

Muḥammad Barrādah, *al-Riwāyah al-‘arabiyyah wa rihān al-taġdīd* (Il romanzo arabo e la scommessa sul rinnovamento), Dār al-Ṣadā, Dubay 2011, pp. 191.

L’idea del rinnovamento e la questione del modernismo hanno influenzato la cultura araba a partire dalla seconda metà del secolo scorso, suscitando l’interesse degli scrittori arabi e assumendo un’importanza maggiore dopo la sconfitta del 1967. Questa tematica, già ampiamente analizzata da diversi studiosi arabi, trova nuova espressione nel saggio *al-Riwāyah al-‘arabiyyah wa rihān al-taġdīd* dello scrittore marocchino Muḥammad Barrādah<sup>1</sup>, pubblicato da Dār al-Ṣadā e distribuito gratuitamente col mensile “Dubay al-ṭaqāfiyyah”.

Ciò che distingue questo studio dagli altri è il diverso approccio metodologico e l’analisi critica incentrata su alcuni recenti romanzi arabi, noti e meno noti: l’autore affronta la sua indagine attenendosi ai canoni della sociologia dell’arte e della letteratura, e tenendo conto del retroscena politico e sociale che fa da sfondo alla creatività letteraria nel mondo arabo. Seguendo questo schema, Barrādah supera il metodo tradizionale dell’analisi storica del romanzo arabo, scompaginando e frantumando il testo letterario, alla scoperta della relazione tra l’opera letteraria e l’uomo, con la sua realtà presente e futura.

Il saggio si compone di un’introduzione e di sei capitoli.

Nell’introduzione, intitolata *Il fervore e il ristagno della creatività moderna araba: verso una riformulazione della problematica*, lo scrittore riassume gli obiettivi del suo studio, vale a dire:

1- riformulare le problematiche della creatività sì da renderla in grado di rispondere alle attuali richieste delle società arabe;

2- superare l’idea classica secondo la quale l’unico obiettivo dell’attività narrativa sarebbe quello di tradurre semplicemente i problemi delle società arabe.

Per raggiungere il suo scopo, Barrādah si interroga su come misurare gli altalenanti momenti di fervore e di ristagno del processo creativo, sottolineando, al contempo, l’impossibilità di rispondere a questa domanda per mancanza di statistiche e dati scientifici. Ne consegue che l’unico metro di misura su cui fare affidamento sia determinato dalla capacità del romanzo di andare di pari passo con gli avvenimenti storico-sociali che hanno marcato il percorso delle società arabe a seguito, soprattutto, della sconfitta del 1967. Barrādah evidenzia la necessità di rielaborare le questioni attinenti all’attività letteraria nel modo arabo che è riuscita comunque ad imporsi nel panorama culturale mondiale malgrado tutti i fattori negativi che ne hanno, nel tempo, ostacolato il cammino, soprattutto per quanto concerne l’apertura verso la modernità: le difficoltà sono emerse sia a livello politico, a causa della spaccatura profonda fra Stato e società civile, sia a livello sociale, con il dilagare dell’analfabetismo e, per finire, anche a livello

<sup>1</sup> Muḥammad Barrādah è un noto scrittore e critico letterario marocchino. Fra le sue opere più importanti si ricordano: la raccolta di racconti brevi *Salḥ al-ġild*, e i romanzi *Lu‘bat al-nisyān*, *Miṭla ṣayf lan yatakarrara*, *Imra ‘at al-nisyān*. È autore anche di saggi di critica letteraria, quali, ad esempio, *Faḍā‘āt riwā‘iyyah*, *al-Dāt fī ‘l-sard al-riwā‘ī*. Ha tradotto dal francese diversi studi critici, come *Le degré zéro de l’écriture* di Roland Barthes.



---

ideologico, con l'indebolimento dei partiti riformisti e l'avanzata di quelli fondamentalisti. A tal proposito, lo studioso sottolinea l'importanza di avere una cultura indipendente, lontana dalla manipolazione del Potere e delle sue ideologie, una cultura che si sviluppi attraverso la relazione diretta fra lettori e letterati innovativi, sì da creare un movimento storico-sociale che rivoluzioni le società arabe. Si delineano così elementi che, nell'insieme, rendono più avvincente la scommessa sulla creatività letteraria e sul suo tentativo di tracciare nuovi orizzonti.

Nel primo capitolo del saggio, intitolato *Il romanzo e la scrittura*, Barrādah ridefinisce il termine "scrittura" sulla base di tre elementi: il concetto di scrittura e della sua esecuzione, l'indipendenza del testo e la personalizzazione della scrittura e, infine, la posizione del romanzo arabo sulla scena internazionale.

Per quanto riguarda il primo punto, secondo Barrādah la scrittura è l'espressione della reazione dello scrittore consapevole delle circostanze storiche, delle contraddizioni, dei conflitti e delle ingiustizie sociali e delle domande che tormentano il suo essere.

Quanto alla questione relativa all'indipendenza del testo e alla personalizzazione della scrittura, Barrādah chiarisce che proprio quest'ultimo fattore ha conferito il vero valore al romanzo arabo, poiché esso, attraverso l'uso dei simboli, delle allusioni e delle metafore, è stato capace di dar voce all'individuo arabo, emarginato per lungo tempo. Ripercorrendo la storia della narrativa in lingua araba, Barrādah cita diversi romanzi come *Zaynab* di Muḥammad Haykal, *Uṣfūr min al-šarq* di Tawfīq al-Ḥakīm, *al-Zaynī Barakāt* di Ġamāl al-Ġiṭānī, che considera la chiara espressione della ribellione dell'individuo arabo contro tutte le restrizioni e i concetti obsoleti. Nell'analizzare la produzione letteraria sviluppatasi fra gli anni Sessanta e Ottanta, lo scrittore marocchino ne sottolinea il carattere innovativo determinato dallo sviluppo di nuove forme narrative: tra queste distingue la molteplicità delle voci narranti, l'uso della tecnica del montaggio e dei documenti giornalistici, il riutilizzo del patrimonio culturale storico arabo e i suoi simboli. È proprio in questo periodo che il romanzo arabo intraprende la ricerca della sua autonomia e della sua specifica personalità.

Per quanto riguarda, poi, la posizione della narrativa araba a livello internazionale, Barrādah afferma che, durante il secolo passato, essa ha seguito diverse direttive e ha sviluppato significative peculiarità, sia dal punto di vista dei concetti che a livello estetico: si può pertanto affermare che oggi il romanzo arabo può, a pieno titolo, far parte della letteratura internazionale.

Nel secondo capitolo, intitolato *Sul rinnovamento narrativo*, Barrādah analizza la produzione narrativa araba dopo la sconfitta del 1967, data in cui le pubblicazioni si staccano dal discorso nazionalistico e retorico, per fornire una definizione di "romanzo nuovo". A questo proposito, lo studioso sottolinea cosa debba intendersi, propriamente, per "romanzo nuovo".

Il "romanzo nuovo" viene a essere collegato a componenti artistiche inedite, significative e strutturalmente innovative; si passa quindi ad analizzare i concetti di "rinnovamento", "esperimento" e "innovazione", considerati frutto della ricerca, da parte degli scrittori arabi, di nuove forme narrative capaci di sconvolgere gli schemi classici. Nello specifico, Barrādah si sofferma sul carattere



innovativo di alcuni romanzi arabi pubblicati nei ultimi tre decenni, che si baserebbe su quattro criteri:

a- la frantumazione del testo: vale a dire l'uso di nuove forme narrative come la moltiplicazione dell'Io narrante e i diversi strati dei monologhi, come in *al-Ġabal al-ṣaġīr* di Ilyās Ḥūrī (Elias Khury); l'uso di una lingua sobria, basata sulle allusioni che spingono il lettore a utilizzare la sua immaginazione per comprendere il testo (come nel caso di *Fāṣil li 'l-dahšah* di Muḥammad al-Faḥrānī);

b- la contaminazione della lingua: inventare cioè parole nuove e svuotare quelle note del loro significato attraverso l'uso di dialetti e di un registro linguistico tipico di alcuni ceti sociali, come in *Al'āb al-hawā* di Waḥīd al-Ṭawīlah;

c- trattare temi tabù per la società araba, in particolare sesso, religione e politica, da sempre censurati dal Potere in nome della religione e dei valori morali. Alcuni autori, come 'Alawīyyah Ṣubḥ e Rašīd al-Ḍa'īf, hanno utilizzato il sesso per evidenziare le contraddizioni sociali; altri, come Yāsir 'Abd al-Ḥāfiz, hanno denunciato la strumentalizzazione della religione per interessi politici particolari. Per diversi scrittori parlare di politica non voleva dire soltanto denunciare l'oppressione e le torture ma anche monitorare, attraverso la scrittura, il deterioramento sociale, frutto della politica tirannica, e la radicalizzazione delle differenze sociali, come si evidenzia in *Ayyām wardīyyah* di 'Alā al-Dīb;

d- la personalizzazione della scrittura. Lo scrittore arabo ha cercato di dare un'impronta personale al suo modo di scrivere, legando il testo alla propria esperienza attraverso l'uso di nuovi mezzi espressivi, come dimostrano i romanzi egiziani scritti fra il 2000 e il 2008.

Attraverso l'analisi di nuove narrazioni, Barrādah sostiene come il loro merito sia stato quello di spiegare all'esterno il mondo arabo. In mancanza di studi sociologici, hanno fatto luce sull'emarginazione, la violenza e la decadenza morale determinate anche dall'espansione selvaggia delle zone urbane e dalla diffusione dei sobborghi abusivi. Così facendo, queste pubblicazioni sono riuscite a dar voce ai giovani che tentano di costruire un futuro migliore nella società araba, gravida di problemi e scossa dalle conseguenze di una globalizzazione che cerca il lucro a tutti i costi. Questo genere di romanzo non fornisce soluzioni pronte ma solleva domande coraggiose. È il caso di *Tagrīdat al-baġ'ah* di Makkāwī Sa'īd, di *al-Qawqa'ah: yawmiyyāt mutalaṣṣiṣ* di Muṣṭafā Ḥalīfī, o, ancora, di *Maṭar hazīrān* di Ġabbūr al-Duwayhī, solo per citare alcuni nomi.

Nel terzo capitolo, il cui tema è *Il rinnovamento del romanzo e la manifestazione della rottura*, Barrādah collega il rinnovamento narrativo alla strategia della scrittura e alla sua capacità di interagire con la vita sociale, libera oramai da tutte le costrizioni. Barrādah analizza i romanzi pubblicati negli ultimi due decenni per evidenziarne il rinnovamento e la loro frattura con gli stereotipi del passato. Tale rinnovamento emerge attraverso cinque elementi: la narrazione, la tematica, la forma, la lingua e l'immaginazione, soprattutto l'immaginazione sociale. Le opere analizzate sono: *Kullunā ba'id bi-dāt al-miqdār* della palestinese 'Adaniyyah Ṣalabī, *Da' 'anka lawmī* del siriano Ḥalīl Ṣwīlīḥ, *Faylasūf al-karantīnah* dello yemenita Waġdī al-Ahdal, *Ingīl Ādam* e *Bi-munasābat al-ḥayāh* degli egiziani Muḥammad 'Alā' al-Dīn e Yāsir 'Abd al-Ḥāfiz, e infine *Aṣl al-hawā* della giordana Ḥuzāmah Ḥabāyab. Tutte queste opere hanno la caratteristica di personalizzare la scrittura, di allontanarsi dall'ideologia dominante e di riflettere su un presente fatto di emarginazione e smarrimento, attraverso l'utilizzo di una



---

scrittura frammentata, che ricorre anche a formule dialettali, e di un'immaginazione indipendente da qualsiasi tipo di stereotipo, quali il falso ottimismo e i *diktat* di tutti i tipi di poteri: politico, sociale e religioso.

Nel quarto capitolo, intitolato *Valutare il romanzo*, Barrādah ripercorre la storia del romanzo arabo dalla fine del XIX secolo fino ad oggi, distinguendo il romanzo educativo da quello realistico-sociale. Di questo genere di romanzo lo studioso sottolinea la capacità di essersi trasformato, negli anni Ottanta, talmente tanto da trovare una nuova forma espressiva capace di rispondere alle domande esistenziali e di contrapporsi all'oppressione e alle sconfitte nazionali. Tale rinnovamento è stato possibile grazie ai giovani scrittori che sono riusciti ad elaborare un mezzo artistico adatto a trattare i temi considerati tabù dalla società araba, e ad esplorare il mondo dei *blogger* e dei *social network*. Lo scrittore si interroga quindi sul compito del critico letterario, se debba o meno considerare il romanzo un mezzo per scuotere le coscienze e sviluppare le conoscenze. I suoi quesiti vertono anche sulla possibilità di utilizzare nuovi criteri di valutazione per analizzare tali romanzi e, nel caso, quali. A questo proposito, Barrādah critica quegli studiosi arabi che hanno volutamente ignorato alcuni generi narrativi, quali ad esempio il filone poliziesco o fantascientifico, e si pone al contempo degli interrogativi sul crescente fenomeno dei *bestseller* nel mondo arabo, ai quali non sempre corrisponde un alto livello qualitativo. Su questo aspetto, tuttavia, lo scrittore marocchino conclude sostenendo, in alcuni casi, la possibilità di una coesistenza tra qualità letteraria di un certo tipo e risposta positiva da parte dei lettori. A conclusione del capitolo, Barrādah invita ad applicare criteri critici che tengano in egual conto il valore estetico e contenutistico, il pregio letterario e realistico, senza dimenticare i cambiamenti tematici e linguistici. Auspica, pertanto, un maggiore interesse nei confronti dei romanzi dei giovani scrittori.

