

Un itinerario tra Oriente e Occidente: la Via della Seta dal (e verso il) Mediterraneo

a cura di Akeel Almarai -
Carla Bagna - Wafaa R. El Beih

Studi e ricerche

2022

 EDIZIONI
Università per Stranieri di Siena

Edizioni Unistrasi

Un itinerario tra Oriente e Occidente: la Via della Seta dal (e verso il) Mediterraneo

a cura di Akeel Almarai -
Carla Bagna - Wafaa R. El Beih

Studi e ricerche

2022

 **EDIZIONI**
Università per Stranieri di Siena

Comitato scientifico: Marina Benedetti, Antonella Benucci, Paola Carlucci, Pietro Cataldi, Paola Dardano, Beatrice Garzelli, Sabrina Machetti, Giuseppe Marrani, Tomaso Montanari, Massimo Palermo, Carolina Scaglioso, Lucinda Spera, Massimiliano Tabusi, Massimo Vedovelli

Comitato di redazione: Benedetta Aldinucci, Valentino Baldi, Anna Baldini, Irene Falini, Matteo La Grassa, Veronica Ricotta, Eugenio Salvatore, Carolina Scaglioso, Ornella Tajani

Collana finanziata dal Dipartimento d'Eccellenza DISU
(Dipartimento di Studi Umanistici)

ISBN: 978-88-32244-06-9



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0
Internazionale.

Tutti i diritti sono riservati.
Qualsiasi riproduzione, anche parziale e sotto qualsiasi forma,
è vietata senza l'autorizzazione dell'Ateneo.

Copyright © 2022 Ateneo Internazionale - Università per Stranieri di Siena

INTRODUZIONE

DALL'ORIENTE A SIENA DA DOVE TUTTO INIZIÒ A DOVE TUTTO RICOMINCIA

Una sola via o tante vie? Vecchie o nuove? Qualunque sia la risposta, essa indicherà sempre un percorso carico di piccole e grandi storie, di viaggi, di incontri e di scambi di commercio e cultura. Tutto comincia dalle necessità di approvvigionamento di diversi popoli per poi estendersi alle interazioni tra diverse culture, filosofie e religioni. Il termine coniato abbastanza recentemente (nel 1907 da Ferdinand von Richtofen, geografo e geologo tedesco), con riferimento alla merce che ha dato, insieme ad altre, il maggiore impulso ai contatti commerciali fra Oriente ed Occidente, individua un fascio di vie carovaniere lungo le quali, a partire dalla seconda metà del I millennio a.C. fino alla metà del II millennio d.C., si sono snodate le attività commerciali tra l'Estremo Oriente e l'Europa. Ma la Via della Seta non ha consentito solo lo scambio di beni materiali, di importanti scoperte scientifiche ed innovazioni tecnologiche (si pensa alla bussola e alla stampa), essa ha ospitato anche viaggi di persone e incontri/scontri tra grandi imperi (romano, dei Parti, cinese, di Tamerlano, dei Mongoli, ecc.) e diverse etnie. Questa storia fatta di incontri, scontri e mediazioni, l'hanno creata i popoli e gli individui che hanno animato, con la loro presenza, i diversi percorsi terrestri e marittimi, le tante Vie della seta, dai tracciati variabili che cambiavano a secondo dei rapporti politico-economici messi in essere di volta in volta dai diversi imperi. Si tratta di una storia che raccoglie, dunque, insieme agli elementi materiali altri immateriali: oltre al celeberrimo *Milione* di Marco Polo e a tante altre opere che

ci raccontano i viaggi tra l'Oriente e l'Europa lungo percorsi attraversati da merci e persone, le interazioni civili e umani non hanno lasciato sempre cose scritte né manufatti significativi ma hanno tracciato, nel passato come nel presente, con il vivere quotidiano dei popoli, la lunga storia dei rapporti tra Est e Ovest e viceversa.

La storia della Via della Seta è carica pure di simboli: dall'Oriente sporse la luce del sole a cui fece riferimento Dante nel *Paradiso*: «però chi d'esso loco fa parole / non dica Ascesi, che direbbe corto, / ma Oriente, se proprio dir vuole» (Pd XI, 52-54). Per Dante - scrive Michele Mari - «l'origine della particolare illuminazione portata all'umanità dal "sole" Francesco è l'Oriente e che con Francesco ha inizio un nuovo ciclo». ¹ Sapeva Dante del culto solare che era già diffuso alla frontiera India sino ad Antiochia passando per la Persia? Probabilmente la risposta è sì. Ciò non ci deve stupire parlando di Dante e pensando alle sue sorprendenti conoscenze della mistica medievale globale. Il culto solare marcato in Estremo e in Medio Oriente (si pensa a Ra, la divinità solare faraonica) trova echi nelle religioni monoteistiche: i volti degli ebrei e dei cristiani si volgono, nelle preghiere, verso l'est geografico, ma anche, e soprattutto, verso la salvezza che arriva da Oriente come la luce del sole (la Gerusalemme terrena e celeste). Entro questo quadro, il viaggio verso l'Oriente acquisisce valori e significati contraddetti: nella agiografia tardoantica il viaggio verso il Paradiso è un *iter ad Orientem*, un viaggio in cui - secondo Acerbi - «la realtà geografica è in segreta corrispondenza con la dimensione escatologica e le relazioni spaziali come espressioni metaforiche di categorie morali», ² mentre andare nella direzione dell'Oriente significa - secondo Mari - «andare contro la natura e quindi contro Dio, come fece lo sciagurato Costantino quando, "contro il corso del ciel" (sempre Dante, per bocca di Giustiniano), spostò la sede dell'impero da Roma a Bisanzio-Costantinopoli». ³

Come frutto di viaggi tra Oriente e Occidente è nata la storia del convegno *Un itinerario tra Oriente e Occidente: la Via della Seta dal (e verso il) Mediterraneo*. A Siena, nel 2018, durante il convegno AIPI, ospitato dall'Università per gli Stranieri di Siena, si sono incrociati incontri, passi e vie, reali e simbolici. L'entusiasmo che ha animato le discussioni sulle aree comuni di ricerca e la coscienza dell'importanza del dialogo interculturale ci hanno portato a pensare all'organizzazione di una grande occasione di scambio scientifico e culturale che vede coinvolgere vari atenei in Italia, in Egitto e altrove. E perché non farlo dando anche la prospettiva della Via della Seta? Occuparsene avrebbe significato mettere ognuno di noi a confronto con un percorso che ci avrebbe permesso di riscoprire eventi, luoghi, politica, cultura di luoghi che, al di là della geografia, sono stati e continuano ad essere luoghi scritti e iconografici. Non si

¹ Michele Mari, *La via della seta. Il nostro Oriente interiore dove tutto ebbe inizio*, in *Dossier La Via Della Seta*, «la Repubblica», 27 luglio 2017.

² Silvia Acerbi, *Il valore ominale dell'Oriente fra cristianesimo e paganesimo: potere imperiale e prodigi in età flavia*, «Rivista Historias Del Orbis Terrarum», n. 22, 2019, p. 9.

³ Michele Mari, *cit.*

tratta solo di un percorso economico e commerciale, ma di un costante movimento e incontro di popolazioni diverse che ha portato alla trasmissione di conoscenze, idee, lingue e culture, religioni e credenze, avendo profonde ripercussioni sulla storia e sulle civiltà dei popoli europei e asiatici, ma generando anche errori concettuali, stereotipi radicati e contraddizioni.

Il primo momento di confronto su questi temi (con una pubblicazione dedicata) si è tenuto al Cairo a luglio 2019 grazie alla collaborazione tra l'Ambasciata Italiana in Egitto, l'Istituto Italiano di Cultura al Cairo, l'Università per Stranieri di Siena e vari atenei egiziani, europei e cinesi. A questa prima occasione d'incontro hanno partecipato quarantuno studiosi di letteratura italiana, cinese, spagnola e ebraica, di storia e di geografia, prendendo in considerazione non solamente il punto di partenza e quello di arrivo dell'itinerario storico, ma anche le tappe di mezzo, quelle forse meno conosciute, ma non meno interessanti per lo sviluppo del pensiero occidentale e dello sguardo e interesse dell'Oriente sull'Occidente.

I presenti contributi raccolgono, invece, gli interventi della seconda tappa dell'iniziativa italo-egiziana sulla Via della Seta, tenutasi presso l'Università per stranieri di Siena nel mese di dicembre 2019. I contributi si riferiscono a diciotto interventi, organizzati in sei capitoli: *“Oriente” e “Occidente”: diari di viaggio e rappresentazioni letterarie; Rappresentazioni, relazioni e influenze culturali Italia-Egitto; Letterature comparate tra Oriente e Occidente: traduzioni e circolazione di temi; “Orienti in Occidente” e “Occidenti in Oriente”: miti, radici, innesti; Linguistica comparata italiano/arabo; La Nuova Via della Seta tra politica, economia, linguistica e sociologia*. Tutti interventi che si aprono ad un ampio orizzonte di scambio culturale proficuo, trattando il rapporto dialettico tra identità e alterità (che «non sono concepibili l'una senza l'altra»)⁴, ma anche realtà, culture, storie, architetture, che formano questa rete di itinerari diversificati, conosciuti tuttavia con un nome al singolare, che ci parlano di incontri fatti e da fare, di incontri mancati, di rinvii, di promesse mantenute e non, e sicuramente anche di scontri, di conflitti.

L'approccio adottato e scelto per presentare i diversi contributi è pertanto un approccio interdisciplinare, all'interno del quale si muovono i temi, già evocati, dei rapporti linguistici, storici, geografici, di epoche differenti in un'area molto estesa e connotata come luogo di incontri e passaggi, anche quando non erano state tracciate tutte le rotte che ora conosciamo, percorsi che si fondano in un rapporto con un orizzonte visibile, via terra o via mare. All'interno vi sono anche contributi che offrono una lettura originale e inedita su temi che fanno parte dell'immaginario comune dei popoli del Mediterraneo e del vicino, medio, estremo Oriente.

Infine, con questo volume, ricordiamo anche il prof. Rabie Salama, prematura-

⁴ Marc Augé, *Tra i confini. Città, luoghi, integrazione*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, p. 163.

INTRODUZIONE

mente scomparso nel dicembre 2021, autore presente in questo volume, e partecipe alle giornate di studio al Cairo e a Siena del 2019.

Akeel Almarai - Carla Bagna - Wafaa R. El Beih

Siena, il Cairo, 31 luglio 2022

PARTE I

“ORIENTE” E “OCCIDENTE”: DIARI DI VIAGGIO E RAPPRESENTAZIONI LETTERARIE

AISHA NASIMI - ADRIANO GELO¹

LO SGUARDO DEL VIAGGIATORE: ORIENTE E OCCIDENTE IN CONTATTO NEL MEDITERRANEO NELLA *RIḤLA* DI IBN ĠUBAYR

1. INTRODUZIONE: IL CONTESTO STORICO-CULTURALE

La fase espansiva dell'Islām, tra il VII e l'XI secolo, «può essere interpretata come un esteso, policentrico e pluridirezionale movimento migratorio»² che si espande dalle coste atlantiche della Spagna e del Portogallo, attraversa il Mediterraneo fino a raggiungere vaste regioni dell'Oriente asiatico, fino ai confini con la Cina. Si arrestò e si arroccò per diversi secoli in alcuni avamposti dell'Europa occidentale, in particolare in Andalusia e Sicilia. In meno di un secolo l'Islām travolse entità statali e imperi che, come nel caso della Persia, contavano su un passato millenario. Non si trattò tuttavia di un processo lineare. L'Islām conobbe significativi momenti espansivi ma anche rovesci, crisi e periodi di stasi. Questa fase espansiva fu un fenomeno religioso, politico e di trasformazione sociale.³

1 *Assegnisti di ricerca presso il centro CILS, Università per Stranieri di Siena, dal 2018.

2 Carlo Ruta, *Il Mediterraneo oltre il jihād e le crociate. Il tempo lungo delle contaminazioni*. Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa, p. 16.

3 Ivi, p. 16-17.

Fin dalla conquista di Alessandria d'Egitto, negli anni del califfato di 'Oṭmān⁴ (VI secolo), il rapporto con le popolazioni conquistate fu tutto sommato pacifico. Infatti, le popolazioni firmavano un atto formale in cui si sottomettevano in maniera spontanea ai vincitori e dichiaravano di preferire il dominio arabo a quello, per esempio, di Bisanzio o degli altri imperi che prima avevano il potere su quei territori.⁵ Questo tipo di convivenze e relazioni non furono dei casi isolati, perché nel mondo arabo e islamizzato erano abbastanza consuete. Solo per fare alcuni esempi, in epoca omayyade (661-750), in Siria e Palestina le comunità cristiane e musulmane convivevano pacificamente e le prime potevano esercitare i loro culti, mentre i pellegrini avevano libero accesso ai luoghi sacri della cristianità. «Ugualmente istruttivo appare poi il fenomeno delle conversioni, che per le autorità musulmane, già nelle prime fasi di conquista, dovette costituire un problema da affrontare con misura».⁶ Con grande probabilità, parte delle conversioni religiose avvenivano per ragioni di opportunità. In India, ad esempio, convertirsi alla religione di Maometto poteva servire a sottrarsi al rigido sistema delle caste, mentre per i cristiani scismatici bizantini l'adesione all'Islām era un modo per evitare le persecuzioni anticlericali che avvenivano frequentemente nei territori sottoposti a Costantinopoli; «questo intreccio tra mobilità e duttilità, dopo le fasi strettamente belliche, dovette costituire per l'Islām un punto di forza, ai fini della stabilità e della coesione etnica e sociale delle aree conquistate».⁷

Un atteggiamento di rispetto l'Islām lo ebbe anche verso i lasciti materiali del mondo antico che avevano resistito alla furia degli eserciti. Nella generalità dei casi gli occupanti islamici non si accanirono contro i monumenti che richiamavano le credenze e i culti politeistici, assumendo per lo più un atteggiamento tra il curioso e l'indifferente, ma in ultima istanza di rispetto per la storia. Stesso discorso valse per i lasciti degli Achemenidi di Persia, degli Assiri, dei Babilonesi. Sopravvissero antichi templi indiani e cinesi, i monumenti greci e romani in Sicilia, le costruzioni romane della Spagna musulmana. «Le piramidi egizie di Giza, come si evince da Ibn Ġubayr, che le trovava di “costruzione meravigliosa” e di “figura strana”, entravano senza problemi negli itinerari dei pellegrini musulmani che si recavano alla Mecca».⁸

Un ultimo aspetto da sottolineare è quello relativo alle relazioni e le contaminazioni culturali, che già in epoca omayyade cominciarono a manifestarsi attraverso forme di collaborazione tra sapienti, eruditi e letterati di varie etnie e religioni, nei campi delle scienze e dei saperi in senso lato. Queste relazioni sinergiche si consolidarono definitivamente in epoca abbaside, dal 750 al 1258, quando si ebbe la maggio-

4 Terzo dei califfi “ben guidati” successori di Muḥammad (Campanini, 2005).

5 Carlo Ruta, cit., p. 20.

6 Ivi, p. 21.

7 Ibid.

8 Ivi, p. 26.

re fioritura intellettuale dell'Islām.⁹

2. IL VIAGGIO NELLA CULTURA ARABO-ISLAMICA DEL MEDIOEVO: CENNI SU FATTI LINGUISTICI, STORICI E CULTURALI

Il viaggio si presenta come tema ricorrente nel mondo arabo-islamico, da sempre caratterizzato da una grande mobilità, sia all'interno di *dār al-Islām*¹⁰ che al di fuori di questo. Il territorio dell'Islām, infatti, costituisce uno «spazio ideale per la circolazione e lo scambio culturale e mercantile fra popoli lontani, accomunati dal referente religioso unitario, sia all'esterno, nel resto del mondo, la *dār al-ḥarb* (il territorio della guerra, nel senso di ribellione a Dio) che tuttavia non cessò mai di essere interlocutore e socio di affari».¹¹

La civiltà araba nasce come civiltà nomade, quindi caratterizzata da continua mobilità pur sviluppandosi poi come cultura urbana, prettamente sedentaria. Tale propensione al frequente spostamento ha fatto sì che il concetto di confine territoriale venisse visto in maniera diversa da come è da sempre stato in contesto "occidentale", quindi non come barriera e neanche come ostacolo alla libera circolazione di idee e individui.¹²

L'importanza del viaggio permea dunque la cultura del mondo arabo-islamico, a partire dalla letteratura e la lingua, ma emerge soprattutto nella sfera religiosa, caratterizzandone molti aspetti sia di tipo storico che della pratica religiosa in sé.¹³ La *Hijra*¹⁴ a esempio, viaggio densissimo di significati simbolici e religiosi che segna l'inizio dell'Islām – indica l'unico caso di spostamento forzato. Vi è poi un ricco vocabolario relativo al viaggio presente nelle fonti sacre dell'Islam, dall'espressione frequentissima "*fi sabīl Allah*", sulla via di Dio, al termine indicante il viaggiatore "*ibn al-sabīl*", figlio della strada, il quale nel mondo islamico tradizionale godeva di una grande considerazione, a lui infatti vanno concessi buona accoglienza, agevo-

9 Ivi, p. 27.

10 Il territorio dove è applicata la legge islamica. Concetto che si contrappone a quello di *dār al-ḥarb*, il territorio in cui è lecito condurre lo sforzo bellico diretto alla diffusione dell'Islām (una delle accezioni di jihad). La dottrina islamica contemporanea tende a considerare la contrapposizione come superata (cfr. Massimo Campanini, *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, Bur, Milano, 2005).

11 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, *Le mille e una strada. Viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

12 Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 2001.

13 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

14 Evento cruciale per l'evoluzione dell'Islām che vide la migrazione del Profeta Muḥammad e della prima comunità musulmana dalla Mecca all'oasi di Yatrib, in seguito Medina, nel 622 d.C., data che costituisce l'anno zero dell'era islamica (cfr. Massimo Capmanini, cit.).

lazioni, elemosine e addirittura parte del bottino di guerra. In genere nella dottrina il viaggio è dunque considerato come un'attività meritoria, con un posto di assoluto rilievo nella tradizione musulmana.¹⁵ Oltre a ciò, non va dimenticato l'importantissimo termine *sīra*, che indica il "percorso di vita del Profeta Muḥammad", e nel Corano (V, 96) il termine derivato *sayyār*, che indica proprio il viaggiatore. L'altra radice frequentissima soprattutto, di nuovo, nel Corano è quella di *s-y-h* da cui *syāḥa*, legata al "mischiarsi", "disperdersi perdendo la propria identità", che indica anche la peregrinazione in senso mistico; oggi prevale il significato principale di "turismo".¹⁶

Vale la pena citare qui anche il famosissimo detto (*ḥadīṭ*) del Profeta Muhammad che conferma quanto sopra detto: «Cerca la conoscenza quand'anche fosse in Cina» (*ḥadīṭ* non sano ma molto diffuso); «Vivi nel mondo come se fossi uno straniero o un viandante» (Nawawi); «chi esce dalla sua casa alla ricerca della scienza si trova sul cammino di Dio fino a che non ritorna» (Tirmidhi); «chiunque viaggi lungo il percorso alla ricerca della conoscenza avrà facilitata la via per il Paradiso» (Muslim).¹⁷ Questa forte propensione al viaggio e alla scoperta si evince anche semplicemente analizzando le varie sfaccettature del significato della radice legata all'azione di "viaggiare", *s-f-r*, da cui *musāfir* ('viaggiatore'), la quale indica il concetto di "scoperta", "svelamento", "caduta di un velo che impedisce lo sguardo", quindi una condizione di apertura alla conoscenza.

Nell'epoca d'oro dell'Islam, i viaggi venivano effettuati per tre ragioni principali, spesso collegate fra loro: il pellegrinaggio (*ḥajj*), la ricerca della conoscenza religiosa e non (*talab al-ʿilm*, sorta di viaggio "filosofico"), e lo spostamento finalizzato ai commerci. C'è una linea molto sottile che separa queste tipologie di viaggio, soprattutto quello filosofico da quelli "rituali", avendo tutti lo scopo di riaffermare la propria identità.¹⁸

Per quanto riguarda il viaggio effettuato per compiere il pellegrinaggio, non si tratta di un viaggio con il solo scopo di visita ai luoghi sacri dell'Islam, né soltanto di compiere una serie di riti, ma è piuttosto inteso come prova, come sacrificio volontario (obbligo religioso individuale, ar. *fard ʿayn*), come straordinaria occasione di incontro e rafforzamento dell'identità individuale e collettiva che vede l'abbattimento delle barriere culturali e linguistiche. Il compimento del *ḥajj* coincide con il raggiungimento dell'obiettivo sia devozionale di purificazione individuale che sociale, con l'acquisizione di un nuovo status, quello di *ḥajjī*, titolo che completa da quel momento il nome stesso del pellegrino, per tutta la sua vita. Il *ḥajj*, dunque, contribuì e contribuisce ancora oggi a formare una società cosmopolita, abbattendo i confini ter-

15 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid.

ritoriali, smussando le differenze e favorendo una circolazione di uomini, idee e cose, decisamente superiore a quella che c'era in Occidente nei secoli a cui ci riferiamo.¹⁹

Per ciò che invece concerne i viaggi intrapresi per la conoscenza, essi avevano come scopo principale lo scambio di saperi tra giurisperiti e teologi, ma anche tra studiosi di altre discipline. Ci si spostava per incontrare i dotti dell'Islam, ovunque risiedessero, cosa che faceva acquisire prestigio a seconda dei viaggi e delle esperienze effettuati.²⁰

I viaggi per i commerci invece possono considerarsi come strettamente connessi a quelli intrapresi per compiere il pellegrinaggio, poiché quest'ultimo aveva una forte valenza economico-sociale, dato che le grandi carovane alimentavano mercati fiorentissimi, sia per le esigenze delle migliaia di pellegrini che si sostentavano durante il percorso con la vendita e lo scambio di beni talvolta molto preziosi, sia perché grazie a questi scambi arrivavano beni da terre molto distanti che avevano mercato sicuro nel Vicino Oriente. Il mondo arabo-musulmano ebbe infatti da subito un ruolo straordinariamente importante per la comunicazione tra Mediterraneo, l'Estremo Oriente e l'Africa Nera, questo poteva avvenire proprio per la sua tendenza all'unità politica e allo sviluppo urbano connesso al fiorire e all'articolarsi dei traffici.²¹

3. LE ROTTE DEI VIAGGI: DA *AL-ANDALUS* ALL'ORIENTE

La vivacità dei traffici mercantili che partivano ed arrivavano ad *Al-Andalus* facilitò il diffondersi dei viaggi sulle coste meridionali del Mediterraneo e i contatti con le grandi capitali islamiche e con le città portuali dell'Europa del Medioevo. Tutto ciò rese più agevoli e sicuri i collegamenti marittimi e terrestri che coincidevano spesso con le vie del Pellegrinaggio.²²

Il viaggio dei pellegrini veniva effettuato in diversi modi: il primo è quello in cui essi realizzano il viaggio in maniera autonoma e aggregandosi a piccoli gruppi di mercanti o diplomatici; una parte rilevante di pellegrini, invece, preferiva unirsi alle carovane annuali che partivano dal Marocco, generalmente da Fez e da Sigilmasa. Altri ancora preferivano seguire le rotte marittime e si imbarcavano in vascelli che costeggiavano il Nordafrica e che facevano scalo nelle principali città dell'epoca quali Tripoli, Tunisi e Alessandria.²³ Questo viaggio poteva durare mesi, a seconda non solo dei percorsi delle carovane, ma anche delle intemperie o degli inconvenienti che potevano trovare durante il loro cammino. Altri aspetti da tenere in conto erano

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ivi, p. 35.

23 Ibid.

i disagi provocati dal viaggiare in cammello e quello di dormire in tenda. La strada per La Mecca serviva al pellegrino per prendere coscienza del suo essere e iniziare un viaggio interiore alla ricerca di sé stesso.²⁴

I percorsi terrestri e marittimi rimasero gli stessi per secoli, infatti gli autori di *riḥla*, i mercanti, i pellegrini, sostarono negli stessi luoghi, viaggiarono secondo le stesse modalità e con gli stessi mezzi di trasporto, attraversarono terre governate da dinastie diverse succedutesi nel tempo e affrontarono gli stessi tipi di difficoltà e pericolo.²⁵ Il viaggio via terra era visto come più sicuro, dato che si poteva contare sulla buona organizzazione dei *ḥān*,²⁶ veri e propri ostelli per ospitare i viandanti, i pellegrini, gli studenti e i docenti, e su efficienti sistemi di controllo in genere. I viaggiatori potevano anche fermarsi presso i *funduq* (da cui, ‘fondaco’, l’attuale parola per indicare “l’albergo”), presso le *zāwiāt*, alla lettera ‘santuari’, e nei locali presso le moschee che avevano questa funzione di ristoro. Le carovane partivano da tre punti di raccolta principali: Siria, Egitto, Persia. Da qui si partiva entro una data, chi voleva partire doveva recarsi al punto di partenza più vicino entro la data prestabilita.²⁷

4. DALLA LETTERATURA GEOGRAFICA ALLA RIḤLA

Il processo che ha portato all’evolversi della disciplina della geografia, come disciplina nata dall’impulso dato dalla dottrina islamica, con la costante esortazione alla ricerca della conoscenza e al compimento del pellegrinaggio, ha a sua volta condotto alla nascita della “letteratura geografica”.²⁸ Tale genere letterario si basava principalmente sulla pratica dell’*iyān*, cioè l’osservazione diretta, da cui appunto la cosiddetta letteratura d’osservazione, la quale ha visto la stesura di numerosi relazioni e resoconti di viaggi mirati principalmente alla descrizione della *dār al-Islām* da parte dei viaggiatori-letterati dell’epoca. Proprio da tale tendenza letteraria prese le mosse quel particolare genere di geografia come unione di più discipline, ma anche quella che viene definita proprio come “geografia islamica”. Tale disciplina prese il nome di *ʿilm al masālik wa al mamālik* (“La scienza degli itinerari e dei regni”), dal titolo dell’opera del persiano Ibn Khurdadbīh, 846 d.C.²⁹

La disciplina della geografia nel mondo arabo (cfr. fig. 1) come scienza venne promossa e diffusa analogamente alle scienze matematiche e alla geografia astronomica e descrittiva, grazie all’impulso dato dalla pratica religiosa (definizione dei

24 Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo*, in «El Legado Andalusi», 7, 2001, pp. 235-260.

25 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

26 I caravanserragli, luoghi di ristoro e di pernottamento dei viaggiatori.

27 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit., p. 17-18.

