
Due viaggiatori siriani nell'Italia fascista. L'immagine dell'Italia e degli italiani nei diari di viaggio dei siriani Šafīq Ğabrī e Sāmī al-Kayyālī

Maria Avino *

In 1934, two well-known Syrian intellectuals, Šafīq Ğabrī e Sāmī al-Kayyālī, visited together some European countries, including Italy. The following year, al-Kayyālī published a book entitled A Month in Europe where, among other things, he described his stay in Italy. Ğabrī, instead, published his diary, Riḥlah ilā Ūrūbā ‘alā šuḥūr Šiqīliyyah (Journey on the Rocks of Sicily), in 1963. In the travel memoirs of the two Syrian intellectuals, we can find, among other things, reflections on Italian politics of those years, and in particular on the policies adopted by the Italian fascist regime in the colonies. The two Syrian authors agree in condemning the Italian colonial policy which, according to Ğabrī, was exclusively aimed at the appropriation of the conquered peoples' resources, without giving them anything in return. The two Syrian intellectuals also wonder about the future possibility of building a dialogue between the different peoples living on the two shores of the Mediterranean, but they express divergent views on this point.

Come è noto, a partire dal XIX secolo il mondo arabo fu interessato da profonde trasformazioni e da cambiamenti sociali ed economici, scaturiti, tra l'altro, dagli scambi più intensi con il mondo occidentale. Di fronte al moltiplicarsi e alla complessità dei problemi che la società, la politica e la cultura pongono alla coscienza civile, gli intellettuali arabi avvertono l'esigenza di viaggiare in Europa per conoscere quel mondo più da vicino con i problemi, i contrasti, le ideologie e gli ideali di vita che gli erano propri. Nel viaggio in Europa non si va quasi mai alla ricerca del passato e dell'antico; non sono i tesori

* Ricercatore di Lingua e letteratura araba presso il Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

d'arte che i paesi occidentali custodiscono ad attirare i visitatori arabi. Questi, ovunque vadano, tentano di cogliere lo spirito della modernità o, come alcuni la definiscono, l'essenza della civiltà moderna occidentale, con la speranza di comprendere i segreti del progresso dell'Occidente e farli propri, così da permettere anche ai paesi arabi di uscire dallo stato di decadenza in cui si trovavano, e che li aveva resi una facile preda per gli europei, impegnati in quegli anni in una politica di conquista coloniale. Come spiega Ġurġī Zaydān, grazie al viaggio, si possono conoscere meglio gli occidentali, prendendo da loro ciò che è utile per poterli eventualmente sfidare e avviarsi sulla strada della rinascita¹. I viaggiatori, che a partire dal XIX secolo si recano in Europa, sono animati quindi dalla curiosità di sapere e di capire, che si estende a un'infinità di ambiti: dalle leggi economiche, al clima, alla natura del suolo; essi guardano all'evoluzione del mondo occidentale, ponendo l'accento su fenomeni come lo sviluppo dell'industria e le innovazioni scientifiche e tecnologiche, e inoltre osservano il funzionamento dei sistemi amministrativi e politici, ovvero si soffermano su tutto ciò che costituisce la fitta trama della vita associata nel mondo moderno.

Naturalmente, l'atteggiamento di tali viaggiatori nei confronti dell'Europa muta a seconda del tempo in cui effettuano il viaggio e anche del luogo di provenienza: il differente punto di vista che ciascuno esprime non è quasi mai influenzato dal background religioso, ma piuttosto dalla situazione politica che ciascuno vive nel proprio paese². Le rappresentazioni dell'Europa e anche del Mediterraneo (quest'ultimo avvertito come luogo fondamentale delle relazioni tra i due mondi) sono profondamente influenzate dal contesto politico e dal tipo di relazioni che si stabiliscono tra le due rive. Nel suo fondamentale libro dedicato ai viaggiatori arabi, Nazik Saba Yared ha individuato tre fasi con atteggiamenti e rappresentazioni dell'Occidente che mutano proprio in relazione con il mutare della realtà politica: la prima va dal 1826 fino al 1882, ed è la fase del preludio alla colonizzazione europea, nella quale gli intellettuali arabi riscoprono l'Europa, si confrontano con essa, e ne ammirano le conquiste sociali e civili; la seconda va dall'occupazione britannica dell'Egitto (1882) fino alla fine della Prima guerra mondiale: in questa seconda fase l'occupazione di terre arabe induce alcuni intellettuali a mutare atteggiamento, ad assumere posizioni più scettiche nei riguardi della civiltà europea, ma comunque mantenendo un legame con il mondo occidentale. Tra l'altro, la situazione in Siria è differente rispetto a quella egiziana. I siriani, come pure i libanesi, che soffrivano persecuzioni da parte degli ottomani, ammirano gli europei, e in particolar modo i francesi «because of their devotion to freedom and because of the role France played in bringing other nations to independence»³.

Nella terza fase, il periodo tra le due guerre, il risentimento si inasprisce: le speranze di indipendenza tradite e l'imposizione dei Mandati da parte di britannici e francesi fanno sì che l'Occidente acquisti sempre più la dimensione di "altro" e la sua immagine si definisca come alterità assoluta, che incombe come un nemico minaccioso⁴.

¹ Si veda Ġurġī Zaydān, *Riḥlah ilà Ūrūbā – 1912*, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li 'l-Dirāsāt wa 'l-Našr, Bayrūt 2002, p. 21.

² Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilisation*, Saqi Books, London 1996, p. 76.

³ Ivi, p. 79.

⁴ al-Ṭāhir Labīb, *L'altro nella cultura araba*, in al-Ṭāhir Labīb, Ḥilmī Ša'rāwī, Ḥasan Ḥanafī, *L'altro nella cultura araba*, presentazione di F.M. Corrao, a cura di S. Pagani, Mesogea, Messina 2006, p. 29.

La relazione diventa problematica e per gli arabi si realizza quella che Nazik Saba Yared ha definito

the West's ethical 'bankruptcy' after witnessing the contradiction between the human ideals it professed and its indifference to these ideals during and after the First World War; and it had become even more apparent with the political intrigues in Iraq, Syria, Lebanon and particularly Palestine⁵.

Gli anni della I guerra mondiale e dell'immediato dopoguerra rappresentarono una svolta decisiva nella storia dei paesi arabi, determinando una grossa frattura all'interno del ceto intellettuale, diviso sull'atteggiamento da adottare verso l'Europa, e anche nei confronti del Mandato (o del Protettorato), ma in generale tutti, come già osservato, con posizioni di maggiore scetticismo e chiusura rispetto al passato.

Negli scritti dei viaggiatori di quegli anni si manifesta spesso una rabbia profonda verso le potenze coloniali che negano agli altri popoli quei diritti che riconoscono a se stessi. Molti viaggiatori arrivano a rinnegare quanto sostenuto in precedenza, che la libertà e l'eguaglianza, e altri principi fondamentali, fossero inerenti alla civiltà occidentale⁶, e dichiarano che lo sviluppo del mondo arabo doveva procedere in direzione opposta rispetto a quella europea, tendendo principalmente al recupero dei valori della propria tradizione passata e alla difesa della propria identità. L'adozione dei principi occidentali minacciava l'Islam e gli arabi: dopo averli privati della loro indipendenza, l'adozione di tali principi avrebbe avuto come conseguenza l'annientamento della loro identità⁷.

In altri intellettuali si genera un conflitto interiore che nasce dall'ammirazione che, nonostante tutto, provano per l'Occidente come il luogo in cui per la prima volta erano stati proclamati i principi della libertà, eguaglianza e fratellanza, e si chiedono se si possa trovare un compromesso o una forma di collaborazione tra le due civiltà.

Ma tornando alle relazioni di viaggio, qual era il percorso seguito solitamente dai viaggiatori mediorientali? Essi in molti casi seguono, anche a distanza di anni, gli stessi itinerari; il tragitto percorso era pressoché identico: visitavano gli stessi paesi, transitando lungo le stesse rotte (alcune delle quali erano ovviamente obbligate). La Francia, che ha esercitato un'indubbia attrazione sugli intellettuali arabi, non solo di quegli anni ma anche degli anni a venire⁸, costituisce generalmente la prima meta europea, seguita dall'Inghilterra. Di solito, dopo aver visitato Londra (ed eventualmente altre città inglesi), essi facevano ritorno a Parigi, e da qui alcuni si spostavano in Italia.

Con il tempo, infatti, anche l'Italia diventò una delle destinazioni preferite del tour europeo intrapreso dai viaggiatori arabi. L'ottica con la quale si visitava il nostro paese mutò, ovviamente, negli anni a seconda dei gusti e della cultura del visitatore, ma anche e soprattutto in relazione all'epoca in cui avveniva il viaggio. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo alcuni degli intellettuali che giunsero nella nostra penisola vi furono richiamati dai progressi civili compiuti dall'Italia

⁵ Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilisation*, cit., p. 168.

⁶ Ivi, pp. 78-80, 142.

⁷ Ivi, p. 80.