Il quinto capitolo, intitolato *Lettura di nuovi testi*, è una raccolta di articoli di critica letteraria su sei romanzi arabi scelti da diversi paesi, dei quali Barrādah ha studiato i temi attuali e le nuove forme espressive. In ogni testo individua l'asse portante, l'elemento fondamentale. Le opere narrative in questione sono:

1- *Mawāsim al-hiğrah ilà al-šamāl: inizio del romanzo universale*. Nello studio di questa pubblicazione del famoso scrittore sudanese al-Ṭayyib Ṣāliḥ, Barrādah sottolinea l'uso di diverse forme narrative, quali, ad esempio, la molteplicità delle voci narranti, l'universalità delle tematiche trattate, come la relazione con l'altro e la realizzazione dell'essere attraverso l'amore e il sesso, il tutto in un'atmosfera piena di ambiguità.

2- *al-Qaws wa 'l-farāšah: dalla storia d'amore al fallimento all'autocritica*. In questo romanzo, lo scrittore marocchino Muḥammad al-Aš'arī descrive i cambiamenti della società marocchina a seguito dell'emergere del fondamentalismo, del terrorismo, della diffusione della corruzione e dell'opportunismo politico, ma anche del mutato ruolo della donna. Barrādah individua la peculiarità dello scrittore nell'uso di una struttura narrativa che mescola voci molteplici e tempi diversi, la poesia con il mito e la narrazione reale con quella surreale.

3- *Dumū' Bāḥūs: i discendenti di Bāḥūs si confrontano con la realtà*. Ciò che caratterizza questo romanzo dello scrittore marocchino Muḥammad Amanṣūr è il carattere sperimentale dell'opera, che si evidenzia nella struttura del romanzo nel ricorso alla molteplicità delle voci narranti e ai diversi registri linguistici, intrecciando il mito con la poesia, con la politica e con la storia, il tutto



con un approccio filosofico. Il testo espone due contrastanti punti di vista rispetto alla vita: la ricerca del piacere, per avvicinarsi al senso della vita stessa, e la ricerca della verità, nel tentativo di migliorare il mondo.

4- *Istudyū Bayrūt: l'immagine e la sua origine perduta*. In questo romanzo, la scrittrice libanese Hālah al-Kawṭarānī utilizza il cinema e le sceneggiature per costruire il testo e i personaggi con una presenza dominante della figura femminile. Riesce così a descrivere l'esperienza della guerra ancora viva nell'intimo di coloro che, perché dotati di maggiore sensibilità, sono capaci di vivere appieno tutti gli aspetti del quotidiano, liberando la fantasia ed esprimendo una volontà di sopravvivere nonostante l'orrore. Il romanzo tende a gettare luce su alcuni tratti del Libano tormentato dall'ansia e dal timore, ma che continua a vivere e a inventare storie d'amore e di passione.

5- *Ḥalīb al-tīn: la Palestina con gli occhi di una donna*. La scrittrice palestinese Sāmiyah 'Īsà è riuscita a trattare con coraggio un tema considerato da tanti un tabù, descrivendo il palestinese come una persona reale, in carne e ossa, con i suoi dubbi e i suoi tormenti. Si è fatta così interprete di una trasformazione radicale, riuscendo a segnare il passaggio del romanzo dalla fase idealistica a quella realistica: quest'ultima racconta la vita palestinese in modo reale, staccando alla narrativa palestinese la maschera degli stereotipi della Nakba e degli slogan prefabbricati.

6- *An tarà al-ān<sup>a</sup>: la lingua e la telecamera percorrono la realtà*. Quest'opera dello scrittore egiziano Muntaṣir al-Qaffāš si distingue per forma artistica e per varietà di tematiche. Lo scritto rompe il mondo narrativo tradizionale, usando una forma semi-poliziesca. Barrādah sottolinea la capacità di questo autore di mescolare realtà e immaginazione, esperienza vissuta e profonde tensioni dell'anima.

L'ultimo capito, intitolato *Hanno scritto sul romanzo*, comprende due articoli tradotti da Barrādah dal francese e una recensione. Il primo articolo, *Thomas Pavel: il romanzo ci invita a trovare il nostro posto nel mondo*, è un'intervista rilasciata da Pavel e pubblicata dal quotidiano francese "Le Figaro" il 27 marzo 2003 sul suo saggio *La pensée du roman*; il secondo articolo, *Pensieri sulla storia del romanzo*, dello stesso Pavel, è uno studio approfondito sulla storia del romanzo. Infine Barrādah presenta il libro *Le roman, pour quoi faire?*<sup>2</sup>, che fornisce venti risposte date da altrettanti scrittori ai quali è stato posto questo quesito.

Indubbiamente *al-Riwāyah al-'arabiyyah wa rihān al-tağdīd* è un studio approfondito sulla capacità del romanzo arabo, dei romanzieri giovani e meno giovani, di rinnovarsi, di sfidare i tabù e la censura e di andare al passo con i cambiamenti che sconvolgono il mondo arabo, soprattutto in questa fase storica estremamente delicata, sviluppando inedite forme linguistiche ed espressive, innovative sia nella forma che nelle tematiche.

Alma Salem

<sup>2</sup> AA. VV., *Le roman, pour quoi faire ?*, Flammarion, Paris 2004.



---

*The Book in Fact and Fiction in Pre-Modern Arabic Literature*, Antonella Ghersetti e Alex Metcalfe (eds.), in “Journal of Arabic and Islamic Studies”, Volume 12 (2012), pp. 265<sup>1</sup>.

Nella recente narrativa araba, sempre più spesso uno dei perni intorno a cui ruota l'intera vicenda è un tesoro nascosto o andato perduto e ricercato dal protagonista (o dai protagonisti) della storia. Sovente, questo tesoro è rappresentato da un testo, di solito manoscritto, sia esso formato da un foglio o da pochi fogli o da un taccuino o da un quadernetto. In altri casi, invece, gli eroi si imbattono per caso in qualche scritto della cui esistenza magari non erano a conoscenza o, semplicemente, immaginano di rinvenirne uno. Spesso, inoltre, l'oggetto tanto bramato o sognato o insperato si trova chiuso in valigie o direttamente sottoterra o nella polvere, magari in una caverna o tra antiche vestigia, oppure all'interno di casse o scrigni ben sigillati e quindi interrati. In alcuni casi ancora, poi, documenti altrettanto rivelatori vengono rinvenuti in un computer, magari nella corrispondenza. Addirittura in messaggi sul telefono cellulare. Infine, può accadere che ci si debba sbarazzare di questo tesoro in materiale scritto perché è di contenuto tanto pericoloso da avere perfino il potere di minare alle basi la società e l'autorità che, estremamente attenta a non permettere che questo accada, ne punisce con crudeltà finanche i meri possessori, oltre che gli autori.

Le situazioni descritte dagli autori arabi contemporanei, come ben si evince, sono dunque varie e molteplici; tuttavia, tra di esse si può rilevare un sicuro punto di convergenza consistente nel fatto che i testi (manoscritti o non che siano) si rivelano una sorta di eredità tramandata (più o meno consapevolmente) dagli avi o da altre persone, un legato che sembra assumere su di sé la facoltà di aiutare l'eroe della singola narrazione a riflettere sulla propria esistenza e su quella di chi lo ha preceduto, così come pure ad aprire gli occhi sulla realtà circostante e a uscire dalla nebbia che lo avvolge.

Inoltre, tutto questo può suggerire diverse ipotesi interpretative sul significato, anche simbolico e misterico, in special modo del testo scritto (in quanto oggetto e per il messaggio che intende diffondere) che, d'altronde, indubbiamente attrae su di sé l'attenzione del lettore, specialista e non.

Esattamente il testo scritto e in particolare quello manoscritto, nelle sue molteplici declinazioni e nella sua valenza culturale, ma specialmente quale veicolo di conoscenza nel senso più ampio del termine, è l'argomento focale su cui si sono soffermati gli studiosi che hanno partecipato al volume *The Book in Fact and Fiction in Pre-Modern Arabic Literature*. Si tratta di un'opera nata con l'ambizioso proposito di studiare il “libro” dalle più svariate e, se si vuole, controverse, angolazioni, anche per colmare alcune lacune emerse da un'approfondita analisi dei risultati delle ricerche finora condotte in merito. Tali lacune si riferiscono soprattutto ad una ancora inadeguata disamina del libro in quanto trasmettore di sapere, come sottolinea Antonella Ghersetti nel ricco ed esaustivo editoriale. Di conseguenza, questo lavoro collettaneo è stato pensato per venire incontro e rispondere ad un'esigenza avvertita molto fortemente da coloro che del libro e

---

<sup>1</sup> Disponibile on-line sul sito [www.lancs.ac.uk/jais/volume/volume12.htm](http://www.lancs.ac.uk/jais/volume/volume12.htm)



della sua storia all'interno della civiltà arabo-islamica si occupano, vale a dire quella di esaminare le «representations and images of the Arabic Book in pre-modern period, both as reflected in the literary sources, and in the documentary evidence» [p. 3], secondo quanto sottolineato dalla co-curatrice, insieme con Alex Metcalfe, dell'importante volume.

Il lasso di tempo preso in considerazione in questa sede è, pertanto, di notevole rilievo, perché, data la ponderosa tradizione manoscritta nella civiltà araba, proseguita in maniera considerevole ben oltre l'introduzione della stampa – o della sua capillare diffusione – nell'Oriente arabo, è sembrato quasi un atto dovuto soffermarsi su di esso, ancor di più in un periodo storico, qual è il nostro, in cui il concetto di libro continua ad essere sempre più sfumato e a colorarsi di nuovi contorni. Partendo, allora, dall'avvertita necessità di comprendere in profondità il tesoro costituito dal libro, che è il depositario della storia, tanto individuale quanto collettiva, coloro che hanno partecipato alla redazione dell'opera, hanno voluto indagare alcuni aspetti dell'evoluzione del *kitāb*, con l'obiettivo di illustrare la variegata realtà di testi scritti (o, meglio, manoscritti) di cui la civiltà araba del periodo pre-moderno è costellata e, insieme, la vivacità intellettuale di tali secoli, specialmente di quelli che troppo spesso e troppo a lungo sono stati etichettati come “bui”. L'epoca esaminata, dunque, è molto estesa, partendo dal IX secolo, in piena età dell'oro dell'impero abbaside (VIII-XIII sec.) e dell'intera civiltà arabo-musulmana, con il celebre poligrafo al-Ġāhiz (m. 869) – la cui ambigua posizione nei confronti dei testi “stranieri” è spiegata da Peter Webb [pp. 16-55] – e lo storico e trasmettitore di *ḥadīth* Ibn Sa'd (m. 845), studiato da Ahmad Nazir Atassi [pp. 56-80], fino a giungere a quella che sino a pochi decenni fa era considerata una fase non esattamente all'altezza della precedente, da un punto di vista culturale, nonostante la presenza di figure di grande rilievo, quale quella di Ibn Ḥaldūn (m. 1406). Bisogna sottolineare che lo storiografo tunisino è ricordato, nel presente volume, più volte, come, ad esempio, nell'articolo di Noah Gardiner [pp. 81-143], su cui si ritornerà tra breve, e in quello firmato da Samuela Pagani [pp. 144-185]. In quest'ultimo, è resa nota l'avversione di Ibn Ḥaldūn nei confronti della pratica, sviluppatasi in ambito sufi, dell'apprendimento dell'insegnamento dei maestri, nei secoli XIV e XV, in particolare in Yemen e in al-Andalus, tramite la parola scritta, quindi il libro, che va a sovrapporsi pericolosamente al rapporto privilegiato ed esclusivo che per secoli si era instaurato tra docente e discente. Questo discorso si innesta, com'è ovvio, nell'annosa questione sul legame esistente tra oralità e scrittura, fondamentale nella cultura arabo-islamica dove, peraltro, il primo e perfetto esemplare di testo scritto è naturalmente il Libro Sacro.

