schema generale di quella che può essere la storia dell'autobiografia in Egitto. Una storia marcata dall'opera canone di Ṭāhā Ḥusayn. Il che mi ha spinto a dividerla, ampiamente, in due tempi essenziali: prima e dopo *al-Ayyām* o, se vogliamo, *pre-al-Ayyām* e *post-al-Ayyām*, in riferimento al primo volume pubblicato nel 1929, visto però come figlio della nuova identità egiziana nata con la rivoluzione del 1919. Il che vuol dire che l'era *pre-al-Ayyām*, in base ad una lettura storico-comparatistica, coincide con il periodo (1798-1919).

All'inizio, e in preda dell'entusiasmo, ho dedicato molto tempo alla lettura e allo studio assidui di decine e decine di opere autobiografiche egiziane ed arabe, pensando di poter racchiudere la storia di più di due secoli di scritture autobiografiche in una sola monografia. Con il senno di poi, ho ritenuto sia necessario dover fare una scelta. Così in fine, ho preferito di andare con ordine, partendo dalle origini, concentrandomi sul primo tempo, sull'era *pre-al-Ayyām*, sperando in un momento successivo, di poter completare questa storia e, magari, rivederla tutta nella sua complessità e nella sua integrità.

In questo modo, la seconda parte del presente elaborato, composta da due capitoli, sarà dedicata a rileggere il *contesto* e il *testo autobiografico* che alcuni tra i più rinomati *intellettuali* egiziani ci hanno lasciato. Il primo capitolo tratterà il periodo (1798-1849), mentre il secondo esaminerà quello (1850-1919).

Parte I

Capitolo Primo: Dalla *Sīrah* all'autobiografia

Il testo autobiografico

“L'autobiografia è un veicolo senza pari per dire la verità sulle altre persone.”

Philip Guedalla

Nel suo libro “*Derrida and Autobiography*”, Robert Smith inizia il quinto capitolo ironizzando sul fatto che ultimamente le teorie sull'autobiografia si sono tanto moltiplicate da generare addirittura diverse teorie su queste teorie stesse!¹⁸

L'autobiografia è una scrittura ambigua, labile, sfugge dalla mano dello studioso. «The most elusive of literary documents»¹⁹. A volte a forza di dedicarsi con tanto zelo allo studio delle autobiografie altrui, si finisce inevitabilmente con il cadere nella trappola di questa tentazione fatale. Così possiamo citare, ad esempio, il caso di Iḥsān ʿAbbās (1920-2003)²⁰, uno tra i maggiori critici letterari arabi, che dopo

¹⁸ Robert Smith, *Derrida and Autobiography*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 51

¹⁹ Secondo Olney nel volume curato da lui nel 1980. Cfr. J. Olney (a cura di), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton 1980.

²⁰ Iḥsān ʿAbbās (2 dicembre 1920 - 29 gennaio 2003) si considera uno tra i massimi critici letterari e studiosi di lingua e letteratura araba. Palestinese, ha studiato al Cairo, per molti anni ha insegnato all'università americana di Beirut. Ha pubblicato più di cinquanta libri tra cui *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusi*, al-Muʿassasah al-ʿArabīyah liʾl-Dirāsāt wa-al-Naṣr, Bayrūt, 1981, e *Itiḡāhāt al-Šiʿr al-ʿArabī al-Muʿāṣir*, silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, al-Kuwayt, 1978. Secondo Monica Ruocco «Nei suoi saggi appare influenzato dalla riflessione marxista egiziana». Cfr. Monica Ruocco, *L'intellettuale*

aver dedicato una monografia all'argomento²¹, alla fine egli stesso ci ha regalato una sua autobiografia²² che è diventata a sua volta oggetto di uno studio autobiografico di Ḥulūd 'Adwān²³.

Philippe Lejeune e la sua definizione

Nasce così la domanda sul lavoro critico di Philippe Lejeune che ha provato con impegno a trovare una definizione a questo genere letterario dapprima nel suo *L'autobiographie en France* (1971)²⁴, e poi ancora nel più fortunato *Pacte autobiographique* (1975)²⁵. Un lavoro alquanto rigoroso, ma che in un certo senso mi ricorda lo sforzo di chi provi a racchiudere la vastità del mare in una borraccia!

Secondo Lejeune, l'autobiografia è:

récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.²⁶

arabo tra impegno e dissenso: analisi della rivista libanese *al-Ādāb* (1953–1994), Jouvence, Roma 1999, p. 221.

²¹ Iḥsān 'Abbās, *Fann al-sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956.

²² Iḥsān 'Abbās, *Ġurbat al-rā'ī: sīrah dātīyah*, Dār al-Šurūq, al-Qāhira 2006.

²³ Cfr. Ḥulūd 'Adwān, *Ġurbat al-rā'ī bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq: sīrat Iḥsān 'Abbās al-dātīyah min ḥilāl kitābihi Fann al-sīrah*, Dār al-Rāyah li'l-Naṣr wa-al-Tawzī', 'Ammān 2010.

²⁴ Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Colin, Paris 1971.

²⁵ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975 (Traduzione italiana: *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino, 1986), (Traduzione araba: *al-Sīrah al-dātīyah: al-mīṭāq wa-al-tārīḥ al-adabī*, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā' 1994)

²⁶ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1996, p.14 [1 ed. 1975] citata in Enrico Guerini, *Confessione e reticenza: la scrittura dell'io nell'opera autobiografica di André Gide e Julien Green*, Tesi di dottorato discussa all'Università di Bologna, 2016, p. 13 e in Martina Wagner-

il racconto retrospettivo in prosa che un individuo reale fa della propria esistenza, quando mette l'accento sulla sua vita individuale, in particolare sulla storia della propria personalità.²⁷

Nelle stesse pagine, Lejeune precisa però che tale definizione non pretende di coprire più di un periodo di due secoli (dal 1770) e non si riferisce ad altro se non alla letteratura europea²⁸.

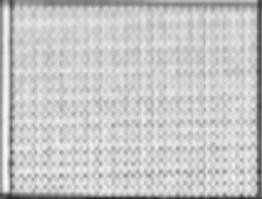
Ciononostante, la sua definizione è stata tante volte usata, anzi abusata per provare a delineare l'ambito di questo genere "letterario".

Nessuno può contestare l'erudita elaborazione di Lejeune delle sue idee, anche se, a mio parere, non si può dir lo stesso riguardo al suo schema:

Egelhaaf (a cura di), *Handbook of Autobiography / Autofiction* [Volume I: Theory and Concepts], Walter de Gruyter GmbH & Co KG, Berlin/Boston 2019 [First edition 2018], p. 823

²⁷ Cfr. Philippe Lejeune, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna 1986, pp.11- 14

²⁸ *Ibid.*

<i>protagonist's name</i> <i>Pact ↓</i>	\neq author's name	$= 0$	$=$ author's name
fictional	1a <u>NOVEL</u>	2a <u>NOVEL</u>	
$= 0$	1b <u>NOVEL</u>	2b indeterminate	3a <u>AUTOBIOGRAPHY</u>
autobiographical		2c <u>AUTOBIOGRAPHY</u>	3b <u>AUTOBIOGRAPHY</u>

Che possiamo riassumere così:

È autobiografia quando l'autore = narratore = protagonista.

È biografia quando l'autore = narratore ≠ protagonista.

È *fiction* quando:

1) l'autore ≠ narratore = Protagonista,

2) l'autore ≠ narratore ≠ Protagonista.

Il che vuol dire, stando alla sua teoria, che non si può parlare di romanzo o meglio di *fiction* quando l'autore = narratore = protagonista.²⁹

Il libro di Lejeune è stato tradotto in più di dodici lingue.

Nel 1994 è apparsa anche una traduzione parziale del libro in arabo grazie allo studioso marocchino 'Umar Ḥillī³⁰, che ha tradotto, in accordo con lo stesso Lejeune, solamente due capitoli del libro: il primo capitolo dedicato a “Il patto autobiografico”, e l'ultimo su “L'autobiografia e la storia letteraria”, aggiungendo una sua introduzione critica dell'opera.³¹

E non poteva mancare lo schema succitato:

²⁹ Cfr. Stefan Kjerkegaard, *Autobiography and self-presentation: From autofiction to autonarration*, materiale della Winter School 2018 “Uses of Narrative” dal 22.-26.01.2018, University of Tartu, Estonia. (<https://www.materials.narrative.ut.ee/Stefan%20Kjerkegaard%20LACE%20Tartu.pdf>)

³⁰ In un'intervista del 2008 con Kamāl al-Rayyaḥī Lejeune si congratula con il suo traduttore arabo per questa scelta, visto che i capitoli non tradotti sono concentrati sulla tradizione letteraria francese. Cfr. Kamāl al-Rayyaḥī, *al-Nāqid wa al-Munazir Philippe Lejeune. Ḥiūar ḥawla Kitābat al-dāt*, in “Nizwā” [rivista culturale], n. 56, del 1° ottobre 2008, pp. 99-113.

³¹ Philippe Lejeune, *al-Sīrah al- Dātiyyah. al-Mīāq wa al- Tārīḥ al-Adabī* (L'autobiografia. Il patto e la storia letteraria), traduzione araba e introduzione di 'Umar Ḥillī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, Bayrūt 1994, pp. 5-19.

الميثاق	اسم الشخصية	# اسم المؤلف	0 =	= اسم المؤلف
روائي	أ 1 رواية	أ 2 رواية		
0 =	أ 1 رواية	ب 2 غير محدد	أ 3 سيرة ذاتية	
السيرة الذاتية		ج 2 سيرة ذاتية	ب 3 سيرة ذاتية	

Per molto tempo nel mondo arabo e non solo, la teoria di Lejeune (definizione e schema) è stata adottata come “criterio/canone” da molti studiosi.

In base ad esso, sono state incluse o escluse di volta in volta delle opere letterarie prese in esame.

In tal modo sono state scartate, ad esempio, tante opere di *confessioni, memorie, diari, poesie e romanzi autobiografici*.

Ma perché limitarsi ad una sola definizione di questo genere così “capriccioso” che oscilla tra il letterario e lo storico, tra la realtà e la *fiction*?

Sì, anche la *fiction*, o se vogliamo la *fantasia*. Mi riferisco, ad esempio, alle critiche mosse da parte di Paul de Man nei confronti della teoria di Lejeune, mantenute nel suo studio “*Autobiography as De-facement*” (1979), in cui scrive:

Autobiography seems to depend on actual and potentially verifiable events in a less ambivalent way than fiction does. It seems to belong to a simpler mode of referentiality, of representation, and of diegesis. [...] But are we so certain that autobiography depends on reference, as a photograph depends on its subject or a (realistic) picture on its model? We assume that life *produces* the autobiography as an act produces its consequences, but can we not suggest, with equal justice, that the autobiographical project may itself produce and determine the life and that whatever the writer *does* is in fact governed by the technical demands of self-

portraiture and thus determined in all its aspects, by the resources of his medium?³²

Arrivando a constatare che la distinzione tra fiction e autobiografia «is not an either/or polarity but that it is undecidable», e che in fin dei conti, l'autobiografia «is not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts»³³.

E così dall'autobiografia, si può arrivare all'*autofiction*. Mi riferisco qua all'acceso dibattito su questo nuovo termine legato all'opera *Fils* (1977) di Serge Doubrovsky (1928-2017), proposto come alternativa a, o in disaccordo con il tradizionale concetto dell'autobiografia:

Autobiography? No, that is a privilege reserved for the important people of this world, at the end of their lives, in a refined style. Fiction, of strictly real events and facts; autofiction, if you will; to have entrusted the language of an adventure the adventure of language, outside of the wisdom and the syntax of the novel, traditional or new. Interactions, threads of words, alliterations, assonances, dissonances, writing before or after literature, concrete, as we say, music.³⁴

³² Paul de Man, *Autobiography as De-facement*, in *Modern Language Notes*, 94, n. 5, dicembre 1979, pp. 919-930 poi pubblicato in Paul de Man, *The rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York, 1984, pp. 68-69.

³³ *Ivi.*, p. 70.

³⁴ Così scrisse l'autore nella quarta di copertina del suo libro. Cfr. Serge Doubrovsky, *Fils*, Galilée, Paris 1977.

Ma che differenza c'è tra l'*autofiction* e il romanzo autobiografico? È la domanda che Vincent Colonna, alunno di Gérard Genette, ha rivolto - nel 1989 - a Doubrovsky, portando gli esempi della *Divina Commedia* di Dante³⁵ e *Aleph* di Borges. Doubrovsky gli ha risposto che «even classic autobiographers knew that they were writing fiction»³⁶.

Simili dibattiti non finiscono, e non finiranno mai. In arabo, mi viene da dire, c'è un detto molto famoso che recita così:

“al-ma‘nà fī baṭn al-šā‘ir”

«المعنى في بطن الشاعر»³⁷

e che possiamo tradurre con «Il vero senso della poesia rimane comunque celato nel fondo del cuore del poeta», o «Solo il poeta [e con lui l'artista e/o il letterato] ne conosce davvero il senso».

È vero che, con la teoria della morte dell'autore di Barthes, prima con lo strutturalismo e poi con il post-strutturalismo la situazione sembrò cambiare³⁸. Ma in fin dei conti chi può dirci con certezza che l'autore in un testo che viene presentato come sua autobiografia, ci racconti solo la verità, nient'altro che la verità?!

Negli ultimi venti anni, con la rivoluzione tecnologica del web, nel mondo arabo e non solo, il genere autobiografico ha visto una

³⁵ Anche se ad onor del vero, mi fa certa impressione veder la *Divina Commedia* indicata come romanzo autobiografico!

³⁶ Per approfondire il dibattito *infinito*, Cfr. Teresa Pepe, *Blogging from Egypt: Digital Literature, 2005-2016*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019. p. 9.

³⁷ Letteralmente «Il significato è nel ventre del poeta». Raramente si può trovare uno studio arabo sulla poesia in cui non viene menzionata la suddetta frase.

³⁸ Cfr. Yaḥyà Ġuba‘ī, *Iškāliyyāt al-ma‘nà fī al-šī‘r al-‘arabī al-ḥadīṡ*, Maktabat al-Dirāsāt al-fikrīyah wa-al-naqdīyah, Ṣan‘ā’, 2006, p. 18. «Forse una delle virtù più importanti dello strutturalismo è che ha afferrato il significato dalla mano dell'autore, al fine di metterlo nella mano del testo dopo aver annunciato la morte dell'autore. Le teorie post-strutturali sono venute a svolgere lo stesso processo, spostando quindi il significato dal testo, per depositarlo nella mano del lettore.»

grande fioritura certamente in termini di quantità e *forse anche* di qualità.

Sono nate tante nuove forme di scrittura autobiografica, dai *blog* di giovani che sognano un mondo migliore, o fuggono dalla censura delle loro società, ai *post* sui vari social media, che hanno posto l'*io* al centro dell'attenzione, aprendo la strada innanzi ad una nuova concezione dell'*identità* e ad una nuova riformulazione dell'*alterità*.

Rispetto a queste novità, possiamo citare due studi inerenti alla letteratura e alla cultura araba: il primo è *Autobiographical Identities in Contemporary Arab Culture*, di Valerie Anishchenkova, del (2014), in cui vengono analizzate inedite forme autobiografiche, tra cui anche “*the Autobiographical Cyberwriting*”, in collegamento con “*Postmodern Identity*”. Mentre il secondo studio è *Bloggng from Egypt: Digital Literature, 2005-2016*, di Teresa Pepe, del (2019).

In tal modo passiamo dall'*autofiction* all'*autoblography*, termine coniato da Anishchenkova in riferimento al libro nato originariamente come un blog ‘*Āyzaḥ Atgawwiz*, di Ġādaḥ ‘Abd al-‘Āl (Ghada Abdel Aal).³⁹

E non finisce qua con il continuo evolversi dell'autobiografia. Dall'*autoblography*, possiamo passare ad un altro nuovo stadio, o se vogliamo nuovo sottogenere dell'autobiografia; quello del *personal essay*⁴⁰.

³⁹ Cfr. Teresa Pepe, *Bloggng from Egypt: Digital Literature, 2005-2016*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019. p. 5 che cita Valerie Anishchenkova, *Autobiographical Identities in Contemporary Arab Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, p. 170. Da menzionare che i due volumi, oltre ad altri interessanti titoli, sono pubblicati nella collana a cura di prof. Rasheed El-Enany.

⁴⁰ A questo proposito, si veda pure David Shields, *Reality Hunger: A Manifesto*, Knopf, New York 2010, e in italiano Stefano Salis, *La narrativa prossima ventura*, su “Il Domenicale de Il Sole 24 Ore”, 28 febbraio 2010, p. 38 (citato in Sara Antonelli, *Con voce limpida e pacata: My Confusion*

Anche qui possiamo far cenno ad un altro dibattito, innescato dalla pubblicazione del libro di Ben Yagoda, *Memoir: A History*⁴¹, nel 2009, oggetto di un articolo-recensione di un *memoirist* acuto e consapevole quale Daniel Mendelsohn⁴²: *But Enough about Me. What Does the Popularity of Memoir Tell about us?*, pubblicato su “*The New Yorker*”, nel 2010⁴³.

L’articolo è interessante per ben tre motivi. Il primo è il bel disegno di Floc’h che accompagna l’articolo, sulla relazione tra la realtà e la fiction, o in modo più grossolano, tra la verità e la bugia nei testi autobiografici.⁴⁴

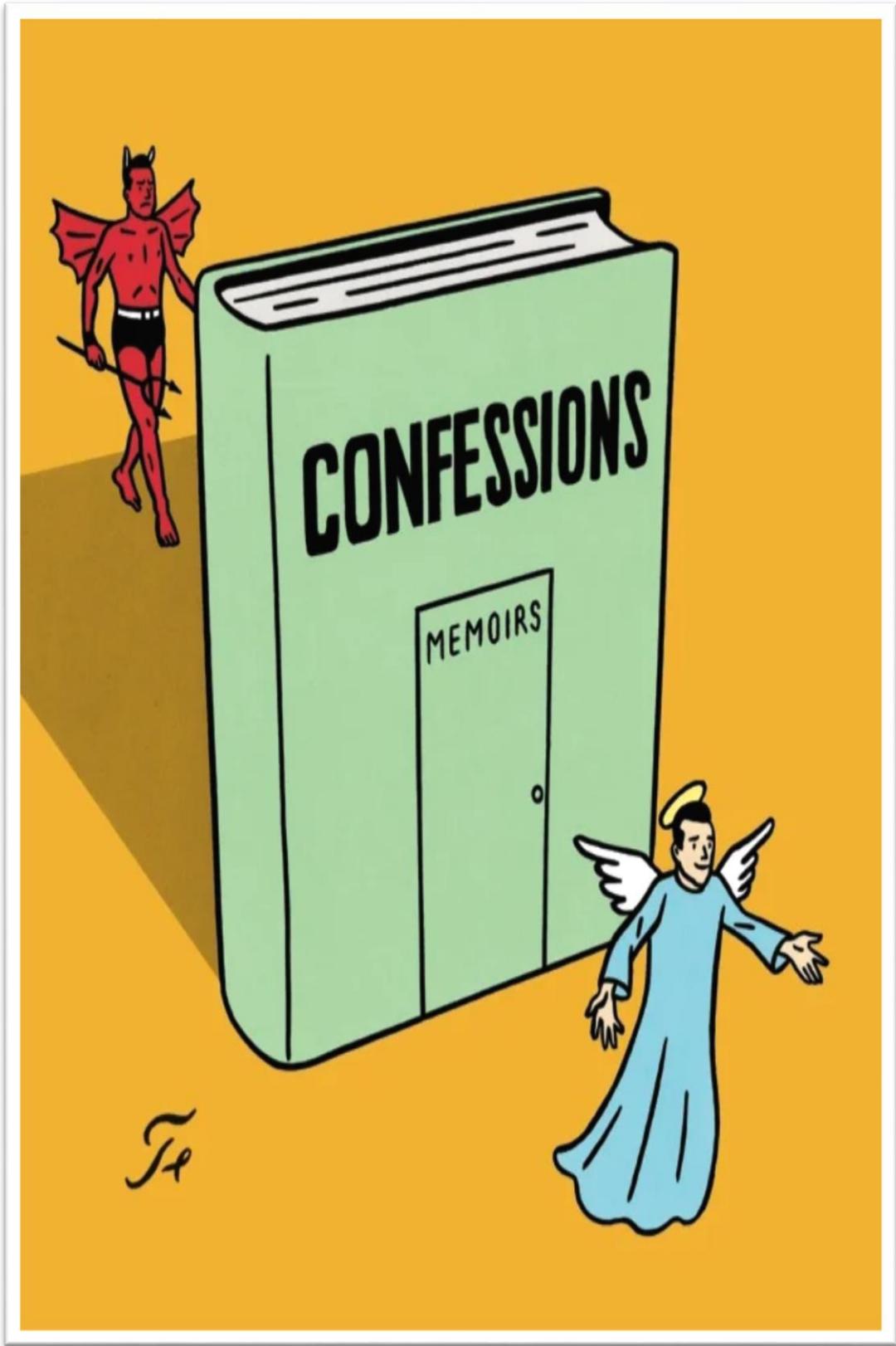
Program di Fae Myenne Ng, pubblicato su <http://www.acoma.it/sites/default/files/pdf-articoli/39ng.pdf>).

⁴¹ Ben Yagoda, *Memoir: A History*, Riverhead, New York 2009

⁴² Suo è il pregevole *The Lost: A Search for Six Million*, Harper, New York 2006. Traduzione italiana: *Gli scomparsi*, di Giuseppe Costigliola, Neri Pozza, Vicenza 2007.

⁴³ Daniel Mendelsohn, *But Enough about Me. What Does the Popularity of Memoir Tell about us?*, pubblicato su “*The New Yorker*”, in data 25 gennaio 2010. L’articolo polemico è stato tradotto anche in arabo da Ḥamad al-‘Isa in *Nihāyat al-Riwāyah wa bidayat al-Sīrah al-Dātīyah*, Arab Scientific Publishers, Inc., Bayrūt 2011, pp. 135-173.

⁴⁴(https://media.newyorker.com/photos/590970ae019dfc3494ea2167/master/w_1280%2Cc_limit/00125_r19239_p646.jpg).



Il secondo elemento che rende interessante questo articolo è la riflessione legata ad un aneddoto di Sigmund Freud, che l'autore narra all'incipit del suo testo:

In August of 1929, Sigmund Freud scoffed at the notion that he would do anything as crass as write an autobiography. “That is of course quite an impossible suggestion,” he wrote to his nephew, who had conveyed an American publisher’s suggestion that the great man write his life story. “Outwardly,” Freud went on, perhaps a trifle disingenuously, “my life has passed calmly and uneventfully and can be covered by a few dates.” Inwardly – and who knew better? – things were a bit more complicated: “A psychologically complete and honest confession of life, on the other hand, would require so much indiscretion (on my part as well as on that of others) about family, friends, and enemies, most of them still alive, that it is simply out of the question. What makes all autobiographies worthless is, after all, their mendacity.”⁴⁵

Un invito a riflettere di nuovo sulla veridicità di tutti i testi autobiografici che abbiamo letto... e in cui abbiamo creduto.

Il terzo motivo di interesse è invece legato alla traduzione araba dell'articolo, apparsa nel 2011, grazie all'impegno di Ḥamad al-‘Isa (Hamad Al Issa⁴⁶).

Prima di tradurre il testo, il traduttore avvisa il suo lettore rispetto ad un punto *delicato*:

⁴⁵ Daniel Mendelsohn, *But Enough about Me. What Does the Popularity of Memoir Tell about us?*, pubblicato su “The New Yorker”, in data 25 gennaio 2010.

⁴⁶ E non si tratta del re del Bahrein dal 2002. Ma di un traduttore saudita che ha varie traduzioni pubblicate dall'inglese. Cfr. Ḥamad al-‘Isa, *Nihāyat al-Riwāyah wa bidayat al-Sīrah al-Dātīyyah*, Arab Scientific Publishers, Inc., Bayrūt2011, pp. 135-173.

«ومنعا للتكرار الممل في النص المترجم، استعمل مندليسون عدة مصطلحات لتعبر عن مصطلح مذكرات (Memoir) الإنكليزي مثل: "ذكريات" و"سيرة ذاتية" و"سرديّة ذاتية" و"سرديّة شخصية"، واستخدم أحيانا قليلة "قصة شخصية" و"حكاية ذاتية" على الرغم من وجود اختلافات في تعريفها الدقيق الذي ليس هو موضوع المقالة بل الموضوع هو النوع الأدبي المعروف عربياً بـ "المذكرات" أو "السيرة ذاتية"⁴⁷»

«Per evitare noiose ripetizioni nel testo tradotto, [vorrei chiarire che] Mendelsohn ha usato vari termini per indicare lo stesso concetto di *memorie* (Memoir) come: "reminiscenze", "autobiografia", "autonarrazione", "narrazione personale", e in poche occasioni ha usato anche "storia/racconto personale" e "racconto autobiografico". Anche se ci sono delle differenze nelle definizioni esatte di questi termini, che comunque, non sono l'oggetto dell'articolo, incentrato piuttosto sul genere letterario conosciuto in arabo come "le memorie" o "le autobiografie"»

Questo brano - in cui emerge la difficoltà che il traduttore arabo incontra confrontandosi con tutti questi termini distinti solo da sottili differenze, così simili eppure così diversi tra di loro - può giustamente aiutarci a introdurre il punto successivo, legato alla ricerca delle origini occidentali ed arabe di questo *problematico* genere autobiografico.

⁴⁷ *Ivi.*, p. 137. Credo sia un rifiuto il fatto che invece di scrivere "السيرة الذاتية" (al-Sīrah al-Dātīyah), è stato scritto "السيرة ذاتية" (al-Sīrah Dātīyah).

La versione occidentale sull'origine dell'autobiografia

Vogliamo ora, alla luce di quanto detto in precedenza, indagare una questione molto problematica, riguardo l'origine dell'autobiografia/genere autobiografico.

Prima però, mi pare opportuno iniziare con una precisione che Franco D'Intino scrive nel suo studio *L'autobiografia moderna*, riguardo la *modernità* di questa «invenzione». Quando accenna al fatto che il termine di autobiografia è stato coniato ed usato per la prima volta nel 1797, anche se «risale alla tarda antichità»⁴⁸.

Dalla ristrettezza della definizione iniziale di Lejeune, spostiamoci all'ampiezza di un'altra definizione *occidentale*, che parte da un processo di ritorno all'origine del termine, scomponendolo nei suoi elementi costitutivi, si può arrivare a coniare questa altra definizione dell'autobiografia:

Autobiografia, una prima persona parla di sé (*autos*); racconta la propria vita (*bios*) usando il medium della scrittura (*graphia*).⁴⁹

Peccato che l'autore di questa definizione, il filosofo e critico letterario francese Georges Gusdorf (1912-2000), forse concentrandosi

⁴⁸ Franco D'Intino, *L'autobiografia moderna*, Carucci, Roma 1989, p. 17. Il che vuol dire un solo anno prima della Campagna di Napoleone in Egitto (1798-1801) con cui questo lavoro ha l'intenzione di iniziare.

⁴⁹ Come fa ad esempio Georges Gusdorf in *Auto-bio-graphie*, Odile Jacob, Paris 1991. Una definizione - direi - estratta, da quella di Misch: «The description (*graphia*) of an individual human life (*bios*) by the individual himself (*autos*)». Cfr. Sidonie Smith e Julia Watson, *Reading Autobiography*, University of Minnesota Press, 2010, p. 195

sull'origine latina del termine, sostenesse che questo genere manchi in altre letterature, esprimendo una visione palesemente eurocentrica:⁵⁰

Autobiography is not to be found outside of our cultural area; one would say that it expresses a concern peculiar to Western man.⁵¹

Non solo, Gusdorf sosteneva che anche quando raramente alcuni non europei potrebbero riuscire a scrivere delle autobiografie, questo potesse avvenire solo ed esclusivamente perché «noi occidentali abbiamo esportato la nostra particolare consapevolezza della singolarità di ogni vita individuale», una consapevolezza che prima non c'era!

Arrivando ad affermare che i non europei quando scrivono delle autobiografie, è perché «have been annexed by a sort of intellectual colonizing to a mentality that was not their own»⁵².

Nel suo studio, *In My Childhood: a study of Arabic autobiography*, lo studioso svedese Tetz Rooke, dopo aver citato questi verdetti, replica:

This view of autobiography as the emblem of a specific 'Western culture' defined by Christian humanistic values that has stimulated the development of individualism reveals an ignorance of Arabic literature.⁵³

⁵⁰ Cfr. ad esempio le due opere di Georges Gusdorf, *Conditions et limites de l'autobiographie*, Duncker & Humblot, 1956 e *De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire*, A. Colin, 1975

⁵¹ Cfr. Georges Gusdorf, *Conditions and Limits of Autobiography*, *Autobiography*, 12/1980, p. 29

⁵² Ivi, p. 29

⁵³ Tetz Rooke, "*In my childhood*": *a study of Arabic autobiography*, Institute of Oriental Languages, Department of Arabic, Stockholm University, Stockholm 1997, pp. 4-5.

E non possiamo che trovarci d'accordo con Rooke, anche quando precisa che non mancano dei testi autobiografici, o meglio di natura autobiografica, nella lunga storia della letteratura araba "classica", come non mancano le influenze occidentali nella produzione letteraria araba nell'era moderna.

Lo stesso si ripropone quando si discute attorno alla esistenza o alla nascita del romanzo o del racconto nella letteratura araba "classica" e "moderna"⁵⁴.

⁵⁴ Ivi, p. 5

Cercando le radici dell'autobiografia in letteratura araba classica

A questo tema, ovvero la ricerca delle radici del genere autobiografico nella letteratura araba classica è stato dedicato il libro *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*⁵⁵.

Nel suo primo capitolo, dal significativo titolo “*The Fallacy of Western Origins*”, si fa riferimento alle teorie sull'esclusività occidentale/europea del genere autobiografico, questa volta prima da parte di Roy Pascal:

It is beyond my scope to suggest why autobiography does not come into being outside Europe, and the existence of such a work as Babur's memoirs of the sixteenth century, which would occupy a significant place in the history of autobiography had it belonged to Europe, makes one hesitate to generalise. But there remains no doubt that autobiography is essentially European. Where in modern times members of Eastern civilisations have written autobiographies, like Gandhi for instance, they have taken over a European tradition.⁵⁶

Poi da parte del critico francese Georges May. Secondo lui questo genere peculiare sia emerso all'interno dell'influenza culturale di

⁵⁵ Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, Berkeley 2001 (<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft2c6004x0/>)

⁵⁶ Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.1960, p. 22 citato in Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 18.

stampo cristiano⁵⁷. Non solo, la questione prende quasi una deriva razzista, leggendo quello che Richard N. Coe scrive:

The Childhood [autobiography] is a genre which presupposes a sophisticated culture. It is inconceivable among primitives; even in the contemporary Third World, it emerges only in imitation of culturally more advanced models. It demands a sense of form, and the intellectual ability to adapt the ill-balanced and misshapen material of experience to the harmony of literary expression without overmuch distortion of the original truth. It requires a grasp of the epic dimension, and the severe discipline of a controlled rhythm. [...] It demands self-knowledge.⁵⁸

Sono delle accuse che i curatori del libro⁵⁹, guidati da Reynolds, rifiutano nettamente. Per dimostrare il contrario, cioè l'esistenza di testi autobiografici nella letteratura araba "classica", evocano due studi tedeschi "pionieristici" sulla materia; lo studio di Georg Misch (1949-1969) e quello di Franz Rosenthal (1937)⁶⁰.

Nonostante non ne condividano completamente le conclusioni, i curatori del libro riconoscono per Misch (1878-1965) il merito, nella

⁵⁷ Cfr. Georges May, *L'autobiographie*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, pp. 17–25 citato in Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 18.

⁵⁸ Richard N. Coe, *When the Grass Was Taller: Autobiography and the Experience of Childhood*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1984, p. 40 citato in Dwight F. Reynolds (a cura di) *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 18.

⁵⁹ Oltre Reynolds, hanno collaborato alla stesura del libro Kristen E. Brustad, Michael Cooperson, Jamal J. Elias, Nuha N. N. Khoury, Joseph E. Lowry, Nasser Rabbat, Devin J. Stewart e Shawkat M. Toorawa.

⁶⁰ Cfr. Franz Rosenthal, *Die arabische Autobiographie*, in "Studia Arabica", 1, 1937, pp. 1–40.; Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 4 volumi, A. Francke and Gerhard Schultke-Bulmke, Bern e Frankfurt 1949–69) Anche Camera D'Afflitto cita Rosenthal Cfr. Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, Carocci, Roma 2007, p. 198

sua monumentale storia dell'autobiografia “*Geschichte der Autobiographie*” che iniziò a pubblicare in vari volumi a partire dal 1907⁶¹, di aver adottato l'insegnamento del filosofo Wilhelm Dilthey, il quale sosteneva che l'autobiografia rappresentasse non solo il fondamento dello studio della storia, ma uno degli aspetti assai importanti della storia dell'umanità, seguendo le orme di una serie di grandi intellettuali come Herder e Goethe:

Herder stimulated a whole group of scholars to collect superb self-portraits from the most diverse lands and ages. He explained, in the foreword to such a collection, which first appeared in Germany in 1790, that a “library of authors writing about themselves” would make an excellent “contribution to the history of mankind.” Goethe then conceived of the idea of a “comparison of the so-called confessions of all the ages”: the great progression of the liberation of the human personality would be thereby illuminated.⁶²

Per molti, Rosenthal⁶³ fu il primo arabista a rivolgere la sua attenzione alla questione dell'autobiografia araba in quanto tale. Inclusive nel suo studio originale parecchi testi, ma non andò oltre. Rimase

⁶¹ *Das Altertum* (vol. I; 3a ed. accresciuta, 1949-50); *Das Mittelalter: Die Frühzeit* (vol. II, prima parte, 1955); *Das Mittelalter: Das Hochmittelalter im Anfang* (vol. II, seconda parte, divisa in due tomi, 1959-62); *Das Mittelalter: Das Hochmittelalter in der Vollendung* (vol. III, prima parte, post., 1967); *Von der Renaissance zu den Autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts* (vol. III, seconda parte, post. 1969).

⁶² Misch, *Geschichte der Autobiographie*, v. I.1, pp. 4–5 citato in Dwight F. Reynolds (a cura di) *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 20.

⁶³ A Rosenthal (1914-2003) va il merito, tra tante altre cose, di aver tradotto in inglese in ben tre volumi il testo della *Muqaddimah* di Ibn Ḥaldūn. Cfr. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, traduzione inglese a cura di Franz Rosenthal, New York 1958 / Princeton 1967. Su un'altra sua opera *Knowledge Triumphant*, E. J. Brill, Leiden 1970 si può leggere la recensione di Martino Diez su <https://www.oasiscenter.eu/it/franz-rosenthal-knowledge-triumphant>

comunque, come Misch, convinto della scarsa linfa autobiografica nei testi arabi classici:

The autobiographical tradition in Islam is bound less to personality than to the subject matter. The experiences of the individual, as such, do not offer the incentive for their being communicated, but rather do so only through their generally applicable pedagogic content. [...] None of the autobiographies came into being out of a consciousness of the individual value of the uniquely personal.⁶⁴

Leggendo il testo di Rosenthal⁶⁵, quello che mi viene in mente è riflettere sulla scelta metodologica di mettere un testo figlio/prodotto di una civiltà e misurarlo in base ai criteri di un'altra civiltà, e quanto questo sia ingiusto, per non dire aberrante e alquanto fuorviante. Una cosa simile, per fare un parallelo, può succedere ogni volta in cui si vuol leggere e *misurare* un testo filosofico o letterario esclusivamente in base ad un metro storiografico.

Osservando attraverso le lenti occidentali dello studioso di Storiografia, nonostante tutta la sua apertura ed empatia, Rosenthal cercava di applicare i suoi peculiari criteri *moderni* a dei testi *classici*. Quindi, non stupiscono i suoi giudizi severi, come quando scrive della mancanza di «“psychological veracity”»⁶⁶ nel testo di al-Ġazālī, o quando parla di mancanza di comprensione – in *Kitāb al-i‘tibār*,– del «“world-historical meaning” of the events that he witnesses and also for being unable to distinguish between meaningful and meaningless

⁶⁴ Rosenthal, “*Die arabische Autobiographie*,” op. cit., pp. 11-40.

⁶⁵ Che è stato tradotto parzialmente in arabo da ‘Abd al-Raḥmān Badawī nel suo libro *al-Mawt wa al-‘abqariyyah* [la morte e la genialità], Maktabat al-nahḍah al-miṣrīyah, al-Qāhirah, 1945.

⁶⁶ Rosenthal, “*Die arabische Autobiographie*,” op. cit., p. 28

events»⁶⁷. Un verdetto così netto, senza mezzi termini, nei confronti più che dell'autobiografia, direi dello stesso personaggio di Usāma ibn Munqid̄ (d. 1188).

Di cui Camera D'Afflitto scrive:

Gli studiosi sono concordi nel riconoscere come prima opera autobiografica quella del principe *siriano* Usāma ibn Munqid̄ (1095-1188), che getta luce su un particolare periodo storico, quello di Saladino e delle Crociate. Nel *Kitāb al-i'tibār* (Il libro della riflessione), Usāma ibn Munqid̄ fornisce notizie riguardanti la sua vita personale, descrive gli eventi storici più importanti della sua epoca, senza trascurare le condizioni di vita generali in Siria e in Egitto.⁶⁸

Potremmo continuare ad elencare altri esempi che rispecchiano l'approccio discutibile di Rosenthal, da contestualizzare però nel lontano 1937, senza però voler sottovalutare i meriti del suo studio che ha spalancato una porta davanti a tanti altri più accurati sull'autobiografia araba.

Infatti, anche Yahyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm, nel suo *al-Tarğamah al-dātiyyah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīth* (L'Autobiografia nella letteratura araba moderna), del 1974, riconosce il primato dello studio di Rosenthal anche se lo valuta in quanto meramente

⁶⁷ Ivi, p. 30.

⁶⁸ Cfr. John A. Haywood, *Modern Arabic Literature: 1800–1970*, Lund Humphries, London 1971, p. 20 citato in Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 198

storiografico, disinteressato dall'approfondire gli aspetti letterari ed artistici dei testi trattati⁶⁹.

⁶⁹ Cfr. Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm, *al-Tarḡamah al-dātiyyah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Maktabat al-naḥḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1974, p. II (introduzione).

Concetti diversi tra Occidente e Oriente arabo-islamico

Perché vari critici occidentali insistevano [insistono?] così tanto sull'origine occidentale dell'autobiografia?

Proviamo a trovare una risposta che si ricollegli all'ambito del nostro studio. A mio parere, per grandi linee e non senza *un po'* di approssimazione, i motivi principali sono di due tipi: il primo è legato all'ala conservatrice, più attaccata alla tradizione giudaico-cristiana, rappresentata, a mo' d'esempio, in Gusdorf, nato in una famiglia ebraica:

il cristianesimo inaugura una antropologia nuova; ogni destino, per quanto umile, presuppone una posta in gioco soprannaturale [...] Ciascuno è responsabile di sé stesso, e le intenzioni contano quanto gli atti. Di qui un interesse nuovo per le risorse segrete della vita personale.⁷⁰

Per i sostenitori di questa visione, se vogliamo *tradizionalista*, il primo testo da considerare come *canone* può essere individuato nelle *Confessioni* di Sant'Agostino.

Il secondo motivo è da cercare nell'ala modernista, figlia di una nuova visione dell'*Individuo* e alla base della nascita del *Nazionalismo*. Quest'ala si è impegnata, per quanto ci riguarda, a liberarsi dall'aspetto e lo sfondo religioso delle *Confessioni Agostiniane* e trovare

⁷⁰ Cfr. Georges Gusdorf, *Conditions et limites de l'autobiographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956 citato in Lejeune 1975, Olney 1980 e anche in Bartolo Anglani, *Le passioni allo specchio. Autobiografie goldoniane*, Kepos, Roma 1996.

un'alternativa o un'altra forma di quella sensazione di *assoluzione* legata all'atto cristiano di *confessione*:

A certain looseness is inevitable when one transposes the term *confession* from a religious to a secular context. Nevertheless, we can demarcate a mode of autobiographical writing that we can call the *confession*, [...], on the basis of an underlying motive to tell an essential truth about the self. It is a mode practiced at times by Montaigne, but the mode is essentially defined by Rousseau's *confession*.⁷¹

Anche in questa occasione, la nettezza del giudizio è inconsueta per temi di questo genere. Nel grande *corpus* dei testi *di natura* autobiografici/*ca* della letteratura occidentale moderna, non mancano i testi che si trovano nel mezzo, testi i cui autori sono abilmente riusciti a collocarsi in una posizione intermedia tra queste due visioni contrastanti, dando all'Occidente e a tutto il mondo, modelli esemplari come l'autobiografia di Goethe.

C'è, a tal proposito, un'altra domanda che merita una riflessione, prima di presentare l'altra versione, questa volta araba, riguardo le origini del genere autobiografico.

Qual è la grande differenza tra la cultura occidentale e quella arabo-islamica?

Una domanda difficile, ma per quanto riguarda il nostro lavoro, si può dire che mentre la base, o almeno un'importante base della civiltà

⁷¹ Cfr. J.M. Coetzee, *Doubling the Point: Essays and Interviews*, ed. David Attwell, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 252

occidentale è la figura di un uomo (Gesù), la civiltà arabo-islamica ha come base un testo (il *Corano*).

Può sembrare una banalità, eppure questa semplice distinzione ci aiuterà molto a capire perché non si può utilizzare sempre lo stesso metro di paragone nel ragionare ed analizzare tra le due entità. Mentre la civiltà occidentale si è focalizzata, anche prima del Cristianesimo, sull'*uomo* come centro della sua attenzione, Muhammad, secondo la percezione islamica, non è il perno della religione, è un *Messaggero*, e ben prima del messaggero, al centro dell'attenzione sta il *Messaggio*⁷².

Con questo, vorrei dire che partendo da questa distinzione di base, si può capire come mai nella storia della letteratura occidentale ci sia stata questa grande mole di opere non solo biografiche, ma anche e soprattutto autobiografiche. Una tradizione non così radicata invece nella letteratura arabo-islamica, o per essere più precisi, una tradizione che ha avuto tante altre forme e sfumature.

⁷² È certamente una questione che richiede degli approfondimenti, partendo dal fatto che mentre è vero che in tutto il testo coranico, Muhammad non è il primo profeta che viene ripetutamente menzionato, ma prima di lui occupa uno spazio molto più grande ad esempio Mosè ed Abramo, ci sono degli studiosi che pretendono che gli *Hadīṭ* siano così importanti ed hanno la stessa valenza del testo coranico. Ma anche qui, si può aprire una riflessione tra i vari ruoli che Muḥammad ha occupato durante la sua vita, tra messaggero e profeta da una parte e un leader politico e militare da un'altra parte. Concludo questa nota, sperando di poter approfondirla in altre sedi, con un detto *autentico* del profeta (e che si trova in Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Ibn Māğah, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, Musnad Aḥmad e altre fonti) che vale come punto di partenza di questa riflessione, in cui disse ai suoi compagni: “*Antum a‘lam bi-šu‘ūn dunyākum*” (voi dovrete sapere di più riguardo gli affari mondani, lett. del vostro mondo), distinguendo tra la sua figura come un messaggero e quella umana, come uno di loro, uno come gli altri. Vedasi, ad esempio, Ḥusayn Aḥmad Amīn, *al-Islām fi ‘ālam mutağayyir, wa-maqālat islāmiyyah uḥrā* (L’Islām in un mondo che sta cambiando, ed altri saggi islamici), Maṭba‘at Aṭlas, al-Qāhirah, 1988 pp. 256-259. Da menzionare che Ḥusayn Aḥmad Amīn è il fratello di Ġalāl Amīn.

Sugli albori della *Sīrah*

Forse a questo si è rivolta l'attenzione di Camera d'Afflitto nel 1998 quando, nella prima edizione della sua *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, accenna prima alla memorialistica e da essa amplia il raggio di azione dell'autobiografia *araba* per includervi molti altri sottogeneri:

La memorialistica è un genere molto diffuso nella produzione letteraria araba moderna, e se la si considera un sottoprodotto della biografia, può rivendicare, come altri generi letterari, radici che affondano nel patrimonio della letteratura classica [...] Se *Sīrah* traduce la parola “biografia”, per tradurre “autobiografia” non esiste un unico termine. Le parole più impiegate sono comunque *mudakkirāt* (memorie), *dikrayāt* (reminiscenze), *sīrah dātiyyah* o *sīrat ḥayātihi* (storia⁷³ di sé stesso o della propria vita), ma altri ancora sono i termini utilizzati a partire dal più antico *tarğamah*, *tarbiyah* (educazione), fino a *qiṣṣat ḥayātihi* (racconto della propria vita) a *i'tirāfāt* (confessioni), *yawmiyyāt* (diario) e altri ancora.⁷⁴

Oltre a questi membri della stessa famiglia autobiografica, in una nota a piè di pagina, Camera D'Afflitto aggiunge:

Tra gli altri impieghi con il senso di autobiografia si

⁷³ O biografia, come accennato prima nello stesso brano.

⁷⁴ Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., pp. 197-198

ricordano ad esempio: *ḥikāyat ‘umr; al-baḥt ‘an al-dāt, tarġamah dātiyyah, rasā’il, waṣāyā* ecc.⁷⁵

Il che include anche (racconto di una vita), (la ricerca di sé stesso), (lettere), (testamento). Quanto a *al-tarġamah al-dātiyyah*, rimandiamo per il momento.

Abbiamo visto, guidati da Camera D’Afflitto, quanto sia grande la famiglia allargata dell’autobiografia, e non è ancora finita: forse possiamo anche includere *tārīḥ ḥayātihi bi-qalamihī* (storia della sua vita scritta da lui [lett. con la sua penna]), *ṣahādatihī ‘alā al-‘aṣr* (testimonianza sul tempo) e la grande mole di opere che portano come prima o seconda parte del titolo la parola *al-‘umr* e/o *al-ḥayāh* (la vita), a volte anche con il possessivo *‘umrī* e/o *ḥayātī* (mia vita).

Non solo. Come in ogni famiglia, anche nel caso di una così grande come quella dell’autobiografia araba, a volte capitano dei figli ribelli, autonomi, che non vogliono essere mai riconosciuti come figli di un padre troppo conosciuto [o troppo sottovalutato], così ingombrante al punto di offuscarli ed oscurarli. Vogliono conquistare maggiore indipendenza e si sentono offesi se qualcuno gli ricorda di far parte della loro famiglia d’origine. Questo è il caso di *adab al-riḥlah* (letteratura odeporica [resoconti di viaggio]):

Tra i testi autobiografici una particolare categoria è quella che raccoglie le memorie di scienziati come al-Saḥāwī (1427-1497) e al-Suyūtī (1445-1505), o i resoconti di viaggio, *riḥlah*. Autobiografie possono quindi essere considerate quelle dei grandi viaggiatori dell’Islam del

⁷⁵ Ivi., p. 198

Medioevo, da Ibn Gubayr (1145-1217) a Ibn Baṭṭūṭah (1304-1377), ma anche il *Kitāb al-ta'rif* (Il libro della conoscenza) del grande storiografo tunisino del XV secolo Ibn Ḥaldūn, nella sua postfazione l'autore fornisce particolari importanti sulla sua vita, la sua formazione culturale, i suoi viaggi da Tunisi all'Andalusia, il ritorno in Africa, il viaggio per mare fino ad Alessandria d'Egitto e la sua permanenza al Cairo.⁷⁶

Una “particolare categoria” che ci sarà molto d'aiuto per gli obiettivi del nostro studio, come si vedrà più avanti.

Per quanto riguarda invece *tarğamah dātiyyah*, dobbiamo soffermarci un po', partendo dalla distinzione tra *sīrah* e *tarğamah* e di seguito tra *sīrah dātiyyah* e *tarğamah dātiyyah*. I primi due termini venivano usati nell'era classica per indicare lo stesso concetto di “biografia”.

Etimologicamente, il termine *sīrah* deriva dalla radice S-Y-R da cui il verbo *sāra-yasīr* che vuol dire camminare, marciare, andare. In *Lisān al-'arab*⁷⁷, sotto il lemma dedicato a questa radice, troviamo *al-sīrah*: il modo, la modalità. Anche come sinonimo del termine islamico di *al-Sunnah*.

Difatti, nella tradizione arabo-islamica, c'è una connessione diretta tra *al-Sunnah* e *al-Sīrah al-Nabawiyyah* o *Sīrat Rasūl Allāh*, che a volte può causare non poca confusione. Questo, ad esempio, è il caso di

⁷⁶ Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 199

⁷⁷ Cfr. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Dār Ṣādir, Bayrūt1994. (<http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/?p=6369>).

quanto scritto nel *Dizionario dell'Islam* (2005) sotto la voce di Muḥammad:

il Profeta dell'Islam; come afferma il Corano è il “sigillo dei profeti” ma “è un uomo come gli altri”. Le fonti per la conoscenza della vita di M. sono due: il *Corano* e la tradizione dei *hadīth*, riuniti alla metà dell'VIII secolo nella *Sīra* (vita-modello) di Ibn Ishāq, rimaneggiata all'inizio del IX secolo da Ibn Hishām.⁷⁸

Allora, se da una parte, non si discute riguardo il fatto che la prima fonte non solo per la conoscenza della vita di Muḥammad, ma per la religione islamica *tout court* è il Corano; un testo che, per una parte abbastanza considerevole, narra e racconta delle *Siyar* (pl. di *Sīrah*) dei popoli e dei profeti passati mescolando lo storico con un approccio etico e morale.

Da un'altra parte, dobbiamo fare un po' di chiarezza riguardo la seconda fonte, che ha come origine: 1) i detti (gli *Aḥādīth*, pl. di *ḥadīth*) del Profeta, e che saranno raccolti in vari *Ṣaḥīḥ*, come quello di al-Buḥārī e Muslim. 2) i fatti del Profeta che saranno raccolti prima sotto forma di *Maḡāzī*, in cui vengono raccontate e storicizzate le spedizioni del Profeta e dei suoi Compagni, e poi da Ibn Ishāq (morto nel 768) nella sua famosa *Sīrah*.