⁸ Ḥalīl al-Šayḥ, *Bārīs fī'l-adab al-'arabī al-ḥadīth*, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li 'l-Dirāsāt wa 'l-Našr, Bayrūt 1998.

unita, nella fattispecie il processo di trasformazione e modernizzazione delle città italiane avviato alla fine dell'Ottocento⁹. Mentre, in seguito, il nostro paese suscitò l'interesse, quasi sempre in negativo, dei viaggiatori, a causa della conquista della Libia che ebbe naturalmente vasta risonanza nel mondo arabo, dove la stampa diede forte risalto agli eventi a essa connessi, commentando con toni durissimi le imprese italiane in Libia¹⁰. L'attenzione per le vicende libiche si mantenne inalterata anche negli anni seguenti, quando, con l'avvento al potere in Italia del regime fascista, si registrò, come è noto, una recrudescenza della violenza coloniale. Pertanto, anche nel viaggio che li conduce lungo la nostra penisola i viaggiatori arabi, salvo rare eccezioni¹¹, preferiscono concentrarsi sull'attualità, a differenza dei viaggiatori nordeuropei, mossi costantemente da un interesse che è stato definito "antiquario"¹².

Nel 1934 l'itinerario descritto sopra fu seguito dal poeta Šafīq Ġabrī¹³ e dal giornalista e critico letterario Sāmī al-Kayyālī¹⁴, due tra i più importanti animatori della scena culturale siriana di quegli anni, che, con i loro articoli, discorsi e saggi, si fecero portavoce dei sentimenti e delle inquietudini dei loro conterranei che si opponevano alla Francia, la quale esercitava il Mandato sul paese, mettendo in atto una politica che non faceva «alcuna concessione ai sentimenti dei siriani»¹⁵. Ġabrī e al-Kayyālī rappresentano le due diverse anime del movimento riformista siriano, una conservatrice e l'altra definita liberale o riformista; essi partecipano al dibattito che vede impegnati gli intellettuali siriani su quale atteggiamento si dovesse assumere verso i francesi e il Mandato francese, e, in generale, verso la civiltà occidentale.

⁹ Fu il Risorgimento italiano, per definire il quale si usa lo stesso termine, *nahḍah*, utilizzato per indicare il movimento di rinascita araba, a suscitare interesse, principalmente per aver perseguito l'ideale politico dell'unità degli italiani, sicché esso poteva rappresentare un modello per gli arabi impegnati in un analogo processo di unificazione.

¹⁰ Sulle reazioni della stampa all'invasione della Tripolitania si veda Anna Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo, La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*, Istituto per l'Oriente C.A.Nallino, Roma 1997, pp. 125-152.

¹¹ Ad esempio alcuni viaggiatori libanesi di religione cristiana, nei primi anni del XX secolo, visitarono il nostro paese perché attratti dai monumenti della cristianità.

¹² Attilio Brilli, *Un paese di romantici briganti*, il Mulino, Bologna 2003.

¹³ Šafīq Ġabrī (1894-1980), nato e morto a Damasco, fu un apprezzato poeta e uno studioso di letteratura araba. Tra i suoi lavori si ricordano *Anā wa 'l-ši'r* (Io e la poesia, 1959) e *Arḍ al-siḥr* (Terra magica, 1962), in cui descrive un viaggio da lui effettuato negli Stati Uniti. Si dedicò attivamente alla politica e nel 1918 fu nominato consigliere del ministro degli esteri 'Abd al-Rahmān Šahbandar, mantenendo la carica fino a che i francesi non proclamarono il Mandato sulla Siria, nel luglio 1920. Alla politica dedicò l'opera *al-Anāšir al-nafsiyyah fī siyāsāt al-'arab* (I fattori psicologici nella politica araba, 1945). Nel 1984 fu pubblicata postuma la raccolta di racconti *Nawḥ al-'andalīb* (Il lamento dell'usignolo). Su Šafīq Ġabrī si veda Sami M. Moubayed, *Steel & Silk: Men and Women Who Shaped Syria 1900-2000*, Cune Press, Seattle 2006, pp. 545-546.

¹⁴ Sāmī al-Kayyālī (1898-1972), nato e morto ad Aleppo, è noto soprattutto per essere stato il direttore della rivista "al-Ḥadīṯ" (La Conversazione), che egli fondò nel 1927 nella sua città natale. La rivista, che ebbe interessi letterari, storici e sociali, si impose all'attenzione dei circoli culturali arabi per il prestigio dei suoi collaboratori e per il contributo che diede al dibattito culturale in corso in quegli anni. Tra le opere di al-Kayyālī ricordiamo *al-Adab al-mu'āšir fī Sūriyyah* (La letteratura contemporanea in Siria, 1959) e *al-Adab wa 'l-qawmiyyah fī Sūriyyah* (La letteratura e il nazionalismo in Siria, 1969).

¹⁵ G.E. von Grunebaum (a cura di), *L'Islamismo. Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, Feltrinelli Editore, Milano 1981, p. 379.

Ġabrī, che anche dal punto di vista letterario fu un conservatore, aderendo al movimento dei poeti neoclassici, fu sostenitore di una tradizione chiusa all'Occidente¹⁶, mentre Sāmī al-Kayyālī non riteneva che le due uniche opzioni aperte davanti agli arabi fossero o imitare l'Occidente oppure tornare al passato. Anzi, vedeva proprio nell'attaccamento degli arabi a un passato mitizzato il principale ostacolo all'auspicata modernizzazione¹⁷. Il passato poteva tutt'al più rappresentare un'ispirazione e uno stimolo, visto che le sfide contemporanee erano radicalmente diverse da quelle affrontate nell'antichità. La complessità del mondo moderno rendeva necessario cooperare con chi sulla strada della modernità si era avviato prima: l'Occidente.

Nel corso del viaggio in Europa, fu naturalmente il conservatore Šafiq Ġabrī ad assumere una posizione fortemente critica nei riguardi dei paesi che visita, mantenendo dall'inizio alla fine un contegno diffidente. A più riprese, nel corso del tour europeo, Ġabrī esprime la convinzione che il mondo sia diviso in due entità contrapposte, Occidente e Oriente, che avevano dato vita a due blocchi di civiltà ben distinti e impossibilitati a cooperare, poiché portatori di valori inconciliabili. Ġabrī, che nei confronti dell'Occidente aveva vissuto una parabola simile a quella di molti altri conterranei, fortemente condizionata dagli eventi politici che avevano interessato la Siria¹⁸, arriva in quegli anni a mettere in discussione l'Occidente nella sua interezza. Di fronte all'aggressività dell'Europa, la sua principale preoccupazione diventa la difesa di un'identità araba e orientale che egli vede messa in pericolo, e fa sue le posizioni di coloro che sostenevano l'assoluta incompatibilità tra i due mondi¹⁹. In questa sua visione l'Italia svolge, come si vedrà, un ruolo centrale, seppur negativo.

Mettendo a confronto le due civiltà Ġabrī rivolge l'attenzione soprattutto alla dimensione etica che ciascuna ha espresso: con l'unica isolata eccezione della Gran Bretagna, verso la quale usa spesso parole di approvazione, Ġabrī identifica quella occidentale come una civiltà materialista – basata sulla scienza e sull'industria –, tesa all'esclusivo appagamento dei bisogni concreti e materiali dell'uomo, laddove quella orientale è una civiltà spirituale, basata sulla difesa dei

¹⁶ Si veda Shmuel Moreh, *The Neoclassical Qaṣīda: Modern Poets and Critics*, in ID., *Studies in Modern Arabic Prose and Poetry*, E.J. Brill, Leiden 1988, pp. 32-56.

¹⁷ Questa era anche la posizione del poeta libanese Amīn al-Rīḥānī e di Tāhā Ḥusayn. Quest'ultimo mette in connessione la santificazione del passato da parte degli arabi, con «the absence of any glory or greatness in the present; thus the past merely served as an escape from harsh contemporary conditions. Though the past be a refuge, it is illusory, negative and destructive [...]». Cfr. Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilisation*, cit., p. 176.

¹⁸ In passato Ġabrī aveva riposto le speranze di indipendenza nazionale del suo paese nella Francia. Fino ai primi anni Venti, egli aveva visto nella Francia una possibile alleata nella realizzazione di quelle riforme che, a suo parere, avrebbero condotto la Siria all'indipendenza. In seguito però accusò la Francia di aver tradito le speranze dei nazionalisti siriani.

¹⁹ L'idea dell'esistenza di una civiltà orientale dai tratti unitari e sostanzialmente contrapposta a quella occidentale ottenne considerevole popolarità nel periodo tra le due guerre. La nozione dell'essenziale unità dell'Oriente portò nel 1922 alla fondazione in Egitto di *al-Rābiḥah al-Šarqiyyah* (La lega orientale), volta a promuovere più stretti legami tra i popoli orientali, soprattutto in funzione antioccidentale. Secondo i fondatori di *al-Rābiḥah al-Šarqiyyah*, l'Oriente comprendeva la maggior parte se non tutta l'area asiatica e africana; l'Occidente era formato dall'Europa e dalla sua propaggine americana. Su *al-Rābiḥah al-Šarqiyyah* si veda James Jankowski, *The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt*, in "The International Journal of African Historical Studies", vol. 14, No. 4, 1981, pp. 643-666.

valori più autentici, come il senso dell'onore, la fedeltà, la lealtà, la generosità e la sincerità. A questo proposito Ġabrī scrive:

L' europeo ti offre il suo cuore [...], ti blandisce ed è cortese con te finché sente di poter trarre un vantaggio [...], ma, in realtà, l' europeo non possiede né cortesia né benevolenza, e neppure lealtà. In Europa si è insediata una civiltà materialistica e si è indebolito il senso etico. In tutta l' Europa la civiltà odierna è edificata esclusivamente sulla materia, mentre la morale si è disintegrata [...]²⁰.