28 Ibid.

29 Ibid.

tempi di preghiera, direzione della *qibla*, dell'inizio e fine del mese di Ramaḍān e dei percorsi del *hajj*). Da tale disciplina prese le mosse appunto la letteratura di viaggio, caratterizzata quindi da un approccio prettamente "islamico". Tale letteratura si legò progressivamente sempre più ai luoghi sacri dell'Islam, ai cosiddetti *al-ḥaramayan*, le due città sante, La Mecca e Medina e quindi al compimento del pellegrinaggio, uno dei cinque pilastri dell'Islam. I viaggiatori-letterati, quasi sempre pellegrini, conoscevano molto poco il mondo cristiano e persino l'occidente musulmano; il loro interesse non era dunque per il mondo in generale come nella passata scuola di geografi "profani", ma per la *dār al-Islām* in particolare.³⁰



Fig. 1 *Tabula rogeriana* di al-Idrisī, 1154. Nella mappa vengono rappresentate le terre fino a quel momento conosciute.

Fu proprio da tale particolare genere letterario, connubio tra letteratura e la geografia, che nacque e si sviluppò il genere della *riḥla*. Questo genere vede la sua peculiarità proprio nell'interdisciplinarietà, quindi nell'unione anche in questo caso, della letteratura con la geografia, a cui si aggiunge anche la storia con la descrizione degli spazi seguendo un ordine cronologico. Tale relazione segna l'indissolubile legame tra il viaggio e il suo scopo principale, il *hajj*, e trova la sua piena espressione nella *riḥla*. Gli autori non sono mossi soltanto da semplice spirito investigativo, ma viaggiano verso Dio, ciò che scoprono e narrano è quello che incontrano lungo il loro cammino verso i luoghi sacri dell'Islam, percorrendo le lunghe strade da Oriente a Occidente e viceversa.³¹ Il modello letterario della *riḥla* è per tali motivi caratterizzato da scarsi riferimenti personali e biografici, poiché il principale obiettivo è quello di fornire informazioni utili al lettore, presumibilmente pellegrino, viaggiatore, studioso, dotto in

30 Ibid.

31 Ibid.

scienze religiose, evitando tutto ciò che può essere superfluo. Grazie a tale approccio il viaggiatore con la sua testimonianza costituiva una vera e propria fonte di notizie.

Storicamente il genere della *riḥla* nasce e si sviluppa tra il X e il XIV secolo (Calasso, 1997), derivando il suo nome dalla radice *r-ḥ-l* in origine con il significato di “sellare il cammello”, espressione che serviva per denominare la carovana mercantile che partiva periodicamente da La Mecca.³² Il significato del termine *riḥla* è progressivamente diventato più generico, indicando un qualunque resoconto di viaggio. Nacque per l'esattezza in Andalusia e nell'estremo Maghreb, luoghi in cui predomina la scuola giuridico-religiosa “malikita”, durante il regno delle dinastie Almoravide in un contesto nel quale il compimento del pellegrinaggio rappresentava una straordinaria occasione di arricchimento delle proprie conoscenze e scambi.³³ I viaggiatori, dunque, partivano dalla periferia occidentale del mondo islamico per dirigersi verso il centro dell'Islam, non più viceversa, come avveniva fino a quel momento. Ci si spostava da Occidente a Oriente verso non solo La Mecca o Medina, i luoghi sacri del pellegrinaggio, ma anche a Il Cairo, Damasco e Baghdad.³⁴

La grande occasione di arricchimento e crescita che il pellegrinaggio rappresentava per tali autori era dovuta anche alla possibilità di sostare presso centri religiosi durante il tragitto, le *madrassa*, o presso dotti, da cui acquisivano nuove conoscenze che riportavano a loro volta nelle proprie testimonianze di viaggio. Caratteristica peculiare di tali relazioni di viaggio è, infatti, la soggettività marcata degli autori, per lo più eruditi notabili o letterati, facenti spesso parte dell'amministrazione statale;³⁵ i quali non parlano di sé, ma fanno frequentemente emergere il proprio punto di vista. Pur avendo le *riḥla* una valenza squisitamente enciclopedica, erano filtrate in maniera molto forte dallo sguardo soggettivo degli autori, i quali davano ciascuno un taglio particolare e personale ai propri resoconti che potevano perciò essere di tipo culturale-artistico o scientifico, oppure volto a suscitare meraviglia ecc... La conferma di ciò ci è data dal primo autorevole autore delle *riḥla*, Ibn Ġubayr, il quale usa sempre la prima persona nei suoi celebri resoconti.

Lo scopo di tali opere era dunque comunque quello di fare da “guida” ai futuri pellegrini volendo allo stesso tempo mantenere una qualche oggettività, assumendo quasi i tratti di una “guida” come la intenderemmo oggi. Infatti, oggetto principale delle *riḥla* sono sicuramente le descrizioni delle città, dimenticando, tuttavia, quasi del tutto le zone periferiche e rurali e includendo in tutti i casi la descrizione della meta finale, La Mecca e la *ka'ba*, il “centro del mondo”, luogo che segna il termine del ‘viaggio’ e l'inizio del pellegrinaggio.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

Le *riḥla* sono dunque delle preziose testimonianze storiche dei frequenti contatti e dei vivaci traffici di tipo sia marittimo che terrestre in atto all'epoca tra le grandi capitali islamiche e le città portuali dell'Europa, offrendoci un quadro molto interessante sui territori visitati e sui relativi usi e costumi.³⁶

5. I PRECURSORI DEL GENERE DELLA *RIḤLA*

Coloro i quali viaggiarono fuori da *dār al-Islām* furono i primi a lasciare delle testimonianze scritte, tali testi furono i modelli su cui poi si basarono i viaggiatori che scrissero le *riḥla*. Questi scritti si basavano su una tipologia di viaggio inizialmente non collegata al pellegrinaggio, ma finalizzata ai commerci o al compimento di missioni diplomatiche, intorno alla quale sviluppò un genere letterario caratterizzato da un utilizzo preminente dello *'iyān*, l'osservazione diretta, che sfocia nella sopra citata 'letteratura d'osservazione'. La prima che conosciamo è una relazione anonima, attribuita ad un certo mercante Suleyman, Sulaymān al-Tāġir, dal titolo "*Aḥbār al-Ṣīn wa al-Hind*" ('Relazione dalla Cina e dall'India') risalente all'851 d.C. Si tratta di un insieme di notizie piuttosto sconnesse che però confermano che le vie verso la Cina erano già ben conosciute, grazie anche agli stanziamenti delle colonie arabe a Canton di cui si ha notizia dal 758 d.C.³⁷

Rientra in questa tipologia anche la famosa *Risāla* del *faqīh*³⁸ Ibn Faḍlān, giunta a noi in versione non completa, che descrive il percorso della sua ambasceria presso il re dei Bulgari nel 921-2 d. C.³⁹ La sua missione, di carattere politico, ebbe luogo per ordine del califfo al-Muqtadir e si prolungò fino alle terre scandinave; la relazione che la descrive, passò alla storia per la celebre e dettagliata descrizione della cosiddetta popolazione dei *Rūs*, etnonimo arabo che sta per "vichinghi",⁴⁰ una testimonianza dall'indubbio valore storico. L'importanza dell'opera è data proprio dalla ricchezza di informazioni di cui è composta «le parole d'esordio annunciano un'esperienza destinata ad avere al suo centro grandi distanze: spazi, etnie, lingue, credenze religiose, costumi»,⁴¹ ma anche dalla soggettività dell'autore che la permea in maniera marcata: «più che la dimensione del dislocamento nello spazio sembra contare qui la familiarità o lo spaesamento rispetto ai luoghi in cui ci si muove. Gli spazi mentali ridisegna-

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Esperto di giurisprudenza islamica.

39 Judith Gabriel, *The remarkable Account of Ibn Fadlan*, in «Aramco World», November-December, 1999, pp. 36-42.

40 Ivi, pp. 36-42.

41 Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosrow, Ibn Ḡubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.

no gli spazi geografici e con essi i contorni del viaggio, i suoi confini». ⁴²

6. UN VIAGGIATORE ANDALUSO ILLUSTRE: ABŪ ḤĀMID AL-ĠARNAṬĪ

La relazione di viaggio è sempre stata una parte essenziale dell'attività umana. In passato le esperienze di viaggio avevano scopi commerciali, militari e religiosi e le relazioni dei grandi viaggiatori hanno contribuito in modo significativo e molto utile allo sviluppo delle società.

Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī, chiamato così in onore di Granada, sua città natale, ha il suo posto d'onore nella storia dei grandi viaggiatori del Medioevo. Visse e viaggiò prima del veneziano Marco Polo e del missionario francescano Giovanni da Pian del Carmine, che nel XIII secolo viaggiarono verso l'impero mongolo. Ha preceduto Ibn Ḥaldūn, suo connazionale andaluso, storico e geografo, che viveva al Cairo; e senza dubbio ha esplorato le terre che trecento anni dopo sarebbero state esplorate dal mercante russo Afanasij Nikitin, che visitò l'India e la Persia. ⁴³

L'avventura di questo autentico viaggiatore è di grande interesse per apprendere attraverso la sua opera, le conoscenze geografiche ed etnologiche di un uomo del XII secolo sotto il fiorente Islām del tempo. Curioso ed erudito, al-Ġarnaṭī descrive le abitudini dei popoli slavi e mediorientali e ci fornisce maggiori dettagli di quella che è stata chiamata "cultura di frontiera". ⁴⁴ Il nostro viaggiatore lasciò Al-Andalus per dirigersi verso l'Oriente e si mise in marcia grazie al suo spirito di cittadino del mondo, spinto dal desiderio di conoscere le meraviglie di paesi lontani e, perché no, anche di aprire rotte commerciali. Già nel XII secolo esisteva una complessa rete di strade e itinerari ad Al-Andalus, in Maghreb e in Oriente. Queste erano le vie che avevano condotto i mercanti verso l'Estremo Oriente, a Samarcanda, a Baghdad o a Xanadu. ⁴⁵

Il viaggio di al-Ġarnaṭī inizia nel Maghreb. Sicuramente visitò l'attuale Marocco e si fermò per un po' in Tunisia, dove si diresse verso la città santa di Kairouan. Nel 1117 lasciò la Tunisia per raggiungere Alessandria via mare, facendo tappa nelle isole di Sardegna e Sicilia. In Sicilia fu colpito dal vulcano Etna e ad Alessandria dal Faro. ⁴⁶ L'anno seguente al-Ġarnaṭī arrivò al Cairo, dove decise di passare tre anni a proseguire gli studi. Qui ricevette insegnamenti da intellettuali egiziani come Abū 'Abbās al Ḥijāzī, un uomo di mondo che aveva vissuto in Cina per quarant'anni. In Egitto, il

⁴² Ivi, pp. 86.

⁴³ Ingrid Bejarano Escanilla, *Algunas ciudades del ámbito mediterráneo bajo la mirada de Abu Hamid al-garnati*, in Juan Pedro Monferrer Sala / María Dolores Rodríguez Gómez, *Entre Oriente y Occidente ciudades y viajeros en la Edad Media*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 245-260.

⁴⁴ Ingrid Bejarano Escanilla, Werner Louis, *Abu Hamid Al-Garnati's World of Wonder* (in) *Travelers of Al-Andalus*, Part 2, «Aramco World», 66.2, March/April 2015, p. 36.

⁴⁵ Ingrid Bejarano Escanilla, cit., pp. 245-260.

⁴⁶ Ingrid Bejarano Escanilla, Werner Louis, cit., pp. 36-39.

nostro viaggiatore narrò delle meraviglie di un paese che, grazie al Nilo, può vivere senza pioggia. All'età di 40 anni al-Ġarnaṭī partì per Damasco dove rimase per tre anni. In Siria si dedicò all'insegnamento del corpus dei detti del Profeta Muḥammad, i *ḥadīth*, e allo studio. Dopo il periodo trascorso a Damasco nel 1123 si trasferì a Baghdad e decise di soggiornarvi per quattro lunghi anni, vivendo nella casa dell'erudito Ibn Ġubayr, geografo e poeta andaluso di cui parleremo più dettagliatamente nel paragrafo successivo.

Dopo il periodo trascorso a Baghdad il nostro viaggiatore iniziò un viaggio verso nord e nel giro di quattro anni percorse le rotte carovaniere degli attuali Iran e Azerbaigian, attraversò le montagne del Caucaso e le steppe del Mugan, infine seguendo la costa caspica, al-Ġarnaṭī visitò Derbent, oggi in Russia, sulle rive del Caspio. L'anno seguente, nel 1131, arrivò nell'attuale città di Astrachan nei pressi della foce del Volga, lungo la costa settentrionale del Caspio. Al-Ġarnaṭī si stabilì lì con la sua famiglia, dove vissero per vent'anni. Qui sviluppò le sue attività commerciali commercializzando pelli di castoreo e lame di spade. In seguito, la conoscenza di questi popoli gli diede abbondanti informazioni per scrivere il suo rapporto di viaggio. Nel 1150 partì in direzione della moderna Ungheria dove si stabilì con la comunità musulmana, agendo come imam e ulema.

La sua missione islamica o *da'wa* diede i suoi frutti: insegnava arabo, rituali liturgici e forme corrette di preghiera, la *Ṣalāt*. Nel 1155 tornò a Bagdad dove si stabilì per mettere ordine alla sua vita dopo tanti anni passati a viaggiare per il mondo allora conosciuto. In questo periodo si dedicò alla scrittura del suo primo libro *Al M'urib* (*"al Mu'rib an ba'd aja'ib al-Mağrib"*, 'Lode di alcune delle meraviglie del Magherb'), in cui parla di alcuni viaggi e delle relative avventure vissute e che dedicò al visir Yahya Ibn Hubayra.⁴⁷ Il suo secondo libro, *Tuhfāt al-albāb wa nuḥbāt al 'ajā'ib*, tradotto come 'Il dono degli Spiriti e selezione di meraviglie', fu scritto a Mosul nell'arco di tre anni. La prima parola del titolo, *tuhfa* (trad. reperto, tesoro), è la più appropriata per descrivere la sua opera dal momento che condivide la stessa radice della parola araba museo, *mathaf*, un luogo dove conservare cose meravigliose.⁴⁸ Il valore della scrittura di al-Ġarnaṭī non sta tanto nelle "meraviglie" descritte, quanto nella testimonianza di alcune lontane, fredde e remote terre musulmane che altri raramente visitarono ai suoi tempi. Nonostante un'apparente semplicità, le sue descrizioni hanno uno stile piacevole che mostra grande erudizione. Le osservazioni sono impregiate da fatti oggettivi e leggende impossibili.

La ragione del suo viaggio non è stata, per quanto ne sappiamo, dovuta a motivi politici o dettata da necessità economiche, ma per il semplice amore per l'avventura.

47 Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo*, in «El Legado Andalusi», 7, 2001, pp. 1-10.

48 Ingrid Bejarano Escanilla / Werner Louis, cit., pp. 36-39.

Abbelliva ciò che vedeva raccontando storie con molta probabilità false e impossibili, ma dopotutto il suo genere letterario riguardava la descrizione delle “*ajā’ib*”, meraviglie. Per questo è diventato uno dei migliori autori della cosmografia medievale e della letteratura araba, regalando ai posteri una visione del mondo che sostiene che la verità non si trova nell’occhio letterale di uno spettatore umano, ma nelle più complete e in definitiva sconosciute creazioni di Dio.⁴⁹

7. IBN ĠUBAYR: IL VIAGGIATORE-LETTERATO

Secondo i cronisti l’avventura dell’illustre viaggiatore Ibn Ġubayr iniziò nell’anno 1183. Partì da Al-Andalus e viaggiò per tutto il Mediterraneo e successivamente si spinse anche più a est. Il viaggio di due anni compiuto da Ibn Ġubayr ha avuto un notevole impatto sulla storia della letteratura. Il racconto dei suoi viaggi e delle sue tribolazioni in Oriente è stato un lavoro fondamentale per la nascita di un nuovo genere di scrittura, la *riḥla*, o diario di viaggio creativo: un misto di narrazione personale, descrizione, opinione e aneddoto. Nei secoli successivi innumerevoli persone l’hanno emulato e persino plagiato.⁵⁰

Cosa avrebbe potuto spingere così tante persone da Al-Andalus e dal Maghreb a intraprendere pericolosi viaggi in terre lontane, in particolare i benestanti come Ibn Ġubayr, che avevano ricevuto l’educazione tradizionale dell’élite sedentaria di Al-Andalus? Fede, per rispondere alla domanda in modo semplice, «per i musulmani, i rituali legati al pellegrinaggio sono qualcosa di sublime»,⁵¹ scrive Ibn Ġubayr, stabilendo così un contesto religioso per tutti i luoghi e i monumenti che ha visto durante il suo soggiorno di nove mesi alla Mecca e nei suoi viaggi da e verso la Mecca. Ibn Ġubayr, però, aveva uno stimolo ancora più personale: trovare le origini della sua famiglia. Nato a Valencia ma discendente dalla grande stirpe araba di Kināna, della regione de la Mecca, in qualche modo con questo viaggio andava verso casa.⁵²

Ibn Ġubayr aveva 38 anni quando partì da Granada il 15 febbraio 1183. Il viaggio iniziò con la sua partenza per Ceuta in Nord Africa per poi imbarcarsi per Alessandria a bordo di una nave genovese. Il suo primo atto al suo arrivo al Cairo fu quello di visitare le tombe dei seguaci del Profeta Maometto. Ha poi risalito il Nilo fino alla città di Qus, da dove in sella a un cammello andò fino al porto di Aydhab sul Mar Rosso, vicino al moderno confine tra Egitto e Sudan, e da lì ha attraversato il Mar Rosso fino a Jeddah. Per il suo viaggio di ritorno, si unì ad una carovana di pellegrini

49 Ibid.

50 Daniel Grammatico / Louis Werner, *The Travel Writer Ibn Jubayr*, in *Travelers of Al-Andalus, Part 1*, in «Aramco World», 66.1, January/February 2015, pp. 40-43.

51 Celestino Schiaparelli (a cura di), *Ibn Jubayr, Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, Casa editrice italiana, Roma, 1906.

52 Daniel Grammatico, cit., pp. 40-43.

che si fermarono a Medina. Attraversò i deserti di Ḥijāz e Najd in direzione di Baghdad, e nella capitale abbaside, elogiò «la bontà naturale dell'aria e delle acque»,⁵³ ma al tempo stesso si lamentava della vanità della sua gente. Dopo aver attraversato le fertili terre di Mesopotamia prese la strada per il porto mediterraneo di San Giovanni d'Acri, nell'attuale Palestina con l'intenzione di viaggiare verso le terre occidentali. Sfortunatamente però, venti sfavorevoli lo fecero naufragare nello Stretto di Messina in Sicilia, caduto in mani cristiane un secolo prima. Lì rimase per quattro mesi, vivendo sotto l'ospitalità del re di lingua araba Guglielmo II, detto "il buono", che Ibn Ġubayr considerava «ammirevole per la sua buona condotta e per il suo avvalersi dell'opera dei Musulmani».⁵⁴ Durante il periodo trascorso in Sicilia ebbe la possibilità di visitare diversi luoghi come l'Etna e alcune delle città più importanti dell'epoca quali Trapani, Messina e Palermo che descrive in questo modo:

Città metropoli di queste isole riunisce in sé i due pregi, [cioè] prosperità e splendore. Ha quanto puoi desiderare di bellezza reale ed apparente e di soddisfazioni della vita [nell'età] matura e fresca. Antica e bella, splendida e graziosa, sta alla posta con sembiante seduttore, insuperbisce tra piazze e pianure che sono tutte un giardino, larghe ha le vie e le strade, ti abbaglia la vista colla rara beltà del suo aspetto. Città meravigliosa, costrutta come Cordova, gli edificii suoi sono tutti di pietra da taglio detta kaddān. Un fiume d'acqua perenne l'attraversa, ai fianchi di lei scaturiscono quattro sorgenti.⁵⁵

Quando i venti soffiaron di nuovo, tornò a casa e sbarcò ad Al-Andalus, nel porto di Cartagena. Arrivò a casa a Granada nell'aprile del 1185. Lì, iniziò a scrivere la sua storia. All'età di 72 anni intraprese il suo ultimo viaggio passando per la Mecca, Gerusalemme e l'Egitto, dove morì ad Alessandria il 29 settembre 1217.⁵⁶

8. LA RIḤLA DI IBN ĠUBAYR: NASCITA DI UN MODELLO

L'opera di Ibn Ġubayr segnò l'inizio del genere della *riḥla*, facendo ben presto da modello per gli autori successivi, anch'essi viaggiatori con un profilo di tipo socio-culturale analogo. Si tratta di fatto di una delle testimonianze più preziose del contatto tra Oriente e Occidente nel XII secolo, oltre ad essere una fonte di descrizioni di indubbio interesse di tipo storico e archeologico grazie alle molte notizie e fatti riportati in modo molto accurato all'interno dell'opera. L'opera di Ibn Ġubayr costituisce senza dubbio un quadro fondamentale per la conoscenza del mondo arabo prima dell'invasione mongola, grazie alle attente e pittoresche descrizioni di usanze e località, di aspetti legati alla religione e alla devozione, rese in uno stile vivace e con un uso frequente di iperboli, di esempi di *saj'* (prosa rimata) e di versi in cui canta la

53 Celestino Schiaparelli (a cura di), *cit.*

54 Carlo Ruta, *Ibn Ġubayr, Viaggio in Sicilia*, Edi.bi.si, Messina, 2007, p. 6.

55 Celestino Schiaparelli (a cura di), *cit.*, p. 440.

56 Daniel Grammatico / Louis Werner, *cit.*, pp. 40-43.

nostalgia della terra d'origine⁵⁷ (Amaldi, 2004). Il paradigma narrativo che costituisce la *riḥla* prevede uno schema che comprende l'inclusione di alcuni elementi specifici, come l'obiettivo del raggiungimento del centro spirituale e religioso, quali i luoghi santi del pellegrinaggio, la ricerca della conoscenza, il riconoscimento del potere e la soddisfazione della meraviglia data dal puro piacere di girovagare.⁵⁸

Tale paradigma si ritrova nella maggior parte delle *riḥla* del tempo, e anche nella più celebre, la *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa; tuttavia, rispetto a quest'ultimo Ibn Ġubayr scrive di un viaggio durato un arco di tempo ben più ridotto (tra il 1183 e il 1185), oltre a ciò, Ibn Ġubayr percorre dei territori ben più ristretti pur essendosi messo in viaggio via mare. È necessario anche considerare che l'intenzione della *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa era proprio quella di alimentare un mito che celebrasse l'individualità dell'autore, mentre Ibn Ġubayr vuole più semplicemente raccontare un'esperienza di viaggio⁵⁹ intrecciando sezioni di tipo descrittivo a quelle di tipo narrativo. Lo stile dell'opera rimane comunque meno elaborato rispetto a quello di Ibn Baṭṭūṭa, anche se include riferimenti spazio-temporali molto precisi, suddividendo la relazione in sezioni, elementi ed accorgimenti non presenti nell'opera del celebre successore,⁶⁰ e come affermano Baldussi, Manduchi e Melis, «il diario di viaggio è costantemente aggiornato con le date e con la comparsa della nuova luna a segnare l'inizio del nuovo mese». ⁶¹ La soggettività dell'autore comunque emerge in modo evidente, come sopra accennato, anche se scarseggiano i riferimenti alla propria vita, dato che nel corso del racconto non nasconde mai i propri sentimenti e sembra costantemente voler mantenere un canale comunicativo con il lettore tramite «una scrittura sincera, talvolta impulsiva, coinvolgente, molto umana». ⁶²

L'opera di Ibn Ġubayr rappresenta una testimonianza di indubbio valore sui rapporti tra cristiani e musulmani all'epoca caratterizzata da un complesso quadro geopolitico caratterizzato da eventi cruciali come le Crociate e sulla situazione politica e sociale dei territori che visita. Molto interessante è infatti il paragone effettuato da Ibn Ġubayr tra la Sicilia e l'Andalusia, la sua terra di provenienza, e ciò avviene proprio perché si tratta di un contesto in cui il contatto con i cristiani non è solo motivato dalla guerra ma anche dallo scambio culturale.⁶³

La fertilità di quest'isola è tanta che passa ogni descrizione; basti il dire che è figlia

57 Daniela Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna, 2004.

58 Ian Richard Netton, *Basic structures and signs of alienation in the Riḥla of Ibn Ġubayr*, in «Journal of Arabic Literature», 22, 1991, pp. 21-37.

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

62 Ibid.

63 Ibid.

dell'Andalusia per estensione di colti, abbondanza di vegetazione e di agiatezza. Ricca è di derrate di vario genere e copiosa di frutti di ogni specie e qualità. Senonché essa è popolata da adoratori della Croce che passeggiano pei suoi poggi e se la godono nelle sue pianure; mentre accanto a loro i Musulmani [attendono] ai propri possedimenti e casali.⁶⁴

L'importanza della *rihla* (cfr. fig. 2) di Ibn Ġubayr non può che essere individuata nel suo essere una «testimonianza schietta, spontanea e sorprendente, relativa al suo soggiorno in territorio cristiano. [...] alla fine del suo periplo, egli sosterrà in due occasioni in terre cristiane [...] e, nonostante l'amarezza di vedere nei musulmani soggetti agli infedeli, egli non può evitare di riferire del buon trattamento ricevuto come viaggiatore e pellegrino «con cortesia e amabilità, senza brutalità né confusione».⁶⁵ Costituisce di fatto uno specchio fedele di quella società “mediterranea” medievale multiculturale dove Ebraismo, Cristianesimo e Islam si confondono.



Fig. 2 *Rihla*, Ibn Ġubayr, British Museum.

9. L'INFLUENZA DELLA *RIHLA* DI IBN ĠUBAYR: I VIAGGI DI IBN BATTŪṬA

Ibn Ġubayr e la sua *rihla* costituirono di fatto un modello per il suo celebre successore Ibn Battūṭa, il quale percorse distanze lunghissime per oltre vent'anni. Originario di Tangeri (1340-?1368-1377), intraprese il suo viaggio con l'intento di effettuare il

64 Celestino Schiaparelli (a cura di), cit., p. 430.

65 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

pellegrinaggio, e da lì proseguì il proprio cammino portato avanti nell'arco di ben 28 anni. Viene definito il “viaggiatore dell'Islam”, anche se viene spinto maggiormente dal piacere in sé del viaggio e del girovagare.⁶⁶

A stendere per iscritto la sua *riḥla* è Ibn Ġuzayy per ordine del sultano a partire dal 1356. Nonostante entrambe siano state redatte con lo stesso intento, cioè di fissare per iscritto le vicissitudini oggetto della *riḥla*, ci sono delle chiare differenze tra l'opera di Ibn Ġubayr e quella di Ibn Baṭṭūṭa, sia per le caratteristiche del viaggio che per lo scopo di questo. Innanzitutto, come prima accennato, Ibn Ġubayr scrive una *riḥla* più breve e con uno stile più semplice rispetto a quello dell'illustre viaggiatore marocchino. Altra notevole differenza riguarda l'accuratezza delle informazioni: i viaggi di Ibn Baṭṭūṭa, stesi per iscritto dal letterato granadino Ibn Ġuzayy per ordine del sovrano marinide Abu 'Inan a Fez,⁶⁷ riportano gli eventi spesso in maniera piuttosto approssimativa, invece, nella *riḥla* di Ibn Ġubayr, gli eventi sono riportati con un incipit che fa riferimento a date precise con giorno, mese e anno relativi al calendario lunare con il corrispettivo del calendario cristiano. Oltre a ciò, Ibn Ġubayr esprime chiaramente che l'obiettivo del suo viaggio è il pellegrinaggio, mentre Ibn Baṭṭūṭa è maggiormente mosso dalla semplice volontà di viaggiare e a differenza del primo sceglie di partire da solo. Il viaggiatore di Tangeri, con la cronaca dei suoi viaggi inaugura di fatto un nuovo modello di *riḥla* proprio perché il lungo percorso intrapreso superò abbondantemente i confini del Medio Oriente arabo, esplorò infatti tutto il mondo islamico del tempo comprendente l'Africa sub-sahariana e molte zone dell'Asia. La *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa ha poi un carattere marcatamente enciclopedico, ed ha la peculiarità di riportare un itinerario mediato da ricordi, aneddoti, leggende e mirabilia, brani di altri autori, lunghi incisi storici e non mancano neanche in questo caso frequenti citazioni colte.