Nel suo studio *Fann al-Sīrah*, il critico letterario Iḥsān 'Abbās, indagando gli albori dell'autobiografia nella tradizione arabo-islamica, accenna a tutto ciò. Secondo lui, dietro il progetto di redigere la *Sīrah* del profeta dell'Islām in principio c'erano due fattori:

⁷⁸ Cfr. Massimo Campanini (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, RCS Libri, Milano 2005, [edizione e-book usata del 2013]

الأول ان سيرة الرسول جزء من السنة، فهي والحديث مصدران هامان من مصادر التشريع. [...] والثاني ان المسلمين كانوا قد ورثوا نظرة الجاهلية الى التاريخ، وهي نظرة قائمة على "الأيام" وطبيعة الحرب وشؤون القتال، ولذلك اهتم كتاب السير قبل كل شيء، بمغازي الرسول، وتصوير ذلك الدور الحربي الذي أدى إلى انتصار المسلمين في النهاية، ولم يكن محض تقليد لنظرة الجاهليين بل كان في مستلزمات الجماعة الإسلامية ما يؤيده ويدعو اليه [...] كان المظهر الأكبر للإسلام هو الجهاد.⁷⁹

Il primo è che la *Sīrah*, nel senso di racconto di vita del profeta, insieme agli *Aḥādīṭ*, fanno parte integrante della *Sunnah*. Infatti, *Sīrah* e *Ḥadīṭ*, si considerano due fonti principali della legislazione islamica *Taṣrī*. [...] Il secondo fattore è che i musulmani hanno ereditato la visione dell'era preislamica *Ġāhiliyyah* verso la storiografia [un certo senso storico]. Una visione basata sui *Ayyām al-‘Arab* e sul combattimento. Perciò i primi “biografi” della *Sīrah* hanno dato priorità assoluta alle spedizioni del Profeta *Maġāzī*, descrivendo la parte bellica che ha portato i musulmani alla fine alla vittoria. Ma non si trattò di una mera imitazione, bensì la risposta ad alcune delle esigenze della nascente comunità musulmana. [...] Una delle sue dimostrazioni più grandi fu il *Ġihād*.

In base a questa visione *araba*, gli arabi, anche nell'era preislamica, avevano una tradizione storico-letteraria di tipo autobiografico. *Ayyām al-‘Arab*, (lett. I giorni degli arabi), anche se di solito tradotta con “I Giorni Gloriosi degli arabi” ne è prova⁸⁰. Seconda tappa, dopo gli *Ayyām*, e in seguito all'arrivo dell'Islām, fu quella dei *Maġāzī*,

⁷⁹ Cfr. Iḥsān ‘Abbās, *Fann al-sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956, p. 14

⁸⁰ Su *Ayyām al-‘Arab*, si veda ad esempio Ibrāhīm Šams al-Dīn, *Majmū‘ Ayyām al-‘Arab fī al-Ġāhiliyyah wa l-Islām* (Raccolta degli *Ayyām al-‘Arab* durante la *Ġāhiliyyah* e l'epoca islamica), Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2002, 486 pp.

come nei testi scritti da Mūsà Ibn ‘Uqbah (morto nel 758) e Ibn Šihāb al-Zahrī (morto nel 741), in cui venne spiegato l’approccio e l’insegnamento profetico riguardo a questioni “pratiche” come il modo di trattare le donne e i bambini in tempo di combattimento, cosa veniva scritto nelle lettere inviate dal Profeta a varie tribù e comunità e così via.

Secondo Iḥsān ‘Abbās, anche gli episodi della *Sīrah*, per molto tempo, al pari degli *Aḥādīṭ*, furono oggetto di accurata verifica delle catene di trasmettitori *Isnād*.

In questo ambiente, sono nati vari generi di testi che avevano come unico obiettivo la verifica della correttezza morale e veridicità delle catene di trasmissione sia degli *Aḥādīṭ*, che dei vari episodi della *Sīrah* del Profeta.

Mi riferisco ai libri di *Ṭabaqāt* e *Tarāğim*, che gradualmente si allargavano e dall’ambito religioso, cominciarono a estendere la loro attenzione anche ad altri campi. Così nacquero dei *Ma‘āğim* (pl. di *Mu‘ğam*), opere enciclopediche specializzate in biografie dei pionieri di ogni scienza ed arte⁸¹.

Questo riferimento è molto importante per capir bene la svolta avvenuta nella terza tappa di questo percorso della *Sīrah* grazie al lavoro di Ibn Ishāq (morto nel 768), che nel suo testo, prese l’iniziativa di liberarsi di quel fardello dell’*Isnād*, al fine di redigere un testo più

⁸¹ Vari esempi sono stati ricordati da Iḥsān ‘Abbās, *Fann al-sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956, pp. 15-16. Anche Camera D’Afflitto accenna ad esempio a testi come *Kitāb al-ṭabaqāt* (Il libro delle classi) di Ibn Sa’d (morto nel 845), il *Kitāb al-ağānī* (Il libro dei canti) di Abū’l-Farağ al-Iṣfahānī (morto nel 967), il *Mu‘ğam al-udabā’* (Il dizionario dei letterati) di Yāqūt (1179-1229) e il *Wafayāt al-a’yān* (I decessi degli uomini illustri), di Ibn Ḥallikān (1211-1282) in quanto «esempi di biografie più antiche fin dai primi tempi dell’Islam». Cfr. Isabella Camera D’Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 197.

sciolto e più leggibile, non concentrato sui trasmettitori, ma di più sul “trasmesso”:

... وهذا هو ما فعله ابن إسحاق في السيرة، ولذلك حلَّ عليه غضب مدرسة المدينة يومئذٍ وعلى رأسها مالك بن أنس، فقد وسع ابن إسحاق المجال للشعر [...]، وقبل في نطاق السيرة روايات عن أهل الكتاب وكان يسميهم أهل العلم الأول وحاول أن يتخلص من الإسناد، وبالجملة كان ابن إسحاق صورة للمؤرخ الذي لم يستطع أن يتحلل من طبيعة القصص الجاهلي والأيام، فجاءت السيرة لوئاً جديداً في التأليف، وأصبحت هي المصدر الأول عند المسلمين لفهم حياة الرسول وأعماله.

Quell’approccio adottato da Ibn Ishāq nella sua *Sīrah* gli ha fatto oggetto dell’ira della scuola [del *Ḥadīṭ*] di Medina, presieduta da Mālik ibn Anas. Ibn Ishāq ha anche dato spazio alla poesia [...] e ha accettato delle narrazioni trasmesse da “gente del Libro”⁸², chiamandoli “gente del primo sapere”, insistendo a liberarsi dall’*Isnād*. Complessivamente, si può dire che Ibn Ishāq rappresentava la figura di uno storico che non riusciva a liberarsi/superare dalla tradizione della *Ġāhiliyyah* e degli *Ayyām*, così la sua *Sīrah* assunse una nuova colorazione nella sua composizione, e divenne la prima fonte dei musulmani per comprendere la vita e le azioni del Profeta.⁸³

Seguendo lo stesso modello, sono state scritte altre biografie anche dei califfi e dei compagni del profeta (*Manāqib*)⁸⁴.

⁸² Ebrei e cristiani, in quanto portatori di testi sacri come la Torah e il Vangelo.

⁸³ Iḥsān ‘Abbās, *Fann al-sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956, pp. 16-17-

⁸⁴ *Manāqib* (virtù) erano delle forme di agiografie dedicate ad illustri personaggi nella storia islamica, come ad esempio *al-Nawādir al-Sultaniyyah wa ‘l-Maḥāsin al-Yūsufiyyah*, di Bahā’ al-Dīn Yusuf ibn Rāfi‘ ibn Šaddād (1145-1234), un testo dedicato alla biografia di Saladino.

Alla fine di questo excursus, possiamo capire due cose:

- 1) quanto sia profonda la valenza religiosa del termine di *Sīrah*, che, secondo me, ha molto impedito la sua diffusione e ritardato la sua “secolarizzazione”, anche in epoca moderna.
- 2) Quanto sia peculiare e caratteristico l’evolversi di questo concetto nella tradizione arabo-islamica, tale da poter dire che non assomigli *tanto* agli stadi che il concetto occidentale di *autobiografia* nella sua storia millenaria ha percorso. Se non vogliamo, solo per parallelismo, parlare di una nascita religiosa, rappresentata in Occidente dalle *Confessioni* di Sant’Agostino, e nel mondo arabo-islamico dalla *Sīrah* di Ibn Ishāq.

Al-Tarğamah come auto-esegesi

Lo stesso ragionamento può essere esteso all'altro termine storicamente usato, nella tradizione arabo-islamica, per indicare la biografia e dopo anche l'autobiografia, cioè *al-Tarğamah*:

Il termine *tarğamah* ha cominciato ad essere utilizzato con il senso di biografia di una persona da Yāqūt (1179-1229) nella sua opera enciclopedica *Mu'ğam al-udabā'* (il dizionario dei letterati). Con il passare del tempo vediamo che la parola *tarğamah* cambia significato per indicare il compendio della vita, mentre la parola *sīrah* denota la storia dettagliata di una vita.⁸⁵

Infatti, *al-Tarğamah* non ha mai avuto la stessa fortuna della sua “sorella maggiore”, *al-Sīrah*.

Il primo motivo potrebbe essere l'origine etimologica misteriosa; alcuni studiosi affermano che abbia origine aramaica, mentre altri insistono sulla sua origine araba.

Ciononostante, vorrei proporre una mia lettura personale, partendo dall'uso attuale di questo termine.

È noto che esso viene soprattutto usato per indicare la *traduzione* /*interpretariato*. Dalla stessa radice viene anche l'aggettivo *Mutarğim*

⁸⁵ Cfr. Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm, *al-Tarğamah al-dātiyyah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Maktabat al-nahḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1974, pp. 30-31 citato da Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op.cit., p. 198 Un parere condiviso anche da Muḥammad 'abd al-Ġanī Ḥassan, *al-Tarāğim wa al-Sīyar*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1980, p. 28

o *Turğumān*⁸⁶ che vuol dire traduttore/interprete, ma ci sono anche altre interpretazioni.

Nella tradizione islamica, ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās, uno dei primi Compagni del Profeta Muḥammad, aveva come molti altri un attributo/epiteto, nel suo caso quello di *Turğumān al-Qur’ān*; e questo non voleva riferire ad una conoscenza di altre lingue, bensì alla sua abilità nell’esegesi del testo coranico.

Anche il mistico e filosofo Ibn ‘Arabī (1165-1240) ci ha lasciato un testo poetico dal titolo suggestivo di *Turğumān al-Ašwāq*, testo tradotto in italiano con il titolo di (L’interprete delle passioni)⁸⁷.

Il che mi fa pensare alla *tarğamah dātiyyah*, come un processo di “auto-interpretazione” o “auto-rappresentazione”, o perché no, anche ad un’“auto-esegesi”. Un processo tipico di una civiltà basata sul *Libro* come quella arabo-islamica nei confronti di un’altra civiltà basata sull’*Individuo* come quella occidentale.

Anche se abbiamo già accennato a questo concetto, per il momento ci può bastare constatare che mentre per la civiltà occidentale

⁸⁶ Da cui deriva l’aggettivo italiano *dragomanno*: - Dall’arabo turğumān (pronunciato volgarmente targiumān) “interprete”, derivato a sua volta dal babilonese targumānu derivò il vocabolo dragomanno (variante “turcimanno”; fr. drogman e trucheman, truchement), applicato alle persone che servivano da interpreti tra gli Europei e i popoli dell’Oriente vicino (di lingua araba, turca e persiana). V'erano quindi dragomanni presso le ambasciate e i consolati, al seguito delle missioni politiche e commerciali, nei porti e nelle dogane, nelle corti europee e presso i sovrani orientali. L’importanza del primo dragomanno delle ambasciate europee a Costantinopoli era prima della guerra europea grandissima anche nel campo politico; è di gran lunga diminuita dopo l’abolizione delle capitolazioni in Turchia. Gli affari politici erano trattati per mezzo dei dragomanni e dipendevano spesso dalla loro sagacia ed onestà. Il senato veneto curò perciò fin dal secolo XVI l’istituzione di una scuola di giovani di lingua nella sede dell’ambasciata a Costantinopoli e incoraggiò anche a Venezia la preparazione di giovani dragomanni. Anche i Francesi nel secolo XVII fondarono a Parigi e a Costantinopoli scuole di “Jeunes de langue”. Dalla categoria degli interpreti uscirono diversi famosi orientalisti. (di Ettore Rossi - Enciclopedia Italiana (1932) consultabile anche online: http://www.treccani.it/enciclopedia/dragomanno_%28Enciclopedia-Italiana%29/)

⁸⁷ Ibn ‘Arabī, *L’interprete delle passioni* (Tarğumān al-Ašwāq), traduzione a cura di R. Rossi Testa e G. De Martino, Urra - Apogeo, Milano, 2008.

classica e moderna la figura di Gesù Cristo rimane lo spartiacque tra due tempi, A.C. e D.C., per la civiltà arabo-islamica questo ruolo cardinale più che al Profeta Muḥammad, viene attribuito al Corano che con la sua *rivelazione* chiude un tempo di “Ġāhilīyya” (Ignoranza o non conoscenza) e dà l’inizio ad una nuova era fondata sulla migrazione verso una nuova meta “*Hiğrah*” (migrazione da Mecca a Medina). Da cui il calendario islamico “*Hiğrī*”.

A mio modesto avviso, in questa sede, può anche essere utile distinguere tra la concezione arabo-islamica della *tarğamah dātiyyah*, che si configura come un processo non rivolto verso l’interno, ma dall’interno si rivolge verso l’esterno, un processo *esegetico* che ambisce a interpretare e rappresentare agli altri, [vorrei aggiungere a *dare una lettura*⁸⁸] e l’autobiografia *occidentale*, che invece può essere vista come un processo di *scrittura*, rivolto in primis dall’esterno verso l’interno, al fine di scavare e svelare il nascosto, l’intimo, a *spogliarsi*, a portare in risalto l’essenza dell’«individual value of the uniquely personal», come diceva Rosenthal⁸⁹.

A tal proposito, e al fine di chiarire ancora meglio questo concetto, può servire fare un’altra distinzione tra *il corpo nudo* e le sue rappresentazioni nel mondo arabo-islamico da una parte, e nell’Occidente dall’altra parte. Mentre nell’arte figurativa occidentale è molto diffusa la nudità, vista anche da parte di un’autorità come Giovanni Paolo II in quanto «sublimazione che conduce lo spettatore,

⁸⁸ Anche se qua in senso diverso da quello inteso da Michele Stanco, nel suo studio *Per un’autobiografia intellettuale in forma di sonetto*, quando distingue tra l’autobiografia come *genere* e come “*figura di lettura*” citando Candace Lang quando afferma che «autobiography is indeed everywhere one cares to find it». Cfr. Michele Stanco, *Per un’autobiografia intellettuale in forma di sonetto: On His Blindness di Jphn Milton*, in Nestore Pirillo (a cura di), *Autobiografia e filosofia: l’esperienza di Giordano Bruno: atti del Convegno: (Trento, 18-20 maggio 2000)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 353-384.

⁸⁹ Si veda p. 16.

attraverso il corpo, all'intero mistero personale dell'uomo»⁹⁰, il *Libro* per antonomasia arabo-islamico, il Corano, lega la nudità alla caduta di Ādam e Ḥawwà (Adamo ed Eva) nella tentazione satanica:

«فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُولُ
﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لُهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ
الْجَنَّةِ ۗ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»

«E satana gli bisbigliò nel cuore: “O Adamo! Permetti ch’io ti guidi all’Albero dell’Eternità, a un Regno che mai si consuma?” E mangiarono ambedue di quell’albero, e furono loro palesi le loro vergogne, e presero a cucirsi addosso delle foglie del Giardino. Così Adamo si ribellò al suo Signore e cadde in erranza.»⁹¹

«Gli sussurrò Satana: “O Adamo, vuoi che ti mostri l'albero dell'eternità e il regno imperituro?”. Ne mangiarono entrambi e presero coscienza della loro nudità. Iniziarono a coprirsi intrecciando foglie del giardino. Adamo disobbedì al suo Signore e si traviò.» [Piccardo]⁹²

Con questo si può constatare che non stiamo parlando della stessa cosa, quando parliamo di *autobiografia* in Occidente e nel mondo arabo islamico.

⁹⁰ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo credò*, Città Nuova, Roma 1985, pp.249.

⁹¹ Cfr. *Il Corano*, Sura XX: 120-121. Traduzione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 2010, p. 231.

⁹² Cfr. Traduzione interpretativa di Ḥamza Piccardo. (<http://tanzil.net/#20:121>).

In Occidente il termine ha la sua composizione etimologica, il concetto ha la sua storia, il genere ha i suoi testi canonici.

Lo stesso vale anche in direzione opposta per il mondo arabo-islamico.

Anche il primo critico autobiografico per antonomasia Philippe Lejeune, dopo aver passato anni approfondendo lo studio del genere autobiografico, partendo però da un testo modello come quello di Rousseau, ed enfatizzando molti testi autobiografici *occidentali*, in un'intervista del 2008 con lo scrittore tunisino Kamāl al-Riyyāhī, riconosce finalmente che «Ogni civiltà ha i suoi testi autobiografici»⁹³.

Il che mi porta a riflettere e cercare di capire la scelta che vari critici arabi hanno fatto, preferendo come titolo dei loro studi il termine, per me affascinante, di *al-tarğamah “al-dātiyyah”* in riferimento ai testi *di natura* autobiografici/*ca* scritti sia in era arabo-islamica classica, che in epoca araba moderna e contemporanea.

Nel 1956, il maestro di Iḥsān ‘Abbās, Šawqī Ḍayf [Shawqī Daif] pubblicò il suo studio sull'argomento sotto il titolo di *al-tarğamah al-šaḥṣiyyah*⁹⁴ in cui trattò vari testi dalla *tarğamah* in era classica, rappresentata dai testi di Ibn al-Hayṭam [Alhazen] (Bassora 965 circa - Il Cairo 1039), Ibn Sīnā [Avicenna] (Afshana 980 - Hamadan 1037), Ibn al-Ġawzī (Baghdad 1126 - Baghdad 1200), e al-Ġazālī (Tūs in Khurāsān 1058-1111), e in epoca moderna, nei testi di Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) e Aḥmad Amīn (1886-1954).

Nel titolo del libro, si nota un tentativo di far sposare la tradizione con la modernità, la classica *tarğamah* viene collegata all'aggettivo

⁹³ Cfr. Kamāl al-Riyyāhī, *al-Nāqid wa al-Munaẓir Philippe Lejeune. Ḥiwar ḥawlà Kitābat al-dāt*, in “Nizwah” [rivista culturale], n. 56, del 1° ottobre 2008, pp. 99-113.

⁹⁴ Cfr. Šawqī Ḍayf, *al-Tarğamah al-šaḥṣiyyah*, Dār al-Ma’ārif, al-Qāhirah 1987 [1 ed. 1956].

molto in voga in quegli anni che deriva da *šahṣ-šahṣiyyah* (persona-personalità).

Abbiamo già accennato allo studio di Yaḥyà Ibrāhīm ‘Abd al-Dāyim, del 1974, intitolato *al-Tarḡamah al-dātiyyah fī ‘l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*.

D’altra parte, devo ammettere però che la maggior parte dei critici letterari arabi ha adottato non solo il termine occidentale, ma anche le teorie e le visioni occidentali. Addirittura, capita leggere degli studi che usano persino la traslitterazione araba del termine occidentale *Aūtūbiogrāfya*.

Lo stesso Šawqī Dayf inizia il suo studio così:

حاولت في هذا الكتيب أن أعرض صور الترجمة الشخصية عند العرب في عصورهم المختلفة، من العصر العباسي إلى العصر الحديث، وهو فن مستحدث عندهم، فلدوا فيه غيرهم من الأمم الأجنبية التي قرءوا آثارها، وخاصة اليونان، فإن بعض متفلسفتهم ترجم لنفسه، وتحدث عن كتبه. وحاكاهم متفلسفو العرب، واتسعت المحاكاة، فدخل فيها العلماء والمتصوفة ورجال السياسة.⁹⁵

In questo opuscolo ho tentato di presentare delle forme della *tarḡamah šahṣiyyah* [autointerpretazione] presso gli arabi⁹⁶ in secoli differenti, dal periodo abbaside all’epoca moderna. Si tratta di un’arte nuova/importata “*mustahḍaṭ*”⁹⁷ per loro. In cui hanno imitato altre comunità straniere dopo aver letto il loro patrimonio, in particolare, i

⁹⁵ Cfr. Šawqī Dayf, *al-Tarḡamah al-šahṣiyyah*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1987, p. 5.

⁹⁶ Anche se, a dir il vero, sarebbe più appropriato parlare di *musulmani che scrivono in arabo*, anche se sono di altre etnie. Erano gli anni di Nasser e del panarabismo.

⁹⁷ Che in linguistica vuol dire anche neologismo.

greci⁹⁸. Alcuni dei loro filosofi hanno dato delle *tarğamat* personali in cui hanno accennato ai loro libri. I filosofi arabi ne hanno seguito il modello e [gradualmente] la tendenza si allargò per estendersi anche a scienziati, mistici *sufi* e politici.

Siamo così davanti a due visioni, quella di Iḥsān ‘Abbās che cerca e trova la radice nella tradizione islamica, anzi preislamica, rappresentata nei *Giorni degli Arabi*, e quella di Šawqī Ḍayf che afferma l’origine greca di quest’arte, o genere letterario.

⁹⁸ Ḍayf fu studente di Ṭāhā Ḥusayn che certamente gli ha trasmesso l’ammirazione verso la tradizione greca.

La prima volta dell'uso di *sīrah dātīyyah* nella letteratura araba moderna

Storicamente parlando, nella letteratura araba moderna, il primo ad usare il termine di *sīrah dātīyyah*, presentando il suo testo autobiografico al lettore arabo, è stato Salāmah Mūsà (1887-1958), nel suo *Tarbiyat Salāmah Mūsà* (L'educazione di Salāmah Mūsà) del 1947.

Anche se in questo caso, siamo di nuovo di fronte ad un uso molto problematico o non ancora stabile del termine *dātīyyah* che oscilla tra il suo originale significato in lingua araba “soggettivo” da *dāt* “soggetto, anima” e il suo nuovo uso come “autobiografia”.

وواضح أن كل سيرة يرويها صاحبها يعييبها نقص هو الذاتية؛ إذ يشق على أذكي الناس أن يحلل نفسه ويعرض لتاريخه التحليل والعرض الموضوعيين، ولكن هذا العيب هو أيضًا ميزة؛ لأن القارئ ينتفع بشيء آخر لا يجده في الرواية الموضوعية، يكتبها غيرنا عنًا، وهو أنه سيقف على وقع الحوادث في الكاتب. وقد يعيب السيرة الذاتية أيضًا أن مؤلفها لن يبوح بكل ما يعرف، وخاصة إذا كان ما يحب أن يبوح به يتصل بأشخاص لا يزالون أحياء يكره أن يُؤلمهم. وهناك أشخاص هم في وجداني الآن حين أذكرهم أجسُّ أن أنفاسي تنهَّدات لفرط ما أساءوا إليّ، ولكني لن أكتب شيئًا عنهم؛ لأنهم لا يزالون أحياء. ويعيب السيرة الذاتية أيضًا أن كاتبها لا يُحسن التحليل لنفسه؛ لأن كثيرًا ممَّا يراه غيره فيه يعمى هو — لذاتيته — عنه.⁹⁹

È chiaro che ogni biografia narrata dal suo autore è difettosa per la sua **soggettività**. È difficile anche per le persone più intelligenti analizzare se stesse ed esporre la propria storia ed analizzarla con oggettività, ma questo difetto è anche un vantaggio; Perché il lettore trae beneficio da qualcos'altro

⁹⁹ Salāmah Mūsà, *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, Dār al-Kātib al-Miṣrī, al-Qāhirah 1947. La versione elettronica del libro è disponibile su (<https://www.hindawi.org/books/30809151/0.2/>).

che non trova nella narrazione oggettiva, che qualcun altro scrive di noi, ovvero che seguirà/sarà testimone dell'impatto degli incidenti sullo scrittore. Una **biografia soggettiva** [**autobiografia**] può anche essere svantaggiata dal fatto che il suo autore non rivelerà tutto ciò che sa, soprattutto se ciò che vorrebbe rivelare riguarda persone che sono ancora in vita e che lui non vuole ferire. E ci sono persone che mi vengono in mente ora, quando li ricordo, sento che il mio respiro è così appesantito profondamente da ciò che mi hanno fatto subire, ma non scriverò nulla di loro. Perché sono ancora vivi. Un altro limite dell'**autobiografia** [**biografia soggettiva**] è che il suo autore non riesce bene ad analizzare sé stesso. Perché molto di ciò che gli altri vedono in lui, rimane invisibile - per la sua **soggettività** - ai suoi stessi occhi.

Nella stessa introduzione al suo testo autobiografico, Salāmah Mūsà, usa anche il termine di *tarğamah*, come sinonimo di *sīrah*:

وقد يكون الدافع الأول لكتابة هذه السيرة أنني أحس — إلى حدٍ كبير — أنني منعزل عن المجتمع الذي أعيش فيه لا أنساق معه في عقائده وعواطفه ورؤياه. وعندئذٍ تكون هذه الترجمة التبريرَ لموقفي مع هذا المجتمع وهو موقف الاحتجاج والمعارضة؛ فأنا أكتب كي أسوي حسابي مع التاريخ.¹⁰⁰

La prima motivazione dietro la scrittura di questa biografia [*sīrah*] potrebbe essere che mi sento, in larga misura, isolato dalla società in cui vivo, non mi trovo in linea con le sue credenze, emozioni e visione. Dunque, questa biografia [*tarğamah*] può essere la giustificazione della mia posizione nei confronti di questa società, che è una

¹⁰⁰ Salāmah Mūsà, *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, cit., (<https://www.hindawi.org/books/30809151/0.2/>).

posizione di protesta e di opposizione; io scrivo per
regolarizzare il mio conto con la storia.

Il che indica, anche in epoca moderna, la mancanza di una
distinzione chiara tra i due termini. Per non parlare poi dell'uso recente
dello stesso termine di *sirah dātiyyah* in ambito non letterario per
indicare il *curriculum vitae*!¹⁰¹

In ogni caso, se vogliamo indicare un nome e una data per
indicare l'ingresso del genere autobiografico nel novero della
letteratura araba moderna, secondo la sua concezione occidentale,
dobbiamo tornare un po' indietro nel tempo.

Prima però, possiamo accennare ad un'altra visione ed un'altra
definizione dell'autobiografia, che ci sarà molto utile a mo' di
introduzione.

¹⁰¹ Anche se rimane comunque sotto sotto la stessa base di *legittimazione* e ricerca di conferma del
proprio valore individuale.

La definizione di James Olney

Fortunatamente nel mondo della critica occidentale, possiamo anche trovare altre definizioni dell'autobiografia come, ad esempio, quella proposta da James Olney, nel suo studio *Tell Me Africa* (1973), dove definisce l'autobiografia come «how an individual or group live as recorded from within», affermando che i testi autobiografici, più che altri generi, «provides the most direct narrative enactment and immediate manifestation of the ways, the motives, and the beliefs of a culture foreign to the reader»¹⁰².

Nel suo studio, che avviene un solo anno dopo la pubblicazione del suo fortunato *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography* (1971), Olney prova a mettere in pratica la sua teoria, secondo cui i testi autobiografici possono essere utilizzati per presentare, nel suo caso, la letteratura africana in modo nuovo al lettore occidentale, visto che offrono:

a way of getting inside a world that is inevitably very different from his own in its assumptions and values, in its attitudes and beliefs, in its practices and observances [...] Through autobiography one can, in many instances, approach fiction or whatever other literature with considerably greater assurance and validity.¹⁰³

¹⁰² Cfr. James Olney, *Tell Me Africa: An Approach to African Literature*, Princeton University Press, Princeton 1973, p. 6 citato in Tetz Rooke, 'In my Childhood' – A Study of Arabic Autobiography, op. cit., p. 1.

¹⁰³ Cfr. James Olney, *Tell Me Africa: An Approach to African Literature*, Princeton University Press, Princeton 1973, p. 7 citato in Bishop, R. (1974). James Olney, Tell me Africa. *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 4(3). Retrieved from <https://escholarship.org/uc/item/1sj3d2t8>.

Un progetto molto ambizioso, che non ha convinto tutti per la mancanza di esempi pratici “validi/efficaci”¹⁰⁴, ma che può essere utile per il nostro studio della letteratura araba moderna e contemporanea. Infatti, molti saranno d’accordo, sulla validità di questo approccio se applicato, ad esempio, nel caso di un grande intellettuale e letterato arabo come Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), ove il suo testo autobiografico, *al-Ayyām* (I Giorni)¹⁰⁵ - mi riferisco in particolare alla prima ed alla seconda parte pubblicate su riviste letterarie e poi raccolte in due volumi del 1929 e del 1939 - e che rappresenta una valida premessa o introduzione per prendere per mano il lettore – specialmente quello non arabo - ed aiutarlo prima a comprendere l’esperienza particolare di vita di questo ragazzo povero nato in un villaggio dell’Alto Egitto, dove perde la vista per la mancanza di un medico oculista nel villaggio, ma da questa miseria, spicca ed eccelle nei suoi studi diventando varie volte ministro dell’istruzione e rettore di una università. E poi il testo autobiografico di Ḥusayn può agevolare l’accesso del lettore al suo mondo intellettuale che copre la letteratura araba classica dalla poesia preislamica a quella di al-Mutanabbī e al-Ma‘arrī, la storia islamica nei suoi vari testi biografici che ha dedicato, tra l’altro, ai quattro califfi che si sono susseguiti dopo la morte del profeta Muḥammad, e alla sua opera narrativa e critica.

¹⁰⁴ Mi riferisco a R. Bishop nella sua recensione del libro di Olney. Cfr. Bishop, R. (1974). James Olney, *Tell me Africa. Ufahamu: A Journal of African Studies*, 4(3), pp.177-180.

¹⁰⁵ E non è una coincidenza. Il titolo ha a che fare con gli antichi Giorni degli Arabi. Cfr. Fedwa Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn*, Princeton University Press, 2014, p. 72 [1 edizione 1988].

Su Ṭāhā Ḥusayn e i suoi giorni “*Al-Ayyām*”

Il testo autobiografico di Ṭāhā Ḥusayn¹⁰⁶ ha segnato una svolta, molto simile a quella delle *Confessioni* di Rousseau, aprendo la strada ad una nuova concezione della personalità egiziana ed araba. Un testo che nasce in un momento delicato in cui il giovane autore, da poco tornato dalla Francia, veniva attaccato per aver avuto il coraggio di porre delle domande sulla valenza storica e sull'autenticità della poesia preislamica, pubblicate prima nel suo *Fī 'l-ši'r al-ġāhilī* (Sulla poesia preislamica) del 1926¹⁰⁷ e dopo piccole modifiche anche nel *Fī 'l-adab al-ġāhilī* (Sulla letteratura preislamica) del 1927¹⁰⁸. Domande accademiche che però hanno suscitato la rabbia di molti studiosi *conservatori* di al-Azhar, perché viste come contrapposte alla valenza storica del Corano stesso.

Forse per questo nella sua autobiografia è stato così severo non solamente con la sua vecchia scuola-università di al-Azhar, ma con tutta l'istruzione tradizionale di stampo religioso in Egitto. Nel 1955 Ṭāhā Ḥusayn cominciò a pubblicare una serie di articoli in cui raccontò le sue memorie sul soggiorno parigino, che saranno poi raccolte prima sotto il titolo di *Muḍakirāt Ṭāhā Ḥusayn* nel 1967 da Suhayl Idrīs e pubblicate

¹⁰⁶ Per una nota biografica estesa sulla vita e opera di Ṭāhā Ḥusayn, si veda l'introduzione a cura di M. E. Paniconi della traduzione italiana del testo di *Adīb*. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *Adīb. Storia di un letterato*, cura e traduzione di Maria Elena Paniconi, Edizioni CaFoscari, Venezia 2017, pp. 11-38.

¹⁰⁷ Ṭāhā Ḥusayn, *Fī al-ši'r al-ġāhilī*, Dār al-ġadīd, Bayrūt 1997. Prima edizione, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhirah 1926. Una traduzione parziale delle prime pagine del saggio in italiano è stata pubblicata in Paolo Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1997, pp. 171-178. Recentemente, Paola Viviani ha tradotto il testo intero. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *La poesia preislamica*, Traduzione di Paola Viviani, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 2020.

¹⁰⁸ Ṭāhā Ḥusayn, *Fī al-adab al-ġāhilī*, Laġnat al-ta'lif wa al-tarġamah wa al-našr, al-Qāhirah 1927.

dalla sua casa editrice Dār al-Ādab a Beirut, per poi apparire al Cairo nel 1972 sotto il titolo della terza parte di “*al-Ayyām*”¹⁰⁹.

Con questi tre volumi, certamente per il suo peso e la sua influenza, Ṭāhā Ḥusayn ha spalancato una porta davanti ai suoi contemporanei, alunni e future generazioni per seguire il suo modello. Così si può accennare a decine e decine di opere autobiografiche, esplicitamente o implicitamente influenzate dal testo di Ḥusayn, e che ci hanno regalato una loro intima lettura della loro vita e dell’Egitto nei loro tempi che hanno vissuto.

Molto interessante notare ad esempio la scelta che il compagno di Ṭāhā Ḥusayn, e per certo verso anche rivale, Aḥmad Amīn, matura nella sua autobiografia *Ḥayātī* (Mia vita, 1950/1952)¹¹⁰, adottando, come Ḥusayn, l’uso della terza persona.

Stessa scelta adottata anche da Sayyid Quṭb (1906-1966), nel suo testo autobiografico *Ṭifl min al-Qaryah* (Un bambino di villaggio/campagna), del 1946¹¹¹, che porta una dedica entrata a far parte della storia, rivolta proprio *All’autore del libro al-Ayyām, dott. Ṭāhā Ḥusayn:*

¹⁰⁹ Le tre parti dell’autobiografia di Ṭāhā Ḥusayn sono finalmente disponibili in italiano grazie all’impegno dell’Istituto per l’Oriente “C. A. Nallino”. Cfr. Taha Huseyn, *I giorni*, traduzione e introduzione di U. Rizzitano, introduzione alla parte III di A. Pellitteri, avvertenza di C. Lo Jacono, postfazione di M. Ruocco, Istituto per l’Oriente “C.A. Nallino”, Roma 2019.

¹¹⁰ Il testo è stato pubblicato per la prima volta nel 1950. Nel 1952 apparso in una nuova edizione con l’aggiunta di ulteriori due capitoli. Cfr. Aḥmad Amīn, *Ḥayātī* [*La mia vita*], Laḡnat al-Ta’līf wa al-Tarḡamah wa al-Našr, al-Qāhirah 1950, e Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, Maṭba‘at al-nahḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1952. Il testo è stato anche tradotto in italiano: Aḥmad Amīn, *La mia vita*, trad. it. di Andrea Borruso e Maria Teresa Mascari. Introd. di Andrea Borruso, Liceo Ginnasio Giacomo Doria, Mazara del Vallo 1998.

¹¹¹ Sayyid Quṭb, *Un bambino di paese*, trad. e note di Layla Mustapha Ammar, introd. di Massimo Campanini, Istituto per l’Oriente “C.A. Nallino”, Roma 2017.

انها يا سيدي أيام كأيامك، عاشها طفل في القرية. وفي بعضها من أيامك مثابه،
في سائرها عنها اختلاف. اختلاف بمقدار ما يكون بين جيل وجيل، وقرية
وقرية، وحياة وحياة. بل مقدار ما يكون بين طبيعة وطبيعة، واتجاه واتجاه.
ولكنها - بعد ذلك كله - أيام من الأيام!¹¹²

Tra i giorni vissuti da un bambino di paese, signore, alcuni sono del tutto simili ai vostri; altri, invece, differiscono in qualcosa. La diversità sta in ciò che rende diversa una generazione dall'altra, un villaggio da un altro, oppure una vita da un'altra, o che si registra tra le personalità e i modi di essere degli uomini. Ma – a parte questo – si tratta sempre di giorni.¹¹³

Vorrei proporre, al suddetto testo, un'altra traduzione di queste parole storiche rivolte da Sayyid Quṭb a Ṭāhā Ḥusayn:

«Anche questi, caro signore mio, sono dei “giorni” come i tuoi “giorni”, vissuti da un bambino di villaggio. Alcuni hanno delle somiglianze con i tuoi, anche se visti nel loro insieme appaiono così differenti. Differenti nella stessa misura in cui è differente una generazione dall'altra, un villaggio dall'altro, e una vita rispetto ad un'altra. Non solo, sono differenti nella stessa misura in cui una personalità differisce dall'altra, un orientamento dall'altro. Tutto sommato però, anche essi sono sempre dei “giorni”.»

¹¹² Sayyid Quṭb, *Ṭifl min al-Qaryah*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1973, p. 6. La data indicata alla fine della dedica è del 1 luglio 1945.

¹¹³ Sayyid Quṭb, *Un bambino di paese*, op. cit., p. 22. Interessante notare la scelta della traduttrice di adottare nel titolo il termine di “paese” per tradurre “*Qaryah*”, anche se in questa citazione, lo stesso termine viene tradotto prima con “paese” e dopo con “villaggio”.

Con questo, vorrei accennare a questa particolarità dell'influenza di Ḥusayn e del suo testo autobiografico su generazioni e generazioni, e non mi riferisco solamente a quelli che facevano parte della sua corrente o tendenza ideologica ed intellettuale, come ad esempio Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987), amico e discepolo di Ḥusayn, che ha scavato nella sua infanzia scrivendo il testo autobiografico di *Siġn al-'umr* (La prigione della vita) nel 1964, o come nel caso già indicato di Salāmah Mūsà e il suo testo *Tarbiyat Salāmah Mūsà* (1947), ma anche a quelli che si opponevano alla sua scuola, che avevano un'altra visione rispetto alla domanda cruciale, che torna sempre, sulla modernizzazione dell'Islām oppure l'islamizzazione della modernità. Rileggendo attentamente le parole di Quṭb, si può percepire questo suo atteggiamento complicato e complesso nei confronti di Ḥusayn, un miscuglio di rispetto e ammirazione da un lato, e dall'altro un'ostentata rivalità, direi un certo antagonismo¹¹⁴.

Grazie a Ṭāhā Ḥusayn si può dire che un nuovo genere letterario è nato nella letteratura araba moderna. Mi riferisco al genere autobiografico *moderno*, che trova il suo punto di riferimento nelle *Confessioni* di Rousseau. Anche se, ancora una volta, mi preme sottolineare la differenza tra i due casi. Nel testo di Ḥusayn c'è, senza dubbio, un certo rancore contro *al-kuttāb* (la scuola coranica) e contro lo *sterile e arcaico* modo di insegnamento di Al-Azhar, ma questo non vuol dire attaccare la religione, o liberarsi dal suo fardello.

¹¹⁴ Spiegabile in due motivi principali: il primo è l'appartenenza di Quṭb nella sua prima fase "laica" alla scuola rivale di Ḥusayn, quella di al-'Aqqād, e la seconda legata alla sua fase di trasformazione islamista, in cui ha maturato un disinteresse riguardo tutto il mondo letterario e si è concentrato sulla formazione di una sua lettura socio-politica contraria a tutti i sostenitori del modello occidentale, accusato di carenza di spiritualità ed eccesso di materialismo e primitivismo. Cfr. 'Alī Šalaš, *al-Tamarrud 'ala al-ādab: dirāsah fī taġribat Sayyid Quṭb* (Ribellarsi contro la letteratura: uno studio sull'esperienza di Sayyid Quṭb), Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1994, pp. 65-80, e Davide Tacchini, *Radicalismo islamico. Con il diario del soggiorno americano di Sayyid Quṭb*, ObarraO, Milano 2015.

Il punto più importante, secondo me, rimane quello della scelta *consapevole* dell'autore di non usare l'io narrante, ma la terza persona. Una scelta che rispecchia quella volontà sì di seguire le orme della modernità, di dare più risalto alla personalità individuale, ma senza tralasciare il bagaglio culturale e letterario classico non solamente islamico, ma anche preislamico.

In molti studi critici sull'autobiografia araba moderna e contemporanea, l'opera di Ṭāhā Ḥusayn occupa un posto di primato, senza voler negare però che precedentemente, sia in Egitto che in altre parti del mondo arabo, non mancavano dei tentativi iniziali di scrivere un testo autobiografico, secondo il modello occidentale, o una forma più *moderna* delle classiche *sīrah e tarğamah* in cui appare più *dātiyyah* (soggettività).

È vero che c'è sempre stato un continuo dibattito critico riguardo la classificazione dell'opera di Ṭāhā Ḥusayn, se fosse un romanzo, un romanzo autobiografico, o una esplicita o implicita autobiografia¹¹⁵. Un dibattito che ha a che fare, senz'altro, con le regole dettate dai testi canonici occidentali, e formulato poi da Philippe Lejeune, che ha portato alcuni critici a leggere e rileggere le tre parti dell'opera, cercando disperatamente un riferimento diretto che collega l'autore al narratore al protagonista, per poter inserire l'opera nel rango nei testi autobiografici *moderni*¹¹⁶.

¹¹⁵ Come nello studio di 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr sullo sviluppo della narrativa araba moderna. Cfr. 'Abd al-Muḥsen Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāya al-'arabiyyahfī Miṣr (1870- 1938)*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1963, pp. 298-299.

¹¹⁶ Alla fine, qualche riferimento diretto è stato trovato nella terza parte dell'opera. Dove il padre Ṭāhā Ḥusayn si rivolge a sua figlia, accennando alla sua cecità come il leggendario Edipo. Cfr.

Quello che ci interessa è la fortuna che il testo di Ṭāhā Ḥusayn ha avuto in tutto il mondo arabo, e provare a capirne le cause.

Vari studi si sono dedicati a dare una lettura critica dell'autobiografia di Ḥusayn, come ad esempio lo studio di Fedwa Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography: al-Ayyām of Ṭāhā Ḥusayn*, (1988)¹¹⁷, e lo studio di Šukrī al-Mabḥūt [Shukri al-Mabkhout], *Sīrat al-ġā'ib, sīrat al-Ātī. Al-sīrah al-dātiyyah fī kitāb al-Ayyām* (La biografia dell'assente, la biografia del veniente. L'autobiografia nel libro di *al-Ayyām*, 1992)¹¹⁸. Altri critici hanno dedicato una parte consistente dei loro studi al testo di Ḥusayn, come nel caso di Šawqī Ḍayf, nel suo *al-Tarġamah al-Šaḥsiyah*¹¹⁹, e Iḥsān 'Abbās in *Fann al-Sīrah*¹²⁰.

Nella sua analisi dello studio di Fedwa Malti-Douglas, e dopo aver riconosciuto a lei il merito di aver dedicato per prima una monografia al testo di *al-Ayyām*, scritta con tanto di rigore metodologico, e con uno spunto così originale come il tentativo di partire dalla situazione particolare di Ḥusayn, privato dalla vista in tenera età, come chiave di lettura del suo testo, Šabrī Ḥāfīz [Sabry

Muhammad Baridi, *'Indamā tatakallam al- dāt: al-sīrah al- dātiyyah fī al-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Manšūrāt Ittihād al-Kuttāb al-'Arab, Dimašq 2005, pp. 21-22.

¹¹⁷ Cfr. Fedwa Malti-Douglas, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn*, Princeton University Press, 2014, [1 edizione 1988].

¹¹⁸ Cfr. Šukrī al-Mabḥūt, *Sīrat al-ġā'ib, sīrat al-'Ātī. Al-sīrah al-dātiyyah fī kitāb al-Ayyām*, Dār al-Ġanūb, Tūnis 1992. Molto interessante è la recensione del libro da parte dei due accademici iracheni 'Abd-Allāh Ḥabīb Kāzīm e Isrā' Sālīm Mūsā, pubblicata nel 2017, e disponibile in rete (<https://lark.uowasit.edu.iq/index.php/lark/article/view/487/381>) in cui indicano la grande influenza dei precedenti studi di Iḥsān 'Abbās e Yahyā Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm sullo studioso tunisino, divenuto famoso anche in Italia, dopo aver vinto con il suo romanzo *al-Ṭalyānī* (L'Italiano, 2015), il premio internazionale per la narrativa araba. Il romanzo è stato tradotto in italiano da Barbara Teresi. Cfr. Shukri al-Mabkhout, *L'Italiano*, traduzione di Barbara Teresi, Edizioni E/O, Roma 2017.

¹¹⁹ Šawqī Daif, *al-Tarjamah al-Šaḥsiyyah*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah 1956

¹²⁰ Iḥsān 'Abbās, *Fan al-Sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956

Hafez] accenna ai limiti dell'approccio decostruzionista di Malti-Douglas:

وقد حصرت الدراسة كل همها في تفكيك العناصر النصية في (الأيام) وكأن النص موجود في فراغ اجتماعي كامل، أو كأن كلا من الكاتب والنص لا يوجدان في العالم. ولا يتصلان بأي من عناصره. والواقع أن النص موجود دائما – كما يقول إدوارد سعيد في دراسة هامة له – بين الناقد والعالم.¹²¹

Lo studio si è così concentrato esclusivamente a “smontare/decostruire” gli elementi testuali in *al-Ayyām*, come se il testo esistesse in un vuoto sociale completo. O come se sia l'autore che il testo non ci fossero nel mondo, e non comunicassero con nessuno dei suoi elementi. In verità, il testo esiste/c'è sempre – come dice Edward Said¹²² in un suo studio importante – tra il critico e il mondo.

Per confermare il suo giudizio, il critico egiziano che ha avuto la fortuna di essere tra gli alunni di Ṭāhā Ḥusayn, accenna alla scelta metodologica di Malti-Douglas di omettere la relazione/il nesso tra la scrittura della I parte di *al-Ayyām* e la crisi della pubblicazione del libro, e tra la scrittura della II parte e la crisi del licenziamento dell'autore dall'università.

وننتج عن إغفالها ذلك عجزها عن اكتشاف العلاقة الحيوية بين منهج الشك الديكارتي الذي استخدمه طه حسين في دراسته الهامة للشهر الجاهلي، وتغلغل نفس المنهج كلية في (الأيام) بطريقة توشك السيرة معها أن تكون برهانا على

¹²¹ Sabry Hafez, *Ufuq al-ḥiṭāb al-naqdī*, Dār Ṣarqīyyāt, al-Qāhirah 1996, p. 177 Uno studio che elabora una precedente recensione dell'opera di Malti-Douglas pubblicata su “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, Vol. 53, No. 1 (1990), pp. 131-133

¹²² Il riferimento è al testo di E. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University, Cambridge (MA) 1983, tradotto in italiano da Marco Gatto sotto il titolo di *Il mondo, il testo e il critico*, Transeuropa, Massa 2014.

أنه لولا هذا المنهج الشكي الذي اكتشفه طه حسين الطفل بالسليقة منذ بواكير حياته لانتهى به الأمر إلى أن يكون مقرئاً على المقابر كغيره من مكفوفي بلده. فلولا هذا الشك الحادي للرغبة في الاكتشاف والمعرفة لما أفلت طه حسين من قبضة العمى الاجتماعي الذي يفرض على الفرد مجالاً محدوداً للحركة، ويعمي المجتمع عن رؤية الإمكانيات الثاوية في أعماق مثل هذا الفرد الذي لم تكن عاهته البصرية إلا نتيجة لجهل مجتمعه، وتخلف أساليب الرعاية الطبية فيه.

123

A causa della sua omissione, non fu in grado di scoprire il rapporto vitale tra l'approccio del dubbio cartesiano che Ṭāhā Ḥusayn usò nel suo importante studio della poesia preislamica, e la penetrazione dello stesso metodo interamente in *al-Ayyām* in un modo con cui tutta la *sīrah* [biografia] diventi quasi una dimostrazione sul fatto che se non fosse stato per questo approccio scettico che il bambino Ṭāhā Ḥusayn scoprì innatamente/in modo innato all'inizio della sua vita, [Ṭāhā] avrebbe finito per essere uno di quei lettori [di Corano] nei pressi delle tombe come tanti altri ciechi nel suo paese. Senza questo dubbio/scetticismo che l'ha riempito di desiderio di scoperta e conoscenza, Ṭāhā Ḥusayn non sarebbe sfuggito alla morsa della cecità sociale, che impone all'individuo uno spazio limitato per il movimento, e acceca la società a vedere le capacità nascoste nelle profondità di un simile individuo, la cui disabilità visiva era solo il risultato dell'ignoranza della sua società e dell'arretratezza dei metodi di assistenza medica.

Partendo da questa lettura di Ṣabrī Ḥāfīz, che condivido, tendo a collegare la moltitudine degli studi critici sull'autobiografia di Ḥusayn non solo con le caratteristiche peculiari del testo, ma di più con la

¹²³ Sabry Hafez, *Ufuq al-ḥiṭāb al-naqdī*, op. cit., p. 177.

rilevanza del suo *autore*, visto come modello di **intellettuale** all'avanguardia di un movimento di “*nahḍah*” rinascita in un momento **storico** molto particolare. Parliamo degli anni che hanno seguito la Prima guerra mondiale, in cui molti paesi arabi erano sotto il dominio inglese o francese, gli anni della caduta dell'Impero Ottomano nel 1924, della nascita di un nuovo senso di nazionalismo come nella mobilitazione del 1919 in Egitto e con cui l'elaborazione di un nuovo senso identitario, nei confronti dell'*Altro europeo e occidentale*. Un processo iniziato nel lontano 1798 con la Spedizione Francese in Egitto. E che si collega con l'oggetto del nostro studio, cioè le varie forme della scrittura autobiografica.

In sintesi, si potrebbe dire che c'è una relazione così forte da una parte (1) tra la scrittura, lo studio, le varie letture dei testi autobiografici arabi e una certa *legittimazione* (a priori o a posteriori) del ruolo di *Muṭaqqaf*, o intellettuale arabo in epoca moderna. E dall'altra parte (2) tra la *Storia* politica e sociale del mondo arabo e la *storia* del testo/testi autobiografico/i degli intellettuali arabi.