Chiaramente Ġabrī giudica la civiltà orientale, a cui appartiene, superiore a quella occidentale, e tale superiorità è data dal fatto di aver incentrato la propria esistenza su una riflessione religiosa, affermando il primato morale dell'individuo: essa era così venuta incontro a quegli alti ideali a cui la società umana aspirerà sempre, e che sono rappresentati dalla religione e non dalla scienza. Gli europei, invece, curandosi esclusivamente dei bisogni materiali dell'individuo e trascurando le ragioni dello spirito, avevano dato vita a una società soltanto in apparenza più evoluta dell'altra, ma in realtà lacerata da una serie di mali (nichilismo e anarchia) e regolata da norme spietate. La tanto esaltata democrazia occidentale si accompagnava infatti a un sistema capitalistico che generava, al proprio interno, emarginazione ed esclusione, e all'esterno si traduceva nella violenza e nello sfruttamento coloniale ai danni dei popoli meno avanzati: tutto ciò era la dimostrazione lampante del fallimento morale della civiltà occidentale. Per evitare di aggravare il proprio declino culturale e morale, i musulmani dovevano cambiare rotta, smettere di imitare l'Occidente, o considerarlo, in qualche modo, un modello, e tornare agli insegnamenti dell'Islam. Tornare al proprio retaggio religioso avrebbe garantito la costruzione di una società forte e assicurato uno sviluppo senza perdita d'identità.

Esprimendo una concezione delle culture intese come sistemi ben definiti e chiusi gli uni agli altri, Ġabrī arriva ad affermare che una netta linea di demarcazione separa questi due mondi (l'orientale e l'occidentale) tra i quali lo scambio di elementi culturali è inattuabile. Tale linea di separazione Ġabrī ritiene di poterla collocare a sud della Sicilia, una terra, questa, che in virtù del suo passato arabo riveste agli occhi del poeta siriano una posizione cruciale²¹. L'isola, un tempo araba, aveva smarrito, ormai da secoli e in maniera irreparabile, la propria identità orientale e oggi fungeva da avamposto della civiltà occidentale che si protendeva sempre più minacciosa nel Mediterraneo, aspirando a impadronirsi completamente della sponda meridionale di quel bacino.

Ġabrī, per avvalorare la sua tesi circa la naturale propensione degli occidentali a sopraffare gli altri e a volersi imporre come unica cultura dominante, sempre irrispettosa delle altrui forme culturali, cita l'antica storia dell'isola. Rievoca, in particolare, gli eventi relativi alla riconquista della Sicilia da parte dei normanni, che accusa di aver messo in atto un deliberato progetto di cancellazione di ogni traccia lasciata dagli arabi nell'isola, al punto che questa non conservava più alcun segno di quell'antica e feconda presenza. Tali affermazioni di Ġabrī sono contraddette dalle innumerevoli fonti storiografiche che, al contrario, dipingono soprattutto i primi tempi del dominio normanno sulla Sicilia come caratterizzati

²⁰ Šafīq Ġabrī, *Rihlah ilà Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīliyyah*, Dār Qutaybah, Dimašq 1997, pp. 117-118.

²¹ Tanto cruciale che Ġabrī, come si è visto, intitolò la sua relazione di viaggio *Rihlah ilà Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīliyyah*, ossia *Viaggio in Europa sulle rocce della Sicilia*.

da un clima di apertura e tolleranza nei confronti della preesistente cultura arabo-islamica. Ğabrī conclude il brano in questione invitando i suoi conterranei che ancora si cullavano in vane speranze ad abbandonare ogni illusione relativa a una possibile collaborazione tra questi due mondi che, al contrario, potevano soltanto essere divisi da uno stato perenne di conflitto.

Tale rappresentazione del Mediterraneo da parte di Ğabrī, come spazio esclusivamente conflittuale in cui l'Occidente aveva messo in atto, sin da quando era cominciata la sua ripresa economica, quella che è stata definita "la sua vocazione colonialista"²², ricorrendo all'uso della forza contro le popolazioni dell'altra sponda e al loro sfruttamento, contrasta con la visione che Ṭāhā Ḥusayn avrebbe diffuso qualche anno dopo nel suo libro *Mustaqbal al-ṭaqāfah fī Miṣr* (Il futuro della cultura in Egitto)²³, pubblicato nel 1938, e che vale la pena qui rievocare per l'originalità e la modernità di posizioni espresse dall'intellettuale egiziano. Ḥusayn fornisce l'immagine del Mediterraneo come "memoria" delle civiltà che si sono alternate sulle sue sponde, ciascuna delle quali (al di là delle rivalità e ostilità che le hanno divise) ha dato il proprio contributo a una civiltà mediterranea, che porta l'impronta indelebile del modello civico greco e dei suoi valori democratici, valori che Ḥusayn chiedeva ai suoi connazionali di riscoprire.

Tornando alla relazione di viaggio di Šafīq Ğabrī, si nota come da molte pagine del suo diario sembra emergere che, quando parla di contrapposizione o inconciliabilità tra i due mondi, non sia al mondo europeo nel suo complesso che intende riferirsi, ma piuttosto ai latini, che avevano trasformato il Mediterraneo in uno spazio di violenza e di sopraffazione, rinnegando così la sua storia passata²⁴, nonché di negazione dei diritti dei popoli della sponda meridionale, popoli che dal dominio dei latini vedevano messa in pericolo la propria identità e addirittura la propria vita.

A più riprese, Ğabrī manifesta una forte ostilità – ancor più profonda di quella che nutre verso gli altri europei – nei confronti di quella che definisce la razza latina (*al-unṣur al-lātīnī*). All'interno del blocco occidentale, nella sua totalità incline al materialismo e privo di regole morali, esistono, ammonisce Ğabrī, i latini, che sono ancora più pericolosi degli altri europei, poiché, oltre a venerare il denaro, hanno coltivato uno spirito aggressivo che li spinge a commettere violenze efferate. Tali riflessioni sulla violenza dei latini sembrano essergli state

²² Secondo il marocchino 'Abd al-Māğīd Qaddūrī, tale percezione del Mediterraneo come spazio di conflitto comincia non appena l'Europa riacquista il controllo del Mediterraneo. Gli autori marocchini, tra il XVI e il XVII secolo, lo paragonano a una trappola in cui i viaggiatori musulmani sono sotto la minaccia costante di attacchi da parte dei cristiani. Cfr. 'Abd al-Magid Qadduri, *Le visioni marocchine del Mediterraneo dal XIX al XX secolo*, in Muhammad Barrada, 'Abd al-Magid Qadduri, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo marocchino*, traduzione di E. Bartoli, Mesogea, Messina 2002, pp. 36-37.

²³ Lo scrittore Muḥammad Barrādah ricorda di aver letto da giovane il libro di Ḥusayn, *Mustaqbal al-ṭaqāfah fī Miṣr*, e di esserne rimasto profondamente influenzato perché era «una apologia convincente del modello che stava affascinando il fior fiore degli intellettuali arabi del tempo, il modello sociale occidentale, razionalista e democratico, che sventolava la bandiera dell'umanità (l'umanesimo)». Cfr. Muhammad Barrada, *Progetto per un sogno*, in Muhammad Barrada, 'Abd al-Magid Qadduri, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo marocchino*, cit., p. 25.

²⁴ Fernand Braudel, parlando della relazione tra l'Occidente e l'Islam nel Mediterraneo, afferma che essa, come qualsiasi profonda contrapposizione, ha comportato rivalità, ostilità ma anche acculturazione reciproca. Cfr. Fernand Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Tascabili Bompiani, Milano 1987, p. 102.

suggerite dal cosiddetto mito della *latinité* o della *romanità* – mito impregnato di xenofobia e di violenza, nella cui retorica il Mediterraneo assume una funzione centrale – che fu propagandato dai coloni francesi e dai fascisti italiani²⁵, come supporto ideologico per giustificare l'aggressione ai popoli dell'altra sponda del Mediterraneo.

Per legittimare la conquista e la violenza coloniale, i francesi e gli italiani si erano creati quello che è stato definito “un mythe sur mesure”²⁶: il mito della latinità o della romanità (i due termini sono intercambiabili), in cui alla filiazione dell'Africa del Nord con la civiltà romana si attribuisce un valore preminente o assoluto²⁷. A proposito dell'Algeria, i sostenitori della *latinité* affermavano che questa, prima di essere musulmana, era latina e cristiana. La conquista arabo-islamica viene da essi presentata come una parentesi violenta nella storia dell'Algeria; parlare di latinità significa per loro anche ricordare che in Algeria la cristianità è anteriore all'Islam. La conquista francese dell'Algeria era quindi prospettata come la riconquista di uno spazio cristiano usurpato dai musulmani²⁸.