Tutto ciò è strettamente legato alla figura di Ibn Baṭṭūṭa stesso, il quale *faqyḥ* già in giovane età, viene spinto, oltre che dalla voglia di conoscere il mondo, dalla curiosità e dallo spirito di avventura, anche dalla forte motivazione di completamento della preparazione come uomo di scienza giuridico-religiosa tramite il compimento del pellegrinaggio, il *ḥajj*. La sua opera costituisce dunque una sorta di “affresco” dell'immensa *dār al-Islām* del XIV secolo, epoca della cosiddetta *pax mongolica*, non sconfinando al di fuori di questa, a differenza del predecessore valenciano.⁶⁸ Tuttavia, la lunghezza del viaggio e del percorso effettuato hanno fatto sì che l'opera di Ibn Baṭṭūṭa venga considerata dagli studiosi come “summa delle *riḥla* precedenti”, a partire dalle opere dei geografi e forse un'ideale conclusione dell'opera di Ibn Ġubayr. Oltre a ciò, la *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa si configura come prova inconfutabile della vitalità

66 Ibid.

67 Ibid.

68 Ibid.

e della coesione della “comunità musulmana all'estero”: ovunque, infatti, Ibn Baṭṭūṭa trova istituzioni della civiltà islamica quali moschee, *madrassa*, mercati, *ḥammām*, ecc.,⁶⁹ le quali denotano una configurazione dei territori sotto l'egida dell'Islām per cui la condivisione sia del credo religioso che dei principi morali interessava territori vastissimi. Entrambe i viaggi hanno avuto luogo in un periodo di forte mobilità nel quale «trasporti organizzati, strade sicure, possibilità di alloggio generalmente gratuito, invitavano i viaggiatori a spingersi sempre più lontano verso est e viceversa».⁷⁰

10. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Nei secoli dell'espansione islamica e sullo sfondo di stravolgimenti sociali, politici e religiosi il bacino mediterraneo conobbe tempi travagliati, ma in realtà non si chiuse mai fino in fondo, continuando ad assolvere le funzioni commerciali che aveva sempre svolto. Infatti, nei secoli IX e X città di tradizione marinara come Napoli, Salerno, Ancona, Bari continuarono a negoziare con l'Oriente attraverso il Mediterraneo, adeguandosi con disinvoltura alle nuove condizioni geopolitiche.⁷¹ In questo periodo rimasero attive le vie che fin dall'antichità collegavano la penisola arabica con il Mediterraneo e da cui viaggiavano verso l'Europa spezie, pietre e metalli preziosi e tanto altro provenienti dall'India e dall'Estremo Oriente. Inoltre, continuò ad essere utilizzato quel percorso carovaniero che collegava il Mediterraneo alla Cina attraverso il Medio e il Vicino Oriente che in età moderna sarebbe stato chiamato “Via della Seta”.

In questo contesto intriso di fitte trame relazionali visibili e sotterranee, un ruolo fondamentale era assunto da figure come il mercante-viaggiatore, che, musulmano, ebreo o cristiano si trovava ad assumere in quei secoli oneri di mediazione culturale, «e in tale ruolo finivano per sedimentarsi culture oblique, di frontiera, incardinate su una visione delle cose sostanzialmente coesa e accomunante».⁷²

Allo stesso modo i viaggiatori letterati svolsero un ruolo di mediatori culturali altrettanto importante, in qualità di testimoni del dialogo e del contatto tra culture diverse. Le loro *riḥla* incarnano in tutto e per tutto quella propensione al dialogo e al multiculturalismo in un contesto come quello mediterraneo, mi realmente chiuso. Essi furono i testimoni di un mondo islamico come “patria senza frontiere” entrata simultaneamente in contatto con Europa, India e Cina saldandone le tradizioni separate. In tale realtà la Via della Seta continuò ad essere percorsa collegando la Cina al Mediterraneo attraverso il Vicino Oriente.

69 Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosrow, Ibn Ḡubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.

70 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit., p. 78.

71 Ivi, p. 66.

72 Ibid.

BIBLIOGRAFIA

- Daniela Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna, 2004.
- Michele Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, III, Firenze, 1872.
- Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, *Le mille e una strada. Viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosrow, Ibn Ġubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.
- Massimo Campanini, *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*. Bur, Milano, 2005.
- Pierre Herman Leonard Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Peeters Publishers, 1975.
- Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo*, in «El Legado Andalusi», 7, 2001.
- Ingrid Bejarano Escanilla, *Algunas ciudades del ámbito mediterráneo bajo la mirada de Abu Hamid al-garnati*, in Juan Pedro Monferrer Sala / María Dolores Rodríguez Gómez, *Entre Oriente y Occidente ciudades y viajeros en la Edad Media*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005.
- Ingrid Bejarano Escanilla / Werner Louis, *Abu Hamid Al-Garnati's World of Wonder*, in *Travelers of Al-Andalus, Part 2*, in «Aramco World», 66.2, March/April 2015, 2015.
- Judith Gabriel, *The remarkable Account of Ibn Fadlan*, in «Aramco World», 50, November-December, 1999.
- Daniel Grammatico / Louis Werner, *The Travel Writer Ibn Jubayr* (in) *Travelers of Al-Andalus, Part 1*. in «Aramco World», 66.1, January/February 2015, 2015.
- Ian Richard Netton, *Basic structures and signs of alienation in the Riḥla of Ibn Ġubayr*, in «Journal of Arabic Literature», 22, 1991.
- Carlo Ruta, *Viaggiatori arabi nella Sicilia medievale*, Edi.bi.si, Palermo, 2001.
- Carlo Ruta, *Ibn Giubayr, Viaggio in Sicilia*, Edi.bi.si, Messina, 2007.
- Carlo Ruta, *Il Mediterraneo oltre il jihād e le crociate. Il tempo lungo delle contaminazioni*. Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa, 2017.
- Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 2001.
- Celestino Schiaparelli (a cura di), *Ibn Jubayr, Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, Casa editrice italiana, Roma, 1906.

WAFAA R. EL BEIH

1

“LA CINA IN VESPA” DI GIORGIO BETTINELLI E
“IL MIO VIAGGIO IN CINA” DI ABDALLAH TAYEH:
UNA RISCOPERTA DELLA CINA?

Alzo lo sguardo alla fulgente luna,
poi chino il capo: la mia terra è lontana.
Li Bai, *dinastia Tang*

¹ Ordinario di letteratura italiana moderna e contemporanea presso il Dipartimento d’Italianistica, Facoltà di Lettere, Università di Helwan. Autrice e curatrice di vari saggi e volumi di letteratura italiana e comparata, fra essi: *L’Africa secondo voi* (Università di Helwan-Ensamble, 2014); *Il marito infedele. James Sanua e il teatro italiano in Egitto* (Sestante Edizioni, 2015); *La poesia italiana di James Sanua, L’arabo anziano e altre poesie* (Aracne, 2018). Traduttrice di saggistica e letteratura dall’italiano all’arabo e viceversa. Tra i testi tradotti: Vitaliano Brancati, *Il bell’Antonio* (Sharqiat, 2011-2 ed. Almutawassit, 2020); Roberto Pazzi, *La stanza sull’acqua* (Il Centro Nazionale di Traduzione, 2020); Bianca Pitzorno, *Il sogno della macchina da cucire* (Almutawassit, 2020).

Questo intervento si propone di fare maggiore luce sulla produzione di due viaggiatori, uno italiano, Giorgio Bettinelli, e uno palestinese, Abdallah Tayeh (entrambi si sono recati in Cina dopo il Duemila), con il fine di comprendere meglio qual è, davvero, il luogo in cui sono giunti, come lo hanno attraversato e come hanno rappresentato il Paese (e se stessi come viaggiatori). Come vedremo, nel modo di viaggiare e nel resoconto della loro esperienza entrano in gioco fattori contestuali che riguardano sia i luoghi visitati, sia il retroterra culturale dei due scrittori, ivi incluse le loro personali biografie. Occorre poi precisare che la mia scelta, ossia quella di focalizzarmi su testi contemporanei, è determinata dal fatto che fino ad oggi è stata dedicata ancora poca attenzione ai recenti racconti di viaggio in Cina.

Prima di volgere l'attenzione all'analisi dei testi qui oggetto di studio, mi sembra opportuno gettare brevemente uno sguardo sul meccanismo fondamentale della letteratura di viaggio araba ed europea dedicata alla Cina, che rappresenta la quintessenza di ciò che è “Altro” e “diverso” agli occhi dei viaggiatori. Tale meccanismo, trasmesso negli scritti di missionari, diplomatici, militari, mercanti, funzionari, giornalisti, scrittori e studiosi, è di solito costituito dalla volontà o dalla necessità di chi scrive di mediare ai lettori l'apertura dei propri orizzonti conoscitivi, l'avvenuta presa di contatto con una realtà diversa, articolata e molto spesso sconosciuta. Inoltre rappresenta per il pubblico, nel caso specifico della Cina, un duplice interesse in quanto riflette il modo in cui le altre due civiltà hanno guardato a questo Paese nei diversi periodi storici, fornendo al tempo stesso uno specchio delle culture arabe e europee del periodo nel quale il viaggio ha avuto luogo. Curiosità, meraviglia e spirito religioso caratterizzano le prime relazioni di viaggio arabe ed europee su quello che è oggi il Paese più popoloso del mondo: nei confronti di quell’“Altro”, che appartiene alle civiltà dell'India, della Cina, delle isole dell'Oceano Indiano, che di solito abbracciavano una comunità musulmana, gli scritti dei primi viaggiatori arabi riflettono uno sguardo amichevole. Dalla più antica e importante relazione di viaggio, il manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi, risalente all'anno 851 e intitolato *Akhbār aṣ-Ṣīn w -l-Hind* (*Notizie della Cina e dell'India*), che cita come principale informatore un mercante chiamato Sulaymān,² a *Akhbār az-Zamān*³ (*Notizie del tem-*

2 Alla domanda su quanto sia reale la figura di questo mercante, risponde – secondo Angelo Arioli – parzialmente il testo stesso: «[Il manoscritto] contiene notizie addebitate del tutto o quasi ad un unico informatore, il Mercante Sulaymān appunto. Un documento prezioso dapprima ritenuto sua opera diretta, poi più precisamente ascritto ad un anonimo redattore, uno dei tanti che, in virtù di una meritoria mania compilativa, ci ha conservato un insieme di notizie per la maggior parte fatte risalire al nostro autore. Il quale, inoltre, non limita la sua comparsa in questo testo, ma viene citato anche in un'altra importante fonte geografica di poco più tardi, il ‘Compendio del Libro dei Paesi’, di Ibn al-Faḳīh». Angelo Arioli, *Isolario arabo medievale*, Adelphi, Milano, edizione digitale 2015, p. 12.

3 L'opera, che uscì in trenta volumi, è andata perduta. Di essa ci rimane un compendio redatto dallo stesso scrittore dal titolo *Murūḡ adh-dhahab wa-ma'ādin al-ḡawāhir* (*Le praterie d'oro e le miniere di pietre preziose*). L'opera presenta una storia ebraico-araba della creazione,

po) di al- Mas'ūdī (il viaggiatore spinto da pura curiosità scientifica e culturale),⁴ fino ad arrivare a *Rihlah*, ovvero 'Viaggio',⁵ l'opera del celebre Ibn Baṭṭūṭa, il Marco Polo dell'Islam⁶, i viaggiatori musulmani presentano una miniera di dati storici, geografici e culturali, descrivendo il mondo fino ad allora conosciuto e al contempo non trascurando gli aspetti esotici e mirabili.

Con lo stesso misto di curiosità e meraviglia anche i primi missionari e commercianti occidentali hanno guardato alla Cina. L'immagine che gli Europei si sono fatti della Cina, e specialmente della sua parte meridionale, è stata influenzata per lungo tempo dal *Milione* di Marco Polo e da Rustichello da Pisa, «che traspose le descrizioni in forma letteraria, facendo ricorso ad artifici stilistici e contenutistici tratti dalla tradizione bizantina del *Romanzo di Alessandro*, dai *mirabilia* medievali e, naturalmente, dalla Bibbia».⁷ Nei resoconti successivi a quello di Marco Polo non è facile

elementi di cosmografia e talassografia, una rassegna dei vari climi, notizie etnografiche e storiche dei rispettivi popoli e infine una storia abbastanza sistematica degli arabi, del Califfato e della società arabo-islamica fino ai suoi tempi.

4 A questo proposito, Marcel Devic scrive: «Anteriore di qualche anno a Istakhri e a Ibn Hawqal, Mas'udi è meglio informato di loro. Non trascura i documenti forniti dai predecessori – e dobbiamo a lui la conservazione di numerosi passi di libri perduti per noi – e si preoccupa di aggiungere i numerosi frutti delle sue informazioni personali. Mas'udi è il più grande viaggiatore del suo secolo. Nessuno prima di lui si vanta di avere percorso di persona per intero il terribile mare degli Zengi, ricco di generi commerciali, ma propizio per i naufragi. Mas'udi è andato almeno due volte sino all'isola di Qanbalu, in cui Reinaud ha voluto vedere il Madagascar. Nella sua grande opera, *Le praterie d'oro e le miniere di pietre preziose*, si possono cercare i dettagli più sicuri sui costumi del popolo Zengi, ma la parte geografica è trattata superficialmente». *Il paese degli Zengi, la costa orientale dell'Africa nel Medioevo (geografia, costumi, prodotti, animali leggendari) secondo gli scrittori arabi*, traduzione e cura editoriale di Alberto Arecchi, Mimesis – Liutprand, Milano - Pavia, 2008, p. 23.

5 Il viaggio, che aveva come primo pretesto il pellegrinaggio, durò ventotto anni ed interessò Marocco, Egitto, Ash-Sham, Hijaz, Iraq, Persia, Yemen, Bahrain, Turkistan, i paesi del nord, parte dell'India e della Cina, i paesi dei Tartari e infine quelli del centro dell'Africa. Victoria Almonte indica che «i decenni in cui Ibn Battuta visitò la Cina furono caratterizzati da un'inflazione galoppante e una crescente tensione nelle campagne che l'amministrazione mongola non era più in grado di controllare. L'insoddisfazione venne incanalata dai maggiori esponenti delle numerose società segrete». Nonostante ciò, Ibn Battuta descrive la Cina meridionale come uno dei Paesi più fiorenti e ricchi che abbia mai visitato. Victoria Almonte, *Ibn Battuta e il viaggio in Cina del Nord*, in Paola Paderni (a cura di), Atti del XIV Convegno AISC, Procida 19-21 settembre 2013, Il Torcoliere, Napoli, 2014, pp. 33-61.

6 Vari sono gli studiosi che confrontano le due grandi figure storiche. Si veda, per esempio: Ross E. Dunn, *Gli straordinari viaggi di Ibn Battuta: le mille avventure del Marco Polo arabo*, Garzanti, Milano, 1993; Antonella Fucecchi / Antonio Nanni, *L'altro Milione. Marco Polo e Ibn Battuta sulle rotte della Cina*, Verona, EMI, 2000. Una breve lettura comparativa fra i resoconti dei due viaggiatori viene offerta da Anwar Chadli in *Marco Polo e Ibn Battuta sulle rotte della Cina*, https://www.arab.it/ibnbattouta_marcopolo.htm (ultima consultazione: 10/09/2020).

7 Dietrich Harth, *Cina: "monde imaginaire" della letteratura europea*, in «Rivista di letterature moderne e comparate», 45, 1992, pp. 125-144, qui p. 127. Il corsivo è presente nell'originale.

non individuare il modello della letteratura antica e medievale dei *mirabilia*. I più antichi diari di viaggio contengono, infatti, numerose indicazioni che ne consentono una lettura allegorica, e presentano la via di un itinerario iniziatico. Harth sostiene che, «a partire da Gerusalemme, ovvero il centro simbolico del mondo cristiano – che può identificarsi anche con un convento –, la via di questo viaggio [...] conduce attraverso luoghi di terrore e di tentazione, segue a tratti le orme dei tre re magi e del mitico re cristiano Giovanni, tocca isole paradisiache, imperi ben governati e stati ideali, per ritornare infine al punto di partenza».⁸ L'interesse e l'ammirazione dei primi viaggiatori per la civiltà cinese hanno lasciato poi – secondo Maurizio Marinelli – nei secoli successivi il posto «all'antagonismo e all'intolleranza, al disprezzo e all'arroganza, sentimenti esasperati da un conflitto di identità preesistente e insanabile».⁹ Nelle pagine di coloro che si recarono in Cina dalla fine del secolo XVIII fino al primo decennio del XX secolo si può cogliere – aggiunge Marinelli – «la parabola che portò via via l'Europa a collocarsi su una posizione di pretesa superiorità. Nel corso dell'Ottocento, la visione tradizionale cinese, che attribuiva al proprio paese lo status di guida culturale al centro del mondo, si rivelò inesorabilmente destinata a soccombere dinanzi all'aggressività della visione imperialista europea».¹⁰

Ad un nuovo scenario internazionale, in cui la Cina è una super potenza economica, appartengono invece *La Cina in Vespa* e *Il mio viaggio in Cina*. Nel 2008 esce il libro di Giorgio Bettinelli (1955-2008), lo scrittore che ha esplorato il mondo in sella alla sua due ruote. Bettinelli racconta il viaggio nel Regno di Mezzo, un paese rimasto fuori dai suoi itinerari precedenti¹¹ e che, negli ultimi anni della sua vita, è diventato per un certo periodo di tempo anche suo luogo di residenza (dopo l'avvenuto matri-

8 Ivi, p. 129.

9 Maurizio Marinelli, *La Cina dei viaggiatori: lettere, diari, descrizioni di viaggio degli occidentali in Cina tra '800 e '900: materiali esistenti nelle biblioteche di Bologna*, Il nove, Bologna, 1994, p. 11.

10 Ibid.

11 Inizia i suoi viaggi nel 1992 da Mentana, in provincia di Roma, verso Saigon, percorrendo 24.000 chilometri. Descrive questo viaggio nel libro *In Vespa. Da Roma a Saigon*, pubblicato nel 1997. Parte poi da Anchorage per arrivare alla Terra del Fuoco; questo viaggio dura dal 1994 al 1995, lungo un percorso di 36.000 chilometri. Il terzo viaggio unisce Melbourne a Città del Capo, per un totale di 52.000 km, e dura un anno, fra il settembre 1995 e il settembre 1996. Un anno dopo esce *In Vespa oltre l'orizzonte* che, accompagnato da un apparato illustrativo, presenta i primi tre viaggi. Il quarto viaggio, chiamato *Worldwide Odyssey*, dura più di tre anni, dall'ottobre del 1997 al maggio del 2001, e comprende l'itinerario Terra del Fuoco-Tasmania. Bettinelli percorre 144.000 km passando per l'Alaska, la Siberia e per l'Africa attraverso lo stretto di Gibilterra, arrivando alla Città del Capo, per poi costeggiare tutta l'Asia meridionale dallo Yemen all'Indonesia, fino all'arrivo nell'ultimo continente, l'Australia, e alla destinazione finale, la Tasmania. La descrizione del secondo, terzo e quarto viaggio si trova in *Brum Brum. 254.000 chilometri in Vespa*, uscito nel 2002. Cfr. Claudio Vigolo, *Giorgio Bettinelli: una vita in Vespa, attorno al mondo*, su LifeGate (https://www.lifegate.it/una_vita_in-vespa_attorno_al_mondo; ultima consultazione: 21/11/2020).

monio con una donna cinese). Lo stesso scrittore, in una lettera datata 15 aprile 2006 (che fa parte dell'introduzione del libro) indica con precisione il momento in cui decide di compiere il suo viaggio per le province cinesi:

Un paio di mesi fa, come sai, dopo quasi un anno di tentativi a vuoto, ero riuscito finalmente a ottenere la patente cinese, documento indispensabile per uno straniero che vuole guidare sulle strade del Celeste Impero, del Regno di Mezzo e del Partito comunista con caratteristiche capitalistiche. E subito, quasi in tempo reale col documento plastificato che m'infilavo nel taschino, mi è venuta un'idea... Perché non cercare di realizzare un viaggio in Vespa che tocchi tutte le trentatré aree geografiche, tra province, municipalità e regioni autonome (trentaquattro secondo i cinesi, includendo Taiwan, anche se i taiwanesi non sono completamente d'accordo ma lo saranno un giorno, volenti o nolenti) in cui è diviso amministrativamente questo enorme paese?¹²

L'introduzione del volume raccoglie, insieme alle due lettere rivolte all'amico Lorenzo,¹³ dei frammenti che idealizzano la figura di Bettinelli come «un perenne ed inesausto viaggiatore».¹⁴ Lo scrittore ammette, con orgoglio, nel penultimo frammento:

Chi parte per un viaggio breve o per un mese o qualche mese inseguendo un'avventura da sogno in località dai nomi che toccano corde risonanti in lui lascia a casa tutto il resto ed è concentrato solo sul viaggio che ha davanti; è aperto come una veranda a ricevere tutto quello che il viaggio sa sprigionare, con la sua luce e le sue ombre. Ma chi spende sedici anni di vita viaggiando, essendo comunque aperto come una veranda incontro a quello che lo circonda, per forza di cose deve essere concentrato anche sulla sua vita, perché quello che ha intorno non è nient'altro che la sua vita; aperto a ricevere luci e ombre di quello che ha dentro indipendentemente dal viaggio che sta facendo o dal posto in cui è...¹⁵

Nei capitoli del volume, che si riferiscono principalmente alle varie tappe del viaggio, domina soprattutto la figura del ciclista; Bettinelli non perde mai l'occasione di riversare nella narrazione riflessioni su vicende personali, divagazioni politiche e manifestazioni culturali. Sotto il sottotitolo *Nei Monggu*, dopo aver descritto la figura

12 Giorgio Bettinelli, *La Cina in Vespa*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 48.

13 Si tratta di Lorenzo Riccardi, un amico di Bettinelli che, con lui, condivide la passione per i viaggi e per la Vespa. Ha collaborato per anni con Shanghai Jiao Tong e Shanghai University, dove fa il ricercatore presso la Scuola di Economia. È membro dell'ordine dei Dottori commercialisti e dei Revisori in Italia, dell'HKCPA Institute e dell'America CPA. Oggi Lorenzo Riccardi risiede a Shanghai, dove gestisce gli uffici e i professionisti di RsA Asia, e dà consulenze per chi vuole investire nel Far East. Cfr. *Investire in Cina e in Asia Orientale: L'intervista a Lorenzo Riccardi*, <https://www.east-media.net/investire-in-cina-lorenzo-riccardi/> (ultima consultazione: 29/11/2020).

14 Stefano Calzati, *L'impossibile rappresentazione: la Cina negli scritti di viaggio italiani contemporanei*, in «Italogramma», 16., 2019, pp. 1-14, qui p. 8. Consultabile su: http://italogramma.elte.hu/wp-content/files/Stefano_Calzati_Limpossibile_rappresentazione_la_Cina_negli_scritti_di_viaggio_italiani_contemporanei.pdf (ultima consultazione: 10/10/2020).

15 Giorgio Bettinelli, cit., p. 57.

del cavaliere e imperatore Gengis Khan, l'autore annota:

Sono nato pacifista, come uno è nato a Rimini e un altro con le lentiggini e un'altra con gli occhi azzurri o una brasiliana di Bahia color caffelatte è nata in Brasile, e non ho nessun rispetto per le guerre né per chi le ordina, tantomeno per quelle religiose o di aggressione. Per me i grandi uomini del millennio scorso sono altri...¹⁶

E altrove, a Pingyao, «la città quasi dimenticata dagli stranieri fino agli inizi del secolo millennio»,¹⁷ ricordandosi degli spettacoli di carattere politico di una compagnia teatrale di Crema, Teatro Zero, e delle rappresentazioni teatrali fervidamente di sinistra che «si giravano intorno, a tutte le Feste dell'Unità in Lombardia, Veneto e una volta perfino al Festival di Avignone»,¹⁸ scrive:

Io continuo e continuerò a essere di sinistra, perché esserlo non è una condizione di slogan o di pugni adolescenziali alzati sul palco o di errori fatti o di chi ha sbagliato cosa o di schieramenti parlamentari. È una condizione dell'anima, un bisogno efferato di assorbire cultura. E la cultura di destra qual è? [...]

Voglio che gli immigrati arrivino con un sorriso in Italia, e non mangiati dai pesci o sfigurati da scogli sul fondo di un mare senza sfondo, voglio che i più deboli, e non i più ricchi, siano protetti dallo stato e dalle sue leggi; o perlomeno lo vorrei, da qualunque parte ciò dovesse arrivare.¹⁹

La Cina in Vespa è da considerarsi dunque, sotto questo profilo, un diario intimo, scritto in prima persona, più che un reportage che si propone di far luce sulla Cina di oggi. Qui, come nei precedenti itinerari di viaggio, le indicazioni storico-turistiche si fondono quasi sempre con le impressioni e le aspettative del viaggiatore:

Da quando ho iniziato a spostarmi con una Vespa, altri nomi mitici sono stati un disinganno o una conferma delle aspettative: Timbuctù la delusione più cocente (e se penso alla fatica che ho fatto per arrivarci sulla sabbia del Sahara, da Mopti in Niger!); Zanzibar una meraviglia la prima volta, un po' meno la seconda, a distanza di soli tre anni; Benares/Varanasi la meraviglia di sempre, Katmandu una mezza delusione, forse perché c'ero stato la prima volta con il Magic Bus ventotto anni prima(!) – woow, come vola il vento! – e nel 2000 non potevo certo reggere il confronto; ma mai nessuna località “mitica” era stata una sorpresa così superiore alle aspettative di come lo sarà Turpan in quei giorni di *All China Tour*.²⁰

In questo quadro, l'Impero Celeste e i suoi abitanti tendono a recedere sullo sfondo della rappresentazione. L'obiettivo del viaggio è un altro fattore decisivo che entra

16 Ivi, p. 120.

17 Ivi, p. 144.

18 Ivi, p. 146.

19 Ivi, pp. 146-147.

20 Ivi, p. 317.

in gioco: Bettinelli dichiara di voler essere il primo a visitare tutte le 34 provincie della Cina a bordo di un veicolo straniero importato. L'aspetto pratico del viaggio, insieme alla natura egocentrica dello scrittore, fa sì che Bettinelli non entri effettivamente in un dialogo con l'Altro, ossia il nativo cinese: i pochi dialoghi che interrompono il flusso narrativo sono in inglese, francese e italiano; si traduce raramente dal cinese, nonostante lo scrittore sia stato quasi sempre accompagnato da una persona del luogo. Ai dialoghi partecipano, come seconda parte, Ya Pei (la compagna cinese di Bettinelli), Manuelle (la sua amante cinese), qualche amico italiano contattato per telefono e alcuni nativi, sospettosi o curiosi, con cui lo scrittore entra in contatto nelle varie tappe del viaggio:

Scendono due agenti con un cipiglio fiero e intimidatorio, di quelli che ti fanno sentire subito in colpa anche se di colpe non ne hai commesse (nel mio caso, invece, una *colpa* c'era, in virtù della mancanza di targa).