Edward Said: l'intellettuale “*sempre al posto sbagliato*”

Rileggendo le varie forme di scrittura autobiografica degli intellettuali arabi dal 1798 a oggi, possiamo trovarci di fronte ad un'altra Storia, assai diversa da quella ufficiale. E se vogliamo essere più precisi, a mille e una storia diversa. Il che ci collega a riflettere sul concetto del *Muṭaqqaf* ed intellettuale arabo e sulla sua missione, e soprattutto sua visione di sé e dell'altro.¹²⁴

Da una parte, abbiamo la visione di Edward Said (2004), molto influenzata da Gramsci, che collega l'attività intellettuale al potere, o meglio alla lotta contro il potere:

Ora, nel mondo arabo-islamico, le due parole usate per designare l'intellettuale sono *muthaqqaf* e *mufakir*. La prima deriva da *thaqafa*, «cultura» (dunque, uomo di cultura), la seconda da *fikr*, «pensiero» (dunque, uomo di pensiero). In entrambi i casi, il prestigio connotato al significato profondo di questi termini è accresciuto dall'implicito confronto con il governo in carica, considerato privo di credibilità e popolarità, di spessore culturale e filosofico. Nel vuoto morale creato, per esempio, da governi repubblicani dinastici - come, per esempio, in Egitto, Iraq, Libia o Siria - molti si rivolgono alla religione o agli intellettuali laici (ancora in larga maggioranza uomini) per trovare quella guida che l'autorità politica non riesce più a offrire. Anche se i governi sono stati abili nel

¹²⁴ Su questo punto, in italiano, si veda ad esempio Monica Ruocco, *L'intellettuale arabo tra impegno e dissenso: analisi della rivista libanese al-Ādāb (1953–1994)*, Jouvence, Roma 1999, Paola Viviani, *Un maestro del Novecento arabo. Farah Anṭūn*, Jouvence, Roma 2004, e Patrizia Manduchi, *Intellettuali, società civile, egemonia nel mondo arabo: la lezione di Gramsci*, in P. Manduchi, A. Marchi e G. Vacca (a cura di), *Studi gramsciani nel mondo: Gramsci nel mondo arabo*, Il Mulino, Bologna 2017.

cooptare gli intellettuali e farne i loro portavoce, la ricerca del vero intellettuale continua, e continua la lotta.¹²⁵

L'ultima frase sembra come un *manifesto*, con tutto il fervore e il calore con cui Edward Said, ci ha abituato, ad esprimere le sue idee.

Questa *lotta* però, non è solamente esterna, ma avviene prima dentro l'intellettuale.

Nel suo libro, *Representations of the Intellectual*, Edward Said scrive:

In quanto intellettuale, io espongo i miei argomenti di fronte a un pubblico o a un'assemblea, ma ciò che importa non è soltanto il modo in cui formulo il mio discorso, bensì anche ciò che io stesso rappresento nel momento in cui cerco di promuovere la causa della libertà e della giustizia. Se dico o scrivo queste cose è perché, dopo aver a lungo riflettuto, esse sono ciò in cui credo; inoltre, voglio conquistare ai miei convincimenti anche altre persone. Tutto ciò costituisce un insieme abbastanza complesso, in cui convergono due mondi, pubblico e privato: da un lato, la mia storia, i miei valori, le opere e le posizioni che hanno radici nelle mie esperienze; dall'altro, il modo in cui tutto questo irrompe nella sfera sociale, dove si discute e si decide di guerra, pace, giustizia.¹²⁶

¹²⁵ E. W. Said, *Humanism and Democratic Criticism Note*, Columbia University Press, New York 2004; trad. It. di Monica Fiorini, Il Saggiatore, Milano 2007. [edizione e-book]

¹²⁶ E. W. Said, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Vintage Books, London 1994, p.9; trad.it. di M. Gregorio, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 26-27.

Il che vuol dire che per un vero intellettuale o *Mutaqqaf*, il testo autobiografico rappresenti il tramite o il ponte ideale tra la teoria e la pratica, tra il mondo delle idee e quello delle azioni. O almeno così si illude, o vuol illudere i suoi lettori.

Partendo da questo presupposto, ad esempio, si può leggere l'autobiografia dello stesso Said, *Out of Place: A Memoir* (1999):

uno tra i più bei libri di memorie d'infanzia e di giovinezza pubblicati da molti anni a questa parte, un'opera che spinge la critica a formulare i paragoni più lusinghieri: viene accostato al grande ciclo di Proust per la sua capacità di rievocare il tempo perduto; a Balzac per la chiarezza delle sue intuizioni storiche e sociali; a Conrad.¹²⁷

Un testo scritto sì in inglese, ma da un intellettuale arabo-palestinese, che per la ricchezza del suo autore, offre innumerevoli letture. Ad esempio, e mentre

Hossam Aboul-Ela reads *Out of Place* within a local context of the popularity of the confessional American memoir during the 1990s, and Waïl S. Hassan reads it as an example of immigrant or 'ethnic American autobiography'

128

¹²⁷ Salman Rushdie, *Step Across this Line. Collected non-fiction 1992-2002*, Jonathan Cape, London 2002; trad. It. di Giovanna Capogrossi, *Superate questa linea. Saggi e articoli 1992-2002*, Mondadori, Milano 2007. [edizione e-book]

¹²⁸ Tahīa Abdel Nasser, *Literary Autobiography and Arab National Struggles*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, p. 88.

Salman Rushdie lo legge come una testimonianza di «uno studioso di Conrad, ma anche, [...] come un uomo malato e tuttavia ben deciso a vivere fino alla morte»¹²⁹.

Taḥīa Abdel Nasser (2017) nella sua lettura del testo autobiografico di Said, letto in parallelo con quello di sua figlia Najla Said, *Looking for Palestine: Growing Up Confused in an Arab-American Family* (2013), parte dalla possibilità di collegarlo e leggerlo nella luce della sua *lotta* e attivismo, cioè dalla sfera pubblica a quella privata e viceversa, accostandolo ad una lunga tradizione di altri testi autobiografici di scrittori palestinesi, sempre in *esilio*, come Maḥmūd Darwīš [Mahmoud Darwish] e Mūrīd Bargūṭī [Mourid Barghouti].

Ma il valore dell'opera di Edward Said non si ferma qua. Per questo studio il testo assume una importanza assoluta, perché chiude il cerchio che abbiamo lasciato sospeso. Mi riferisco ai testi canonici tra letteratura araba e letteratura occidentale. Abbiamo già avuto modo di accennare all'ala *religiosa* rappresentata dalle *Confessioni* di Sant'Agostino da una parte, e alla *Sīrah Nabawīyah* di Ibn Ishāq, e dopo di Ibn Hišām. Abbiamo anche trattato i due testi che rappresentano, a mio avviso, la svolta *laica*: intendo il testo autobiografico di Jean-Jacques Rousseau e quello di Ṭāhā Ḥusayn.

Di sfuggita, abbiamo indicato un terzo tipo di testi canonici di autobiografie, quello che si pone nel bel mezzo tra il modello religioso e quello laico, tra *Oriente e Occidente*. Questo perfetto equilibrio si può trovare nel *Dichtung und Wahrheit* di Goethe (1808-1831), come nel *Out of Place* di Said. Il motivo è certamente legato al calibro del personaggio. Sono rari quei personaggi che per un motivo o altro,

¹²⁹ *Ibid.*

maturino una profonda conoscenza che copre sia le nozioni *orientali* che quelle *occidentali*. Quei personaggi non cadono nell'oblio della storia, perché fungono da ponti - eternamente necessari - tra i due mondi, così lontani e così vicini. Così Said, ad esempio, scrive in seguito alla pubblicazione della sua autobiografia, in un articolo pubblicato sul giornale egiziano "Al-Ahram Weekly":

Yet what I think surprised me the most was that memoirs in the Arabic tradition tend either to be political, educational, or religious, such as *Al-Ghazali's Al-Munqidh min Al-Dalal*. As such they are less revelatory than private, they tell stories but protect reputations and sacred institutions like parents, teachers, schools and religion. The kind of often disturbing confessions one finds, say, in **Rousseau** or **John Stuart Mill** -- to name two of the famous memoirists in the West -- is never encountered in the Arabic tradition to my knowledge. By contrast, my memoir was extremely open about matters that are usually left unspoken or undiscussed, embarrassing situations involving sexuality, conflicts between members of the family, histories of failure, disgrace and personal vulnerability. One of my favorite books, *Taha Hussein's Al-Ayyam*, for example, is a wonderful instance of growing up intellectually and through education. The family is treated with reverence, if not piety, and schools are places of real education. In my case, all the schools I went to were dreadful colonial establishments, I learned very little and my own career there was little short of disgraceful. My father was a well-intentioned man, but he had bizarre ideas about what a son

should be, and in *Out of Place* I spoke about them in considerable detail.¹³⁰

L'importanza di questo articolo non risiede solamente in questo amalgama che Said fa tra testi canonici occidentali ed arabo-islamici, che comunque deve essere preso con molta cautela, visto la formazione di Said, che ha cominciato la sua carriera accademica in letteratura inglese, con lo studio su "*Joseph Conrad e la finzione autobiografica*". Ma anche in questa identità multiple che appare chiara nelle sue parole. Lui non è stato un mezzo arabo-palestinese, e mezzo americano-inglese, ma nel medesimo tempo, 100% arabo-palestinese, e 100% americano-inglese. E infine, nel suo invito agli intellettuali arabi di avere più coraggio a svelare la loro interiorità, proponendosi come un esempio da seguire¹³¹.

Senza prolungarmi molto, possiamo concludere questa parte, riprendendo la nostra riflessione sulla relazione tra l'intellettuale e il suo testo autobiografico, anche perché tutto sommato, Edward Said rappresenta l'eccezione e non la regola. Un intellettuale arabo sì, ma che da quando aveva 15 anni, ha sempre vissuto come un cittadino americano. Per sua fortuna, non ha vissuto sulla sua pelle l'esperienza di essere nella morsa di un regime autoritario, come tanti altri intellettuali arabi.

¹³⁰ E. W. Said, *The Hazards of Publishing a Memoir*, in "Al-Ahram Weekly", 2-9 December 1999. Il testo è disponibile su (<https://www.outlookindia.com/website/story/the-hazards-of-publishing-a-memoir/213594>).

¹³¹ Anche se a dir il vero, e a detta dello stesso Said, quando ha scritto il testo non immaginava di poter vivere fino a vederlo pubblicato. Perciò, aveva, partendo da questa considerazione, più libertà a nominare tutte le cose con il proprio nome.

Ḥasan Ḥanafī e l'intellettuale come *šāhid* e *šahīd*

Essere intellettuale o *Muṭaqqaf* nel mondo arabo, come in tante altre parti del mondo, non è sinonimo di stare rinchiuso in una torre d'avorio.

Una questione che merita uno studio a parte, ma per il momento, e in senso lato, ci può aiutare leggere quello che Ḥasan Ḥanafī¹³² ha scritto in un suo articolo del 1971:

ليس الفكر كلمة تُقال. بل هو شهادة على العصر. وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته. والمفكر هو هذا الشاهد، والشاهد هو الشهيد. فليست الشهادة فقط اظهاراً للواقع على أنه حقيقة، بل هي أيضاً فعل شعوري، يُعبر عن وجود المفكر. فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق، أي هم الذين يشهدون على عصرهم، وهم الذين قد يلقون الشهادة، أي الاستشهاد، جزاءً على شهادتهم. المفكرون في العصر هم الشهداء. لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له. وكان ابن حنبل في محنته شاهداً على عصره وشهيداً له، وكان جيوردانو برونو الذي حُرق علناً بأمر من محاكم التفتيش، لإيمانه بالعقل وبالعلم الجديد، شاهداً على عصره وشهيداً له.¹³³

¹³² Ḥasan Ḥanafī, nato al Cairo nel 1935. Ha studiato dapprima in Egitto, poi ha ottenuto il suo dottorato alla Sorbona di Parigi (1965), lavorando con Robert Brunschwig su una tesi intitolata: *Les Méthodes del'exégèse: Essai sur les fondements de la compréhension, 'Ilm usūl al-fiqh*. Con questa tesi, Ḥanafī - come dice Massimo Campanini nell'introduzione dello studio *La teologia islamica della liberazione* - «introduceva per la prima volta nel mondo intellettuale arabo-musulmano il metodo fenomenologico di Edmund Husserl, mettendolo al servizio dello studio del Corano e delle fonti principali del pensare islamico, legati alla scienza del diritto (*fiqh*)». Dal 1967 è professore di filosofia all'università del Cairo. Nel 2018, ha pubblicato la sua autobiografia sotto il titolo di *Zikrayāt 1935-2018* (Memorie 1935-2018), al-ḡam'iyah al-falsafiyah al-miṣriyah, al-Qāhirah 2018. Dal 2019, è consultabile anche la versione elettronica del libro sul sito dell'organizzazione di Hindawi: (<https://www.hindawi.org/books/57405807/>). Cfr. Ḥasan Ḥanafī, *La teologia islamica della liberazione*, a cura di Massimo Campanini, traduzione dall'inglese e dal francese di Cristiano Screm, Jaka Book, Milano 2018, p. 7-8.

¹³³ Ḥasan Ḥanafī, *Risālat al-fikr*, in "al-kātib", n. 118, gennaio 1971. Adesso anche in *Fī fikrinā al-mu'āṣir*, II edizione, Dār al-Tanuīr, Bayrūt 1983, p. 11.

L'attività intellettuale non consiste in una parola da dire [e basta]. È una testimonianza sul tempo. La testimonianza significa la parola veritiera che la separa dalla menzogna. È un giudizio su una realtà, e svelamento della sua verità. L'intellettuale è questo testimone “*šāhid*”, e il testimone è anche il martire “*šahīd*”. La testimonianza non è solo la manifestazione della realtà come un dato di fatto, ma è anche un atto sentimentale che esprime l'esistenza dell'intellettuale. L'esistenza dell'intellettuale in sé in un'epoca è una testimonianza. E gli intellettuali sono i martiri della verità/del vero. Coloro che testimoniano la loro epoca, e potrebbero cadere martiri, in compenso di questa loro testimonianza. Gli intellettuali nel corso del tempo sono i martiri. Così Socrate fu testimone e martire del suo tempo. Ibn Ḥanbal nella sua sventura/calvario “*miḥna*”¹³⁴, fu testimone e martire del suo tempo. Giordano Bruno, che fu pubblicamente bruciato su ordine dei tribunali di Inquisizione, per aver creduto nella ragione e nella nuova scienza, fu testimone e martire del suo tempo.

Anche in epoca araba moderna, non sono pochi i casi di un *mutaqqaf* e/o intellettuale che ha dovuto pagare un duro prezzo per le sue idee, che sia con la prigione, o l'esilio, o persino con la morte.

In molti di questi casi, c'era quasi sempre un testo autobiografico, in cui l'intellettuale dava la sua testimonianza sul tempo, o, come abbiamo visto nel caso di Salāmah Mūsà, regolarizza i conti con la storia.

Sui testi autobiografici scritti in carcere, o subito dopo, si può far riferimento prima allo studio di Isabella Camera D'Afflitto, *Prison*

¹³⁴ In riferimento al periodo passato in carcere per aver rifiutato la teoria della creazione del Corano.

Narratives: Autobiography and Fiction (1997)¹³⁵, e poi anche alla monografia di Elisabetta Benigni, *Il carcere come spazio letterario. Ricognizioni sul genere dell'Adab al-Suğun nell'Egitto tra Nasser e Sadat* (2009)¹³⁶.

In questi casi estremi, il testo autobiografico, diventa anche una denuncia dell'ingiustizia dei tempi, della delusione e a volte anche di una sensazione di alienazione. Ma, anche in mancanza di esperienze *umane* così difficili, l'intellettuale arabo, ha sempre avuto, a mio modesto avviso, una certa cura di dover lasciare una traccia della sua esistenza. Una forma di testamento ideologico, in cui dall'astrazione degli studi critici o dall'immaginazione dell'opera creativa, si va verso una *lettera* diretta ai suoi lettori, per confermare la sua posizione come *Mutaqqaf*, o per confutare le accuse dei suoi avversari.

Così, il testo autobiografico, da una narrazione intima della vita privata dell'autore, nella letteratura araba moderna, è diventato come un campo di battaglia tra rappresentanti di spicco di correnti diverse, e visioni diverse dell'*io* e dell'*altro*.

Comunque, e in tutti questi casi, il testo autobiografico degli intellettuali arabi, aspetta di essere analizzato sotto una luce nuova che collega la sua valenza storica, con quella letteraria e culturale.

¹³⁵ Isabella Camera D'Afflitto, *Prison Narratives: Autobiography and Fiction*, in AA.VV., *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, edited by E. de Moor, R. Ostle, S. Wild, Saqi Books, London 1997, pp. 148-156.

¹³⁶ Elisabetta Benigni, *Il carcere come spazio letterario. Ricognizioni sul genere dell'Adab al-Suğun nell'Egitto tra Nasser e Sadat*, Nuova Cultura, Roma 2009.

Miḥā'īl Nu'aymah e *Sab'ūn. Hikāyat 'umr (1889-1959)*

Per chiarire questo punto, sarebbe utile allargare l'orizzonte, e accennare ad un altro testo autobiografico di un grande *intellettuale* arabo, come Miḥā'īl Nu'aymah (1889-1988) che pubblicò la sua autobiografia in tre volumi tra 1959 e 1960 sotto il titolo di *Sab'ūn. Hikāyat 'umr (1889-1959)*¹³⁷ (Settanta. Storie di una vita).

Mentre i critici arabi si sono soffermati tanto davanti alla scelta dell'autore di filtrare alcuni episodi della sua vita privata, specialmente quelli legati, tra l'altro, alle sue avventure amorose¹³⁸, collegando questo atteggiamento di riserbo ad una tradizione così radicata non solo nei testi "autobiografici" classici, ma anche in quelli scritti in epoca moderna, e riflettendo sulla validità o meno del famoso *patto autobiografico* di Philippe Lejeune nel caso arabo.

إننا لا نزال نعيش في مجتمع ذي تركيب قبلي على الرغم من جميع الظواهر
"المدنية" أو "المدنية". وأعني بذلك أن كتابة/اليوميات [...] ترتب على الكاتب
مسؤولية لا يتحملها وحده. وتلك هذه الكارثة. وإنما يتحملها أفراد العائلة التي
ينتمي إليها وخصوصا إخوته وأهله الأقرباء. الجرم الفردي هنا هو جرم
اجتماعي والخاص هو في الوقت نفسه عام¹³⁹

Viviamo ancora in una società di composizione tribale, nonostante tutti le apparenze "civili" o "urbani". Con questo, intendo dire con la scrittura dei *diari* [...] porta al suo autore una responsabilità che non assume da solo. E

¹³⁷ Miḥā'īl Nu'aymah, *Sab'ūn. Hikāyat 'umr (1889-1959)*, Nufal, Bayrūt, 2011 [I edizione 1959-60].

¹³⁸ Ivi., pp. 10-11.

¹³⁹ Così dice Adonis in un'intervista con la rivista "al-Wasaf", n. 405, novembre 1999, citata in Yūmnā al-'Abd, *al-Riwāyah al-'arabiyah*, Dār al-Fārābī, Bayrūt 2011, p. 205.

questo è il disastro. Perché viene a carico anche dai membri della sua famiglia, in particolare i suoi fratelli e i parenti intimi. Così la colpa [o il reato] individuale diventa colpa sociale, e il privato diventa nello stesso tempo anche pubblico.

Lo studioso italiano Francesco Gabrieli, si concentra di più su ciò che possiamo definire il centro della definizione di James Olney, cioè l'importanza di questa *testimonianza* di un letterato ed intellettuale, anche per un lettore *occidentale* che vuole capire e comprendere il complesso e complicato mondo arabo, visto «il rilievo della personalità di Nu‘aymah, la ricchezza della sua opera letteraria, e soprattutto la eccezionalità delle sue esperienze biografico-culturali», arrivando a ribadire che:

Anche indipendentemente dal valore artistico, che come vedremo è notevole, il primo interesse di questo libro, almeno per noi occidentali, è documentario: il contatto di un arabo cristiano con la civiltà d'Occidente nelle contrastanti sue forme, la contemporanea reazione alla stanca tradizione letteraria nazionale e il bisogno di rinnovarla e ringiovanirla.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Francesco Gabrieli, *Dal Nilo alle fontane di Roma: saggi di letteratura araba moderna*, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 91. (Saggio già pubblicato in “Oriente Moderno”, XLIX, 1969, pp. 381-387).

Verso una storia del genere autobiografico in Egitto

Se finora, abbiamo avuto modo di addentrarci dentro il mondo magico dei testi autobiografici arabi tra epoca classica ed epoca moderna e contemporanea, la grandezza del corpus letterario ed intellettuale, ci impone di dover elaborare una scelta del campo di studio e di un metodo adatto per leggere ed analizzare alcuni di questi esempi autobiografici, nella speranza di poter, un giorno, completare questo desideroso progetto, di scrivere una storia del genere autobiografico in tutta la letteratura araba moderna e contemporanea.

La prima scelta sarà quella di concentrarci su un solo paese arabo, anche se partiamo dalla convinzione che tutto il mondo arabo abbia una certa unione linguistica e culturale, senza negare le peculiari caratteristiche che distinguono tra un paese ed altro.

Questo paese sarà l'Egitto, non solamente perché è il paese di Ṭāhā Ḥusayn, autore dell'opera che ha segnato la storia di questo genere in tutta la letteratura araba moderna e contemporanea.

Ma anche per il fatto che il primo incontro/scontro in epoca moderna tra l'*io* arabo e l'*altro* occidentale accadde proprio lì. Mi riferisco alla Campagna di Napoleone, sbarcata alle coste mediterranee dell'Egitto nel 1798.

Il terzo motivo dietro la scelta dell'Egitto come caso di studio è l'enorme produzione autobiografica che il paese ha assistito tra il ventesimo e il ventunesimo secolo.

Anche se per comprendere bene l'evolversi del genere autobiografico, secondo me è quasi obbligatorio tornare a cercare i suoi inizi nell'800.

In aggiunta a questi motivi diretti al nostro studio, merita la menzione il riferimento che si fa all'Egitto negli studi sull'autobiografia, come culla dei testi autobiografici più antichi nella storia mondiale, come nello studio di Lichtheim (1988)¹⁴¹.

Una tradizione che viene di solito collegata a quel «impulso delle convinzioni relative alla vita dopo la morte.»¹⁴², che ha fornito un materiale così ricco all'Egittologia:

Cosa farebbe l'egittologia senza l'autobiografia di Uni per la VI dinastia, quella di Khnumhotep per l'inizio della XII, quella di Ahmes, figlio di Abana, per la nascita del Nuovo Regno, e senza quelle di Bak-en-Khonsu, dei sacerdoti di Ammone del Terzo Periodo Intermedio, di Ug'a-Horresnet, di Smatauitayfnakht, di Tachos il Salvatore, e di Petosiride per la Bassa Epoca?¹⁴³

A questo proposito, spesso viene indicato il racconto di Sinuhe l'egiziano, che risale al XX secolo a.C., da considerarsi «la più antica narrazione in prima persona»¹⁴⁴.

Non solo, come abbiamo già avuto modo di ripercorrere l'evolversi dell'autobiografia o meglio della *Sīrah* nella letteratura

¹⁴¹ Cfr. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom: A Study and an Anthology*, Univ.-Verlag, Fribourg 1988.

¹⁴² Pascal Vernus e Jean Yoyotte, *Dizionario dei faraoni*, p. 34-35

¹⁴³ *Ivi*, p. 35.

¹⁴⁴ Cesare De Marchi, *Romanzi: leggerli, scriverli*, Feltrinelli, Milano 2007, [edizione e-book]

araba classica, il punto di partenza è la *Sīrah Nabawīyah*, concentrata sul racconto della vita del profeta Muḥammad, che secondo lo studio di Muḥammad Kāmil Ḥusayn sulla letteratura dell'Egitto fatimide, è da collegarsi ad una tradizione *biografica* radicata in Egitto fin dai tempi dei faraoni, continuata a mano dei copti che hanno scritto delle biografie dei loro santi e dei loro letterati, e mantenuta anche nell'Egitto Islamico, visitato prima da Ibn Ishāq, e dopo da Ibn Hišām.

Gli egiziani, per la loro passione di questo genere, sempre secondo Muḥammad Kāmil Ḥusayn, hanno anche dato alla luce una nuova forma di biografie popolari “*Siyar Ša ‘bīyyah*”, come la *Sīrah* di ‘Antar Ibn Šaddād¹⁴⁵ e *al-Sīrah al-Hilālīyah*¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Sulla *sīrah* del poeta preislamico ‘Antar Ibn Šaddād e testi simili, si veda il numero dedicato a “Studies on Arabic Epics”, della rivista “Oriente Moderno”, LXXXIII, 2, 2003.

¹⁴⁶ Muḥammad Kāmil Ḥusayn, *Fī Adab Miṣr al-Fātimīyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah 1950, p. 113 citato in Mū’īyad ‘Abd al-Sattār, al-Madḥal ila Dirāsāt al-Sīrah al-ḍātiyyah fī al-Adab al-‘Arabī, in *Mağallat al-Mağma‘ al-‘ilmī al-Hindī*, n. 1-2, 1° ottobre 1990, p. 3.

La rappresentazione dell' *Altro* come punto focale

Qua spunta una domanda: cosa si va a cercare in tutti questi testi autobiografici?

Tetze Rooke (1997), ad esempio, si è concentrato nel suo studio sull'infanzia¹⁴⁷, Joseph Lebbos (2009) ha dedicato un suo studio a “*L'Amore e la Morte dalla prospettiva dell'autobiografia tra Egitto e Libano*”¹⁴⁸. Taḥīyyah Abdel Nasser (2017) ha collegato l'autobiografia letteraria alla lotta nazionalista araba¹⁴⁹.

In questo studio, vorrei dare una mia lettura di alcuni dei testi autobiografici scritti in Egitto, partendo dal punto focale più importante, a mio giudizio, cioè la rappresentazione dell' *io* che ha a che fare con la rappresentazione dell' *altro*.

A questo riguardo, può essere opportuno fare un accenno all'origine etimologica del termine *Huwīyyā* “identità”, che in arabo deriva non da *Ana* “io”, ma da *Huwā* “lui”.

Infatti, dagli albori della storia araba moderna, l' *io* si è sempre formulato rispetto e in luce dell' *altro*. Così l'intellettuale arabo si è

¹⁴⁷ Cfr. Tetze Rooke, *In My Childhood: a study of Arabic autobiography*, op. cit. Anche se la maggior parte dello studio è concentrato su temi legati di più alla definizione dell'autobiografia, i legami tra l'autobiografia e il romanzo, la letterarietà o meno dell'autobiografia, non si può negare l'impegno con cui il ricercatore ha analizzato più di 20 opere di autori dall'Egitto, Palestina, Libano, Siria e Marocco, nell'arco dal 1929 al 1988.

¹⁴⁸ Cfr. Joseph Lebbos, *al- Ḥub wa al-Mawt min manẓūr al-Sīrah al-dātiyyah bayna Miṣr wa Lubnān*, Dār al-Mašriq, Bayrūt 2009. Lo studio ha analizzato le autobiografie di Ṭāhā Ḥusayn, Tawfīq al-Ḥakīm, Miḥāil Nu'aīmā, 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān, Tawfīq Yūsuf 'Awwad, Laylā 'Usayrān.

¹⁴⁹ Cfr. Taḥīyah Abdel Nasser, *Literary Autobiography and Arab National Struggles*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017. Nel libro, sono stati analizzati testi di Ṭāhā Ḥusayn, Ṣon'allah Ibrāhīm, Assia Djebar, Latīfa al-Zayyāt, Maḥmūd Darwīš, Mūrīd Barġūti, Edward Said, Haifa Zangana, e Raḍwa 'Āšūr.

sempre trovato a dover vedersi nello specchio dell'*altro* europeo ed occidentale.

Prima di dare una mia visione generale di questa storia del genere autobiografico in Egitto, credo sia doveroso approfondire la questione del metodo che propongo e che definisco in quanto storico-comparatistico. Nel senso che parte, prima della lettura del testo autobiografico, dalla lettura del contesto storico in cui l'opera viene scritta. È vero che l'oggetto della narrazione dell'autore di un testo autobiografico è quasi sempre il passato, e raramente il presente, ma in luce anche dell'analisi di Ṣabrī Ḥāfīz sull'importanza di collegare gli *Ayyām* di Ṭāhā Ḥusayn al momento storico della sua scrittura, sono convinto che simile connessione tra il *contesto* e il *testo autobiografico* possa darci dei risultati molto interessanti.

Con comparatistico, intendo avvalermi dell'aiuto della letteratura comparata, che secondo il primo comparatista arabo in epoca moderna, Muḥammad Ġunaymī Hilāl [Mohamed Ghonemi Hilal] (1916-1968), è più corretto chiamarla la storia comparata delle letterature o la storia della letteratura comparata¹⁵⁰.

Anche perché la letteratura comparata non è stata mai estranea allo studio autobiografico. Vari studi comparatistici hanno provato a rileggere alcune delle opere arabe classiche autobiografiche o semi-autobiografiche in luce di altre opere occidentali.

Possiamo fare cenno ai vari studi comparatistici concentrati allo studio in parallelo tra le *Confessioni* di Sant'Agostino¹⁵¹, e *al-Munqid*

¹⁵⁰ Muḥammad Ġunaymī Hilāl, *al-Adab al-Muqāran*, Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah 2008, p. 13 [1 edizione 1953].

¹⁵¹ Cfr. Sant'Agostino, *Le Confessioni*, traduzione e note di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1991.

min al-ḍalāl (*Il salvatore dall'errore*¹⁵²) di al-Ġazālī (morto nel 1111)¹⁵³, e anche quelli che hanno indicato un probabile legame tra *Vita nova* di Dante Alighieri¹⁵⁴ e *Ṭawq al-Ḥamāmah* (*Il collare della colomba*) di Ibn Ḥazm (994-1064)¹⁵⁵, un testo che – secondo Francesco Gabrieli, che l’ha tradotto magistralmente in italiano nel 1949 - «è un trattato “scientifico” di fenomenologia dell'amore e al tempo stesso una confessione, un documento storico e umano di non comune valore»¹⁵⁶.

¹⁵² O anche “Ciò che libera dall’errore”, come indicato nello studio di Paolo Nicelli. Cfr. Paolo Nicelli, *Islām e modernità nel pensiero riformista islamico*, San Paolo, Roma 2009, p. 55.

¹⁵³ Cfr. Vincenzo M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana: Saggio monografico sul Munqid di al-Ġazālī*, Libreria dell’Università Gregoriana, Roma 1967, pp. 180-212.

¹⁵⁴ Cfr. Dante Alighieri, *Vita nova*, a c. di Luca Carlo Rossi, Introduzione di Guglielmo Gorni, Mondadori, Milano 1999.

¹⁵⁵ Cfr. al-Ṭāhir Aḥmād Makkī, *Dirāsāt ‘an Ibn Ḥazm wa kitābihi "Ṭawq al-ḥamāmah"*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1981 [3° edizione]. A questo proposito e in senso lato, è stato scritto parecchio nel mondo arabo, partendo dal lavoro dell’arabista spagnolo Miguel Asín Palacios, specialmente in seguito al suo studio *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia* del 1919. Tra il 2005 e il 2006, ho eseguito un periodo di formazione in comparatistica, lavorando su questo tema, sotto la cura di Prof. Enrico Malato dell’Università di Napoli Federico II e Prof. Giovanni Canova allora dell’Orientale.

¹⁵⁶ Cfr. Ibn Ḥazm, *Il collare della colomba sull'amore e gli amanti*, versione dall'arabo di Francesco Gabrieli, Se, Milano 2008 [1 edizione e-book luglio 2013].

Dalla letteratura comparata all'imagologia

Una branca della letteratura comparata/comparatistica, che può tornarci utile in questo percorso è l'imagologia¹⁵⁷; sviluppatasi in origine in Francia¹⁵⁸, diventando il metodo principale di questa scuola, a partire dal libro di Jean-Marie Carré, *Les écrivains français et le mirage allemand, 1800-1940* (1947) e dal capitolo conclusivo del manuale di Marius-François Guyard *La littérature comparée* (1951).

Nonostante la critica sollevata da parte dei teorici del *New Criticism* – si ricorda il verdetto di René Wellek contro gli argomenti ritenuti extra-letterari nel suo celebre discorso *The Crisis of Comparative Literature* a Chapel Hill nel 1958 – gli studi *imagologici* si moltiplicarono, oggi quasi abbondano, e sono diventati un caposaldo della metodologia comparatistica¹⁵⁹.

Di recente Nora Moll ha fornito una sintesi, illustrando in primo luogo la *scuola francese* passando dalla tradizionale osservazione delle caratteristiche nazionali alle analisi delle *images* e *mirages* contenuti nei testi letterari di Hugo Dyserinck e alla prospettiva più comprensiva dell'*imagerie culturelle* di Daniel-Henri Pageaux del 1983. Moll spiega poi le posizioni teoriche di Earl Miner, che apre il campo alle comparazioni *tipologiche* fra le letterature orientali e occidentali, e di Dyonisz Durisin che passa dallo studio delle relazioni interne in una letteratura nazionale ai legami intercontinentali nel processo letterario.

¹⁵⁷ Sull'imagologia, in italiano vedasi: Paolo Proietti, *Specchi del letterario: l'imagologia. Percorsi di letteratura comparata*, Sellerio, Palermo 2008.

¹⁵⁸ Se prima quando abbiamo trattato il testo autobiografico, abbiamo avuto un importante punto di riferimento nella scuola *francese* di Philippe Lejeune, anche qui tornerà spesso il nome di Daniel-Henri Pageaux come un capostipite di questa scuola/corrente d'avanguardia nella comparatistica letteraria.

¹⁵⁹ Cfr. http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/imagologia_b.html.

Infine, Moll tiene anche conto dell'inversione delle prospettive immaginarie nel segno degli studi (post)-coloniali e degli studi sulla migrazione.¹⁶⁰

Ma qual è l'oggetto di studio dell'Imagologia?

Leggendo l'*Introduzione alla letteratura comparata*, e in particolare il capitolo che porta il titolo di "*Immagini dell'altro*". *Imagologia e studi interculturali*", leggiamo che:

[...] lo studio delle immagini, dei pregiudizi, dei cliché, degli stereotipi e in generale delle opinioni su altri popoli e culture che la letteratura trasmette, partendo dalla convinzione che queste *images*, come vengono comunemente definite, hanno un'importanza che va al di là del puro dato letterario¹⁶¹.

Comprendiamo due aspetti assai importanti; il primo punto riguarda l'oggetto di studio dell'Imagologia: immagini, pregiudizi, cliché, stereotipi...ecc.

Il secondo aspetto è l'interdisciplinarietà di questa branca.

Su questi due aspetti, si può leggere quello che Elisabette Zurru riassume nel suo studio¹⁶², dove parte da Beller¹⁶³, per affermare che il

¹⁶⁰ Nora Moll, *Image - immaginario: punti di contatto tra gli studi postcoloniali e l'imagologia letteraria*, in *Postcoloniale italiano. Tra letteratura e storia*, a cura di F. Sinopoli, Novalogos, Roma 2013.

¹⁶¹ Nora Moll, *Immagini dell'altro*. *Imagologia e studi interculturali*, in A. Gnisci (a cura di), *Introduzione alla letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 185-208.

¹⁶² Elisabetta Zurru, *Immagini dell'ovest/immagini dell'est: pregiudizi, stereotipi e cliché nelle opere di Salman Rushdie e Amitav Ghosh*, Università degli Studi di Cagliari, 2009-2010.

¹⁶³ M. Beller, "Studi sui pregiudizi e sugli stereotipi", in M. Cometa, R. Coglitore, F. Mazzara (a cura di), *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 449-454.

dibattito sul pregiudizio ha goduto di grande considerazione in più campi del sapere sin da tempi non recenti, diventando uno dei grandi temi dell'Illuminismo e continuando a ricevere attenzione nei secoli seguenti.

Gli studi sui pregiudizi e gli stereotipi si configurano da sempre come un campo intrinsecamente multidisciplinare, anche e soprattutto se si tiene conto dell'ampia gamma di ambiti in cui tale campo di indagine può trovare e ha trovato applicazione e, di conseguenza, della grande quantità di approcci metodologici con cui è venuto in contatto e che ha accolto.

L'indagine sulla costruzione del pregiudizio e dello stereotipo, soprattutto dal punto di vista dei suoi aspetti e delle sue conseguenze negative, ha infatti suscitato l'interesse, e ha a propria volta interiorizzato la prospettiva metodologica, di discipline quali la psicologia, la psicoanalisi o la sociologia e, più di recente, di filoni di indagine quali media studies (che si interessano della costruzione e comunicazione di pregiudizi e stereotipi di varia natura attraverso l'uso dei mezzi di comunicazione), la critica femminista (che si focalizza sulla costruzione e sul mantenimento di stereotipi di genere basati su una pregiudizievole divisione dei ruoli sociali di uomini e donne) e, non da ultimo, della critica post-coloniale e dell'imagologia.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Cfr. Elisabetta Zurru, *Immagini dell'ovest/immagini dell'est: pregiudizi, stereotipi e cliché nelle opere di Salman Rushdie e Amitav Ghosh*, Università degli Studi di Cagliari, 2009-2010.

Dall' *Orientalismo* all' *Occidentalismo*: Edward Said vs Ḥasan Ḥanafī

E così, possiamo spostarci dall'imagologia al post-colonialismo, una branca tra i suoi punti di riferimento c'è l'opera critica di Edward Said.

Anche se nel suo studio sulla rappresentazione dell'Occidente nella letteratura araba, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*¹⁶⁵, Rašīd al-ʿAnānī [Rasheed El-Enany] effettua una divisione basata sull'era pre-coloniale, coloniale e post-coloniale, proponendo una visione opposta a quella esposta da Said nel suo *Orientalismo*, mi trovo più d'accordo con quello che Ṣabrī Ḥāfīz [Sabry Hafez] scrive, a proposito della *Legacy* di Edward Said nel mondo arabo, quando elabora una distinzione tra i due filoni dell'approccio critico di Said: quello della critica postcoloniale (*Naqd mā ba'd al-isti'mār*), e quello più vicino ai *Cultural Studies* o (*al-Naqd al-taqāfī*), affermando la preferenza dell'ultimo tra gli intellettuali arabi, rispetto al primo filone preferito invece di più in Occidente:

ومن اللافت أن المثقفين العرب أظهروا تفضيلاً واضحاً للنقد الثقافي على طريقة إدوارد سعيد أكثر من طريقته في نقد ما بعد الاستعمار المفضلة في الغرب. وهناك عدة أسباب لذلك، أبرزها الشعور العربي عميق الجذور بالثقة في الثقافة العربية، ذلك الشعور المستمد من الاعتزاز المفرط بتراثها الكلاسيكي. ومما يدعم هذا الشعور النزعة إلى التقليل من تأثير الاستعمار في الثقافة العربية، خلافاً لكثير من الدول التي خضعت للاستعمار، والتي اعتمدت "لغة المستعمر" في كتاباتها؛ فالاعتزاز باللغة العربية والسلامة الثقافية لم يتأكلا بفعل الاستعمار. وباستثناء الجزائر، على أهمية هذا الاستثناء، فإن معظم

¹⁶⁵ Rasheed El-Enany, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, Routledge, London and New York, 2006, p. 25.

الإنتاج الثقافي العربي، حتى في إبان فترة الاستعمار، كان يكتب بالعربية، وكان يعرب عن السعي لتوكيد الهوية القومية ومقاومة الاستعمار. أما أعمال أولئك العرب الذين كتبوا بالفرنسية أو الإنكليزية، وحتى أولئك الذين حققوا شهرة واسعة، فقد كان ثمة ميل لدى الإنتليجنسيا العربية إلى اطراحها باعتبارها مساهمات هامشية في اللغة التي كتبت بها، وإلى عدم اعتبارها نتاجاً ثقافياً عربياً. علاوة على ذلك، فإن الافتتان المبكر بالأنواع الأدبية الغربية الذي دفع كاتباً كنجيب محفوظ، مثلاً، إلى التطلع في الأربعينات من القرن الماضي إلى الاقتداء بالسير والتر سكوت في رواياته التاريخية، وفي الخمسينات إلى الرواية الواقعية الأوروبية، قد تراجع. وبحلول السبعينات والثمانينات، كان محفوظ يقوم بحوار خلاق في رواياته مع الأشكال الروائية العربية القديمة - مثل الملحمة الشعبية كما في روايته "ملحمة الحرافيش" (١٩٧٧)، وألف ليلة وليلة كما في روايته "ليالي ألف ليلة" (١٩٨٢) ومعاجم الأعيان كما في روايته الأخاذة "حديث الصباح والمساء" (١٩٨٧). وهذا التحول نحو الحوار الخلاق مع الأشكال والأنواع الأدبية العربية تزامن مع توارد مساهمة إدوارد النقدية، الذي أدى إلى تبني الإنتليجنسيا العربية لنقده الثقافي، والذي عُددَ بمثابة مقاربة شمولية للثقافة والنقد من حيث أنه يجمع التاريخ، والجغرافيا، ومفهومي المعرفة والسلطة، والبصيرة النقدية. وهكذا، فإن "النقد الثقافي"، خلافاً لتيار ما بعد الاستعمار في تفكير إدوارد سعيد، لم يقتصر على مسائل التمثيل، وإنما تعداها إلى قراءة أكثر شمولية للنص. أما التجاوب الغربي مع مشروع إدوارد فيصدر، إجمالاً، عن الرغبة في قراءة أعمال الخاضعين للاستعمار المكتوبة باللغات الأساسية للمستعمرين، ولا سيما الإنكليزية والفرنسية.¹⁶⁶

La ragione più ovvia per questa predilezione è il radicato sentimento di sicurezza culturale che deriva da un orgoglio spesso eccessivo nella tradizione araba classica, attitudine ulteriormente rafforzata dalla tendenza a sottostimare l'impatto del colonialismo. A differenza dei molti paesi colonizzati che hanno adottato come lingua scritta quella del colonizzatore, la cultura araba possiede infatti una storia letteraria millenaria, e l'orgoglio per la propria lingua e integrità culturale non è stato eroso dal colonialismo. Con

¹⁶⁶ Ṣabrī Ḥāfiẓ, *Mirāṭ Edwārd Sa'īd al-taqāfi fī al-'ālam al-'arabī*, in "Mağallat al-dirāsāt al-filastīniyah", volume 15, n. 59 (estate 2004), pp. 54-55.

la notevole eccezione dell'Algeria, anche durante il periodo coloniale la maggior parte della produzione culturale era in arabo, e si caratterizzava per la ricerca di un'identità nazionale e per la resistenza al colonialismo. L'opera degli intellettuali che scrivevano in francese o in inglese tendeva a essere ignorata dalle correnti intellettuali dominanti, anche quando gli autori erano divenuti celebri in Occidente, perché vista più come un contributo marginale alle lingue in cui era scritta che come un prodotto culturale autoctono. L'iniziale fascinazione per i generi occidentali, che aveva spinto uno scrittore come Nağīb Maḥfūz a imitare negli anni Quaranta del Novecento i romanzi storici di Sir Walter Scott e negli anni Cinquanta il romanzo realistico europeo, gradualmente è venuta meno. All'altezza degli anni Settanta e Ottanta, Maḥfūz portava avanti nei suoi romanzi un dialogo intertestuale con gli archetipi della narrativa araba, ispirandosi di volta in volta all'epica popolare (*Maḥmat al-Ḥarāfiš*), alle *Mille e una notte* (*Layālī Alf Laylah*) e ai dizionari biografici degli uomini illustri (*Hadith al-Sabah wa 'l-Masa'*). [...] Gli intellettuali arabi hanno abbracciato la sua critica culturale vedendo in essa un approccio completo che unisce storia, geografia, intuizione critica e una riflessione sul rapporto tra conoscenza e potere. A differenza del filone post-coloniale, la "critica culturale" non si limita a indagare questioni di rappresentazione, ma si sforza di leggere il testo in maniera più esauriente. La ricezione occidentale del progetto di Said si riduce invece di solito a una lettura delle opere degli autori colonizzati scritte nelle principali lingue dei colonizzatori, inglese e francese.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Sabry Hafez, *Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab World*, in "Journal of Palestine Studies", 131-133, 3, Spring 2004; trad. it. di Anna Baldini, *Edward Said nella cultura araba contemporanea*, in "Allegoria", n. 67, 2013, pp. 52-53.

Con questo intendo dire che anche se in questo viaggio tra i testi autobiografici, un'attenzione particolare sarà rivolta alla rappresentazione dell'altro, non è questo il fine dello studio, ma il mezzo partendo dal quale si aspira di poter ampliare il raggio di attenzione per coprire altri aspetti non meno importanti. In un'autobiografia, le rappresentazioni dell'altro diventano sempre più importanti, quando svelano di più dell'intimo dell'io che si vede più nitidamente nello specchio dell'altro.

Anche se Edward Said non fu il primo a trattare la questione della rappresentazione occidentale dell'Oriente, senz'altro la sua opera ha suscitato delle reazioni inaspettate, aprendo la strada davanti a molti imitatori, mai con la sua eloquenza ed argomentazione. Così leggo quella tendenza nel mondo arabo conosciuta sotto il nome di Occidentalismo. Abbiamo già fatto cenno a Ḥasan Ḥanafī che ha tentato di rovesciare l'Orientalismo, introducendo in un volume di oltre 800 pagine, il suo progetto intellettuale sotto il nome di *Muqaddimah fī 'ilm al-istiḡrāb* (Introduzione alla scienza dell'occidentalismo)¹⁶⁸.

Per prima cosa, devo dire che la coniazione del termine arabo è stata un flop. Infatti, “*istiḡrāb*”, anche se deriva da “*ḡarb*” (ovest/occidente), in tutti i vocabolari di arabo, vuol dire (stupore, sbalordimento, perplessità)¹⁶⁹. Il punto debole del progetto intellettuale di Ḥanafī è da scoprire in quel sentimento diffuso nel testo di un Islām offeso davanti alla brutalità del sionismo da una parte e dal nuovo colonialismo americano d'altra parte. A questo proposito, ho trovato

¹⁶⁸ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī 'ilm al-istiḡrāb*, Al-Dār al-faniyyah li 'l-našr wa 'l-tawzī', al-Qāhirah 1991.

¹⁶⁹ Cfr. R. Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente “C.A. Nallino”, Roma 2015, p. 1015.

molto interessante il dibattito sulla relazione tra l'*Orientalismo* di Said e l'*Occidentalismo* di Ḥanafī, esposto in modo accurato da Alastair Bonnett, nel libro miscelaneo "*Genealogie dell'Occidente*" (2015):

“A giudicare dall'improvvisa proliferazione di nuovi lavori sull'argomento, l'idea di occidentalismo gode oggi di grande fortuna. Per gli studiosi occidentali sarebbe conveniente immaginare di essere testimoni di un'evoluzione di qualcosa di familiare, vale a dire della teoria dell'*Orientalismo* di Said. Così si potrebbe supporre che l'attenzione alla costruzione occidentale dell'Oriente venga ora integrata, o semplicemente glossata, da un interesse verso le costruzioni dell'Occidente. Un'indagine più accurata tuttavia rivela che l'occidentalismo è troppo eterogeneo dal punto di vista politico, storico e geografico ed è troppo importante perché possa essere considerato in questo modo. Più precisamente, l'ipotesi che la critica dell'orientalismo occidentale abbia prodotto, guidato o anticipato la critica dell'occidentalismo in ogni parte del mondo è sbagliata. Con ciò non si vuole negare che si dia, talvolta, una genealogia del genere, ma solo restringerla ad alcune aree geografiche. Non sorprende che ciò sia più evidente in quei luoghi in cui l'opera di Said ha avuto un impatto maggiore e una più vasta diffusione: l'Occidente e il Medio Oriente. [...] *Orientalismo* di Said (1978) ha promosso poi un dibattito sull'occidentalismo nel mondo arabo. Su questo versante, l'opera più significativa è stata la *Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb* (Introduzione alla scienza dell'occidentalismo, 1991) del filosofo egiziano Hassan Hanafī, che vede nell'occidentalismo una nuova scienza della liberazione. «L'occidentalismo è una disciplina che ha avuto origine nei Paesi del Terzo Mondo allo scopo di completare il processo di decolonizzazione», spiega (*ibid.*, p. 354). L'intento di Hanafī è quello di

studiare e, quindi, di oggettivare l'Occidente allo scopo di consentire una percezione più chiara di un Sé islamico (arabo-musulmano, per la precisione) indipendente. Tuttavia, considerare Said come il *pater familias* dell'occidentalismo arabo è un po' eccessivo. In Medio Oriente, la critica dell'Occidente e più precisamente quelle critiche dell'Occidente che mirano ad affermare un'identità arabo-musulmana formano una stratificazione complessa.¹⁷⁰

Tutti questi elementi hanno a che fare, in primis, con la scrittura autobiografica, in cui, si passa la soglia della teorizzazione, e tutto si collega con l'itinerario personale della scoperta dell'Io tramite approfondire quella dell'altro. Non a caso, spesso la scrittura autobiografica, nella letteratura araba moderna e contemporanea, è un passo successivo ad un'esperienza diretta di viaggio o di studio in occidente. E ne possiamo elencare una lunghissima lista per confermarlo.

¹⁷⁰ Alastair Bonnett, *Occidentalismo e modernità plurali*, in AA.VV., *Genealogie dell'Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2015 [edizione e-book].

Schema generale della storia dell'autobiografia in Egitto *pre-al-Ayyām*

Ora, è arrivato il momento di presentare una mia visione generale riguardo una possibile storia del genere autobiografico in Egitto.

Cominciamo con una divisione più ampia, partendo da un preciso presupposto. In Egitto, si può parlare di due momenti storici distinti per quanto concerne l'evolversi del genere autobiografico, che possiamo chiamare l'era *pre-al-Ayyām*, e quella *post-al-Ayyām*.

The publication of *al-Ayyām* marked a clear turning point in the development of the Arabic autobiographical tradition. After its publication, the Arabic literary landscape changed dramatically and the sheer number of autobiographies in Arabic increased exponentially.¹⁷¹

Infatti, come abbiamo visto, l'opera di Ṭāhā Ḥusayn può essere giustamente considerata lo spartiacque tra due tempi e due mondi diversi.

E mi riferisco in particolare alla data della pubblicazione della I parte, cioè il 1929. Si può notare una certa differenza tra i testi autobiografici scritti prima di questa data e quelli scritti dopo.

Quelli prima, in un senso o nell'altro, risultano più legati alla tradizione, ai modelli della letteratura arabo-islamica classica.

¹⁷¹ Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, University of California Press, Berkeley 2001, P. 10.

Invece, a partire dalla pubblicazione del testo di Ḥusayn, molti suoi colleghi ed alunni cominceranno ad avere più coraggio, e così daranno alla biblioteca araba vari esempi che seguiranno il modello di *al-Ayyām*, che basandosi sui modelli tradizionali, sperimenta una nuova narrazione, influenzata anche da modelli autobiografici occidentali.

Precisando comunque che nel presente studio proveremo a rileggere solamente l'era *pre-al-Ayyām*.

Per quanto riguarda il punto di partenza, non ho dubbi, e credo molti saranno d'accordo con me. Per forza si deve cominciare dal 1798. Data di questo incontro/scontro tra l'io arabo/musulmano e l'altro europeo/occidentale.