Come sostiene Samuel Kalman, si trattava di una costruzione ideologica che tendeva a difendere simultaneamente sia i valori fascisti (sostenuti dai coloni in Algeria) sia l'egemonia politica della popolazione europea. Il fascismo coloniale, sostenuto in Algeria nella sua forma più esasperata dal movimento degli *Algérianistes*, era caratterizzato da un autoritarismo e da un razzismo così virulento, che, come ricorda Kalman, da esso presero le distanze in Francia persino i partiti dell'estrema destra²⁹.

Gli *Algérianistes* parlavano di musulmani barbari, ignoranti e pigri³⁰, e di un'Algeria che, originariamente latina, era stata in seguito corrotta dall'Islam. Il

²⁵ Occorre notare che l'ostilità manifestata da Ġabrī nei riguardi dei francesi fu ulteriormente inasprita da eventi politici che ebbero luogo proprio durante la sua permanenza in Europa. Nella sua relazione di viaggio menziona il seguente episodio, che lo toccò profondamente. Una delegazione siriana, guidata da Ġamīl Mardam Bek, si era recata a Parigi per discutere, presso il Ministero degli Affari Esteri, di alcune questioni cruciali per il futuro della Siria, ma le autorità francesi avevano riservato alla suddetta delegazione un'accoglienza glaciale che suscitò l'ira di Ġabrī. Cfr. Šafīq Ġabrī, *Rihlah ilà Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīliyyah*, cit., pp. 68-70.

²⁶ Chems Eddine Chitour, *Algérie 1962-2012: Cinquante ans après, la guerre des mémoires*, in <http://www.mondialisation.ca/alg-rie-1962-2012-cinquanteans-apr-s-la-guerre-des-m-moires/29851>.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Il mito della *latinité* viene propagandato in Francia con ogni mezzo. Furono, tra l'altro, realizzati una serie di cortometraggi, prodotti dal Gouvernement général d'Algérie, dove le vestigia romane in Algeria vengono presentate agli spettatori come la dimostrazione della legittimità della presenza francese in quel paese. E lo stesso avviene con i personaggi del passato, come Scipione l'Africano, o lo scrittore latino Apuleio, di cui si sottolinea la cultura latina, mentre la figura di Sant'Agostino, nato a Bona nell'attuale Algeria, diventa la prova della diffusione precoce in Algeria del Cristianesimo e del suo radicamento. Cfr. Sandrine Segui-Bathilde, *Le mythe de la latinité à travers quelques courts-métrages du gouvernement général: représentations de l'espace antique en Algérie*, in <http://books.openedition.org/iremam/3003?lang=it>.

²⁹ Samuel Kalman, *French Colonial Fascism: The Extreme Right in Algeria*, Palgrave Macmillan, New York 2013, p. 5.

³⁰ Albert Memmi, nel suo celebre *Portrait du colonisé*, spiega che nel ritratto mitico che il colonizzatore fa del colonizzato, il tratto peculiare che gli viene attribuito è proprio la pigrizia, in contrapposizione con il dinamismo e l'operosità del colonizzatore. Tale ritratto, chiarisce Memmi, risulta essere «économiquement fructueuse. Rien ne pourrai mieux légitimer le privilège du colonisateur que son travail; rien ne pourrai mieux justifier le dénuement du colonisé que son oisiveté». Cfr. Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Gallimard, Paris 1985, p. 99.

dato importante è che essi non ritenevano che gli indigeni potessero essere educati alla civiltà e quindi assimilati, come sostenevano i più nella Francia metropolitana; gli indigeni per gli *Algérianistes* erano “a racial enemy”³¹ che doveva essere sconfitto dal forte e vigoroso popolo latino. Poiché non avrebbero mai potuto essere assimilati, i musulmani dovevano essere eliminati dalla *latinité*.

Il mito della romanità, elemento centrale della propaganda fascista, era altrettanto violento e razzista. Secondo la propaganda di regime, l'Italia aveva una missione civilizzatrice da compiere nei confronti del mondo. I fascisti avrebbero riportato l'Italia ai fasti dell'Impero romano, facendo nuovamente della nostra penisola “la culla della civiltà universale”³². Le imprese coloniali venivano così presentate come il compimento “del destino dell'Italia dominatrice”, il cui diritto di invadere altri paesi «era sancito dalla sua storia e dal suo passato glorioso»³³. Proprio in virtù del fatto di essere l'erede diretta di Roma, e il paese più mediterraneo di tutti, all'Italia, secondo la propaganda fascista, spettava di esercitare l'egemonia sul Mediterraneo³⁴. In nome della diffusione della civiltà latina, qualsiasi violenza era giustificata.

Ġabrī denuncia la violenza e le falsità di cui si alimentava il mito della *latinité* e della romanità³⁵, la cui retorica cercava di presentare la storia del Nord Africa come esclusivamente europea e cristiana, ignorando la civiltà musulmana che, al contrario, vi aveva lasciato tracce sostanziali (addirittura più sostanziali di tutte le altre, visto che la popolazione era nella stragrande maggioranza musulmana). L'Islam aveva sempre manifestato una capacità di convivere con le altre culture, in particolare con il Cristianesimo, con il quale aveva cercato, nel corso della sua storia, di dialogare, laddove i cristiani avevano, invece, mostrato nei confronti dell'Islam un atteggiamento violento e discriminatorio³⁶.

Proprio la convinzione dell'esistenza di una netta distinzione tra un'area culturale e l'altra farà sì che Šafīq Ġabrī non tenti in alcun modo di comprendere una realtà con caratteristiche diverse da quella di provenienza, mosso com'è dalla convinzione che questa non abbia assolutamente nulla da insegnargli. Il viaggio in Europa non lo invoglierà a mutare la sua convinzione riguardo alla divisione del mondo in due blocchi contrapposti, ma semmai a radicarlo ancor di più. «Né io appartengo all'Occidente né l'Occidente mi appartiene, non mi sono assuefatto a nessuna delle sue usanze. I suoi gusti, la sua indole, i suoi costumi non mi sono

³¹ Samuel Kalman, *French Colonial Fascism...*, cit., p. 11.

³² Grazia De Michele, *La storia dell'Africa e del colonialismo italiano nei manuali di storia in uso nelle scuole superiori*, in “I sentieri della ricerca”, 3, 2006, p. 134.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, p. 157.

³⁵ Gli autori arabi che parlano del mito della *latinité* e della romanità esprimono solitamente un timore maggiore nei confronti del secondo. Se era vero, infatti, che entrambi i movimenti erano violenti e razzisti, la Francia, a loro giudizio, era pur sempre un paese democratico (anche se nei confronti dei musulmani era solita adoperare “due pesi e due misure”), che avrebbe saputo trovare in sé la forza di resistere alla deriva violenta degli *Algérianistes*. L'Italia fascista invece aveva fatto della violenza, dell'intolleranza e della volontà di potenza, soprattutto ai danni dei musulmani, una regola di governo. Si veda Šakīb Arslān, *Ḥāḍir al-‘ālam al-islāmī*, 2° vol., Maṭba‘at ‘Isā al-Bābā al-Ḥalabī, al-Qāhirah 1352 h., pp. 65-66.

³⁶ L'opinione di Braudel su questo tema è, invece, che «la cristianità e l'Islam non hanno niente da invidiare l'una all'altro. Al tribunale della storia i due colpevoli sarebbero entrambi condannati, nessuno di loro la scamperebbe». Cfr. Fernand Braudel, *Il Mediterraneo...*, cit., p. 111.

per niente familiari»³⁷, scrive Ġabrī sulla nave che lo sta riportando in patria, manifestando profondo sollievo per aver finalmente abbandonato l'Europa.

Al contrario, Sāmī al-Kayyālī, che fu occasionale compagno di viaggio di Ġabrī³⁸, si rivela molto meno inflessibile del collega. Durante la permanenza in Europa si sforzò di non esprimere giudizi drastici, neppure nei confronti degli stessi francesi, impegnandosi in analisi più ponderate che gli permisero di formulare valutazioni quasi sempre più serene.

Naturalmente, allorché si parlava di Europa e/o di Francia il primo aspetto con cui questi intellettuali dovevano confrontarsi era il colonialismo. al-Kayyālī era consapevole che la spinta verso le conquiste coloniali, divenuta uno dei caratteri più evidenti della politica delle grandi potenze, aveva determinato contrasti gravi tra i paesi aggressori e i popoli assoggettati. Nonostante ciò, era indubbio che il colonialismo europeo aveva destato energie latenti facendo avvertire ai popoli vissuti a lungo in uno stato di decadenza il bisogno di avviarsi sulla strada del cambiamento.

al-Kayyālī ammette che l'Oriente si trovava in uno stato di arretratezza, in confronto all'Occidente, e non ha remore a dichiarare che la sola via verso il progresso era adottare in toto i modelli occidentali nella tecnologia e nella scienza, mentre in altri ambiti era opportuno cercare un compromesso³⁹. L'ansia principale di al-Kayyālī era indirizzare il suo paese sulla strada della modernità: questa era la priorità da perseguire se si voleva sopravvivere alla sfide contemporanee, sicché la distanza che anche egli individua tra Oriente e Occidente poteva essere colmata da una sorta di armonizzazione tra le due civiltà, attraverso il loro avvicinamento, e non certo con un ritorno al passato o all'essenza orientale⁴⁰.