"*Ni zhong Guo ren ma?*" chiede uno di loro a Manuelle, e poi comincia a guardare sospettoso me e la Granturismo.

Risposta affermativa da parte della mia compagna di viaggio.

"*Ta shen ma ren?*" E lui di dove è? Già sentito due volte.

"*Yidali ren*",²¹

Sostiene Stefano Calzati che «la scelta di limitare i dialoghi produce un silenziamento dei cinesi, delle compagne di viaggio di Bettinelli e, in ultimo, del paese intero, che appare soprattutto come uno spazio geopolitico da attraversare per portare a termine l'obiettivo prefissato, piuttosto che come una dimensione culturale e antropologica da esplorare in profondità».²² Tale pensiero si afferma guardando le foto incluse nel libro. Fra i sedici scatti inseriti, dodici ritraggono Bettinelli da solo, a bordo o accanto alla sua Vespa, mentre guarda l'obiettivo. Le foto, inquadrando la natura diaristica del libro, focalizzano l'attenzione sui due veri protagonisti della narrazione, Bettinelli e la sua Vespa, e rivelano ben poco dei luoghi visitati dallo scrittore o delle persone incontrate. Aggiunge Calzati: «la sola 'relazione' che l'autore intrattiene in queste foto è con la sua Vespa: lo scopo di questi elementi visivi è dunque quello, principalmente, di testimoniare il raggiungimento dell'obiettivo dichiarato del viaggio, ovvero toccare tutte le province cinesi in sella alla Vespa».²³ Le didascalie riportano principalmente i luoghi (solo due indicano la data dello scatto), ma non chiariscono il dubbio sulla donna che appare in due fotografie.

Per Bettinelli, che si rivela un viaggiatore curioso, ma concentra su di sé quasi tutta l'attenzione, la Cina e i cinesi rimangono, in gran parte, lontani da una rappre-

21 Ivi, p. 71. Il corsivo è presente nell'originale.

22 Stefano Calzati, cit., p. 9.

23 Ibid.

sentazione non stereotipata.²⁴ Come indica Calzati, «il paese viene effettivamente attraversato in lungo e in largo, ma non compreso, come se la realtà contestuale che fa da cornice al viaggio fosse solo un pretesto con il quale Bettinelli non vuole o non può (questa volta per ragioni personali e linguistiche) entrare in dialogo».²⁵

Altra è invece, rispetto a quella di Bettinelli, l'occasione di viaggio che riguarda Abdallah Tayeh (1953), membro fondatore del Sindacato degli Scrittori Palestinesi, scrittore di racconti e romanzi che si incentrano sul tema della lotta per la liberazione della Palestina, sulla vita nei territori occupati e nei campi profughi. Tayeh pubblica nel 2018 *Il mio viaggio in Cina*, in cui racconta l'itinerario di un viaggio che lo ha visto come ospite, insieme ad una delegazione di altre personalità per conoscere meglio l'esperienza del partito comunista cinese. Il volume, scritto in prima persona, ha una evidente natura diaristica, che mette lo scrittore, sin dai suoi primi momenti in Cina, nei panni del viaggiatore curioso, disposto a meravigliarsi della storia e degli elementi di natura del Paese:

Il luogo [la Grande Muraglia] emana un'atmosfera magica di civiltà, di genialità umana e di storia; ti meravigli di quelle persone che edificarono questa enorme costruzione sulle spalle di una natura aspra di montagne e altipiani... Ho guardato a destra e a sinistra, la Muraglia appare come un serpente che si contorce, così grande e lungo che non può essere descritto a parole; meglio vedere qualcosa una volta sola che sentirne parlare un milione di volte.²⁶

E altrove:

Questo è un popolo di una delle civiltà antiche dell'Est; se vuoi vedere il mondo, allora devi andare in Oriente, e in particolare in Cina, dove si fondono culture, civiltà e monumenti di centinaia di secoli, e dove vive un popolo che fonda il suo nuovo stato in un'era nuova, sotto il motto della riforma e dell'apertura.²⁷

Tayeh fornisce una descrizione breve dei luoghi, e alcune note sulle personalità e sulle istituzioni più importanti (Shanghai, l'Isola della Tartaruga, la Tomba dell'Imperatore Hongwu, l'Imperatore Qin Shi Huangdi, il leader tribale più famoso nel bacino del Fiume Giallo, e il Partito Comunista Cinese), focalizzandosi su alcuni dei

24 Un discorso, in termini generici, sul tratto comportamentale dei cinesi lo troviamo sotto il titolo “*Ta ma de!*”: «I cinesi sono gente viscerale, e l'emotività del loro temperamento può bollire da zero a cento gradi in poche frazioni di secondo, facendo diventare paonazza una faccia che usualmente si definisce gialla. I cinesi amano imprecare nel profondo dell'anima quando qualcosa non è di loro gradimento, ma quasi sempre si lasciano andare in cineserie educate e sorridenti, silenziosi a ribollirsi dentro...». Giorgio Bettinelli, cit., p. 221.

25 Stefano Calzati, cit., p. 9.

26 Abdallah Tayeh, *Rihlatī ila aṣ-Ṣīn* ('Il mio viaggio in Cina'), Maktabat Kūl Shāī, Ḥifa, 2018, p. 33.

27 Ivi, p. 42.

momenti cruciali della storia del Paese. Interessanti sono anche le sue osservazioni sui monumenti del Museo delle Campane, sulla statua di Buddha, sulle vecchie industrie di ferro e di acciaio a Wuhan. Pure qui, come in Bettinelli, il paesaggio cinese, i monumenti e i singoli dettagli di vita quotidiana si caricano di forti connotazioni personali; lo scrittore riversa le sue riflessioni sui vari aspetti della vita in Cina, mettendo questi ultimi a confronto con quelli da lui vissuti in patria. Momenti del presente e del passato si intrecciano insieme, superando la concretezza delle dimensioni spaziali; nella sua visita ad un asilo, chiamato “i sogni dell’infanzia”, Tayeh, vedendo i bambini ballare, suonare e dipingere, torna con nostalgia al tempo della sua fanciullezza.

Il testo si concentra poi su alcuni punti della vita sociale e politica del Paese, rintracciati chiaramente nei sottotitoli: le caratteristiche civili cinesi, la riforma e l’apertura, il mercato popolare di Hong, la scuola del partito, il tè verde, ecc. Lo scrittore ammira in modo particolare l’educazione del popolo cinese, la gentilezza della giovane che gli ha dato una mano in aeroporto, l’ospitalità con la quale è stato accolto in casa di una famiglia nel centro di Shanghai. Si interessa di come vengono serviti i cibi e il tè verde, di come ci si allena di prima mattina, di come si educano i bambini con amore e rispetto. Scrive: «La mattina presto mi sono svegliato nella camera d’albergo, ho aperto le tende e ho visto tanta gente organizzarsi in marce sportive... prima dell’orario di lavoro».²⁸ Trattando, invece, il sistema politico cinese, Tayeh, in ogni sosta, si ferma a parlare dettagliatamente dei partiti cinesi, delle loro ideologie e attività, in modo da attuare una sospensione del corso del tempo del racconto.

Le vicende del viaggio vengono introdotte citando proverbi e miti cinesi che rivelano una saggezza popolare dalle origini molto antiche e fanno rivivere il patrimonio delle tradizioni cinesi. Una pausa di riflessione separa le varie tappe del viaggio. Qui lo scrittore si dedica a parlare della sua affiliazione all’organizzazione politica e paramilitare palestinese (Fath), un discorso, questo, che toglie un po’ di spazio alla fantasia del lettore e appesantisce la narrazione. In realtà, la Palestina in generale, e Gaza in particolare, rimangono sempre sullo sfondo del racconto: Tayeh, nel capitolo dal titolo “Nella casa cinese”, scrive: «Il mio pensiero è andato alla nostra gente nei campi profughi e nei villaggi della Striscia di Gaza e della Cisgiordania, che attendono ancora e combattono per la libertà e l’indipendenza... Fino a quando durerà la nostra sofferenza?»²⁹. E, altrove annota: «Quando avremo un nostro aeroporto in cui arriviamo tutti noi... Fino a quando gli aeroporti e i permessi rimarranno come una nostra tortura e una severa maledizione che ci inseguono?»³⁰

Tuttavia, Tayeh non è andato oltre le immagini precostituite della società cinese,

28 Ivi, p. 33.

29 Ivi, p. 179.

30 Ivi, p. 182.

per due motivi principali: il primo riguarda la breve durata del viaggio, il secondo è collegato al suo obiettivo soprattutto politico. Tayeh non riesce, quindi, ad esplorare le radici profonde del patrimonio sociale alla ricerca delle componenti più variegata della storia e della società con cui si confronta, e si limita spesso solo alla mera descrizione di ciò che vede.

Ma, leggendo i diari di questi due viaggi, si può parlare veramente di una riscoperta della Cina? Direi che, parlando della Cina stessa, si tratta per lo più di una sua “scoperta” come spazio geopolitico nel caso di Bettinelli e come patrimonio culturale nel caso di Tayeh, mentre si può parlare di “riscoperta”, guardando solo al Paese come un’entità dinamica integrata con le realtà interiori dei due scrittori.

BIBLIOGRAFIA

- Victoria Almonte, *Ibn Battuta e il viaggio in Cina del Nord*, in Paola Paderni (a cura di), Atti del XIV Convegno AISC, Procida 19-21 settembre 2013, Il Torcoliere, Napoli, 2014.
- Angelo Arioli, *Isolario arabo medievale*, Adelphi, Milano, edizione digitale 2015.
- Giorgio Bettinelli, *La Cina in Vespa*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Stefano Calzati, *L'impossibile rappresentazione: la Cina negli scritti di viaggio italiani contemporanei*, in «Italogramma», 16., 2019.
- Dietrich Harth, *Cina: “monde imaginaire” della letteratura europea*, in «Rivista di letterature moderne e comparate», 45, 1992, pp. 125-144.
- Maurizio Marinelli, *La Cina dei viaggiatori: lettere, diari, descrizioni di viaggio degli occidentali in Cina tra '800 e '900: materiali esistenti nelle biblioteche di Bologna*, Il nove, Bologna, 1994.
- Abdallah Tayeh, *Rihlati ila aṣ-Ṣīn* ('Il mio viaggio in Cina'), Maktabat Kūl Shāī, Ḥifa, 2018.

MONICA BIASIOLO¹

SPAZI E PAROLE IN UN CARTEGGIO
DELLA FINE DEGLI ANNI VENTI –
OLGA GOGALA DI LEESTHAL
IN VIAGGIO TRA ITALIA E MEDIO ORIENTE

A Ufragà e Folgore,
perché “il mondo è un libro,
e quelli che non viaggiano
ne leggono solo una pagina”.
Sant’Agostino d’Ippona

Tra le donne che nei primi decenni del Novecento attraversano sole, valicandoli, i confini europei, un nome rimane d’obbligo: si tratta di quello di Olga Gogala di

¹ Docente di Romanistica all’Università di Augsburg (Germania), dove ha ultimato la sua tesi di abilitazione sul tema “scrittura utopica e *Querelle des Sexes*”. Nel 2010 ha pubblicato la miscellanea sulla germanista e filologa italiana Olga Gogala di Leesthal dal titolo *Passione letteratura* (Bologna: CLUEB). Tra le sue tematiche di ricerca: la letteratura e l’iconografia di guerra, la scrittura delle donne e la costruzione e decostruzione delle iconografie femminili nell’immaginario collettivo, il rapporto letteratura-intermedialità, le avanguardie (in part. il futurismo) e l’utopia e la distopia in letteratura. È tra gli autori e co-curatrice del volume *«Meretrici sumptuose», sante, venturiere e cortigiane. Studi sulla rappresentazione della prostituzione dal Medioevo all’età contemporanea* (Zürich: LIT 2019).

Leesthal (1883-1962).² Germanista e traduttrice, nonché tra le autrici di voci per la famosa *Enciclopedia Treccani*, Gogala di Leesthal si distingue per un percorso formativo di base solida, compiuto, tra gli altri, tra Inghilterra, Svizzera e Germania: in Inghilterra trascorre, ospite presso uno degli zii, un anno di studio al Belsize College, una «educational home for the daughters of gentlemen»;³ in Svizzera e in Germania prosegue gli studi, fino al conseguimento del titolo di dottore alla Kaiser-Wilhelms-Universität di Strasburgo con una tesi sull'*Eneide* di Veldeke.⁴ L'interesse per la letteratura antica e medievale l'accompagnano anche negli anni successivi, come testimonia più di una pubblicazione, ma a destare la sua attenzione sono anche testi più recenti, e non solo opere di letteratura tedesca.⁵ Gogala si muove infatti sia sulla carta sia attraverso i viaggi intrapresi spostandosi tra più realtà: quella francese, quella inglese, quella tedesca e quella fiamminga per quanto riguarda la sua ricerca scientifica, a cui si aggiunge il mondo mediorientale. Tra il 1927 e il 1928 soggiorna in territorio egiziano attraversando poi, durante il viaggio di ritorno in patria, anche la Terra Santa. I dettagli dell'esperienza fatta e dell'itinerario scelto li vedremo fra poco. È importante tuttavia ricordare che già da ragazza Gogala viene a contatto – foriera la moda dell'esotismo imperante – con la cultura extra-europea, anche se in modo indiretto. Una foto dei primi del Novecento, così come un ritratto ad olio, oggi conservati presso la pronipote, la ritraggono in posa avvolta in un kimono, simbolo primo di quel Giappone tanto lontano seppur sempre sognato dall'Occidente con cui si erano allora da poco riaperti i rapporti commerciali dopo un periodo di forte isolamento.⁶ Il kimono: un indumento quasi onnipresente in molte riviste di moda

2 Il presente contributo si basa su alcuni saggi e sui carteggi pubblicati nel volume *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna, 2010, unico testo fino ad oggi esistente che presenta un profilo completo della studiosa. Si veda inoltre il dossier dedicato da chi scrive a Gogala e compilato per *Storia e mappe digitali della letteratura tedesca in Italia: editoria, campo letterario, interferenza*, Università di Roma "Sapienza", Istituto Italiano di Studi Germanici, Università di Siena "Stranieri". Accessibile online al link: <https://www.ltit.it/letteratura-tedesca/traiettorie> (ultima consultazione: 24/09/2020). Si ringrazia, ancora una volta, Stefania Bianchi Gogala, per la disponibilità concessa allo studio degli originali e per l'utilizzo degli stessi.

3 Si rimanda a questo proposito, ad esempio, all'annuncio corrispettivo atto a pubblicizzare la scuola e pubblicato in «The Colonies and India from London, Greater London, England» (July 15, 1893), p. 22.

4 La tesi di Gogala, terminata nel 1912, sarà pubblicata con il titolo *Studien über Veldekes Eneide* nel 1914 (Acta Germanica, Neue Reihe Heft 5, Berlin). Cfr. Thomas Stauder, *Uno sguardo italiano su un'Eneide tedesca: le ricerche di Olga Gogala di Leesthal su Heinrich von Veldeke*, in Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura, Olga Gogala di Leesthal*, cit., pp. 75-85.

5 Si veda per un riferimento la bibliografia degli scritti di Gogala contenuta nel volume già citato in nota 1 dal titolo *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal* (pp. 419-420).

6 Per le vicende riguardanti i rapporti tra Europa e Giappone si rimanda, ad esempio, a Kazuo Inumaro, *La modernizzazione in Giappone: la restaurazione Meiji*, in «Il Politico», 2, 2008, pp. 159-176; Giorgio Sica, *Il vuoto e la bellezza. Da Van Gogh a Rilke: come l'Occidente*

(e non solo) dell'epoca, testate pregne dei prodigi artistici e manifatturieri del Sol Levante che eserciteranno anch'esse, insieme all'oggettistica ivi pubblicizzata, un influsso non accessorio nella determinazione di nuove direttrici estetiche e culturali. Un ventaglio tra le mani e i capelli raccolti in chignon e fermati da spille fungono in entrambe le immagini da cornice dell'insieme. *La cortigiana* di Van Gogh è datata 1887,⁷ mentre a pochi anni prima risale la forte diffusione del *Japonisme* in Italia, e soprattutto a Roma: d'Annunzio ne sarà anche lui sedotto descrivendo abilmente e più volte in numerose sue opere ad esempio oggetti ornamentali ed artistici provenienti da quel mondo, simbolo di eccentricità e allo stesso tempo di raffinatezza.⁸ Lui stesso, come affermerà più tardi rispetto alle prime prove fatte in questo senso, dirà di aver nutrito una profonda passione per il Giappone.⁹

1. PRIMI PASSI OLTRE IL MEDITERRANEO CON LO SGUARDO RIVOLTO ALLA NAZIONE

Una foto, si dice, è un istante arrestato, un istante di vita. Tra le carte e i documenti della famiglia Gogala rimangono immagini di famiglia, scatti di vacanze trascorse in spensieratezza e allegria, ritratti ufficiali, come quelli su cartolina delle figlie del re Vittorio Emanuele III, ossia delle Principesse Giovanna e Mafalda, di cui Gogala fu precettrice, immagini-fotocronaca della visita del Principe Umberto I di Savoia in terra egiziana, nonché appunti e lettere. Tra queste, alcune, datate agli anni sopra-

incontrò il Giappone, Guida Editori, Napoli, 2012. Specifici sui rapporti Italia-Giappone sono i due volumi *Italia-Giappone. 450 anni* pubblicati nel 2003 a cura di Adolfo Tamburello (Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli).

7 Vincent Van Gogh, *Courtisane (naar Eisen)*, 1887. Olio su tela, 100,7 x 60,7 cm. Van Gogh Museum, Amsterdam.

8 Cfr. Gabriele D'Annunzio, *Scritti giornalistici 1882-1888*, vol. 1, a cura e con un'introduzione di Annamaria Andreoli / Federico Roncoroni, Mondadori, Milano, 1996, in part. *Letteratura giapponese*, in «Cronaca bizantina», 14 giugno 1885, pp. 160-169; *Toung-Hoa-Lou, ossia Cronica del fiore dell'Oriente*, in «La Tribuna», 1 dicembre 1884, pp. 197-204; *Piccolo Corriere*, in «La Tribuna», 1 giugno 1885, pp. 390-391. Inoltre si veda *Mandarina*, in «Capitan Fracassa», 22 giugno 1884; *Outa occidentale*, in «Fanfulla della Domenica», 14 giugno 1885. Si rinvia inoltre, tra gli altri, a Mariko Muramatsu, *Il buon suddito del Mikado. D'Annunzio japonisant*, Archinto, Milano, 1996.

9 «Possedevo i più ricchissimi cofanetti di lacca, i bronzi più energici, gli avorii più venusti, i più sapienti disegni di Hiroshige, di Hokusai, di Utamaro; avevo dato guardia a tutte le mie soglie gambute gru dal cipiglio scarlatto. Anche oggi, dopo che passo e ripasso l'infame rastrello dei creditori usurai, rimpiango e sempre rimpiangerò nel mio profondo cuore di artista certi avorii che per la lor perfezione eran come le sommità della preghiera». Gabriele D'Annunzio, *A Toshio Kido, 30 marzo 1936 [Teneo Te Africa. Messaggi]*, in Gabriele D'Annunzio, *Prose di ricerca, di lotta, di comando, di conquista, di tormento, d'indovinamento, di rinnovamento, di celebrazione, di rivendicazione, di liberazione, di favole, di giochi, di baleni*, vol. 3, Mondadori, Milano, 1956, pp. 674-678. Infiniti sarebbero gli esempi di letterati, artisti, ecc. che si potrebbero apportare in questo contesto; il discorso andrebbe tuttavia oltre il tema che ci si è qui preposti.

tati, ossia al biennio 1927-1928, costituiscono i documenti primi per la ricostruzione del viaggio intrapreso da Gogala oltre Mediterraneo. Un accenno al contesto storico e culturale di riferimento valga qui da breve premessa.

Il 1927, come il 1928 sono due anni non plateali per il fascismo, ma comunque non altrettanto secondari: nel 1927, sesto anno dell'era fascista, vengono fondati i GUF (*Gruppi universitari fascisti*); le organizzazioni giovanili non fasciste sono state nel frattempo sciolte, con l'unica eccezione di alcune associazioni di matrice cattolica. L'incontro Mussolini-Churchill di Roma ha aperto l'anno, mentre in febbraio un regio decreto stabilisce il possibile allontanamento di quegli impiegati statali che sono contrari all'operato del fascismo. La stretta del regime si fa sentire attraverso misure convertite spesso in legge, così come proibizioni, condanne e arresti. Il 26 maggio Mussolini pronuncia la celeberrima frase con cui riassume in maniera ineccepibile quella che è la direzione della sua politica: «tutto nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato».¹⁰ Nell'anno successivo il Gran consiglio del fascismo diventa organo dello Stato Italiano. Viene istituita anche la Lista unica nazionale. Agevolazioni sono previste per chi è iscritto al Partito, mentre si discute di (e poi viene approvata) una nuova legge elettorale fascista. In settembre Badoglio viene riconfermato governatore della Libia; ma in quell'autunno vengono anche avviate tutte le trattative per il concordato tra Stato e Santa Sede che seguirà l'anno successivo, anno giubilare importante il 1929, in quanto decimo da quello della fondazione del fascio, mentre a Parigi Carlo Rosselli ed Emilio Lussu fondano il movimento *Giustizia e Libertà*. In balia ancora di attese e incertezze, non ultime dovute al trauma della Grande Guerra, l'Italia, come molte altre nazioni, si trova in questi anni in una fase di passaggio, in cui gli sviluppi che di lì a poco seguiranno, ossia l'affermazione della dittatura, diventano agli occhi non solo della nazione sempre più chiari, mentre il vecchio mondo, che molti cercano di lasciarsi alle spalle, lascia numerose tracce ad esempio in letteratura, dove viene smascherata quella crisi d'identità della società e quell'alienazione dell'individuo che fanno capolino già a fine Ottocento e che, pur segnando una rottura con la tradizione in uno slancio per un rinnovamento del presente, sono destinate a portare con sé la nostalgia del passato; una nostalgia che assume diverso valore e significato a seconda dell'angolo di osservazione, e che investe anche la scrittura celebrativa rievocante la guerra. Tale è ad esempio il caso di Giovanni Comisso che, rievocando l'evento bellico, possiede la consapevolezza che il tempo della propria giovinezza è andato perduto con quello.

Tralasciando ora una cernita delle riviste che nell'arco temporale qui preso in considerazione contribuiscono in maniera decisiva allo sviluppo di tendenze e pratiche

¹⁰ Benito Mussolini, in *Discussione del disegno di legge: Stato di previsione della spesa del Ministero dell'interno per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1927 al 30 giugno 1928*, in *Atti parlamentari, Camera dei Deputati, Legislatura XXVII, 1ª Sessione, Tornata del 26 maggio 1927*, pp. 7617-7633, qui p. 7632.

per consentire importanti confronti tra diversi artisti e correnti, ma si pongono anche come luogo aperto di dibattiti e polemiche, ricordiamo come le stesse possiedano la funzione di canali mediatici anche per le traduzioni che mettono di fatto il pubblico (non per forza con conoscenze linguistiche straniere) di fronte a testi fino ad allora accessibili solo o quasi in originale. La produzione in ambito traduttivo rimane oggi ricostruibile grazie ai numerosi repertori bibliografici e ai sussidi di consultazione disponibili anche online, così come alle rassegne di studi sul tema, che aprono nuovi corrispettivi e sempre affascinanti spazi di ricerca.¹¹ Tra questi, anche quello relativo alle pubblicazioni di Olga Gogala di cui, in quella fine degli anni Venti, sono usciti già diversi studi: uno scritto sul *Faust* di G.E. Lessing, un intervento su Friedrich Hebbel, una traduzione con commento sulla *Hannele* di Gerhart Hauptmann. Seguiranno negli anni successivi, e nello specifico datati al periodo 1930-1937 gli articoli già menzionati in incipit per l'*Enciclopedia Italiana* e altri lavori e collaborazioni, tra cui l'importante contributo al *Teatro tedesco* edito da Bompiani.¹² È inoltre accertato, conoscendo anche la sua attività successiva (diventerà, fra l'altro, alla fine degli anni Trenta insegnante di tedesco a casa Pintor),¹³ che già allora avesse intrapreso la carriera di insegnante, un ruolo ricoperto da Gogala anche durante i mesi del suo soggiorno in Egitto che si conclude con un viaggio di ritorno particolare, in quanto in parte pellegrinaggio spirituale-culturale sulla via della fede, in parte viaggio connotato dalla ricerca dell'autentico, con mete e itinerari ancora da fare o percorsi già fatti.

Marta Petricioli, che ha ricostruito in un importante studio la presenza italiana in Egitto nel trentennio 1917-1947, elenca tra gli istituti esistenti nella città alessandrina, oltre alle scuole medie, «con il Liceo Scientifico, l'Istituto tecnico superiore e inferiore», tre scuole elementari, la Scuola Commerciale e la Scuola coloniale italiana, accanto alle quali sono da ricordare le scuole rette dai Salesiani, come la Don Bosco e la Maria Ausiliatrice, così come quelle dirette dalle suore francescane e una guidata dai frati francescani.¹⁴ Per chi voglia rintracciare ulteriori tasselli dell'interessante mosaico relativo alla presenza italiana in Egitto, un altro testo di riferimento è cer-

11 Su Gogala nello specifico, ad esempio, si rimanda a *Repertorio bibliografico della letteratura tedesca tradotta in Italia (1900-1965)*, a cura dell'Istituto Italiano di Studi Germanici in Roma, vol. I [1900-1960], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1966, pp. 190-191; e al già citato archivio *Storia e mappe digitali della letteratura tedesca in Italia*.

12 Per questi ultimi due si vedano i relativi contributi da me redatti e pubblicati nel volume *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal: Le donne della Treccani: la collaborazione di Olga Gogala di Leesthal*, pp. 125-147; *Olga Gogala di Leesthal: contributi all'antologia Teatro tedesco di Bompiani*, pp. 107-123.