Così possiamo dire che l'era *pre-al-Ayyām* in Egitto comincia dal 1798 e finisce qualche anno prima della pubblicazione del testo di Ḥusayn, in un momento storico molto importante come il 1919.

Come avrò modo di chiarire la mia visione nella seconda parte, dedicherò il prossimo capitolo agli inizi del genere autobiografico in Egitto. Presumo che la prima tappa in questa nostra storia, cominciata nel 1798, può essere conclusa con la morte di Muḥammad 'Alī, avvenuta nel 1849.

Questa prima fase (1798-1849) può essere chiamata quella degli inizi. In cui abbiamo due passaggi importanti, il primo è quello dalla storiografia alla biografia e da essa ad una forma rudimentale di autobiografia, avvenuta grazie ai testi di 'Abd al-Raḥmān al-Ġabartī (1753-1822), come nel suo *'Aḡā'ib al-Ātār fī 'l-Tarāḡim wa 'l-Āḥbār*.

E l'altro è quello dalla *Riḥlah* in senso stretto, come descrizione obiettiva dei luoghi visitati, a una nuova forma di letteratura odeporica

sì, ma con una certa dose di *dātiyyah* (soggettività). Questo passaggio avvenne grazie all'opera celeberrima di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* pubblicata nel 1834.

In base al nostro metodo storico-comparatistico, sarà molto interessante analizzare prima il contesto storico dominato da due figure eccezionali come Napoleone Bonaparte e Muḥammad 'Alī.

Per poi avvicinarci di più alla vita culturale ed intellettuale, paragonando l'approccio di al-Ġabartī, come appare nei suoi testi, che racconta, dal suo punto di vista, l'incontro/scontro con le truppe e gli studiosi francesi venuti in Egitto con Napoleone da una parte, e l'approccio di al-Ṭaḥṭāwī che, da un'altra parte, parte dall'Egitto verso la Francia, dove studia per cinque anni a Parigi e racconta non solo le nozioni e le conoscenze dei francesi, ma anche le loro usanze, i loro modi di mangiare e di vestire, così diversi da quelli tradizionali che ha lasciato in Egitto.

Siamo ancora nell'era *pre-al-Ayyām*, dopo la fine della prima tappa o fase, quella degli inizi (dal 1798 al 1849), ci spostiamo alla seconda fase, che possiamo chiamarla il periodo intermedio che va dal 1850 al 1919.

Se vogliamo essere più precisi, possiamo dividere questo periodo in due tempi, il primo periodo intermedio (da 1850 al 1882) che copre il regno dei primi figli ed eredi di Muḥammad 'Alī fino alla data dell'occupazione inglese dell'Egitto, avvenuta nel 1882.

Il secondo periodo intermedio copre invece gli anni (da 1882 a 1919), dall'occupazione inglese alla mobilitazione, o se vogliamo rivoluzione del 1919.

Per l'oggetto del nostro studio, nel primo periodo intermedio, abbiamo l'autobiografia del collega di al-Ṭaḥṭāwī, un altro figlio di al-Azhar che invece di andare in Francia, è andato in Russia.

Mi riferisco al Šayḥ Muḥammad 'Ayyād al-Ṭanṭāwī (1810-1861) che ci ha lasciato sia un testo molto simile, e direi, molto influenzato da al-Ṭaḥṭāwī, *Tuḥfat al-Adkiya' bi-Aḥbār Bilād al-Rusyah. Riḥlat al-Šayḥ al-Ṭanṭāwī ilā al-bilād al-Rusīyā 1840-1850*¹⁷² (Il regalo ai sagaci di informativa sui Paesi della Russia. Il viaggio del Šayḥ al-Ṭanṭāwī nei Paesi Russi 1840-1850), in cui racconta il suo viaggio e il suo soggiorno in Russia tra gli anni 1840-1850 per insegnare la lingua araba.

Il Šayḥ al-Ṭanṭāwī ci ha lasciato anche una sua breve autobiografia (*tarḡamah dātiyyah*) di poche pagine, pubblicata da I.Y. Kratchkovsky, un arabista russo che ha conosciuto al-Ṭanṭāwī, nel suo libro dedicato a “*La vita di al-Šayḥ Muḥammad 'Ayyād al-Ṭanṭāwī*”, tradotto poi in arabo.¹⁷³

A cavallo tra il primo e il secondo periodo intermedio, abbiamo 'Alī Mubārak (1824–1893) che ha inserito una sua autobiografia, in una sessantina di pagine, nel suo libro *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah*¹⁷⁴, e partendo dalla sua esperienza diretta di soggiorno di studio in Francia ed in Europa per cinque anni, ha scritto, in ben quattro volumi, una forma rudimentale di romanzo didattico che portava come titolo il nome del suo protagonista, *'Alam al-Dīn*.

¹⁷² Il manoscritto è stato pubblicato nel 1992 da Mū'ssat al-Risāla, Bayrūt.

¹⁷³ I.Y. Kratchkovsky, *Hayāt al-Šayḥ Muḥammad 'Ayyād al-Ṭanṭāwī*, [traduzione dal russo], al-Markaz al-Qawmī li'l-Tarḡamah, al-Qāhirah 2013 [1 edizione 1964]

¹⁷⁴ Un'enciclopedia in 20 volumi, in cui Mubārak seguiva il modello dello storiografo al-Maqrīzī (1364-1442) nel suo studio “*al-Mawā' iz wa al-i' tibār fī dīkr al- ḥiṭaṭ wa al-āṭār*” (Ammonimenti e riflessioni circa i quartieri e i monumenti).

Nel secondo periodo intermedio, possiamo accennare a vari intellettuali che hanno lasciato dei testi autobiografici, o almeno che in cui c'è anche una parte di autobiografico.

Il primo tra di loro è Muḥammad 'Abduh (1849-1905), fedele discepolo di Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī (1839-1897). Una sua autobiografia parziale è stata raccolta e pubblicata da Rašīd Riḍā nel 1931¹⁷⁵.

E così possiamo considerare l'era *pre-al-Ayyām* conclusa.

¹⁷⁵ Nella sua *opera omnia* a cura di Muḥammad 'Imārah, in 5 volumi, una parte del 2 volume è dedicata ai testi biografici "Tarāḡim", tra cui alcune parti inedite oltre a varie lettere di Muḥammad 'Abduh. Cfr. Muḥammad 'Imārah, *al-A'māl al-kāmila li'l-imām Muḥammad 'Abduh*, il 2 volume, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1993, pp. 305-330 e pp. 353-401.

Parte II

Capitolo Primo: Gli inizi¹⁷⁶ (1798-1849)

In questo primo capitolo, tratterò gli *inizi* del genere autobiografico in Egitto in epoca moderna.

Prima però, ritengo sia necessario conoscere meglio il *contesto* storico di questi anni, per poi concentrarci sui *protagonisti* della vita culturale ed intellettuale nel paese, e sui loro *testi autobiografici*, con maggiore attenzione alle rappresentazioni dell'*Altro/Altrove* che si solito, se non sempre, si identifica con l'*Occidente*.

In fine, dedicherò un breve accenno alla *Legacy* di questi testi e le loro varie letture fatte nel corso degli anni da diversi *intellettuali*.

¹⁷⁶ In onore del libro di E. Said "*Beginnings: Intention and Method*" del 1975.

1- Il Contesto (Da Bonaparte a Muḥammad ‘Alī)

Una premessa

L’Egitto ha una storia millenaria, e non si tratta solamente dell’era faraonica. Il territorio egiziano ha *ospitato* vari profeti biblici come Mosè, Abramo, Giuseppe e lo stesso Gesù, ancora neonato, con la Vergine Maria nella loro fuga in Egitto¹⁷⁷.

È stato menzionato non solamente nel Vecchio e Nuovo Testamento, ma anche nel Corano. È stato dimora di varie civiltà, come quella greca e quella romana, terra natia di gloriose donne come la regina Cleopatra, Ipazia e Santa Caterina¹⁷⁸. Dal 639, però, si segna una nuova era, alcuni accennano all’occupazione arabo-islamica, altri preferiscono l’uso del termine di “*al-Fath al-Islāmī*” (la conquista islamica).

Il dato storico è che nel 639 l’Egitto fu conquistato dalle truppe di ‘Amr Ibn Al-‘Ās¹⁷⁹. Da quella data fino ad oggi è rimasto di lingua araba e di religione islamica, con una minoranza copta.

¹⁷⁷ Vangelo di Matteo (2,13-23)

¹⁷⁸ Per informazioni, Cfr. Corinna Rossi, *I tesori del monastero di Santa Caterina*, Vercelli, White Star, 2006

¹⁷⁹ ‘Amr Ibn al-‘Ās, capo militare e uomo di stato arabo del primo periodo dell’era musulmana. Nato alla Mecca e ostile dapprima all’Islām, si convertì nell’8 ègira "calendario islamico" (629-30 d. C.). Fin dal suo convertimento, mostrò di possedere quel sicuro intuito del momento propizio che non gli venne mai meno neppure in seguito e gli valse la fama del "più astuto tra gli Arabi" (*dāhiyat al-‘Arab*), se non pur quella di uomo fornito di scrupoli morali e religiosi. Prese parte, sotto i califfi Abū Bakr e ‘Omar, alla conquista della Palestina, e di lì mosse, a quella dell’Egitto, che tolse ai Bizantini con fulminea rapidità (19-21 ègira = 640-42), instaurandovi governo e amministrazione islamici, e vi fondò Fustat, poi assorbita nella fondazione del Cairo, donando così al nascente impero islamico una delle sue più ricche provincie. Rimasto in Egitto come governatore, fu deposto da ‘Uṭmān; si tenne tuttavia estraneo al movimento di ribellione contro questo califfo e la sua uccisione. Sotto il califfato di Mu‘awiyah tornò in Egitto (37 ègira = 657-8). Di lì, durante i primi anni del califfato di Mu‘awiyah, riprese la graduale conquista dell’Africa settentrionale, già iniziata durante

Da quel momento in poi, l'Egitto cambia forma nell'immaginario collettivo occidentale. Non più solamente la terra dei Faraoni, o della Biblioteca di Alessandria, del monte del Sinai, ma cominciò ad essere visto come la terra degli arabi e dei musulmani. Durante le crociate, l'Egitto ebbe una importanza strategica, per raggiungere la Terra Santa. Fu anche un campo di battaglia tra crociati e musulmani.

Tuttavia, non si può negare che l'Egitto, come molti altri centri dell'impero islamico, dopo le glorie dei primi secoli dell'Islām attraversò un lungo periodo *meno glorioso*, prima sotto il dominio dei Mamelucchi (1250-1517) e successivamente degli Ottomani (1517-1798). Con questo non si vuol dire che l'Egitto ottomano del XVIII secolo fosse stato completamente decadente, «germi e primizie di quella che sarà la rinascita degli inizi dell'Ottocento si erano già manifestati»¹⁸⁰.

Una prova evidente può essere trovata, ad esempio, negli sforzi di 'Alī Bey Al-Kabīr (il Grande)¹⁸¹:

il quale per rafforzare il suo dominio sull'amministrazione centrale al Cairo, prima, ed estendere la propria influenza su tutto l'Egitto e sui paesi vicini, poi, ricorse all'impiego di truppe mercenarie su scala più ampia che nel passato. Le sue spedizioni nell'Alto Egitto e ancora di più l'invasione dell'Hijgiaz [sic] e dello Yemen nel 1770 e della Siria nel 1771, coinvolsero una forza di circa 60.000 uomini, mentre

il suo primo governo e che doveva più tardi esser condotta a termine dai suoi successori. Morì, secondo le testimonianze più attendibili, nel 43 ʿġira (663-4). Cfr. L. Caetani, *Annali dell'Islām*, Hoepli – Fondazione Caetani della Reale Accademia dei Lincei, 10 voll., Milano-Roma 1905-26

¹⁸⁰ Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma 2005, p. 14

¹⁸¹ 'Alī Bey Al-Kabir (il Grande) fu un abile capo mamelucco, governò per pochi anni (dal 1760 al 1773 e non consecutivamente), ma cercò di eseguire delle importanti riforme nel paese, come il suo tentativo di regolare e modernizzare il sistema fiscale, con il fine di finanziare l'esercito, con cui cercò di sottrarre la Siria e l'Hiġāz, con le prime città islamiche, Mecca e Medina.

per la sua seconda spedizione in Siria nel 1775 arruolò non solo molte migliaia di soldati, ma anche un corpo di artiglieria comandato da un inglese.¹⁸²

¹⁸² Marta Petricoli, *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, in Paolo Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto 1798-1998*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 12-13.

Dalla spedizione francese a Muḥammad ‘Alī

All'improvviso, in mezzo ad una lotta per il potere tra Francia ed Inghilterra da una parte, e tra l'Europa e l'Impero Ottomano dall'altra parte, una spedizione francese comandata da Napoleone Bonaparte (1769-1821) occupò l'Egitto il 1° luglio del 1798. I Francesi mantennero il potere in Egitto per tre anni, ma alla fine, furono costretti a ritirarsi dopo una «prima alleanza ufficiale tra gli Ottomani e uno Stato non islamico, la Gran Bretagna contro la Francia»¹⁸³, e «in seguito alla disfatta subita a opera di un'armata anglo-ottomana alle porte di Alessandria (la prima battaglia campale vinta da un esercito britannico contro la Francia rivoluzionaria)»¹⁸⁴.

L'esperienza della spedizione francese di Napoleone rappresentò per l'Egitto una forte scossa: ad un tratto, si è trovato faccia a faccia con l'Occidente avanzato, scoprendo la propria arretratezza. Era, non il primo né l'ultimo capitolo, ma un rilevante ed importante tappa in questo *eterno* incontro/scontro tra l'Oriente arabo-islamico da una parte e l'Occidente *europeo* dall'altra.

Tanto è stato scritto su questo periodo di tre anni; per maggiore esattezza tre anni, due mesi ed un giorno, dal 1° luglio 1798 al 2 settembre 1801, ma per capir bene la portata storica e culturale di questa esperienza, sarebbe utile collegarla all'esperienza successiva che l'Egitto ha vissuto per la lunga durata di 43 anni. Mi riferisco a Muḥammad ‘Alī (1769-1849) che governò l'Egitto dal 17 maggio 1805 al 2 marzo 1848. Siamo di fronte a due coetanei, infatti tutt'e due sono

¹⁸³ Cfr. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, London, Faber and Faber, 1991; tr. it. *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1992 [edizione e-book].

¹⁸⁴ Cfr. Philip Mansel, *Levante*, tradotto da Gianfranco Petrillo, Edizioni Mondadori, Milano, 2016 [edizione e-book]

nati nello stesso anno, 1769¹⁸⁵. Se da una parte, il grande Bonaparte¹⁸⁶, al suo arrivo in Egitto, ha fatto di tutto, e non difettava d'astuzia, persino al punto di usare la carta della religione - “*Nous sommes de vrais musulmans*”¹⁸⁷ – al fine di conquistare la fiducia degli egiziani, senza grandi risultati, e per calcoli politici, dopo un anno, nell'estate del 1799, decise di lasciare l'Egitto e tornare a Parigi, cedendo il comando al generale Jean-Baptiste Kléber che sarà ucciso al Cairo nel 14 giugno 1800 per mano di uno studente siriano che studiava in al-Azhar di nome Sulaymān al-Ḥalabī; quel piccolo comandante proveniente di Kavala in Macedonia¹⁸⁸ è riuscito a governare il paese non per tre anni, ma per ben quarantatre, dando senza dubbio l'immagine del despota *orientale* giusto ma feroce allo stesso tempo.

Certamente, è da prendere in considerazione il fatto che gli egiziani hanno visto i francesi come invasori ed *infedeli*¹⁸⁹, mentre Muḥammad ‘Alī, sebbene non fosse né egiziano né arabo, era comunque musulmano, che governò, almeno inizialmente, sotto l'egida/l'ombrello del *Califfato* Ottomano. Non solo, nel 1807 le sue truppe sconfissero un *esercito* britannico di ottomila uomini che aveva

¹⁸⁵ Anche se Napoleone morì all'Isola di Sant'Elena nel 1821 all'età di 52 anni. Secondo Philip Mansel, nel suo *Levante*, Muḥammad ‘Alī nacque nel 1770.

¹⁸⁶ Aveva 29 anni!

¹⁸⁷ Recitava così il proclama di Bonaparte del 2 luglio 1798 rivolto alla popolazione di Alessandria. Inoltre, i discorsi di Napoleone e dei suoi due successori venivano trasmessi agli egiziani anche tradotti in arabo da parte degli studiosi, anche di arabo, che ha portato con sé.

¹⁸⁸ Sull'origine di Muhammad Ali, si è detto di tutto. Secondo Albert Hourani, è turco di Macedonia. A volte viene descritto come macedone. Secondo altri la sua famiglia è di origine albanese. La cosa certa è che non è arabo come sostiene Lia Fava Guzzetta, che nel suo studio su Marinetti, scrive: «Una delle principali icone del nazionalismo egiziano fu infatti un arabo, Muhammad Ali, che governò l'Egitto come un “modernizing autocrat”!»! Cfr. Lia Fava Guzzetta, *Tra simbolismo e futurismo, verso Sud*, Metauro, Pesaro 2009, p. 133

¹⁸⁹ Nonostante i tentativi di Napoleone di cambiare questa immagine, presentandosi non solo come un protettore dei musulmani, ma anche come musulmano!

occupato Alessandria, e lo cacciarono dalla città¹⁹⁰. Il che consolidò il potere di Muḥammad ‘Alī. Dopo pochi anni, infatti, si sbarazzò dagli ultimi Mamelucchi per liberare il campo ed avere libertà d’azione. L’episodio è noto:

Il 1° marzo del 1811, nella cittadella del Cairo invitò gli ufficiali mamelucchi a una grande festa intesa a celebrare la nomina di suo figlio Tusun al comando dell’esercito in partenza per l’Arabia a combattere i wahabiti¹⁹¹. Mentre passavano per una strettoia, quattrocentocinquanta mamelucchi furono abbattuti a fucilate dagli albanesi di Muḥammad ‘Alī; altri mille vennero ammazzati al Cairo.¹⁹²

Comunque, e a prescindere dal vero intento di Muḥammad ‘Alī¹⁹³, l’Egitto sotto il suo lungo governo ha avuto una svolta sia militare con l’istituzione di un esercito ben armato, che industriale con la costruzione di molte opere infrastrutturali, che agricola con l’allargamento dei terreni dedicati alla coltura del cotone per soddisfare il fabbisogno europeo, che amministrativa, con il sostegno di

un’élite di funzionari ben istruiti, e li impiegò per imporre la propria autorità sull’amministrazione e sulla riscossione

¹⁹⁰ Cfr. Philip Mansel, *Levante*, tradotto da Gianfranco Petrillo, Edizioni Mondadori, Milano, 2016 [edizione e-book]

¹⁹¹ In altri testi storici, si parla di un incontro inteso ad una riconciliazione tra il pascià e i mamelucchi.

¹⁹² Philip Mansel, *Levante*, op. cit.

¹⁹³ Queste riforme «Anche se esse furono intraprese non tanto nell’interesse del paese e della popolazione indigena, quanto nell’interesse patrimoniale della famiglia del sovrano e del suo clan turco-albanese». Massimo Campanini, *Storia dell’Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, op. cit., pp. 19-20

delle tasse dell'intero paese, e per espanderla più in là fino in Sudan, in Siria e in Arabia. La sovranità egiziana sulla Siria e sull'Arabia non durò a lungo; Muhammad 'Alī venne costretto al ritiro da uno sforzo congiunto delle potenze europee, che non gradivano vedere uno Stato egiziano sostanzialmente indipendente indebolire quello degli Ottomani. In cambio del ritiro, però, egli ottenne nel 1841 che venisse riconosciuto alla sua famiglia il diritto a governare l'Egitto sotto la sovranità ottomana (il titolo particolare assunto dai suoi successori fu quello di *khedive*).¹⁹⁴

Muḥammad 'Alī aveva un approccio di apertura verso l'Europa, ritenuta, rispetto alla debolezza sempre più evidente del Califfato, un modello da seguire, anche se non gli sfuggivano i progetti di espansione e di dominio da parte della Francia e dell'Inghilterra. Forse per questo motivo, all'inizio ha dato spazio, nella sua corte e nel *suo* Egitto agli italiani, che in quel momento ancora non rappresentavano nessun pericolo¹⁹⁵.

Anche se, su questa netta distinzione tra francesi ed italiani, ad esempio, non tutti gli storici sono concordi. Un ruolo importante ha giocato, ad esempio, Bernardino Drovetti, un piemontese arruolato con Napoleone durante la campagna d'Italia e che lo aveva seguito in Egitto, dove rimase poi in qualità di console *francese*, prima ad Alessandria e poi al Cairo. Drovetti divenne anche un consigliere di Muḥammad 'Alī, e secondo Ridley, ebbe un ruolo rilevante nel 1807 avvisando il Pascià dell'imminente attacco degli inglesi, informazioni

¹⁹⁴ Cfr. Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, op. cit., [edizione e-book].

¹⁹⁵ Sull'argomento, tra l'altro, cfr. Angelo Sammarco, *L'opera degli italiani nella formazione dell'Egitto moderno*, S. G. Tiberino, Roma 1937.

«che permisero al pascià di respingerlo, furono “pagate” principalmente in reperti egittologici, quegli stessi reperti che poi, acquistati da Carlo Felice, andarono a formare la base del museo egizio di Torino»¹⁹⁶.

Muḥammad ‘Alī aveva tante ambizioni che lo portavano ad attaccare la Sublime Porta, sapeva che alla fine si sarebbe dovuto schierare da una delle due parti, scegliendo tra Francia ed Inghilterra. Così, in seguito agli avvenimenti del 1807 e alle inimicizie espresse da parte degli inglesi nei suoi confronti negli anni Trenta, gradualmente maturò la sua scelta per la Francia. Provò a guadagnare il consenso dei francesi, presentando il suo governo in Egitto come un progetto di “civilizzazione”. «Il Viceré si rese conto che ponendosi apertamente sulla scia del progetto “civilizzatore” di Napoleone si attirava le simpatie dei francesi e il sostegno dei loro governi»¹⁹⁷.

Era un periodo di riforme anche sul livello dell’Impero Ottomano, che non ebbero però lo stesso esito visto in Egitto.

Da un certo punto di vista ciò che cercò di fare Muhammad ‘Ali era più semplice di ciò che tentavano di fare gli statisti di Istanbul. Non vi era un’idea esplicita di cittadinanza o di mutamento delle basi morali del governo. Sotto altri punti di vista, invece, i mutamenti che egli introdusse in Egitto superavano quelli del resto dell’Impero, e a partire da questo momento l’Egitto avrebbe seguito una linea di sviluppo separata.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ronald R. Ridley, *Napoleon’s Proconsul in Egypt. The Life and Times of Bernardino Drovetti*, The Rubicon Press, London 1995, pp. 23-67 citato in Marta Petricioli, *L’avvio della modernizzazione in Egitto*, cit., pp. 16-17.

¹⁹⁷ Marta Petricioli, *L’avvio della modernizzazione in Egitto*, in Paolo Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto 1798-1998*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 20

¹⁹⁸ Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, cit., [edizione e-book].

Muḥammad ‘Alī, possiamo dire, aveva più libertà d’azione e si impegnò a conquistare la fiducia, o meglio non provocare i sospetti dell’Europa. Aveva un suo progetto personale e familiare, e il punto, secondo me importante, veniva da lì. Perciò capiva bene la mentalità europea, e con l’aiuto del suo entourage, riuscì, fino ad un certo punto, a presentarsi sotto la veste di amico piuttosto che nemico dell’Occidente.

Il che rappresentò per gli egiziani una sfortuna da una parte, ed una fortuna dall’altra. Una sfortuna perché nel suo piano, gli egiziani erano visti quasi sempre come delle masse di comparse, al margine della scena, come masse di *fellahin* utili ad aumentare la raccolta del cotone, manodopera all’ultimo gradino della catena di montaggio delle nuove industrie.

Questo spiega la *quasi* mancanza di autoctoni nella sua corte, la sua generosità a donare dei reperti storici faraonici agli occidentali e vasti terreni fertili ai suoi alti funzionari tra turchi, armeni, albanesi e anche francesi.

Secondo questa prospettiva, Muḥammad ‘Alī può essere considerato il padre fondatore che ha modernizzato l’Egitto, ma non gli egiziani. Ma da un’altra parte, il suo regno rappresentò una *piccola/grande* fortuna per quei giovani egiziani che riuscirono ad inserirsi in mezzo alle tante missioni rivolte verso Parigi e altre città francesi ed europee per cogliere la scienza e le nozioni avanzate nel mondo occidentale. Una tradizione continuata anche sotto il governo dei figli e nipoti di Muḥammad ‘Alī, e con numeri sempre più maggiori di egiziani.

Una cosa è certa, l'Egitto moderno è nato in questi anni, tra la fine del 700 e la prima metà dell'800. Sul merito però c'è stato un dibattito durato per anni e mai concluso. Interessante notare a questo proposito l'ironia della sorte o il paradosso, perché la *nazione egiziana araba moderna*, che siano i francesi o il macedone/albanese/greco! di Kavala¹⁹⁹ a fondarla, rimane *de facto* un figlio più *occidentale* che orientale, o per meglio dire *europeo* fin dalla sua nascita.²⁰⁰

In conclusione di questa parte, forse merita una riflessione più approfondita la connessione tra modernizzazione e occidentalizzazione che Samuel Huntington (1927-2008) tratta nel suo celeberrimo e contestato *Clash of Civilizations*, dove basandosi sugli studi di Ali Al-Amin Mazrui (1933-2014), ritiene che Muḥammad 'Alī «tentò di realizzare una modernizzazione tecnica senza un'eccessiva occidentalizzazione culturale», ma fu in seguito costretto dall'esercito britannico a abbandonare buona parte delle sue riforme in tal senso. Di conseguenza, osserva Ali Mazrui, «le sorti dell'Egitto non hanno ricalcato né la strada giapponese di modernizzazione tecnica senza occidentalizzazione culturale, né quella di Atatürk di una modernizzazione tecnica attraverso l'occidentalizzazione culturale»²⁰¹.

Marta Petricioli, nel suo studio su *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, segue questa scia, constatando che Muḥammad 'Alī «non aveva alcuna intenzione di occidentalizzare il paese, ma capì subito la

¹⁹⁹ La città natia di Muḥammad 'Alī, che oggi giorno fa parte della Grecia.

²⁰⁰ Mettendola così, si può capire, secondo una diversa prospettiva, quello che il nipote di Muḥammad 'Alī, Ismā'il usava dire sull'Egitto come parte dell'Europa. E forse anche può essere utile per comprendere l'invito di Taha Husayn espresso nel suo celeberrimo "*Il futuro della cultura in Egitto*".

²⁰¹ Ali Al-Amin Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, James Currey, London 1990, pp. 4-5 citato in Samuel Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* [1996], Garzanti, Milano 1997, pp. 98-99.

necessità di prendere in prestito dall'Europa gli strumenti per modernizzarlo»²⁰².

Sorvoliamo sopra il discorso sugli intenti, difficile da trattare, oltre che da confutare. Simili visioni si basano su false premesse, su una netta spaccatura tra un *Oriente* ed un *Occidente*, specialmente nel caso di Muḥammad 'Alī che viene da una terra occidentale, sia pur sotto l'impero islamico in quel momento storico, per costruire un suo regno particolare in una provincia orientale sotto gli occhi e nel mirino di forze occidentali.

Una rilettura storica della sua epoca, analizzata sotto la luce della Campagna di Napoleone, può aiutarci a capire la complessità della situazione. Personalmente, tendo di più a interpretare il progetto del Pascià, al di sopra di questa dicotomia, partendo da una sua esperienza personale speciale; egli aspirava, secondo me, a fondare sì un nuovo impero *islamico*, con l'Egitto come base, che sostituisse quello ottomano decadente, ma che voltasse anche pagina sulle inimicizie, provasse ad aprire una nuova era di relazioni più pragmatiche con l'Europa, sulla via del medesimo progetto della *civilisation* francese.

Era pragmatico, ma certamente non ha calcolato bene i suoi asset. Si aspettava più sostegno da parte dell'Europa. Tuttavia, la sua ambizione, alla fine, l'ha spinto oltre il limite. Il suo sogno si è concretizzato in un incubo. Ha indebolito non solo la Sublime Porta, ma anche sé stesso e con lui tutto l'Egitto, creando un effetto boomerang.

²⁰² Marta Petricoli, *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, op. cit., p. 16

In questo scontro tra il Cairo e Istanbul, gli unici vincitori furono i francesi e gli inglesi²⁰³.

A tal proposito, e come passaggio dal *contesto* al *testo autobiografico*, c'è una frase di Muḥammad 'Alī che riassume i suoi presentimenti di una imminente delusione, e che troviamo nelle *mudakirāt* (memorie) di 'Abbas Ḥilmī II (1874-1944) - un erede di Muḥammad 'Alī, che governerà l'Egitto dal 1892 al 1914 - scritte in *francese* e tradotte dopo in arabo da Ġalāl Yaḥyà:

«le gros poisson mange le petit poisson et mon pays est nécessaire à l'Angleterre pour fournir en blé Malte et Gibraltar. L'Angleterre, tôt ou tard, saisira l'Égypte...»²⁰⁴

«إن السمك الكبير يأكل السمك الصغير، وإن إنجلترا في حاجة إلى بلادي، لكي تزود مالطة وجبل طارق بالقمح. وإن إنجلترا سوف تستولي، آجلاً أو عاجلاً على مصر...»²⁰⁵

²⁰³ Almeno secondo la studiosa egiziana di Scienze Politiche Nadia Mahmoud Mustafa, nel suo studio del 2015. Cfr. Nadia Mahmoud Mustafa, *al-Tārīḥ wa 'l- 'ilāqāt al-dūaliyah: manzūr ḥaḍari muqāran*, I parte, Dār al-Bašīr, 'Ammān 2015, pp. 324-337

²⁰⁴ Abbas Hilmi II, *Mémoires d'un souverain, par Abbas Hilmi II, Khédivé d'Égypte (1892-1914)*, a cura di Amira el-Azhary Sonbol, CEDEJ - Égypte/Soudan, Le Caire 1996. Tutto il testo è consultabile su: <https://books.openedition.org/cedej/606> . Dopo due anni, Sonbol ha pubblicato anche la traduzione inglese del testo.

Cfr. Abbas Hilmi II, *The Last Khedive of Egypt: Memoirs of Abbas Hilmi II*, Translated by Amira El Azhary Sonbil, Ithaca Press, Reading, UK 1998.

²⁰⁵ 'Abbas Ḥilmī II, *'Ahdī. Muḍakirāt 'Abbas Ḥilmī II Ḥidewī Misr al-Aḥīr 1892-1914* (L'epoca mia. Memorie di Abbas Hilmi II, l'ultimo Khedive d'Egitto 1892-1914), traduzione in arabo di Ġalāl Yaḥyà, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1993, pp. 188-189 La frase, attribuita all'orientalista ed esploratore svizzero J. L. Burckhardt (1784-1817), girava anche prima. Ad esempio nel testo *biografico* di Muhammad Hassaneyn Haykal, *The Sphinx and the Commissar: The Rise and Fall of Soviet Influence in the Middle East*, Harper & Row, New York 1978, p. 76.

Nel secondo capitolo, approfondiremo il periodo in cui l'Egitto passa dalle mani dei figli e dei nipoti di Muḥammad 'Alī alle mani degli inglesi.

2- Il testo autobiografico degli intellettuali (Da al-Ġabartī a al-Ṭaḥṭāwī)

Se sul livello storico e politico, il periodo dal 1798-1849, è stato segnato dalla presenza di due personaggi così eccezionali come Napoleone Bonaparte e Muḥammad ‘Alī, anche sul livello culturale ed intellettuale, ed in particolare per quanto riguarda gli inizi del *nuovo* genere autobiografico, siamo di fronte a due personaggi, assai importanti ed influenti non solo sulla fortuna del genere autobiografico, ma per tutta la vita culturale ed intellettuale in Egitto e nel mondo arabo-islamico per tutta l’era moderna e contemporanea.

Mi riferisco a ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī (1753-1825), e a Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873).

‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī e il suo testo

Due personaggi che facevano parte di un ambiente non così decadente, come tante volte si riferisce nei libri di storia. Infatti, anche prima dell’arrivo dei francesi, c’era una certa vita culturale e intellettuale in Egitto, e in particolare al Cairo, collegata più o meno all’Università-Moschea di Al-Azhar, che dalla sua fondazione nel lontano 970, ha ospitato studenti da tutto il mondo arabo-islamico e che si considerava uno dei primi centri per la formazione islamica.

Albert Hourani, nella sua *Storia dei popoli arabi*, ci introduce al-Ġabartī, come anello di una lunga e storica catena di storici e biografici musulmani. Dalla Siria, Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (1760-1791), dopo aver concluso il suo dizionario biografico che copriva il VII secolo dell’Islām, e per avere aiuto nella sua raccolta di biografie, scrive una lettera ad un celebre studioso residente al Cairo; al-Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Zabīdī (1732-1791)²⁰⁶, chiedendo il suo sostegno al fine di ridare alla Storiografia un nuovo impulso, dopo «la sua decadenza nella nostra epoca, e della mancanza di cura per essa tra gli uomini di questo tempo, benché sia la maggiore delle arti»²⁰⁷. A sua volta, al-Zabīdī chiese ad uno studioso più giovane di occuparsi di questo compito, e così al-

²⁰⁶ al-Zabīdī è tra l’altro, l’autore del dizionario *Tāğ al-‘Arūs* che si considera tra i testi più importanti per lo studio della lingua araba. Il titolo completo dell’opera è *Tāğ al-‘Arūs min Ġawāhir al-Qāmūs*, basato su *al-Qāmūs* di Fairūzābādī (1329-1414). Al Zabīdī aveva origini indiane, «era vissuto per un certo tempo a Zabīd nello Yemen, si era poi trasferito al Cairo e di lì la sua influenza si era propagata in lungo e in largo, sia a causa della sua reputazione di uomo dotato di potere di intercessione, sia attraverso i suoi scritti. Tra questi vi erano opere sugli *ḥadīth*, un commentario all’*‘Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* di al-Ghazālī [al-Ġazālī]» (Hourani, 1991) Non è certamente «un immigrato dello Yemen», a detta di M. Petricioli, *L’avvio della modernizzazione in Egitto*, cit., p. 11 citando Arthur Jr. Goldschmidt, *Modern Egypt. The Formation of a Nation-State*, Westview Press, Colorado 1988, pp. 13-14. Per una lista completa delle opere di al-Zabīdī, vedi [Imam Sayyid Murtada al-Zabidi – at-Tahawi](#)

²⁰⁷ Hourani indica la sua fonte proprio nel libro di ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *‘Ağā’ib al-Ātār fī al-Tarāğim wa al-Āḥbār*, (Il Cairo, 1965), vol. 4, p. 214. (Hourani, 1991).

Ğabartī si avvia nella sua carriera come storico e biografo, producendo «l'ultima grande cronaca in stile tradizionale, contenente non solo avvenimenti politici, ma anche le vite di uomini dotti e famosi»²⁰⁸.

Il riferimento è al libro *'Ağā'ib al-Ātār fī 'l-Tarāğim wa 'l-Āhbār*²⁰⁹ (Le meraviglie delle cronache biografiche e storiche)²¹⁰, conosciuto anche come “Meraviglie biografiche e storiche d'Egitto”²¹¹, o semplicemente “Tārīḥ al-Ğabartī” (La Storia di al-Ğabartī). Un libro che oscilla tra la cronaca (*al-Āhbār*) e le biografie (*al-Tarāğim*); infatti, il libro composto da vari volumi, comprende le biografie di ben 748 personaggi tra *'Ulamā'*, principi e notabili²¹².

Tra queste figure d'eccellenza, al-Ğabartī in una ventina di pagine narra la vita e l'opera di suo padre, lo sceicco o meglio al-šayḥ Ḥasan al-Ğabartī.

In queste pagine, lo studioso mescola “l'obiettività” dello storico con la “*dātiyyah*” soggettività del figlio, onorando suo padre, che comunque faceva parte del corpo degli studiosi di Al-Azhar, e lo descrive elevandolo all'alto grado di *'allāmah* (sapientissimo)²¹³.

²⁰⁸Hourani, *Storia dei popoli arabi*, cit., edizione e-book.

²⁰⁹ Il testo arabo, di una edizione del 1880, è consultabile e scaricabile online dal 2012 su (<https://www.hindawi.org/books/70379519/>) grazie all'impegno della fondazione “Hindawi”.

²¹⁰ Titolo tradotto da I. Camera D'Afflitto, che definisce l'opera come *Annali* ed accenna alla traduzione francese dell'opera grazie a A. Cardin sotto il titolo *Journal d'Abdurrahman Gabarti: pendant l'occupation française en Egypte*, pubblicata a Parigi nel 1838. Cfr. Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 21.

²¹¹ Titolo tradotto da Sergio Noja. Cfr. S. Noja, *Storia dei popoli dell-Islām. l'Islām moderno. Dalla conquista napoleonica dell'Egitto al ritiro dell'Armata Rossa dall'Afghanistan*, Mondadori, Milano 1990, p. 8.

²¹² Cfr. 'Abd al-Raḥmān al-Ğabartī, *Tārīḥ 'Ağā'ib al-Ātār fī 'l-Tarāğim wa al-Āhbār. Tārīḥ al-Ğabartī*, I parte, a cura di Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ilmīyah, Bayrūt 2010, p. 5.

²¹³ Cfr. 'Abd al-Raḥmān al-Ğabartī, *Tārīḥ 'Ağā'ib al-Ātār fī 'l-Tarāğim wa al-Āhbār. Tārīḥ al-Ğabartī*, I parte, cit., p. 305.

Così sappiamo, ad esempio, che il nome di famiglia deriva da Ġabart, una località in Abissinia, abitata in passato da quei compagni del Profeta Muḥammad scappati dalla persecuzione dei quraisciti²¹⁴.

Dopo aver menzionato alcuni tra i famosi figli di questa terra d'origine, arriva al suo settimo bisnonno al-šayḥ ʿAbd al-Raḥmān che era emigrato, via mare, prima verso Mecca e Medina per il pellegrinaggio ed un soggiorno di studio durato due anni, poi dopo verso Al-Azhar, per completare la sua formazione. Così si stabilì in Egitto, dove vissero i suoi figli dopo la sua morte.

Parlando della sua famiglia, al-Ġabartī, forse per il privilegio del contatto diretto, menzionava anche degli episodi particolari riferiti non solo a suo padre, ma anche ai suoi nonni.

Episodi che, secondo me, sanno più di letteratura religiosa che di storia. Intendo questi singolari prodigi o se vogliamo miracoli tipici dei *Awliyāʿ* (pl. di *walī*, che vuol dire amico di Allah, prediletto da Dio²¹⁵), come il brano in cui racconta di uno dei suoi nonni, Šams al-Dīn Muḥammad, divenuto docente di *Fiqh e Logica* in uno dei corridoi di Al-Azhar, dove usava passare tante delle sue notti, immerso nello studio e nella preghiera:

²¹⁴ Sull'episodio, vedi Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr Ṭabarī, *Vita di Maometto*, edizione italiana a cura di Sergio Noia, Rizzoli Editore, Milano 1985, pp. 83-95: «Il Profeta diede loro il permesso: «Andate in Abissinia, dove la gente è cristiana, possiede un libro sacro, ed è più vicina ai Musulmani di quanto siano gli idolatri. Il Negus è un re che non commette mai ingiustizie verso alcuno». Allora una parte dei compagni del Profeta si recò in Abissinia, mentre lui, con Abu Bakr, Omar, Āli e altri, restò alla Mecca, sotto la protezione di Abū Ṭālib. Questa ègira è detta la prima ègira».

²¹⁵ Secondo Traini nel suo Vocabolario arabo-italiano. Cfr. R. Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino", Roma 2015, p. 1744. Il concetto è molto simile, a quello della Taumaturgia. Da non confondere con "*Wālī*" che vuol dire governatore, titolo iniziale di Muḥammad ʿAlī.

ومما اتفق له وعد من كراماته أن السراج انطفأ في بعض الليالي الشتوية فأيقظ النقيب ليسرج له سراجًا فقام من نومه منكرها وأخذ قنديلًا، وذهب ليسرجه فلما عاد به وقرب من الرواق رأى نورًا فسטר ذلك القنديل، ونظر إليه من بعد لينظر من أين أتاه الإسراج فوجده يطالع في الكراس وهو في يده اليسار وسبابه يده اليمنى رافعها وهي تضيء مثل الشمعة المستنيرة، ويطالع في نورها ثم دخل النقيب بالقنديل فاخفى ذلك الضوء، وعلم الشيخ ذلك من النقيب فعاتبه على التجسس وأشار إليه بكتمان سره، ولم يعيش الشيخ بعد ذلك إلا قليلًا، وتوفي إلى رحمة الله تعالى²¹⁶

Da quel che gli capitò, e fu menzionato tra i suoi prodigi e miracoli, che una notte la sua lanterna fu spenta. Così svegliò il serviente del corridoio per metterne un po' di olio. Questi si svegliò di malavoglia, e prese la lanterna per caricarla. Al suo ritorno, quando si avvicinò al corridoio, vide una luce che oscurò il lume della lanterna. Prese a guardare da dove veniva la luce, e lo trovò [Šams al-Dīn]²¹⁷ indaffarato a leggere un libro che manteneva nella sua mano sinistra, mentre alzava il pollice della sua destra, che illuminava come una candela accesa che gli servì a studiare. Quando il serviente arrivò, quella luce sparì. Il serviente raccontò quello che aveva visto allo šayḥ, che lo rimproverò per aver spiato e riferì a lui di mantenere il segreto. Dopo questo episodio, lo šayḥ non visse per lungo tempo. E così morì e finì nella misericordia di Allah l'Altissimo.

In un'altra parte di queste pagine, al-Ġabartī ci svela parte della vita personale di suo padre, indicandolo sempre come *al-Mutarġam*²¹⁸,

²¹⁶ Cfr. 'Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *Tārīḥ 'Aġā'ib al-Ātār fī al-Tarāġim wa al-Āḥbār. Tārīḥ al-Ġabartī*, I parte, a cura di Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ilmīyah, Bayrūt 2010, p. 308.

²¹⁷ Interessante notare che il nome vuol dire "Il sole della religione o del credo"!

²¹⁸ Che qui, come sappiamo già, non vuol dire "traduttore/interprete", né "biografo", bensì "il personaggio soggetto della biografia". Participio passivo del verbo TaRĠaMa.

e ci racconta della sua nascita, della sua infanzia tra studi di lingua araba e di vari settori della conoscenza islamica, fino a raccontarci anche di sua madre e delle altre mogli di suo padre.

Anche qua, non mancano gli episodi interessanti che danno immagine di un altro Egitto, in cui, ad esempio, una delle mogli di suo padre non era così gelosa dalle sue *ḡawārī* (schiave), anzi le comprava con i suoi soldi privati, e le ornava con begli abiti e gioielli per suo marito²¹⁹.

Partendo da simili elementi, alcuni studiosi e critici letterari hanno visto nel libro, appunto, gli inizi di questo nuovo genere autobiografico.

Camera D’Afflitto, ad esempio, scrive che «anche gli *Annali* dello storiografico ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī possono essere considerati una sorta di autobiografia per le vicende personali riportate dall’autore»²²⁰.

Nonostante ‘*Aḡā’ib al-Ātār fī l-Tarāḡim wa l-Āḥbār* rimanga il libro più famoso e più fortunato di al-Ġabartī, prima, l’autore aveva scritto altri due testi importanti, entrambi dedicati alla Spedizione Francese: il primo libro si chiama *Tārīḥ muddat al-Faransīs bi Miṣr*²²¹ (La storia della permanenza dei francesi in Egitto), e tratta i primi sette mesi della spedizione, esprimendo dei giudizi molto negativi verso gli invasori.

²¹⁹ E non si tratta di un testo, frutto dell’orientalismo, criticato da E. Said. Cfr. ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *Tārīḥ ‘Aḡā’ib al-Ātār fī al-Tarāḡim wa al-Āḥbār. Tārīḥ al-Ġabartī*, I parte, a cura di Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘ilmīyah, Bayrūt 2010, p. 309.

²²⁰ Cfr. Isabella Camera D’Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 199.

²²¹ Cfr. ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *Tārīḥ muddat al-Faransīs bi Miṣr: Muḥarrām - Raḡab 1213 hiġri*, Brill, Leiden 1975 Oltre la pubblicazione del testo arabo estratto da un manoscritto, il curatore S. Moreh ha anche tradotto il testo in inglese.

Da uno studioso di Al-Azhar, figlio di ricca famiglia benestante, come fu al-Ġabartī, la prima reazione nei confronti della occupazione francese non poteva essere diversa dalla rabbia e il rifiuto.

Dopo un periodo in cui forse capì la loro potenza, vi si avvicinò, e divenne parte di quel consiglio *diwan* che Bonaparte volle come tramite tra lui e il popolo egiziano. Anche se la sua adesione a questo corpo venne durante il governo del General Menou, cioè, dopo Napoleone e Kléber.

In seguito a questo sguardo avvicinato, ebbe modo per apprezzare alcuni aspetti della spedizione ed alcuni caratteri dei francesi, come scriverà dopo in *‘Aġā’ib al-Ātār fī ‘l-Tarāġim wa ‘l-Āhbār*.

Dopo la partenza dei francesi, e il ritorno dell’Egitto al suo precedente status, come *Wilāyah* provincia dell’Impero Ottomano, al-Ġabartī, con un certo pragmatismo politico, scrisse il suo secondo libro, e lo dedicò a “Yūsuf Pascià”, il Grande Visir “*al-Şadr al-A‘zam*” dell’Impero a Istanbul²²².

Questo secondo libro si chiama *Mazhar al-Taqdīs bi zawāl dawlat al-Faransīs*²²³ (Il segnale sacro nella caduta del regno [lett. Stato] dei francesi), e tratta tutto il periodo dei francesi.

²²² Secondo altri studiosi, al-Ġabartī scrisse i suoi primi due libri su un ordine da “Yusuf Pascià”, il Grande Visir che comandò le truppe ottomane tornate in Egitto dopo il ritiro delle truppe francesi. Cfr. ‘Alyān Ġālūdī, *al-Taḥawwlat al-Fikryah fī al-‘ālam al-Islāmī*, International Institute of Islamic Thought, ‘Ammān 2014, p. 320.

²²³ Scritto nel 1802. Cfr. Ḥusayn ‘Āṣī, *‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī. Mū‘ariḥ al-şidām al-ḥaḍārī al-āwwal bayna al-şarq wa al-ġarb*, Dār al- Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt 1993, p. 56.

Anche qua, e specialmente per il secondo libro, siamo di fronte a “*Yawmiyyāt*” *diario*²²⁴ di al-Ġabartī, in cui narra, dal suo punto di vista, tutta la cronaca della spedizione francese.

Nonostante ciò, mancano degli studi letterari su questo diario, che secondo studiosi, è stato inserito dall’autore, dopo una revisione, per far parte del suo libro più famoso ‘*Aḡā’ib al-Ātār fī ’l-Tarāḡim wa ’l-Āhbār*.

Tuttavia, una nuova edizione del libro del 1998, basata su quattro diversi manoscritti, conferma la sua indipendenza e la sua originalità. In questo testo, non siamo più davanti a degli *Annali*, ma ad un *diario*:

أما الجبرتي فإنه – إمعاناً في الدقة واستقاء الحوادث جليلها وحقيرها – قد كتب بنظام اليوميات، بل إنه أحياناً يقسم اليوم على فترات؛ فيكتب ما حدث في صبحه في يومية، وضحاها في يومية أخرى، وكذلك في مسائه وليلته. [...] حتى أنه كتب أكثر من 700 يومية لحوالي 1000 يوم.²²⁵

Per maggiore accuratezza a menzionare tutti gli avvenimenti accaduti, sia quelli importanti che quelli meno importanti. Al-Ġabartī seguì il modello del diario. Anzi, in tante volte divideva il giorno in tempi diversi; scriveva gli avvenimenti della mattina in una sezione, quelli del pomeriggio in un’altra sezione, e dedicava un’altra ancora agli avvenimenti della sera e della notte. [...] arrivando a scrivere più di 700 sezioni dedicati a quasi 1000 giorni.²²⁶

²²⁴ Sotto questo titolo, ad esempio, appare il libro nell’edizione del 1958. Cfr. ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *Yawmiyyāt al-Ġabartī: Maḡhar al-Taḡdīs bi zawāl dawlat al-Faransīs*, a cura di Muḥammad ‘Aṭā, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1958.

²²⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, *Maḡhar al-Taḡdīs bi zawāl dawlat al-Faransīs*, a cura di ‘Abd al-Rāziq ‘Abd al-Rāziq ‘Isā e ‘Imād Aḥmad Hilāl, I parte, al-‘Arabī li ’l-našr wa al-tawzī’, al-Qāhirah 1998, p. 29.

²²⁶ Il libro è stato pubblicato nell’occasione del bicentenario della dalla spedizione francese in Egitto.

Certamente l'importanza storica dei testi di al-Ğabartī ha sempre messo la sua valenza auto-biografica in secondo piano. Il motivo è legato al *contesto* che abbiamo già trattato nella prima parte di questo capitolo, al fatto che al-Ğabartī ha vissuto sulla sua pelle sia l'esperienza della Campagna Francese (1798-1801), sia la salita al potere di Muḥammad 'Alī (1805-1811). Perciò, molti studiosi non hanno visto nelle sue pagine altro che un documento storico, con maggiore attenzione verso i tre anni del soggiorno dei francesi, così importante, e rispetto ad altri testi storici²²⁷, più valido e più affidabile. Importante come lo erano, nella tradizione arabo-islamica, i testi di *Mağāzi*. Questa fortuna di al-Ğabartī come storico, ha offuscato altre sfaccettature che appaiono nei suoi testi, come quella di *intellettuale* che dava il via ad un nuovo inizio.

Leggendo le pagine di al-Ğabartī, si ha la sensazione di trovarsi sì, all'inizio di un nuovo percorso *moderno*, e non poteva essere diversamente visti gli avvenimenti storici, ma con veste antica, o meglio, *classica*.