Nei confronti della Francia al-Kayyālī adotta una linea che fu comune a tutti gli esponenti dello schieramento modernista o liberale siriano, e che è stata definita di francofilia critica⁴¹: egli guarda con ammirazione ai traguardi raggiunti dalla cultura francese, pur essendo turbato dalle violenze efferate che la politica coloniale di quel paese esercitava contro i popoli dominati.

L'immagine che però propone ai lettori arabi della società francese, nonché europea, non è quella di un'unità monolitica, animata in tutti i suoi strati dalla stessa e identica volontà di sopraffazione. Parlando della Francia, egli non manca

³⁷ Šafīq Ġabrī, *Riḥlah ilā Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīliyyah*, cit., p. 25. Ripetutamente, nel corso del viaggio, manifesta il suo disagio di vivere, sia pure per un periodo di tempo limitato, in una realtà che avverte e proclama a lui completamente estranea.

³⁸ Ġabrī e al-Kayyālī si incontrarono per caso sul piroscampo che li stava portando da Beirut ad Alessandria d'Egitto, dove si sarebbero poi imbarcati su un'altra nave che li avrebbe condotti in Europa. Decisero allora di proseguire insieme il viaggio, che durò poco più di un mese, dal 1° ottobre al 10 novembre 1934. Oltre a Francia, Inghilterra e Italia, visitarono anche la Svizzera.

³⁹ Sāmī al-Kayyālī, *Šahr fi Ūrūbā*, al-Maṭba'ah al-'Ašriyyah bi-Miṣr, al-Qāhirah 1935, pp. 182-188. Si veda anche Manfred Sing, *Illiberal Metamorphoses of a Liberal Discourse: The Case of Syrian Intellectual Sami al-Kayyali (1898-1972)*, in *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean: Late 19th Century until the 1960s*, edited by Christoph Schumann, Brill NV, Leiden 2008, p. 303.

⁴⁰ Queste idee, che espresse anche sulla sua rivista "al-Ḥadīṭ", spinsero i conservatori ad accusarlo di voler favorire l'occidentalizzazione culturale del paese e di nutrire disprezzo per il passato islamico. Cfr. Manfred Sing, *Illiberal Metamorphoses of a Liberal Discourse...*, cit., pp. 293-322.

⁴¹ Kaïs Ezzerelli, *Les arabistes syriens et la France de la révolution jeune-turque à la Première Guerre mondiale (1908-1914) : l'exemple de Muḥammad Kurd 'Alī*, in "Bulletin d'Études Orientales", IFPO, volume LV, Damas 2003, p. 84.

di porre l'accento sulla presenza di una cultura di opposizione e di una tradizione di dissenso sviluppatasi all'interno del paese, rispetto alla linea ufficiale del governo. Così se era vero, spiega al-Kayyālī, che la Francia aveva colonizzato usando la violenza e attuando una politica repressiva e di negazione dei diritti dei popoli da essa dominati, ciò nondimeno esisteva anche una tradizione democratica di anticolonialismo, attualmente minoritaria, ma che in futuro avrebbe riscosso sempre più consenso⁴².

Il merito straordinario che egli riconosce ai francesi è quello di essere stati protagonisti di quell'evento straordinario che aveva radicalmente mutato le sorti dell'umanità, la Rivoluzione, in cui si era affermato il valore della dignità dell'uomo e l'uguaglianza dei diritti di tutti gli individui. In virtù di ciò, i francesi avevano dato vita a una società laica e moderna in cui tutti i privilegi erano aboliti e le minoranze godevano degli stessi diritti degli altri: per questa ragione i francesi erano uniti da un vero sentimento nazionale, che scaturisce dalla coscienza che la patria appartiene a tutti perché tutti sono uguali. Da questo punto di vista dovevano rappresentare un modello per gli arabi divisi da conflitti di natura religiosa, che li rendevano vulnerabili alle aggressioni esterne.

Al momento della partenza per l'Europa, nessuno dei due viaggiatori aveva maturato la decisione di pubblicare un diario di viaggio. al-Kayyālī darà il suo libro alle stampe nel 1935; la relazione, intitolata *Šahr fī Ūrūbā* (Un mese in Europa), non è, come del resto neanche quella di Ğabrī, una descrizione metodica e ordinata del viaggio effettuato, ma sono piuttosto impressioni e annotazioni sui luoghi, sui costumi e sulle consuetudini dei paesi attraversati. In ciascun capitolo, l'autore concentra la propria attenzione su un qualche aspetto da cui è stato particolarmente colpito, esprimendosi talvolta in un tono di delicato lirismo, cosa questa che conferisce all'opera di al-Kayyālī una ragguardevole qualità letteraria.

Quanto al resoconto di Ğabrī, esso vedrà la luce soltanto nel 1963⁴³, anche se molti capitoli erano già stati pubblicati su varie riviste siriane (come "al-Qabs" e "al-Ḥadīṭ") a cui il poeta aveva inviato le sue corrispondenze nel corso del viaggio europeo. Ğabrī e al-Kayyālī visitano dunque gli stessi luoghi e vivono le medesime esperienze, descrivendole ciascuno dal proprio particolare punto di vista, esprimendo quasi sempre giudizi divergenti; raramente, sono accomunati da identità di vedute o di impressioni ed emozioni⁴⁴.

⁴² Sāmī al-Kayyālī, *Šahr fī Ūrūbā*, cit., pp. 42 e 56. Tuttavia al-Kayyālī nel corso dei decenni cambierà atteggiamento, e anch'egli finirà per difendere l'idea nazionalista araba, sostenendo la spiritualità orientale in opposizione al materialismo occidentale. Tale cambiamento sarà evidente in *Yawmiyyāt 'arabi fī Amrīka* (Diario di un arabo in America), relazione del viaggio da lui effettuato in America nel 1953/4, edita da Maṭba'at al-Anḡilu al-Miṣriyyah, al-Qāhirah 1959. Sull'evoluzione del pensiero di Sāmī al-Kayyālī si veda Manfred Sing, *Illiberal Metamorphoses of a Liberal Discourse...*, cit. Tale cambiamento di posizioni si registra in moltissimi intellettuali, anche di altri paesi, come Tāhā Ḥusayn il quale vive un ripensamento e arriva ad affermare che la «rejuvenation of the East was solely dependent on the revival of ancient tradition». Cfr. Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilisation*, cit., p. 177.

⁴³ Nel 1997 l'opera è stata riedita a Damasco dalla casa editrice Dār Qutaybah.

⁴⁴ Una delle rare volte in cui ciò accade è quando la nave che li sta portando in Francia passa in vista delle coste siciliane. Quei luoghi risvegliano nei due siriani la memoria del passato, ed è per entrambi una memoria dolorosa poiché sono costretti a confrontare la gloria degli antichi arabi con le umiliazioni che essi vivono nel presente.

La distanza che separa i due intellettuali siriani si coglie nettamente nel momento in cui visitano il nostro paese. L'atteggiamento che mantengono nei confronti dell'Italia e degli italiani è quasi sempre differente. A proposito di Ġabrī, si nota che se gli accenti da lui usati nel descrivere la Francia e i francesi erano stati duri, il tono sfiora addirittura l'intolleranza allorché, entrando in Italia, passa a descrivere le qualità degli italiani, che definisce il più inaffidabile tra i popoli latini. Occorre notare a questo punto che finché Ġabrī si mantiene sul piano della valutazione degli atti o delle scelte politiche dell'Italia, le sue affermazioni sono corrette e condivisibili, ma allorché si sposta sul piano della descrizione degli italiani, ne fornisce un'immagine deformata dal suo immaginario, ossia «un'immagine dell'altro che rinvia alla realtà di chi la costruisce e la esprime più di quanto non rinvii alla realtà di colui che viene rappresentato»⁴⁵.

Raramente, nel corso del suo viaggio lungo la penisola, descrive con simpatia le persone che incontra; il sentimento che più spesso avverte nei loro riguardi è di irritazione, se non di vera e propria insofferenza. Parlando dell'operato degli italiani – non importa quale sia l'ambito – alterna lo scetticismo al sarcasmo. Se è vero che tutti i latini senza eccezione coltivano difetti detestabili, questi però negli italiani sono sempre presenti in forma esasperata, laddove invece altre pessime abitudini sono di loro esclusiva pertinenza. Alla pari degli altri latini, gli italiani mancano di senso dell'umorismo e non nutrono alcun rispetto per la natura, essi ignorano cosa siano la generosità e l'ospitalità verso gli stranieri, e, in più, sono avari e avidi, animati da un'instinguibile sete di guadagno⁴⁶. I soli italiani sono invece contraddistinti da assoluta mancanza di senso della disciplina; sono inoltre boriosi e millantatori, avvezzi a gloriarsi di imprese straordinarie che in realtà non sono tali, perché, come avverte Ġabrī, la vera grandezza è austera e non ha bisogno che sia rivestita di vuote parole⁴⁷. Infine, li descrive come sensuali⁴⁸ e inaffidabili, dal carattere collerico e ostinato, e, per natura, inclini al male⁴⁹.