Ibn Ḥaldūn è altresì menzionato da Giovanni Canova [p. 235] nel suo lungo e interessante contributo [pp. 235-263], in cui l'Autore rammenta ai lettori quanta importanza il Tunisino abbia dato, nella *Muqaddimah*, al *kitāb* e al suo stretto rapporto con le sorti della civiltà. Di sicuro rilievo è lo spaccato che Giovanni Canova offre sulla visione che del libro/manufatto tre giurisperiti del XIV secolo avevano, e fornivano, elargendo consigli e imponendo prescrizioni a chi materialmente dava forma al manufatto stesso (copisti, rilegatori, ad esempio) e non solo. Inoltre, egli osserva:

L'VIII secolo dell'egira (XIV sec.) sembra essere il periodo in cui giuristi e ulema più hanno scritto e più si sono occupati delle attività concernenti la produzione di libri. Questo è probabilmente dovuto al fatto che l'epoca mamelucca aveva visto fiori-



---

re pratiche di lavoro, comportamenti, letterature, espressioni artistiche che mal si conciliavano con le accorate raccomandazioni degli uomini di religione, custodi della stretta ortodossia. [pp. 236-237]

Queste parole riconducono immediatamente al contributo di Monica Balda Tiller [pp. 186-214], incentrato su tredici trattati d'amore, in cui si dimostra come appunto dal XIV secolo gli autori abbiano, per dare credibilità ai propri testi, preferito rinunciare alla tradizionale catena di trasmettitori (*isnād*), a favore della citazione diretta da altri testi, conferendo, in tal modo, uno *status* ben preciso e rivoluzionario al libro anche nel campo letterario in questione. Concludono il volume i due brevi ma densi testi di Letizia Osti [pp. 215-223] e di Konrad Hirschler [pp. 224-234], entrambi incentrati sull'analisi del materiale presente in due biblioteche private, la prima a Baghdad, in casa di Abū Bakr al-Ṣūlī (m. 947), famoso come uomo di lettere e giocatore di scacchi, e la seconda, annessa alla scuola coranica al-‘Ašrafiyyah, nella Damasco del XIII secolo.

Le parole sopra citate, tuttavia, danno forse una delle chiavi interpretative principali del perché del volume qui presentato e dell'importanza che in esso riveste la scelta, da parte degli studiosi, di insistere tanto su uno dei periodi più controversi e ancora meno conosciuti della civiltà arabo-islamica. Il secolo XIV sembra dunque rappresentare un punto di svolta e di importanti cambiamenti pregni di conseguenze.

In effetti, ritornando, ora, alla figura di Ibn Ḥaldūn, che di quell'atmosfera è un indiscusso protagonista, questi è presentato, nel testo di Noah Gardiner, imperniato sull'opera del famoso studioso berbero algerino al-Būnī (m. 1225), nella veste di fustigatore di certo sufismo che sembrava voler divulgare insegnamenti contrari alla vera religione. Il pensiero di al-Būnī, vissuto nell'ultimo scorcio dell'era abbaside, nei secoli immediatamente seguenti sortì una profonda influenza tra le *élites* al potere, cosa che si verificò indubbiamente nella corte mamelucca cairota di cui Ibn Ḥaldūn pure fu un esponente di spicco durante il sultanato di Barqūq (m. 1399). L'analisi dettagliata delle vicende della trasmissione di alcuni testi passati alla storia come il frutto migliore e, perciò stesso, il più noto dell'ingegno di al-Būnī, analisi che Noah Gardiner conduce con attenta meticolosità, si concentra volutamente sulla disamina dei codici che sono stati etichettati come facenti parte di un *corpus* buniano e non sulle edizioni a stampa. Ciò è stato dettato dall'esigenza di comprendere in maniera davvero approfondita l'autentica opera di al-Būnī e questo lo si poteva fare solo andando alle fonti. Il problema, infatti, come è stato dimostrato ampiamente, e ribadito anche in questa sede, documenti alla mano, che il *corpus* definito buniano non è formato soltanto dai testi da lui stesso concepiti, bensì sovente frutto di interpolazioni e/o di rielaborazioni e, addirittura da lavori che si ispirano alle sue concezioni ma assolutamente lontane dallo studioso algerino. Al contrario, il suo pensiero più autentico pare essere stato sovente tralasciato. Nel contempo, le pagine di Gardiner cercano di attrarre l'attenzione su aspetti altrettanto interessanti, tra cui il fatto che la valenza culturale e sociologica dei manoscritti del periodo pre-moderno non siano state studiate ancora adeguatamente, giacché finora questa tipologia di "libro" non è stata esaminata in sé, ossia non soltanto per il testo principale che contiene, ma anche per i riferimenti extratestuali e paratestuali, che esso reca sugli stessi fogli che lo compongono, i quali possono rivelare tanto del contesto in cui i manoscritti erano prodotti.

In tal senso, uno dei maggiori meriti del volume *The Book in Fact and Fiction*



in *Pre-Modern Arabic Literature* è quello di aver voluto contribuire, fra l'altro, a porre un forte accento proprio sul libro/manoscritto arabo in sé e sugli elementi che sovente "accompagnano" il suo principale contenuto. Ciò significa che il volume può essere considerato come un significativo passo in avanti sulla strada tracciata dagli studiosi della relativamente nuova disciplina della cosiddetta *New Philology* e che pure nell'ambito dell'arabistica ha iniziato a dare risultati notevoli, come si evince dalla bibliografia presentata dagli studiosi coinvolti nel progetto. Si veda, in particolare, Gardiner [pp. 132-133 e nn. 136-137].

«Insofar as, at various times and places, al-Būnī's works seem to have been some of the primary vehicles through which 'occult' aspects of Sufism were expressed in elite circles, they were no doubt dangerous and powerful books in the eyes of some» [p. 131]: il libro racchiude quindi tanti poteri, sicuramente per il messaggio veicolato ma, forse, anche soltanto perché strumento di conoscenza, e oggetto materiale e concreto di trasmissione del sapere (e di potere) in larga scala, naturalmente, con i dovuti parametri da epoca ad epoca. Pare, infine, interessante notare che sulla rete ultimamente è stata lanciata la rivista on-line "Studia occulta islamica", il primo numero della quale sarà interamente dedicato allo scrittore algerino e anche allo studio dei suoi manoscritti: ciò significa anzitutto che l'autore algerino e il suo pensiero continuano a rappresentare il paradigma più alto nel campo delle scienze occulte nel mondo arabo-islamico, ma altresì (pare di poter ipotizzare) si intende proseguire sulla strada tracciata dalle nuove scienze nel settore codicologico, in vista di ottenere sempre più precise informazioni sul testo e su quanto lo circonda. In merito, poi, alla diffusione in via telematica dei risultati di queste eventuali novelle scoperte, ebbene, ancora una volta è necessario sottolineare quanto il libro, sotto qualunque forma esso si presenti a noi, possa rivestire un valore prezioso. Esso è sempre e comunque custode di tesori e, in questa prospettiva, dai contenuti magici, giacché in ogni caso ha potenzialmente la capacità di diffondersi all'infinito e di trasformare chi, sovente per un puro caso, si trovi a rigirarne i fogli tra le dita o grazie alla tastiera di un computer.

Paola Viviani

Angelo Arioli (a cura di), "Miscellanea Arabica" 2010-2011, La Sapienza Orientale Miscellanee 2011, Anno VII, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 217.

Storia e geografia, letteratura moderna e contemporanea, trovano spazio in questo recente numero della "Miscellanea Arabica" a cura di Angelo Arioli. È forse possibile individuare, se non nei contenuti, almeno negli intenti, un unico filo conduttore che lega in maniera omogenea i singoli contributi all'interno della colletanea: pur spaziando tra gli argomenti più svariati, infatti, si riscontra un notevole pregio scientifico, rilevabile nella metodologia utilizzata e stabilito dalla presenza, nella parte finale di qualche articolo, di appendici in lingua originale.

Il tema letterario, o più genericamente culturale, prevale nei due articoli iniziali, accomunati da una collocazione geografica di prossimità. Segue poi una sezione centrale prettamente storica, che spazia dalla Palestina all'Iraq, con due interventi che si collocano temporalmente nella prima decade del nuovo millennio. Alla letteratura, o piuttosto a quel filone di *adab* geografico, caratterizzato dai cosiddetti *al-masālik wa 'l-mamālik* (gli itinerari e i regni) che aveva avuto



---

fortuna a partire dalla fine del X secolo, è dedicato l'ultimo studio della "Miscellanea". Il volume si apre con il contributo di Angelo Arioli, dal titolo "La finestra di Mawāhib al-Kayyālī, vituperato racconto d'un indimenticato letterato pressoché sconosciuto" [pp. 9-20], a cui segue un'appendice [pp. 20-28] contenente la traduzione e l'originale arabo del racconto cui fa riferimento il titolo. Al centro del saggio campeggia la figura dello scrittore siriano Mawāhib al-Kayyālī (1918-1977), lungamente e ingiustamente dimenticato dalle storie letterarie del mondo arabo in lingua occidentale. Arioli ammette tuttavia una certa attenzione, da parte della saggistica araba, verso un autore che, «[...] lodato per le sue doti letterarie, [...] nel pieno della propria attività di narratore, definito da alcuni il futuro 'Gogol o Maupassant' di Siria, all'età di circa quarant'anni, smette di scrivere ed emigra in Unione Sovietica ivi rimanendo sino alla fine dei suoi giorni» [p. 10]. Ecco dunque il desiderio di colmare, almeno in parte, un vuoto nella trattatistica occidentale, iniziando da un percorso bio-bibliografico di al-Kayyālī, di cui si narra l'affiliazione prima alla "Lega degli ironici" ('*Uṣbat al-sāḥirīn*), di cui era presidente 'Abd al-Salām al-'Uḡaylī, e, in seguito, alla "Lega egli scrittori siriani" (*Rābiṭat al-kuttāb al-sūriyyīn*). Dai brevi cenni biografici si sa che lo scrittore trascorrerà un ventennio in una sorta di forzato esilio in Russia. Nel 1953 al-Kayyālī pubblica la sua raccolta più famosa, *al-Manādīl al-bīḍ* (I fazzoletti bianchi)<sup>1</sup>: in quello stesso anno abbandona l'attività di narratore.

Fulcro dell'articolo diventa pertanto la dichiarata intenzione di indagare le cause che hanno condotto ad una precoce, e apparentemente immotivata, interruzione di una scrittura dall'innegabile bellezza. Arioli pare trovarle in un'intervista in cui viene riportata una postilla di Ḥusayn Muruwwah su una novella contenuta nella raccolta appena citata, *al-Nāfiḍah* (La finestra), che diventa il "vituperato racconto" ricordato nel titolo del contributo. Dopo aver elogiato l'energico coinvolgimento di al-Kayyālī nelle vicende politiche del proprio Paese, Muruwwah si chiede come abbia potuto uno scrittore di questo calibro «[...] abbandonare la vita del suo popolo in lotta ripiegando verso il proprio individualismo che approda a quei sentimenti effimeri con cui spasima l'anima d'un giovane adolescente incurante delle preoccupazioni che assillano tutta la sua società» [p. 15]. Fu forse questa critica, come ammette l'autore dell'intervista, a persuadere al-Kayyālī ad abbandonare la scrittura, un giudizio che, agli occhi di Arioli, risulta come una diretta bollatura d'infamia per un comunista da parte di un marxista quale era Muruwwah. La stroncatura di Muruwwah ha probabilmente condotto al silenzio su al-Kayyālī e la sua narrativa. È dunque chiamato in causa questo racconto che appare essere come la "pietra dello scandalo", tacciato, anche da Sabry Hafez<sup>2</sup>, di una "sentimentality" verso cui lo studioso italiano si scontra con fermezza: per Arioli la "sentimentality" di cui si parla e che pare lambire il giovane protagonista del racconto e i suoi coetanei, è bonariamente scherzosa, altrimenti parrebbe ingiustificato il riferimento, nella novella, al giovane Werther. Ecco così costruita una cornice entro la quale risulta ben inserita

---

<sup>1</sup> Cfr. Mawāhib al-Kayyālī, *al-Manādīl al-bīḍ*, Dār al-qalam, Bayrūt 1953.

<sup>2</sup> Cfr. Sabry Hafez, *The Modern Arabic Short Story*, in M.M. Badawi (edited by), *Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 302.



la traduzione di *al-Nāfiḍah* che conclude l'articolo: «[...] nel dipanarsi dei ricordi dell'io narrante si susseguono con delicatissimo intarsio diversi flashback che costituiscono la struttura del racconto modulato sul registro d'una lieve ironia, venata di malinconica nostalgia per un'età irrecuperabilmente perduta» [p. 18].