Come storico, narrava gli avvenimenti, ma tante volte, come *intellettuale*, vi prendeva parte, si esprimeva per o contro, dando dei giudizi, a volte anche severi. Non solo, come *intellettuale* cercava di

²²⁷ Come ad esempio il testo di Niqūlā ibn Yūsuf al-Turk, *Ḥamlat Bunābart ila al-Šarq*, analizzato da George M. Haddad, "The Historical Work of Niqula El-Turk (1763-1828)", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 81, n. 3 (Aug.-Sep.), 1961, pp. 247-251. Nel suo studio, *Arab Chronicles as a source for studying Bonaparte's Expedition to Egypt*, Evgeniya Prusskaya trova comunque tante somiglianze tra i testi dei due autori, nonostante le loro differenze religiose e sociali nei confronti degli slogan e pretese della Spedizione Francese. Cfr. Evgeniya Prusskaya, *Arab Chronicles as a source for studying Bonaparte's Expedition to Egypt*, "Napoleonica. La Revue", 2015/3, (n° 24), pp. 48-60.

capire, leggere e interpretare le nuove realtà. Aveva un approccio contrario agli abusi dei soldati francese.

Quando essi attaccarono al-Azhar, ad esempio, li descrisse “*kā’annahum al-šayaṭīn aw ġund Iblīs*”²²⁸ (come se fossero dei demoni o dei soldati del diavolo).

Ma, il suo approccio nei confronti degli studiosi e scienziati della Campagna era assai diverso. Di loro scrisse:

وإذا حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول إلى أعز أماكنهم، ويتلقونه بالبشاشة والضحك، وإظهار السرور بمجيئه إليهم، وخصوصًا إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعًا للنظر في المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم، ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير وكورات البلاد، والأقاليم والحيوانات والطيور والنباتات، وتواريخ القداما وسير الأمم وقصص الأنبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم، وحوادث أمهم مما يحير الأفكار. ولقد ذهبت إليهم مرارًا، وأطلعوني على ذلك.

Se un Musulmano venne da loro allo scopo di osservarli da vicino, essi non gli impedivano di penetrare nei loro luoghi più cari e lo ricevettero con la cordialità e il sorriso e mostrare la gioia per la sua venuta. Specialmente se trovavano in lui qualche brama o desiderio di conoscenza essi gli mostravano la loro amicizia e amore per lui, e gli facevano vedere ogni genere di libri pieni disegni e cartine, territori e animali e uccelli e piante, e storie degli antichi e delle nazioni e racconti dei profeti, con le loro figure, segnali e miracoli, e le storie delle loro nazioni fanno girare la testa. Io mi recai spesso da loro, ed essi mi mostrarono tutto ciò.

²²⁸ “كانهم الشياطين أو جند إبليس”.

al-Ġabartī, come intellettuale, comunque, non accettava compromessi, il che può spiegarci la sua relazione turbolenta con Muḥammad ‘Alī, che viene accusato, da alcuni studiosi, di essere responsabile dell’uccisione del figlio prediletto di al-Ġabartī e anche della sua morte, avvenuta nel 1825.

Per tutto ciò, forse dovremmo essere più cauti nel continuare a classificare i testi di al-Ġabartī come testi meramente storici. Studiare il lato autobiografico, nei suoi scritti, può aiutarci a rintracciare un nuovo inizio di quella che dopo sarà conosciuta come l’autobiografia storico-intellettuale.

Su questo punto, il paragone con i *Maġāzī* può risultare utile. Nel medesimo modo in cui i primi testi di *Maġāzī* avevano segnato l’inizio del percorso della *Sīrah* e della *Tarġamah Dātiyyah*, come abbiamo avuto modo di trattare nella prima parte di questo testo, e che dopo tappe e tappe, hanno dato dei frutti come *Kitāb al-I’tibār* e *al-Munqid min al-ḍalāl*, anche i testi di al-Ġabartī, possono essere visti come la prima tappa di questo nuovo percorso del genere autobiografico, che ci darà dei frutti molto interessanti, come avremo modo di vedere.

Ḥasan al-‘Aṭṭār come ponte tra al-Ġabartī e al-Ṭaḥṭāwī

Infatti, il primo frutto può essere individuato nell'opera di Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī che non fu estraneo all’ambiente culturale ed intellettuale di al-Ġabartī.

Al contrario, il maestro di al-Taḥṭāwī, Ḥasan al-‘Aṭṭār (1766-1835)²²⁹, fu un intimo amico di al-Ġabartī, nonché collega nel *diwan* durante gli ultimi mesi della spedizione francese.

Una delle differenze, però, tra al-Ġabartī e al-‘Aṭṭār, sta nel fatto che il secondo ebbe modo, subito dopo la fine della spedizione francese, di partire prima per il pellegrinaggio a Mecca e Medina, e da lì si spostò in tanti paesi, dalla Palestina allo Šām (Levante), e da Damasco alla capitale dell’Impero Islamico, Istanbul, dove rimase per qualche anno e si sposò con una donna del posto. Visitò anche i Balcani e passò del tempo in Albania.

Quando tornò in Egitto nel 1815, non seguì lo stesso approccio adottato dal suo amico al-Ġabartī contro l’ambizioso Muḥammad ‘Alī, ma provò a conquistare la sua fiducia, per servirsene al fine di *modernizzare* Al-Azhar, che guiderà, nominato da ‘Alī, dal 1830 al 1835.

Forse, per questo motivo, al-‘Aṭṭār riuscì ad avere degli alunni, che acquisirono la sua ampia conoscenza, e seguirono il suo modello di non opporsi con il potere politico.

²²⁹ Su Ḥasan al-‘Aṭṭār, vedasi, tra l’altro, quello che Aḥmad Taymūr (Pascià) scrisse su di lui in *Ā‘lām al-Fikr al-Islāmī fī al-‘aṣr al-ḥadīth* (Pionieri del pensiero islamico in epoca moderna), Dār al-Naṣr, al-Qāhirah 1967, pp. 19-38.

Primo tra questi, spicca il nome di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī e della sua opera *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīs Bārīz* del 1834.

Sulla vita e carriera di Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī

Nello stesso anno in cui avvenne il ritiro delle forze francesi dall’Egitto, 1801, nacque Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī nel villaggio di Ṭaḥṭā, nell’Alto Egitto.

Come al-Ġabartī, veniva da una famiglia benestante. Suoi antenati furono degli studiosi e dei giudici. Ricevette una educazione islamica tradizionale, e dal 1817 iniziò a studiare in al-Azhar dove conobbe, tra l’altro, il suo maestro Ḥasan al-‘Aṭṭār e divenne un docente lì dal 1821 al 1824. Nel 1824, al-Ṭaḥṭāwī divenne un *imām* (guida dei riti islamici) al servizio del nuovo esercito fondato da Muḥammad ‘Alī.

Il che rispecchia lo spirito diffuso in questi anni in Egitto. Un’apertura allo sviluppo occidentale, a seguire l’esempio della formazione e dell’armarsi degli eserciti europei all’avanguardia, specialmente dopo la scossa dei francesi, ma mantenendo un solido rapporto con la tradizione islamica.

Erano anni di grande fervore per il viceré. In questi anni, Muḥammad ‘Alī rivolse la sua attenzione ad inviare delle missioni didattiche e scientifiche in Europa.

Le prime missioni si rivolsero verso l’Italia nel 1813, 1816 e 1821, con l’obiettivo di approfondire le tecniche della stampa tipografica, le arti militari, l’ingegneria e la costruzione delle navi²³⁰.

²³⁰ Alle missioni scientifiche nell’era di Muḥammad ‘Alī, e suoi eredi ‘Abbās I e khedive Sa‘īd, il principe ‘Umar Ṭūsūn (1872-1944) dedicò un libro. Cfr. ‘Umar Ṭusun, *al-Bi‘ān al-Ta‘limiyyahft ‘ahd Muḥammad ‘Alī tumma fī ‘ahdāi ‘Abbās al-Āwwal wa Sa‘īd*, Maṭba‘at Ṣalāḥ al-Dīn bi al-Āskandariya, al-Āskandariya 1934, p. 10. Vedi anche Ra‘ūf ‘Abbās Aḥmad, *Tariḥ Ḡāmi‘at al-Qāhirah* (La storia dell’Università del Cairo), al-Hay‘ah al-Misrīyah al-‘Āmmah li ‘l-Kitāb, al-Qāhirah 1995, p. 22

Tra i frutti di queste prime missioni, di maggiore rilievo per il nostro lavoro, fu la costruzione della prima tipografia a Bolacco [Būlāq] nel 1820²³¹.

Tuttavia, in seguito la destinazione della maggior parte delle missioni si spostò dall'Italia alla Francia, una scelta che sarà mantenuta anche dagli eredi di Muḥammad 'Alī.

Abbiamo già accennato al console francese in Egitto e la sua buona relazione con il Pascià. E non fu un'eccezione.

Da menzionare anche Edme François Jomard (1777-1862), un cartografo, ingegnere ed archeologo francese che accompagnò Napoleone nella sua Campagna, curò l'edizione di *Description de l'Égypte*, e convinse Muḥammad 'Alī tramite intermediari, a spostare la destinazione delle missioni verso la Francia, diventando il capo delle missioni e il primo responsabile degli studenti inviati dall'Egitto.²³²

Grazie ad una raccomandazione del suo maestro al-'Aṭṭār, al-Ṭaḥṭāwī fu scelto come membro della missione del 1826.

Su questo punto, serve un chiarimento: tante volte, al-Ṭaḥṭāwī viene indicato come se fosse stato inviato in Francia come l'*imām* della missione. Ma nel suo libro dedicato alle missioni didattiche inviate durante il periodo di Muḥammad 'Alī, il principe 'Umar Ṭūsūn (1872-1944), che faceva parte della stessa famiglia reale, traducendo in arabo

²³¹ Il suo direttore (dal 1821 fino al 1831) era uno dei membri di queste missioni. Si chiamò Nicola Musabiki [Niḡūlā Musābbakī Effendi, secondo 'Umar Ṭūsūn nel suo libro appena menzionato], siriano di origine secondo Alain Silvera, libanese secondo Isabella Camera D'Afflitto: Cfr. Alain Silvera, *The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali*, in Sylvia G. Haim e Elie Kedourie (a cura di), *Modern Egypt: Studies in Politics and Society*, Frank Cass, London 1980, p. 7 e Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḡah a oggi*, op. cit., p. 24.

²³² Su Jomard vedi Patrice Bret, L'Egypte de Jomard: la construction d'un mythe orientaliste, de Bonaparte à Méhémet-Ali, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 5-14. Consultabile su: https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2003_num_33_120_6100

un rapporto scritto dal capo della missione, Edme François Jomard, e pubblicato su una rivista accademica francese, leggiamo che:

وممن امتازوا من بين هؤلاء الشبان الشيخ رفاعة الذي أرسل ليحرز فن الترجمة، وأعد لهذه الوظيفة في بلاده حتى إذا رجع إليها أطلع بترجماته الجمهور المصري على تأليفنا العلمية، وأدنى منه ثمرات آدابنا وعلومنا. وقد ابتداء هذا الشيخ يقوم بتحقيق مقاصد حكومته، فترجم من الفرنسية كتاب مبادئ العلوم المعدنية، وأرسله إلى مصر لطبع فيها [...] والشيخ رفاعة هذا رجل متعلم فهو لا بد أن ينجح في ترجمة الكتب التاريخية وسائر التأليف الأخرى.²³³

E tra quelli che si sono distinti tra i giovani [membri della missione] c'è il *šayḥ* Rifā'ah che è stato inviato per perfezionare l'arte della traduzione. Egli è stato preparato per questo incarico al suo Paese, così che dopo il suo ritorno/rientro, possa trasmettere al pubblico egiziano le nostre opere scientifiche, e avvicinarci i frutti delle nostre letterature e scienze. Questo *šayḥ* ha già cominciato a raggiungere gli scopi del suo governo; ha tradotto dal francese il libro dei Principi della Scienza dei Minerali e lo ha spedito in Egitto per essere stampato. [...] Il *šayḥ* Rifā'ah è un uomo istruito. Senz'altro, riuscirà a tradurre i libri storici e tutti gli altri tipi di libri.

Tutto il gruppo fu composto da 34 giovani, metà egiziani e metà di altre origini, tra turchi, cercassi, albanesi ed armeni “*mutamaṣṣirīn*” (*egizianizzati*)²³⁴.

²³³ Cfr. 'Umar Ṭusun, *al-Bi'ūt al-Ta'limiyyah fī 'ahd Muḥammad 'Alī tumma fī 'ahdā 'Abbās al-Āwwal wa Sa'īd*, Maṭba'it Ṣalāḥ al-Dīn bi 'l-Āskandariya, al-Āskandariya 1934, pp. 21-22.

²³⁴ Una lista completa di tutti i membri della missione del 1826 si trova nel libro di 'Umar Ṭusun. Cfr. 'Umar Ṭusun, *al-Bi'ūt al-Ta'limiyyah fī 'ahd Muḥammad 'Alī tumma fī 'ahdā 'Abbās al-Āwwal wa Sa'īd*, cit., pp. 26-28.

Leggendo il rapporto del francese Jomard - anche per capire il clima che al-Ṭaḥṭāwī trovò in Francia durante il suo soggiorno dal 1826 al 1831 - non possiamo far a meno di notare il disprezzo che egli ebbe nei confronti di *quei giovani arabi orientali*, commentando le loro risposte nell'esame che gli fece fare dopo venti mesi dal loro arrivo, dedicati ad imparare e perfezionare la lingua francese:

ويظهر من فحوى كتابتهم أنهم قبل أن يكتبوا يفكرون بعقل فرنسي لا بعقل عربي. فمن المنتظر أن الخرافات الشرقية ستنمحي من عقولهم، وأن الحجب الكثيفة التي تغطي أعين الشرقيين وتقيدهم بسلاسل الطفولة ستسقط تدريجياً، على الأقل عن أولئك الذين يدرسون عندنا.²³⁵

Appare dal contenuto dei loro testi scritti, che prima di scrivere pensano con una mente francese, e non con una mente araba. Si prevede che [andando avanti così] le superstizioni [leggende] orientali saranno cancellate dalle loro menti, e che i densi veli che coprono gli occhi degli orientali e li lega/restringe con le catene dell'infanzia [del pensiero infantile] andranno via gradualmente, almeno da coloro che studiano da noi.

Il che ci porta a riflettere, in primo luogo, sulla versione diffusa riguardo il fatto che al-Ṭaḥṭāwī fosse inviato inizialmente per fare solo l'*imām*. Infatti, secondo un altro parere, al-Ṭaḥṭāwī chiese prima di partire dall'Egitto, di essere considerato anche come membro della

²³⁵ Umar Ṭusun, *al-Bi'tāt al-Ta'limiyyah fī 'ahd Muḥammad 'Alī tumma fī 'ahdāi 'Abbās al-Āwwal wa Sa'īd*, cit., p. 19.

missione e non solamente con un *imām*. Così egli venne incaricato di studiare e perfezionare l'apprendimento della traduzione²³⁶.

Per essere più precisi, possiamo dire che al-Ṭaḥṭāwī fu scelto sì per la sua eccellenza, prima dell'inizio della missione, ma in base ad un piano a priori, per specializzarsi nella traduzione e per dedicarsi a questo compito dopo il suo rientro, avvenuto nel 1831.

Ne è prova il fatto che subito dopo il suo rientro ha occupato vari incarichi legati alla sua nuova carriera come traduttore, prima di assumere la direzione della prima scuola di lingue e traduzione in Egitto nel 1835, chiamata *Madrasat al-Ālsun*. Diplomando numerosi futuri intellettuali egiziani, la Scuola diventerà uno dei primi circoli culturali moderni del Paese, in cui si formeranno le future leve politiche e culturali dell'Egitto khediviale.²³⁷

In secondo luogo, dobbiamo riflettere di nuovo sul trattamento che al-Ṭaḥṭāwī ricevette in Francia, che appare nelle parole di Jomard, e che certamente ebbe delle ricadute sul giovane venticinquenne.

Quello che vorrei ribadire qua è che parlare del libro e dell'esperienza di al-Ṭaḥṭāwī è quasi impossibile senza prendere in considerazione il progetto principale iniziato con la spedizione di Napoleone, ed andato avanti sotto il dominio di Muḥammad 'Alī.

Tutto questo, in ogni caso, non sminuisce assolutamente i meriti, l'impegno e lo zelo di al-Ṭaḥṭāwī a redigere un suo resoconto di questo viaggio importante, ma aiuta a comprenderne i limiti.

²³⁶ Questa è la versione, ad esempio, di Sāmī Ḥaṣabah, in una edizione del libro di al-Ṭaḥṭāwī. Cfr. Rifā' a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, ktab INC., 1993, p. 319.

²³⁷ Cfr. Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, op. cit., pp. 22-23

Dal maturo al-Ġabartī che, basandosi sulla sua visione approfondita della storia e della *geopolitica*, e su un legame più profondo con la tradizione anziché sull'attrazione alle novità portate dai francesi, ed apprezzate da lui, ma solo, fino ad un certo limite, incontrò ed elaborò la sua scoperta dell'*Altro*, giunto nella sua terra, sotto le vesti di invasore.

Passiamo, ora, con al-Ṭaḥṭāwī, al giovane Azharita che va alle terre dell'*Altro*, con la convinzione di essere un alunno, uno studente che deve imparare dal suo maestro, e che viene affascinato da tutte queste novità che lo cambieranno per sempre, cambiando, prima di tutto, il suo approccio con la tradizione.

Sul libro di *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*

Prima di addentrarci nel contenuto del libro di al-Ṭaḥṭāwī, vogliamo iniziare dal titolo, *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*²³⁸, che segue formalmente una tradizione arabo-islamica, quella di adottare dei termini assonanti che determinano con una certa musicalità.

Letteralmente il titolo è traducibile con “La raffinazione dell’oro nel compendio di Parigi”, questo ci offre un primo e significativo segnale della visione che l’autore maturò nel suo soggiorno francese. Parigi e con essa tutta la cultura francese, è considerata sì come l’oro, ma anche l’oro ha bisogno di essere raffinato, per diventare più puro e più bello. Il termine scelto indica un’operazione tecnologica, e ci riporta alla mente il primo libro tradotto dall’autore in Francia “I principi della Scienza dei Minerali”.

Da notare, anche, la scelta di usare non *al-dāhab*, il termine arabo più diffuso per indicare l’oro, ma *al-ibrīz*, un termine persiano arabizzato, come ad indicare la possibilità di un incontro tra *Noi* e *Loro*, come già accaduto per il lungo corso della storia con altre nazioni e civiltà. Un incontro basato sul rispetto e sull’apprezzamento della civiltà e della cultura altrui. In italiano, il libro viene di solito indicato con il titolo della traduzione francese, riproposto in italiano “L’Oro di Parigi” o semplicemente come “La Descrizione di Parigi”.

²³⁸ Il testo è stato tradotto in tedesco da K. Stowasser sotto il titolo *Ein Muslim entdeckt Europa*, G. Kiepenhauer, Leipzig 1988; in francese da A. Louca con il titolo *L’Or de Paris: relation de voyage, 1826-1831*, Sindbad, Paris 1988, e in inglese da D.L. Newman con il titolo *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, Saqi Book, London 2002.

Il libro²³⁹ è composto da un'introduzione, sei lunghi capitoli con varie sezioni, ed una conclusione.

Fin dalle prime pagine del suo libro, al-Ṭaḥṭāwī riporta dei versi di poesia, scritti dal suo maestro Ḥasan al-‘Aṭṭār in lode di Al-Azhar²⁴⁰, per poi indicarlo come colui che gli ha suggerito di scrivere queste pagine²⁴¹.

Nell'introduzione, ci sono dei continui riferimenti a Muḥammad ‘Alī, che viene descritto come

«فاتح الحرم الشريف، حضرة أفندينا ولي النعم، عظيم الشيم، الحاج محمد
علي باشا...»²⁴²

«Il conquistatore di *al-ḥaram al-ṣarīf* [in riferimento alla sua spedizione contro i wahabiti], Sua eccellenza Effendina il Benefattore, dalle più alte qualità, *al-ḥāḡ* [il pellegrino] Muḥammad ‘Alī Pascià».

Anche se, in edizioni più recenti, tutti questi riferimenti sono stati omessi, o sostituiti con altri termini generici²⁴³. Piccole omissioni come

²³⁹ Del libro ci sono varie edizioni; come, ad esempio, quella edita da Dār al-Taḡaddum, al-Qāhirah 1905. Tra le ultime edizioni, c'è quella pubblicata dalla fondazione Hindawi. Consultabile anche su (<https://www.hindawi.org/books/46205086/>). Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Hindawi, al-Qāhirah 2012.

²⁴⁰ Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Hindawi, al-Qāhirah 2012, p. 9.

²⁴¹ *Ivi.*, p. 10.

²⁴² Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Taḡaddum, al-Qāhirah 1905, p. 2.

²⁴³ Tutti i riferimenti a al viceré Muḥammad ‘Alī ci sono, ad esempio, nella edizione del 1905. E scompaiono nell'edizione del 2012. Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Taḡaddum, al-Qāhirah 1905, p. 2 e p. 5. E Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Hindawi, al-Qāhirah 2012, p.9 e p. 12.

queste cambiano il contesto originale del libro, per servire una certa lettura o interpretazione. E sono da denunciare. Un fatto che non è stato fatto ancora dall'intelligenza egiziana ed araba.

Il primo capitolo *Il viaggio per mare verso Marsiglia*, è dedicato al viaggio verso la Francia, la cui narrazione prosegue nel secondo capitolo, *Sul viaggio da Marsiglia a Parigi*.

Il terzo capitolo è il più lungo ed è considerato il più importante, intitolato *Sulla descrizione di Parigi e della sua civiltà*.

Il quarto capitolo è *Sulle circostanze della spedizione/missione egiziana a Parigi*.

Nel quinto capitolo viene trattata la vita politica, con particolare attenzione alla *rivoluzione del 1830 a Parigi*, mentre il sesto capitolo è dedicato a *le Scienze e le conoscenze dei francesi*.

L'importanza del libro, per il nostro lavoro, è fondamentale. Anche se siamo di fronte alla descrizione di un viaggio, ma come abbiamo visto nell'introduzione, nella tradizione arabo-islamica tante volte i resoconti di viaggio si riallacciano con «le prime autobiografie della più recente storia letteraria della *nahḍah*: quelle di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī» considerato tra «i primi autori a registrare nelle loro opere le impressioni del nuovo impatto tra gli arabi e l'Occidente».²⁴⁴

Ma come abbiamo visto nella prima parte di questo capitolo, è molto utile collegare i tre anni dei francesi in Egitto con il regno di Muḥammad 'Alī durato per più di quarant'anni, per avere una visione più chiara di questo periodo così importante per la nascita dell'Egitto moderno.

²⁴⁴ Cfr. Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, op. cit., p. 199.

Anche sul livello intellettuale e letterario, ci risulta assai interessante collegare e leggere il testo di al-Ṭaḥṭāwī alla luce di quelli di al-Ġabartī.

Prima di tutto, se gli *Annali* di al-Ġabartī, ci fanno pensare agli antichi *Mağāzī*, tappa iniziale ed essenziale nel percorso dello sviluppo del genere di *Sīrah* o *Tarğamah Dātīyyah*, anche qua, il testo di al-Ṭaḥṭāwī viene paragonato ad alcuni testi del genere classico della *riḥlah*, un'altra tappa sul medesimo percorso.

Ad esempio, Ḥusayn Fahīm, nel suo *Adab al-riḥlah*, collega il viaggio, e il testo di al-Ṭaḥṭāwī, al viaggio di Aḥmad Ibn Faḍlān (877-960) verso la Russia²⁴⁵, notando la differenza tra le due situazioni. Ibn Faḍlān fu inviato, su ordine del califfo al-Muqtadir, per insegnare, mentre al-Ṭaḥṭāwī viene inviato per imparare. Un indicatore di due epoche diverse, l'epoca della fiorente e gloriosa civiltà arabo-islamica, e l'epoca della sua decadenza e debolezza, con il desiderio di superare questo declino di civiltà a cui era giunto l'Egitto in quel momento di al-Ṭaḥṭāwī²⁴⁶.

Un altro paragone o meglio parallelismo, è quello proposto da Ḥasan Ḥanafī, nel suo studio *Ġadal al-Āna wa 'l-Āḥr: dirāsah fī Taḥlīṣ al-ibrīz li al-Ṭaḥṭāwī* (La dialettica attorno all'io e all'altro: studio del libro *Taḥlīṣ al-ibrīz* di al-Ṭaḥṭāwī) del 1993²⁴⁷, dove lo collega alla *Muqaddimah* di Ibn Ḥaldūn. Anche se quest'ultimo, nella sua

²⁴⁵ Cfr. Aḥmad Ibn Faḍlān, *Risālat Ibn Faḍlān fī waṣf al-riḥlah ilā bilād al-Turuk wa-al-Ḥazar wa-l-Rūs wa-l-Ṣaqāliba sanat 309 h.-921 m.*, al-Mağma' al-'Ilmī al-'Arabī, Dimašq 1959.

²⁴⁶ Cfr. Kamāl ibn Muḥammad al-Rīyāmī, Mašāhīr al-Raḥālah al-'Arab, al-Manhal, 2013, p. 122. Citando Ḥusayn Muḥammad Fahīm, *Adab al-riḥlah*, al-Mağlis al-Waṭanī li 'l-Ṭaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, Kuwait 1989, p. 202.

²⁴⁷ Ḥasan Ḥanafī, *Ġadal al-Āna wa al-Āḥr: dirāsah fī Taḥlīṣ al-ibrīz li 'l-Ṭaḥṭāwī*, in “*al-Ādāb*”, anno 41, numero 12, dicembre 1993, pp. 40-55. Testo originale di un intervento nel 2° seminario delle relazioni culturali egiziane-marocchine, tenutosi al Cairo nel mese di dicembre 1989.

Introduzione alla storia universale, descrive, nel XIV secolo, la parabola dell'ascesa e del declino della civiltà arabo-islamica, e al-Ṭaḥṭāwī, nel suo *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, descrive la civiltà europea nella sua piena espansione, vista dalla prospettiva della storia francese tra la rivoluzione del 1789 e la rivoluzione del 1830, della quale l'autore è stato un diretto testimone.

وإذا كان ابن خلدون قد قسم المقدمة إلى ستة أقسام كذلك [...] فإن المقالة السادسة من التخليص عند الطهطاوي "في علوم الفرنسيين ومعارفهم" تعادل الباب السادس عند ابن خلدون "في العلوم وأصنافها". وقد كان ابن خلدون حاضراً في الطهطاوي في البداية بالجغرافيا في وصف البلاد الإفريقية ونسبتها إلى غيرها من البلاد ومزية فرنسا على غيرها.²⁴⁸

Anche la *Muqaddimah* di Ibn Ḥaldūn, come la *Descrizione* di al-Ṭaḥṭāwī, è divisa in sei parti. La sesta parte dell'opera di Ibn Ḥaldūn, *Sulla classificazione delle scienze*, ha il suo corrispettivo nel sesto capitolo dell'opera di al-Ṭaḥṭāwī, *Sulle scienze e le conoscenze dei francesi*. Il modello di Ibn Ḥaldūn è ben presente ad al-Ṭaḥṭāwī già nell'introduzione della *Descrizione*, in cui viene data una descrizione generale dell'Europa nel contesto di una geografia universale, e si stabiliscono i meriti rispettivi dei vari paesi, assegnando alla Francia il primo posto fra i paesi occidentali.²⁴⁹

²⁴⁸ Il testo di Ḥasan Ḥanafī dopo è stato inserito negli atti del convegno organizzato dall'Associazione Araba per le Scienze Sociali e dall'Organizzazione Educativa, Culturale e Scientifica della Lega Araba (Alecso), Bayrūt1999. Cfr. Ḥasan Ḥanafī, *Ġadal al-Āna wa al-Āḥr: dirāsah fī Taḥlīṣ al-ibrīz li al-Ṭaḥṭāwī*, in al-Ṭāḥīr Labīb (a cura di), *Ṣūrat al-āḥar: al-‘arabī nāzīran wa manzūran ilayhi* (L'immagine dell'altro: scambi di sguardi fra gli arabi e le altre culture), Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, Bayrūt1999, p. 286.

²⁴⁹ Lo studio di Ḥasan Ḥanafī in fine è stato tradotto in italiano da Assunta Mammolino e Angelo Olivieri, sotto la cura di Samuela Pagani. Cfr. al-Ṭāḥīr Labīb, *L'altro e la cultura araba*, a cura di Samuela Pagani, Mesogea, Messina 2006, p. 231.

Nei due casi, gli studiosi sono così attenti nel fare riferimento alla situazione culturale e *civile* diversa tra il passato e il presente, in una prospettiva nostalgica nei confronti di questo *passato perduto*, e perplessa di questo strano gioco delle parti, dove l'allievo è diventato il maestro.

Nel suo libro, l'allievo al-Ṭaḥṭāwī tratta vari argomenti; dalla storia della città alla politica, e dalle scienze ai costumi dei francesi.

Su Parigi e sui suoi abitanti, al-Ṭaḥṭāwī scrive:

اعلم أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، ودقة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات، وليسوا مثل النصارى القبطية، في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة، وليسوا أسراء التقليد أصلاً، بل يحبون دائماً معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، حتى إن عامتهم أيضاً يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كل إنسان على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة. [...] ومن طباع الفرنساوية التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة، وحب التغيير والتبديل في سائر الأمور، وخصوصاً في أمر الملابس، فإنه لا قرار له أبداً عندهم، ولم تقف لهم إلى الآن عادة في التزيين، وليس معنى هذا أنهم يغيرون ملابسهم بالكيفية، بل معناه أنهم يتنوعون فيه. [...] ومن طباعهم أيضاً الطيش والتلون، فينتقل الإنسان منهم عن الفرح إلى الحزن وبالعكس، ومن الجد إلى الهزل وبالعكس، حتى إن الإنسان قد يرتكب في يوم واحد جملة أمور متضادة، وهذا كله في الأمور الغير المهمة، وأما في الأمور المهمة، فأراؤهم في السياسات لا تتغير، كل واحد يدوم على مذهبه ورأيه، ويؤيده مدة عمره. [...] إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتندل الإنسان على فعل الخير، واجتناب ضده. [...] ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها.²⁵⁰

²⁵⁰ Rifā' a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, Hindawī, al-Qāhirah 2012, pp. 83-89

Sappi che i Parigini si distinguono nel popolo del Cristianesimo per l'acutezza del loro intelletto, per la precisione della loro comprensione, e l'immersione della loro mente in materie profonde. Non sono come i cristiani copti, inclini per natura all'ignoranza e alla pigrizia. Essi non sono prigionieri della tradizione, ma amano sempre sapere l'origine delle cose e le prove di esse. Anche la gente comune sa leggere e scrivere, e si addentra come gli altri in argomenti importanti, ogni uomo secondo la propria capacità. La gente comune qua non è considerata come le bestie, come accade nella maggior parte dei paesi barbari. [...] Fa parte della natura dei Francesi l'essere curiosi ed entusiasti di tutto ciò che è nuovo, e l'amare il mutamento e l'alterazione nelle cose, in particolare negli abiti. Non hanno in essi una unica regola, e lo stesso anche con l'abbellimento. Non intendo con questo che essi cambiano tutti i loro abiti ogni tanto, ma li alternano. [...] Il cambiamento e il capriccio fanno parte della loro natura; essi cambieranno immediatamente dalla gioia alla tristezza, o dalla serietà allo scherzo o viceversa, così che in un giorno un uomo farà ogni genere di cose contraddittorie. Ma tutto ciò si ritrova nelle piccole questioni; nelle grandi cose, le loro opinioni politiche non cambiano; ogni uomo rimane nelle sue convinzioni ed opinioni per tutta la vita. [...] Essi negano i miracoli, e credono che non sia possibile infrangere le leggi della natura, e che le religioni siano giunte per dirigere l'uomo verso le opere buone ed aiutarlo ad evitare le opere cattive. [...] ma tra le loro turpi credenze

vi è questa, che l'intelletto e la virtù dei loro saggi siano più grandi dell'intelligenza dei profeti.²⁵¹

L'approccio di al-Ṭaḥṭāwī è diverso rispetto a quello di al-Ġabartī nei confronti dei francesi: al-Ġabartī usava indicare gli invasori francesi come “*al-Faransīs*”, anche in due titoli dei suoi libri, come abbiamo visto. Mentre al-Ṭaḥṭāwī continua ad usare lo stesso termine, ma con molta cautela, di solito in riferimento allo stato/paese “*Bilād al-Fransīs*” o a tutto il popolo, come se fosse un'etnia.

Il termine, infatti, appare nel testo per 58 volte. Invece, quando si riferisce ai *cittadini*, agli *individui*, vengono indicati di più come “*al-Faransāwīyah*”, come nel brano appena citato, per il totale di ben 234 volte in tutto il testo.

Il che rispecchia un nuovo modo di vedere l'*Altro*. Per al-Ġabartī, nonostante il discorso diffuso in alcuni studi relativo all'ammirazione provata da al-Ġabartī verso i francesi, essi rimasero comunque per lui dei *nemici*. Con al-Ṭaḥṭāwī, portavoce del progetto *civilizzatore* o *modernizzatore* di Muḥammad 'Alī, l'*Altro* diventa sì diverso nella religione, nelle convinzioni, ma non più nemico. Era certamente attento a sottolineare questo punto, quando inizia la sua introduzione provando di spiegare il motivo di questo suo viaggio verso la terra della miscredenza e della ostentazione “*Diyār kufr wa 'inād*”²⁵², distinguendo le terre - fuori del regno islamico - tra barbare come alcune tribù primitive in Sudan, e civilizzate in cui c'è “*al-taḥaddur wa 'l-*

²⁵¹ Traduzione ampliata di un testo indicato da Hourani, estratto da M.F. Hijazi (a cura di), *Usūl al-fīkr al-'arabī al-hadīṭ 'inda al-Ṭaḥṭāwī*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li'l-Kitāb, al-Qāhirah 1974, p. 208. Cfr. Albert Hourani, *Storia dei Popoli Arabi*, cit., [edizione e-book].

²⁵² Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, Dār al-Taqaḍḍum, al-Qāhirah 1905, p. 6.

*tamaddun*²⁵³” (la civilizzazione e il progresso sociale²⁵⁴) come la Francia che fa parte di “*al-bilād al-ifranġīyah*”²⁵⁵ che hanno eccelso in tanti settori, tra cui l’astronomia, la matematica, la fisica e la metafisica.

Basandosi su questa premessa, e riferendosi ai primi illustri califfi, che avevano sempre aperte le porte della loro corte a tutti gli scienziati e gli artisti, a prescindere del loro credo, al-Ṭaḥṭāwī non solo dà una risposta convincente, al suo lettore arabo e musulmano, ma approfitta dell’occasione per adulare la sagacia e la saggezza del suo Viceré.

In più di due pagine, al-Ṭaḥṭāwī, elenca i meriti di Muḥammad ‘Alī nella sua *missione* di “ringiovanire” il vecchio Egitto, restituendolo al suo vecchio splendore. Per farlo, Effendina, da una parte, ha aperto le porte della sua corte agli scienziati occidentali, e dall’altra parte, ha ordinato di organizzare delle missioni didattiche che partono dall’Egitto verso “*quei paesi*”.

Come tocco finale, e per assicurarsi la persuasione completa del suo lettore, al-Ṭaḥṭāwī finisce questa prima parte della sua introduzione, citando due *Ḥadīṭ* del profeta in cui incita i musulmani a cogliere la saggezza, ovunque si trova, e a richiedere la scienza, anche se fosse in Cina. Sottolineando, ancora una volta, il punto che i cinesi non sono credenti, ma politeisti²⁵⁶.

²⁵³ *Ivi.*, p. 7.

²⁵⁴ In base alla traduzione di Maria Elene Paniconi. Cfr. Maria Elene Paniconi, *La riscoperta araba dell’Europa nella cronaca di viaggio «Takhliṣ al-ibrīz fī-talkhīs Bārīz» (L’oro di Parigi) di Rifā‘a Rāfi‘ al-Taḥṭāwī (1801-1873)*, in *Viaggi e viaggiatori nell’Ottocento: itinerari, obiettivi, scoperte*, a cura di M. Severini, Marsilio, Venezia 2013, p. 201. Secondo il Traini, è (civilizzazione, progresso civile). p. 1391

²⁵⁵ Termine usato nella tradizione arabo-islamica, in riferimento ai Franchi.

²⁵⁶ Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, Dār al-Taqaḍḍum, al-Qāhirah 1905, pp. 9-11.

Ho accennato a questa parte del libro, perché credo sia molto utile a contestualizzare il testo e offrirne una rilettura sotto una nuova luce. Tornando però alla lettura in parallelo di al-Ğabartī nello specchio di al-Ṭaḥṭāwī e viceversa, vorrei elaborare ancora il punto del *lettore*.

Nel caso di al-Ğabartī, i destinatari dei suoi scritti furono i governatori in Istanbul²⁵⁷ insieme al pubblico colto rappresentato dalla classe degli ‘*Ulamā*’. Il che può spiegarci a volte la sua durezza e severità contro i francesi. Questo nonostante, da un vero intellettuale, ha avuto modo di riflettere sui suoi giudizi e di attenuare la loro severità specialmente nel suo terzo libro.

D’altra parte, per al-Ṭaḥṭāwī, siamo davanti ad un testo, scritto e rivolto in primis a Muḥammad ‘Alī, sotto la cura o al meno l’influenza del francese Jomar²⁵⁸ e di altri orientalisti²⁵⁹, un libro inteso come un manifesto o proclama di propaganda per un nuovo Egitto.

Certamente, il giovane al-Ṭaḥṭāwī ha imparato bene la lezione, assistendo prima del suo viaggio parigino - dicono alcuni storici speculando – al triste destino occorso al vecchio al-Ğabartī che ha osato criticare il Viceré²⁶⁰.

Quello che ci interessa è sottolineare la necessità di collegare i testi di al-Ğabartī al testo di al-Ṭaḥṭāwī, e qui vorrei, ancora una volta accennare al secondo testo di al-Ğabartī che portava il titolo di “*Mazḥar al-Taqdīs bi zawāl dawlat al-Faransīs*” (Il segnale sacro nella caduta del regno [lett. Stato] dei francesi), collegandolo al titolo alternativo, o

²⁵⁷ Ne è prova l’ordine avvenuto di tradurre il suo secondo libro in turco da Yusuf Pascià.

²⁵⁸ Che viene menzionato nel testo di al-Ṭaḥṭāwī per 18 volte. Cfr. Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Taqaḍḍum, al-Qāhirah 1905, p. 24.

²⁵⁹ Nel testo, ci sono delle corrispondenze tra al-Ṭaḥṭāwī e Jomar, oltre con altri orientalisti. Vedi la quarta sezione del quarto capitolo. Cfr. edizione 1905, pp. 178-185.

²⁶⁰ Nemmeno una volta. In tutto il testo di al-Ṭaḥṭāwī, non c’è nessun riferimento a al-Ğabartī.

al secondo titolo dell'opera di al-Ṭaḥṭāwī che recitava “*al-Dīwān al-naḥīs bi-īwān Bārīs*” (Il divano prezioso nella corte²⁶¹ di Parigi). Oltre la scelta *musicale* così simile all'orecchio, colpisce molto la figura dell'alunno egiziano che presenta la sua descrizione di Parigi da una prospettiva così privilegiata, come se stesse seduto su un divano in una corte *reale*.

I testi dei due autori, letti e analizzati insieme, rappresentano gli inizi di una nuova era non solo della cultura e della letteratura in Egitto, ma in particolare del nuovo genere autobiografico, specchio di una nuova personalità egiziana in formazione/fermento, in bilico tra la tradizione (al-Ġabartī) e la modernità occidentale (al-Ṭaḥṭāwī).

²⁶¹Ho preferito tradurre il termine “*īwān*” con corte, pensando all'uso corrente nella tradizione arabo-islamica del medesimo termine ad esempio in riferimento alla corte di Cosroe “*īwān Kisrā*”.

La *legacy* del *contesto* e del *testo autobiografico* degli inizi

Sia il periodo trattato nella prima parte di questo capitolo con i suoi protagonisti, che i testi trattati nella seconda parte con i suoi due autori sono stati l'oggetto di riflessione di tanti storici ed intellettuali non solamente in Egitto, ma in tutto il mondo arabo-islamico e altrove. In tante volte, queste nuove letture si basavano su un presupposto ideologico, ad esempio ottuso o aperto nei confronti dell'Occidente, concepito come progetto politico (imperialismo, colonialismo), che come progetto conoscitivo e culturale (orientalismo).

Molti hanno considerato la Campagna d'Egitto lo spartiacque della storia moderna del paese. Marta Petricioli, ad esempio, inizia il suo studio su *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, così:

La storiografia tradizionale considera il luglio 1798, data dello sbarco francese ad Alessandria, come l'inizio della storia moderna dell'Egitto e di tutto il Medio Oriente.²⁶²

E accenna allo studio di P. J. Vatikiotis "*The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*", secondo cui:

²⁶² Marta Petricioli, *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, op. cit., p. 10

le idee ispirate alla Rivoluzione Francese, portate con sé da Napoleone, influenzarono gli egiziani per i successivi 150 anni e formarono la base della loro rinascita culturale e del loro sviluppo nazionale.²⁶³

Negli ultimi anni del 900 però è apparsa una corrente che insiste a rivalutare l'importanza storica di questi *quasi* tre anni. Un rappresentante di tale corrente è lo storico libanese Ḥālid Ziyādeh²⁶⁴ [Khaled Ziyade], che in un suo studio del 1993, afferma:

ينبغي أن نضع واقعة احتلال بونابرت لمصر عام 1798 بين مزدوجين، وأن نعيد قراءتها، لأننا لا نستطيع أن نعتبر سلسلة الأحداث التي شهدتها مصر والمشرق العربي خلال القرن التاسع عشر، إنما تبتدئ مع نزول الجنود الفرنسيين في أبو قير مع ما يحملونه من مدافع وخرائط وكتب. يمكن لنا أن ننظر إلى احتلال مصر من جانب بونابرت، والذي استمر لمدة ثلاث سنوات كحدث عرضي لم يترك عواقب. لأن سلسلة الأحداث التي وقعت لاحقاً كدخول الإنجليز ثم عودة السلطة العثمانية، والصراعات على السلطة بين المماليك والعثمانيين، وتسمية محمد علي واليا على مصر، نجد مبرراتها وأصولها في سياق يبتدئ قبل وصول الفرنسيين بوقت غير قصير. ثم إن اندفاع محمد علي باشا في بناء الجيش وإقامة المصانع وتشبيد الجسور واتخاذ مجموعة من الإصلاحات في الإدارة والمالية والتعليم يمكن أن تُدرج في أفق أوسع. ويمكننا

²⁶³ P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*, quarta edizione, Weidenfeld Paperbaks, London 1991, p. 46.

²⁶⁴ Khaled Ziyade, nacque nel 1952 a Tripoli, Libano. Dopo una laurea in filosofia dall'università libanese nel 1977, ottenne il dottorato dall'università della Sorbona nel 1980. Professore universitario in vari atenei. È stato nominato per anni ambasciatore del Libano in Egitto, nonché rappresentante permanente del suo Paese presso la Lega Araba. È stato tradotto anche in italiano. Cfr. Khaled Ziyade, *Venerdì, domenica*, trad. di Concetta Ferial Barresi [titolo originale *Yawm al-ḡum'a, yaūm al-aḥad*, 1994], Jouvence, Roma 1996 citato da I. C. D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, Carocci, Roma 2007 [Nel libro "Siria e Libano" su questo testo leggiamo "l'autore dà voce alla sua città: fra grandi trasformazioni economiche e sociali, echeggiano lo scampanio delle chiese e gli appelli del muezzin". Sullo stesso libro c'è un riferimento in un articolo a "Oriente Moderno", XVIII, 2-3, 1999]

بعد استعراض المشهد الذي يضم الدولة العثمانية ومصر أن نميل إلى القول بأن التطورات التي كانت تحدث في مصر تجد تفسيراتها أيضاً في الوقائع التي كانت إسطنبول مسرحاً لها في عهدي سليم الثالث (1789-1807) ومحمود الثاني (1808-1879)، أكثر مما هي ترجع للحملة الفرنسية.²⁶⁵

Dovremmo mettere la vicenda dell'occupazione di Bonaparte dell'Egitto nel 1798 tra due parentesi e rileggerla di nuovo. Perché non possiamo considerare che la serie di eventi che l'Egitto e il Levante hanno assistito durante il XIX secolo siano iniziati/cominciati solo con la discesa dei soldati francesi ad Abu Qir [Abū Qīr] con i loro cannoni, mappe e libri. Anzi possiamo considerare l'occupazione dell'Egitto da parte di Bonaparte, che è durata tre anni come un *incidente* che non ha lasciato *conseguenze*. Poiché le origini e la giustificazione della serie di eventi che si sono verificati più tardi [in seguito all'occupazione francese] - come l'intervento degli inglesi e poi il ritorno del dominio ottomano, le lotte di potere tra i Mamelucchi e gli Ottomani, e la nomina di Muhammad Ali come *Walī* (Governatore) dell'Egitto - sono da inserire in un contesto che inizia non poco tempo prima dell'arrivo dei francesi. Inoltre, l'entusiasmo di Muhammad Ali Pascià a formare un esercito, a costruire fabbriche e ponti, e ad intraprendere una serie di riforme nell'amministrazione, nella finanza e nell'istruzione potrebbe essere incluso in un orizzonte più ampio. Dopo aver esaminato la scena che include l'Impero Ottomano e l'Egitto, tendiamo più a sostenere che gli

²⁶⁵ Khaled Ziyade, al-Šarq min “al-tanzīmāt” ilā “al-naḥḍah” ilā “al-iṣlāḥ” ilā ‘aṣr al-quwwah: al-dawlah ka-mumaṭil li’l-ḥadāṭah wa al-ġarb (L’Oriente dall’era di “Tanzimat”, a quella della “Naḥḍah/Rinascimento”, e dalla “Riforma” all’età del potere: lo stato come rappresentante della modernità e dell’Occidente), in *Mağallat al-Nāqid*, n. 62, 1 agosto 1993, p. 24. Si veda altri testi dell’autore sullo stesso argomento come, ad esempio: *Iktiṣaf al-taqaddum al-ūrūbbi* (La scoperta del Progresso Europeo), Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt 1981 e *al-‘Ulama’ wa al-Faransīs fī Tārīḥ al-al-Ġabartī* (Scienziati e Francesi nella Storia di al-Ġabartī), Dār Riyād Nagīb al-Rayyis, Bayrūt 2008.

sviluppi che l'Egitto aveva assistito sono spiegabili più che in riferimento alla campagna francese, alla luce anche dei fatti di cui Istanbul fu palcoscenico durante i regni di Selim III (1789-1807) e Mahmud II (1808-79).

Forse Ziyade ha ragione quando collega gli avvenimenti dell'Egitto a quelli dell'Impero Ottomano in un approccio storico ampio ed organico, ma certamente non ha ragione ad invitarci a liquidare questa esperienza della spedizione francese e metterla *tra due parentesi*.

Da anni, ormai, in Egitto, e all'approssimarsi della data del 1° luglio, si accende sulla stampa la *rituale* polemica tra i favorevoli a festeggiare l'arrivo dei *lumi* della modernità francese e i contrari a celebrare la giornata dell'invasione delle truppe francesi del Paese.

Si può accennare, da una parte, alla posizione di Louīs 'Awad [Louis Awad] (1915-1990) che dedicò una parte consistente del suo studio *Tārīḥ al-Fikr al-Miṣrī al-Ḥadīṯ* (Storia del pensiero egiziano moderno) al ruolo importante, secondo lui, che la Campagna di Napoleone ha giocato portando l'Egitto dal buio del Medioevo a mettere le solide fondamenta dell'Egitto Moderno.²⁶⁶

Infatti, così scrive nelle prime pagine del suo studio:

حملة بونابرت على مصر كانت الحد الفاصل بين عالمين مختلفين كل
الاختلاف: عالم وسيط يمتد بطول العصر التركي المملوكي منتهيا في 1798

²⁶⁶ Cfr. Louis Awad, *Tārīḥ al-Fikr al-Miṣrī al-Ḥadīṯ: min al-ḥamlah al-faransīyah ila 'aṣr Ismā'īl* (La Storia del Pensiero Egiziano Moderno: dalla Campagna Francese all'epoca di Ismā'īl), Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1969, in due parti. Dopo la pubblicazione della prima parte composta da due volumi, nel 1980, 1984 e 1986 l'autore pubblicò altri tre volumi della seconda parte del suo studio, in cui trattava il periodo da Ismā'īl alla rivoluzione del 1919.

فيه عدد من الثورات الاقتصادية البحتة التي لم تخرج عن أو يخرج عنها أي فكر سياسي أو اجتماعي أو ثقافي معروف، وعالم لم تحدث فيه أية حركة إلا وكانت مقترنة بمذهب سياسي واضح أو بأيدولوجيا اجتماعية واضحة أو بتيار ثقافي واضح أيأ كان اتجاهه.

La campagna di Bonaparte contro l'Egitto rappresentò la linea di confine tra due mondi completamente diversi: un mondo intermedio che si estendeva durante l'era turca mamelucca e terminò nel 1798, in cui si è capitato un certo numero di rivoluzioni puramente economiche che non si basavano/derivavano e non hanno dato origine/generato a nessun pensiero politico, sociale o culturale conosciuto; e un mondo in cui non c'è/nasce nessun movimento, a meno che non sia associato a una dottrina politica, una ideologia sociale o una tendenza culturale nota, qualunque sia la sua direzione.²⁶⁷

Oltre a questo studio voluminoso, per tutta la sua vita, Louīs ‘Awad collegava il suo invito alla *Modernità* e al *Nazionalismo* ad una sua nuova lettura *funzionale* dei tre anni della spedizione francese in Egitto. Aveva una passione verso la personalità di Napoleone. Così ha attribuito a lui e ai suoi soldati in Egitto dei meriti eccezionali, come la fondazione del primo parlamento in Egitto. Ha espresso ammirazione verso *al-Ma‘alim Ya‘qūb* che ha guidato un battaglione composto da egiziani copti e ha aderito ai francesi, per trovarsi costretto ad andarsene con loro alla loro partenza. Non solo, accennando a quelle donne egiziane che si sono unite ai soldati francesi, ‘Awad vedeva in loro una *rivoluzione* delle donne, un passo verso l’emancipazione femminile.

²⁶⁷ Cfr. Louis Awad, *Tārīḥ al-Fikr al-Miṣrī al-Ḥadīṯ: min al-ḥamlah al-faransīyah ila ‘aṣr Ismā‘īl*, Maktabat Madbūlī, al-Qāhirah 1987 [III ed.], pp. 10-11

Aveva certamente coraggio ad esprimersi, ma per tutto ciò è stato nel mirino di Muḥammad Ġalāl Kišk [Muhammad Jalal Kishk] (1929-1993), che ha scritto tanti articoli contro di lui ed ha dedicato un libro a sfatare la visione rosea di Awad verso l'occupazione francese²⁶⁸.