Il riferimento all'indole violenta e brutale degli italiani ritorna a più riprese nella relazione di viaggio del poeta siriano, il quale spiega, altresì, come essa condizioni le relazioni dell'Italia con gli altri Stati. A livello internazionale l'Italia, infatti, ignorava sistematicamente le regole della civile convivenza, riconoscendo come valida soltanto la legge della forza, e così rappresentando un vero pericolo per la pace e per la sicurezza mondiale⁵⁰.

Per spiegare il temperamento feroce che attribuisce agli italiani, anche se fa riferimento in particolar modo agli abitanti del nord della penisola (e ancor più specificatamente alle popolazioni dell'arco alpino), Ġabrī ricorre alla dottrina "climatica". Tale durezza sarebbe ascrivibile al clima inclemente e anche alla natura aspra e montuosa con cui si erano dovuti confrontare nel corso dei secoli e

⁴⁵ al-Ṭāhir Labīb, *L'altro nella cultura araba*, cit., p. 36.

⁴⁶ Šafīq Ġabrī, *Riḥlah ilā Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīlyyah*, cit., p. 89.

⁴⁷ Ivi, p. 88. Ġabrī mette a confronto italiani e inglesi e, a proposito di questi ultimi, afferma: «Ho visto la grandezza degli inglesi nella loro semplicità e la loro semplicità nella loro grandezza».

⁴⁸ A questo proposito dice: «stando qui seduto [piazza Esedra] ho visto come gli italiani mangiano con gli occhi le donne che passano». Ivi, p. 112.

⁴⁹ Ivi, p. 82.

⁵⁰ Dello stesso avviso è Šakīb Arslān, il quale dichiara che i fascisti «non tengono in nessun conto quei diritti che le nazioni si sono impegnate a difendere». Cfr. Šakīb Arslān, *Hādir al-'ālam al-islāmī*, cit., p. 65.

che, costringendoli a condurre un'esistenza all'insegna della lotta, aveva radicato in loro come tratto essenziale l'attitudine a "depredare la vita"⁵¹.

Quanto agli abitanti del resto della penisola, essi abbinavano agli innumerevoli difetti sopra elencati anche l'indolenza. A Roma Ġabrī propone l'immagine di un popolo dalla natura superficiale, alla perenne ed esclusiva ricerca del piacere: «A Roma ho avuto l'esatta percezione di quanto il popolo italiano sia incline al teatro, al canto e alla danza. L'italiano è un cantante per natura, attore per natura, ballerino per natura [...]»⁵².

Oltre a ciò, il poeta siriano coglie negli italiani, in maniera ancor più grave che negli altri occidentali, evidenti segni di una decadenza morale, con cui pare voglia intendere un misto di cinismo, egoismo, nonché di assenza di decoro e di amor proprio. È a Napoli che questa malattia dello spirito – o decadimento morale – gli appare in tutta la sua gravità; Ġabrī la individua nelle parole e nei gesti di una ragazza partenopea la quale, servendosi di un atteggiamento ammiccante, riesce a spillare denaro al nostro malcapitato siriano. Pertanto, la giovane viene trasformata da Ġabrī nell'emblema della civiltà occidentale: dietro al suo aspetto gradevole, o addirittura attraente, si nasconde una natura corrotta (benché ella non ne sia consapevole), che suscita orrore nel visitatore orientale il cui senso etico è ben vigile⁵³.

Se gli italiani generano in Ġabrī una sensazione di fastidio, egli si lascia però incantare dalla bellezza del paesaggio. Gli unici momenti in cui appare lieto di attraversare la penisola è quando, specialmente negli spostamenti in treno (da Milano a Venezia, da Bologna a Firenze, e nei pressi di Aversa, di cui descrive le vaste campagne coltivate a grano)⁵⁴, ha modo di ammirare la bellezza della natura e le floride campagne, allora loda la mitezza del clima e la sapienza dei contadini italiani, maestri nella coltivazione di alcune piante, quali ad esempio la vite; talora, resta affascinato di fronte ai tesori d'arte, sia quelli di Venezia (che descrive come una città magica che lo seduce con il suo incanto), sia quelli custoditi a Firenze; tuttavia, come spesso gli accade, la serenità che avverte scaturisce principalmente dalla somiglianza che ravvisa tra certi scorci di quelle due città italiane e alcuni paesaggi siriani, cosa questa che contribuisce a lenire la solitudine che la lontananza dalla patria aveva risvegliato in lui.

Entrambi i viaggiatori siriani si dimostrano, in ogni caso, poco sensibili alle ragioni dell'arte, le visite che effettuano ai monumenti sono sempre alquanto rapide. Nelle loro relazioni di viaggio forniscono solo brevi accenni sull'aspetto artistico o architettonico dei monumenti che visitano. Ad esempio, Ġabrī spende qualche parola per descrivere l'imponenza delle chiese fiorentine che peraltro gli procurano anche un senso di inquietudine non avvertito nelle chiese francesi. In queste ultime, a suo giudizio, l'architettura si ispirava a una concezione del rapporto tra il fedele e la divinità improntata a un senso di fiducioso abbandono, laddove, nell'architettura italiana, prevaleva la tendenza a suscitare nell'essere umano smarrimento e sgomento, e anche in ciò egli sembra scorgere un riflesso dell'indole dura e complicata degli italiani.

⁵¹ Šafīq Ġabrī, *Riḥlah ilà Ūrūbā 'alā šuḥūr Šiqīliyyah*, cit., p. 84.

⁵² Ivi, p. 113.

⁵³ Si veda il capitolo intitolato *Fatāt Nābūlī aw ḥātīmat al-maṭāf* (La ragazza di Napoli, ovvero la fine del viaggio). Ivi, pp. 116-119.

⁵⁴ Ivi, p. 116.

Roma, nella quale i due siriani restano soltanto tre giorni, suscita in entrambi più che altro delusione; nella città eterna non ritrovano l'immagine splendida con cui veniva solitamente descritta e ciò che più impressiona Ġabrī è lo spettacolo delle fontane di notte⁵⁵. Ġabrī non è attratto dal passato monumentale di Roma, non guarda alla capitale italiana come a una città d'arte, bensì come alla sede del potere del regime fascista.

È la visita al Foro Italico (Foro Mussolini) a suggerirgli alcune riflessioni riguardanti le scelte del governo fascista in politica estera e l'orientamento (economico) adottato nelle colonie, giungendo, anche in questo caso, a definire la politica coloniale italiana come più pericolosa e aggressiva di quella messa in atto da altri paesi, quali ad esempio la Gran Bretagna⁵⁶.

Ġabrī si sofferma sull'assetto delle colonie italiane e ne esamina le implicazioni economiche per mettere in luce le tragiche conseguenze della colonizzazione "demografica"⁵⁷, lanciata da Mussolini, conseguenze che erano morte e distruzione, non semplicemente sfruttamento e povertà (come accadeva nei paesi sottoposti a un'altra forma di dominazione coloniale, meno violenta).

Il colonialismo italiano, specchio fedele dell'indole e della morale (o dell'assenza di luce morale) della nazione, era improntato a una violenza estrema e finalizzato all'esclusiva appropriazione delle risorse dei popoli assoggettati, i quali, dalla presenza degli italiani, non ricavano alcun beneficio ma solo infinite tragedie. I mali in ambito economico derivavano dallo scompaginamento della struttura tradizionale della società libica, soggetta a quella che è stata definita la "déstructuration méthodique de la société"⁵⁸, attraverso lo smantellamento del preesistente sistema sociale islamico, ma soprattutto per la dimensione agraria che l'impresa italiana aveva assunto: in una nazione povera e arretrata come l'Italia – spiega Ġabrī ai suoi lettori –, con un'immensa classe di contadini che vivevano in condizioni di gravissimo disagio e sottosviluppo, l'impresa coloniale era motivata essenzialmente dalla necessità di reperire, nelle colonie, terre da assegnare a quel proletariato contadino. Il risultato era la rapina di terreni, sottratti con la coercizione alle popolazioni autoctone che venivano allontanate dal proprio ambiente, sicché, per Ġabrī, il fine del fascismo e della politica coloniale italiana era strappare gli arabi dalle proprie terre per sostituirli con i coloni italiani.

Se nella trattazione del fenomeno imperialista, anche negli autori che ne hanno offerto una visione critica, è trapelata fino a non molto tempo fa una valutazione "sostanzialmente assolutoria" nei confronti del colonialismo italiano,

⁵⁵ Ivi, p. 112. Anche la nota scrittrice palestinese Mayy Ziyādah fu colpita da quello spettacolo e dedicò alle fontane di Roma quello che Francesco Gabrieli ha definito uno dei suoi più bei poemetti, intitolato appunto *l'Inno alle fontane di Roma*. Cfr. Francesco Gabrieli, *La letteratura araba*, Sansoni-Accademia, Firenze 1967, pp. 281-282.