13 Cfr. Monica Biasiolo, *Giaime Pintor und die deutsche Kultur. Auf der Suche nach komplementären Stimmen*, Winter, Heidelberg, 2010, pp. 135-136.

14 Marta Petricioli, *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani (1917-1947)*, Mondadori, Milano, 2007, p. 216.

tamente il romanzo *Il chilometro d'oro* di Daniel Fishman.¹⁵ Cosa sia o, meglio, cosa fosse questo «chilometro d'oro», viene chiarito in una delle pagine di Fishman che lo descrive come quella fascia di territorio «del Cairo dove si produceva e si gestiva quasi tutta la ricchezza del paese, e in cui si concentravano tutti gli stranieri e gli egiziani d'un *certain niveau*, rango e cultura».¹⁶ Di questa comunità, formata anche da un numero cospicuo di italiani di religione ebraica¹⁷ – «e questi dati vengono riportati da un articolo interamente a loro dedicato sul giornale egiziano “Al-Ahram” in data 19 febbraio 1933» – fanno parte

triestini, veneziani, genovesi e pisani, impegnati per lo più nel settore delle esportazioni e residenti, oltre che ad Alessandria, dove la comunità è composta, secondo un censimento del 1927, da quasi 25.000 persone, nella capitale, dove c'è addirittura un quartiere veneziano. [...] Molti altri invece sono mercanti e artigiani, altri ancora semplici operai, contadini e braccianti, che hanno raggiunto l'Egitto perché chiamati a dare un aiuto nella costruzione delle opere pubbliche. Nel 1869 è stato inaugurato il Canale di Suez, progettato dall'ingegnere Luigi Negrelli, di origini trentine, mentre nel 1902 viene aperto l'Ospedale Italiano Umberto I del Cairo. Il luogo di provenienza degli architetti che hanno lavorato alla realizzazione di alcuni dei più importanti edifici della città, luoghi di culto così come luoghi artistici e di svago, è anch'esso l'Italia. Al Cairo e ad Alessandria abitano sul volgere del secolo le famiglie di Filippo Tommaso Marinetti, creatore del movimento futurista, e del poeta Giuseppe Ungaretti, uno dei padri dell'ermetismo.¹⁸

2. E LA SCUOLA?

Ma la presenza della Nazione si fa sentire non da ultimo anche attraverso precise direttive ministeriali emesse in ambito scolastico: «[i]l fascismo sta del resto già con-

15 Daniel Fishman, *Il chilometro d'oro. Il mondo perduto degli italiani d'Egitto*, Guerini e Associati, Milano, 2006. Cfr. inoltre Robert Ilbert / Ilios Yannakakis / Jacques Hassoun, Colin Clement, *Alexandria 1860-1960: The Brief Life of a Cosmopolitan Community*, Harpocrates, Alexandria, 1997; David Rodogno, *Fascism's European Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

16 Daniel Fishman, *Il chilometro d'oro*, p. 41. Corsivo presente nell'originale. Per informazioni ancora più dettagliate sugli italiani in Egitto si rimanda al contributo di Davide Amicucci, *La comunità italiana in Egitto attraverso i censimenti dal 1882 al 1947*, in *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, a cura di Paolo Branca, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 81-94.

17 In una lettera alla famiglia, datata 23 dicembre 1927, Gogala scrive: «Gli Italiani di qui son quasi tutti ebrei e massoni per la pelle e quindi contrari al regime; ma sono 5 anni che strillano aspettando non so cosa e cominciano a non creder loro più neppur gli altri. Certo però che anche italianamente non è un paese che faccia respirare bene!». Si veda Olga Gogala di Leesthal, *Lettere alla famiglia dall'Egitto*, in Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura*, pp. 303-400, qui p. 334. Da ora in poi questa parte sarà abbreviata con la sigla CartPL, seguita da pagina/pagine di riferimento.

18 Gunter Königsmann / Monica Biasiolo, *La lente di Shakespeare e di Ungaretti nel soggiorno egiziano del Cairo: tra realtà e letteratura*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, pp. 401-409, qui p. 402.

trollando la nuova generazione di italiani» anche in patria.¹⁹ Cosa sia avvenuto in Italia nel campo della politica dell'educazione può essere riassunto in poche parole: nel 1923 viene introdotta la Riforma Gentile, che riguarda le scuole primarie ed elementari, le scuole complementari per l'avviamento al lavoro e gli istituti tecnici professionali, così come i ginnasi/licei classici e gli istituti magistrali. Tre anni più tardi segue la creazione dell'Opera Nazionale Balilla e, a dieci anni dalla fondazione del Partito Nazionale Fascista, il Ministero della Pubblica Istruzione cambia nome diventando Ministero dell'Educazione Nazionale. Negli anni Trenta seguono altre misure atte ad ampliare un concetto di scuola e di ulteriori apparati educativi che debbono rispondere alle esigenze dell'ideologia fascista. Già nel discorso in occasione del Congresso della Corporazione della scuola del 5 dicembre 1925, tenutosi presso il teatro Augusteo di Roma, Mussolini ha pronunciato in sintesi le sue intenzioni riguardanti la politica scolastica:

il Governo esige che la scuola si ispiri alle identità del Fascismo, esige che la scuola non sia, non dico ostile, ma nemmeno estranea al Fascismo o agnostica di fronte al Fascismo, esige che tutta la scuola in tutti i suoi gradi e in tutti i suoi insegnamenti educi la gioventù italiana a comprendere il Fascismo, a rinnovarsi nel Fascismo e a vivere nel clima storico creato dalla rivoluzione fascista.²⁰

Gli obiettivi da raggiungersi vengono ulteriormente ribaditi da Alberto Geremicca, dal 1924 deputato fascista, che nel 1928 dichiara: «occorre che intorno al fanciullo tutto sia penetrato di sentimento e d'ideale fascista, che tutto nella scuola gli parli di ciò; che attraverso tutto l'insegnamento, anche il più semplice ed elementare, egli lo senta».²¹

Il cambiamento, avvenuto anche per bloccare il multiforme processo di modernizzazione in atto, compreso il pericolo di una mobilità sociale che avrebbe avuto ripercussioni di un certo tipo per l'equilibrio di potere tra le classi voluto dal fascismo, tocca non da ultimo l'industria editoriale scolastica che, sia nei contenuti dei testi proposti sia nella veste grafica scelta per gli stessi, si adegua alla trasformazione politica in corso. Con la corrispettiva legge del gennaio 1929 viene introdotto, a partire dall'anno scolastico successivo, il testo unico di Stato, usato fino al 1943 (con un rinnovo dei contenuti da parte di una commissione nominata dal Ministero dell'Educazione Nazionale ogni tre anni) e in cui temi guida e sempre ricorrenti

¹⁹ Ivi, p. 406.

²⁰ Benito Mussolini, *Discorso in occasione del Congresso della Corporazione della scuola del 5 dicembre 1925, tenutosi presso il teatro Augusteo di Roma*, in Id., *Scritti e discorsi dal 1925-III al 1926-IV-V E.F.*, vol. 5, Hoepli, Milano, 1934, pp. 217-221, qui p. 218.

²¹ Alberto Geremicca, in *Disegno di legge (Discussione): Stato di previsione della spesa del Ministero dell'istruzione pubblica per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1928 al 30 giugno 1929*, in *Atti parlamentari, Camera dei Deputati, Legislatura XXVII, 1a sessione, Tornata di Martedì 28 febbraio 1928*, pp. 8278-8299, qui p. 8293.

sono la religione, la famiglia, il Re Imperatore e il Duce.²² Altri importanti manuali, sempre indirizzati alle nuove generazioni che siedono sui banchi di scuola, verranno introdotti negli anni successivi. Anch'essi conterranno, proponendosi al lettore come catechismi civili, sequenze di domande e risposte che puntano sulla propaganda degli aspetti morali, politici e sociali dell'ideologia fascista. Nel febbraio del 1929 ai maestri elementari verrà imposto il giuramento di fedeltà al regime fascista, misura poi ampliata anche agli insegnanti degli altri gradi di istruzione e ai docenti universitari.

Il 7 febbraio 1926, intanto, un regio decreto (Nr. 265 [544]) stabilisce la «Regificazione della scuola complementare italiana con annessa scuola elementare d'Alessandria d'Egitto».²³ Nello stesso anno, inoltre, misure radicali vengono prese per quanto riguarda la presenza delle insegnanti donne: «alle professoresse delle scuole superiori vennero tolte le cattedre e l'insegnamento di quelle materie considerate altamente formative quali la storia, la filosofia, il diritto e l'economia».²⁴ Con un altro regio decreto, il Nr. 2480 del 9 dicembre 1926, le donne vengono escluse anche dalle cattedre di lettere e filosofia nei licei. Più tardi «[p]er volontà del Duce tutti i concorsi pubblici» vengono «chiusi alle donne, bloccando ogni possibilità di accesso all'interno della macchina dello Stato».²⁵

Che anche gli istituti italiani d'istruzione all'estero fossero soggetti a tali e altre misure o restrizioni, sebbene il controllo non fosse così radicale come su suolo nazionale, è indiscutibile. La politica occidentale, similmente al caso specifico delle colonie, colora l'Oriente delle sue sfumature. In una lettera di Gogala alla famiglia del 1928 si legge:

È il 21 aprile, ma abbiamo dovuto andare a scuola perché oggi tutte le scuole dell'estero hanno un torneo d'italiano [d]a fare – il torneo è unico per tutti i paesi e per tutte le scuole e per tutte le classi, il che è il più buffo! Oggi era “La nuova Italia”. Cosa troveranno da dire nelle elementari poi, non si sa!²⁶

In un numero de *I diritti della scuola*, rivista del 1928,²⁷ in cui è contenuto un in-

22 Per il periodo precedente e l'allineamento editoriale del libro scolastico all'ideologia fascista si rimanda a Anna Ascenzi / Roberto Sani (a cura di), *Il libro per la scuola tra idealismo e fascismo. L'opera della Commissione centrale per l'esame dei libri di testo da Giuseppe Lombardo Radice ad Alessandro Melchiori (1923-1928)*, Vita e Pensiero, Milano, 2005.

23 *La Legislazione Fascista 1922-1928 (I-VII)*, vol. 1, a cura del Segretariato Generale, Tipografia della Camera dei Deputati / Ditta Carlo Colombo, Roma, 1922, p. 515.

24 Elisabetta Salvini, *Ada e le altre. Donne cattoliche tra fascismo e democrazia*, prefazione di Giorgio Vecchio, FrancoAngeli, Milano, 2013, p. 28.

25 Ibid.

26 CartPL, p. 371. La sottolineatura è presente nell'originale.

27 *La gara d'onore nelle scuole all'estero*, in «I diritti della scuola», 34, 14/06/1928, p. 52. Su questa testata si vedano, ad esempio, le pagine afferenti in Anna Scaranino, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri unite per la pace nell'Italia della guerra fredda*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 167 sgg.

tervento su *La gara d'onore nelle scuole all'estero*, lo stesso informa come per tale anno agli alunni delle scuole italiane fuori dai confini nazionali sia stato assegnato come tema quello qui indicato.

3. OSSERVAZIONI, VIAGGI, PROGETTI E SCRITTURA DURANTE IL SOGGIORNO IN EGITTO

Le date della corrispondenza alla famiglia, importanti elementi per una ricostruzione del soggiorno di Gogala in terra egizia, collocano lo stesso tra la fine del settembre 1927 e il giugno 1928. L'inserimento avviene in uno specifico orizzonte umano, oltre che professionale, in quanto gli alunni delle classi affidatele sono «per la maggior parte figli di italiani trasferitisi in Egitto e appartenenti alla colonia italiana, la cui presenza in quegli anni è significativa sia in termini quantitativi che in termini qualitativi, visto che il loro lavoro ha contribuito e contribuisce al progresso in vari campi e ambiti del commercio e dell'industria, della ricerca e dell'organizzazione e gestione dei servizi».²⁸ Se quindi ci dovessimo immaginare il primo circuito sociale in cui Gogala si muove, esso sarebbe proprio l'ambito scolastico descritto, in cui il quotidiano è dato dal rapporto con gli studenti, dallo stare in classe con loro, ecc., fatto di piccole e grandi soddisfazioni, di doveri, ma anche, forse, a volte di impercettibili turbamenti e non privo di momenti di noia e di stress con le disubbidienze e le monellerie degli alunni più distratti. L'incarico di docente ivi svolto si affianca quasi da subito a quello di insegnante privata di italiano del viceconsole tedesco e della di lui consorte, come testimonia un appunto su foglio separato datato 11 ottobre 1927.²⁹ Ma il quotidiano è anche altro in quei mesi: è scoperta e osservazione del nuovo, dell'*altro*, ad esempio di luoghi e di volti. «Impossibile allora non prendere appunti sul visto e vissuto, annotare alcuni usi e costumi dei [...] [quartieri e delle regioni] che si visitano, ironizzare su certe convenzioni e pregiudizi».³⁰ Il racconto epistolare, narrazione del reale, si combina in Gogala infatti (e non raramente) con una fine e calcolata vena ironica che colora le riflessioni di toni tanto informali quanto analitico-critici. Un esempio significativo di questa è contenuto in alcune annotazioni fatte durante uno spostamento in treno tra Alessandria e il Cairo, mezzo sul quale Gogala non può fare a meno di notare «'uno scompartimento [...] ben chiuso per signore sole' per cui si trova a dover ringraziare [...] il 'sistema degli harems' e di riflettere sull'emancipazione, definendola 'una bella cosa, ma lamentandosi al contempo e tuttavia mantenendo sempre il tono sarcastico, del fatto che con essa è l'uomo che non ha fatto altro che guadagnarci, liberandosi' verso la donna 'da tutti gli obblighi[,] da quello di alzarsi a

28 Monica Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura*, pp. 15-50, qui p. 30.

29 CartPL, p. 314.

30 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 32.

quello di mantenerla».³¹

L'harem e il mito della segregazione della donna: la sua realtà in Occidente, oltre che ad essere raccontata in letteratura (si pensi ad esempio al *Voyage en Orient* di Gérard de Nerval),³² è rappresentata, tra gli altri, anche dal pittore inglese John Frederick Lewis che, trasferitosi al Cairo nel 1841 e fermatosi lì fino al 1850, a questa dedicherà più di un acquerello.³³ Spazio chiuso, collegato all'esterno da aperture come porte e finestre, che lasciano intravedere il mondo al di fuori, e dove si accumula spesso moltiplicato il soggetto femminile, gli harem di Lewis sono «tranquilles et pudiques, occupés à des tâches quotidiennes»,³⁴ lontani quindi dall'immagine perversa di luoghi in cui spose, madri e figlie sono pronte a mostrarsi in posizioni discinte e in attesa di donare il proprio corpo al visitatore di turno del gineceo.

La rappresentazione dell'*altro* (in questo caso anche del *luogo altro*), che non di rado in Gogala rientra anche nel cliché alla moda, ossia nella costruzione occidentale di un Oriente connotato da segni distintivi,³⁵ contiene nell'immagine sopracitata una forte punta critica nei confronti di un universo ridotto negli occhi del visitatore occidentale a prigionia alienante per il mondo femminile che, in quel vagone di treno, viene come emarginato in un luogo del tutto riservato, quasi inviolabile e proibito agli sguardi e all'ammirazione altrui. Come ha ironizzato su tale uso, Gogala non manca tuttavia di ripetere lo stesso piglio divertito (e a questo si è già fatto accenno) anche nei confronti dei risultati fino ad allora ottenuti dalle battaglie allora in corso per il riconoscimento dei diritti della donna, relativizzando anche di questi una visione unilaterale. A questo si è già fatto accenno sopra. La stessa lettera contiene in chiusura uno schizzo dal vero eseguito con estrema acribia, in cui la figura della donna orientale coperta con il velo viene così tratteggiata:

Vedi se avevo ragione? È salita una bella donnina, per quanto se ne vede, tanto è imbacuccata, e un brutto omino l'ha messa a posto qui e viene ogni momento a portarle o da bere o da mangiare o i dolci o la crema: ha anche tirato su dalla sua parte l'imposta del finestrino che dà in corridoio, così nessuno gliela guarda! Ora n'è salita un'altra, questa senza manto, col solo velo che avvolge tutta la testa, brutta e grossa con un paltò a strisce di raso marrone che "lèvati" e cara mia! Hanno intavolato una conversazione con un tal diluvio di parole che neppure io credevo ce ne potessero entrare tante

31 Ibid.

32 Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Calmann Lévy, Paris, 1851.

33 Cfr. ad esempio Joan Del Plato, *From Slave Market to Paradise. The Harem Pictures of John Frederick Lewis and Their Traditions*, University of California, Los Angeles, 1987; Ruth Bernard Yeazell, *Harems of the Mind. Passages of Western Art and Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 2000; Mary Roberts, *Intimate Outsiders. The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 2007.

34 Lynne Thornton, *La femme dans la peinture orientaliste*, ACR Édition, Courbevoie, Paris, 1993, p. 30.

35 Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.

in un secondo; e mi sento molto umiliata di non capirci nulla. È come un muro fra loro e me e mi fa una rabbia.³⁶

Nel passo qui citato, divertente nella narrazione fatta quasi in stile *slapstick*, Gogala sfrutta il linguaggio del corpo di entrambi i protagonisti rappresentati per definire a chiare lettere il rapporto tra i sessi. Al piacere dell'osservazione si aggiunge lo stereotipo dello sguardo esterno, uno stereotipo, tuttavia, il cui uso Gogala non limita solo all'*altro*, nel senso di straniero, ma estende anche al connazionale. In un appunto datato a fine novembre 1927 annota, applicando anche in tale occasione, una scrittura che gioca e tende a diventare disegno umoristico:

L'altra sera (sabato) un collega (romano) ci ha invitato a casa sua con alcune altre signorine (direttrici delle elementari ecc.) e una famiglia di qui. È il primo che ci invita così. Brava gente tanto lui che la moglie, ma se ci tengono a farci rappresentare l'Italia è proprio la nostra progenie che rappresentiamo. Da veri Romani di Roma, tondi e grassi e ben pasciuti – non manca loro che la pizzicheria...³⁷

Una cartolina, precedente il suddetto appunto, mostra sul fronte l'immagine di una donna egiziana con abito e velo burka munito di cilindro dorato. Bracciali fungono da ornamenti su entrambe le braccia. Sulla spalla sinistra siede a cavalcioni un bambino. Sul retro si legge: «Sai come le Arabe portano i bambini? A cavallo su una spalla e i bimbi si reggono alla testa delle mamme, che serve anche da tavolino. [...] Ce li mettono appena sono capaci di reggersi e li portano già grandicelli ancora».³⁸ In un'altra occasione è il costume relativo a una tipica acconciatura femminile a colpire lo sguardo della viaggiatrice: osservando le mogli dei beduini in Terra Santa, Gogala appronta una descrizione abbastanza precisa dei loro ornamenti e della particolare fattura del copricapo da loro usato.³⁹ L'osservazione dell'universo femminile costituisce forse uno dei punti cardine della scrittura epistolare di Gogala: le donne siriane e quelle della Galilea, regioni toccate dalla studiosa durante il viaggio di ritorno, le ricordano per i tratti del volto la Vergine e la Maddalena.⁴⁰

Parola e immagine si fondono, anzi la parola diventa spazio esperito, e la lettera muta da scrittura privata in «vera e propria letteratura di viaggio»,⁴¹ in cui l'osservazione e la percezione sono fonti prime da cui scaturisce la costruzione del racconto. Le parole sono registrate su carta spesso in loco, dopo aver attraversato uno spazio o essersi soffermati per strada, nelle pause fatte tra una tappa e l'altra, ad esempio sui

36 CartPL, p. 353.

37 CartPL, p. 327.

38 CartPL, pp. 322-323.

39 CartPL, p. 378.

40 CartPL, pp. 385-386.

41 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 33.

gradini di un tempio o in uno squarcio di natura per ripararsi dal caldo sole del deserto o per riprendere fiato. Zone archeologiche, ma anche bazar e, non da ultimo, i piccoli villaggi con i loro abitanti, le Piramidi, le moschee dai cui minareti giungono le voci dei muezzin che, come facendo vibrare nell'aria una nenia antica, invitano alla preghiera; e ancora le rovine della città antica di Heliopolis, ma anche Luxor e, più volte, il Nilo con l'imperterrito ed eterno fluire delle sue acque. Nei giorni intorno al Natale del 1927 Gogala visita il tempio di Dendera e il tempio dedicato alla dea Hathor. Seguono come mete Assuan e l'Isola Elefantina, «situata poco dopo la prima cateratta del Nilo, con i suoi densi palmeti e rigogliosi giardini»,⁴² simbolo della prodigiosa fecondità portata dal fiume. Poi ancora il tempio di Iside Philae e la diga di Assuan, situata nei pressi della seconda cateratta del Nilo.⁴³ Paesaggi e architetture, elevate catene montuose, luoghi di interesse turistico e, accanto a questi, sentieri lontani dai soliti itinerari fanno da sfondo agli spazi narrativi ritratti, suggestioni di natura e di eventi che arricchiscono quadri lirici come il seguente, in cui il cielo la fa da protagonista:

quei viali di gaggia tutti fioriti con quei grandi alberi, gli oleandri, le grandi rocce di granito nero sul Nilo e soprattutto la luminosità di quelle mattinate sul Nilo non le dimenticherò più. Il nostro albergo in mezzo al deserto, ideale per una cura di riposo, era la quintessenza dello scomodo per noi, ma vedeste quelle notti chiare con il cielo pieno di grappoli di stelle e il colore azzurro che si vede quasi anche di notte tanto sono trasparenti le notti e le famose albe e i tramonti di Assuan!⁴⁴

Le festività sono l'occasione da sfruttare per mettersi in viaggio. In una lettera databile alla primavera del 1928 Gogala, in partenza un'altra volta per il Cairo, scrive piena di entusiasmo per i giorni di vacanza che la aspettano:

Evviva Maometto! Evviva Re Fuad! Il primo però avrebbe dovuto stabilire molto Ramadan e il secondo nascere almeno una volta al mese! Intanto però domani è la festa del Bāïram (fine del Ramadan), lunedì è la festa di Re Fuad, domenica la festa del "nostro vecchio buon Dio" per dirla alla guglielmona – e sapete lo rubo spudoratamente con pieno consenso però del Vice Preside al quale mi son ben guardata di dire che vo al Cairo ma solo da un'amica senza specificare.⁴⁵

Una delle prime tappe è Heliopolis. Da lì Gogala visita Cairo Vecchia, il cuore e l'anima della città, percorrendo i suoi affascinanti vicoli ciottolati fino a giungere, accompagnata da un'amica e dal di lei marito siriano, all'affollato e famoso bazar di Khan El Khalili. Alla famiglia scrive soddisfatta degli affari ivi fatti dopo che ha acquistato questo e quell'oggetto di artigianato locale. Di fronte a questa vista di manu-

42 Ivi, p. 34.

43 CartPL, p. 342.

44 CartPL, p. 340.

45 CartPL, p. 351.

fatti locali e di altre chincaglierie, la viandante diventa per un attimo turista per poi riprendere in successione il ruolo di viaggiatrice:

Il Cairo è un incanto – ogni volta mi pare più bello: ho preso un autobus e ho fatto tutto il giro della città con 2 piastrene (1 lira nostra) – certe stradine sperdute con delle magnifiche moschee. Almeno c'è del bello ovunque si vada, non come in Alessandria! E il dolce paesaggio del Nilo è un incanto – da noi è un po' movimentato e selvaggio e variato, ma questo ha un fascino che capisco che ci sia il proverbio che chi ha bevuto l'acqua del Nilo la ribeve.⁴⁶

Il Nilo: la sua maestosità e il suo percorrere lento chilometri e chilometri di terra, così come l'immensa distesa del deserto, incantano in maniera indelebile l'occhio di chi li guarda; un paesaggio, quello desertico, «che già allora era entrato e doveva ritornare più volte anche nella lirica ungarettiana. Come Ungaretti anche Gogala sembra abituarsi ai silenzi di quest'ambiente, alla sua grandezza sconfinata, alle sue notti».⁴⁷ Il Nilo, scriverà Gogala, «è proprio il re dei fiumi; è la vera maestà. [...] calmo, maestoso, immenso, proprio il fiume delle distese senza confine. Ha qualcosa del mare e del deserto».⁴⁸ Ma gli accenti poetici lasciano spesso spazio in Gogala anche a considerazioni e valutazioni pratiche, che mostrano una certa attenzione alle scoperte così come ai progressi scientifico-tecnologici allora *in fieri*, in particolare alle ricerche e ai «tentativi fatti fino ad allora di quello che poteva essere il punto di partenza del fiume» e che rimandano a nomi e a presenze, un'altra volta occidentali, in Oriente: a Richard Francis Burton, a John Hanning Speke, a James Augustus Grant, ai coniugi Samuel e Florence Baker e a David Livingstone; nomi «non [...] inconsueti nella stampa britannica della seconda metà del diciannovesimo secolo», ma non solo in quella.⁴⁹ Si tratta di eventi e di fatti, che similmente alle citazioni letterarie, arricchiscono una scrittura epistolare che, votata *in primis* alla comunicazione privata, si pone a tratti come vera e propria letteratura odepórica e, in quanto tale, come archivio dell'epoca in cui la stessa è sorta.

Un incontro segna, nel febbraio del 1928, un importante momento del soggiorno di Gogala. Si tratta della visita in Egitto di S.A.R. il principe Umberto di Savoia, il cui viaggio – almeno per le tappe da Luxor ad Assuan – è documentato da un importante filmato dell'Istituto Luce. Quest'ultimo mostra il successore al trono in visita alle scuole femminili, alle scuole missionarie e ai templi di Luxor con sequenze anche riguardanti la festa delle Zauie, la navigazione lungo il Nilo fino ad Assuan, così come danze folcloristiche preparate in onore dell'erede al trono.⁵⁰ La didascalia posta sotto

46 CartPL, p. 356. La sottolineatura è presente nell'originale.

47 G. Königsman / M. Biasiolo, *La lente di Shakespeare e di Ungaretti*, p. 409.

48 CartPL, p. 363. La sottolineatura è presente nell'originale.

49 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 40.