Ma non solo Kišk non ha gradito le opinioni di 'Awad riguardo la spedizione francese, anche Raḍwà 'Āšūr [Radwa Ashour] nel suo importante studio su *al-ḥadāṭah al-mumkinah* (la Modernità possibile) ha dedicato un capitolo a Louis Awad in cui lo ha criticato in modo aperto²⁶⁹.

Anche per quanto riguarda al-Ġabartī che al-Ṭaḥṭāwī, in tutti questi anni sono stati letti ed interpretati in modi opposti. Il che rispecchia da una parte il peso del loro contributo in questo essenziale percorso di riscoperta del sé, nello specchio e in luce della scoperta dell'altro, e dall'altra parte, il fatto che ancora oggi le domande che tutt'e due hanno provato di rispondere, rimangono ancora aperte e in attesa di risposte definitive, anche se non sono è così possibile trovare delle risposte definitive.

²⁶⁸ Cfr. Wa daḥalat al-ḥayl al-Azhar (E i cavalli entrarono [la moschea di] al-Azhar)

²⁶⁹ Raḍwà 'Āšūr, *al-ḥadāṭah al-mumkinah. al-Šidyāq wa Al-sāq 'alā al-sāq. al-riwāyah al-'ulā fī al-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2012 [1 edizione 2009]

Capitolo Secondo: Il periodo Intermedio (1850-1919)

In questo capitolo tratterò il periodo dal 1849 al 1919, dai figli ed eredi di Muḥammad ‘Alī, che manderanno in frantumi il suo progetto, all’occupazione inglese, che riceverà un vero colpo di arresto in Egitto nel 1919.

Gli autori trattati, nella seconda parte, saranno tre:

Muḥammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī (1810-1861).

‘Alī Mubārak (1824–1893).

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905).

1- Il contesto storico

Con la morte di Muḥammad ‘Alī, avvenuta dopo aver assistito alla morte precoce del suo prediletto figlio primogenito Ibrāhīm Pascià (1789-1848), finì un’epoca. E il progetto di modernizzazione che stava dando dei frutti, venne bloccato dai suoi successori, che non avevano le sue stesse qualità.

Da ‘Abbās Hilmī I (1848-1854) a Sa‘īd Pascià (1854-1863)

‘Abbās Hilmī I (1812-1854) - suo nipote, figlio di suo figlio Ṭusun - che governò nel periodo (1848-1854) era contrario a questo progetto di stampo francese. Infatti, i suoi rapporti con la Francia non erano dei migliori. Ordinò di chiudere tante istituzioni inaugurate da suo nonno, tra cui molte scuole come la scuola delle lingue (al-ʿAlsun) diretta da Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī e lo inviò, in esilio, in Sudan. I documenti storici, a questo proposito, documentano che ‘Abbās Hilmī I vendé la sede della scuola di al-ʿAlsun a sua zia Zaynab Hanim, per demolirla e costruire al posto suo una “locanda” per gli inglesi!²⁷⁰

Era conservatore, o forse per pigrizia non voleva andar avanti su questo percorso arduo. Menomale che il suo governo non durò per molto tempo, anche se, il suo successore, suo zio Sa‘īd Pascià²⁷¹ (1822-1863) che governò (dal 1854 al 1863), commise più guai di lui.

²⁷⁰ L’episodio è raccontato negli *Annali* egiziani pubblicati dall’istituzione degli Archivi Nazionali. Cfr. 1-2 volumi di “*al-Ruznāmah: al-ḥawliyah al-miṣriyah al-qawmiyah*”, Dār al-waṭā‘q al-qawmiyah, al-Qāhirah 2003, pp. 418-438.

²⁷¹ A lui è dedicata la città marittima di Būr Sa‘īd (Porto Said).

Quell'uomo «bonario e tranquillo, esageratamente esterofilo»²⁷², accettò di dare il via a quel progetto, tante volte proposto e rifiutato dal saggio e lungimirante Muḥammad 'Alī, che metterà l'Egitto nel cuore della guerra di interessi tra la Francia e l'Inghilterra. Amico dell'ingegnere francese Ferdinand de Lesseps, approvò la sua idea *geniale* di scavare il canale di Suez. L'imperatore Napoleone III (1808-1873) che governò (dal 1852 al 1870) sostenne il progetto, anche per consolidare l'influenza francese in Egitto.

Il primo ministro britannico Palmerston ne fu invece contrariato, e non solo per ostilità verso la Francia. L'opinione che espresse al proposito risulta pertanto curiosa: “Non vogliamo l'Egitto, né lo desideriamo per noi più di quanto un uomo razionale con una proprietà nel nord dell'Inghilterra e un'abitazione nel sud possa desiderare di possedere le locande lungo la strada che le unisce.”²⁷³

Dopo però, La Gran Bretagna doveva cambiare idea:

e il controllo del canale di Suez e con esso dell'Egitto doveva diventare uno dei cardini della sua politica estera in quanto favoriva e proteggeva i collegamenti della madrepatria con la perla dell'impero, l'India. L'Egitto diventa la “locanda” il cui possesso risultò indispensabile

²⁷² Come lo descrive M. Campanini. Cfr. Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, cit., p. 29.

²⁷³ P. Mansfield, *Storia del Medio Oriente*, Torino 1993, p. 97, citato in Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, cit., p. 29.

per avvicinare chi abitava a Londra alla sua lontana proprietà in Asia.²⁷⁴

Interessante notare quella figura di *locanda* che collega ‘Abbās Hilmī I a Sa‘īd Pascià. I lavori per il canale cominciarono nel 1859. Un grande progetto tecnologico europeo, a spese dell’Egitto. Lavoratori egiziani, reclutati col metodo del lavoro forzato, obbligati a delle corvée faticose. Contadini presi lontano dai loro campi. Sa‘īd morì prima delle conclusioni dei lavori del canale di Suez, dopo aver rovinato l’Egitto con tutti i debiti che ha preso dalle banche europee.

Ismā‘īl Pascià (1863-1879)

Il suo successore è Ismā‘īl Pascià (1830-1895), figlio di Ibrāhīm, dunque nipote di Muḥammad ‘Alī, governò da (1863 - 8 agosto 1879), dopo il firmano imperiale del 1867, divenne Khedivè, ossia viceré d’Egitto, e un’altro del 1873 gli garantì l’indipendenza finanziaria. Il prezzo pagato fu salatissimo, tangenti, aumento tributo annuale dovuto a Istanbul. Anche qua, siamo davanti ad un grande sogno e purtroppo un grande fallimento. Grande ammiratore dell’Europa, Ismā‘īl si dedicò anima e corpo ad accelerare la modernizzazione del paese. Il risultato fu però catastrofico.

²⁷⁴ Massimo Campanini, *Storia dell’Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, cit., pp. 29-30.

Secondo l'analisi di M. Campanini, possiamo parlare di tre motivi dietro lo sperpero delle risorse egiziane sotto Ismā'īl Pascià. Il primo è il suo tentativo di guadagnare una completa indipendenza *interna* da Istanbul. Il secondo è la sua politica espansionistica in Sudan²⁷⁵. Il terzo motivo è la gigante opera di modernizzare e/p europeizzare l'Egitto²⁷⁶.

Nonostante ciò, non si può negare che durante gli anni di Ismā'īl Pascià al potere, l'istruzione in Egitto venne estesa, nel 1868, il Pascià ordinò la riapertura della scuola di al-Asun, si aprirono delle fabbriche, anche se in linea generale, il paese venne trasformato in un grande campo di cotone, al servizio del mercato europeo, specialmente quello inglese.

Nel 1869, venne inaugurato il Canale di Suez. Il *khedive* colse l'opportunità per dimostrare che l'Egitto non faceva più parte dell'Africa, ma apparteneva al mondo civile dell'Europa. Tra gli ospiti vi erano l'Imperatore d'Austria, l'Imperatrice Eugenia, moglie di Napoleone III di Francia, il Principe Ereditario di Prussia, scrittori e artisti francesi (Théophile Gautier, Émile Zola, Eugène Fromentin), Henrik Ibsen, e celebri scienziati e musicisti. Si svolsero delle cerimonie celebrate da religiosi musulmani e cristiani, e l'Imperatrice nello yacht imperiale guidò la prima processione di imbarcazioni attraverso il nuovo canale; quasi contemporaneamente, il Teatro d'Opera del Cairo veniva inaugurato con una cantata in onore di Ismā'īl

²⁷⁵ «gli egiziani superarono i confini dell'Eritrea, si impadronirono di porti somali come Zeila e Berbera e ingaggiarono una campagna addirittura contro l'Etiopia e il suo imperatore. L'esercito egiziano fu però sconfitto dagli etiopi (1875)» Cfr. Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, cit., p. 31.

²⁷⁶ Cfr. Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, cit., p. 30.

ed una rappresentazione del *Rigoletto* di Verdi²⁷⁷. Le feste preparate per gli illustri ospiti europei durarono per cinque notti.

In una intervista con Mr. Rivers Wilson, nel 1877, *khedive* Isma‘il disse la frase che sarà per sempre legata al suo governo:

«"إن بلادي لم تعد في أفريقيا، بل نحن الآن قطعة من أوروبا"»

«My country is no longer African; we now form part of Europe»²⁷⁸

«Il mio Paese non è più in Africa; noi siamo ora parte dell'Europa»

Le enormi spese affrontate per sostenere questa sua politica di grandezza però condussero l’Egitto al collasso. Tra il 1862 e il 1873 l’Egitto contrasse debiti per 68 milioni di sterline, ma ne ricevette soltanto i due terzi, dal momento che il resto era scontato. Nonostante gli sforzi per aumentare le proprie risorse, tra cui vi fu la vendita al governo britannico delle sue quote del canale, nel 1876 l’Egitto non fu più in grado di far fronte ai suoi debiti, e pochi anni più tardi venne imposto un controllo finanziario anglo-francese²⁷⁹. Non solo, nel 1879, cioè dopo due anni della sua dichiarazione sull’Egitto come parte dell’Europa, l’Europa obbligò Ismā‘īl ad abdicare in favore del suo primogenito Tawfīq.

²⁷⁷ Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, cit., [edizione e-book].

²⁷⁸ La data dell’intervista è il 23 agosto 1877.

²⁷⁹ Cfr. Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, cit., [edizione e-book]. Per effettuare questo controllo vennero incaricati «due esperti, il maggiore Evelyn Baring, poi lord Cromer, e M. de Blignières. [...] Il lavoro degli esperti sortì, nel luglio 1880, una legge di liquidazione che regolamentò in modo molto preciso le entrate e soprattutto le uscite del bilancio statale». M. Campanini, *Storia dell’Egitto contemporaneo...*, cit., p. 37.

Dalla rivolta di ‘Urābī all’occupazione inglese (1882)

Negli ultimi anni del governo di Ismā‘īl Pascià, cominciò ad apparire un movimento *interno* di protesta e in opposizione all’aumento dell’influenza straniera, il peso crescente delle tasse necessarie a far fronte ai creditori stranieri, ed altre cause. Questo movimento di nascente carattere nazionale aveva come portavoce un ufficiale dell’esercito, Aḥmad ‘Urābī (1839-1911)²⁸⁰. Nel febbraio del 1879 ci fu una prima protesta da parte di alcuni ufficiali dell’esercito, guidati da ‘Urābī, per il ritardo nel pagamento dei loro stipendi.

Anche sotto Tawfīq Pascià (1852-1892), che governò (dal 1879 al 1892), nel 1881 ci fu di nuovo un’altra protesta. Così Tawfīq emanò una legge, in base ad essa, fu istituita una “*Mağlis al-Nūwāb*” (Camera dei deputati)²⁸¹.

e quando la Camera si riunì, cercò di affermare la propria indipendenza di azione. La prospettiva di un governo meno influenzabile dagli interessi stranieri portò a sua volta all’intervento europeo, dapprima sul piano diplomatico ad opera di Francia e Gran Bretagna congiuntamente, e poi su quello militare, ad opera della sola Gran Bretagna, nel 1882. Il pretesto per l’invasione britannica fu la pretesa che il governo fosse in rivolta contro la legittima autorità, e che l’ordine era stato infranto; la maggioranza dei testimoni dell’epoca non corroborano questa pretesa. Il motivo vero

²⁸⁰ Su Aḥmad ‘Urābī, in lingua italiana, c’è l’indispensabile testo curato da Romain H. Rainero e Luigi Serra, *L’Italia e l’Egitto dalla rivolta di Arabi Pascià all’avvento del Fascismo (1882-1922)*, Marzorati Editore, Milano 1991.

²⁸¹ Al posto di quello *pseudo* consiglio (o assemblea) che aveva il nome di “*Mağlis Šūrà al-Nūwāb*”, fondato dal *khedive* Isma‘īl nel 1866, e che, a detta di tanti osservatori europei, considerava i suoi membri come «suoi schiavi». Cfr. Campanini, *Storia dell’Egitto contemporaneo...*, cit., p. 33.

era quell'istinto per il potere che gli Stati possiedono in periodi di espansione, rinforzato dai portavoce degli interessi economici europei. Un bombardamento di Alessandria ad opera degli Inglesi, seguito dallo sbarco di truppe nella zona del canale, suscitò sentimenti religiosi più ancora che nazionalistici, ma l'opinione pubblica egiziana era polarizzata tra il khedive e il governo, e l'esercito egiziano non poté offrire un'efficace resistenza. L'esercito inglese occupò il paese, e a partire da quel momento la Gran Bretagna assunse di fatto il potere in Egitto, anche se il dominio britannico non veniva dichiarato in modo ufficiale a causa della molteplicità degli interessi stranieri; fu solo nel 1904 che la Francia riconobbe la posizione preminente della Gran Bretagna nel paese.²⁸²

E così se l'Egitto ha salutato il 700 e inaugurato l'800 sotto il dominio francese, dopo un secolo, eccolo qua a salutare il diciannovesimo secolo ed inaugurare il ventesimo secolo sotto il dominio degli inglesi. Un secolo così denso politicamente, e così lungo, cominciato sotto gli auspici di Goethe, quando diceva che «Oriente ed Occidente non possono più essere separati»²⁸³, e finito con la constatazione di Kipling, il quale sosteneva che «l'Est è l'Est e l'Ovest è l'Ovest»²⁸⁴.

Dopo la morte di suo padre Tawfīq, avvenuta nel 1892, 'Abbās Hilmī II (1874-1944), salì al trono d'Egitto per “*governare*” (dal 1892 al 1914). Si fa per dire, visto che il vero governatore d'Egitto per 24

²⁸² Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*, cit., [edizione e-book].

²⁸³ J. W. Goethe, «Aus dem Nachlass», Westöstliche Divan, citato in Hourani, cit.

²⁸⁴ R. Kipling, «A Ballad of East and West», citato in Hourani, cit.

anni, era Lord Cromer, il console inglese, dal 1883 al 1907. E dopo di lui venne prima Eldon Gorst, fino al 1911, e dopo Lord Kitchner.

È vero che non sarebbe giusto mettere sulla stessa bilancia, il debole e troppo sottomesso Tawfīq, e suo figlio ‘Abbās Hilmī II che almeno tentò di opporsi al potente *signore* inglese, anche se questo voleva dire adottare delle politiche molto vicine all’altro *signore*, cioè quello ottomano, assai debole e decadente.

Da Muṣṭafà Kāmil a Sa’d Zaḡlūl

Il seme di quel movimento nazionalista, nato grazie all’impresa di Urābī - anche se lui stesso, dopo la sconfitta del 14 settembre 1882, fu processato ed esiliato a Cylon - cominciò piano piano a germogliare, fino a dare dei frutti maturi²⁸⁵.

Certamente tramite i rapporti con l’Occidente, questa nascente élite egiziana cominciò ad appropriarsi di nuove idee, così diverse o persino in contrasto con la tradizione arabo-islamica. Idee come Costituzione, liberalismo e Patria cominciarono a prendere forma. Politicamente parlando, si può così ricordare l’impegno di Muṣṭafà Kāmil (1874-1908), fondatore del giornale di “*al-Liwā*” (Lo stendardo) nel 1900, e di “*al-Ḥizb al-waṭanī*” (il partito nazionalista²⁸⁶) nel 1907.

²⁸⁵ Nella storia nazionalista egiziana, ci sono quelli che vedono il colpo di stato/rivoluzione degli ufficiali del 1952, come un figlio di questa insurrezione del 1881-1882.

²⁸⁶ Non condivido, in questo contesto, la traduzione di *al-waṭanī* con “nazionale” e preferisco “nazionalista”. Come non condivido tradurre “*waṭaniyyah*” con “nazionalità”, preferendo

Nonostante la sua breve vita, Muṣṭafà Kāmil l'ha vissuta molto densamente. Dopo gli studi legali, prima in una scuola francese aperta al Cairo, e poi nell'università francese di Tolosa, si è dedicato alla questione della sua *patria*, diventando il suo eloquente e convincente avvocato.

Non solo, prima della sua morte precoce, Kāmil ha lanciato, nel 1904, l'idea della fondazione di una università egiziana, invitando gli egiziani a partecipare in una campagna di donazione di soldi rivolta a tal fine, un sogno che si avverrà solo nel 21 dicembre 1908, dopo 10 mesi della sua morte, avvenuta il 10 febbraio dello stesso anno.

Se Muṣṭafà Kāmil, nonostante la sua tenera età o forse proprio per questo, ha avuto le idee così chiare nella sua lotta contro gli inglesi, non si può dire lo stesso riguardo Sa'd Zaglūl (1859-1927) - anche lui di formazione giuridica, magistrato dal 1892 - che dopo un primo periodo in cui collaborava con gli inglesi, fu un ministro dell'istruzione nel governo istituito, su volontà inglese, dal 1906 al 1910 e quindi ministro della Giustizia e vicepresidente dell'Assemblea creata da Kitchner, cambiò rotta e dopo qualche anno divenne il leader indiscusso di un movimento indipendentista.

Alla fine della Prima guerra mondiale nel 1918, insieme ad una “*wafd*” (delegazione) – da qui poi il nome del suo partito politico - andò a Londra chiedendo, a nome del popolo egiziano, l'indipendenza totale del paese. Il ministro degli Esteri inglese, lord Balfour, rifiutò nettamente.

“nazionalismo o patriottismo”. Come nello studio – che mi ha aiutato molto - di M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo...*, cit., pp. 50-51. Anche se le valuto molto interessanti e assai significative a dimostrare la problematicità del nuovo termine e concetto di *Watan* in Egitto a quell'epoca.

Non solo, Zağlūl e i suoi compagni finirono arrestati e deportati a Malta. Ma gli egiziani non rimasero zitti. In un momento storico, tutto il paese insorse. E così l'Inghilterra cedette e Sa'd Zağlūl tornò consacrato come un vero portavoce e rappresentante del popolo egiziano.

Il 1919 rimarrà sempre ricordato come uno spartiacque tra un'era ed una nuova era, come uno dei frutti maturi del movimento di Aḥmad 'Urābī.

Se nel capitolo precedente, abbiamo detto che Muḥammad 'Alī ha portato l'Egitto e non gli egiziani, alla modernità. In mio avviso, il 1919, può essere considerato il momento in cui gli egiziani entrarono nella modernità, dopo la maturazione di quel concetto estraneo dalla loro tradizione di *waṭan* e di appartenenza ad una nazione chiamata Miṣr.

2- Il testo autobiografico degli intellettuali

Se il primo periodo è stato quello degli inizi, questo secondo periodo può essere chiamato quello dei primi esperimenti, che avevano una stretta relazione con i due modelli che abbiamo già trattato, con l'aggiunta di nuove influenze esterne/europee.

È un periodo ricco di intellettuali, ma per l'oggetto del nostro studio, mi vorrei concentrare su tre di loro, due *azhariti* e uno *laico* con due opere. Di queste quattro opere auto-biografiche, due in cui il testo autobiografico ha a che fare con la storia e la biografia, e due con la *riḥlah* e la letteratura odeporica.

I tre intellettuali che vorrei trattare sono, in ordine storico, Muḥammad 'Ayyād al-Ṭanṭāwī (1810-1861), 'Alī Mubārak (1824–1893), e, ultimo ma non per ultimo, Muḥammad 'Abduh (1849-1905).

Se per quanto riguarda il contesto storico, possiamo dividere questo periodo in due tappe, prima e dopo l'occupazione inglese del 1882, su un livello culturale e letterario, non è così facile, visto che ad esempio per quanto riguarda la stampa in Egitto, il movimento di fondazione di vari quotidiani, avviato nell'era di Ismā'īl Pascià, non si bloccò con l'occupazione inglese, ma continuò ad andar avanti ed ebbe un ruolo non marginale nella vita culturale e politica, non solamente egiziana, ma in tutto il mondo arabo.

Certamente da notare è il fatto che molti dei fondatori di questi giornali erano tra gli intellettuali siriani e libanesi cristiani che trovarono in Egitto una loro seconda *patria*. Possiamo citare i fratelli Taqlà, fondatori e primi editori del principale quotidiano, ancora oggi presente, "Al-Ahram" nel 1875. Salīm al-Naqqaš, un altro siriano,

fondò nel 1877 il settimanale “Ġarīdat Miṣr” (La gazzetta d’Egitto). Nel 1890, otto anni dopo l’occupazione inglese, Nimr e Sarrūf, due siriani cristiani fondarono due periodici di molto prestigio: “al-Muqtaṭaf” e “al-Muqaṭam”.

Questo riferimento è a dir poco doveroso per collegarci ad un altro intellettuale libanese, Aḥmad Fāris al-Šidyāq (1804-1887), un coetaneo di Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, la sua opera, *Al-sāq ‘alā al-sāq fī mā huwa al-Fāryāq: aw ayyām wa šuhūr wa a‘wām fī ‘aḡam al-‘arab wa l-a‘āḡām* (1855)²⁸⁷, viene considerata, tra l’altro, da Šabrī Ḥāfiẓ come «Il primo testo nella nostra letteratura moderna che può essere considerato un’autobiografia pionieristica [*sīrah dātīyyah rā‘idah*]»²⁸⁸.

Mentre Raḍwā ‘Āšūr lo valuta come «il primo romanzo nella letteratura araba moderna», dedicandogli un libro che porta il titolo significativo di “*al-ḥadāṭah al-mumkinah*” (la modernità possibile)²⁸⁹.

Quello che ci interessa, per quanto riguarda il caso egiziano, è accennare al fatto che al-Šidyāq ha lavorato fianco a fianco, se non sotto la direzione di al-Ṭaḥṭāwī nella redazione del giornale ufficiale del regno di Muḥammad ‘Alī, “*al-Waqā‘i‘ al-miṣriyyah*”, durante il suo soggiorno in Egitto dal 1828 al 1834²⁹⁰.

In questa prospettiva, non credo di esagerare se parlo di un possibile filo rosso che collega l’opera e l’esperienza di al-Šidyāq a quella di al-Ṭaḥṭāwī. Certamente parliamo di due intellettuali così

²⁸⁷ Aḥmad Fāris al-Shidyāq *al-Sāq ‘alā al-sāq fī mā huwa al-Fāryāq: aw ayyām wa šuhūr wa a‘wām fī ‘aḡam al-‘arab wa l-a‘āḡām*, 2 volumi, Benjamin Duprat, Paris 1855.

²⁸⁸ Sabry Hafez, *Raqš al-zāt lā kitābatihā: taḥaūlāt al-istrātiḡiyāt al-naṣṣiyah fī ‘l-sīrah al-dātīyyah*, in “Alif: Journal of Comparative Poetics”, n. 22, 2002, p. 18.

²⁸⁹ Raḍwā ‘Āšūr, *al-ḥadāṭah al-mumkinah. al-Šidyāq wa Al-sāq ‘alā al-sāq. al-riwāyah al-‘ulā fī ‘l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2012 [1 edizione 2009].

²⁹⁰ *Ivi.*, p. 11.

diversi, il primo visse una vita turbolenta piena di cambiamenti, anche dal cristianesimo all'Islām, e un altro molto istituzionale, più conservatore.

Tra al-Ṭaḥṭāwī e al-Ṭanṭāwī

Ma se il legame tra *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* e *al-Sāq ‘alā al-sāq* rimane solamente ipotetico, e comunque fuori del nostro campo di studio, il legame tra al-Ṭaḥṭāwī e al-Ṭanṭāwī è più che confermato. Tutt’e due, infatti, erano azhariti, tra i discepoli di Ḥasan al-‘Aṭṭār, ma mentre al-Ṭaḥṭāwī scelse di stare dalla parte del palazzo, al-Ṭanṭāwī scappò. Disse, nel suo manoscritto autobiografico, a tal riguardo testualmente:

«وأما خدم الباشا فإني دُعيتُ إليها كثيرا. ومع ذلك لم أجد نفسي تميل إليها وذلك لأسباب: منها أن من ذهب إليها لا يقدر أن يكون له درس في الأزهر، ومنها أن أشغالهم مقرفة، وذلك أن المترجم يأتي بألفاظ سخيفة لا تفيد معنى فلا يفهم المصحح منه معنى إلا بعد شق النفس، ومع ذلك فلهم أنفة وتكبر...»²⁹¹

«Per quanto riguarda [lavorare al] servizio del Pascià, mi sono stato invitato tante volte. Tuttavia, non mi sono trovato incline a farlo, per motivi, tra cui: il fatto che colui che ne fa parte, non può [continuare a] insegnare in Al-Azhar. E che i loro lavori fanno schifo [*sic*] visto che il traduttore inventa dei termini buffi, che non hanno senso, quindi il revisore non capisce niente se non dopo immensa fatica. Eppure [questi traduttori] sono così arroganti e altezzosi.»²⁹²

²⁹¹ I.Y. Kratchkovsky, *Hayāt al-Šayḥ Muḥammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī*, [traduzione dal russo], al-Markaz al-Qawmī li al-Tarḡamah, al-Qāhirah 2013 [1 edizione 1964], p. 182.

²⁹² Così capiamo il meccanismo del lavoro di traduzione nei tempi di Muḥammad ‘Alī, tra traduttori che sapevano le lingue da cui traducono, ma non sapevano perfettamente l’arabo, e revisori che dovevano *tradurre* le traduzioni dei traduttori in arabo perfetto.

Per tutto ciò, il figlio di *Niğrīd*, un piccolo villaggio vicino a Ṭantā, dopo aver finito gli studi prima alla grande moschea di Ṭantā e poi in Al-Azhar, ha preferito prendere un'altra strada, quella di insegnare la lingua araba ad alcuni *ifring* stranieri residenti in Egitto, per accettare dopo l'invito a viaggiare in Russia, a lavorare come docente di lingua araba alla scuola di lingue dell'università di Pietroburgo.

Sul suo viaggio e soggiorno russo, al-Ṭantāwī ci ha lasciato una traccia, *Tuḥfat al-Adkiya' bi-aḥbār bilād al-Rusyah. Riḥlat al-ṣayḥ al-Ṭantāwī ila al-bilād al-Rusīyā 1840-1850*²⁹³, in cui racconta le diverse tappe del suo viaggio dal Cairo ad Alessandria, e da essa all'isola di Creta, passando per Istanbul, fino al suo arrivo a Pietroburgo, paragonando sempre quello che vede con le condizioni d'Egitto. Per poi concentrarsi, tra l'altro, sulla storia della Russia, sulla città di Pietroburgo e le sue caratteristiche geografiche, topografiche e demografiche, e anche sul carattere e sulle usanze dei russi, il loro modo di vestirsi, le loro feste e così via.

Non si può far a meno di leggere il testo di al-Ṭantāwī sulla Russia e Pietroburgo, nella luce/nello specchio del testo di al-Ṭaḥṭāwī sulla Francia e Parigi.

E non si tratta di congettura. Nel 1924, Aḥmad Taymūr pubblicò, in un suo studio su al-Ṭantāwī²⁹⁴, una sua lettera inviata al suo amico al-Ṭaḥṭāwī in cui leggiamo:

²⁹³ Il manoscritto è stato pubblicato a cura di Muḥammad 'īsā Ṣālḥiyyah, *Tuḥfat al-adkiya' bi-aḥbār bilād al-Rusyah. Riḥlat al-ṣayḥ al-Ṭantāwī ila al-bilād al-Rusīyā 1840-1850*, Mū'ssasat al-Risālāh, Bayrūt 1992.

²⁹⁴ Aḥmad Taymūr, al Ṣayḥ Muḥammad 'Ayyād al-Ṭantāwī, in “*al-Mağma' al-'Ilmī al-'Arabī*”, n. 9, 1° settembre 1924, pp. 387-391.

وأنا مشغوف بكيفية معيشة الأوروبيين وانبساطهم وحسن ادارتهم وترتيبهم
وتربيتهم خصوصاً ريفهم وبيوته المكدقة بالبساتين والأنهار الى غير ذلك ممّا
شاهدتهم قبلي بمدة في باريز اذ بتربورغ لا تنقص عن باريز في ذلك بل تفضلها
في أشياء كاتساع الطرق.²⁹⁵

Sono appassionato di [conoscere] come vivono gli europei, come si divertono, della loro buona gestione, dei loro sistemi e della loro educazione. In particolare, della loro campagna, e delle sue case accerchiate da prati e fiumi, e di altre cose, simili a quelle che hai [lett. avete] visto prima di me, qualche tempo fa, a Parigi, poiché Pietroburgo non è meno di Parigi in tutto ciò, se non meglio in alcune cose come l'ampiezza delle strade.

Da questo, possiamo dedurre che il testo di Rifā'ah, subito dopo la sua pubblicazione, è diventato un modello da seguire. Il che mi porta a considerarlo uno dei primi testi canonici, non solamente per quanto riguarda la letteratura moderna di viaggio, ma anche prima, per la nuova *sīrah* o *tarğamah dātiyyah*.

Certamente al-Ṭanṭāwī - e i suoi testi autobiografici - non ebbe tanta fortuna, dopo dieci anni di insegnamento, si ammalò e non riuscì nemmeno a tornare in Egitto. Rimase in Russia, fino alla sua morte, lasciando però vari manoscritti che, grazie ai suoi allievi russi, sono apparsi dopo tanti anni e rivalutati nel loro contesto storico.

Anche se abbiamo qua una situazione complicata, che ci fa riflettere sulla valenza dei giudizi di alcuni intellettuali e studiosi arabi.

²⁹⁵ Aḥmad Taymūr, *al Ṣayḥ Muḥammad 'Ayyād al-Ṭanṭāwī*, cit., p. 390.

Il curatore di quello che possiamo considerare il *viaggio russo* di al-Ṭanṭāwī, un professore all'università giordana al-Yarmūk, scrive:

كانت وفادة الشيخ الطنطاوي في أهدافها في الصف الثاني بعد بعثة رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا ولندن، والتي ضمنها كتابه "تخليص الأبريز إلى تلخيص باريز". فإذا كان رفاعة الطهطاوي رائد عصر التنوير من خلال بعثته في أوروبا الغربية، فإن محمد عياد الطنطاوي هو رائد عصر التنوير من خلال وفادته في أوروبا الشرقية.²⁹⁶

La missione del Šayḥ al-Ṭanṭāwī, in base ai suoi obiettivi, era in seconda fila dopo quella di Rifā‘ah al-Ṭaḥṭāwī in Francia e Londra [?!], oggetto del suo libro “*Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*”. Se Rifā‘ah al-Ṭaḥṭāwī venisse considerato il pioniere dell’illuminismo attraverso la sua missione nell’Europa occidentale, Muḥammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī dovrebbe essere considerato [anche lui] il pioniere dell’illuminismo attraverso la sua missione nell’Europa orientale.

Ma come si può paragonare un viaggio a Parigi dell’800 ad un viaggio a Pietroburgo, specialmente per un progetto *egiziano ed arabo* di “illuminismo” o di “modernità”. Siamo davanti ad un caso ricorrente, quando si studia un personaggio o un testo per tanto tempo, si finisce per innamorarsi di esso, rischiando di poter esagerare.

Ma se possiamo chiudere un occhio davanti all’esagerazione di Muḥammad ‘Īsà Šālḥiyyah, che comunque, ha svolto un lavoro da apprezzare, cercando e pubblicando per la prima volta il manoscritto di

²⁹⁶ Muḥammad ‘Īsà Šālḥiyyah, *Tuḥfat al-Adkiya’ bi-ahbār bilād al-Rusyah. Riḥlat al-šayḥ al-Ṭanṭāwi ila al-bilād al-Rusīya*, cit., p. 14.

al-Ṭaṭṭāwī, non possiamo dire lo stesso davanti ad un'altra esagerazione.

Mi riferisco ad un articolo del critico letterario Raġā' al-Naqqāš [Rajā' Naqqāsh], “*al-Ṭaḥṭāwī wa 'l-Ṭaṭṭāwī wa aḥzān al-waṭan*” (al-Ṭaḥṭāwī e al-Ṭaṭṭāwī e i dolori della patria) in cui paragona tra i due amici, per fare le lodi a al-Ṭaḥṭāwī che, secondo lui, ha scelto di tornare in Egitto per diventare pioniere della modernità, e per accusare al-Ṭaṭṭāwī, invece, di aver preferito il lusso della Russia, tradendo e dimenticando il suo paese!²⁹⁷

Il nostro grande critico letterario, che ha scritto altri studi brillanti²⁹⁸, omette nella sua arringa *patriottica* di far riferimento al fatto che lo stesso Ṭaḥṭāwī, subito dopo la morte del suo patrono Muḥammad 'Alī, nel 1850, fu mandato in esilio, su ordine di 'Abbās Hilmī I, in Sudan, passando quattro anni difficili, e poteva rimanere lì per morire come il suo amico lontano dalla *patria*, se non per la morte di 'Abbās Hilmī I, avvenuta nel 1854.

²⁹⁷ Raġā' al-Naqqāš, *al-Ṭaḥṭāwī wa al- Ṭaṭṭāwī wa aḥzān al-waṭan*, in “al-Dawḥah”, n. 10, 1° ottobre 1976, pp. 32-35.

²⁹⁸ Come, ad esempio, il suo memorabile studio su Maḥmūd Darwīš. Cfr. Raġā' al-Naqqāš, *Maḥmūd Darwīš: šā'ir al-arḍ al-muḥtallah*, Dār al-Hilāl, Al-Qāhira 1971.

Da ‘Alī Mubārak a ‘*Alam al-Dīn* e viceversa

L’opera di Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, che non si può essere letta senza collegarla alla precedente esperienza ed opera di ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī, ha avviato un percorso di conoscenza dell’altro, e in parallelo, un processo di riconoscersi, di riscoprire l’identità arabo-islamica cominciando a seminare una nuova identità più egiziana. Quella influenza del libro di *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* non si limitò al caso di *Tuḥfat al-Adkiyā’ bi-Aḥbār Bilād al-Russyā* di al-Ṭantāwī, ma continuò con altri testi che possiamo chiamare *semi-autobiografici*, «creating an ambiguous domain between fiction and nonfiction that had not previously existed in the Arabic autobiographical tradition»²⁹⁹.

Abbiamo già accennato al testo *al-Sāq ‘alā al-sāq fī mā huwa al-Fāryāq* di Aḥmad Fāris al-Šidyāq (1855). Nello stesso ambito, possiamo anche accennare ad un altro caso *egiziano*, quello dei testi autobiografici o semi-autobiografici di ‘Alī Mubārak (1824–1893); mi riferisco alla sua autobiografica che inserì, in una sessantina di pagine, nel suo libro *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah* (1888-1889)³⁰⁰, e partendo dalla sua esperienza diretta di soggiorno di studio in Francia ed in Europa per cinque anni, scrisse, in ben quattro volumi, una forma rudimentale di romanzo didattico che portava come titolo il nome del suo protagonista, ‘*Alam al-Dīn*³⁰¹ (Lo stendardo della religione), classificato da Rašīd al-

²⁹⁹ Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 10.

³⁰⁰ Un’enciclopedia in 20 volumi, in cui Mubārak seguiva il modello dello storiografo al-Maqrīzī (1364-1442) nel suo studio “*al-Mawā’iz wa al-i’tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wa al-āṭār*” (Ammonimenti e riflessioni circa i quartieri e i monumenti). Dopo più di trent’anni, Muḥammad Kurd ‘Alī, lo imiterà inserendo alla fine del suo *Ḥiṭaṭ al-Šām* (1925–28) una sua autobiografia. Cfr. Dwight F. Reynolds (a cura di), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, op. cit., p. 58.

³⁰¹ ‘Alī Mubārak, *‘Alam al-Dīn*, in 4 volumi, Maṭba‘at Ġarīdat al-Maḥrūsah, al-Iskandariyah 1882.

‘Anānī [Rasheed El-Enany] come «partly autobiographical narrative work»³⁰².

La cosa interessante riguardo questi due testi è la differenza di approccio che ‘Alī Mubārak elaborò; mentre in *‘Alam al-Dīn* (1882) è più influenzato dalle forme narrative occidentali, della sua formazione francese e dell’esperienza di al-Ṭaḥṭāwī; nella sua autobiografia inclusa in *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah* (1888-1889), è più vicino al modello tradizionale, classico, quello insomma di ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī.

Sarebbe stato più logico, dirà qualcuno, un passaggio dalla tradizione alla modernità, ma non è andata così. Anche se leggendo il testo di Yaḥyà Ibrāhīm ‘Abd al-Dāyim, *al-Tarġamah al-dātiyyah fī ‘l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ* (1974)³⁰³, si va in questa direzione.

Infatti, ‘Abd al-Dāyim non inizia con lo studio di *‘Alam al-Dīn*, nonostante sia precedente rispetto ad *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah*, come se volesse lasciar cadere in questa falsa impressione.

Ma forse qua abbiamo un caso simile a quello di Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987) che prima scriverà sul suo periodo francese in *Zahrat al-‘umr* (Il fiore della vita, 1943), e in età più avanzata tornerà a ripercorrere e rievocare la sua infanzia e prima gioventù in *Siġn al-‘umr* (La prigionia della vita, 1965), come in un viaggio verso le origini³⁰⁴.

Nei suoi testi autobiografici, ‘Alī Mubārak, ci lasciò la memorabile storia di un bambino egiziano, nato in una povera, anche

³⁰² Rasheed El-Enany, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, op. cit., p. 25.

³⁰³ Cfr. Yaḥyà Ibrāhīm ‘Abd al-Dāyim, *al-Tarġamah al-dātiyyah fī ‘l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ* (L’autobiografia nella letteratura araba moderna), Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt 1975, pp. 48-70.

³⁰⁴ Il paragone tra ‘Alī Mubārak e Tawfīq al-Ḥakīm è molto interessante, e merita uno studio da parte, partendo dalla loro formazione parigina e il loro progetto modernista.

se stimabile, casa di contadini del villaggio di *Brinbāl*, conosciuta come la casa di “‘ā’ilat al-mašāyih” (la famiglia degli sceicchi)³⁰⁵, che dal *kuttāb*, in cui veniva picchiato, e dopo varie avventure in cerca di migliore istruzione, per un migliore futuro, venne scelto in età adolescenziale con un ridotto gruppo di studenti alla scuola tecnica d’ingegneria “*al-Muhandishānah*” per accompagnare i nipotini di Muḥammad ‘Alī durante il loro studio in Francia, diventando così collega di quello che sarà da grande Ismā‘īl Pascià.

E come al-Ṭaḥṭāwī ci racconta della sua eccellenza nello studio in Francia, durato dal 1844 al 1849³⁰⁶, al punto di ricevere da Ibrāhīm Pascià, figlio di Muḥammad ‘Alī, in un suo viaggio in Francia per controllare l’andamento della missione didattica, un regalo prezioso, il libro *Geographie Universelle*³⁰⁷ di Malte-Brun³⁰⁸. Da notare che al-Ṭaḥṭāwī, proprio nel 1845, stava finendo la sua traduzione di un secondo volume di questo libro di otto volumi, dopo aver tradotto un primo volume in seguito al suo ritorno da Parigi.

Basandosi sulla sua formazione tecnica, ‘Alī Mubārak, e sulle orme di al-Maqrīzī da una parte e Malte-Brun dall’altra parte, in ben 20 volumi scrisse *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah*, una vera *enciclopedia*³⁰⁹ dedicata alla geografia e alla storia d’Egitto, attraverso la descrizione

³⁰⁵ ‘Alī Mubārak, *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyyah*, al-Maṭba‘ah al-Amiriyyah bi-Būlāq, al-Qāhirah 1888, parte IX, p. 39.

³⁰⁶ ‘Umar Ṭusun, *al-Bi‘ān al-Ta’limiyyah fī ‘ahd Muḥammad ‘Alī tumma fī ‘ahdāi ‘Abbās al-Āwwal wa Sa‘īd*, cit., pp. 237-244.

³⁰⁷ Il titolo completo dell’opera è: *Précis de Géographie Universelle ou description de toutes les parti du monde*.

³⁰⁸ Il testo dell’autobiografia di ‘Alī Mubārak, che faceva parte di *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyya*, è stato pubblicato in formato elettronico dall’organizzazione Hindawi, sotto il titolo di *Ḥayātī*, sul link: <https://www.hindawi.org/books/90971751/1/>

³⁰⁹ Parliamo dello stesso periodo in cui gli undici volumi dell’enciclopedia di Buṭrus al-Bustānī [Butrus al-Bustani] (1813-1883) venivano pubblicati (dal 1876-1900) a Beirut.

dettagliata delle sue città e villaggi, con accenno biografico ai famosi figli di ogni villaggio o città, e così quando arriva, nel nono volume, il turno del suo villaggio natio *Brinbāl*, presenta una sua autobiografia estesa, in cui parla anche della sua posizione dell'*insurrezione* di Aḥmad 'Urābī, descrivendola come un movimento di "ḥawāriḡ"³¹⁰!

Una posizione molto criticata da Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyim (1974):

ويظل يشير إلى عرابي وصحبه الثائرين بما يدل على مناهضته للثورة العرابية
وخذلانه إياها، حتى ليثير ذلك الموقف العجب واستنكار من مصري مثله،
انحدر من أعماق القرى المصرية التي كانت تعاني ألوانا من الاضطهاد
والمهانة والفقير على يد الأتراك، وكانت مؤازرة واحد مثله من أبناء الشعب،
للثورة العرابية، أمرا طبيعيا يتوقعه الجميع، لكنه رغم ذلك، أثر السلامة...³¹¹

E continua a riferirsi a 'Urābī e ai suoi compagni ribelli, in modo che confermi la sua opposizione alla *rivoluzione* di 'Urābī, e al fatto di averla delusa. Una posizione inaspettata - che suscita stupore e disapprovazione - da un egiziano come lui, discendente dalle profondità della campagna egiziana che soffriva così tanto di oppressione, umiliazione e povertà per mano dei turchi. Il sostegno da parte di uno come lui, un figlio del popolo, alla rivoluzione di 'Urābī, era la cosa più naturale, che tutti si aspettavano, ma, ciò nonostante, lui ha preferito andare sul sicuro...

³¹⁰ Cfr. 'Alī Mubārak, *Ḥayātī*, sul sito di Hindawi, già indicato. In riferimento al Ḥariḡismo o Khârijismo così definito nel *Dizionario dell'Islam*: «Khârijismo. Fu il primo scisma dell'Islam. Un gruppo di partigiani di 'Alī si rifiutò, nel 657, di accettare il principio dell'arbitraggio umano, gli si rivoltò contro e lo abbandonò; da qui il nome di khârijiti, "coloro che sono usciti". Il k. ebbe poi un ruolo politico importante. 'Alī combatté i khârijiti e nella battaglia di Nahrawân li sconfisse, ma nel 661, a Kufah, fu a sua volta assassinato da un khârijita e suo figlio Hasan rinunciò al califfato.» Cfr. Massimo Campanini (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, cit., [edizione digitale del 2013].

³¹¹ Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyim, *al-Tarḡamah al-dātiyyah fī 'l-adab al-'arabī al-ḥadīṡ*, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt 1975, P. 58 [1 edizione 1974].

Questo brano ci indica due punti, partendo dal nostro approccio in questo studio, cioè quello di contestualizzare i testi e anche i protagonisti di questo viaggio auto-biografico: 1) la posizione di ‘Abd al-Dāyim, almeno in questa parte, non ha a che fare con il lavoro critico, ma di più con un *intellettuale* che rilegge la storia d’Egitto e rivaluta i suoi uomini, non in base alle circostanze dei loro tempi, ma in base al momento storico che sta vivendo. Intendo il momento di orgoglio patriottico dopo quello che per molti egiziani era una vittoria nella guerra del 1973. Così capisco la posizione di ‘Abd al-Dāyim. 2) Quanto a quella di ‘Alī Mubārak, non stupisce affatto. Anche qua, devo collegarmi al modello di al-Ṭaḥṭāwī, seguito da Mubārak, come *intellettuale tradizionale conformista*, che non si rivolge direttamente al popolo, ma il loro primo lettore è la classe governante e poi viene la trasmissione di un progetto di modernizzazione alla classe più colta.

È vero che al-Ṭaḥṭāwī e ‘Alī Mubārak rimarranno nella storia d’Egitto come due grandi intellettuali, collegati anche nel grande progetto della fondazione di Dār al-Kutub, conosciuta prima come al-Kutubḥāna al-Ḥediwīyyah (la biblioteca khediviale), inaugurata sotto Ismā‘īl Pascià nel 1870³¹².

Ma forse il tempo era prematuro, per aspettare da questa nascente intelligenza egiziana un atto così estremo di ribellione contro i loro patroni, che li hanno accuditi e gli hanno *concesso* di fare un salto inusuale di classe e di carriera.

Sia per al-Ṭaḥṭāwī che per Mubārak, il vero punto di originalità nel loro pensiero è stato quello *dātī* (sia nel senso di soggettivo che

³¹² Cfr. Mušīrah Ġamal Yūsufī, *Dār al-Kutub al-Miṣriyyah: sīrah wa masīrah (1870-2008)*, Dār al-Kutub, al-Qāhirah 2009.

autobiografico) della scoperta del sé attraverso la scoperta dell'altro occidentale.

Se al-Ṭaḥṭāwī, nel suo *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* (1834), ci risulta più osservatore da lontano, o studente che non pensa di replicare o opporsi ai suoi maestri, 'Alī Mubārak nel suo romanzo semiautobiografico *'Alam al-Dīn* (1882), fa un passo avanti, aprendo la porta davanti ad un *dialogo* tra l'io e l'altro.

Il romanzo, infatti, è composto da 125 *musāmarāt* (conversazioni) principalmente tra 'Alam al-Dīn, un personaggio arabo-musulmano-egiziano che accetta l'invito di un altro personaggio occidentale-cristiano-inglese ad accompagnarlo in un *viaggio* in Europa per insegnargli la lingua araba.

E così durante il lungo viaggio, ci troviamo davanti ad un confronto continuo tra le due visioni, quella arabo-islamica tradizionale da una parte, e quella moderna occidentale dall'altra parte.

Anche se Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm (1974) legge il testo come frutto di un'iniziativa personale di un progetto riformista e modernista di 'Alī Mubārak³¹³, mi trovo più d'accordo con lo studio di Maḥmūd al-Šarqāwī (1960)³¹⁴ che legge il testo nel suo contesto, cioè nell'ambito di quel progetto ambizioso di Ismā'īl Pascià, e che possiamo considerare in quanto una ripresa del progetto di Muḥammad 'Alī, verso un'uropeizzazione dell'Egitto.

Anche se Mubārak, dopo aver visto con i suoi occhi il fallimento e i limiti del sogno del suo vecchio compagno di studio, capì che ci

³¹³ Yaḥyà Ibrāhīm 'Abd al-Dāyīm, *al-Tarḡamah al-dātiyyah fī al-adab al-'arabī al-ḥadī*, cit., pp. 68-70.

³¹⁴ Maḥmūd al-Šarqāwī, 'Alī Mubārak wa al-ḥadārah al-ūrubiyyah, in "*al-Maḡallah*", n. 37, 1° gennaio 1960, pp. 23-27.

volesse tempo e pazienza per realizzare un sogno così grande, perciò adottò un approccio più cauto alle differenze tra i due modelli, provando, tramite *'Alam al-Dīn*, di fungere da mediatore tra le due civiltà, partendo però da una convinzione della superiorità di quella europea:

... وما من سنة تمر، إلا وترى ألوفاً من أهل أوروبا تسيح في الأرض، فلا يمرون بشيء إلا رسموه. ولا يرون أثراً إلا تأملوه، وربما شرحوه. وفي بلادهم نشره. وبهذه المثابة وصلت أوروبا إلى التقدم في العلوم، واستكشاف بقاع مستجدة، فاستحوذوا عليها، وتغلبوا على أكثر البلاد الهندية والصينية، وجلبوا، بهذه الطرق، إلى أرضهم جميع خيرات البقاع. وجمعوا في بلادهم معارف الممل المتفرقة فوق سطح الأرض، وفي وسط البحار المتسعة. فوصلوا بسعيهم واجتهادهم إلى أعلى درجة في التمدن³¹⁵.

Non passa un anno, in cui non vedi migliaia di europei viaggiare per tutta la terra. Non passano da un luogo senza disegnarlo. Non vedono un monumento, senza contemplarlo, e a volte anche spiegarlo. Per poi diffondere il tutto nei loro paesi. In questa maniera, l'Europa ha avanzato nella scienza. Gli europei hanno esplorato nuove parti del mondo, e le hanno conquistate. Hanno sconfitto la maggior parte dei paesi indiani e cinesi. In questo modo, hanno portato nei loro paesi tutti i beni e i tesori della terra. Hanno raccolto da loro tutte le nozioni dei vari popoli diffusi sulla superficie terrestre e in mezzo agli estesi oceani. E così con il loro sforzo ed impegno, hanno raggiunto il massimo della civilizzazione [*tamaddun*].

³¹⁵ 'Alī Mubārak, *'Alam al-Dīn*, 1 volume, Maṭba'at Ġarīdat al-Maḥrūsah, al-Iskandariyah 1882, pp. 308-309.

‘Alī Mubārak, che fu varie volte ministro dell’istruzione, sia sotto Ismā‘īl Pascià che sotto gli inglesi, e che ancora oggi viene indicato con il titolo prestigioso di “*Abū al-Ta‘līm*” (il padre dell’istruzione), ebbe una visione molto negativa riguardo il degrado dell’istruzione in Egitto, in particolare quella religiosa di al-Azhar.

In questa prospettiva, possiamo capire la sua fondazione nel 1872 di Dār al-‘Ulūm, come una sorta di Scuola Normale per formare i futuri insegnanti, sia in materie religiose che scientifiche. Un passo che può essere visto come una riforma della vecchia scuola/università di Al-Azhar, come può essere concepito in quanto tentativo di laicizzare/secolarizzare l’istruzione³¹⁶.