⁵⁶ Posizione, questa, condivisa da altri intellettuali, come al-Rīhānī, il quale nota come la presenza britannica avesse portato vantaggi agli arabi. Il progresso economico era più evidente nei paesi direttamente sottoposti al dominio britannico, o che gravitavano nella sua orbita. Cfr. Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilisation*, cit., p. 151.

⁵⁷ I sostenitori della colonizzazione demografica affermavano che «se c'era una nazione in Europa che aveva diritto all'espansione coloniale era proprio l'Italia, paese povero, in cui la popolazione in rapido aumento non trovava risorse sufficienti per la vita, né le nascenti industrie le materie prime necessarie». Cfr. Grazia De Michele, *La storia dell'Africa e del colonialismo italiano...*, cit., p. 156.

⁵⁸ Chems Eddine Chitour, *Algérie 1962-2012: Cinquante ans après, la guerre des mémoires*, cit.

che fu fatto apparire come diverso e meno importante rispetto agli imperialismi di altri paesi, e questo perché «essendo stato di entità minore rispetto agli altri, avrebbe prodotto meno danni»⁵⁹, Ġabrī, invece, ricorrendo ad argomentazioni che sarebbero state poi portate dalla critica post-coloniale, denuncia il colonialismo italiano come più crudele e disumano degli altri, poiché mirava a sfruttare tutte le risorse economiche delle colonie, mettendole al servizio degli interessi dell'Italia. Per raggiungere tale fine, gli italiani si erano serviti di metodi brutali, come l'appropriazione di terre, per ottenere le quali avevano utilizzato una violenza⁶⁰ inaudita. Rappresaglie, deportazioni di popolazioni⁶¹, esecuzioni sommarie⁶² avevano causato la morte di decine di migliaia di libici.

Scrive Ġabrī:

a Roma ci sono solo uomini, mentre le donne restano chiuse in casa. Il loro compito, secondo “Mussolini”, è rimanere incinte e partorire, affinché Roma possa inghiottire il mondo intero [...] il colonialismo italiano è spaventoso, temibile e rivoltante, l'Italia non ha spazio per tutti i suoi figli, sicché quando conquista un paese e lo colonizza, vi scaraventa quei suoi figli. Alcuni hanno l'aspetto di veri e propri pirati, come questi giovani che mi passano davanti mentre sto seduto in questa bella piazza [Esedra], e che incutono timore con i loro corpi possenti; questa sensazione di paura è mitigata soltanto dalla vista degli anziani o dei vecchi che camminano appoggiandosi al bastone e nei cui corpi scarni la fame ha lasciato segni evidenti. Povero il paese verso cui l'Italia volge le sue mire!⁶³

Nel corso dei suoi spostamenti in Italia, Ġabrī tenta di documentarsi sulle imprese sociali e politiche realizzate dal governo ormai più che decennale dei fascisti, per appurare se e fino a che punto Mussolini fosse riuscito nell'intento, da lui sbandierato, di ispirare negli italiani la fierezza del loro passato, inducendoli a creare una nazione progredita e dinamica. Naturalmente, il poeta siriano è al riguardo fortemente scettico: giudica improbabile, se non impossibile, che gli italiani potessero aver raggiunto simili obiettivi per i quali sarebbero state necessarie qualità di virtù civica e disciplina politica di cui erano naturalmente privi.

⁵⁹ Grazia De Michele, *La storia dell'Africa e del colonialismo italiano...*, cit., p. 137. Solo negli anni Settanta comincia a farsi strada una visione più critica del colonialismo italiano. La storiografia italiana e la manualistica scolastica continuarono ancora per decenni dopo la fine della guerra mondiale a ripetere acriticamente le stesse giustificazioni.

⁶⁰ Le violenze erano state perpetrate soprattutto in Cirenaica. Sulla colonizzazione italiana della Cirenaica si veda Federico Cresti, *Non desiderare la terra d'altri. La colonizzazione italiana in Libia*, Carocci, Roma 2011. Šakīb Arslān, rievocando le atrocità commesse dai fascisti a Tripoli e a Barqa, afferma che niente di simile né di più violento era mai accaduto in quell'epoca: si trattava di operazioni barbare degne del Medioevo. Cfr. Šakīb Arslān, *Hādir al-‘ālam al-islāmī*, cit., p. 65.

⁶¹ Sempre Šakīb Arslān ricorda la deportazione nel deserto della Sirte di 80.000 persone, uomini, donne e bambini, delle tribù arabe del Gebel al-Akhdar, che avevano dovuto sopportare la fame, la sete e violenze di ogni genere. Šakīb Arslān, *Hādir al-‘ālam al-islāmī*, cit., p. 67.

⁶² Si nota come la stampa araba seguì regolarmente le operazioni condotte dall'esercito italiano contro la resistenza libica. In particolare, come annota Angelo Del Boca, fu la notizia della caduta della città santa di Cufra nelle mani di Graziani e il massacro che ne seguì a riempire «di dolore e di sdegno le popolazioni del mondo islamico». Cfr. Angelo Del Boca, *Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1991, p. 196. Tra le riviste che segnalavano più di una volta le brutalità commesse dagli italiani in Libia ci fu “al-Rābiṭah al-Šarqiyyah”, organo dell'omonima Lega. Si veda Anna Baldinetti, *Libya's Refugees, their Places of Exile, and the Shaping of their National Idea*, in *Nation, Society and Culture in North Africa*, edited by James McDougall, Frank Cass, London and Portland, Oregon, pp. 71-84.

⁶³ Šafīq Ġabrī, *Rihlah ilā Ūrūbā ‘alā šuḥūr Šiqīliyyah*, cit., pp. 112-113.

Del resto, ciò che Ġabrī sembra suggerire è che se oggi si trovavano sottoposti a un regime autoritario era proprio in virtù del fatto che mancavano di saggezza politica e l'im maturità politica li rendeva facile preda dei despoti. A questo riguardo Šafīq Ġabrī scrive: «È abitudine degli italiani seguire quel leader che mostri un minimo interesse per loro»⁶⁴. E dichiara inoltre: «Essi non esitano a tributare consensi e applausi a quel leader che sappia abilmente servirsi degli strumenti della retorica». E conclude: «Ho compreso il segreto del successo di Mussolini. Egli userà la sua eloquenza per ipnotizzare queste menti arrendevoli, assetate della forza del ritmo, della melodia e della potenza della voce e, quando si saranno addormentati, egli farà di loro ciò che vorrà e li condurrà dove vorrà»⁶⁵.

Per Sāmī al-Kayyālī la decisione di recarsi in Occidente è motivata anche dalla volontà di avere una visione meno limitata di quello che era il vasto mondo europeo e per ricercare punti di contatto tra il mondo arabo e l'Occidente su cui potesse essere costruito un dialogo in futuro. Per al-Kayyālī, solo la cooperazione tra popoli e l'interscambio culturale avrebbero potuto garantire il progresso della civiltà mondiale⁶⁶. Sicché al-Kayyālī non è mai spinto, neanche nei riguardi della stessa Francia, dalla pura e semplice volontà di criticare, bensì di ricercare in ogni situazione un terreno di dialogo. Egli è indotto a porre l'accento sugli aspetti di comunanza, piuttosto che su quelli della differenza. A questo fine, ad esempio, di Parigi⁶⁷ descrive dettagliatamente i luoghi nei quali i francesi avevano manifestato il loro amore per la vita, il buon gusto, il senso della bellezza e dell'armonia che li contraddistingueva⁶⁸. Viceversa, è laconico nel descrivere luoghi in qualche modo connessi con una mentalità militarista o una dimensione coloniale, come Les Invalides, visitando il quale avverte un senso di malessere poiché costituiva un monumento alla barbarie e alla violenza di cui è costellata la storia dell'intera umanità, non certo solo quella della Francia⁶⁹.

Ancor prima di giungere nella nostra penisola, al-Kayyālī già manifesta un sentimento che si potrebbe definire di solidarietà verso gli italiani, da lui descritti più che altro come vittime di un regime totalitario che esercitava nei loro confronti, oltre alla violenza fisica, quella ben più temibile della violenza morale. Se gli italiani manifestavano effettivamente scarsa consapevolezza politica, la colpa era da imputare al regime fascista che, come tutte le dittature, esaltava a parole la massa ma in realtà nutriva disprezzo nei confronti del popolo.

⁶⁴ Ivi, p. 102.

⁶⁵ Ivi, p. 114.

⁶⁶ Nel corso della visita a Ginevra, davanti al palazzo della Società delle Nazioni, al-Kayyālī esplicita il suo pensiero sui meccanismi che avrebbero dovuto regolare la politica mondiale e svela le sue speranze di cambiamenti futuri, all'insegna dei principi di autodeterminazione e indipendenza dei popoli, nonché di mutuo rispetto, enunciati dal presidente americano Wilson all'indomani della I guerra mondiale e ancora disattesi, ma che al-Kayyālī giudica la più straordinaria idea che fosse mai stata concepita, e auspica che diventi "la nuova religione della nuova umanità". Cfr. Sāmī al-Kayyālī, *Šahr fī Ūrūbā*, cit., pp. 131-132.