Il secondo contributo inserito nella "Miscellanea", dal titolo "Materiali autobiografici e archivi del Bilād al-Šām: una nota bibliografica" [pp. 29-53], reca la firma di Cristiana Baldazzi. L'articolo offre un'accurata analisi di due saggi che attestano l'aumento delle fonti autobiografiche inerenti, in questo caso, alla Palestina. I due studi in questione sono: *Dirāsāt fī 'l-ta'rīḥ al-iğtimā'ī li-Bilād al-Šām* (2007)<sup>3</sup> e *Awrāq 'ā'iliyyah* (2009)<sup>4</sup>. Da entrambi si evince, a partire dal titolo, una forte importanza data alla storia sociale, che assume una rilevanza ancor più notevole se contestualizzata alla Palestina, dal momento che ancora oggi è in atto una continua discussione non solo sull'esistenza di uno Stato palestinese, ma addirittura di un *popolo* palestinese. L'autrice attesta che: «Le scritture autobiografiche diventano le sole prove, le tracce tangibili di una società la cui esistenza è negata in ogni sua espressione, culturale e materiale; da qui l'importanza di ogni genere di documentazione inerente l'epoca anteriore al 1948» [p. 30]. L'autobiografia, privilegiata espressione del «sentire moderno» [p. 33], costruisce il proprio percorso attraverso una riabilitazione della classica compilazione della *sīrah* e della *tarğamah*, soprattutto nella sua particolare estensione del concetto di *tarğamah li-nafsihi* (interpretazione di sé). Baldazzi prosegue l'analisi dei due saggi attraverso un approccio tematico: individua alcuni settori (quali, ad esempio, quello delle "Scritture politiche: diari e memorie", o ancora la "Storia delle idee", o "I luoghi della memoria", e così via) per meglio delineare le forme in cui l'autobiografia palestinese svela tutte le sue potenzialità.

Da alcuni percepite come un dovere verso la nazione [p. 34], da altri come un modo per alleggerire il peso delle proprie responsabilità [p. 35], le scritture autobiografiche rivelano talvolta delle lacune, o talvolta propriamente degli errori – soprattutto per quanto concerne l'annotazione di nomi e date –, per cui sarebbe errato basarsi esclusivamente su di esse per un'accurata ricostruzione storica. Tuttavia è innegabile il contributo dato dall'autobiografia sotto vari aspetti: per quanto concerne la tessitura di un quadro storico ed economico, Baldazzi segnala la redazione della già menzionata *tarğamah*, privilegiato strumento di descrizione dei ceti elevati e delle modalità attraverso cui riuscivano a preservare la propria autorità; ricorda poi il valore di una produzione autobiografica<sup>5</sup>; ribadisce il merito di una scrittura che intreccia la percezione del tempo perduto a quello sempre bruciante del luogo perduto<sup>6</sup>; segnala infine il nuovo ruolo assun-

<sup>3</sup> Il titolo completo dell'opera è *Dirāsāt fī 'l-ta'rīḥ al-iğtimā'ī li-Bilād al-Šām: qirā'ah fī 'l-siyar wa 'l-siyar al-dātiyyah*, a cura di 'Išām Naṣṣār e Salīm Tamarī.

<sup>4</sup> Il titolo completo dell'opera è *Awrāq 'ā'iliyyah: dirāsāt fī 'l-ta'rīḥ al-iğtimā'ī al-mu'āṣir li Filasṭīn*, a cura di Zakariyā Muḥammad, Ḥālid Farāğ, Salīm Tamarī e 'Išām Naṣṣār.

<sup>5</sup> Baldazzi fa qui un interessante riferimento alle memorie del musicista Wāṣif Ğawhariyyah (1897-1973) dalle quali emerge la descrizione dell'atmosfera che regnava a Gerusalemme sia dal punto di vista sociale che artistico.

<sup>6</sup> L'evento più importante in tal senso segnalato da Baldazzi è quello dei Memorial Book, «[...] un'iniziativa dedicata ai luoghi perduti, cioè ai villaggi palestinesi distrutti dopo il 1948, organizzata dall'università di Bir Zeit» [p. 41].



---

to dall'immagine, resa attraverso l'arte fotografica, a patto però che risulti opportunamente contestualizzata. La parte finale dell'analisi è riservata ad un accurato approfondimento sul ruolo degli archivi. Baldazzi sottolinea come interi capitoli delle *Awrāq* siano dedicati alle annotazioni archivistiche. Evidenziato il ritorno in auge delle *siġillāt* e il loro contributo alla ricostruzione della vita religiosa e socio-economica della Palestina, con un'ammissione sulla difficoltà di gestione di una fonte così ricca e densa di particolari, l'autrice conclude il suo saggio auspicando la nascita, attraverso i materiali autobiografici, di una nuova direzione di studi, «[...] lontana da decostruzionismi e relativismi, volta a ricostruire la Storia della Palestina e dei suoi abitanti» [p. 49].

L'accento sull'approfondimento letterario, e più generalmente culturale dei primi due studi compresi nella "Miscellanea", cede poi il posto a due articoli di carattere storico-politico. Il primo, dal titolo "La società civile nel mondo arabo. Il caso dell'associazionismo civile palestinese a Gerusalemme" [pp. 54-90], è a cura di Irene Costantini. Il testo è percorso da un'indagine molto approfondita, costruita attraverso tre fasi: l'autrice si cimenta, inizialmente, in un tentativo di definizione del concetto stesso di società civile, analizzato attraverso tre prospettive; la seconda sezione è dedicata ad un quadro introduttivo sulla società palestinese; nell'ultima parte il focus è su Gerusalemme. Costantini avverte come il concetto di società civile, contestualizzato al mondo arabo e indubbiamente influenzato dall'islam, si sia evoluto alla fine degli anni '70, quando l'espressione *al-muġtama' al-madanī* è entrata a pieno titolo nel vocabolario politico arabo. L'autrice rivela la peculiarità della società civile palestinese, dovuta all'impossibilità di stabilire un rapporto con uno Stato che in realtà non esiste. In questo quadro va dunque sottolineato il ruolo svolto dai donatori esteri: l'arrivo di finanziamenti internazionali ha contribuito a quel processo di "Ongizzazione" caratteristico della società civile palestinese, che ha assistito ad una depoliticizzazione delle proprie Ong [p. 61], e consecutiva esclusione delle organizzazioni caritative islamiche che, invece, proprio in Palestina, avevano da sempre svolto un'importante funzione aggregante. Con un dettagliato resoconto dei rapporti tra società civile palestinese e poteri costituiti, ivi compreso anche Israele – interessante è la digressione sul termine ebraico *amuta*, che designa un'organizzazione non governativa [p. 67] –, Costantini propone una sistematica rassegna e analisi delle esperienze della società civile palestinese a Gerusalemme condotta attraverso un censimento del 2007. L'articolo si conclude, infine, con un raffronto tra due posizioni differenti che hanno agito sulla società civile palestinese: l'Autorità Nazionale Palestinese (ANP) e la cooperazione italiana.

La storia è ancora protagonista di un saggio, all'interno della "Miscellanea", dal titolo "Il programma politico del 2005 e i cambiamenti ideologici del partito *al-Da'wah al-islāmiyyah*" [pp. 91-132], che reca la firma di Ylenia Falzone. Lo studio passa in rassegna le varie evoluzioni del partito sciita iracheno *al-Da'wah al-islāmiyyah*, con traduzioni e comparazioni tra i programmi politici di volta in volta proposti. Partendo da una ricostruzione storica, fondata principalmente su un saggio di Dai Yamao<sup>7</sup>, l'autrice segnala i vari momenti di ascesa e declino di questo partito, la cui sorte è stata indubbiamente segnata dalla rivoluzione ira-

---

<sup>7</sup> Cfr. Dai Yamao, *Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era*, in "Asian and African Area Studies", vol. 7, n. 2, 2008, pp. 238-267.



niana del '79: con il timore che l'ondata sciita invadesse anche l'Iraq, da quel momento sono iniziate infatti persecuzioni e limitazioni verso questa fazione politica. Falzone pone così l'accento sul ruolo svolto da Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (1935-1980), considerato uno dei principali pensatori della rinascita islamica, vittima anch'egli delle persecuzioni messe in atto da Ṣaddām Ḥusayn. Dopo questa introduzione storica, l'articolo si fonda sull'analisi e traduzione del programma di *al-Da'wah* pubblicato tra gennaio e ottobre 2005. Questa sezione è indubbiamente più compilativa, ma interessante, poiché presenta nei dettagli un programma che fino ad ora non era mai stato analizzato. Il pregio dello studio è rilevabile non nella semplice opera di traduzione, quanto piuttosto nell'individuazione e analisi dei passi scelti seguendo un approccio determinato da specifiche selezioni tematiche, tra le quali spicca soprattutto la sezione riguardante le donne, alle quali vengono riconosciuti gli stessi diritti degli uomini per quanto concerne l'occupazione di qualsiasi incarico nelle istituzioni irachene [p. 118]. Falzone conclude il suo saggio con una tabella di confronto per argomenti, tra il programma del 2005 e quelli del 1992, 2006 e 2010, e un'appendice in lingua che riporta l'originale di questo programma [pp. 133-192].

La "Miscellanea" si conclude con un contributo che ci riporta indietro nel tempo e in un settore della produzione classica ampiamente esplorato. Il saggio di Giuliano Mion, "La quarta sezione del quinto clima nella *Geografia* di al-Idrīsī" [pp. 193-217], si compone di un'introduzione e traduzione di una parte dell'immane opera *Nuzhat al-muštāq fī ihtirāq al-āfāq* (Il diletto di chi è appassionato di peregrinazioni attraverso il mondo), condotta attraverso l'edizione critica pubblicata dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli tra il 1970 e il 1984. Noto anche come *Kitāb Ruḡār*, dal momento che fu proprio Ruggero II (1105-1154) a incaricare al-Idrīsī (1100-1166) di redigere una descrizione del mondo, il capolavoro è costituito da sette climi, ciascuno dei quali è a sua volta diviso in varie sezioni. Mion presenta un'introduzione bio-bibliografica sull'autore, in cui annota diverse edizioni e approfondimenti dell'opera in questione, corredata da una digressione sul tragitto percorso da al-Idrīsī, nel quale Costantinopoli assume una forte centralità. L'autore riconosce l'importanza della ricognizione dei toponimi idrisiani, pertanto, prima della traduzione, fornisce interessanti precisazioni su parte dei termini utilizzati da al-Idrīsī, costruendo un meticoloso approfondimento sulle traduzioni di alcuni di essi [pp. 198-199]. Il saggio propone quindi la traduzione della quarta sezione del quinto clima, da cui emergono descrizioni particolareggiate dei luoghi percorsi, per cui sembra di poter vedere di persona Costantinopoli, o visitare i territori di Efeso, sulla cui montagna «[...] c'è una caverna simile ad un pozzo [...]. Lì ci sono i morti, cioè i 'Sette dormienti', i cui corpi giacciono su un fianco e sono vecchi» [pp. 209-210]. Il contributo di Mion è estremamente interessante: da esso si evince lo sforzo di traduzione e ricerca di toponimi dalle origini linguistiche più svariate, di cui l'autore dà ragione in una accurata appendice finale che presenta un indice dei toponimi in ordine alfabetico.

Ada Barbaro



---

Šarīf al-Šafī'ī, *Ġāzāt dāhikah. al-A'māl al-kāmilah li-insān ālī 2* (Gas esilaranti. L'opera completa di un robot, 2), Dār al-Ġawūn, Bayrūt 2012, pp. 383.

La pervasiva presenza della tecnologia informatica e digitale nelle nostre vite plasma non solo i rapporti sociali, ma anche la nostra percezione di essi. Nell'era del linguaggio universale dell'informatica ogni esperienza del vissuto quotidiano sembra essere sottoposta ai codici della cibernetica.

La poesia del nuovo millennio non può esimersi dal raccogliere le nuove sfide epistemologiche che rimodellano il nostro dire e sentire orientandoci verso nuovi orizzonti estetici e conoscitivi; i poeti delle ultime generazioni in particolare avvertono la responsabilità, oltre che la necessità, di rendere conto delle esperienze totalizzanti derivate dallo sviluppo inarrestabile della scienza e della tecnologia, traducendole in versi, e di contribuire ad elaborare una nuova visione del ruolo del poeta, in armonia con i cambiamenti repentini dell'epoca attuale.

Essere poeti nel nuovo spazio digitale significa saper vagabondare tra la moltitudine di segni e di *input* della *network society*, dunque sapere districarsi tra le trame di un presente «patria dell'erranza», come scriveva Adūnīs, a proposito dell'impatto della modernità sulla poetica araba<sup>1</sup>.

Di queste trasformazioni è pienamente consapevole il giovane poeta egiziano Šarīf al-Šafī'ī (1972), ancora poco conosciuto in Occidente ma impostosi all'attenzione del mondo arabo negli ultimi anni<sup>2</sup>.