Nel suo romanzo, infatti, leggiamo nella quinta *musāmarah*, tra il protagonista e sua moglie, quello che possiamo considerare come una critica indiretta rivolta all’istituzione di al-Azhar e al degrado delle condizioni degli studiosi azhariti, caduti nella miseria, e perciò disposti quasi a chiedere l’elemosina dai ricchi, quando non riuscirono ad entrare a far parte di quelli al servizio della famiglia reale³¹⁷. La moglie si lamenta con suo marito, lo studioso ‘*Alam al-Dīn*, della loro povertà e lo incita a cercare altro lavoro più remunerativo, o almeno a lasciare al-Azhar e tornare al suo villaggio, dove la vita in cui costa meno, per insegnare ai poveri contadini che hanno più bisogno dell’istruzione rispetto agli studenti di al-Azhar, nella capitale, dove la vita costa molto:

³¹⁶ Dopo una cinquantina di anni, nel 1924, ci sono state delle proteste da parte dei laureati di Al-Azhar, in cui chiedevano la chiusura di Dār al-‘Ulūm, e avere l’esclusiva di insegnare la lingua araba e le materie religiose. Cfr. Maymūnah ‘Aunī, *al-Dars al-luġawī fī ‘l-niṣf al-awwal fī ‘l-qarn al-‘iṣrīn*, Dār al-Ġayda’, ‘Ammān 2015, p. 35.

³¹⁷ Il che ci fa tornare con il pensiero di nuovo all’esperienza di vita di Muḥammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī (1810-1861).

قالت لا يخفى عليك ان احتياج اهل الريف للتعلم اكثر وليس فيهم مثلك يعلمهم
واما طلبه العلم في الازهر فانهم يجدون كثيرا من العلماء يعلمونهم [...] فأهل
الريف احوج اليك واولى بك فإقامتك بينهم انسب وتعليمك لهم اصوب واعلم
انه اذا كان في يدك مال تريد ان تتصدق به ووجدت رجلا فقيرا بين قوم اغنياء
من اهل الخير يوالونه بنفقاتهم ويبرونه بصدقاتهم وعلمت برجل اخر مسكين
بين قوم فقراء لا يجد من يتصدق عليه بما يمسك رمقه ويحفظ حياته من القوت
الضروري فمن مقتضى الحكمة وحسن الرأي ان تؤثر بصدقتك هذا المسكين
الذي لا يجد من يتصدق عليه وترجحه على ذلك الفقير المقيم بين اظهر
المحسنين اليه وهكذا أيضا حال اهل الريف وطلبة العلم في الازهر من حيث
الاحتياج الى التعلم³¹⁸

E lei gli disse: “non è un segreto che la gente della
campagna abbia più bisogno dell’istruzione, e che non ci sia
da loro uno come te. Invece, gli studenti di al-Azhar
possono trovare molti altri studiosi [‘*ulamā*’] ad insegnare
loro [...] La gente della campagna ha bisogno di te e ti
merita di più. Il tuo soggiorno tra di loro è più appropriato,
ed è più corretto impegnarti ad insegnare lì. Sabbi che se tu
hai soldi in mano e vuoi offrirli in carità, e hai trovato un
uomo povero che vive in mezzo ad un gruppo di uomini
valorosi che lo stanno aiutando nelle spese e lo sostengono
con le loro carità, e ti arriva la notizia di un altro uomo
misero che vive invece in mezzo ad un gruppo di poveri, e
non trova nessuno che gli dia niente in carità, e lo aiuti a
sopravvivere. [In questo caso] è segno di saggezza e
perspicacia preferire con la tua carità quel misero che non
trova nessuno ad aiutarlo, prima di aiutare l’altro povero
che vive tra dei benefattori. È questo, in termini di necessità
di istruzione, l’esempio della condizione della gente della
campagna e degli studenti di al-Azhar.

³¹⁸ Alī Mubārak, *‘Alam al-Dīn*, cit., 1 volume, p. 50.

Leggendo il romanzo, sappiamo come andrà a finire. Spinto da questo bisogno di soldi, il protagonista, alla fine, accetterà la proposta di lavorare, lui e suo figlio *Burhān al-Dīn*, come assistenti di uno studioso inglese³¹⁹ che si è interessato alla redazione e pubblicazione di un manoscritto di *Lisān al-‘Arab*, e di accompagnarlo nei suoi viaggi sia in Egitto che in Europa, fino al compimento dell’incarico.

E così in questo *tour* egiziano ed europeo, non mancano le occasioni per affrontarsi e discutere ampiamente riguardo una moltitudine di argomenti tra la sfera religiosa e quella laica.

Grande parte occupa la descrizione del soggiorno del gruppo in Francia e a Parigi.

Una caratteristica di questo testo che oscilla tra il filo autobiografico e la *fiction*, è l’introduzione del modello della modernità europea, in chiave *islamica*.

Il che avviene tramite un uso consapevole, sulla lingua di *‘Alam al-Dīn* e suo figlio, due *‘ulamā’* di formazione azharita, di versetti coranici e *Ḥadīṭ* per dimostrare, una volta dopo l’altra, che l’Islām non si contraddice con la modernità e che un connubio tra le due civiltà, arabo-islamica da una parte ed europea dall’altra parte, non è così impossibile, a patto di rispettare le peculiarità di ognuna delle due.

³¹⁹ A proposito di lui, Rašīd al-‘Anānī [Rasheed El-Enany] scrive: «The Englishman (possibly modelled on the character of Mubarak’s contemporary, if older, Englishman in Egypt, the Orientalist, Edward Lane (1801–76) who was in the country between 1833–35)». Cfr. Rasheed El-Enany, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, cit., p. 25.

Il che appare, ad esempio nelle due *musāmarāt* n. 11 e n. 27, in cui vengono trattate le condizioni delle donne in Occidente e una visita in un teatro parigino da parte del figlio del protagonista.

Nelle quali, l'autore fa prevalere la bilancia delle tradizioni orientali, esprimendo nello stesso tempo rispetto per le usanze e i costumi della civiltà occidentale, che devono essere accettati così come sono, visto che spesso hanno delle origini molto profonde e non si possono facilmente essere cambiate.³²⁰

³²⁰ Si veda 'Alī Mubārak, *'Alam al-Dīn*, cit., 2 volume, pp. 397-440.

Muḥammad ‘Abduh e le sue *autobiografie*

Alcuni di questi temi che abbiamo trattato nel pensiero e nell’opera autobiografica o semi-autobiografica di ‘Alī Mubārak, tornano nel pensiero e nell’opera autobiografica di un altro intellettuale egiziano, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)³²¹, che non era estraneo all’ambiente di Mubārak.

Anzi, un giorno, nella sua compagnia durante il suo incarico come ministro dell’istruzione e proprio nell’ufficio di Mubārak, ‘Abduh entrò in una discussione *filosofica* con Ya‘qūb Ṣarrūf (1852-1927)³²² riguardo la definizione del “filosofo”, in cui esponeva la sua visione in base alla quale:

«إن الفيلسوف هو الذي له رأي ومذهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه.³²³»

«Il filosofo è colui che ha un’opinione e una dottrina nelle questioni intellettuali e sociali, capace di poter evidenziare e difendere.»

³²¹ Sulla vita di Muḥammad ‘Abduh, cfr. Aḥmad Amīn, *Zu ‘amā’ al-iṣlāḥ fī al-‘aṣr al-ḥadīth* (Pionieri della riforma nell’epoca moderna), Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, al-Qāhirah 1948. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, London and New York 1962. E in italiano; Nasser Ahmed Ismail, *Muḥammad ‘Abduh e il rinnovamento del pensiero islamico*, Aracne Editrice, Roma 2009. Lavoro basato sulla tesi di dottorato discussa all’Università di Cagliari. Gianni Rami ha tradotto in italiano il libro di *Risālat al-Tawḥīd*. Cfr. Muḥammad ‘Abduh, *Trattato sull’unicità divina* (Risālat al-Tawḥīd), a cura di Giulio Soravia, traduzione dall’arabo di Gianna Rami, Casa editrice il Ponte, Bologna 2003.

³²² Fondatore nel 1876 della rivista di “al-Muqtaṭaf”, insieme a Fāris Nimr (1856-1951).

³²³ L’episodio è raccontato da ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889–1964) nel suo libro dedicato a Muḥammad ‘Abduh. Cfr. ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, *‘Abqarī al-Iṣlāḥ wa al-Ta’līm: al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, testo disponibile sul sito di Hindawi.org: (<https://www.hindawi.org/books/46379685/>) [1 edizione, 1960], capitolo XIII.

Nonostante questa frequentazione ed amicizia, siamo davanti a due intellettuali molto diversi e non solo per il fatto della formazione laica di Mubārak e azharita di ‘Abduh.

I due uomini hanno vissuto il periodo della rivolta di Aḥmad ‘Urābī. E mentre l’anziano intellettuale, Mubārak, preferì prendere le distanze, il giovane ‘Abduh ne fece parte e dopo il suo fallimento e l’occupazione inglese nel 1882, fu obbligato a lasciare l’Egitto, come ‘Urābī, per una sentenza nei suoi confronti di allontanamento per tre anni³²⁴.

Da Libano dove arrivò esiliato, partì verso Parigi per fondare con il suo maestro Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī (1838-1897), la loro famosa rivista panislamica “al-‘Urwah al-Wuṭqà” (Il saldo legame).

Dopo una esperienza di lotta politica e ideologica, e in seguito alla morte del suo maestro, ‘Abduh cambiò idea, e dalla focosità della gioventù, maturò un approccio più incline alla riforma.

Questo percorso ha influito non solo sulla sua opera autobiografica, ma direi di più sulla sua eredità autobiografica.

Il fatto è che ci troviamo davanti al libro, in tre volumi, dedicato dal suo discepolo Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935), a *Tarīḥ al-Ustād al-Imām al-Šayḥ Muḥammad ‘Abduh* (La Storia del Maestro e Guida lo Sceicco Muḥammad ‘Abduh), pubblicato nel 1931, cioè dopo 26 anni dalla morte del suo autore³²⁵.

Anche se qua non siamo davanti ad una autobiografia nel vero senso della parola, ma ad un archivio di un’antologia degli svariati testi

³²⁴ Ṭahir al-Ṭanāḥī (a cura di), *Mudakkirāt al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1993, P. 13

³²⁵ Muḥammad Rashīd Riḍā (a cura di), *Tarīḥ al-Ustād al-Imām al-Šayḥ Muḥammad ‘Abduh*, Dār al-Manār, al-Qāhirah 1931.

che ‘Abduh ha scritto durante la sua vita, che vengono presentati dopo non solo la biografia di ‘Abduh, ma anche quella di Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, nel primo volume, scritte da Riḍā in base ad un suo progetto ideologico-intellettuale, di propaganda di quella visione che sarà chiamata la *Salafiyah*, omettendo, per non dire trasformando, le relazioni di ‘Abduh con la rivolta di Aḥmad ‘Urābī e la sua critica alla famiglia reale da Muḥammad ‘Alī a Tawfiq Pascià, e concentrandosi solo sulla buona relazione che fu tra il suo maestro e ‘Abbās Hilmī II.

Per molto tempo, il testo è rimasto la prima fonte per conoscere la vita e il pensiero di ‘Abduh, anche se parzialmente. Certamente per questo motivo, nel suo studio sull’autobiografia nella letteratura araba moderna, ‘Abd al-Dāyīm (1974) ci presenta una sua lettura del testo, considerandolo esempio di quei primi testi moderni, più vicini alla tradizione della letteratura araba classica³²⁶.

Da notare però, che negli anni Sessanta, ‘Abduh viene risuscitato e letto in nuova chiave rivoluzionaria nasseriana.

‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād lo descrive come un rivoluzionario, ma non uno degli uomini di ‘Urābī³²⁷.

Ṭahir al-Ṭanāḥī, per Dār al-Hilāl, cura una nuova edizione di *Muḍakkirāt al-Imām Muḥammad ‘Abduh* (Le memorie della Guida Muḥammad ‘Abduh), in cui critica l’approccio ideologico di Rashīd Riḍā e pubblica alcune lettere durante la prigionia di ‘Abduh prima del suo esilio.

³²⁶ Yaḥyā Ibrāhīm ‘Abd al-Dāyīm, *al-Tarġamah al-dātiyyah fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*, cit., pp. 59-65.

³²⁷ Cfr. ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, *‘Abqarī al-İslāḥ wa al-Ta‘līm: al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, testo disponibile sul sito di Hindawi.org (<https://www.hindawi.org/books/46379685/>) [1 edizione, 1960], capitolo VIII.

Nel 1972, Muḥammad ‘Imārah, pubblica il secondo volume dell’opera omnia di ‘Abduh, dedicato alle scritture sociali “*Fī al-kitābāt al-iğtimā‘yyah*”, riservando una sua parte, di una centinaia di pagine, al *Tarāğim*, e alle *Rasā’il*, in cui la rivolta di ‘Urābī occupa una sola pagina, considerata l’ultima che ‘Abduh ha scritto sulla sua vita in questo testo³²⁸, elaborato in origine sotto richiesta rivolta a lui da parte di uno dei suoi *conoscenti* inglesi, Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922)³²⁹.

Tutto questo interesse, e possiamo dire corsa ad appropriarsi della *legacy* di Muḥammad ‘Abduh, tramite i suoi testi autobiografici, certamente è dovuto alla sua grande influenza che non si è fermata con la sua morte.

Come il suo amico ‘Alī Mubārak, ‘Abduh ha dedicato una gran parte della sua vita a riformare l’istruzione egiziana, specialmente quella religiosa di Al-Azhar, durante il suo incarico come *Muḥti Miṣr* dal 1899 fino alla sua morte nel 1905.

Ma per quanto ci concerne in questo studio, è interessante notare quel passaggio da un dialogo *virtuale* e *immaginario* tra l’Oriente e l’Occidente in Mubārak, a un vero dialogo e a volte dibattito tra ‘Abduh e rappresentanti di spicco del pensiero occidentale, nonché vari intellettuali arabi molto influenzati dalle idee e ideologie occidentali.

In questa prospettiva, le lettere – che sono da considerare anch’esse un sottogenere autobiografico – di ‘Abduh assumono un

³²⁸ Muḥammad ‘Imārah (a cura di), *al-A‘māl al-kāmilah li al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, volume secondo, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1993, p. 349.

³²⁹ Cfr. Kateman Ammeke, Tellings of an Encounter. A Meeting between Muḥammad ‘Abduh, Herbert Spencer and Wilfrid Blunt (1903), in “*Philological Encounters*”, v. 3, n. 1-2, 2018, pp. 105-128.

ruolo fondativo, vista la loro originalità nella storia intellettuale e letteraria araba moderna.

Tra queste lettere, ci sono due rivolte a Lev Tolstoj (1828-1910), una rivolta al Sultano del Marocco, una serie di lettere rivolte a religiosi cristiani e studiosi musulmano, ed un'altra rivolta a letterati ed intellettuali arabi come una ad esempio rivolta al poeta egiziano Ḥāfīz Ibrāhīm, in seguito alla sua traduzione del romanzo francese *Les Misérables* di Victor Hugo, e una rivolta a Sulaymān al-Bustānī dopo la sua conclusione della traduzione araba dell'*Iliade* di Omero.

Il che ci porta a riconsiderare Muḥammad ‘Abduh non solo come riformista religioso, ma come un intellettuale moderno. Forse il primo intellettuale moderno nella storia moderna dell'Egitto.

Da qui l'importanza dei suoi testi autobiografici che hanno influenzato molti altri intellettuali egiziani ed arabi e che hanno presentato una nuova visione dell'io arabo-islamico e l'altro europeo-occidentale.

In conclusione, di questa parte finale dedicata a Muḥammad ‘Abduh, con cui concludiamo quella che abbiamo chiamato l'era *pre-al-Ayyām*, mi piacerebbe accennare alla storia di ‘Abduh con lo studio della lingua francese e che racconta nella sua autobiografia:

بدأت بتعلم اللغة الفرنسية عندما كانت سني أربعاً وأربعين سنة ولكن ميلي إلى تعلم لغة أجنبية ابتداءً في أثناء الحوادث العربية فتعلمت الهجاء ثم تركته ونسيته تقريباً وعندما سافرت إلى فرنسا أول مرة أقمت هناك عشرة أشهر كنت أحرر فيها جريدة (العروة الوثقى) ولم أتعلم شيئاً من الفرنسية؛ لأن اجتماعي كان بالسيد جمال الدين وبرفاق من العرب واشتغالي بتحرير تلك الجريدة كان لا يسمح لي بوقت كافٍ للتعلم بدراسة منتظمة فذهب علي ذلك الزمن بدون فائدة في اللغة لا كثيرة ولا قليلة. أما بعد عودتي من النفي إلى مصر واشتغالي بالقضاء في المحاكم الأهلية والحكم بها خصوصاً في الجنايات على أصول

القوانين الفرنسية وولوجوسي بين قضاة يغلب عليهم العلم بتلك القوانين في لغتها فقد قوي عندي الميل إلى تعلم اللغة الفرنسية حتى لا أكون في معرفة القوانين أضعف ممن أجلس معهم مجلس القضاء، وبعد مجيئي إلى القاهرة واشتغالي بالقضاء في إحدى محاكمها وجدت الوقت والحال مناسبين للبدء في العمل فبحثت عن معلم فوجدت أستاذا لا بأس به فدعوته فجاءني حاملا كتاب نحو في يده (كرامير) فسألته ما هذا فقال كتاب نحو فقلت له لا وقت عندي لأن أبتدىء، وإنما عندي زمن لأن أنتهي، ثم ناولته قصة من تأليف ألكندر دوماس وقلت له: أنا أقرأ وأنت تصلح لي النطق وتفسر لي الكلم وما عدا ذلك فهو علي والنحو يأتي في أثناء العمل، وهكذا أتممت الكتاب وكتابا بعده وثالثا عقبه وكنت أطلع وحدي بصوت مرتفع كلما وجدت نفسي في بيتي خاليا فتعلمت مبادئ اللغة الفرنسية، وحصلت منها ما كان يمكنني من القراءة والفهم لكن ما كنت أستطيع الكلام. سافرت بعد ذلك إلى فرنسا وإلى سويسرا عدة مرات في أيام العطلة الصيفية وكنت أحضر دروس العطلة في كلية جنيف، وبهذه الطريقة تعلمت اللغة الفرنسية في أوقات الفراغ مع اشتغالي بالقضاء في المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف. ثم إن الذي زادني تعلقا بتعلم لغة أوربية هو أنني وجدت أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه على شيء من العلم يتمكن به من خدمة أمته ويقندر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي إلا إذا كان يعرف لغة أوربية كيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوربيين في جميع أقطار الأرض، وهل يمكن مع ذلك لمن لا يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم أو للخلاص من شر الشرار منهم؟!³³⁰

Ho iniziato ad imparare la lingua francese quando avevo 44 anni, ma la mia inclinazione ad imparare una lingua straniera iniziò durante gli avvenimenti di 'Urābī. Così allora imparai l'alfabeto, ma dopo non continuai e dimenticai quasi tutto. Dopo quando ho viaggiato in Francia per la prima volta, sono rimasto lì per dieci mesi in cui redigevo il giornale di *al-'Urwah al-Wuṭqā*, e non ho imparato nulla di francese, perché tutto il suo soggiorno era con al-Sayyid *Ġamāl al-Dīn* [al-Afġānī], e altri compagni arabi. Il mio lavoro come redattore di quel giornale non mi

³³⁰ Muḥammad 'Imārah (a cura di), *al-A'māl al-kāmilah li 'l-Imām Muḥammad 'Abduh*, volume secondo, cit., pp. 328-329.

lasciava abbastanza tempo per avviarmi in uno studio regolare. Così il tempo è passato senza trarre nessun beneficio per lo studio della lingua. Ma dopo essere tornato dall'esilio in Egitto, ed aver lavorato nel campo della magistratura, nei tribunali indigeni, in cui i giudizi dei processi penali sono basati sulle leggi francesi, accanto a dei giudici che la maggior parte di loro conoscesse queste leggi nella loro lingua [originale], mi son sentito molto spinto ad imparare il francese, in modo da non aver minore conoscenza delle leggi rispetto a quei giudici con loro dovevo lavorare. Dopo il mio trasferimento al Cairo, e il mio lavoro in uno dei suoi tribunali, ho valutato che il tempo e le mie condizioni siano finalmente appropriati per iniziare ad impegnarmi. Così ho cercato un insegnante e ne ho trovato uno abbastanza buono. L'ho invitato e lui mi è venuto con in mano un libro di (*grammaire*). Gli ho chiesto: che cosa è? Mi ha risposto: un libro di grammatica. Gli ho detto di non aver tempo per iniziare, bensì per concludere [lett. finire]. Poi gli ho dato un libro di Alexander Dumas e gli ho detto: io leggerò e tu mi correggi la pronuncia e mi spieghi il significato, per tutto il resto non devi preoccuparti. Lo farò da solo. La grammatica verrà strada facendo³³¹. E così ho concluso il libro, e un altro dopo, e un terzo. Leggevo ad alta voce ogni volta che mi trovavo da solo a casa. Così ho imparato i principi del francese. Ho acquisito quello che mi bastava per leggere e comprendere, ma non sapevo ancora parlare. In seguito, ho avuto modo di viaggiare più volte in Francia e in Svizzera durante le ferie estive, e frequentavo i corsi estivi del Collegio di Ginevra. In questo modo, ho imparato il francese nel mio tempo

³³¹ Il che mi sembra molto utile per un nuovo approccio d'insegnamento della lingua araba in Italia, al fine di poter superare quel metodo ormai datato, troppo concentrato sull'approfondimento delle regole grammaticali.

libero, accanto al mio lavoro nei tribunali di primo grado e quelli d'appello. Inoltre, ciò che mi ha fatto così desideroso di apprendere una lingua europea è che ho trovato che nessuno possa pretendere di avere qualcosa di scienza e conoscenza, con cui potrà servire la sua comunità/nazione e diventare capace di difendere i suoi interessi in modo ottimale a meno che conosca bene una lingua europea. Come no e gli interessi dei musulmani si sono così intrecciati con quelli degli europei in tutti i paesi della terra? E se le cose stanno così, potranno mai coloro che non conoscano la loro lingua impegnarsi per beneficiare dal loro bene, o per sfuggire al male dei loro malvagi?

Tramite i suoi testi autobiografici, come nella sua opera ideologica e culturale, Muḥammad ‘Abduh ha rappresentato un modello dell'intellettuale egiziano ed arabo, che non sarà, in certo senso, superato, se non con l'arrivo di Ṭāhā Ḥusayn.

Pertanto, ho preferito concludere questa parte, e con essa, questa era con un personaggio del suo calibro. Anche se, a dir il vero, Ṭāhā Ḥusayn e con lui, la sua generazione, sono i figli non solamente di ‘Abduh, ma anche di al-Ṭaḥṭāwī e di ‘Alī Mubārak.

Conclusione

Certamente, il viaggio non finisce qua. In questo studio, mi sono impegnato a cercare le origini, o meglio, gli inizi della scrittura autobiografica nella letteratura araba moderna e contemporanea. E anche se mi sono concentrato in modo esclusivo sul caso egiziano, si può affermare che tutti i testi trattati hanno avuto degli echi in tutto il mondo arabo e si considerano dei validi esempi della scrittura autobiografica araba in epoca moderna.

Partendo da una domanda iniziale riguardo la presenza o meno di produzione autobiografica in Egitto prima della pubblicazione dell'opera di Ṭāhā Ḥusayn, spero di essere riuscito a fare luce su questo filo conduttore che non parte dai *Giorni* di Ḥusayn, ma lo lega ad una lunga catena di testi auto-biografici di altri intellettuali egiziani che inizia, in epoca moderna, con al-Ġabartī, e prosegue da al-Ṭaḥṭāwī, arrivando a 'Alī Mubārak e Muḥammad 'Abduh.

Certamente non ho nessuna pretesa di esaustività o completezza³³².

Nel 2008, in un'intervista con una rivista araba, Isabella Camera D'Afflitto accennava al fatto che «i testi autobiografici [arabi] aiutano a far comprendere un mondo diverso di un'altra mentalità e un'altra

³³² A tal riguardo, avrei voluto accennare anche a *Muḍakkirāt al-šabāb (1909-1911)* di Muḥammad Ḥusayn Haykal, l'autore di *Zaynab* (1914), anche se le sue *memorie* sono state pubblicate solo nel 1996 da suo figlio. Al testo Maria Elena Paniconi ha dedicato uno studio interessante, in cui accenna al fatto che il titolo originale del manoscritto fu *Yawmiyyāt Bārīs* (Il diario di Parigi), basandosi sullo studio di Charles Smith, *Islam and the Search of Social Order*. Cfr. Maria Elena Paniconi, *Scrivere di sé. Esperienze di modernità culturale in Muḍakkirāt al-šabāb (Memorie di gioventù) di Muḥammad Ḥusayn Haykal*, in "Quaderni di Studi Arabi"; 9; Herder Editrice e Libreria, Roma 2014, pp. 296-297.

civiltà»³³³, confermando l'idea proposta da James Olney, nel suo studio *Tell Me Africa* (1973), riguardo l'importanza del testo autobiografico, se vogliamo, come un valido biglietto di visita di un intero popolo o intero mondo culturale, senza voler trascurare la peculiarità dell'esperienza umana e le differenze tra un paese e l'altro nel vasto mondo arabo.

Ciononostante, manca ancora in Italia un progetto di studio e traduzione dei capolavori autobiografici egiziani ed arabi. Manca ancora un convegno dedicato all'argomento come quello organizzato in Spagna nel 2000, che aveva il titolo di *La memoria del futuro. Literatura y autobiografía*, i suoi atti sono stati pubblicati nel 2002³³⁴. Con questo, non è mia intenzione sottovalutare l'impegno di enti come l'Istituto per l'Oriente "C. A. Nallino" che ha pubblicato nel 2017 la traduzione italiana del testo autobiografico di Sayyid Quṭb *Un bambino di paese*³³⁵, e finalmente in un solo volume il testo completo delle tre parti dei *Giorni* di Ṭāhā Ḥusayn nel 2019³³⁶.

In questo elaborato, ho modestamente provato di colmare questa lacuna, cercando, vista la difficoltà della missione - specialmente con l'aumento continuo di pubblicazione di nuovi [e vecchi!] testi di natura autobiografica nel mondo arabo – di fare il primo passo verso questo ambito traguardo.

³³³ L'intervista portava il titolo: "L'orientalista italiana Isabella Camera: gli arabi sono campioni a sprecare le opportunità", pubblicata sull'emiratina "albayan" in data 10 agosto 2008. In cui c'era anche un riferimento ad una interessante iniziativa volta a tradurre dei testi autobiografici arabi in varie lingue europee, sotto il nome di Ḍākirat al-Mutawasiṭ (Memoria del Mediterraneo), sospesa dopo poche traduzioni per mancanza di fondi. L'intervista è consultabile su: (<https://www.albayan.ae/paths/books/2008-08-10-1.664482>)

³³⁴ M. Hernando De Larramendi; G. Fernández Parrilla (ed altri), *Autobiografía y literatura árabe*, Escuela de Traductores / Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Toledo 2002.

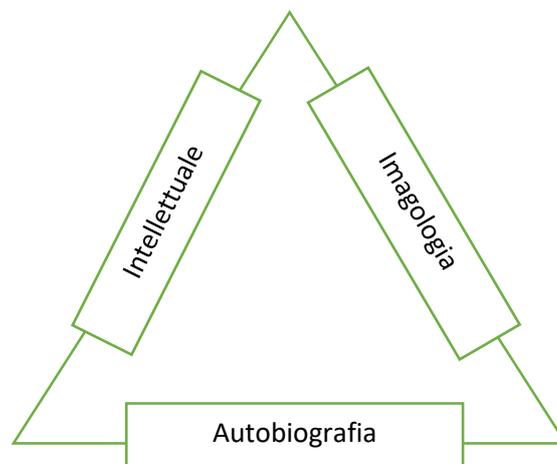
³³⁵ Sayyid Quṭb, *Un bambino di paese*, cit.

³³⁶ Ṭāhā Ḥusayn, *I giorni*, traduzione e introduzione di U. Rizzitano, introduzione alla parte III di A. Pellitteri, avvertenza di C. Lo Jacono, posfazione di M. Ruocco, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino", Roma 2019.

In questo viaggio ho ripercorso la storia politica e culturale dell'Egitto dal 1798 al 1919. Ed è stato per me molto stimolante ed interessante.

Metodologicamente parlando, mi sono trovato costretto ad effettuare delle scelte, al fine di poter filtrare per forza questa grande mole di opere. La mia scelta è stata quella di rileggere i testi autobiografici di un gruppo di intellettuali egiziani che hanno trattato in varie forme la questione della rappresentazione dell'*altro*, adottando un approccio storico, ma nel frattempo comparatistico, o meglio imagologico.

Certamente, è necessario ancora un lavoro di perfezionamento sia degli strumenti metodologici che delle scelte da effettuare. Ciononostante, spero, in questo viaggio, di essere riuscito a dare un'idea di una possibile connessione che lega i tre lati di un solo triangolo.



Sarà inoltre molto interessante avere la possibilità di maturare questo studio e completare questo ambizioso progetto di una storia dell'Autobiografia Araba, o se vogliamo essere più precisi, di una storia dell'immagine dell'altro nei testi autobiografici degli intellettuali arabi, partendo dal caso egiziano, per poi allargare l'orizzonte a tutto il mondo arabo.

In queste ultime righe, mi piacerebbe però dare un sunto di quello che possiamo considerare la tappa successiva, e che possiamo chiamare l'era di *al-Ayyām* e che secondo me dovrebbe coprire il periodo dal 1920 al 1967. Cioè, dall'entusiasmo diffuso in Egitto in seguito alla rivoluzione del 1919 all'incubo della *naksah* nel 1967, e che viene considerato la vera fine dell'era di Nasser, e non la sua morte avvenuta nel 1970.

In questo schema di un'auspicabile storia del genere autobiografico in Egitto, se nel primo periodo degli inizi (1798-1849) avevamo solamente due autori, e in tutto il periodo intermedio (1850-1919) avevamo tre autori che possiamo annoverare tra gli intellettuali o i *Mutaqqafīn* d'Egitto, con l'avvio dell'era di *al-Ayyām*³³⁷ (1920-1967), avremo un aumento così notevole nel numero e nella qualità dei testi autobiografici.

Infatti, questo nuovo periodo, a mio avviso, può essere considerato il periodo d'oro della modernità araba e soprattutto egiziana, tra un progetto di *nahḍah* (rinascita/rinascimento) e altro di *iṣlāḥ* (riforma), il primo rivolto a modernizzare l'Islām e il secondo ad islamizzare la modernità.

Un periodo segnato, in primo luogo, dalla pubblicazione della prima che della seconda parte di *al-Ayyām* di Ṭāhā Ḥusayn nel 1929 e 1939 – e che si conclude con la pubblicazione della terza parte nella sua edizione di Beirut - e dalla sua presenza carismatica e così influente, ma anche dalla presenza di altri personaggi di alto calibro come ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād [Abbas Mahmud al-Aqqad] (1889-1964) che aveva

³³⁷ Sia in riferimento diretto alla prima e seconda parte del testo autobiografico di Ṭāhā Ḥusayn, che indirettamente ai Gloriosi Giorni degli arabi, come già accennato riguardo la tradizione preislamica.

un piano di un testo autobiografico, ma è morto prima di compierlo, lasciando solamente degli articoli in cui parlava della sua vita e della sua formazione, raccolti dai suoi allievi e pubblicati sotto titoli autobiografici come *Anā*³³⁸ (Io) del 1964.

In questo periodo il genere autobiografico avrà una sorta di istituzione e legittimazione, legata senz'altro alla scoperta di una nuova identità egiziana, che si forma in antitesi sia con la vecchia appartenenza all'impero ottomano, che con la lotta contro l'occupazione inglese, nonostante l'indipendenza formale dell'Egitto nel 1922.³³⁹ Senza tralasciare l'importanza del momento storico del 1952, che sia chiamato colpo di stato o rivoluzione, con la salita del progetto di Nasser e la sua caduta appunto nel 1967.³⁴⁰

E così il genere autobiografico fiorirà in Egitto, al punto di dover cominciare a mettere dei confini tra i testi autobiografici espliciti, i vari sottogeneri come lettere e diari, e tra i romanzi autobiografici, anche se questo compito non sarà mai facile, e tante volte si è trasformato in un dibattito troppo astratto e dogmatico.³⁴¹

³³⁸ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ana*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1964.

³³⁹ Su questo punto, è stato concentrato lo studio di Lorenzo Casini, Maria Elena Paniconi e Lucia Sorbera. Cfr. L. Casini, M.E. Paniconi, L. Sorbera (a cura di), *Modernità Arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Mesogea, Messina 2012.

³⁴⁰ Anche Ġalāl Amīn nella sua storia dell'economia egiziana, paragona il peso e il ruolo di Nasser a quello di Muḥammad 'Alī. Cfr. Ġalāl Amīn, *Qiṣṣat al-iqtisād al-miṣri; min 'ahd Muḥammad 'Alī ilā 'ahd Mubārak* (La Storia dell'Economia Egiziana: dall'era di Muḥammad Ali a quella di Mubārak), Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2012.

³⁴¹ Cfr. Tetz Rooke, *Defining Autobiography in 'In my Childhood' – A Study of Arabic Autobiography*, op. cit., pp. 20-39.

Prendiamo ad esempio il caso di Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987)³⁴², che tra il 1933 e il 1943 pubblica, oltre le opere teatrali³⁴³, diverse opere che si dividono tra romanzi di sfondo autobiografico come *‘Awdat al-Rūh* (Il ritorno dello spirito) nel 1933³⁴⁴, un testo da collegare all’autobiografia dell’infanzia e prima gioventù dello scrittore che pubblicherà nel 1965, *Siġn al-‘umr* (La prigione della vita), e allo spirito nascente della nuova personalità egiziana, apparso nel 1919.

Un altro romanzo, secondo tanti critici, autobiografico o *semi-autobiografico*, è *‘Usfūr min al-Šarq* (Un passero dall’Oriente, 1938), che letto da solo può dare una falsa impressione sul rapporto di al-Ḥakīm con Parigi e con l’Occidente. Un rapporto dominato da una certa *ambivalenza*, secondo la lettura di Rasheed El-Enany nel suo studio *Arab Representation of the Occident. East-West Encounters in Arab Fiction* (2006)³⁴⁵.

Infatti, a mio avviso, per capirlo bene, il lettore deve anche leggere *Zahrat al-‘umr* (Il fiore della vita), pubblicato nel 1943. Le *lettere* - un altro sottogenere autobiografico - che al-Ḥakīm, a sua detta, ha inviato al suo amico francese André, in parte mentre era ancora a Parigi e l’altra appena tornato in Egitto. Il che vuol dire più o meno dal 1927 al 1929. Infatti, al-Ḥakīm ce lo dice nella premessa del suo libro

³⁴² Sull’anno di nascita di al-Ḥakīm ci sono delle dispute. In alcuni testi sono stati indicati qualche anno di meno o di più come date di nascita possibili. Comunque questa è la data più accreditata, e soprattutto indicata dallo stesso autore. (cfr. J.M. Landau, *Studies in the Arab Theatre and Cinema*, University of Pennsylvania, 1958, p. 138), e anche (cfr. W.M. Hutchins, *Tawfīq al-Hakīm. A reader’s guide*, Lynne Rienner, Boulder-London 2003, p. xiii) citato nella tesi di dottorato di Girolamo G.M. Pugliesi, *Un canone per il teatro arabo: una lettura de Qālabu-nā l-masrahī di Tawfīq al-Ḥakīm*, Università cattolica del Sacro Cuore, Milano 2008-2009.

³⁴³ Come *Shahrazād* (1934), *Sulaymān al-Ḥakīm* "Salomone il saggio" (1934), *Al-Malik Udib* "Re Edipo" (1939), *Pijmalīyūn* "Pigmalione" (1942).

³⁴⁴ Anche se il testo risulta scritto nel 1927, come nell’ultima pagina del testo. Cfr. Tawfīq al-Ḥakīm, *‘Awdat al-Rūh*, Maṭba‘at al-Raġā’ib, al-Qāhirah 1933.

³⁴⁵ Cfr. Rasheed El-Enany, *Arab Representation of the Occident. East-West Encounters in Arab Fiction*, Routledge, London 2006, pp. 41-51

di aver avuto queste lettere dal suo amico in un successivo viaggio del 1936 e di averle tradotte in arabo. Qua siamo di fronte ad un testo scritto originariamente in francese e rivolto ad un amico/lettore francese. Forse per tutto ciò le lettere sono state pubblicate parecchi anni dopo. Comunque, secondo me e in base di ciò, le lettere precedono il romanzo di *'Usfūr min al-Šarq*, pubblicato nel 1938. E non si tratta di una piccola sottigliezza.

Dopo il suo ritorno in Egitto, per qualche anno, al-Ḥakīm ha lavorato come procuratore nelle province rurali dell'Egitto. Traccia di questo periodo è il suo *Yawmiyyāt Nā'ib fī 'l-Aryāf* (Diario di un procuratore di campagna) del 1937. Un *diario* in parte *autobiografico*, e in parte romanizzato. Infatti, nel caso di un autore ed intellettuale così variegato e proficuo come al-Ḥakīm, dobbiamo prendere con molta cautela tutte le sue dichiarazioni e narrazioni che lui ci presenta come autobiografiche.

Se da una parte *'Usfūr min al-Šarq* (1938) di al-Ḥakīm, è anche da collegare ad un altro romanzo auto o semi-autobiografico del suo maestro Ṭāhā Ḥusayn, *Adīb* (1934)³⁴⁶, un testo scritto in un momento intermedio tra la scrittura della prima e della seconda parte di *al-Ayyām*, sia per l'intreccio di elementi autobiografici e fiction, che per l'argomento trattato, legato alla relazione complicata tra l'intellettuale arabo e l'Occidente, rappresentato nella città fatale di Parigi.

Le lettere *francesi* di al-Ḥakīm, secondo me e in una prospettiva autobiografica storico-comparatistica, possono essere lette nello specchio di altre lettere inviate dall'America. Mi riferisco a quello che possiamo chiamare il diario americano di Sayyid Quṭb (1906-1966) e

³⁴⁶ Testo tradotto in italiano grazie all'impegno di M. E. Paniconi. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *Adīb. Storia di un letterato*, cura e traduzione di Maria Elena Paniconi, Edizioni CaFoscari, Venezia 2017.

che comincia il 3 novembre 1948 e si conclude il 23 agosto 1950³⁴⁷. Forse a qualcuno questo parallelo/paragone tra al-Ḥakīm e Quṭb può risultare strano. Anche se i due non solo si conoscevano, ma durante questo soggiorno americano di Quṭb, che al momento si considerava tra i critici letterari promettenti sul palcoscenico egiziano, al-Ḥakīm gli inviò una copia di una sua opera teatrale³⁴⁸ con una breve, ma alquanto significativa dedica: “*Min man yaḍkuruka dā’iman*” (Da colui che ti ricorda sempre)³⁴⁹. A cui, accenna Quṭb, nella sua risposta rivolta a “*Ṣadīqī al-ustāz Tawfīq al-Ḥakīm*”³⁵⁰, datata il 9 maggio 1949, e pubblicata sulla rivista “*al-Risālah*”³⁵¹.

In questa lettera, si può rintracciare una delle caratteristiche di questo periodo storico, in cui gli intellettuali egiziani avevano cercato, ognuno nel suo modo, di rispondere alla difficile domanda identitaria tra la tradizione e la modernità, che non senza semplificazione, a volte viene indicata anche tra Islām e Occidente. Da questa prospettiva, sarà molto utile una lettura *autobiografica* parallela di *Zahrat al-‘Umr* (1943) di Tawfīq al-Ḥakīm e il testo di Sayyid Quṭb che ha pubblicato

³⁴⁷ Il testo di Sayyid Quṭb riguardo questo viaggio è stato pubblicato sulla rivista “*al-Risālah*” nel 1951, più precisamente nei numeri 957 del 5 novembre 1951, n. 959 del 19 novembre 1951 e n. 961 del 3 dicembre 1951. C’è una traduzione italiana del 2015 a cura di Davide Tacchini, *Radicalismo islamico. Con il diario del soggiorno americano di Sayyid Quṭb*, O barra O edizioni, Como – Pavia, 2019 (Pr. Ed. 2015). Il testo è tradotto parzialmente in inglese da Tarek Masoud e Ammar Fakeeh in *America in An Arab Mirror: Images of America in Arabic Travel Literature: An Anthology 1895 – 1995*, a cura di Kamal Abdel-Malek, St. Martin Press, New York, 2000. Ed è pubblicato da anni sul sito della CIA: (https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3F/3F56ACA473044436B4C1740F65D5C3B6_Sayyid_Quṭb_-_The_America_I_Have_Seen.pdf).

³⁴⁸ L’opera è quella di *Al-Malik Udīb* “*Re Edipo*”.

³⁴⁹ Ho preferito questa tradizione invece di “Da colui che si ricorda sempre di te”, visto che il verbo usato è *DaKaRa*, e non *TaDaKaRa*.

³⁵⁰ (Mio amico signor Tawfīq al Ḥakīm) che indica sia una certa vicinanza (nell’età, figli di stessa generazione), che una certa distanza (nelle vedute).

³⁵¹ Cfr. Il n. 827 della rivista *Al-Risāla*.

e che voleva tanto ampliare e pubblicare sotto il titolo di “*Amrīka allatī ra ’ītu*” (L’America che ho visto)³⁵².

Sempre in riferimento alla stessa impostazione dei testi appena indicati di al-Ḥakīm e Quṭb, e nello stesso periodo (1920-1967), troviamo un testo eccezionale, tra i pochissimi casi di testi scritti e pubblicati in dialetto egiziano, che tratta un diario di viaggio di uno studente egiziano in Inghilterra. Lo studente che sarà tra gli intellettuali molto discussi e molto stimati nello stesso tempo è Luwīs ‘Awaḍ (1915-1990), e il testo è *Muḍakkirāt ṭālib bi ’ītah* (Memorie di un borsista)³⁵³.

Abbiamo già accennato al fatto che Sayyid Quṭb, prima della sua svolta islamista militante, ha dedicato il suo testo autobiografico *Ṭifl min al-Qaryah* (Un bambino di villaggio/campagna, 1946) all’autore di *al-Ayyām*, che al quanto prima stimava, al quanto è rimasto deluso di lui e della sua generazione per la loro noncuranza nei confronti dei suoi testi letterari e della sua generazione. Questa delusione c’è in un’altra lettera che Quṭb ha rivolto nel 1951 al compagno e anche in un certo senso rivale di Ṭāhā Ḥusayn, Aḥmad Amīn (1886-1954), che da sua parte, e a nostro avviso, è stato un protagonista di primo piano di questo periodo così ricco con la pubblicazione della sua autobiografia *Ḥayātī* (Mia vita), prima nel 1950, e dopo con delle aggiunte in una nuova edizione del 1952.

C’è ancora molto da dire e da indagare sui testi auto-biografici del periodo di *al-Ayyām* (1920-1967), anche riguardo i testi meno

³⁵² Sul libro mai pubblicato di Sayyid Quṭb, *Amrīka allatī ra ’ayitu*, si veda Aḥmad Muḥammad Badawī, *Sayyid Quṭb nāqidan*, al-Dār al-Ṭaqāfiyah li’l-naṣr, al-Qāhirah 2002, pp. 54-57.

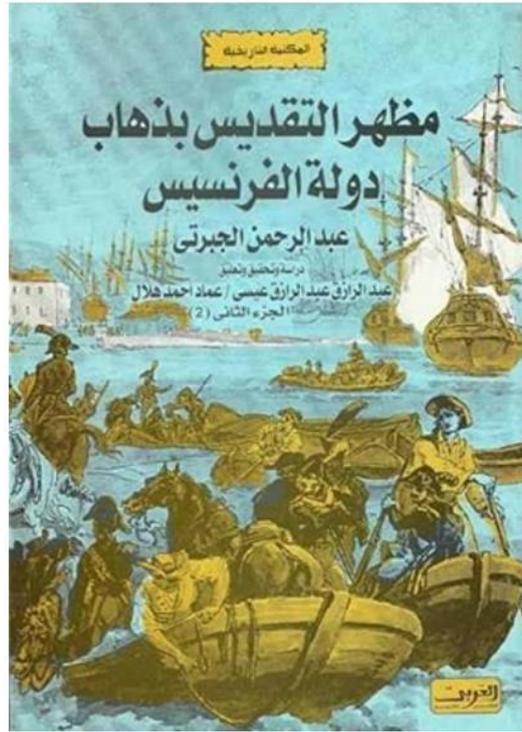
³⁵³ Anche se il testo è stato pubblicato nel 1965, ma è stato scritto nel 1942. Cfr. Luwīs ‘Awaḍ, *Muḍakkirāt ṭālib bi ’ītah*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 2001.

famosi dei rappresentanti del progetto di *iṣlāḥ* rispetto a quelli più studiati degli intellettuali modernisti o *nahḍawī*.

E molto anche sui testi degli intellettuali del periodo successivo, che possiamo considerare ancora aperto, e che possiamo chiamare *post-al-Ayyām* (1968-20??).

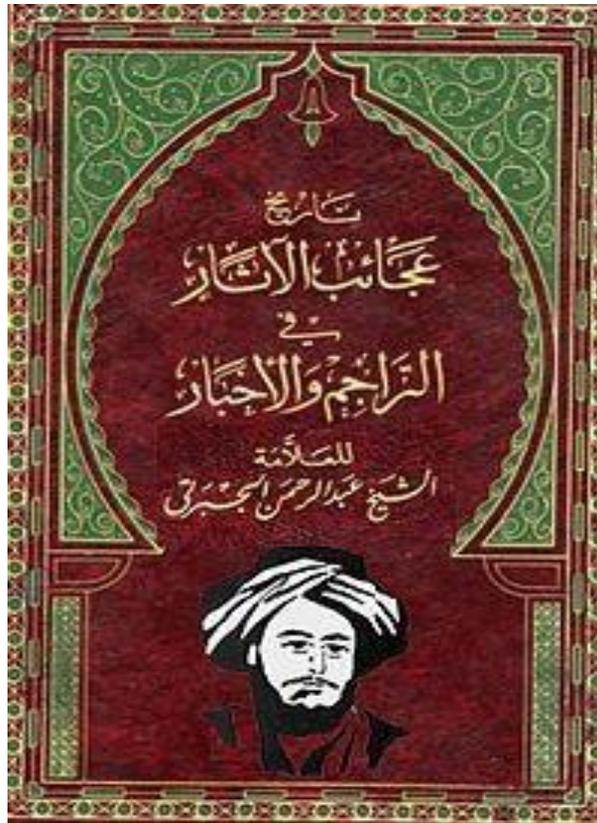
La nostra consolazione alla fine di questo viaggio è però pensare che tutto ciò non sarebbe logicamente e metodologicamente possibile, senza cercare prima gli inizi di questo affascinante ed intrigante genere autobiografico nella letteratura araba moderna e contemporanea, e senza dedicare, come primo passo, una lettura del periodo *pre-al-Ayyām* (1798-1919).