⁶⁷ In lode della capitale francese compone un inno, in cui pone l'accento sulle contraddizioni che la caratterizzano. Ivi, p. 81.

⁶⁸ Come i giardini del Luxembourg, a proposito del quale Sāmī al-Kayyālī dice: «Se tutto il mondo fosse così, sarebbe un paradiso». Ivi, p. 40.

⁶⁹ Come è noto, parte dell'edificio accoglie il *Musée de l'Armée* dove sono conservati armamenti e trofei a partire dal XVII secolo. Di questo museo al-Kayyālī scrive: «Quelle sale buie racchiudono immagini di sangue e di fuoco ed espressioni di odio che infiammano il petto dell'uomo verso suo fratello, l'uomo». Ivi, p. 49.

Per al-Kayyālī gli italiani non erano né particolarmente ignoranti né privi di capacità critica, più semplicemente il regime faceva circolare informazioni distorte, impedendo un'effettiva partecipazione del popolo alla formazione della volontà politica e quindi alle scelte di indirizzo dell'organizzazione sociale o relative alla politica estera⁷⁰.

L'aspetto che più decisamente al-Kayyālī condanna dell'ideologia fascista è il militarismo di cui era intrisa; deplora Mussolini per aver fatto della guerra un mito nella vita politica dell'Italia, bollando come una menzogna quella che il duce propagandava, ovvero che la guerra fosse necessaria per l'umanità, o che fosse addirittura il mezzo che avrebbe purificato e trasformato la vita di tutti, accelerando la crescita e il progresso delle società umane. Pur non citandolo esplicitamente, è a Mussolini che al-Kayyālī si riferisce quando dichiara:

È solo per vanità che quel dittatore (*dīktatūr*), che incarna la superbia degli antichi romani, urla al suo popolo che la pace corrompe le virtù dell'umanità, che solo la battaglia sanguinosa fa risplendere in tutta la loro bellezza. Coloro che diffondono simili idee perseguono la gloria personale e non pensano certo al bene dell'umanità. Essi scaraventano i popoli in un inferno di fuoco, mentre loro si godono paradisi pieni di piaceri⁷¹.

al-Kayyālī insiste sulla falsità del linguaggio adoperato da Mussolini che utilizzava la massa a fini di potere, assicurandosi il consenso di quest'ultima grazie a un uso straordinariamente abile e spregiudicato della propaganda, di cui conosceva alla perfezione i meccanismi di funzionamento⁷². A proposito di Mussolini, nel suo diario di viaggio, al-Kayyālī spiega che con il suo stile altisonante, ridondante, pieno di aggettivi iperbolici, raggiungeva sempre lo scopo prefissato: ottenere l'appoggio di chi lo ascoltava. Tuttavia, se solo si sottoponevano a esame critico i suoi discorsi, si scopriva quanto fossero privi di effettivo significato. Più precisamente ammonisce: «Se si tolgono questi aspetti, quella voce rimbombante si trasformerà in una debole eco»⁷³. Perciò la tanto decantata rinascita italiana di cui parlava Mussolini, scrive al-Kayyālī con un accento critico che assume il tono di un presagio, era solo propaganda vuota di sostanza.

Per concludere, si osserva che, seppur tentato in un paio di occasioni di esprimere giudizi affrettati sugli italiani⁷⁴, al-Kayyālī si sforzò di dare una visione più puntuale e meno prevenuta della società italiana rispetto a quella fornita da Ġabrī, sospendendo il giudizio laddove riteneva di non possedere sufficienti elementi per esprimere una valutazione. Si nota inoltre che, quella realtà italiana che entrambi i viaggiatori siriani descrissero e a cui dedicarono una parte dei loro libri, in fondo essi la videro a malapena. Il viaggio che effettuarono fu molto breve: il soggiorno in Italia durò per Ġabrī e al-Kayyālī appena cinque giorni, nel corso dei quali visitarono Milano, Venezia, Firenze, Roma e, infine, Napoli, da dove si imbarcarono per l'Egitto. In considerazione del pochissimo tempo a disposizione, dovettero talvolta accontentarsi di giri notturni. I contatti umani furono dunque superficiali ed effimeri⁷⁵, e avvennero sempre con la stessa

⁷⁰ Ivi, pp. 131-132.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, p. 143.

⁷³ Ivi, pp. 142-143.

⁷⁴ Si vedano ad esempio le pp. 141-142.

⁷⁵ Nonostante ciò, Ġabrī non esitò a trasformare qualunque difetto riscontrasse nelle persone

tipologia di persone, come albergatori, vetturini e camerieri dei ristoranti. Del resto entrambi, che avevano una perfetta conoscenza del francese, non disponevano dello strumento principale per comunicare con i nostri connazionali, ossia la conoscenza della lingua italiana.

A proposito di Ġabrī, occorre notare che, nell'usare accenti tanto severi verso l'Italia, non è condizionato soltanto da comprensibili ragioni politiche; la sua percezione degli italiani è influenzata – che ne sia consapevole o no – dagli innumerevoli stereotipi e luoghi comuni sugli italiani, diffusi ben al di là del continente europeo, e che gli facevano da griglia di lettura. È significativo che Ġabrī non attese neanche di giungere in Italia per emettere un giudizio senza appello sul nostro paese; già a Parigi egli svela con quale stato d'animo si accingeva a incontrare gli italiani: «Non provo nient'altro che diffidenza nei loro confronti – spiega – ai miei occhi essi non hanno alcun merito»⁷⁶, e niente di ciò che sarebbe avvenuto in seguito riuscì a scalfire questa visione negativa, o a istillare nel suo animo il dubbio. Egli percorse la penisola non per conoscere, ma semmai per verificare quanto il nostro paese corrispondesse precisamente all'idea che egli se n'era fatta.

Si nota infine come Ġabrī, malgrado il risentimento nutrito verso i francesi, in alcuni casi valuta l'Italia e gli italiani non attraverso la realtà, bensì attraverso i pregiudizi dei suoi “nemici”: il giudizio che formula è infatti condizionato da molti degli stereotipi che aveva assorbito attraverso la lettura di libri francesi sugli italiani, come egli stesso candidamente ammette, allorché afferma, arrivando a esprimere un sentimento di vera e propria intolleranza, che l'immagine degli italiani era per lui indissolubilmente legata a un pugnale – quello che gli abitanti della penisola sapevano maneggiare con tanta destrezza, sempre pronti in ogni circostanza ad adoperarlo per vendicarsi dei torti subiti e appagare la loro sete di vendetta – e che tale immagine gli si era impressa nella mente sin da quando era un giovane studente nella scuola francese dei padri Lazzaristi a Damasco⁷⁷. Così scrive Ġabrī in proposito:

Accogliete con scetticismo tutto ciò che sentite dire sull'Italia. Soprattutto, fate attenzione agli schiamazzi degli italiani; essi schiamazzano perché sono affamati, sono morti di fame, che Dio possa saziarli!, ma con una terra che non sia la nostra, e un cielo che non sia il nostro, perché ho ancora negli occhi l'immagine dei colpi che sanno vibrare con i loro coltelli!⁷⁸

con cui veniva in contatto in un difetto dell'intero popolo italiano. Quando un vetturino, al momento di essere pagato, gli chiese un prezzo diverso rispetto a quello pattuito, egli concluse che tutti gli italiani erano venali; quando il barbiere da cui si recò a Venezia gli versò addosso il borotalco, egli lo considerò come il prototipo degli italiani pasticcioni e confusionari; a Firenze, infine, gli bastò entrare in un ristorante dove il proprietario e i clienti scherzavano e parlavano ad alta voce, perché egli affermasse che gli italiani erano confusionari e indisciplinati. Cfr. Šafīq Ġabrī, *Rihlah ilà Ūrübā 'alā šuḥūr Šiqīlyyah*, cit., pp. 100, 104, 116.

⁷⁶ Ivi, p. 82.

⁷⁷ *Ibid.* Attilio Brilli spiega che tale immagine fu diffusa per la prima volta in un libro anonimo, apparso a Parigi nel 1824, in cui degli italiani si afferma: «Estremo in ogni suo atto, questo popolo è capace di adempiere al più arduo dei voti pur di portare a termine una vendetta che in cuor suo ha deciso da tempo. [...] la sua gioia assomiglia alla follia. L'emblema dell'Italia è un pugnale in un mazzo di fiori». Cfr. Attilio Brilli, *Un paese di romantici briganti*, cit., p. 35.

⁷⁸ Šafīq Ġabrī, *Rihlah ilà Ūrübā 'alā šuḥūr Šiqīlyyah*, cit., p. 115. Da quel momento, scrive Ġabrī, aveva nutrito solo diffidenza verso gli italiani, e non aveva più avuto una buona immagine dell'Italia. Ivi, pp. 82-83.