L'egemonia incontrastata della dimensione virtuale e artificiale, così come il controllo dei sistemi di produzione materiale sulle nostre vite, gli effetti deleteri dell'innovazione scientifica e tecnologica sulla comunicazione tra persone, il rischio di una graduale disumanizzazione: questi sono alcuni dei temi salienti che attraversano la sua più recente produzione, imperniata attorno all'*Opera completa di un robot*, suddivisa in due volumi.

Il primo, *al-Baḥṭ 'an Nirmānā bi-aṣābi' dākiyah* (La ricerca di Nirmana con dita intelligenti, 2008)<sup>3</sup>, aveva ricevuto ampi consensi presso la critica letteraria araba per l'innovatività di forme e contenuti, stimolando una rinnovata discussio-

---

<sup>1</sup> Cfr. Adonis, *Introduzione alla poetica araba*. Prefazione di Yves Bonnefoy, Marietti, Genova 1992, pp. 74-75.

<sup>2</sup> Nato nel 1972 a Manūf, cittadina sul Delta del Nilo, Šarīf al-Šafī'ī ha al suo attivo diverse raccolte poetiche: *Baynahumā... yaṣda'u al-waqt* (Tra loro due arrugginisce il tempo, 1994); *Waḥdahu yastami'u ilā kūnširtū al-kīmiyā* (Ascolta il concerto di chimica da solo, 1996); *al-Alwān tarta'idu bi-šarāhah* (I colori tremano avidamente, 1999), poema di 1035 pagine considerato il più lungo nella storia della letteratura araba moderna, e la prima parte dell'opera concettuale *al-A'māl al-kāmilah li-insān ālī* dal titolo *al-Baḥṭ 'an Nirmānā bi-aṣābi' dākiyah* (2008, 2009, 2010). Critico letterario e giornalista del quotidiano egiziano "al-Ahrām", è segretario di redazione della rivista letteraria "Niṣf al-dunyā". Tra i suoi lavori critici va menzionato lo studio su Naḡīb Maḥfūz dal titolo *Naḡīb Maḥfūz: al-makān al-ša'bī fī riwāyātihi bayna al-wāqi' wa 'l-ibdā'* (Naḡīb Maḥfūz: il luogo popolare nei suoi romanzi tra realtà e innovazione), al-Dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah, al-Qāhirah 2006. In inglese appaiono tradotte e disponibili in rete sul sito dell'autore sue poesie sparse, tra cui la parte prima dell'opera *al-A'māl al-kāmilah li-insān ālī* tradotta da Muḥammad al-'Anānī come *The Complete Collection of a Robot (1)*. *Searching for Nirmana with Smart Fingers*, in <http://www.sharif.50megs.com/>.

<sup>3</sup> Cfr. al-Šafī'ī Šarīf, *al-Baḥṭ 'an Nirmānā bi-aṣābi' i dākiyah*, Dār al-kutub, al-Qāhirah 2008.



ne sugli effetti della rivoluzione digitale sulla sfera spirituale e sui rapporti interpersonali.

Protagonista di questo complesso lavoro di al-Šafī'ī è un robot che si ribella al suo stesso status e che, nel farlo, abbraccia gli argomenti del pensiero post-moderno. Si ribella alla meccanizzazione radicale dell'esistenza e all'accettazione collettiva di una visione lineare di sviluppo, all'egemonia del linguaggio tecnologico e alla robotizzazione di sentimenti e interessi, ai codici e alle cifre cui ricorriamo da prassi per interpretare ciò che ci circonda, perdendo di vista l'*humanitas* e le possibilità di un'interazione sociale basata su una condivisione più intima di valori e piccoli gesti di ogni giorno.

Il robot ribelle si auto-bandisce dall'Olimpo non solo delle macchine, ma anche delle reti di ogni sistema che ingabbia l'essere umano e ne argina la fantasia, la libertà espressiva, le possibilità d'azione e di reazione, l'ironia. Allora, al tempo delle profonde vibrazioni che scuotono l'Egitto alle radici, ribellarsi alla falsità e alla manipolazione sistemica, al potere di norme e linguaggi imposti per riesplorare la bellezza universale della parola libera a partire dalla rivoluzione di sé, è un atto politico, oltre che un'esigenza estetica e spirituale tradotta dal poeta in sentire collettivo.

È qui che la poesia diviene luogo simbolico di un'interrogazione esistenziale, culturale e sociale, un'interrogazione sulle nuove dinamiche e trasformazioni della vita sociale, reale e virtuale.

Le domande e suggestioni proposte nella prima parte dell'opera vengono riesplorate in *Ġāzāt dāḥikah*, pubblicata dalla casa editrice libanese Dār al-Gāwūn al principio di quest'anno e composta di 532 frammenti poetici in sequenza,

registrati in una camera attrezzata nel villaggio globale,  
lungo un periodo che va dall'inizio del terzo millennio alla fine dell'era della carta.  
[p. 6]

Ma se nella prima opera visionaria e post-moderna, il robot è ossessionato dalla ricerca di una utopica "Nirmana" dai molteplici volti e nomi che lo liberi dalla condizione di schiavitù, in *Ġāzāt dāḥikah* si affranca dalla presenza compulsiva di quella figura allegorica, per intraprendere un percorso che lo trascina alla scoperta di sé, in cerca della rivoluzionaria autenticità di una vita semplice e genuina.

Mutano le figure retoriche e gli scenari preannunciati dai simboli visivi ben impressi sulle copertine: dall'eccitazione sensoriale delle "dita intelligenti" si passa agli effetti alteranti e sedativi del protossido di azoto, il gas esilarante.

Il riso e il sorriso sono metafore preminenti cui l'autore ricorre per rappresentare la dicotomia artificiale/reale che attanaglia l'uomo. Nella copertina dell'ultima raccolta è infatti raffigurato il sorriso artificiale di un volto con le sembianze dello schermo di un computer, sovrastato da molecole di N<sub>2</sub>O – la formula chimica del protossido di azoto – nel vuoto di uno sfondo blu notte. Già dalla dedica di apertura, la metafora del sorriso artificiale è motivo di preoccupazione per il poeta, indice di una meccanicità, di una falsità che minaccia di manipolare irrimediabilmente gli scambi umani:

ad un sorriso forzato  
dal color di cotone idrofilo  
che ha unito la mia freddezza  
a quella dei miei sterili ospiti



---

e ha diviso le mie labbra ardenti. [p. 8]

Il valore del sorriso “organico” per contrastare questo pericolo è riaffermato in seguito più volte e si dota di una particolare forza evocativa attraverso l’immagine femminile:

una vita sola non basta  
per abbracciare una donna che sorride  
una morte sola non basta  
per dimenticare una donna che sorride. [p. 359]

La digitalizzazione e la riduzione a calcolo di ogni aspetto del quotidiano si ripercuotono anche sulla sfera emotiva e, secondo il poeta, trovano espressione nei sentimenti vaghi, negli amori rapidi, nei viaggi esotici e frettolosi per un mondo i cui gli unici resti sono architettonici e topografici: “Tante le mappe, ma dov’è il mondo?” si chiede sconcertato al-Šafī‘ī, quasi a deplorare la prolificità della produzione materiale, la sterminata disponibilità di immagini e visioni che mina il nostro potenziale immaginativo e ci impedisce di vedere in modo autentico<sup>4</sup>.

La riflessione sull’importanza di osservare con attenzione ciò che ci circonda, di stupirsi della bellezza presente in natura, non lasciandosi attrarre dalle manipolazioni dei dispositivi *hi-tech* e dai falsi congegni, percorre il testo e si ritrova sempre con toni pacati e tenui in diversi frammenti poetici:

Lo straniero  
che attraversa la strada,  
non ha bisogno di un bastone bianco  
né di un cane addestrato  
ha bisogno  
di una strada con occhi  
che accolgano gli stranieri [p. 16],

come pure nel suo incessante dialogo con la figura dell’amata:

Porto gli occhiali:  
da vista per vedere le cose,  
da sole per guardare te  
ma quando desidero  
vedermi con chiarezza  
tolgo gli occhiali  
e con le dita sfioro i tuoi capelli [p. 41]

e ancora:

Invidio la mia ombra  
perché non ha ombra  
invidio la mia immagine allo specchio  
perché simmetrica  
invidio la tua ombra  
perché sempre ti vede  
invidio chi non mi ha mai visto  
solo perché non mi ha mai visto. [p. 66]

---

<sup>4</sup> Cfr. Ġābir ‘Ināyah, *Šarīf al-Šafī‘ī: farq bayna al-da‘wah ilà al-ḥurriyyah wa ‘l-hutāf bi-smihā fī ‘l-mayādīn* (Šarīf al-Šafī‘ī: una differenza tra l’appello alla libertà e l’invocazione del suo nome nelle piazze), in “al-Safir”, January 17<sup>th</sup> 2012.



Man mano che procediamo nella lettura, scopriamo che il viaggio del robot-poeta nei meandri dell'esistenza acquista nuovi slanci e ingloba nuove forme estetiche.

La stessa struttura del verso si fa più scarna, le immagini si attenuano, e le ripetizioni e i richiami a frammenti precedenti aumentano. Anche il linguaggio si affranca dal peso delle metafore e delle visioni che caratterizzano le atmosfere della prima parte, di cui è esempio il frammento 24:

Tra una sedia elettrica e un'altra  
per curare i miei nervi danneggiati  
ho bisogno di sedermi accanto a te  
per accertarmi che la musica  
è il vero miracolo che rianima  
i nervi danneggiati. [p. 26]

Il viaggio eroico dell'uomo-robot evolve dall'iniziale ricerca affannosa di una terapia contro l'assalto delle macchine e dei dispositivi del terrore allo stato prima narcotico e poi comatoso, fino alla rappresentazione onirica della morte che suggella il trionfo dell'uomo reale sulla finzione di un uomo robot tenuto in vita dalle macchine.

Le visioni nel sogno incalzano e la poesia assume evidenti venature surreali-  
stiche fino a far coesistere fisica e metafisica:

Non sei la prima persona  
che fugge dalla terra  
ma la tua fuga è la più pericolosa  
perché con te porti la terra  
Non sei la prima persona  
che approda sulla luna  
ma il tuo approdo è il più importante  
perché con te porti la terra. [pp. 326-327]

Sul finale il testo si carica di un'energia positiva, come ad intravedere spiragli di successo in questa ribelle impresa contro il tempo e il cieco progresso.

La reazione alle formule e ai programmi si sublima nell'incontro segreto con colei che conduce alla liberazione:

Avvicinati,  
vieni più vicino  
rifiuto la tua assenza  
giacché non accetto la scrittura in codice  
avvicinati,  
vieni più vicino  
rifiuto la scrittura in codice  
giacché sento il tuo profumo segreto nel luogo [pp. 375-376]

e ancora:

Chi è abitato da te  
dimora nella serenità  
chi dimora nella serenità  
dimora ai piani superiori  
e sogna il cielo. [p. 376]



---

In conclusione, bisogna rimarcare che l'opera di al-Šaḡfī affronta una importante riflessione, introducendo elementi tematici e stilistici innovativi nel panorama poetico arabo del nuovo millennio, come riconosciuto da gran parte dei critici. Tuttavia, non si può trascurare che in poesia non sempre l'abbondanza è pregio (532 poesie in quasi 400 pagine!). Si ripetono, seppur intenzionalmente, motivi e forme (talvolta vengono riprese delle stesse poesie per introdurre delle nuove), in particolare nel *corpus* delle brevi riflessioni esistenziali sparse nel testo, le quali talvolta perdono d'afflato lirico, risultando prevedibili, semplici o già sentite.

Forse un'articolazione del materiale poetico meno dilatata e più organica avrebbe giovato sia all'autore, garantendogli il pieno controllo dell'unità dell'opera, che al lettore, al riparo dall'inevitabile rischio di un calo d'intensità nella lettura. Ma è anche vero che le scelte di inclusione/esclusione sempre complesse e controverse trovano la loro piena legittimazione nella concezione estetica e lirica da parte dell'autore dell'opera stessa. Aldilà di ciò, l'ambizioso progetto poetico di al-Šaḡfī suscita indubbio interesse, rappresentando un nuovo tassello nel variegato panorama della poesia araba contemporanea e indice di un nuovo orientamento. Per questo, potremmo presto leggerlo in una lingua occidentale.

Simone Sibilio

Sulaymān al-Šaḡfī, *al-Ramz wa 'l-ramziyyah fī adab Naḡīb Maḥfūz* (Il simbolo e il simbolismo nella letteratura di Naḡīb Maḥfūz), al-Hay'ah al-miṣriyyah al-‘āmmah li 'l-kitāb, al-Qāhirah 2004, pp. 432.