50 *Da Luxor ad Assuan. Il viaggio di S.A.R. il principe di Piemonte in Egitto*, 1928, 00:10:17,

l'immagine di copertina del numero del 26 febbraio dello stesso anno dell'«Illustrazione del Popolo» raffigurante il principe ereditario seduto su un carrello «spinto da indigeni» in visita alla diga di Assuan offre ulteriori informazioni riguardanti l'evento che comprende un omaggio al genio italico per le opere idrauliche compiute (o ancora in corso) nella regione.⁵¹ Il viaggio di Umberto proseguirà di lì a poco verso Mogadiscio, nella Somalia italiana, «la più lontana colonia del Regno d'Italia»:⁵² una visita «durata un mese per osservare i lavori realizzati dal Governatore Cesare Maria de Vecchi di Val Cismon».⁵³

Nella corrispondenza l'annuncio dell'imminente evento, ossia dell'incontro con il principe, anche lui, come le sorelle, conosciuto personalmente da Gogala, viene dato nei seguenti termini:

Ora aspettiamo la visita (non ufficiale) del Principe. Il circolo ital. dà un ballo; sto meditando se farmici invitare o no; io non sono socia, ma credo che potrei ottenere un biglietto, ma in fondo a che serve? Lui lo vedo già la mattina a scuola (disgraziati, lo trascinano fino là) e speriamo mi riconosca fra la platea. La sera lo vedrei appena; anche se mi scovasse, io non so più ballare e tutto sommato fra carrozza ecc. verrebbe anche una spesa non indifferente, tanto più che dovrei farmi una sortie che manca al mio tanto fornito guardaroba. Piuttosto vedrò di andare al garden-party del pomeriggio forse, [...]⁵⁴

3. LE TAPPE IN TERRA SANTA E IL RITORNO IN PATRIA

Fino a qui si sono riassunti alcuni momenti significativi e altrettante situazioni esperite dalla studiosa che, lasciando l'Egitto, trasforma il viaggio di ritorno in patria in vera e propria avventura, dichiarandosi pronta a coprire plurime tappe in numerosi paesi e regioni e a godere delle attrazioni che ogni territorio le offre. Lasciata la terra delle Piramidi, Gogala procede per Israele, la Cisgiordania e il Libano, per passare poi per la Siria, proseguire per la Turchia fino ad arrivare prima in Grecia poi in Italia. Pianificato già nella primavera del 1928 questo denso itinerario ha come prime tappe il Canale di Suez e l'ovest della Penisola del Sinai, da dove Gogala giunge

b/n, muto, M019804, video accessibile online al link: [https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL3000052874/1/il-viaggio-s-r-principe-piemonte-egitto-luxor-ad-assuan.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:\[%22*:%22\],%22fieldDate%22:%22dataNormal%22,%22_perPage%22:20,%22persone%22:\[%22%22Umberto%20II%20di%20Savoia%22%22\]}}}](https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL3000052874/1/il-viaggio-s-r-principe-piemonte-egitto-luxor-ad-assuan.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:[%22*:%22],%22fieldDate%22:%22dataNormal%22,%22_perPage%22:20,%22persone%22:[%22%22Umberto%20II%20di%20Savoia%22%22]}}) (ultima consultazione: 31/07/2020).

51 In «Illustrazione del Popolo», 26 febbraio 1928, copertina.

52 Alberto Alpozzi, *28 febbraio 1928, Mogadiscio. Il Principe di Piemonte sbarca nella Somalia italiana*, articolo online accessibile al link: <https://www.civico20news.it/sito/articolo.php?id=32177> (ultima consultazione: 31/07/2020).

53 Ibid.

54 CartPL, pp. 350-351. Le sottolineature sono presenti nell'originale.

in Terra Santa; i mezzi di trasporto con cui muoversi sono il traghetto e il treno, veicoli che permettono in parte un lento e in parte un veloce scorrere di immagini davanti agli occhi, come se si stessero quasi guardando fotogrammi di una pellicola cinematografica. Il procedere senza fretta del convoglio ferroviario, laddove piccole stazioncine ornano il tragitto, offre la possibilità a chi siede all'interno del vagone di leggere il paesaggio geografico, ammirando le larghissime vallate, le dolci ondulazioni, la campagna, ma anche di compiere prime osservazioni relative a quello che è il paesaggio umano, fatto di volti e di storie. Quale sia il divario a volte esistente tra le aspettative della viaggiatrice e la reale promessa del territorio, Gogala lo riscontra proprio in Terra Santa: «Gerusalemme si presenta agli occhi della straniera come un grosso villaggio di pietra lontano da ogni idea di città e nel quale, almeno a un primo incontro – e questo soprattutto a causa delle distruzioni subite – ben poco sembra essere rimasto della città santa».⁵⁵ In data 5 luglio Gogala annota come Gerusalemme appaia più come un borgo in pietra, «tutto su e giù come i nostri paesi della Riviera», uno spazio in cui poco, se non nulla, rimane «[d]el tempo di Cristo», ma in cui è visibile a tratti l'intervento degli inglesi «che si sono messi in tasca tutto».⁵⁶ Precedente a quella di Gerusalemme è la visita fatta dalla studiosa a Betlemme e alla Grotta della Natività, luogo sacro ma anche di disputa tra cattolici e greci ortodossi. Da qui «prosegue poi verso il Santuario della Natività di San Giovanni, e verso i luoghi della Visitazione, nel villaggio di Ein Karem, fino ad arrivare al monte Sinai e al Muro del Pianto [...]».⁵⁷ Sempre il 5 luglio Gogala manda alla famiglia informazioni su quelle che sono le sue intenzioni, ossia «vedere la città di Gerico, procedere in Galilea e spingersi fino a Damasco».⁵⁸ Giunge poi in Libano, dove fa tappa a Baalbek, Bsharre e Tripoli:

Il Libano pare di velluto assolutamente; non ne ho mai avuto tanto l'impressione, un velluto cangiante rossiccio e verdognolo con delle macchie qua e là di un verde più intenso e delle buffe macchie bianche non si sa come qua e là, [...] pure nei crepacci, che sono nevai e devono essere quelli che danno queste belle sorgenti. Ce n'è una quassù che è ideale perché ci ho fatto bucato (avevo rotto un uovo nella bella borsa della zia, che mi ero portata dietro con le mie abitudini – l'uovo, intendo non la zia, purtroppo)[,] ci ho tuffato viso, mani e piedi e ogni tanto scappo a bere un sorso.⁵⁹

A bordo del vapore "Italia" Gogala arriva infine a Costantinopoli, dopo aver attraversato Cipro, dall'«arida e brulla natura», e Rodi. Smirne, luogo che, suggerisce Piramo, sia stato probabilmente la patria di Omero, porta in quella fine degli anni

55 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 41.

56 CartPL, p. 379.

57 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 42.

58 Ibid.

59 CartPL, p. 384.

Venti del Novecento numerosi segni di devastazione: «[c]eduta alla Grecia con il trattato di Sèvres (1920), la città è proprio in quegli anni o meglio, è stata anche negli anni appena precedenti teatro di battaglia. L'entrata dell'esercito turco di Mustafa Kemal Atatürk dopo la riconquista e le fiamme del grosso incendio che avvolgono gran parte del centro, provocano morte e danni inestimabili». ⁶⁰ Nell'attraversare in una breve gita in battello le due rive del Bosforo Gogala può godere della vista, oltre che di «moschee dagli svelti minareti», di «certe casine buffe di legno tutte scure, quasi nero, dove le finestre bianche fanno l'effetto degli occhi in una testa di moro». ⁶¹ La successiva tappa, in Grecia, è di breve durata. Quello che la colpisce all'inizio di più nella capitale è la presenza ovunque di polvere: «polvere in terra a ondate, a folate, a nuvoli, polvere in cielo che pare biancastro dalla gran luce, polvere si direbbe fino sul mare». ⁶² Gogala vede l'Acropoli ma, eccetto questa, la Grecia come molti altri luoghi le lascia l'amaro in bocca: «la ricerca di chi un tempo abitò la città, non sembra realizzarsi. A Colono ora non abitano più né le vestigia di Sofocle, né è rintracciabile ad Atene, dopo che il brutto moderno ha sostituito il bello antico, l'accademia di Platone». ⁶³ Lasciato il Pireo la studiosa prosegue poi verso Brindisi. Memorie letterarie attraversano i luoghi percorsi e vengono registrate in diversi punti della corrispondenza di questi giorni. Figure come quella di Ulisse, ma anche nomi come quello del poeta inglese Byron, ⁶⁴ formano qui importanti frammenti di una percezione non solo geografica ma anche culturale degli spazi.

4. UN CARTEGGIO COME DISPOSITIVO DI VERIFICA

Nell'Oriente visitato Gogala non farà ritorno. Gli anni successivi saranno dedicati allo studio e alla ricerca, così come all'insegnamento e a cooperazioni e a progetti, come quello dedicato alla mistica per la Morcelliana di Brescia. ⁶⁵ La letteratura come strumento di mediazione culturale rimane punto di riferimento fino agli ultimi anni di vita della studiosa che incarna un "femminile" in transito tra Oriente e Occidente

60 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 44.

61 CartPL, p. 391.

62 CartPL, p. 394.

63 M. Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, p. 45.

64 CartPL, p. 398.

65 Si tratta della collana dei «Fuochi» all'interno della quale vengono pubblicati anche Felix Timmermans, *Il Santo delle piccole cose e altri racconti fiamminghi* (1956) e Mechtilde di Magdeburgo, *Dalla «Luce fluente della Divinità»* (1957), entrambi tradotti e curati da Gogala. Sul tema si veda, oltre al già citato saggio *Ritratto di una filologa germanista* (pp. 48-50), Monica Biasiolo, *Dentro al linguaggio mistico [parte II: Mechtilde von Magdeburg nel Novecento italiano. La prima traduzione di Das fliessende Licht]*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, pp. 149-150, 167-173. Cfr. inoltre la cartolina postale n. 56 del carteggio De Luca-Minelli in Giuseppe De Luca/Fausto Minelli, *Carteggio*, vol. I [1930-1934], a cura di Marco Roncalli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1999, pp. 86-88.

e guarda allo stesso con quella curiosità e quell'interesse che producono sapere. Non priva a volte di schematismi, tuttavia spesso relativizzati di fronte alla realtà occidentale, come è già stato ricordato, la scrittura privata di Gogala si pone sia come occasione di dialogo e di confronto con un Oriente allora ancora in parte sconosciuto od esperito attraverso terzi, sia come documento storico dello sguardo verso l'altro, acquistando un valore particolare anche per gli anni che lo attraversano, anni in cui il Regno d'Italia è un'Italia della dittatura.

Diversa non solo per forma e per intenzioni dal resoconto del viaggio egiziano del 1873 della scrittrice e giornalista inglese Amelia Edwards, che solo una volta a casa comincerà a mettere i suoi pensieri nero su bianco e arricchirà gli stessi con disegni e illustrazioni, ma anche differente da quello di Anne Blunt che, una volta separatasi dal marito, deciderà di trasferirsi definitivamente al Cairo, città visitata in precedenza proprio con il consorte in un itinerario che la porterà a esplorare anche altre realtà del Medio Oriente,⁶⁶ la scrittura gogaliana si offre nella sua spontaneità espressiva, che non ricorre mai a un linguaggio forzato che sarebbe suonato artefatto e che avrebbe avuto poco da condividere con la realtà rappresentata, come luogo capace di fermare, articolare e discutere di volta in volta questo e quel soggetto. Il non aver mai pensato alla pubblicazione ha certamente un vantaggio in relazione all'autenticità delle informazioni fornite da Gogala, annotazioni che portano certamente con sé forse qua e là giudizi correnti su usi e costumi locali, forse ripetizioni e anche tracce di retorica, ma non si risolvono mai in pura superficialità. Memoria e rappresentazione di sé e dell'altro da sé, la scrittura è nelle pagine in questione fluttuazione tra spazi fisici e sociali, costruzione di identità ed estrinsecazione della libertà.

Del Mediterraneo, bacino o, meglio, crogiuolo nei secoli di plurimi incontri tra culture e civiltà, Gogala non fornisce che un brevissimo assaggio nella tappa finale del viaggio che la riporterà in patria. Da nord a sud Gogala oltrepassa i confini nazionali ed europei, osservando sempre con intelligente e vigile curiosità l'attraente diversità del reale. Le frontiere superate le impongono il necessario incontro con culture e società *altre*, caratterizzate in parte da altri valori ed altre economie, da altri spazi geografici, costumi e tradizioni. Lo spazio attraversato è scenario di possibilità esperienziali assolute per la viaggiatrice, seppure permangano qua e là a volte vincoli, così come lo era stata (e lo sarà) la dimensione temporale, scardinata nella sua logica dal continuo e instancabile lavoro di studio e di scavo con cui Gogala, durante tutto il suo itinerario, riporta alla luce nomi e opere importanti di più letterature, recuperando così uno scenario vario e molteplice fatto anch'esso spesso di attraversamenti

66 Cfr. su questi due nomi, ad esempio, Carole Bourne-Taylor, *Between Distance and Empathy: The Representation of the Desert in Lady Anne Blunt's Pilgrimage to Nejd (1878-79)*, in Béatrice Bijon / Gérard Gâcon (eds.), *In-Between Two Worlds. Narratives by Female Explorers and Travelers 1850-1945*, Peter Lang, New York, 2009, pp. 133-141; Joan Rees, *Amelia Edwards's Nile Journey*, in *ivi*, pp. 143-149.

e di intersezioni. Lo stesso lavoro di traduzione svolto da Gogala a più riprese e con risultati del tutto originali ed importanti è un lavoro di ricollocazione, di mediazione, e con essa di incrocio di itinerari, costituiti – perché no – anche da collaborazioni. Voce di donna, quella dell'intrepida viaggiatrice italiana fuori confine, essa rimane testimonianza prima di un colloquio, in esperienza e in scrittura, tra Oriente e Occidente.

BIBLIOGRAFIA

- Alberto Alpozzi, *28 febbraio 1928, Mogadiscio. Il Principe di Piemonte sbarca nella Somalia italiana*, articolo online accessibile al link: <https://www.civico20news.it/sito/articolo.php?id=32177> (ultima consultazione: 31/07/2020).
- Davide Amicucci, *La comunità italiana in Egitto attraverso i censimenti dal 1882 al 1947*, in Paolo Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 81-94.
- Anna Ascenzi / Roberto Sani (a cura di), *Il libro per la scuola tra idealismo e fascismo. L'opera della Commissione centrale per l'esame dei libri di testo da Giuseppe Lombardo Radice ad Alessandro Melchiori (1923-1928)*, Vita e Pensiero, Milano, 2005.
- Monica Biasiolo, *Giaime Pintor und die deutsche Kultur. Auf der Suche nach komplementären Stimmen*, Winter, Heidelberg, 2010.
- Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna, 2010.
- Monica Biasiolo, *Ritratto di una filologa germanista*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna 2010, pp. 15-50.
- Monica Biasiolo, *Olga Gogala di Leesthal: contributi all'antologia Teatro tedesco di Bompiani*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna 2010, pp. 107-123.
- Monica Biasiolo, *Dentro al linguaggio mistico [parte II: Mechtild von Magdeburg nel Novecento italiano. La prima traduzione di Das fließende Licht]*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna 2010, pp. 149-150, 167-173.
- Monica Biasiolo, *Le donne della Treccani: la collaborazione di Olga Gogala di Leesthal*, in Id. (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna 2010, pp. 125-147.
- Monica Biasiolo, *Olga Gogala di Leesthal. Dossier. Storia e mappe digitali della letteratura tedesca in Italia: editoria, campo letterario, interferenza*, Università di Roma "Sapienza", Istituto Italiano di Studi Germanici, Università per Stranieri di Siena. Accessibile online al link: <https://www.ltit.it/letteratura-tedesca/traiettorie> (ultima consultazione: 24/09/2020).
- Carole Bourne-Taylor, *Between Distance and Empathy: The Representation of the Desert in Lady Anne Blunt's Pilgrimage to Nejd (1878-79)*, in Béatrice Bijon / Gérard Gâcon (eds.), *In-Between Two Worlds. Narratives by Female Explorers and Travelers 1850-1945*, Peter Lang, New York, 2009, pp. 133-141.
- Da Luxor ad Assuan, *Il viaggio di S.A.R. il principe di Piemonte in Egitto*, 1928, 00:10:17, b/n, muto, M019804, video accessibile online al link: [https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL3000052874/1/il-viaggio-s-r-principe-piemonte-egitto-luxor-ad-assuan.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:\[%22*:%22\],%22fieldDate%22](https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL3000052874/1/il-viaggio-s-r-principe-piemonte-egitto-luxor-ad-assuan.html?startPage=0&jsonVal={%22jsonVal%22:{%22query%22:[%22*:%22],%22fieldDate%22)

- 2:%22dataNormal%22,%22_perPage%22:20,%22persone%22:[%22\%22Umberto%20II%20di%20Savoia%22%22]]} (ultima consultazione: 31/07/2020).
- Gabriele d'Annunzio, *A Toshio Kido, 30 marzo 1936 [Teneo Te Africa. Messaggi]*, in Gabriele D'Annunzio, *Prose di ricerca, di lotta, di comando, di conquista, di tormento, d'indovimento, di rinnovamento, di celebrazione, di rivendicazione, di liberazione, di favole, di giochi, di baleni*, vol. 3, Mondadori, Milano, 1956, pp. 674-678.
- Gabriele D'Annunzio, *Scritti giornalistici 1882-1888*, vol. 1, a cura e con un'introduzione di Annamaria Andreoli / Federico Roncoroni, Mondadori, Milano, 1996.
- Joan Del Plato, *From Slave Market to Paradise. The Harem Pictures of John Frederick Lewis and Their Traditions*, University of California, Los Angeles, 1987.
- Giuseppe De Luca / Fausto Minelli, *Carteggio*, vol. I [1930-1934], a cura di Marco Roncalli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1999.
- Discussione del disegno di legge: Stato di previsione della spesa del Ministero dell'interno per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1927 al 30 giugno 1928*, pp. 7617-7633.
- Disegno di legge (Discussione): Stato di previsione della spesa del Ministero dell'istruzione pubblica per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1928 al 30 giugno 1929*, in *Atti parlamentari, Camera dei Deputati, Legislatura XXVII, 1a sessione, Tornata di martedì 28 febbraio 1928*, pp. 8278-8299.
- Daniel Fishman, *Il chilometro d'oro. Il mondo perduto degli italiani d'Egitto*, Guerini e Associati, Milano, 2006.
- Olga Gogala di Leesthal, *Studien über Veldekes Eneide*, Acta Germanica (Neue Reihe Heft 5), Berlin, 1914.
- Olga Gogala di Leesthal, *Lettere alla famiglia dall'Egitto*, in Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna, 2010, pp. 303-400.
- Robert Ilbert / Ilios Yannakakis / Jacques Hassoun / Colin Clement, *Alexandria 1860-1960: The Brief Life of a Cosmopolitan Community*, Harpocrates, Alexandria, 1997.
- Kazuo Inumaro, *La modernizzazione in Giappone: la restaurazione Meiji*, in «Il Politico», 2, 2008, pp. 159-176.
- Gunter Königsmann / Monica Biasiolo, *La lente di Shakespeare e di Ungaretti nel soggiorno egiziano del Cairo: tra realtà e letteratura*, in Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna, 2010, pp. 401-409.
- La gara d'onore nelle scuole all'estero*, in «I diritti della scuola» 34, 14/06/1928, p. 52.
- La Legislazione Fascista 1922-1928 (I-VII)*, vol. 1, a cura del Segretariato Generale, Tipografia della Camera dei Deputati / Ditta Carlo Colombo, Roma, 1922.
- Mechtilde di Magdeburgo, *Dalla «Luce fluente della Divinità»*, a cura di Olga Gogala di Leesthal, Morcelliana, Brescia, 1957.
- Mariko Muramatsu, *Il buon suddito del Mikado. D'Annunzio japonisant*, Archinto, Milano, 1996.
- Benito Mussolini, *Discorso in occasione del Congresso della Corporazione della scuola del 5 dicembre 1925, tenutosi presso il teatro Augusteo di Roma*, in Id., *Scritti e discorsi dal 1925-III al 1926-IV-V E.F.*, vol. 5, Hoepli, Milano, 1934, pp. 217-221.
- Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Calmann Lévy, Paris, 1851.
- Marta Petricioli, *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani (1917-1947)*, Mondadori, Milano, 2007.
- Joan Rees, *Amelia Edwards's Nile Journey*, in Béatrice Bijon / Gérard Gâcon (eds.), *In-Between Two Worlds. Narratives by Female Explorers and Travelers 1850-1945*, Peter Lang, New York 2009, pp. 143-149.
- Repertorio bibliografico della letteratura tedesca tradotta in Italia (1900-1965)*, a cura dell'Istituto Italiano di Studi Germanici in Roma, vol. I [1900-1960], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1966.
- Mary Roberts, *Intimate Outsiders. The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 2007.
- David Rodogno, *Fascism's European Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.

- Elisabetta Salvini, *Ada e le altre. Donne cattoliche tra fascismo e democrazia*, prefazione di Giorgio Vecchio, FrancoAngeli, Milano, 2013.
- Anna Scaranino, *Donne per la pace. Maria Bajocco Remiddi e l'Associazione internazionale madri unite per la pace nell'Italia della guerra fredda*, FrancoAngeli, Milano, 2006.
- Giorgio Sica, *Il vuoto e la bellezza. Da Van Gogh a Rilke: come l'Occidente incontrò il Giappone*, Guida Editori, Napoli, 2012.
- Thomas Stauder, *Uno sguardo italiano su un'Eneide tedesca: le ricerche di Olga Gogala di Leesthal su Heinrich von Veldeke*, in Monica Biasiolo (a cura di), *Passione letteratura. Olga Gogala di Leesthal*, CLUEB, Bologna, 2010, pp. 75-85.
- Adolfo Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone. 450 anni*, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2003.
- Lynne Thornton, *La femme dans la peinture orientaliste*, ACR Édition, Courbevoie, Paris, 1993.
- Felix Timmermans, *Il Santo delle piccole cose e altri racconti fiamminghi*, a cura di Olga Gogala di Leesthal, Morcelliana, Brescia, 1956.
- Ruth Bernhard Yeazell, *Harems of the Mind. Passages of Western Art and Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 2000.

OPERE D'ARTE E ALTRE FONTI:

- «Illustrazione del Popolo», 26 febbraio 1928, copertina.
- «The Colonies and India from London, Greater London, England» (July 15, 1893), annuncio.
- Vincent Van Gogh, *Courtisane (naar Eisen)*, 1887. Olio su tela, 100,7 x 60,7 cm. Van Gogh Museum, Amsterdam.

LAURA CANNAVACCIUOLO¹

RACCONTARE L'INDIA.
ORIANA FALLACI E TIZIANO TERZANI LUNGO LA
VIA DELLA SETA

1. PROSPETTIVE

È stato Fernand Braudel a definire il Mediterraneo uno «spazio-movimento» contrassegnato da scambi, traffici, spostamenti di merci, uomini e culture:

Il Mediterraneo è un insieme di vie marittime e terrestri collegate tra loro, e quindi di città che, dalle più modeste alle medie, alle maggiori si tengono tutte per mano. Strade e ancora strade, ovvero tutto un sistema di circolazione. È attraverso tale sistema che possiamo arrivare a comprendere fino in fondo il Mediterraneo, che si può definire, nella totale pienezza del termine, uno spazio-movimento.²

Nell'articolato intreccio degli «spostamenti» che hanno plasmato sulla «lunga du-

¹ È ricercatrice di Letteratura italiana contemporanea (Rtd-B) presso il Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell'Università «L'Orientale» di Napoli. I suoi studi critici su Salvatore di Giacomo, Pier Maria Rosso di San Secondo, Luciano Bianciardi, Curzio Malaparte sono apparsi in riviste specializzate e in opere collettanee. È autrice delle monografie *La fabbrica del grottesco* (Napoli, 2012), *Salvatore di Giacomo. La letteratura e le arti* (Pisa, 2014), *Napoli boom. Il romanzo della città* (Napoli, 2016. Rist. 2019), «*Lavorare nella contemporaneità*». *Giuseppe Pontiggia lettore* (Napoli, 2020).

² Fernand Braudel, *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 1994, p. 51.

rata” le civiltà del *Mare nostrum*, la Via della Seta è l’itinerario che forse più di ogni altro permette di approfondire l’identità del «mondo-Mediterraneo»,³ poiché aiuta a comprendere l’entità e la ricaduta che ebbero, nel divenire storico, gli scambi tra il Mediterraneo e l’Oriente. Anche dopo il suo effettivo declino commerciale, la Via della Seta ha continuato a sopravvivere nell’immaginario culturale europeo quale principale simbolo della “via di accesso” al continente asiatico e alle sue culture millenarie. Risulta dunque proficuo, individuare i tasselli che vanno a comporre la narrazione dell’Oriente nell’Italia contemporanea, principiando dalle opere letterarie del secondo Novecento.

Muovendomi in questa direzione, ho scelto di concentrare la mia attenzione sulla produzione di due celebri scrittori italiani, Oriana Fallaci e Tiziano Terzani, i quali, seppur da prospettive diversissime, hanno dedicato opere importanti al racconto dell’India post-coloniale. Attraverso le loro pagine l’India emerge quale «contro spazio critico»⁴ in grado di approfondire, da una diversa angolazione, gli itinerari e i miti che nel secondo Novecento hanno contraddistinto l’orientalismo letterario italiano, contribuendo a ridefinire o rafforzare l’identità stessa della cultura “osservante” (cultura egemone). Come osserva Said, l’Oriente non è di per sé «un’entità naturale data» ma «un’idea che ha una sua storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l’Occidente»:⁵

L’orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata dagli europei sull’Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale. Tale sistema ha fatto dell’orientalismo, come sistema di conoscenza dell’Oriente, un film attraverso il quale l’Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali.⁶

Concentrarsi sulla rappresentazione che Fallaci e Terzani hanno fornito dell’India permette, dunque, di sondare quel «sistema di conoscenze» che hanno modellato e influenzato l’immagine dell’India nella seconda metà del XX secolo, e di approfondire la prospettiva «orientalistica» connessa alla percezione dell’«alterità» (religiosa, culturale, socioeconomica) vissuta in termini di validazione auto-identitaria, ovvero come stimolo conoscitivo verso un’«altrove» sconosciuto. D’altra parte, se i racconti di entrambi gli scrittori si iscrivono all’interno di un genere letterario connotato dall’intrinseco valore testimoniale, non andrà tralasciata l’influenza più o meno diretta che su di essi ha esercitato una certa immagine dell’India “letteraturizzata”,

3 Id., *Il Mediterraneo: lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano, 2008, p. 43.

4 Cfr. Iain Chambers / Marta Cariello, *La questione mediterranea*, Mondadori, Milano, 2019, p. 41.

5 Edward W. Said, *Orientalismo* [1978], Feltrinelli, Milano, 2008, p. 15.

6 Ivi, p. 16.

contraddistinta dal gusto per temi e motivi prettamente “esotici”.

2. «HO VOGLIA DI TORNARE IN EUROPA». ORIANA FALLACI IN INDIA

Classe 1929, Oriana Fallaci approda al mondo della carta stampata giovanissima, diventando nel giro di pochi anni una delle voci più autorevoli del giornalismo italiano. Nel 1954, dopo essersi trasferita a Roma, viene assunta da «L'Europeo» di Arrigo Benedetti per seguire la cronaca mondana della capitale. L'anno successivo, con il primo viaggio negli Stati Uniti, inizia la carriera di reporter in giro per il mondo per seguire i più importanti avvenimenti internazionali: sarà a Beirut per realizzare un reportage sulla condizione delle donne in Medio Oriente, poi di nuovo negli Stati Uniti per raccontare lo sbarco dell'Apollo 11 sulla Luna. Seguiranno, negli anni Sessanta e Settanta, gli incarichi come di corrispondente di guerra dapprima in Vietnam, poi in India, Messico e Medio Oriente.