Appendice



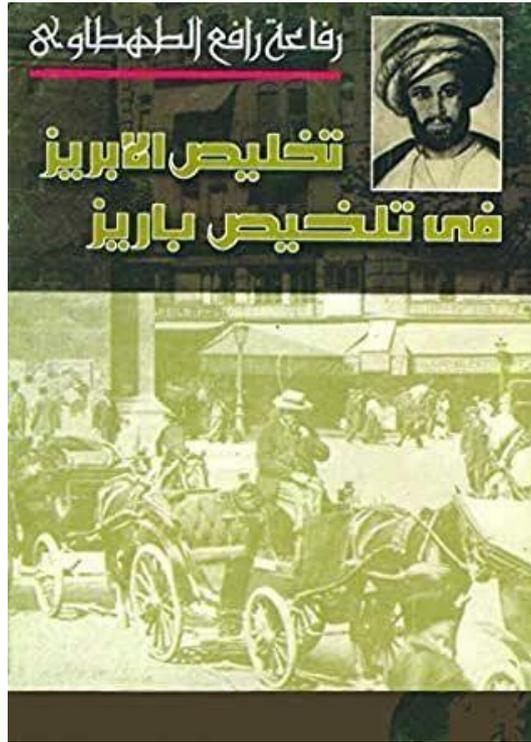
«مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين» عبد الرحمن الجبرتي (1753 - 1825)

(3)



«عجائب الآثار في التراجم والأخبار» عبد الرحمن الجبرتي (1753 - 1825)

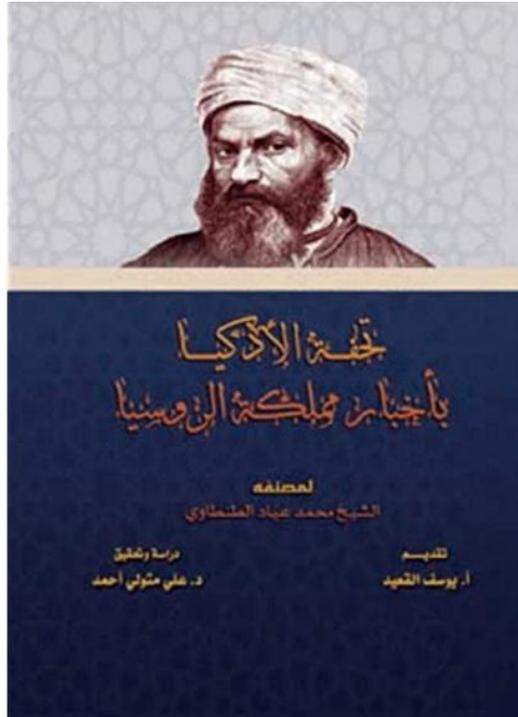
(4)



رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»

المرحلة الوسيطة (1850 - 1919)

(5)



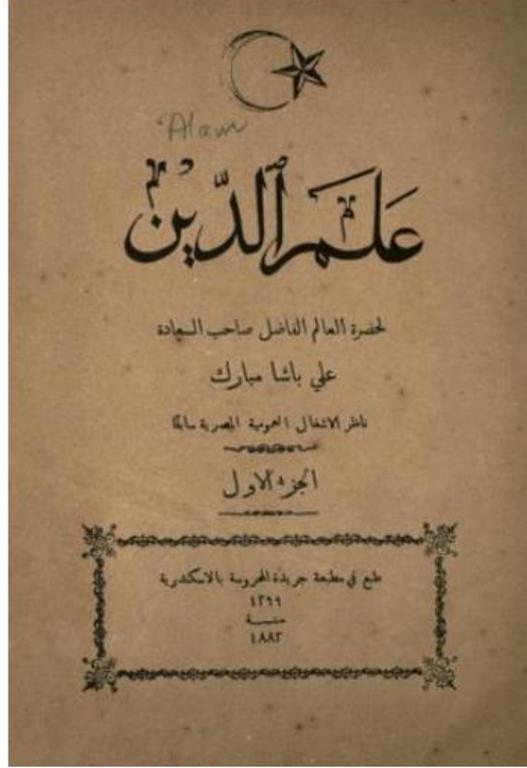
محمد عياد الطنطاوي (1861-1810)

«تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا»

[رحلة الشيخ الطنطاوي إلى البلاد الروسية

[1850-1840

(6)

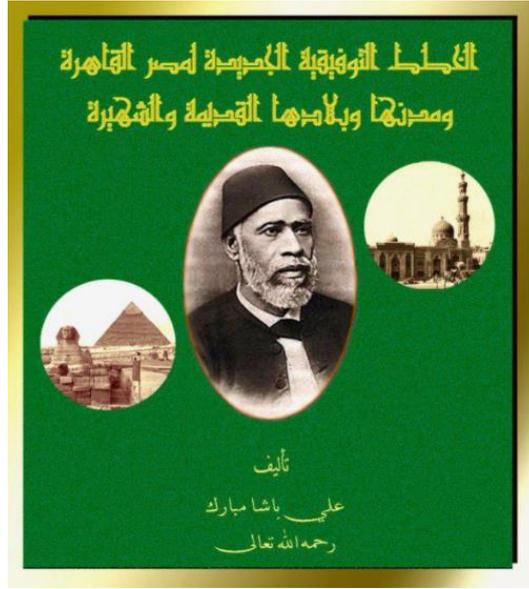


علي مبارك (1893-1823)

«علم الدين» [من ثلاثة أجزاء عن شيخ أزهرى يسافر مع

سائح إنجليزي إلى أوروبا]

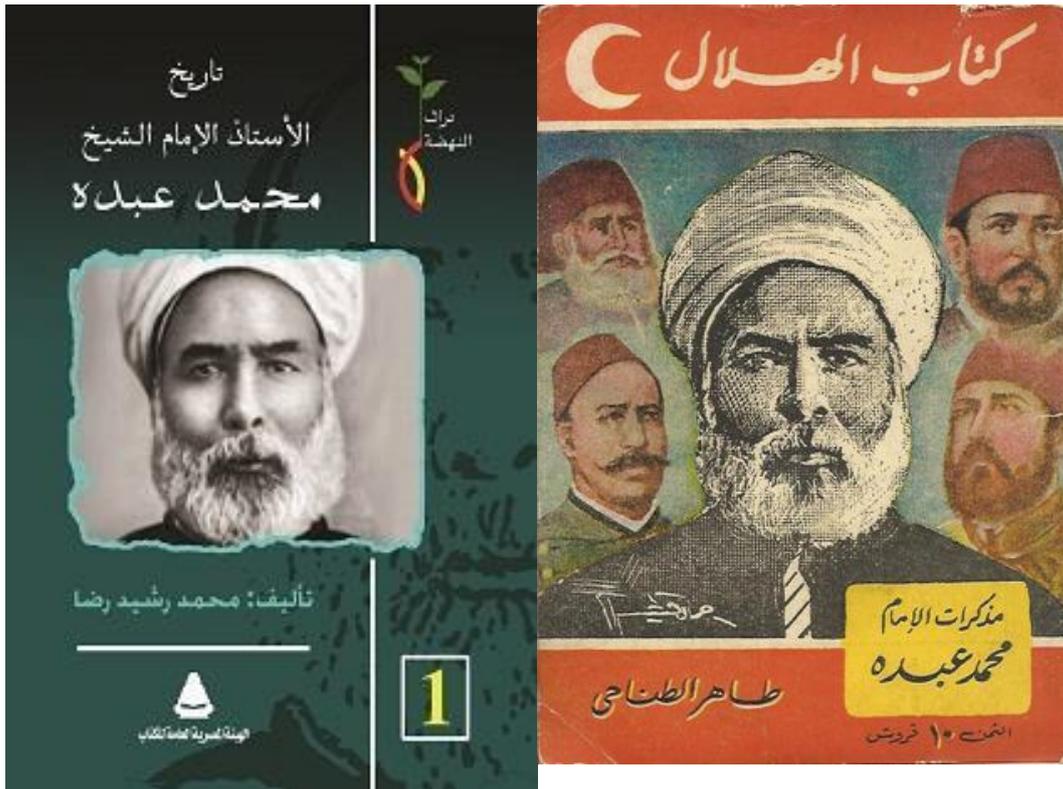
(7)



«الخطط التوفيقية»

علي مبارك (1823-1893)

(8)



تاريخ الأستاذ الإمام للسيد محمد رشيد رضا

الشيخ محمد عبده (1849-1905)

Bibliografia

I testi

1) TESTI AUTO-BIOGRAFICI TRATTATI

‘ABDUH MUḤAMMAD, *al-A‘māl al-kāmilah li’l-Imām MuḤammad ‘Abduh*, a cura di MuḤammad ‘Imārah, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1993.

AL-ĠABARTĪ ‘ABD AL-RAḤMĀN, *Yawmiyyāt al-Ġabartī: Maḥzar al-Taqdīs bi zawāl dawlat al-Faransīs*, a cura di MuḤammad ‘Aṭā, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1958.

ID., *Tārīḥ muddat al-Faransīs bi Mišr: Muḥarram - Raġab 1213 hiġrī*, Brill, Leiden 1975.

ID., *Tārīḥ ‘Aġā’ib al-Ātār fī ‘l-Tarāġim wa ‘l-Āḥbār. Tārīḥ al-Ġabartī*, a cura di Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘ilmīyyah, Bayrūt 2010.

KRATCHKOVSKY I.Y., *Ḥayāt al-Šayḥ MuḤammad ‘Ayyād al-Taṅṅāwī*, [traduzione dal russo], al-Markaz al-Qawmī li’l-Tarġamah, al-Qāhirah 2013. [1 edizione 1964]

AL-ṬAHTĀWĪ RIFĀ‘AH RĀFI‘, *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*, Dār al-Taḡaddum, al-Qāhirah 1905.

AL-ṬANTĀWĪ MUḤAMMAD ‘AYYĀD, *Tuḥfat al-adkiya’ bi-aḥbār bilād al-Rusyah. Riḥlat al-ṣayḥ al-Ṭanṭāwī ila al-bilād al-Rusīyā. 1840-1850*, a cura di Muḥammad ‘Īsā Ṣālḥiyyah, Mū’ssat al-Risāla, Bayrūt 1992.

KRATCHKOVSKY I.Y., *Ḥayāt al-Ṣayḥ Muḥammad ‘Ayyād al-Ṭanṭāwī*, [traduzione dal russo], al-Markaz al-Qawmī li’l--Tarḡamah, al-Qāhirah 2013. [1 edizione 1964]

MUBĀRAK ‘ALĪ, *‘Alam al-Dīn*, Maṭba‘at Jarīdat al-Maḥrūsa, al-Iskandariyah 1882.

ID., *al-Ḥiṭaṭ al-Tawfīqiyya*, al-Maṭba‘ah al-Amiriyyah bi-Būlāq, al-Qāhirah 1888.

2) TESTI AUTO-BIOGRAFICI DELLA LETTERATURA EUROPEA E
OCCIDENTALE

ALIGHIERI DANTE, *Vita nova*, a c. di Luca Carlo Rossi, Introduzione di Guglielmo Gorni, Mondadori, Milano 1999.

GIDE A., *Si le grain ne meurt*, Gallimard, Paris 1972.

GOETHE J. W., *Autobiografia. Poesia e verità*, trad. A. Courthéoux, 2 voll., Sonzogno, Milano 1891-92.

ID., *Viaggio in Italia*, a cura di Aldo Oberdorfer, Vallecchi, Firenze 1955.

ID., *Dalla mia vita: poesia e verità*, 2 voll., a cura di Alba Cori, Utet, Torino 1957.

MALCOM X, *The Autobiography of Malcom X*, Penguin, London 2001.
(Traduzione italiana: *Autobiografia di Malcom X*, Rizzoli, Milano 1993)

MILL J. S., *Autobiography*, in Robson ed., *The Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Toronto 1963. [1 edition 1873].

ROUSSEAU JEAN JACQUES, *Le confessioni de Gian Giacomo Rousseau*, Sonzogno, Milano 1999.

Sant'Agostino, *Le Confessioni*, traduzione e note di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1991.

SARTRE J. P., *Les mots*, Gallimard, Paris 1972.

3) TESTI AUTO-BIOGRAFICI DELLA LETTERATURA ARABA CLASSICA

AL-ĞAḤIZ, *al-Buḥalā'*, Dār al-Kutub al-‘İlmiyah, Bayrūt 2001.

(Traduzione italiana: *Gli avari*, a cura di V. Colombo, 2 vv., Marietti, Genova 1997).

AL-ĞAZĀLĪ, *al-Munqid min al-ḍalāl* [«Il salvatore dall'errore»],

Maṭba‘at al-Ğāmi‘ah al-Surīyyah, Dimašq 1956.

AL-ISFAHĀNI ABU AL-FARAĞ, *Kitāb al-Ağānī* [«Libro di poemi cantati»], al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li ‘l-Kitāb, al-Qāhirah 1970-1974.

IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-Ta‘rīf bi ibn Ḥaldūn wa riḥlatihi šarq^{an} wa ġarb^{an}*, a cura di Ḥalīl al-Šayḥ, Hay‘at Abū Zabī li ‘l-Siyāḥah wa ‘l-Taqāfah, Abū Zabī 2015.

IBN ḤAZM, *Ṭawq al-Ḥamāmah*, al-Kitāb al-‘arabī, Bayrūt 1991.

(Traduzione italiana: *Il collare della colomba*, a cura di Francesco Gabrieli, Laterza, Bari 1983; ES, Milano 1996. Una nuova traduzione è a cura di Massimo Jevolella, Urta-Apogeo, Milano 2010)

IBN HIŠĀM, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Dār al-Hilāl, Bayrūt 1998.

IBN IŠĤĀQ, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 2009.

IBN MUNQID, *Kitāb al-I‘tibār*, Dār al-Aṣālah li ‘l-Taqāfah wa ‘l-Našr wa-al-I‘lām, al-Riyāḍ 1987.

IBN SA‘D, *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr*, Dār Šādir, Bayrūt 1968.

4) TESTI DI AUTO-BIOGRAFIA IN LETTERATURA ARABA MODERNA E
CONTEMPORANEA ³⁵⁴

‘ALI MUHAMMAD KURD, *Ḥuṭaṭ al-Šam*, Dimašq 1927.

‘ALĪ MUḤAMMAD QARAH, *Suṭūr min ḥayātī*, Mu’assasat Nawfal,
Bayrūt 1988.

AL-BARĠUṬĪ MURĪD, *Ra’aytu Ramallāh*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2013.
[1 edizione 1997]. (Traduzione italiana: *Ho visto Ramallah*, prefazione di
Edward Said, trad. di M. Ruocco, Ilisso, Nuoro 2005).

AL-MANI’ NAĠĪB, *Zikrayat ‘umr akalathu al-ḥūrouf*, Muàssasat al-Intišar
al-‘arabī, Bayrūt 1999

AL-ŠAIḤ ḤANAN, *Ḥikāyatī šarḥun yaṭūl*, Dāral-Ādāb, Bayrūt 2005

AL-SIBĀ’Ī MURĀD (1914-2002), *Šay’ min ḥayātī*, Maṭba‘at al-Ānwār,
Dimašq 1978.

AL-ŠIDYĀQ AḤMAD FĀRIS, *al-Sāq ‘alā al-sāq fī mā huwa al-Fāryāq:
aw ayyām wa šuhūr wa a’wām fī ‘aġam al-‘arab wa l-a’āġām* [«Una gamba
sull’altra per ciò che è al- Fāryāq»], 2 volumi, Benjamin Duprat, Paris 1855.

ID., *Kitāb al-riḥlah al-mawsūmah bi’l-wasīlah fī ma’rifat aḥwāl Maṭṭah*,
Tūnis 1886.

BARAKAT ḤALĪM, *Ṭa’ir al-ḥūm*, al-Āhali li ’l-Ṭiba’ah wa ’l-našr, Dimašq
1988.

³⁵⁴ Senza includere l’Egitto

DARWĪŠ MAḤMŪD, *Zakirah li 'l-nisyan*, Riād al-Rayyis li 'l-kutub, Bayrūt 1989, (Traduzione italiana: *Una memoria per l'oblio*, trad. di L. Girolamo con la collaborazione di E. Bartuli, postfazione di G. Scarcia, Jouvence, Roma 1997).

FARḤAT ILYĀS, *Qala al-rawī*, Wizārat al-Ṭaqāfah, Dimašq 1965.

ĠARĀĪBAH HĀŠIM, *al-Qit alladi 'allamanī al-ṭayarān*, Dār Faḍaāt, 'Ammān 2011.

ID., *al-Mahfī ā'zam*, Dār al-Kandī, Irbid, 1999.

ĠABRĀ IBRĀHĪM ĠABRĀ [GIABRA IBRAHIM GIABRA], *al-Bi'r al-ūlā*, Dār al-Ādab, Bayrūt 1993, (Traduzione italiana: *I pozzi di Betlemme*, traduzione dall'arabo e postfazione di Wasim Dahmash, Jouvence, Roma 1997).

ḤALĪFA MUSTAFĀ, *al-Qawqa 'ah*, Dār al-ādab, Bayrūt 2008.

KANNŪN 'ABD ALLAH, *Mudakirāt ġayr šahšīyyah*, Ġam'īyat maktabat 'Abd Allāh Kannūn bi-Ṭanġah, Ṭanġah 2000.

MUNĪF 'ABD AL-RAḤMĀN, *Sīrat madīna: 'Ammān fī 'l-arba 'ināt*, al-Mu'assasah al-'Arabīyyah li 'l-dirāsāt wa 'l-našr, Bayrūt 1994. (Traduzione italiana: *Storia di una città*, traduzione dall'arabo di Maria Avino; presentazione di Isabella Camera d'Afflitto, Jouvence, Roma 1996).

NAŠR ALLĀH IBRĀHĪM, *al-Sīrah al-ṭa'irah* [«La biografia volante»], al-Dār al-'Arabīyyah li 'l-'ulūm, Bayrūt 2012 (3 edizione).

NU 'AYMAH MIḤĀ'ĪL, *Sab 'un. Hikāyat 'umr (1889-1959)*, Nawfal, Bayrūt, 2011 [I edizione 1959-60].

QABBĀNI NIZĀR, *Qiṣṣatī ma 'al-šīr* [«La mia storia con la poesia»], Mansūrat Nizār Qabbānī, Bayrūt 2000.

- SAĪD E., *Out of Place: A Memoir*, Alfred A. Knopf, New York 1999.
(Traduzione italiana: *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2000).
- ŠUKRI MUḤAMMAD, *al-Ḥubz al-ḥāfi: sīrah dātiyyah riwā'iyah, 1935-1956*, Dār al-Sāqī, Bayrūt 1982. (Traduzione italiana: *Il pane nudo*, trad. [dal francese] di Mario Fortunato, Theoria, Roma-Napoli 1989 - Bompiani, Milano 1992).
- ID., *al-Šuṭṭār*, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li ‘l-Kitāb, al-Qāhirah 1985.
- ID., *al-Sūq al-Dāḥilī*, Mu'assasat Binšarah, al-Dār al-Baydā' 1985.
- ṬŪQĀN FADWĀ, *Riḥlah ṣa‘bah, riḥlah ġabalīyyah*, Dār al-Aswār, ‘Akkā 1985. Altra edizione è: *Riḥlah ġabalīyyah riḥlah ṣa‘bah*, Dār al-Šurūq, ‘Ammān 1985.
- ID., *al-Riḥlah al-aṣ‘ab*, Dār al-Šurūq, ‘Ammān 1993.
- WAZIN ‘ABDUH, *Qalb maftūḥ*, al-Dār al-‘Arabiyah li ‘l-‘ulūm, Bayrūt 2009
- ID., *Ġurfat abī*, Dār al-Iḥtilaf & Manšūrat Dīfaf, Bayrūt 2013
- ZAYDĀN ĞURĜĪ, *Mudakkirāt Ğurġī Zaydān*, Dār al-Kitāb al-ġadīd, Bayrūt 1968.
- ZIYADE KHALED [ZIYĀDEH ḤĀLID], *Yawm al-ġum‘a, yawm al-aḥad*, Dār al-Nahār, Bayrūt 1994. (Traduzione italiana: *Venerdì, domenica*, trad. di Concetta Ferial Barresi; presentazione di Isabella Camera d’Afflito, Jouvence, Roma 1996).

5) TESTI AUTO-BIOGRAFICI IN EGITTO IN EPOCA MODERNA E
CONTEMPORANEA

‘ABDEL-ŞABŪR ŞALĀḤ, *Ḥayātī fī ‘l-Şi‘r* [«La mia vita nella poesia»],
Dār Iqrā’, Bayrūt 1983.

‘ANANĪ MUḤAMMAD, *Waḥat al-‘umr*, Maktabat al-Ussrah, al-Qāhirah
1998.

ID., *Waḥat al-ġurbah*, Maktabat al-Ussrah, al-Qāhirah 2000.

ID., *Waḥat maşriyah*, Maktabat al-Ussrah, al-Qāhirah 2002.

‘ĀŞŪR RADWĀ, *al-Riḥlah: ayyām ṭālibah mişriyah fī Amrīkah* [«Il
viaggio: diario di una studentessa egiziana in America»], Dār al-Ādab,
Bayrūt, 1983.

ID., *Atqal min raḍwà: maqaṭī‘ min sīrah dātīyah*, Dār al-Şūrūq, al-
Qāhirah 2013.

‘AWAD LUWĪS, *Mudakkirāt ṭālib bi‘tah* [«Memorie di un borsista»],
Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 2001.

ID., *Awraq al-‘umr*, Maktabat Madbūlī, al-Qāhirah 1989.

ABĀZAH ṬARWAT, *Zikrayāt lā Mudakkirāt*, Maktabat al-Ussrah, al-
Qāhirah 2004.

ABU ḤALĪL AḤMAD, *Yawman ma kuntu islāmiy^{an}*, Dār Dawwīn, al-
Qāhirah 2012.

- AL-‘AQQĀD ‘ABBĀS MAḤMŪD, *‘Alam al-sudūd wa ’l-quyūd*, Maktabat al-Nahḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1965 (2 ediz.).
- ID., *Anā*, Dār al-Hilal, al-Qāhirah 1964.
- ID., *Ḥayat Qalam*, Maktabat al-Nahḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1965
- ID., *Sarah*, Maktabat al-USrah, al-Qāhirah 2001.
- AL-ĠAZĀLĪ ZAYNAB, *Ayyām min ḥayati*, Dār al-Tawzī‘ wa ’l-našr al-islāmiyah, al-Qāhirah 1987.
- AL-ĠINDĪ ANWAR, *Šihadat al-‘ašr wa ’l-tārīḥ*, Dār al-Manārah, Jeddah 1993.
- AL-ḤAKĪM TAWFĪQ, *‘Awdat al-Rūḥ* [«Il ritorno dello spirito»], Maṭba‘at al-Raġā’ib, al-Qāhirah 1933.
- ID., *Yawmiyyāt nā’ib fi ’l-arīyāf*, Laġnat al-Ta’līf wa’ l-Tarġamah wa ’l-Našr, al-Qāhirah 1937. (Traduzione italiana: *Diario di un procuratore di campagna*, a cura di Samuela Pagani, Nottetempo, Roma 2005).
- ID., *Zahrat al-‘umr* [«Il fiore della vita»], Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah 1943. (Traduzione italiana: *Il fiore della vita*, a cura di A. Borruso e M. T. Mascari, Liceo Ginnasio «G. Adria», Mazara del Vallo 1985; una nuova edizione è stata pubblicata da Franco Angeli, Milano 2001.)
- ID., *Sign al-‘umr* [«La prigioniera della vita »], Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah 1964 (Traduzione italiana: *La prigioniera della vita. Autobiografia*, a cura di G. Belfiore, IPO, Roma 1976.)
- AL-MĀZINĪ IBRAHĪM ‘ABD AL-QĀDIR, *Ibrahīm al-kātib*, al-Dār al-Qawmiyyah li ’l-Ṭibā‘ah wa ’l-Našr, al-Qāhirah 1960.
- ID., *Qiṣṣat ḥayah*, Dār al-Ša‘b, al-Qāhirah 1971.

AL-MASĪRĪ ‘ABD AL-WAHĀB, *Riḥlatī al-fikriyyah: fī ‘l-budūr wa ‘l-ḡudūr wa ‘l-tamar – sīrah ḡayr dātiyyah ḡayr mawḍū‘īyah*, (Il mio viaggio intellettuale: semi, radici e frutti. Un’autobiografia non soggettiva, non obiettiva), al-Hay’ah al-‘Āmmah li Quṣūr al-Taḡāfah, al-Qāhirah 2000.

AL-SA‘DANĪ MAḤMŪD, *Mudakkirāt al-Walad al-Šaqī*, Dār al-Qalam, al-Qāhirah 1964.

ID., *al-Walad al-Šaqī fī ‘l-Siġn*, Dār al-Waḥdah, Bayrūt 1981.

ID., *al-Walad al-Šaqī fī ‘l-manfà*, Maṭbū‘āt Aḥbār al-Yawm, al-Qāhirah 1997.

AL-SA‘DĀWĪ NAWĀL, *Mudakkirāt Tabībah*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1965.

AL-ŠĀWĪ TAWFĪQ MUḤAMMAD (1918-2009), *Mudakkirāt niṣf qarn min al-‘amal al-islāmī*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1998.

AL-SAYĪD LUṬFĪ, *Qiṣṣat ḡayātī*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1962.

AL-TŪNSĪ BAYRAM, *Mudakkirāt al-manfà*, al-Šarikah al-Qawmiyyah, Tūnus 1962.

AL-ZAYYĀT LAṬĪFAH, *Ḥamlat taftīš: awrāq šaḡsiyyah* [«Campagna di perquisizione: carte private»], Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1992.

(Traduzione italiana: *Carte private di una femminista*, traduzione dall’arabo di Isabella Camera d’Afflitto; presentazione di Anna Maria Crispino, Jouvence, Roma 1996).

AMĪN AḤMAD, *Ḥayātī* [*La mia vita*], Laġnat al-Ta’līf wa ‘l-Tarġamah wa ‘l-Naṣr, al-Qāhirah 1950, Maṭba‘at al-Naḡdah al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1952. (Traduzione italiana: *La mia vita*, traduzione di Andrea

Borruso e Maria Teresa Mascàri, introduzione di Andrea Borruso, Marietti, Genova 1998).

AMĪN ĞALĀL, *Maḍa ‘alamatnī al-ḥayat?*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2007.

ID., *Raḥīq al-‘umr*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2010.

ID., *Maktūb ‘alà al-ğabīn: ḥikāyat ‘alà hamīš al-sīrah al-dātiyyah*, Dār al-Karmah, al-Qāhirah 2015

BADAWĪ ‘ABD AL-RAḤMAN, *Sīrat ḥayātī [La biografia della mia vita]*, al-Mū’assasah al-‘arabīyah li ’l-dirasāt wa ’l-našr, Bayrūt 2000 [2 volumi, 766 pagine].

BINT AL-ŠATĪ’Ī [‘Ā’IŠAH ‘ABD AL-RAḤMĀN], *‘Alā ġisr bayna al-ḥayāh wa ’l-mawt*, al-Hay’a al-‘Āmma al-Miṣriyyah li ’l-Kitāb, al-Qāhirah 1967.

DAYF ŠAWQĪ, *Ma ‘ī*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1985.

FATHILBAB ḤASSAN, *Usammī al-wūğūha bi āsmā’ihā*, Maṭba‘at Aṭlas, al-Qāhirah 1995.

ḤALID MUḤAMMAD ḤALID, *Qiṣṣati ma ‘a al-ḥayāh* [«La mia storia con la vita»], Dār aḥbar al-youm, al-Qāhirah 1993.

ḤUSAYN ṬAHA, *Al-ayyām* [«I Giorni»], Markaz al-āhrām, al-Qāhirah 1992. (Traduzione italiana: *I giorni*, traduzione e introduzione di U. Rizzitano, introduzione alla parte III di A. Pellitteri, avvertenza di C. Lo Jacono, posfazione di M. Ruocco, Istituto per l’Oriente “C.A. Nallino”, Roma 2019.)

MAḤFŪZ NAĞĪB, *Aṣdā’ al-sīrah al-dātiyyah* [«Echi di un’autobiografia»], Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1994.

MAḤMŪD ZAKĪ NAĠĪB, *Qiṣṣat Nafs* [«La storia di un'anima»], Dār al-Ma'ārif, Bayrūt 1965.

ID., *Qiṣṣat 'Aql* [«La storia di un intelletto»], Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1983.

ID., *Ḥaṣād al-sinīn* [«Il raccolto degli anni»], Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1991.

MANŠŪR ANĪS, *Fī salūn al-'Aqqad* [«Nel salone di al-'Aqqad»], Dār al-Hilāl, al-Qāhirah 1983.

MUNTAŠR 'ABD AL-ḤALĪM, *Zikrayat 'aṭirah wa ḥawaṭīr 'ābirah*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1992.

MUS'AD BASTĀ RA'ŪF, *Bādat al-Na'āmah*, Dār Riyād al-Rayys, Bayrūt 1994 (Traduzione italiana: *L'uovo di struzzo. Memorie erotiche*, trad. di W. Dahmash, a cura di I. Camera D'Afflitto, Jouvence, Roma 1998).

MŪSÀ NABAWIYYAH, *Tarīḥī bi-qalamī*, Multaqā al-mar'ah wa 'l-dākirah, al-Qahirah 1999.

MŪSÀ SALĀMAH, *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, Dār al-Kātīb al-Miṣrī, al-Qāhirah 1947.

NAĠM AḤMAD FŪ'ĀD, *al-Fagūmī*, Dār Sphinx, al-Qahirah 1993 [2 volumi].

QUṬB SAYĪD, *Ṭifl min al-qaryah*, Dār al-Šurūq, Bayrūt 1946.

(Traduzione italiana: *Un bambino di paese*, trad. e note di Layla Mustapha Ammar, introd. di Massimo Campanini, Istituto per l'Oriente "C. A. Nallino", Roma 2017).

Gli Studi

STUDI E TRADUZIONI IN LINGUA ARABA

‘ABBĀS IḤSĀN, *Fann al-Sīrah*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt 1956.

ID., *Mu’ğam al-udabā’*, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt 1993.

‘ABD AL-DĀYIM YAḤYĀ IBRĀHĪM, *al-Tarğamah al-dātiyyah fi ‘l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*, *Maktabat al-Nahḍah al-miṣriyyah*, al-Qāhirah 1974. (Altra edizione è stata pubblicata da Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘Arabī, Bayrūt 1975)

‘ABD AL-ḤĀLIQ ĠASSĀN ISMA’ĪL, *Al-mirā’ah wa ‘l-qinā’ fi muḥtarāt min al-sīrah al-dātiyyah al-‘arabīyah*, Philadelphia university:[<http://www.philadelphia.edu.jo/academics/g Hassan/uploads/12..pdf>]

‘ABD AL-SATTĀR MŪ’ĪYAD, *al-Madḥal ilà Dirāsāt al-Sīrah al-dātiyyah fi ‘l-Adab al-‘Arabī*, in “Mağallat al-Mağma’ al-‘ilmī al-Hindī”, n. 1-2, 1° ottobre 1990.

ID., *al-Sīrah al-dhātiyya: dirāsah naqdiyyah*, Dār al-Manfā, Uddevalla, Sweden 1996.

AA.VV., *al-Sīrah al-dātiyyah fi ‘l-ḥitāb al-riwā’ī al-‘arabī*, Dār al-Warrāq, ‘Amman 2011.

ABŪ SA‘D AḤMAD, *Adab al-riḥlāt*, Dār al-Šarq, al-Qāhirah 1961.

‘ADWĀN Ḥulūd, *Ġurbat al-rā’ī bayna al-naẓarīyah wa ’l-taṭbīq: sīrat Iḥsān ‘Abbās al-dātīyah min ḥilāl kitābihi* Fann al-sīrah, Dār al-Rāyah li’l-Našr wa ’l-Tawzī’, ‘Ammān 2010.

AL-‘ABD YŪMNĀ, *al-Riwāyah al-‘arabīyah*, Dār al-Farābī, Bayrūt 2011.

AL-BĀRDEY MUḤAMMAD, *‘Indama tatakallam al-dāt. Al-sīrah al-dātīyyah fī ’l-adab al-‘arabī al-ḥādīṭ*, Manšurat Ittiḥad al-kuttāb al-‘arab, Dimašq 2005.

AL-HINDAWĪ ḤALĪL, *al-Sīrah al-dātīyyah, al-dirāsāt, al-maqālāt, al-qaṣā’id*, vol. I, Manšūrāt wizārat al-ṭaqāfah, Dimašq 1980.

AL-‘ISA ḤAMAD, *Nihāyat al-Riwāyah wa bidayat al-Sīrah al-Dātīyyah*, Arab Scientific Publishers, Inc., Bayrūt 2011, pp. 135-173.

AL-MABḤŪT ŠUKRĪ, *Sīrat al-ġā’ib, sīrat al-Ātī. al-Sīrah al-dātīyyah fī kitāb al-Ayyām*, Dār al-Ġanūb, Tūnis 1992.

AL-NAĠĀR HUSAYN FAWZĪ, *Al-Tā’rīḥ wa ’l Sīyar*, Dār al-Qalam, al-Qāhirah 1964.

AL-RAYYAḤĪ KAMĀL, *al-Nāqīd wa ’l-Munaẓir Philippe Lejeune. Ḥiwar ḥawla Kitābat al-dāt*, in “Nizwa”, n. 56, del 1° ottobre 2008, pp. 99-113.

AL-ŠARQĀWĪ MAḤMŪD, *‘Alī Mubārak wa ’l-ḥaḍārah al-ūrubiyyah*, in “al-Mağallah”, n. 37, 1° gennaio 1960, pp. 23-27.

AMĪN ĠALĀL, *Qiṣṣat al-iqtiṣād al-miṣri; min ‘ahd Muḥammad ‘Alī ilā ‘ahd Mubārak* (La Storia dell’Economia Egiziana: dall’era di Muḥammad Alī a quella di Mubārak), Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 2012.

AMĪN ḤUSAYN AḤMAD, *al-Islām fī ‘ālam mutağayyir, wa-maqālat islāmiyah uḥrā*, Maṭba‘at Atlas, al-Qāhirah 1988.

ARSLĀN AMĪR, *al-Sīra al-dātiyya*, Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt 1987.

BĀBĀ SAMYAH, *Mukawin al-sīrah al-dātiyyah fī riwayat: ḥikāyatī šarḥun yaṭūl li Ḥanan al-Šayḥ*, Dār Ġayda’ li ’l-našr, ‘Ammān 2012.

BADAWĪ ‘ABD AL-RAḤMĀN, *al-Mawt wa ’l-‘abqarīyyah*, Maktabat al-Naḥḍah al-miṣrīya, al-Qāhirah 1945.

BADAWĪ AḤMAD MUḤAMMAD, *Sayyid Quṭb nāqidan*, al-Dār al-Taḳāfiyyah li’l-našr, al-Qāhirah 2002.

BADR ‘ABD AL-MUḤSEN ṬĀHĀ, *Tatawwur al-riwāyah al-‘arabiyyah fī Miṣr (1870- 1938)*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1963.

BARAKAH NAŞIR, *Adabiyat al-sīyar al-dātiyyah fī ’l-‘aṣr al-ḥadīṭ*, Ġami‘at al-Ḥağ liḥḍar, Al-Ġazā’ir 2012-2013 [Tesi di dottorato]
http://www.mohamedrabee.com/books/book1_20131.pdf

BARĪDĪ MUḤAMMAD, *‘Indamā tatakallam al-dāt: al-sīrah al-dātiyyah fī ’l-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ*, Manšūrāt Ittiḥād al-Kuttāb al-‘Arab, Dimaşq 2005.

DAYF ŞAWQĪ, *al-Tarğamah al-šahşīyah*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah 1956.

ĠABBĀR SA’ĪD, *al-Siyarī wa ’l-taḥayūlī fī ’l-riwāyyah al-mağribīyyah*, Ġūdūr li ’l-našr, al-Ribāṭ 2004.

ĠUBA’Ī YAḤYA, *Iškāliyat al-ma’nà fī il-ši’r al-‘arabī al-ḥadīṭ*, Maktabat al-dirāsāt al-fikrīyyah wa ’l-naqdīyyah, Şan‘ā’, 2006.

- ḤĀFIẒ ŞABRĪ, *Ufuq al-ḥiṭāb al-naqdī*, Dār Şarqīyyāt, al-Qāhirah 1996.
- ID., *Mirāt Edwārd Sa'īd al-taqāfī fī 'l-ālam al-'arabī*, in “Mağallat al-dirāsāt al-filastīniyah”, volume 15, n. 59, estate 2004.
- ḤANAFĪ ḤASAN, *Risālat al-fikr*, in “al-Kātib”, n. 118, gennaio 1971.
- ID., *Fī fikrinā al-mu'āşir*, Dār al-Tanwīr, Bayrūt 1983.
- ID., *Ġadal al-Āna wa 'l-Āḥr: dirāsah fī Taḥlīş al-ibrīz li 'l-Taḥṭāwī*, in “al-Ādāb”, anno 41, numero 12, dicembre 1993.
- ḤASSAN MUḤAMMAD 'ABD AL-ĠANĪ, *al-Tarāġim wa 'l-Sīyar*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1980.
- HILĀL MUḤAMMAD ĠUNAMĪ, *al-Adab al-Muqāran*, Nahḍat Mişr, al-Qāhirah 2008. [1 edizione 1953].
- ID., *Al-naqd al-ādabī al-ḥadīt*, Dār al-'Awdah, Bayrūt 1987.
- 'IMĀRAH MUḤAMMAD, *al-A'māl al-Kāmilah li 'l-Imām Muḥammad 'Abduh*, Dār al-Şurūq, al-Qāhirah 1993.
- LABĪB AL-ṬĀHIR (a cura di), *Şūrat al-āḥar: al-'arabī nāzīran wa manzūran ilayhi* (L'immagine dell'altro: scambi di sguardi fra gli arabi e le altre culture), Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, Bayrūt 1999.
- LEBBOS JOSEPH, *al-Ḥub wa 'l-Mawt min manzūr al-Sīrah al-ḡātiyyah bayna Mişr wa Lubnān*, Dār al-Maşriq, Bayrūt 2009.
- LEJEUNE PHILIPPE, *al-Sīrah al-ḡātiyyah: al-mītāq wa 'l-tā'rīḥ al-ādabī*, tr. ar. di 'Umar Ḥillī, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, al-Dār al-Bayḍā' 1994.

MUSTAFA NADIA MAHMOUD, *al-Tārīḥ wa 'l- 'ilāqāt al-dawliyyah: manzūr ḥadarī muqāran*, I parte, Dār al-Bašīr, 'Ammān 2015.

NABĪL MUṢṬAFA, *Sīyar dātīyah 'arabīyah: min Ibn Sīnā ḥattā 'Ali bāšā Mubāarak*, Dār al-Hilal, al-Qāhirah 1992.

ŠAMS AL-DĪN IBRĀHĪM, *Mağmū 'Ayyām al- 'Arab fī 'l-Ġāhiliyyah wa 'l-Islām*, Dār al-kutub al- 'ilmiyya, Bayrūt 2002.

ŠARĀBĪ HIŠAM, *al-Muṭaqqafūn al- 'arab wa 'l-ġarb*, Dār al-Nahār, Bayrūt 1981 [1 edizione 1978].

ŠARAF 'ABD AL-'AZĪZ, *Adab al-Sīrah al-dātīyyah*, Maktabat Libnan e Longman, al-Ġīzah 1992.

TAYMŪR AḤMAD, *Ā' lām al-Fikr al-Islāmī fī 'l- 'aṣr al-ḥadīth* (Pionieri del pensiero islamico in epoca moderna), Dār al-Naṣr, al-Qāhirah 1967.

YŪNUS 'ABD AL-ḤAMĪD, *Ṭāhā Ḥusayn bayna ḍamīr al-ġā'ib wa ḍamīr al-mutakallim* [Taha Ḥussein tra la narrazione in prima e in terza persona], in *Ṭāhā Ḥusayn kamā ya 'rifuhu kuttāb 'aṣruhu* [Ṭāhā Ḥusayn come l'hanno riconosciuto gli scrittori della sua epoca], Dār al-Hilal, al-Qāhirah, s.d.

‘ABDUH MUḤAMMAD, *Trattato sull’unicità divina* (Risālat al-Tawḥīd), a cura di Giulio Soravia, traduzione dall’arabo di Gianna Rami, Casa editrice il Ponte, Bologna 2003.

AA.VV., *Autobiografia e filosofia: l’esperienza di Giordano Bruno: atti del Convegno: (Trento, 18-20 maggio 2000)*, a cura di Nestore Pirillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

ALBERTAZZI SILVIA, *Lo sguardo dell’altro: le letterature postcoloniali*, Carocci, Roma 2000.

ANGLANI BARTOLO, *Le passioni allo specchio. Autobiografie goldoniane*, Kepos, Roma 1996.

AVINO MARIA, *L’Occidente nella cultura araba. Dal 1876 al 1935*, Jouvence, Roma 2002.

BAFFONI CARMELA, *I grandi pensatori dell’Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.

BALDAZZI CRISTIANA, *Lo sguardo arabo: immagini e immaginari dell’Occidente*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2018.

BASSNETT SUSAN, *Introduzione critica alla letteratura comparata*, trad. it. di Franca Sinopoli, Lithos Editrice, Roma 1996.

BAUSANI ALESSANDRO, *Il Corano*, BUR, Milano, 2000.

BENIGNI ELISABETTA, *Il carcere come spazio letterario. Ricognizioni sul genere dell’Adab al-Suḡun nell’Egitto tra Nasser e Sadat*, Nuova Cultura, Roma 2009.

BRANCA PAOLO, *Voci dell'Islam moderno: il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1991.

ID., *Pagine di letteratura araba*, EDUCatt, Milano 2009.

CAMERA D'AFFLITTO ISABELLA, *Le scrittrici arabe raccontano: il coraggio di parlare*, in AA.VV., *Autobiografía y literatura árabe*, edited by M. Hernando De Larramendi; G. Fernández Parrilla; B. Azaola Piazza, Escuela de Traductores / Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Toledo 2002, pp. 155-163.

ID., *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Carocci, Roma 2007.

CAMPANINI MASSIMO, *Storia dell'Egitto contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma 2005.

ID. (a cura di), *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, RCS Libri, Milano 2005.

CASINI LORENZO, PANICONI MARIA ELENA, SORBERA LUCIA, *Modernità Arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Mesogea, Messina 2012.

D'INTINO FRANCO, *L'autobiografia moderna: Storia forme problemi*, Bulzoni, Roma 1998.

DONINI PIER GIOVANNI, *I paesi arabi*, Editori Riuniti, Roma, 1983.

ID., *Il mondo arabo-islamico. Chi sono e quanti sono i musulmani nel mondo*, Edizioni Riuniti, Roma, 2002.

GABRIELI FRANCESCO, *Storia della letteratura araba*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962.

ID., *La letteratura araba*, Sansoni, Firenze 1967.

- ID., *Viaggi e viaggiatori arabi*, Sansoni, Firenze 1975.
- ID., *Dal Nilo alle fontane di Roma: saggi di letteratura araba moderna*, Franco Angeli, Milano, 2004.
- GNISCI ARMANDO (a cura di), *Letteratura comparata*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- GUERINI ENRICO, *Confessione e reticenza: la scrittura dell'io nell'opera autobiografica di André Gide e Julien Green*, Tesi di dottorato discussa all'Università di Bologna, 2016.
- GUILLEN G., *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Il Mulino, Bologna 1992.
- HAFEZ SABRY, *Edward Said nella cultura araba contemporanea*, trad. it. di Anna Baldini, in "Allegoria", n. 67, 2013. p. 52-53.
- HITTI PHILIPP H., *La Storia degli Arabi*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.
- HOURANI ALBERT, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1992.
- IBN 'ARABĪ, *L'interprete delle passioni* (Targūmān al-Ašwāq), a cura di R. Rossi Testa e G. De Martino, Urra - Apogeo, Milano, 2008.
- ISMAIL NASSER AHMED, *Muḥammad 'Abduh e il rinnovamento del pensiero islamico*, Aracne Editrice, Roma 2009.
- MANDUCHI PATRIZIA, *Questo mondo non è un luogo per ricompense. Vita e opere di Sayyid Quṭb, martire dei Fratelli Musulmani*, Aracne, Roma 2009.
- MINGANTI PAOLO, *L'Egitto moderno*, Sansoni, Firenze, 1959.
- MOLL NORA, *Immagini dell'altro'. Imagologia e studi interculturali*, in A. Gnisci (a cura di), *Introduzione alla letteratura*

- comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002
- ID., *Image - immaginario: punti di contatto tra gli studi postcoloniali e l'imagologia letteraria*, in F. Sinopoli (a cura di), *Postcoloniale italiano. Tra letteratura e storia*, a cura di, Novalogos, Roma 2013.
- NICELLI P., *al-Ghazālī. Pensatore e maestro spirituale*, Jaca Book, Milano 2013.
- NOJA SERGIO, *Storia dei popoli dell'Islām. l'Islām moderno. Dalla conquista napoleonica dell'Egitto al ritiro dell'Armata Rossa dall'Afghanistan*, Mondadori, Milano 1990.
- PANICONI MARIA ELENA, *Scrivere di sé. Esperienze di modernità culturale in Mudhakkirat al-šabāb (Memorie di gioventù) di Muḥammad Ḥusayn Haykal*, in "Quaderni di Studi Arabi"; 9; Herder Editrice e Libreria, Roma 2014, pp. 296-297.
- ID., *la Riscoperta araba dell'Europa nella cronaca di viaggio «Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz» (l'oro Di Parigi) Di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873)*, in *Viaggi e viaggiatori nell'Ottocento: itinerari, obiettivi, scoperte*, a cura di M. Severini, Marsilio, Venezia 2013.
- PETRICIOLI MARTA, *L'avvio della modernizzazione in Egitto*, in Paolo Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto 1798-1998*, Franco Angeli, Milano 2000.
- PUGLIESI GIROLAMO, *Un canone per il teatro arabo: una lettura de Qālabu-nā l-masraḥī di Tawfīq al-Ḥakīm*, Università cattolica del Sacro Cuore, Milano 2008-2009.
- SAID E. W., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, trad.it. di M. Gregorio, Feltrinelli, Milano 1995.
- ID., *Il mondo, il testo e il critico*, trad.it. di Marco Gatto, Transeuropa, Massa 2014

- SALVIOLI MARIANNA, *Migrazioni a Nord. Visioni d'Occidente nella letteratura araba*, in "Between", vol. I, n. 2 (Novembre/November 2011), <http://www.BetweenSjournal.it/>.
- SAMMARCO ANGELO, *L'opera degli italiani nella formazione dell'Egitto moderno*, S. G. Tiberino, Roma 1937.
- SINOPOLI F. (a cura di), *I confini della scrittura: il dispatrio nei testi letterari*, Cosmo Iannone, Isernia 2005.
- TACCHINI DAVIDE, *Radicalismo islamico. Con il diario del soggiorno americano di Sayyid Qutb*, O barra O edizioni, Como – Pavia, 2019 (1 ediz. 2015)
- VITTORINI F., *Il testo narrativo*, Carocci, Roma 2005.
- ZANELLI PATRIZIA, *Biografismo nell'autobiografismo di Maḥmūd al-Sa'danī, maestro della satira egiziana*, in "La rivista di Arablit", anno VII, n. 14, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino" (IPO), Roma 2017, pp. 19-43.

AA.VV., *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, edited by E. de Moor, R. Ostle, S. Wild, Saqi Books, London 1997.

AA.VV., *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, edited by Dwight F. Reynolds, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001.

AA.VV., *Autobiografía y literatura árabe*, edited by M. Hernando De Larramendi; G. Fernández Parrilla; B. Azaola Piazza, Escuela de Traductores / Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Toledo 2002.

ABBOUD-HAGGAR SOHA, *Egyptian Tales in Shayḥ al-Ṭanṭāwī's Handwritten Notebook: Ḥikāyāt al-Šayḥ al-Ṭanṭāwī. Partial Edition with an Introductory Linguistic Study*, in Olivier Durand, Angela Daiana Langone, Giuliano Mion (a cura di), *Alf laḡa wa laḡa. Proceedings of the 9th Aida Conference*, LIT Verlag Münster, 2014, pp. 11-21.

ABBOUD HOSN, *Representations of the "Nation" in Arab Women's Prison Memoirs*, in *Representations and Visions of Homeland in Modern Arabic Literature*, edited by S. Günther and S. Milich, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2016, pp.135-154.

ABDEL NASSER TAḤĪĀ, *African Autobiography: the contribution of women*, in "Alif: Journal of Comparative Poetics", 22, 2002, pp. 58-75.

ID., *Literary Autobiography and Arab National Struggles*,
Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

ABIAD MALIK, *Origine et développement des dictionnaires
biographiques arabes*, in “Bulletin d'Études Orientales”, 31
(1979), pp. 7–15.

ABU-LUGHOD IBRAHIM, *The Arab Rediscovery of Europe: A
Study in Cultural Encounters*, Saqi, London 2011. [1 ed. Princeton
University Press, Princeton 1963].

ALLEN ROGER, *The Arabic Novel, An Historical and Critical
Introduction*, University of Manchester, Manchester 1982
[Traduzione italiana: *La letteratura araba*, Mulino, Bologna
2006].

ID., *The Beginnings of the Arabic Novel*, in *Cambridge History of
Arabic Literature: Modern Arabic Literature*, edited by M. M.
Badawi, Cambridge University Press, Cambridge 1992 pp. 92-
180.

ANISHCHENKOVA VALERIE, *Autobiographical Identities in
Contemporary Arab Culture*, Edinburgh University Press,
Edinburgh 2014.

BADAWI M. M., *Short History of Modern Arabic Literature*,
Clarendon, Oxford 1993.

BADRAN MARGOT, *Expressing Feminism and Nationalism in
Autobiography: The Memoirs of an Egyptian Educator*, in
*De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's
Autobiography*, edited by Sidonie Smith and Julia Watson,
University of Minnesota Press, Minneapolis 1992, pp. 93-270.

BARRINGTON J., *Writing the Memoir: From Truth to Art*, Eight Mountain Press, Portland 1997.

BASSNETT S., *Comparative literature. A critical introduction*, Oxford 1993.

ID., *Comparative literature in the age of multiculturalism*, ed. C. Bernheimer, Baltimore 1995.

BISHOP R., James Olney, Tell me Africa, *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 4(3), 1974, pp.177-180.

BURNS ROBERT I., *The King's Autobiography: the Islamic Connection*, in *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 88-285.

CAHEN CLAUDE, *Abdallaṭīf al-Baghdādī, portraitiste et historien de son temps: Extraits inédits de ses Mémoires*, in "Bulletin d'Études Orientales" 23, 1970, pp. 101–128.

CAMERA D'AFFLITTO ISABELLA, *Prison Narratives: Autobiography and Fiction*, in AA.VV., *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, edited by E. de Moor, R. Ostle, S. Wild, Saqi Books, London 1997, pp. 148-156.

COETZEE J. M., *Doubling the Point: Essays and Interviews*, ed. David Attwell, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992.

DE MAN PAUL, *Autobiography as De-facement*, in "Modern Language Notes", 94, n. 5, dicembre 1979, pp. 919-930.

ID., *The rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York, 1984.

- DOUBROVSKY SERGE, *Fils*, Galilée, Paris 1977.
- EL-ENANY RASHEED, *Arab Representation of the Occident. East-West Encounters in Arab Fiction*, Routledge, London 2006.
- ENDERWITZ SUSANNE, *The Arab World*, in *Handbook of Autobiography/Autofiction*, Martina Wagner-Egelhaaf (ed.), vol. II, De Gruyter, Boston/Berlin 2018, pp. 805-894.
- FREDRIKSEN P., *The Confessions as Autobiography*, in *A Companion to Augustine*, First Edition. Edited by Mark Vessey, Blackwell Publishing 2012.
- GIANQUINTO A., *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*, Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme postclassique, 14-16 juin 1990. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 21, n°1, 1995. pp. 235-239.
- GUSDORF GEORGES, *Conditions et limites de l'autobiographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956.
- HAFEZ SABRY, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyām of Ṭāhā Husayn by Fedwa Malti-Douglas*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 53, No. 1 (1990), pp. 131-133.
- ID., *Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab World*, in "Journal of Palestine Studies", 131-133, 3, Spring 2004.
- HOURANI ALBERT, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford University Press, London 1962.
- ID., *A History of the Arab Peoples*, Faber and Faber, London 1991.

KEDOURIE ELIE, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Cass, London 1966.

KRAMER MARTIN (ed.), *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-Narrative*, Syracuse University Press, Syracuse 1991.

LEWIS BERNARD, *First-Person Narrative in the Middle East*, in *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-Narrative*, edited by Martin Kramer, Syracuse University Press, Syracuse 1991.

MALTI-DOUGLAS FEDWA, *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn*, Princeton University Press, Princeton 1988.

OLNEY JAMES, *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, University Press, Princeton 1980.

ID., *Tell Me Africa: An Approach to African Literature*, Princeton University Press, Princeton 1973.

PAGEAUX D. H., *De l'imagologie à la théorie en littérature comparée. Éléments de réflexion*, in *Europa provincia mundi. Essays in comparative literature and european studies offered to Hugo Dyserinck*, ed. J. Leerssen, K.U. Syndram, Amsterdam 1992.

PEPE TERESA, *Blogging from Egypt: Digital Literature, 2005-2016*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

ROOKE TETZ, *'In my Childhood' – A Study of Arabic Autobiography*, Institute of Oriental Languages, Department of Arabic, Stockholm University, Stockholm 1997.

SAID E. W., *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University, Cambridge (MA) 1983.

ID., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Vintage Books, London 1994.

ID., *The Hazards of Publishing a Memoir*, in “Al-Ahram Weekly”, 2-9 December 1999.

(<https://www.outlookindia.com/website/story/the-hazards-of-publishing-a-memoir/213594>).

SHARABI HISHAM, *Arab intellectuals and the west: The formative Years (1875-1914)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1970.

VANCE E., *The functions and limits of Autobiography in Augustine's "Confessions"*, in *Poetics Today*, Vol. 5, No. 2, the Construction of Reality in Fiction (1984), pp. 399-409. Published by Duke University Press.