Probabilmente, quando si pensa a Naḡīb Maḥfūz, a chiunque viene in mente la cosiddetta “Trilogia del Cairo”, che valse allo scrittore egiziano il prestigioso premio Nobel per la letteratura nel 1988. Opera di stampo realista, certamente, ma che corrisponde solo ad uno dei vari stili letterari di cui Naḡīb Maḥfūz si è servito, alla stessa maniera in cui un abile musicista è in grado di declinare il suo talento servendosi dei più disparati strumenti musicali. Si potrebbe dire che Naḡīb Maḥfūz sia stato uno scrittore realista, e sarebbe corretto. Si potrebbe dire che Naḡīb Maḥfūz sia stato autore del fantastico, e si avrebbe comunque ragione, e ancora si potrebbe dire che si sia cimentato nell'assurdo, nel surreale, e poi ancora in testi più introspettivi come *Aṣḍā' al-sīrah al-dātiyyah* e *Aḥlām fatrat al-naqāhah*. Indipendentemente dallo stile, Maḥfūz ha saputo infondere grande significato a tutti i suoi romanzi e racconti brevi, trasformando i personaggi, i luoghi e la storia stessa del suo amato Cairo in simboli capaci di parlare al mondo intero.

Ben venga dunque un saggio critico sulla produzione letteraria di Maḥfūz che fin dal titolo si pone come uno strumento per interpretare la ricca simbologia che attraversa tutte le sue storie.

L'introduzione al volume si apre con una considerazione di tipo metodologico: sebbene il termine “simbolismo” sia stato creato in Europa dal greco Jean Moréas nel 1886, per poi andare a definire in maniera specifica la poetica di scrittori come Baudelaire o Ezra Pound, nel tempo esso ha assunto connotazioni più ampie, legate all'idea del “simbolo”. L'autore fa notare come l'uso di simboli nelle arti e nelle lettere sia ben più antico della definizione coniata dal critico greco, poiché è connesso ad un principio di astrazione, su cui opera, in tutto o in parte, qualsiasi lavoro artistico. Dunque, secondo al-Šaḡfī, parlare di simbolismo in Naḡīb Maḥfūz, significa compie-



re una ricerca del senso astratto nascosto all'interno di ogni sua creazione.

Sul piano dei contenuti, l'autore intende andare alla ricerca del significato recondito dei simboli usati dal letterato egiziano già a partire dalla fase storica e da quella realista, nelle quali è possibile cogliere dei significati profondi che accompagnano la storia di superficie. «All'incirca ogni romanzo sociale tenta di raccontare la storia del popolo egiziano nel periodo tra le due guerre mondiali e durante la seconda. In seguito, l'afflato storico rimane fino all'ultima fase, in cui l'autore si occupa di questioni più personali» [p. 58].

Nei primi lavori dello scrittore, infatti, esiste un rapporto tra simbolo e situazioni reali. Talvolta esso può apparire oscuro, perché come scrive l'autore, questo rapporto «è legato alla realtà in cui vive l'artista, specialmente quando questi si preoccupa di veicolare un messaggio preciso o tenta di sfuggire al controllo da parte del potere». [p.10]

al-Šaṭṭī descrive come, sempre attraverso l'uso di simboli, Nağīb Maḥfūz esprima riflessioni filosofiche profonde. Pur non ritenendosi un filosofo, lo scrittore egiziano si è sempre interessato alla metafisica. Egli era solito dire che la filosofia è un atteggiamento naturale dell'essere umano, ossia «l'atteggiamento che assume la persona rispetto agli altri, alla vita e all'esistenza, e in tal senso non esiste nessuno che non abbia la sua filosofia.» [p. 13] L'autore riporta anche le parole di Maḥfūz quando gli chiesero se attraverso i suoi libri, egli volesse trasmettere una particolare visione del mondo, e se in essi fosse presente una particolare tendenza filosofica, questi rispose:

Trovo più probabile che, alla fine, tutti i libri che ho scritto andranno a costituire una qualche forma di filosofia formata passo dopo passo sulle basi dell'esperienza e della cultura, ed è probabile che non ci sarà un'ultima parola. Forse non arriveremo mai all'ultima parola. Come la maggior parte degli scrittori, io trovo interesse nel mio paese, nel locale e nel lato umano, e mi interessa l'aspetto sociale. Esiste un'inclinazione verso la metafisica e un tentativo di compromesso tra significato assoluto e valori sociali. [p. 13]

Quindi l'autore rileva come alcune riflessioni filosofiche, che inizialmente non sembrano comparire nell'opera di Maḥfūz, informino, in realtà, già la sua prima produzione, per emergere come tematiche centrali dei suoi scritti soltanto nel periodo della maturità. Il confine tra letteratura e speculazione metafisica appare dunque sottile, scrive al-Šaṭṭī: «che filosofia e letteratura siano strettamente collegate è un dato di fatto, giacché entrambe si occupano di rappresentare l'umanità sotto vari punti di vista.» [p. 14] Ne deduciamo quindi che è possibile andare alla ricerca di un valore filosofico anche all'interno delle opere di narrativa, infatti, passando ad una trattazione più approfondita della produzione di Maḥfūz, l'autore coglie una sorta di dicotomia tra due grandi temi principali: quella che si potrebbe definire la “questione sociale”, più legata ad una concezione materialistica dell'esistenza e che vede l'uomo come prodotto del suo ambiente, e quello che si potrebbe chiamare il “problema metafisico”, ossia la modalità attraverso cui l'individuo trova il senso del proprio agire. La questione sociale ha occupato tutta la fase storica e sociale della sua carriera di scrittore, mentre il problema metafisico, pur avendo una grande importanza in tutti i suoi romanzi, è venuto alla luce in maniera più chiara a partire da *Awlād ḥāratinā*.

al-Šaṭṭī prosegue sostenendo che questa dicotomia è riconducibile a due simboli fondamentali, il cielo e la terra, o, in maniera più esplicita, al contrasto tra scienza e fede. A livello sociale, questa opposizione si rispecchia nel dilemma della scelta tra libertà e uguaglianza, sottolineando come in Maḥfūz questo conflitto si trasferisca sul piano politico nello scontro tra il sistema liberale e quello socialista. Laddove, nella



---

visione dello scrittore, il sistema liberale accorda all'uomo una grande libertà, abbandonandolo però a se stesso, il sistema socialista garantisce l'uguaglianza, al costo di una limitazione della libertà individuale.

Seguendo sempre lo stesso principio di opposizione, secondo al-Šaṭṭī è possibile rilevare nelle opere di Maḥfūz un altro contrasto: quello tra il principio maschile e femminile, dove il maschile rappresenta la spinta verso il cielo e il mondo delle idee, mentre il femminile è legato alla terra, alla casa, alla famiglia e alla società.

L'idea stessa della morte non sfugge a questa duplice possibilità dell'esistenza, cosicché in alcuni romanzi essa assume un significato politico, come in *Zuqāq al-Midaqq*, mentre, nelle opere più tarde, diventa un evento maggiormente intimo, legato alla sfera privata della persona e in grado di sconvolgerne il mondo interiore. Comunque la si guardi, tuttavia, la morte costituisce sempre un mistero e un limite. Quale valore, dunque, assegnava Naḡīb Maḥfūz all'ora del trapasso? L'autore del saggio cita le parole del grande scrittore, quando diceva: «la domanda su quello che ci aspetta dopo la morte inizia dalla ricerca di se stessi e la domanda in sé è quello che spinge l'uomo a compiere i primi passi verso l'aldilà.» [p. 23]

Sul piano formale il saggio è suddiviso in due parti principali: la prima, intitolata “al-Ramz” (Il simbolo), si articola nelle analisi delle opere storiche e sociali dell'autore, dal romanzo *'Abaṭ al-aqdār* fino ad *al-Sukkariyyah*. In questa prima sezione compaiono tre capitoli suddivisi a loro volta in sezioni più piccole in cui l'autore esamina nel dettaglio alcuni romanzi.

Il primo capitolo si intitola “al-Ramz fī iṭār al-ta'rīḥ” (Il simbolo nella cornice storica), in cui vengono trattati i racconti degli esordi, il già citato romanzo *'Abaṭ al-aqdār*, *Rādūbīs* e *Kifāḥ Ṭībāh*.

Il secondo capitolo, “al-Ramz wa 'l-qadiyyah al-iḡtimā'iyah – qadiyyat al-fard fī 'l-muḡtama' al-ḡadīd” (Il simbolo e la questione sociale – La questione dell'individuo nella nuova società) tratta nel dettaglio i romanzi *al-Qāhirah al-Ḡadīdah*, *Hān al-Halīlī* e *Bidāyah wa nihāyah*.

Il terzo capitolo, che porta il titolo “al-Ramz wa 'l-qadiyyah al-iḡtimā'iyah – qadiyyat al-muḡtama' fī muḡtama' al-ḡadīd” (Il simbolo e la questione sociale – la questione della società nella nuova società), affronta il simbolo nel romanzo *Zuqāq al-Midaqq* e nelle tre opere che compongono la “Trilogia del Cairo”.

La seconda parte del saggio invece, si intitola “al-Ramziyyah” (Il simbolismo), anche questa è suddivisa in capitoli al cui interno sono esaminate in dettaglio alcune opere a cui corrispondono altrettanti sottocapitoli.

Nel primo di essi, dal titolo “Awlād ḥāratina.. al-insān wa mu'ānāt al-ḥayāt” (Il rione dei ragazzi. L'uomo e la difficoltà del vivere) l'autore si concentra sui romanzi *Awlād ḥāratina*, *al-Ṭarīq* e *al-Šaḥḥād*.

Il terzo capitolo, “al-Fard fī muwāḡahah al-muḡtama'” (L'individuo di fronte alla società), esplora in maniera dettagliata la ricca simbologia e la dimensione introspettiva del romanzo *al-Liṣṣ wa 'l-kilāb* mentre il quarto capitolo, “al-Muḡtama' fī masīrat al-baḥṭ” (La società sulla via della ricerca), è dedicato all'analisi delle due opere *Ṭarṭarah fawqa al-Nīl* e *Mīrāmār*.

Il quinto e ultimo capitolo è invece uno studio incentrato sulle due raccolte di racconti *Taḥta 'l-mizallah* e *Hammārat al-qitt al-aswad*.

Dall'organizzazione del testo è possibile indovinare che l'analisi si dipana in ordine cronologico, dagli esordi fino alle ultime opere di Naḡīb Maḥfūz, concentrandosi sugli scritti che l'autore di questo saggio ha ritenuto più rappresentativi delle fasi



creative dello scrittore, oppure quelli che, come nel caso di *al-Liṣṣ wa 'l-kilāb*, costituiscono quasi dei *trait d'union* tra i diversi stili e le varie tematiche scelti da Nağīb Maḥfūz.

Nell'ultimo capitolo, tuttavia, quello dedicato alle raccolte di racconti brevi *Taḥta 'l-miṣallah* e *Ḥammārat al-qitṭ al-aswad*, al-Šaṭṭī sembra limitare la sua analisi ad una lettura del senso generale delle storie che, attraverso il loro carattere assurdo e surreale, veicolano temi di attualità storica e sociale relativi all'Egitto degli anni Sessanta. I racconti però, sono disseminati di simboli astratti la cui comprensione lascia ampio spazio alla speculazione e all'interpretazione personale del lettore. In tal senso, viste le intenzioni del saggio, si sente la mancanza di una disamina più particolareggiata di quei simboli in un certo modo "oscuri" e che tuttavia fanno vibrare di vita e significato le pagine di quelle storie.

Questo saggio costituisce, in ogni caso, una preziosa riserva di studi e riflessioni sulla dimensione astratta e simbolica delle opere di Nağīb Maḥfūz, soprattutto per quanto riguarda tutta la sua produzione letteraria fino al periodo "dell'assurdo", tale da porsi come un testo di riferimento e una guida alla comprensione di uno dei "grandi" della letteratura mondiale.

Edoardo Barzaghi

Ḥusayn Maḥmūd (Hussein Mahmoud), *Maḥfūz fī Ḫāliyā: ṣāhib al-faḍl* (Maḥfūz in Italia: onore al merito)<sup>1</sup>, Dār šarqiyyāt li 'l-našr wa 'l-tawzī' – bi 'l-ta'āwun ma'a al-Ma'had al-Ṭaqāfī al-Ḫāli bi 'l-Qāhirah, al-Qāhirah 2012, pp. 140.

Il centenario della nascita di Nağīb Maḥfūz è servito da occasione per la pubblicazione di un gran numero di testi sulla vita e la letteratura del padre del romanzo arabo contemporaneo, confermando quanto su questo autore ci sia ancora tantissimo da dire. All'interno di questo ingente quanto variegato *corpus* di opere, *Maḥfūz fī Ḫāliyā: ṣāhib al-faḍl* attira l'attenzione per la particolare prospettiva da cui si propone di esplorare il continente Maḥfūz. Pubblicato con la collaborazione dell'Istituto Italiano di Cultura del Cairo, questo studio, infatti, intende analizzare la ricezione dello scrittore egiziano nel Belpaese, con la doverosa attenzione sia alle traduzioni dei suoi scritti che alla produzione saggistica inerente alla sua opera.