Il primo soggiorno in India di Oriana Fallaci risale al 1960. Mentre lavorava alla realizzazione dell'inchiesta sulla condizione femminile nel Terzo mondo, si reca alcuni giorni a Nuova Delhi per intervistare Rajkumari Amrit Kaur, una delle donne più celebri della scena politica indiana. Ad accoglierla ci sarà l'«assurdo odore»⁷ di gelsomini e di escrementi che pervade le strade della megalopoli, insieme al «gocciolare lento del tempo che ti ignora se hai fretta e pretendi che gli altri abbiano fretta»:⁸

Da sette giorni aspettavo di incontrare la donna più importante dell'India e il bramino che mi aveva promesso l'incontro sosteneva, imperturbabile, che bisognava avere pazienza: c'erano autorevoli uomini politici che a volte, per dirle buongiorno, dovevano aspettare anche un mese. Ma un pomeriggio mi disse che lei mi avrebbe visto entro mezz'ora nella sua casa sulla collina. Così chiamammo Rabin-dah, il nostro autista sikh, e a dispetto di ogni lentezza corremmo da lei.⁹

Le parole di Amrit Kaur sul nuovo corso dell'India e sulla ritrovata forza delle donne indiane (definite non più «innocenti farfalle», bensì «farfalle di ferro»), non persuadono fino in fondo la Fallaci:

ripensavo a Jamila, alle farfalle di ferro, alla donna che voleva bruciare sul rogo del proprio marito, alla maharani di Jaipur tormentata all'idea di sapermi nella sua camera da duecento rupie. E questa era l'India che ci sarebbe rimasta nella memoria e nel cuore: tanto diversa da quella che avevamo sognato, bambini, e tanto sciupata. Ma tutto il mondo è sciupato, ormai. Col progresso abbiamo distrutto l'unico strumento per combattere la noia: quel difetto squisito che si chiama fantasia.¹⁰

7 Oriana Fallaci, *Il sesso inutile* [1961], Rizzoli, Milano, 2019, p. 35.

8 Ibid.

9 Ivi, p. 36.

10 Ivi, p. 69.

A distanza di nove anni da quel primo viaggio, Oriana Fallaci torna in India per un nuovo reportage dedicato ai santoni che a suon di (presunti) miracoli andavano conquistando numerosi seguaci anche in Occidente.

L'inchiesta, realizzata per «L'Europeo», si compone di tre articoli pubblicati nel settembre del 1969.¹¹ L'elemento che contraddistingue i racconti è senza dubbio lo sguardo ironico e con il quale sono descritti i guru e loro prodigiosi esercizi di meditazione trascendentale:

Lo dice anche l'avvocato spiegando che la meditazione trascendentale è l'unico mezzo per evitare le malattie, i terremoti, la fame, le guerre. Ah, se lo sapessero laggiù nel Biafra, in Cecoslovacchia, nel Vietnam. Quante cose dobbiamo da imparare dall'India, dalla sua antica saggezza. Hanno ragione Ringo e George e Paul e John e Mia quando sostengono che la verità è qui: fra le vacche sacre.¹²

La scrittrice, come si vede, non si limita a condannare i maestri spirituali ma prende di mira con la medesima acrimonia l'ingenuità credulona dei seguaci, ivi comprese le star hollywoodiane e i musicisti di successo che sponsorizzano le virtù taumaturgiche di questi santoni accrescendone la fama. L'India, quindi, anziché risvegliare la spiritualità sopita, sembra rafforzare gli istinti "materialistici" della scrittrice¹³ che, dopo alcune settimane, dichiara la sua resa appellandosi orgogliosamente alle sue origini occidentali:

Ho voglia di tornare in Europa, in America, ovunque purché sia lontano da qui. Io e loro non ci intendiamo, ammettiamolo. Forse perché appartengo a una società che è ancora barbarie. Penso alla televisione, alla penicillina, al protosincrotrone, le inutilità che ci avvelenano l'anima.¹⁴

Seppur con toni meno sarcastici, la scrittrice conferma le medesime osservazioni in una lettera privata indirizzata alla madre, spedita prima di recarsi nelle città sante:

Io sono distrutta dalla stanchezza. [...] per seguire questo «santo» mascalzone sono sempre andata a letto alle due, mi sono svegliata anche alle quattro del mattino (pensa!) e non ho fatto che viaggiare in regioni lontanissime: in macchina o in aereo. Se pensi a quanto è grande l'India, più grande dell'America, e in quale stato primordiale vivono ... E poi il caldo, un caldo che non avevo mai dico mai trovato in nessun Paese in tutta la mia vita. [...] Tuttavia ho visto cose di un tale interesse, così sbalorditive e affascinanti, che nella sostanza accetto anche questa follia. L'India è davvero l'ultimo Paese al mondo dove il mondo moderno non è arrivato e starci è come tuffarsi in secoli e secoli addietro. Vorrei saper fare le fotografie per mostrarti qualcosa al ritorno. Sono stata ad esempio nella

11 Ead., *In India con il Santone*, 12 settembre 1969, n. 37; *Sconvolta dai miracoli*, 19 settembre 1969, n. 38, *Il Budda vivente*, 26 settembre 1969, n. 39; ora in Ead., 1968. *Dal Vietnam al Messico. Diario di un anno crudele*, Rizzoli, Milano, 2017.

12 Cfr. O. Fallaci, *In India con il Santone*, cit., p. 302.

13 «Io ho un modo troppo materialistico di vedere le cose, rifiutare il mistero. Forse. Voglio mettermi in uno stato d'animo più ricettivo. Voglio aver fede». Ivi, p. 337.

14 Ivi, p. 337.

città «santa» di Benares: qualcosa da togliere il fiato. Gli ignoranti ci vedono solo la sporcizia, la lebbra, l'orrore: per me è come essere un bambino dentro una favola. Fachiri, mangiatori di fuoco, nani, giganti, roghi di morti, folla che prega tuffata nel Gange [...]. A volte vorrei che tu fossi con me, anzi che ci foste tutti: vero è che alla prima boccata di questo caldo a te verrebbe un colpo, e dopo una notte tra i topi e gli scarafaggi (a Benares ne avevo la camera piena come se fossero mosche ma alla fine mi ci ero abituata) dopo una notte lì chiunque di voi scapperebbe urlando di orrore. Io invece ... che vuoi: sono fatta così. Certe cose in fondo mi piacciono, questa vita mi diverte. [...] Ora ho liquidato una parte del lavoro, ma la più difficile mi aspetta: devo andare nelle città sante a cercare quelli che fanno i miracoli. È una parola! Oltretutto come fai a comunicarci? Mica sempre parlano inglese! Parlano hindu! Resterò in India altri quindici giorni. Poi Bangkok e poi Vietnam (dove è tutto calmo ma è incominciata la stagione delle grandi piogge. Sembra che acquazzoni apocalittici affoghino le città). Ti riscriverò ancora col corriere diplomatico, cioè la prossima settimana.¹⁵

Pur ammettendo una certa fascinazione favolistica per una civiltà, a suo dire, arcaica e dai caratteri esotici (fachiri, nani, giganti), la prospettiva che trapela dal discorso privato tradisce una certa presunzione culturale, coerente con quell'atteggiamento orientalistico rilevato da Said. Il reportage della Fallaci sull'India, pertanto, non oltrepassa i confini di una comparazione binaria tra un Oriente primitivo e un Occidente civilizzato; anzi, la destinazione giornalistica finisce addirittura per enfatizzare lo sbilanciamento dell'autrice "in favore" dell'Occidente moderno attraverso un uso graffiante dell'ironia.

L'unica eccezione, all'interno del reportage del '69, è costituita dall'intervista al Dalai Lama pubblicata nell'articolo *Il Budda vivente* (26 settembre 1969, n. 39): in questo caso, però, la scrittrice gioca su un campo a lei prediletto, l'intervista appunto, nella quale la concentrazione sull'"avversario" e la determinazione a vincere "la partita" finiscono per ammorbidirne la prospettiva giudicante:

Lo ascolto incredula, sbalordita, e intanto lo frugo con le pupille: neanche ciò potesse aiutarmi a spiegare quello che dice. Viso così, è un giovanotto come tanti: dai lineamenti appena un po' asiatici, la pelle appena un po' gialla. Mettigli un paio di blue-jeans, una maglietta, e lo prendi per uno studente di Yale, forse perfino uno hippy che grida contro la guerra in Vietnam. Non ha certo l'aria del monaco. [...] Com'è dunque che, uomo educato al culto della poesia e delle superstizioni, ora manifesti una comprensione così strana per la civiltà che ha disfatto la sua civiltà e per la tecnologia che gli ha distrutto il paese? [...] Ascoltiamo dunque questo hippy vestito da monaco sullo sfondo dell'Himalaya: che sia o non sia d'accordo con lui, egli resta un gran personaggio.¹⁶

L'intervista prende avvio con una domanda spinosa che riguarda il rapporto tra il Tibet e la Cina comunista. Il Dalai Lama risponde in maniera serena e aperta, disarmando l'intervistatrice («è una risposta che non mi aspettavo, Santità»¹⁷). Se-

15 Ead., *La Paura è un peccato*, Rizzoli, Milano, 2016, p. 43.

16 Ead., *Il Budda vivente*, cit., pp. 339, 346, 347.

17 Ivi, p. 351.

guono domande dirette e acute sul modello comunista, su Mao,¹⁸ sull’America e gli americani,¹⁹ nelle quali la reporter non dissimula opinioni personali e sentimenti²⁰ («Santità, questo è straordinario»²¹). Diversamente dai racconti dei santi e dei miracoli, l’intervista restituisce un ritratto autorevole del Dalai Lama in cui, anche quando trapela una qualche forma di scetticismo, esso non sfocia mai nell’ironia tagliente che contraddistingueva, invece, i sapidi ritratti dei santoni.

3. «IN CERCA DELL’ALTRO». TIZIANO TERZANI SULLE ROTTE DELLA VIA DELLA SETA

Tiziano Terzani nasce a Firenze il 14 settembre 1938 in una famiglia modestissima. Il percorso eccellente negli studi gli consente, tuttavia, di conseguire la laurea presso la Scuola Normale di Pisa e di essere assunto, nel giro di pochi mesi, alla “Olivetti”:

Nel 1965, avevo 27 anni, venni mandato in Giappone per tenere corsi nell’azienda laggiù. Sulla via di Tokyo, mi fermai un giorno a Bangkok. Fu la prima volta che misi piede in Asia, mi colpì lo splendore delle bouganville. A Tokyo usai ogni momento libero per esplorare la città e per scrivere ad Angela le mie prime impressioni.²²

Frustrato dall’impiego aziendale, Terzani ottiene una borsa di studio per seguire un corso di laurea in Affari internazionali negli Stati Uniti e qui, grazie ad uno stage presso il «New York Times», si avvia alla professione giornalistica. La svolta arriva nel 1971 quando viene assunto come corrispondente del settimanale tedesco «Der Spiegel» in Asia.²³ La permanenza quasi trentennale in Asia, gli consente in varie occasioni di visitare l’India fino a decidere, nel 1994, di trasferirsi stabilmente a Dheli. Seguirà, quindi, la pubblicazione di due opere, *Un indovino mi disse* (1995) e *In Asia* (1998), dalle cui pagine è possibile ripercorrere l’itinerario dello scrittore nell’Oriente

18 «Parlando da buddista, non mi è possibile accettare la parola nemico. [...] Ho sofferto molto a causa di Mao Tse Tung, e il mio popolo ha sofferto più di me. Ma ciò non significa che non sia pronto a dimenticare». Ivi, p. 352.

19 «L’America è una zanzara che entra sotto le pieghe della tua tonaca, e ti punge, ti provoca, finché non l’hai cercata. L’America è un’ossessione che il mondo si porta addosso: non puoi ignorarla». Ivi, p. 353.

20 «Nelle mie interviste non metto solo le mie opinioni, metto anche i miei sentimenti», in Cristina De Stefano, *Oriana una donna*, Rizzoli, Milano, 2013, p.181.

21 O. Fallaci, *Il Budda vivente*, cit., p. 354.

22 Tiziano Terzani, *In Asia*, Tea, Milano, 1999, p. 11.

23 A questo proposito precisa: «da allora sono stato un giornalista “tedesco”. A essere italiano ci avevo provato ma, come alle corse podistiche, non avevo avuto gran successo. In quegli anni nessun quotidiano o settimanale italiano aveva un giornalista in Oriente o era interessato ad averlo». Ivi, p. 9.

sconosciuto e il senso del suo lungo viaggio alla scoperta dell'«altro».²⁴

Un indovino mi disse è l'originale resoconto di un anno vissuto in Asia senza prendere aerei per seguire la predizione di un indovino che, ad Hong Kong, aveva prescritto allo scrittore di non volare per l'intero anno 1993.²⁵ Questa «benedetta maledizione» imponeva una nuova pianificazione degli spostamenti abituali tra Asia ed Europa, costringendolo a viaggiare lungo rotte antiche, foriere di incontri sorprendenti e fuori dal tempo. Come il viaggio di 20.000 Km da Bangkok a Firenze in treno attraverso Indocina, Russia ed Europa,²⁶ o come la traversata di rientro a Singapore lungo le rotte dell'antica via marittima della Seta:

Diciotto lunghi, lenti, riposantissimi giorni di silenzio e di solitudine a bordo di una nave in rotta dall'Europa all'Asia attraverso i grandi mari della storia: il Mediterraneo, il Mar Rosso, il Golfo Persico, l'Oceano Indiano.[...] Il mare ha ispirato i grandi sogni di conquista dell'uomo; sul mare si sono giocate le sorti di civiltà e di imperi. È la promessa di terre sconosciute al di là dell'orizzonte che ha spinto i grandi navigatori ad affidare le proprie vite al mare. [...] Tutto il tempo a bordo avevamo la sensazione di assistere a qualcosa che finiva. Poi, un giorno, quella sensazione si precisò: il nostro viaggio era un funerale. [...] Quello era dunque l'ultimo viaggio di una delle poche navi che battevano ancora bandiera italiana. Seduto a poppa, mi chiedevo quanto ancora potrà durare un mondo così, retto esclusivamente dai criteri incolti, disumani e immorali dell'economia. Scorgendo l'ombra di isole lontane me ne immaginavo una ancora abitata da una tribù di poeti tenuti in serbo per quando, dopo il Medioevo del materialismo, l'umanità dovrà ricominciare a mettere altri valori nella propria esistenza.²⁷

L'Asia raccontata da Terzani è ben diversa da quella descritta da Oriana Fallaci negli anni Sessanta e Settanta. Lo scrittore, scrive, ha dinanzi a sé «un mondo che sta suicidandosi»²⁸, per questo quando negli anni Novanta sceglie di fare dell'India il proprio osservatorio critico, è per comprendere se almeno un Paese dall'identità culturale così forte come l'India, può resistere all'occidentalizzazione imperante nel resto del continente:

24 «Perché l'Asia? Ci andai innanzitutto perché era lontana, perché mi dava l'impressione di una terra in cui c'era ancora qualcosa da scoprire. Ci andai in cerca dell' "altro", di tutto quello che non conoscevo, all'inseguimento di idee, di uomini, di storie di cui avevi solo letto». Ivi, p. 8.

25 Id., *Un indovino mi disse* [1995], Tea, Milano, 1998, p. 9.

26 Ivi, p. 14.

27 Ivi, pp. 372, 376.

28 «I giornali scrivono che l'Asia è in pieno boom, che il prossimo sarà il secolo dell'Asia e questo eccita i banchieri e i funzionari delle società di investimenti che vedono il mondo attraverso i grafici prodotti dai loro sofisticatissimi computer. Nella realtà però l'Asia del miracolo economico non è solo un continente in gioiosa crescita; è anche un mondo che sta suicidandosi nel perseguimento di un modello di sviluppo che non è frutto di una sua scelta, ma gli viene imposto dalla logica del profitto che oggi sembra dominare inesorabilmente ogni comportamento umano». Ivi, p. 17.

voglio vedere se l'India, con la sua spiritualità e la sua follia, è capace di resistere alla scoraggiante ondata di materialismo che sta spazzando il mondo; voglio vedere se l'India è capace di fare quadrato, di restare diversa; voglio vedere se l'India rimane vivo seme di un'umanità che ha altre aspirazioni oltre quella di correre, ingorda, verso la modernità dell'Occidente.²⁹

Dinanzi alla «perdita di identità»³⁰ dell'Asia, l'India rappresenta l'ipotesi di un modello economico e di un sistema di valori culturali alternativi al neocapitalismo globalizzato. Quindi, pur sentendosi come «il paziente nella corsia di un manicomio»,³¹ appena giunto a Delhi inizia a studiare il Buddismo e a seguire, senza preclusioni e pregiudizi, un seminario di Meditazione trascendentale:

M'era venuta da pensare che in Occidente, per varie ragioni, con il passare del tempo l'uso della mente era andato limitandosi e che con ciò s'era persa gran parte della sua capacità. [...] Poteva la mente essere come un organo che si atrofizza perché non viene sfruttato in tutta la sua potenzialità?³² Quell'esperienza mi rafforzò nella mia ipotesi: l'esclusiva fede nella scienza aveva tagliato fuori noi occidentali da un interessante bagaglio di conoscenze. Avevamo imboccato l'autostrada del sapere scientifico e avevamo dimenticato tutti gli altri sentieri che un tempo, certo anche noi, conoscevamo.³³

Nelle osservazioni di Terzani si riscontra un approccio orientalistico, ma le conclusioni alle quali egli approda testimoniano il senso di un'esperienza vissuta all'insegna dell'apertura e della comprensione profonda dell'«altro» che è all'origine di nuove prospettive di ragionamento autoriflessivo e critico. Difatti, quando alla fine di un 1993 trascorso tra porti e stazioni torna ad interrogarsi sulla fascinazione per l'India, confessa di essersi addirittura «riconosciuto» in quei luoghi che, forse, gli erano appartenuti in una vita «precedente»:

Perché a quindici anni scappai praticamente di casa per andare a lavare i piatti in giro per l'Europa? Perché arrivato in Asia mi ci sono sentito tanto a casa che ci sono rimasto? Perché il caldo dei tropici non mi stanca e mi siedo a gambe incrociate senza difficoltà? Il fascino dell'esotico? La voglia di andar più lontano possibile da quel mondo di miseria dell'infanzia? Forse. O forse aveva ragione il cieco, se voleva dire che, non il mio corpo, nato certo dai miei genitori, ma qualcos'altro in me veniva da un'altra fonte, con un bagaglio di vecchi desideri e la nostalgia di altre latitudini conosciute prima: prima di questa vita.³⁴

Il viaggio narrato in *Un indovino mi disse*, dunque, non può che chiudersi con

29 Ivi, p. 107.

30 Ibid.

31 Ivi, p. 415.

32 Ivi, p. 418.

33 Ivi, p. 426.

34 Ivi, p. 57.

l'anticipazione di un nuovo viaggio:

E io? Dove vado, io? Che cosa mi invento ora che non ho più da evitare gli aerei? Certo, una buona occasione si rappresenterà. La vita ne è piena. Ho sentito dire che in India, vicino Madras, c'è un tempio nei cui recessi un grande saggio di tremila anni fa scrisse, su foglie di palma, la vita e la morte di tutti gli uomini, del passato e del futuro. [...] Andando a vivere in India, cercherò quel tempio. Dopo tutto, uno è sempre curioso di conoscere il proprio destino.³⁵

Il viaggio di Terzani nella storia e nella cultura dell'Asia globalizzata prosegue nel libro intitolato *In Asia* (1998), una raccolta di settantasei articoli redatti nel corso di oltre un ventennio, che restituisce l'immagine della trasformazione del continente asiatico dagli anni Sessanta agli anni Novanta. L'itinerario geografico percorso dallo scrittore attraverso le terre di Laos, Cambogia, Vietnam, Cina, Thailandia, Corea del Nord, Filippine, Cina, Giappone, Birmania, si conclude in India dopo un lungo peregrinare attraverso le città-simbolo della Via della Seta marittima:

Surat ha un grande passato e il fatto che la peste sia scoppiata proprio qui sembra misteriosamente indicare certi corsi e ricorsi della storia. Col suo porto, è stata per secoli un dei punti chiave nel commercio fra l'Oriente e l'Europa.[...] Proprio ora che il Paese cerca di uscire dal suo semi-isolamento, che cerca di entrare, come tutti, nella corsa allo sviluppo e verso un futuro di stampo occidentale, viene colpita da questa che appare come una vendetta del passato. La verità è che questo è ancora un Paese d'immense contraddizioni, un Paese in cui novecento milioni di persone vivono nella stessa geografia, ma non nella stessa storia; nello stesso spazio, ma non nello stesso tempo.³⁶

Situata alla punta meridionale dell'India, già nota a i greci e ai romani, famosa fra i viaggiatori europei del Medioevo, imbevuta dei principali di tutte le grandi religioni, l'isola di Sri Lanka è stata per secoli la mitica destinazione di dei e santi. [...] Oggi invece lo Sri Lanka è un altro penoso esempio di come un paese del Terzo Mondo, scrollatosi di dosso il giogo coloniale, può fallire. [...] Perché?³⁷

Come aveva rivelato nel libro *Un indovino mi disse* e ribadito in un'intervista a Giovanni Alberto Agnelli, Terzani è in India «alla ricerca di una cultura che sia in grado di resistere alla modernità di tipo occidentale.»³⁸ L'India, infatti, non ha ancora ceduto completamente a un modello di civiltà retta esclusivamente sul valore del profitto; anche se «il sogno gandhiano di un'India moderna, fondata sui principi del vivere semplice e del pensare in grande [...] è fallito»,³⁹ nel Paese vi sono ancora angoli in cui è possibile ritrovarsi in un «Medioevo di suoni, odori e sensazioni»:⁴⁰

35 Ivi, p. 429.

36 Id., *In Asia* [1998], cit., pp. 319.

37 Ivi, pp. 354-355.

38 Ivi, p. 367.

39 Ivi, p. 407.

40 Ibid.

Il viaggio è continuo nello spazio e nel tempo. E l'India è sempre lì a raccontarti qualcosa, a darti il senso di essere tu parte di una grande storia dinanzi alla quale non si riesce mai a essere indifferenti. Forse è per questo che vivo qui.⁴¹

Alterità, esotismo, ricerca di senso: sono queste le parole che schiudono il senso della riscoperta dell'India da parte di Terzani. Lo scrittore, dopotutto, non intende documentare fatti, bensì afferrare la verità che si nasconde dietro di essi. Questo implica infrangere la barriera dell'obiettività per dare spazio alla voce di un io che costantemente si interroga su ciò che osserva e sul senso del proprio vagabondare. È dunque significativo che il libro, dopo la lunga parentesi indiana, si chiuda su Orsigna, un piccolo borgo dell'Appennino pistoiese che l'autore riscopre quale archetipo mitico della propria infanzia, tanto da decidere di andare ad abitarvi per il resto dei suoi giorni:

sempre più mi domando se, dopo tanta strada fatta altrove, in mezzo a tante genti diverse, sempre in cerca d'altro, in cerca d'esotico, in cerca di senso all'insensata cosa che è la vita, questa valle non sia dopotutto il posto più altro, il posto più esotico e più sensato; e se, dopo tante avventure e tanti amori, per il Vietnam, la Cina, il Giappone e ora per l'India, l'Orsigna non sia – se ho fortuna – il mio vero, ultimo amore.⁴²

BIBLIOGRAFIA

- Cristina De Stefano, *Oriana una donna*, Rizzoli, Milano, 2013.
Edward W. Said, *Orientalismo* [1978], Feltrinelli, Milano, 2008.
Fernand Braudel, *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 1994.
Iain Chambers / Marta Cariello, *La questione mediterranea*, Mondadori, Milano, 2019.
Oriana Fallaci, *La Paura è un peccato*, Rizzoli, Milano, 2016.
Oriana Fallaci, 1968. *Dal Vietnam al Messico. Diario di un anno crudele*, Rizzoli, Milano, 2017.
Oriana Fallaci, *Il sesso inutile* [1961], Rizzoli, Milano, 2019.
Tiziano Terzani, *In Asia*, Tea, Milano, 1999.
Tiziano Terzani, *Un indovino mi disse* [1995], Tea, Milano, 1998.

41 Ivi, p. 407.

42 Ivi, p. 434.

PARTE II

RAPPRESENTAZIONI, RELAZIONI E INFLUENZE CULTURALI ITALIA-EGITTO

SHERIF ABDEL MOTTELEB¹

LA RADIO LIBERA ED IL CONTRIBUTO DELLA SOCIETÀ MARCONI IN EGITTO

Il presente intervento tende a toccare da vicino il rapporto tra due mondi, l'Occidente e l'Oriente, attraverso un'invenzione divenuta poi essenziale sin dal suo momento di nascita fino ad oggi, tale invenzione è la Radio. Precisamente mi focalizzo sul contributo della società Marconi in Egitto e come sono nati i due sistemi della radio sia in Italia che in Egitto a partire dall'idea della Radio Libera.

Guglielmo Marconi (Bologna, 1874 – Roma, 1937) è forse il più grande inventore che l'Italia unita abbia avuto. Ma, contrariamente a quanto si crede, fu anche un buon fisico. In ogni caso, egli era un ottimo organizzatore e imprenditore. Ricevette in casa la sua istruzione primaria e, in seguito, frequentò le scuole piuttosto saltuariamente, prima a Firenze poi a Livorno. Durante l'inverno del 1894 egli mise a punto un apparato e nella primavera del 1895 organizzò un esperimento destinato a diventare famoso: la trasmissione mediante onde radio di un segnale a distanza. A questo proposito, D'Arigo scrive:

A conferma di questo corale scetticismo non mancava l'arma delle dimostrazioni matematiche che, nei primi tempi, negò a Guglielmo Marconi ogni consenso per una pratica applicazione delle intuizioni che, via via, suffragava con l'esperienza. L'idea di servirsi delle onde elettriche per trasmettere

¹ Assistente presso il Dipartimento d'Italianistica, Facoltà di Lettere, Università di Helwan, Il Cairo.

a distanza il pensiero, la parola, era infatti già viva nella mente del giovane ricercatore già nel 1895.²

A dicembre dello stesso anno (1895), in una notte, egli svegliò sua madre e la invitò nel suo rifugio segreto e le mostrò l'invenzione che aveva realizzato. Il giorno dopo, il padre assistette anche all'esperienza e quando si convinse che il campanello suonava senza collegamento di fili, regalò al figlio i soldi necessari per l'acquisto di nuovi materiali. Nel 1896, «Marconi parla con l'amico di famiglia Carlo Gardini (console degli stati uniti) a Bologna dell'idea di lasciare l'Italia per andare al regno unito e già decide di andarci e li ha fondato la sua società Marconi».³

Tornato in Italia, nel 1929, Guglielmo Marconi venne nominato alla Presidenza del Consiglio nazionale delle Ricerche dopo la destituzione, a opera del regime fascista, del matematico Vito Volterra. La sua vicinanza, anche ideologica, al fascismo fu inoppugnabile. E il regime la sfruttò a fini propagandistici. Ma la sua bravura di inventore era altrettanto innegabile e inesaurita. Ancora nel 1936 egli aveva un ruolo da protagonista nelle prime trasmissioni televisive. A questo riguardo, egli afferma:

La mia lunga esperienza mi ha insegnato a non credere a limitazioni fondate su conoscenze puramente teoriche e matematiche le quali, come è noto, sono spesso basate su cognizioni imperfette di tutti i fattori che entrano in gioco. Ho sempre ritenuto opportuno seguire i nuovi indirizzi di ricerca, anche quando questi sembravano, a prima vista, poco promettenti di buoni risultati (Guglielmo Marconi).⁴

Parallelamente in Oriente, in Egitto, e sotto il sistema monarchico si inaugurò la radio egiziana sotto la guida del re egiziano (Fouad il Primo). Le trasmissioni della radio egiziana cominciarono negli anni 20 del XVIII secolo ed erano radio civili o libere. A partire dal 1934 e fino al 1947, in collaborazione con Marconi, la trasmissione egiziana si sviluppò. I primi principali canali di trasmissione erano quattro poi con il passar del tempo arrivarono a dieci.