Autore del volume è Ḥusayn Maḥmūd (Hussein Mahmoud), professore ordinario di italianistica presso l'università egiziana di Ḥelwān: traduttore dall'italiano di scrittori quali Vittorini, Tabucchi, Fo e Benni, è anche autore di numerosi studi sulla letteratura italiana, araba e, in particolare, egiziana<sup>2</sup>. Questo lavoro è, dunque, il risultato dell'incrociarsi di diversi interessi accademici, nonché di una lunga e intensa attività di collaborazione con arabisti e italianisti, in Italia come in altri paesi.

<sup>1</sup> L'espressione *ṣāhib al-faḍl* significa letteralmente "meritevole": si è scelto in questa sede di tradurla più liberamente con "onore al merito".

<sup>2</sup> Giornalista per varie testate arabe, è autore di diversi saggi in italiano. Tra i vari argomenti oggetto di studio da parte di Maḥmūd, ricordiamo la sua comparazione tra il *Decameron* e *Le mille e una notte*, e l'influenza della letteratura italiana su quella araba. Maḥmūd si occupa inoltre di letteratura di migrazione in Italia, e ha recentemente scritto sulla produzione poetica legata alla rivoluzione egiziana (cfr. Ḥusayn Maḥmūd, *La primavera egiziana, tra poesia e rivoluzione*, in "La rivista di Arablit", I, 1, 2011, pp. 23-34).



---

L'introduzione al testo è firmata dal Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura del Cairo, Dante Marianacci: le sue parole, oltre ad anticipare i contenuti dello studio, sembrano volere soprattutto offrirne un'iniziale chiave di lettura, suggerirne un taglio anche emotivo. La sua passione per la letteratura si fonde con le valutazioni di chi ha lavorato tutta la vita sul fronte del dialogo tra le culture. L'intellettuale, che colloca Maḥfūz tra i grandi romanzieri che hanno formato intere generazioni è, dunque, anche il lettore che confessa di aver scelto, all'arrivo in Egitto, di recarsi non alle piramidi, bensì ai quartieri dove i personaggi della *Trilogia* hanno vissuto le loro storie, per ricercarne ed assaporarne l'atmosfera [p. 8].

Subito dopo queste pagine, Maḥmūd presenta l'idea principale, l'asse portante del testo, a partire dal titolo: il riconoscimento del grande servizio che Naḡīb Maḥfūz, con la sua letteratura, ha reso «non solo a se stesso, ma al suo Egitto, alla letteratura e ai letterati arabi insieme» [p. 11]. Il suo merito principale, spiega l'italianista, è quello di aver aperto gli occhi dell'editoria, della critica e del grande pubblico italiani sulla letteratura araba, di averne fatto riconoscere finalmente il valore in quanto prodotto di una civiltà che non solo è grande e antica, ma che ha fornito importanti basi anche a molte altre culture [p. 12].

Tale affermazione, tuttavia, potrebbe suonare come vuota, retorica, encomiastica, senza un adeguato approfondimento critico. Non incorre in questo rischio l'autore di questo studio, il quale delinea nel capitolo introduttivo, traendo spunto sia da ricerche italiane che da fonti elettroniche<sup>3</sup>, il quadro complessivo in cui l'opera di Maḥfūz e la letteratura araba in generale sono state recepite in Italia. In quest'ottica, il contesto italiano diventa, da un lato, paradigma della relazione dell'Occidente con il mondo e la cultura araba, mentre, dall'altro, conserva le sue peculiarità, sia per quel che concerne la produzione accademica degli arabisti ed orientalisti italiani, che per quanto riguarda le interazioni tra società, mercato editoriale e mass media.

Questi ultimi sono i livelli su cui Maḥmūd compie un'analisi più approfondita, che permette di cogliere alcuni aspetti critici che traspaiono dietro l'innegabile positività di quello che può essere definito come "effetto Nobel". Irrompendo in uno scenario in cui una concezione eccessivamente eurocentrica del valore letterario condannava gran parte delle letterature del Terzo Mondo a livelli di attenzione e diffusione scarsi e precari, Maḥfūz è stato capace di proporre agli occhi dei critici italiani un canone estetico originale, autonomo, facendo in modo che la sua letteratura fosse letta e compresa nel suo valore reale. In questo modo, ritiene Maḥmūd, si può dunque parlare in Italia di un fenomeno di ricezione "post-Maḥfūz", grazie al quale la letteratura araba ha "conquistato la fiducia del lettore" [p. 16]. Tuttavia, l'italianista egiziano fa notare una ricaduta negativa: l'attenzione eccessiva degli autori arabi verso il pubblico estero, ha provocato un adeguamento di contenuti, stile e lingua al gusto occidentale, perdendo quella che è stata "la lezione di Maḥfūz" [p. 16]. Indubbiamente, questo aspetto chiama in causa dinamiche estremamente più complesse che vedono interagire, in una dimensione ormai globalizzata, i campi letterari dei paesi arabi con l'industria editoriale occidentale, spesso prevaricante.

Maḥmūd identifica in questo denso capitolo introduttivo altri due importanti fat-

---

<sup>3</sup> Tra le ricerche, si fa riferimento principalmente a I. Camera d'Afflitto, *La presenza arabo-islamica nell'editoria italiana*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma 2000; mentre, per quanto riguarda i siti internet, il testo accenna alla *Bibliografia arabo-islamica*, pubblicata su [www.arablit.it](http://www.arablit.it), come anche a *community* on-line in cui i lettori consigliano i loro libri preferiti.



tori che condizioneranno, in seguito alla fase di fioritura degli anni Novanta, la ricezione in Italia della letteratura e, di conseguenza, della cultura arabo-islamica. Il primo è di natura eminentemente politica: gli attacchi dell'11 settembre 2001 hanno comportato il ritorno di un'attitudine negativa, di stampo "orientalista", nei confronti del mondo arabo, che veniva cristallizzato come espressione di un universo islamico antagonista e retrivo; tali letture, fa notare l'autore, non hanno risparmiato neanche l'opera di Maḥfūz. L'altro fattore è, invece, radicato nella cultura italiana degli ultimi anni, dove si è assistito ad una crescente attenzione verso la letteratura di immigrazione, segnata dalla produzione di scrittori di origine araba particolarmente attivi<sup>4</sup>. In questo panorama, pur riconoscendo il ruolo guida di Maḥfūz, va segnalato tuttavia come i suoi romanzi siano oggi letti in misura minore, soprattutto dal pubblico italiano delle ultime generazioni.

Con le parole dell'arabista e islamista Sergio Noja Nosedà, il quale, precorrendo i tempi, auspicò questo ambito riconoscimento internazionale per Naḡīb Maḥfūz [p. 22], si chiude questa parte introduttiva e inizia un percorso ragionato tra i contributi di arabisti e orientalisti italiani.

Le pagine di questa che è la sezione principale di *Maḥfūz fī Īṭālyā: ṣāhib al-faḍl* ricalcano e approfondiscono i nodi principali già introdotti, inserendoli in una cornice cronologica: dalla "scoperta" di Maḥfūz, proseguendo attraverso l'assegnazione del Nobel, fino ad arrivare alla sua morte. Gli interventi sulle caratteristiche dell'opera di Maḥfūz vengono affiancati a considerazioni e valutazioni sul quadro generale dell'attività di traduzione in italiano della letteratura araba.

I primi capitoli di questa parte vertono sulle modalità con cui Maḥfūz è stato introdotto ai critici e ai lettori italiani. Attraverso la presentazione del numero speciale di "Oriente Moderno" (dedicato al premio Nobel), di cui vengono tradotti numerosi estratti<sup>5</sup>, Maḥmūd sottolinea come quanto Maḥfūz fosse già da lungo tempo apprezzato e ben conosciuto nei, seppur ristretti, ambienti accademici italiani. Si trovano qui riportati, infatti, diversi e articolati giudizi di valore e le numerose considerazioni critiche e teoriche sulla sua letteratura: questi commenti, da un lato mostrano quanto l'autore egiziano fosse legato alla cultura arabo-islamica, di cui ha saputo cogliere e trasmettere gli aspetti più elevati, e, dall'altro, mettono in evidenza il valore universale della sua opera, indubbiamente paragonabile a quella dei vari Balzac, Dostoevskij, Proust e Joyce, solo per citarne alcuni. Un altro aspetto importante che traspare da queste pagine, e che Maḥmūd non esita a mettere in evidenza, è quanto la soddisfazione per l'importante riconoscimento si affianchi ad una severa critica dell'eurocentrismo delle case editrici, e di alcuni intellettuali italiani, che avevano fino ad allora ignorato Maḥfūz e la letteratura araba, o l'avevano confinata al rango di letteratura esotica, di poco conto.

Un capitolo intero, "Maḥfūz bayna al-adab wa 'l-sīnimā" (Maḥfūz tra la letteratu-

<sup>4</sup> In questo ambito, cita, ad esempio, Amara Lakous ('Amārah Laḥūs), che vive in Italia e scrive sia in arabo che in italiano, e ha ottenuto un ampio successo di pubblico con *Scontro di civiltà per un ascensore a piazza Vittorio*, E/O, Roma 2006.

<sup>5</sup> Cfr. AA.VV., *Studi in onore di Naḡīb Maḥfūz premio Nobel per la letteratura 1988*, numero speciale di "Oriente Moderno", Nuova serie, Anno VII (LXVIII), N. 10-12 (Ottobre-Dicembre 1988); il numero contiene i seguenti articoli: F. Gabrieli, *In occasione del premio Nobel a Nagib Mahfuz*; D. Amaldi, *Nagib Mahfuz: dalla giovinezza alla maturità*; V. Strika, *Nagib Mahfuz e Kafka*; I. Camera d'Afflitto, *Mahfuz: mediterraneità, non esotismo*; V. Grassi (a cura di), *Nagib Mahfuz. Note bio-bibliografiche*.



---

ra e il cinema), è dedicato ad un breve saggio sull'argomento scritto da Maḥmūd Sālim al-Šayḥ (Mahmoud Salem El Sheikh). L'intento di Maḥmūd è quello di offrire al lettore un valido approfondimento sull'opera del Nobel egiziano per la letteratura, e al contempo rendere un doveroso omaggio ad un insigne accademico, esperto in filologia romanza, e validissimo ponte tra le culture italiana ed egiziana.

L'ultimo capitolo dello studio passa in rassegna le testimonianze di intellettuali e accademici italiani, nonché di alcuni suoi traduttori, apparse sulla stampa italiana periodica e quotidiana in occasione della morte di Naḡīb Maḥfūz<sup>6</sup>. Queste pagine sono in grado di dimostrare come il tempo abbia cementato e consolidato il rispetto, l'apprezzamento e l'affetto provati dagli italiani verso questo grande scrittore egiziano. In questi scritti la lezione del premio Nobel ritorna arricchita di spunti tematici preziosi, e rinnova l'attenzione per la cultura mediterranea e l'imperativo di combattere l'intolleranza e gli assolutismi di ogni genere.

Tale opera, rivolta alle complesse relazioni tra universi culturali differenti malgrado la vicinanza geografica, può essere valutata da differenti punti di vista e da diverse prospettive accademiche. Indubbiamente, questo volume offre al lettore e allo studioso un rigorosamente selezionato, organizzato e sostanzioso *corpus* di studi italiani di arabistica, fonti primarie che permettono di seguire la parabola dell'interesse e della conoscenza italiana della letteratura e della figura di Maḥfūz, nonché delle culture egiziane ed araba.

Allo stesso modo risulta estremamente utile la voluminosa (e dispendiosa, in termini di quantità di lavoro richiesto) appendice, dove sono riportate tutte le numerose traduzioni in italiano dell'opera mahfuziana: i testi sono presentati in ordine alfabetico rispettoso della traduzione del titolo italiano, che viene tradotto alla lettera; per ogni traduzione è, poi, fornita una brevissima sinossi, in modo da evidenziare eventuali differenze con l'originale.

Da questo punto di vista, un altro indiscusso pregio di questo saggio è quello di offrire consistenti informazioni bibliografiche sulla vita e sull'attività dei principali orientalisti e arabisti italiani. Inoltre, attraverso queste pagine e le testimonianze che riporta, Maḥmūd offre al lettore un quadro molto dettagliato dei vari editori che, all'inizio, hanno scommesso su una letteratura araba praticamente sconosciuta, e che poi, solo in seguito, sono riusciti a diffondere. Questa indagine rappresenta, si potrebbe dire, un importante valore aggiunto, dato che informazioni di questo tipo, spesso difficili da reperire, risultano essere assolutamente preziose per lo studioso.

È quindi indubbio quanto *Maḥfūz fī Īṭāliyā: šāḥib al-faḍl* possa essere di interesse e utilità, nella misura in cui offre la possibilità di guardare a se stessi attraverso uno sguardo esterno, decentrato. Questa considerazione chiama in causa un altro aspetto notevole che attraversa implicitamente questo breve e denso studio: si tratta delle dinamiche di collaborazione tra le istituzioni accademiche e culturali italiane ed egiziane che, soprattutto attraverso l'impegno professionale di molti professori e ricercatori (tra cui Maḥmūd stesso), hanno dato ottimi frutti, solo in parte presentati in queste pagine. L'incontro tra Oriente e Occidente, spesso ancora demonizzato, non è qui semplicemente un oggetto di studio da sottoporre ad accurato scrutinio, ma diventa anche pratica stessa di ricerca. Ed è in questo senso, quello delle possibilità offerte dall'intersecarsi di diverse tradizioni e orientamenti di studio, che suona ottimista la

---

<sup>6</sup> Questa sezione prende in esame gli interventi, nell'ordine, di Valentina Colombo, Giulio Soravia, Maria Donzelli e Vincenzo Strika.





domanda lanciata nelle pagine di questo volume, quasi a sembrare un suggerimento per ulteriori direzioni di ricerca: «In che misura Nağīb Maḥfūz è realmente conosciuto in Italia? Cosa è stato compreso della sua scrittura? [...] Quale influenza, dunque, possiamo ritenere che egli abbia esercitato?» [p. 21].

Alessandro Buontempo

Muḥammad Salmāwī (a cura di), *Fī ḥaḍrat Nağīb Maḥfūz* (Alla presenza di Nağīb Maḥfūz), al-Dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah, al-Qāhirah 2012, pp. 400.

Questo libro, uscito in occasione dell'anniversario del centenario della nascita di Nağīb Maḥfūz, si compone di una raccolta di testi inediti raccolti dallo scrittore Muḥammad Salmāwī, giornalista e amico personale dello stesso Maḥfūz. Il volume è suddiviso in quattro capitoli. Nel primo di questi sono state raccolte alcune conversazioni svoltesi tra Nağīb Maḥfūz e alcune personalità provenienti dai più disparati campi del sapere, da letterati a scienziati a uomini della politica che hanno incontrato il grande scrittore egiziano. Compagnano tra gli altri i premi Nobel Nadine Gordimer, Claude Simon e Orhan Pamuk, gli scrittori Paulo Coelho, Éric-Emmanuel Schmitt, Mario Vargas Llosa e il drammaturgo americano Arthur Miller e, tra i giornalisti, l'egiziano Muḥammad Ḥasanayn Haykal.

Il secondo capitolo contiene trentaquattro testi inediti scritti da Salmāwī stesso e che sono il risultato di circa vent'anni di incontri personali con Nağīb Maḥfūz. Questi testi riassumono le opinioni dello scrittore su questioni che spaziano dalla politica alla società e dalla filosofia al suo rapporto con il potere, andando a costituire la sezione più interessante dal punto di vista della critica letteraria e dello studio accademico.

La terza parte comprende alcuni interventi che Maḥfūz ha tenuto nel corso di conferenze e incontri ufficiali, tra cui il discorso che ha scritto in occasione della proclamazione del premio Nobel nel 1988<sup>1</sup>, mentre la quarta e ultima parte consiste in una raccolta di fotografie che ritraggono il grande scrittore egiziano con alcuni dei prestigiosi visitatori che lo hanno incontrato nell'arco della sua lunga carriera.

A cavallo tra memoriale e saggio letterario, questo libro sembra contenere in sé tre libri diversi, che potrebbero corrispondere a tre diverse descrizioni di Nağīb Maḥfūz. Nella prima parte infatti, il lettore viene trasportato nella casa del grande scrittore, e gli viene data la possibilità di “assistere” ad alcune conversazioni che vertono anche su temi personali e che ne rivelano il lato umano, lasciando indovinare lo spirito accogliente, la saggezza e anche le fragilità del grande scrittore. Un esempio di questo si trova quando Salmāwī riporta le parole dello psicologo Yaḥyà al-Raḥāwī che si prendeva cura di Maḥfūz in seguito all'attentato del 1994. [p. 156]

Nel testo intitolato *Nizām al-ḥayāh.. wa 'l-alam al-akbar* (Uno stile di vita... e il dolore più grande), l'autore del libro condivide con i lettori un pezzetto del rapporto di fiducia e di amicizia che intercorreva tra lui e Maḥfūz, ricordando quando il grande letterato chiese a Salmāwī di essere presente agli incontri con gli ospiti stranieri, chiamandolo scherzosamente “Ministro degli esteri”. [p.156]

Interessante è la selezione, da parte dell'autore, della trascrizione dell'incontro tra Maḥfūz e la moglie dell'ex-primo ministro spagnolo José María Aznar, che gli chiede

<sup>1</sup> Il discorso completo è consultabile sul sito:

[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1988/mahfouz-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1988/mahfouz-lecture.html)



---

cosa abbia significato per lui aver lavorato a capo dell'organo governativo egiziano per la censura. Risponde Maḥfūz:

Ne fui molto soddisfatto. La censura esisteva e immaginavo che entrando a farne parte, avrei reso all'arte e alla cultura un servizio migliore di come sarebbe stato se a dirigerla avessero posto un impiegato governativo. Sono certo di aver reso un servizio alla cultura e al costume in genere, nel limite delle mie possibilità. [p.58]

L'autore, poi, si sofferma su una delle questioni più dibattute rispetto alle scelte di Naḡīb Maḥfūz e cioè il suo rapporto con il potere. È noto infatti che egli sia stato anche criticato da alcuni suoi connazionali per non aver mai preso una posizione politica chiara e ben definita, preferendo invece trincerarsi dietro ai suoi romanzi per non esprimersi in maniera esplicita. Nel testo intitolato *Hal hādana Maḥfūz al-sulṭah?* (Maḥfūz ha stabilito una tregua col potere?), Salmāwī difende in maniera appassionata l'impegno sociale e politico dell'amico scrittore, la cui lotta per cause politiche si è espressa certamente nelle forme metaforiche della narrativa, ma anche dell'impegno concreto. A tal proposito viene riportato un episodio in cui un ufficiale dell'esercito, di nome 'Abd al-Ḥakīm 'Āmir, chiese un procedimento penale nei riguardi di Maḥfūz per aver pubblicato il romanzo *Tartarah fawqa al-Nīl*. Come scrive l'autore del saggio, l'ufficiale riteneva che «lo scrittore avesse superato ogni limite con le sue critiche al clima poliziesco che regnava in Egitto prima della guerra del 1967.» [p. 244]

Continua Salmāwī: «Tutto ciò comunque non dissuase Maḥfūz dal continuare a criticare l'ordine costituito [...] l'anno successivo pubblicò un romanzo dello stesso orientamento, *Mīrāmār*, che uscì nello stesso anno della *naksah*, quando il sistema politico non era disposto ad accettare simili coraggiose critiche.» [p. 246]

L'autore riporta anche un episodio avvenuto all'epoca del presidente al-Sādāt, quando Maḥfūz sottoscrisse la petizione che anche altri scrittori avevano firmato, con la quale si rifiutava lo stato di neutralità dichiarata prima della guerra del 1973. In quell'occasione vennero presi contro di lui provvedimenti che non erano stati presi nemmeno all'epoca di Ḡamāl 'Abd al-Nāṣir: i suoi scritti furono censurati e fu proibita la trasmissione dei film da lui sceneggiati. [p. 248]

D'altra parte, le frizioni di Maḥfūz col potere iniziano fin dai primissimi anni di attività; Salmāwī ricorda che nel periodo in cui uscì il racconto breve *al-Ḥawf*, con il quale Maḥfūz, in base a quanto da lui stesso affermato, aveva voluto criticare intenzionalmente il sistema antidemocratico del regime di quell'epoca, lo scrittore confessò di avere l'impressione di essere costantemente controllato, perché in più occasioni alcuni ufficiali lo avevano fermato per strada chiedendogli cosa volesse esprimere con quel racconto e chi si nascondesse dietro la figura dell'ufficiale tiranno. [p. 250]

Altri scritti, contenuti soprattutto nel secondo capitolo, presentano un taglio maggiormente orientato all'analisi e alla critica letteraria; così che in *al-Riwāyah al-maḥfūziyyah* (Il romanzo maḥfūziano), Salmāwī presenta una rapida storia degli sviluppi artistici di Maḥfūz, paragonandolo, con profondo affetto, a grandi artisti della storia dell'umanità che l'hanno preceduto.

In *al-'Ilm wa 'l-taḥdīt fī fikr Naḡīb Maḥfūz* (La scienza e la modernizzazione nel pensiero di Naḡīb Maḥfūz), l'autore riprende un concetto espresso anche dal critico Sulaymān al-Šaṭṭī<sup>2</sup>, riguardo alla duplice tensione filosofica di Maḥfūz, che articola la riflessione metafisica nella forma di una dicotomia tra materia e spirito:

---

<sup>2</sup> Si veda la recensione del libro di Sulaymān al-Šaṭṭī *al-Ramz wa 'l-ramziyyah fī adab Naḡīb Maḥfūz* (Il simbolo e il simbolismo nella letteratura di Naḡīb Maḥfūz) pp. 128-131 di questo numero.



Forse l'aspetto principale che Maḥfūz ha trovato nella filosofia di Bergson è il tradizionale dualismo tra corpo e anima, tra materia e spirito, rappresentato dalla filosofia sufi, che separa nettamente le due cose, e che anzi, spingendosi fino al limite, afferma che il corpo rappresenta una limitazione e una debolezza per l'anima, mentre lo spirito è l'espressione della libertà e del sublime. Tale dualismo, nell'espressione di Bergson come nel sufismo, era l'asse centrale del pensiero di Naḡīb Maḥfūz sin dalle opere che precedono la *Tulāṭiyyah*, fino alle ultime, in cui emerge il suo lato mistico, come in *Aṣḍā' sīrah dāṭiyyah* (Echi di un'autobiografia) e i racconti che scrive attualmente sotto il titolo *Aḥlām fatrat al-naqāhah* (Sogni del periodo della convalescenza). [pp. 196-197]

Se dunque la scienza è espressione del corpo, e la religione è espressione dello spirito, esse diventano il simbolo del contrasto tra tradizione e modernità, che incarnano a loro volta due principi apparentemente inconciliabili.

Infine, la terza parte che compone il volume raccoglie i testi di alcuni discorsi ufficiali scritti da Naḡīb Maḥfūz in occasione di conferenze svoltesi in vari paesi. Come è noto egli non partì mai dall'Egitto, tuttavia questo non gli impedì di far sentire la sua voce attraverso discorsi scritti di suo pugno e letti da altre persone.

Piuttosto significativo è un piccolo estratto di un discorso presentato a Valencia, in cui ribadì l'importanza del ruolo della cultura nella costruzione della coscienza dei popoli, come presupposto fondamentale per una convivenza pacifica tra le due metà del Mediterraneo: «Se la politica recide il legame con la cultura, essa perde il cuore e l'anima, allo stesso modo in cui la cultura lontana dall'impegno politico non diviene altro che un vuoto esercizio intellettuale». [p. 372]

In conclusione *Fī ḥaḍrat Naḡīb Maḥfūz* è un libro di piacevole lettura, non particolarmente denso di spunti teorici per lo studio accademico, ma senza dubbio ricchissimo di informazioni sulla vita del grande scrittore, informazioni che rivelano aspetti probabilmente secondari per quanto riguarda il lato letterario, ma di sicuro interesse per il lettore affezionato e desideroso di conoscere più a fondo la personalità di Naḡīb Maḥfūz attraverso i numerosi aneddoti riportati da Salmāwī. Il libro si può leggere senza seguire un ordine preciso, saltando da un testo all'altro secondo il capriccio di ciascuno, la scrittura è rapida e scorrevole e dalle righe di questa raccolta traspaiono l'affetto e la stima dell'autore, che ha voluto consegnare un'immagine meno ufficiale e forse più vicina allo spirito del grande scrittore egiziano.

Va segnalato, infine, che alcuni testi di questo libro sono stati tradotti dagli studenti del corso di Letteratura Araba Moderna e Contemporanea presso Sapienza, Università di Roma<sup>3</sup>.

Edoardo Barzaghi

<sup>3</sup> Gli studenti che hanno preso parte a questo progetto didattico, a cura della prof. Isabella Camera d'Afflitto, per l'a.a. 2011-2012, sono: Omar Abdo, Ludovica Cascone, Cosmery Curiazio, Noemi Di Benedetto, Lucrezia Fontanarosa, Sahar Khachan, Iaria Lolini, Valeria Meneghelli, Mina Raafat Fayed Saed, Francesca Montanino, Veronica Pichini, Maria Paola Pisanu, Veronica Ronda, Elisabetta Rossi, Antonella Schiavone, Veronica Toschi, Rossana Tufaro.