Le tre fasi di trasformazione o meglio dire ancora di sviluppo erano:

1. Radio Civili (equivalenti della radio libera in Italia)
2. Fase di Marconi
3. Fase di rete di trasmissioni che dura fino ad oggi.

La prima fase: Una Radio Civile

L'Egitto conobbe la radio trasmissione nel 1926, le stazioni di trasmissioni si estendevano dentro il Cairo ed Alessandria. La maggior parte delle trasmissioni erano in

² Carlo D'Arigo, *L'avventura della Radio*, Biblioteca della provincia di Catania, Catania, 2009, p. 7.

³ Ivi, p. 10.

⁴ <https://www.scienzainrete.it/italia150/guglielmo-marconi> (ultima consultazione: 10/9/2019).

arabo mentre altri erano in inglese, francese ed anche italiano giustamente per gli italiani residenti in Egitto. «Il contenuto delle trasmissioni era dedicato al commercio ed al divertimento tramite canzoni leggeri e pubblicità».⁵

La seconda fase: Marconi

La seconda fase era sotto la guida di Marconi, precisamente dal 1937 al 1947. Nel 1932 il Consiglio Supremo dei ministri accettò l'accordo tra il governo e la società Britannica. Grazie a questo accordo la società Marconi svolse un ruolo autoritario sull'amministrazione della radio egiziana e si impegnò poi a svilupparla, preparare i suoi programmi e elaborare corsi specifici d'aggiornamento culturale e tecnico per i suoi speaker. Il percorso dello sviluppo si mostrò anche negli studi così nuovi che costruì la società Marconi, oltre alle diverse stazioni di trasmissioni di via 'Olwi al centro del Cairo. Questa fase testimoniò un vero e proprio sviluppo fino al 1939 dopo che era stato creato il ministro degli affari civili che si impegnava a dirigere la radio egiziana dopo la Seconda guerra mondiale.

Lo sviluppo si rivela nel contenuto tramite la creazione di due programmi essenziali, il primo veniva chiamato (programma generale) ed il secondo (programma europea) che conteneva intrattenimento e materiali informativi per gli stranieri residenti in Egitto.⁶

Con il passar del tempo, le trasmissioni presero una nuova forma dopo la formazione del consiglio supremo della radio in Egitto che rappresentava la vera fase di cambiamento a livello del contenuto trasmesso che a quello del clima di trasmissione. Con la nascita del Consiglio Supremo della Radio nasce la terza fase, ossia quella dell'Egizionalismo della radio, in altre parole essere indipendentemente un vero e proprio sistema radiofonico statale, gestito ed operato dagli egiziani. Così conferma l'associazione generale delle informazioni nel suo sito (Testimone sull'epoca):

Il contenuto trasmesso portava gli aspetti civili, politici ed economici degli egiziani. la radio rispecchiava la vita in Egitto e la cultura si poteva trasmettere tramite puntate come le puntate culturali di Taha Hussein e Mahmoud Abbas al-Akkad.⁷

Erano tempi di pace e di coordinazione infinta tra la Repubblica Araba d'Egitto e l'Italia, poiché partivano dei responsabili rappresentanti dei regimi dall'Italia per l'Egitto e viceversa. Tale coordinazione è arrivata alla massima forma di perfezione grazie alla presenza di diverse generazioni di stranieri in Egitto e all'apertura al mon-

⁵ <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/293706.html> (ultima consultazione: 19/9/2019).

⁶ <https://www.albawabhnews.com/3485065>. Ultima consultazione: 5/9/2019.

⁷ <https://almoheet.net/%D9%86%D8%B4%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B0%D8%A7%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9/>. Ultima consultazione: 12/10/2019.

do. Le immagini qui inserite testimoniano lo scambio e la comprensione reciproca tra i due regimi italo/egiziano dal 1932 fino al 1947, mentre i rapporti tra l'Egitto e la gran Bretagna non sono andati a buon fine.

— 387 —

impiegati dello Stato che debbono ricevere stipendi arretrati e i commercianti creditori dello Stato possono trasferire a loro commercianti il debito, non esente, al rimborso, nella misura del 25 per cento del credito, sulle entrate doganali. I militari e gli agenti di polizia ancora in servizio riceveranno, ad estinzione degli stipendi arretrati ed oltre agli stipendi loro dovuti, generi alimentari consegnati ogni mese in quantità conveniente. Gli affetti arretrati per locali occupati dal Governo saranno pagati secondo lo speciale regolamento sui fitti. (JAF-BA, 24-6-1932). V. V.

Il ritorno dell'Emiro Faisal in patria.

— Si veda qui sopra, p. 383.

La radiotelegrafia nel Hijaz e nel Negd (1). — La Società Marconi ha incaricato Ibrahim Hamdi el-Kurdi, ingegnere radiotelegrafico in Egitto, di impiantare la rete radiotelegrafica del Hijaz e nel Negd. Due stazioni sono già pronte; manca quella di ar-Riyāḡ, che verrà condotta a termine fra breve. (JAF-BA, 14-7-1932). V. V.

X. — EGITTO.

Viaggio del Presidente dei Ministri in Europa. — Cairo, 22 luglio. — Il Presidente dei Ministri Isma'īl Ḥādī Pasha partirà domani per l'Europa, dovendo passare un periodo di cura a Vichy o a Karlsbad. Egli si fermerà per due giorni a Roma, ove si reccherà a far visita al Papa e al Capo del Governo. Al ritorno passerà per Budapest, ove sarà ospite dell'Arcivescovo Horthy, Ruggente d'Ungheria.

Relativamente a questi indizi dello sviluppo delle relazioni fra l'Egitto e l'estero, si può notare che il recente ingresso della Turchia nella Società delle Nazioni, cui seguì quello dell'Iraq, hanno richiamato l'attenzione su un problema che ha sempre interessato gli Egiziani: quello di sapere quando sarà posta la candidatura dell'Egitto all'ammissione nella Società di Ginevra. (Times, 23-7-1932). U. F.

Il Presidente dei Ministri in Italia. — Isma'īl Ḥādī Pasha giunse da Napoli a Roma il 27 luglio ed ebbe un lungo e cordiale colloquio con Ton. Mussolini a Palazzo Venezia. La sera del

27 il Capo del Governo e Ministro degli Affari Esteri on. Mussolini offrì un pranzo in suo onore.

L'indomani Isma'īl Ḥādī Pasha fu ricevuto dal Re al Quirinale. Lo stesso giorno egli, parlando con i giornalisti italiani, espose la sua ammirazione per i progressi compiuti dall'Italia sotto la guida del Duce, mise in rilievo il prezioso contributo dato dalla colonia italiana in Egitto nel campo del commercio, delle industrie e delle arti e annunciò che l'Egitto parteciperà alla Fiera del Levante di Bari. Dopo aver detto dell'interessamento con cui il Governo egiziano si occupa dell'importazione del cotone in Italia e dei risultati ottenuti con l'appoggio dei dirigenti della finanza e dell'economia italiana, Isma'īl Ḥādī Pasha parlò della recente approvazione data dal Parlamento egiziano all'Accordo per la frontiera tra la Cirenaica e l'Egitto.

«Questo accordo, egli disse, concilia gli interessi del due Paesi e tanto l'Egitto quanto l'Italia ne sono soddisfatte. Sono persuaso che, grazie a tale accordo, le piccole questioni di frontiera che si traducevano in un certo malumore per le popolazioni confinanti, saranno d'ora innanzi liquidate, merco soprattutto la buona volontà manifestata dalle due parti». (Stampa italiana, 28-29 luglio 1932).

Isma'īl Ḥādī Pasha prima di lasciare Roma fu ricevuto dal Fontecce; il 1° agosto partì da Torino per Vichy. E. R.

Voci smentite di trattative tra l'Egitto e la Gran Bretagna.

— Isma'īl Ḥādī Pasha, che trovai a Vichy, interrogato dal corrispondente dell'Al-Ahram sulla attendibilità delle notizie diffuse dal Daily Express circa trattative non ufficiali intervenute tra l'Egitto e la Gran Bretagna e conclusesi con uno schema di accordo (2) in base al quale sarebbero riprese prossimamente le trattative

(2) Le condizioni dell'accordo sarebbero: alleanza tra l'Egitto e la Gran Bretagna; partenza delle truppe britanniche dal Cairo e da Alessandria; ammissione dell'Egitto nella Società delle Nazioni; cessazione delle Capitulazioni; protezione degli interessi affidata al Governo egiziano; nomina di un Ambasciatore britannico al Cairo e di uno egiziano a Londra; diritto dell'Egitto di stabilire nel Sudafrica un piccolo corpo di truppe; protezione e difesa del Canale di Suez affidata alle truppe britanniche, che avrebbero la sede a Isma'īliyyah, tenendosi in ogni modo ad est del 32° di longitudine; concessione di un prestito all'Egitto in cambio di facilitazioni per il Canale di Suez. (Al-Ahram, 15-8-1932).

(1) Cfr. Oriente Moderno, XI, 1931, p. 398; XII, 1932, p. 93.

Fig. 1 Un articolo del giornale (Oriente Moderno) di Carlo Nallino

Con il trascorrere del tempo i rapporti sono peggiorati tra la Gran Bretagna e l'Egitto a causa della denuncia dell'Egitto contro la Gran Bretagna nel Consiglio Internazionale di Sicurezza come conseguenza del rifiuto britannico di ritirare le proprie truppe. Lo afferma Carlo Alfonso Nallino⁸ sul giornale l'«Oriente Moderno». Come conseguenza è nata questa forma di disputa tra il governo egiziano e la società Britannica sulla politica delle notizie radiofoniche.

La radio viene ricevuta poi dalla società Marconi nel 1947 ed il programma e parti amministrative sono nelle mani degli egiziani. Dal 1947 in poi la radio è diventata talmente egiziana ed il numero degli studi era arrivato da 5 costruiti da Marconi a 13 studi.⁹

Quando parliamo di Radio, parliamo di una lingua parlata e trasmessa. Si intende, praticamente, con il trasmesso¹⁰, la lingua della comunicazione praticamente da un emittente ad un interlocutore. Secondo Ilaria Bonomi, «il linguaggio Radiofonico è un insieme di linguaggi o forme culturali attraverso cui il mezzo elettronico trasmette ad un pubblico messaggi e contenuti».¹¹

8 EX Direttore dell'Istituto per l'Oriente che all'epoca si chiamava l'Oriente Moderno.

9 <https://www.nogoumfm.net/news/2018/02/%D8%A8%D8%AF%D8%A3%D8%A-%D8%A8%D9%85%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D8%AE%D8%A7%D8%B5-%D8%A9-%D9%85%D9%85%D9%84%D9%88%D9%83%D8%A9-%D9%84%D9%84-%D8%A3%D9%87%D8%A7%D9%84%D9%8A-5-%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AD/>. Ultima consultazione: 7/11/2019.

10 Il termine del “trasmesso” viene introdotto per la prima volta dal linguista Francesco Sabattini, che definiva il trasmesso come: «una modalità ibrida, intermedia fra scritto e parlato. Determinata in maniera specifica dai mezzi tecnici di trasmissione». Francesco Sabattini, *Lingua della Radio*, Loescher Edizioni, Torino, 1985, p. 15. Nel suo libro (la lingua della radio) aggiunge Enrica Atzori delle caratteristiche che riguardano il parlato trasmesso. Il parlato trasmesso si caratterizza per la privatezza/pubblicità della comunicazione tra i partecipanti in ogni atto comunicativo. Alto/basso grado di effettività ed espressività nel rapporto tra i partecipanti e nel loro atteggiamento verso l'argomento. Connessione con/distacco dell'evento fattuale. Familiarità e comunanza di conoscenza specifiche/estraneità tra i partecipanti ed in fine la spontaneità / pianificazione dell'enunciazione. Enrica Atzori, *La lingua della radio in onda e in rete*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2017, p. 34.

11 Ilaria Bonomi, *La lingua italiana e i Mass Media*, Crocci, Roma, 2002, p. 33.

LA RADIO LIBERA ED IL CONTRIBUTO DELLA SOCIETÀ MARCONI IN EGITTO

تجديد عقد شركة ماركوني	العرض الثاني
تجديد عقد شركة ماركوني للتغرافية لإدارة محطة الإذاعة الحكومية	التماس ببقاء محطة راديو الأمير فاروق
Rinnovo del contratto della società Marconi per la gestione della radio di stato	Una petizione per mantenere la stazione radio del re Farouk
طلب شيخ الأزهر	قرار جمهوري بتشكيل مجلس إدارة الإذاعة
Una richiesta da parte dello sceicco dell'Azhar per l'assegnazione di una stazione radio ad Al-Azhar	Decreto repubblicano di formare il consiglio d'amministrazione della radiodiffusione

Se tocchiamo da vicino il quadro cangiante della radiofonia italiana, ci troviamo dunque al Novecento, tale secolo che ha portato l'Italia nel percorso verso la tecnologia. Il Novecento si considera in Italia il secolo del suono e dell'immagine e la Radio ne rappresenta un'espressione caratterizzante poiché la voce esce per la prima volta dal privato, dallo spazio comunque limitato e si diffonde a grandi distanze e viene ascoltata poi simultaneamente da milioni di persone. A questo proposito, Menduni scrive:

Il Novecento è stato il secolo dei media, ciascuno di essi il giornale, il cinema, la radio, la tv. Con una propria gelosa specificità: tecnologie, modelli di business, rapporti con il pubblico, con il mercato pubblicitario e con la politica. Ogni Medium ha realizzato forme di collaborazione e competizione

con gli altri.¹²

La radio è stata il primo strumento con il quale il pubblico ha potuto vivere l'essenza della condivisione della propria cultura sia in Italia che in Egitto. Non solo la cultura ma anche la comunicazione di massa con cui il pubblico veniva (formato) ed (informato). Il che provava il cambiamento o meglio dire la novità della tecnologia del secolo.

La radio è il primo risultato di quella tecnologia che via via si è sviluppata a grandissima velocità ben oltre le aspettative dei suoi fondatori e che può essere presa ad esempio per illustrare le caratteristiche peculiari del moderno progresso tecnologico, frutto di creatività ma anche di organizzazione, di ogni inventio e anche di standardizzazione produttività, di felice fantasia individuale ma anche di capacità imprenditoriale collettiva.¹³

Fra i testimoni del cambiamento radicale del secolo è la Radio Libera che possiamo semplicemente definirla come un emittente di piccole dimensioni capace di coprire un'area di pochi chilometri quadrati, spesso interno una città. Nasce la radio libera nel 1924 e si sviluppa con intenti o meglio dire doveri diversi tra cui trasmettere musica indipendente, dediche, notiziari locali, programmi dimensionali che spettano ogni singolo paese di ogni singola provincia in Italia. Uno degli esempi inconfondibile della radio libera è Radio Aut, fondata da Giuseppe Impastato per sbeffeggiare, toccare e persino attaccare i potenti mafiosi in Sicilia. «Negli anni seguenti la radio libera cresce notevolmente tanto che da 150 stazioni radio del 1975 si aggiunge a 2800 nel 1978».¹⁴

In Egitto la radio libera è nata per gli stessi obiettivi, particolarmente per il commercio. La forte presenza degli stranieri in Egitto ha portato i commercianti a farsi degli abbondanti affari attraverso la pubblicità radiofonica in arabo, francese e l'italiano. L'esempio più notevole era Radio (Viola فيولا) in Alessandria d'Egitto.

In conclusione, possiamo affermare che la radio era, sia in Italia che in Egitto, il primo strumento con il quale il pubblico ha potuto vivere l'essenza della condivisione di una propria cultura in modo istantaneo ed anche a distanza.

12 Enrico Menduni, *Il mondo della Radio. Dal transistor ai social network*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 223.

13 Giorgio Simonelli, *Cari amici vicini e lontani l'avventurosa storia della radio*, Bruno Mondadori, Milano, 2012, p. 9.

14 www.radiospeaker.it. Ultima consultazione: 29/10/2019.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV, *Gli Italiani Trasmessi*, Accademia della Crusca, Firenze, 1994.
AA.VV, *L'Italiano dei nuovi italiani*, Atti del XIV convegno nazionale del Giscel di Siena, Università per Stranieri di Siena, 7/8 aprile, 2016.
Enrica Atzori, *La lingua della radio in onda e in rete*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2017.
Ilaria Bonomi, *La lingua italiana e i mass media*, Carocci, Roma, 2002.
Carlo D'Arigo, *L'avventura della Radio*, Biblioteca della provincia di Catania, Catania, 2009.
Enrico Menduni, *Il mondo della Radio. Dal transistor ai social network*, il Mulino, Bologna, 2012.
Francesco Sabatini, *Lingua della Radio*, Loescher Edizioni, Torino, 1985.
Giorgio Simonelli, *cari amici vicini e lontani l'avventurosa storia della radio*, Bruno Mondadori, Milano, 2012.

SITOGRAFIA

- <https://almoheet.net/%D9%86%D8%B4%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B0%D8%A7%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9/>
<https://www.nogoumfm.net/news/2018/02/%D8%A8%D8%AF%D8%A3%D8%AA-%D8%A8%D9%85%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D8%AE%D8%A7%D8%B5%D8%A9-%D9%85%D9%85%D9%84%D9%88%D9%83%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A3%D9%87%D8%A7%D9%84%D9%8A-5-%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AD/>
<https://www.scienzainrete.it/italia150/guglielmo-marconi>
<https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/293706.html> 5
www.radiospeaker.it

RABIE SALAMA¹

UNGARETTI E LA CULTURA ARABA

M'Illumino/d'immenso
Mattina, *Allegria*

Grazie ai contatti secolari fra Ponente e Levante, Oriente e Occidente, si era creato uno sfondo sul quale si delineava un'opinione dominante nei confronti dell'Egitto. O, per meglio dire, dell'Egitto nel Mediterraneo orientale in genere. Si trattava di una terra molto meno "lontana", e meno "straniera", insomma assai meno esotica di oggi.

Sin dallo sbarco di Alessandro Magno sulle sponde meridionali del Mediterraneo e la fondazione della città di Alessandria, essa divenne, per tanto tempo dopo meta di numerosi viaggiatori, studiosi, esploratori e conquistatori. Qui approdarono navi provenienti dalle varie parti del mondo. E le prime tracce di Roma imperiale sulla terra dei faraoni si ebbe ai tempi dell'Impero Romano. Nel corso dei secoli a seguire le navi italiane furono numerose nel porto di Alessandria: nel 1178 infatti in questa città esercitavano la loro attività oltre tremila commercianti europei, di cui due terzi furono italiani, veneziani, genovesi, pisani, napolitani, ecc.

¹ Ordinario di letteratura italiana presso il Dipartimento d'Italianistica, Facoltà di Lingue (al-Asun), Università di Ain Shams; Preside della Facoltà di Lingue (al-Asun), Università di Luxor. Autore e curatore di vari saggi e volumi di letteratura, l'ultimo fra essi è *Racconti egiziani. Per bambini e ragazzi*, a cura di Maria Luisa Albano; Leonardo Acone; Rabie Salama (Marcianum Press, 2020).

Spostandoci alla storia contemporanea dell'Egitto, e precisamente dalla prima metà del secolo XIX, il sovrano Muhammad Ali, fondatore dell'Egitto moderno, dette avvio ad un processo di modernizzazione del paese. Questo processo di riforme stimolò tanti europei a recarsi in Egitto. Ebbero inizio da allora ondate di emigrazione italiana in Egitto, e ad Alessandria in particolare. Questa città cosmopolita che non conosceva barriere di lingua o di cultura vide nascere sul suo suolo Ungaretti e Marinetti, due letterati di spicco nel panorama letterario europeo e mondiale.

Gli anni che chiudono l'Ottocento ed i primi due/tre decenni che aprono il Novecento vedono crescere ad Alessandria d'Egitto Marinetti (1876) e Ungaretti (1888). Ungaretti visse in Egitto fino al 1912, qui passò dunque i suoi primi ventiquattro anni. L'Egitto per Ungaretti è dunque un paese nativo, una terra conosciuta realmente, vissuta in profondità: è la terra delle origini (e siano pure le origini di chi si sente senza radici, nato in una città che non è la sua e che resta straniera, lontano dalla patria italiana che non è la madre –patria).

Il corso della traiettoria poetica di Ungaretti è contrassegnato da un'ansia di ricerca che potrebbe essere divisa in tre fasi fondamentali: la prima riguarda la sua propria vita ad Alessandria d'Egitto. Alessandria è la terra della prima formazione umana ed intellettuale, dei primi giochi e dei primi amori, di amicizie destinate a perdurare nel tempo, di ricordi legati all'infanzia e alla giovinezza che si fissano indelebili nella mente. La terra natale rappresenta difatti un serbatoio di immagini, suoni, colori, profumi destinati a non abbandonarlo, a rimanere impresse nella memoria, di luoghi capaci di diventare straordinarie metafore poetiche; è vero che Ungaretti scrisse le sue poesie in altre due fasi vissute in Italia e in Francia, ma «le immagini rimaste impresse da ragazzo sono le più vive...».²

In una lettera a Giovanni Papini, Ungaretti si autodefinisce “poeta egiziano”.³ Interpretando l'autodefinizione si constata che la sua poesia è già tutta immagazzinata negli anni trascorsi in Egitto, e che non ci sia una fase della sua ricerca poetica che non sia ricollegabile, in un modo o l'altro, alle esperienze e alle emozioni tra il Sahara e il Porto Sepolto di Alessandria. Si rintraccia in tale maniera nella sua opera, in versi e in prosa, da *Il porto Sepolto* 1917, in poi, la cantilena monotona dei beduini, l'antico porto sepolto di Faros, divenuto immagine della poesia. E, prima di tutto, il deserto, «sono nato nel deserto», al quale si lega della solitudine dell'uomo; «uno degli stimoli del mio sentirmi staccato da tutto e uomo solo, in assoluto uomo solo, proviene anche dalla prossimità, durante i miei primi vent'anni, dal deserto e dal conseguente privilegio che avevo di avventurarmi senza difficoltà nella sua desolazione»,⁴ e che

² Giuseppe Ungaretti, *“Il Tavoliere”*, in Id., *Il deserto e dopo*, Mondadori, Milano, 1961, p. 328.

³ Giuseppe Ungaretti, *Lettere a Giovanni Papini 1915-1948*, a cura di M.A. Terzoli, introduzione di Leone Piccioni, Mondadori, Milano, 1988, p.113.

⁴ Giuseppe Ungaretti in Leone Piccioni, *Vita di un poeta, Giuseppe Ungaretti*, Rizzoli,

diventa, anno dopo anno, “correlativo oggettivo” della condizione umana, tanto da poter scrivere, nel testo che apre *Sentimento del tempo*: «E già sono deserto».⁵

«La poesia araba ha lasciato una traccia, e senza che nemmeno lo volessi e lo sapessi, nella mia poesia», dice Ungaretti nella nota introduttiva a *Vita di un uomo, Tutte le poesie*, curata da Carlo Ossola nel 2009 (p. 738). Oltre ai connotati dell’ambiente alessandrino in cui è nato e cresciuto, Ungaretti qui dichiara il suo debito nei confronti dell’insegnamento orientale. Qui si pone subito la domanda: Ma Ungaretti parlava e capiva l’arabo? Qualche parolina sì, ma il tramite o il mediatore culturale fu Henri Thuile, «intenditore delicato di lettere arabe».⁶ Ne *Il deserto e dopo*, in una nota Ungaretti fa riferimento alla tradizione culturale araba trasmessagli mediante *Littérature et Orient*, il libro di Henri Thuile *Littérature et Orient*, uscito a Parigi nel 1921.

Littérature et Orient presenta un epistolare in cui si fa palese una profonda conoscenza della letteratura araba da parte del suo autore Henri Thuile. In tale prospettiva esso rappresenta un mezzo interessante o una fonte di cui non si può fare a meno per studiare l’Ungaretti alessandrino, egiziano, o meglio dire africano. Certi versi di alcuni illustri e classici poeti arabi vengono tradotti da Thuile in francese, attirano l’attenzione ungarettiana, li traduce in italiano, e diventano poi- a volte- fonte d’ispirazione per il nostro poeta.

Confrontiamo ora l’invocazione alla notte di Imru’a Alkais, tradotta in francese da Thuile⁷ e come è stata versata da Ungaretti in *Viaggio in Egitto*:⁸

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

Thuile

O nuit si longue, fais donc enfin

Place à l’aurore, bien que

L’aurore ne doive pas me rendre

Plus hereux

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل

Ungaretti

O notte si lunga, fa dunque

posto all’aurora quantunque

’aurora non abbia da farmi

più gaio

Ungaretti ammette l’origine araba di questa frottola in una nota al *Viaggio in Egitto*: «Leggendo antiche poesie arabe tradotte dal mio amico Henri Thuile [...] mi si svegliarono le memorie personali dalle quali e’ nata la frottola che avete letto».⁹

D’altro canto, il Nomadismo e la ricerca di una patria sono temi poetici tipicamen-

Milano, 1970, p. 41.

⁵ Giuseppe Ungaretti, *O notte*, in *Vita d’un uomo, Tutte le poesie*, a cura di Carlo Ossola, Mondadori, Milano, 2009, p. 141.

⁶ Giuseppe Ungaretti, “Chiaro di luna”, in Id., *Il deserto e dopo*, cit., p. 72.

⁷ Henri Thuile, *Littérature et Orient*, A. Messein, Paris, 1921, p. 152.

⁸ Giuseppe Ungaretti, “Viaggio in Egitto”, in Id., *Il povero nella città*, SE, Milano, 1993, pp. 111-116.

⁹ Ivi, pp. 115-116.

te ungarettiani: il girovago Ungaretti non poteva non osservare un senso di nomadismo nelle poesie di Abu Tammam, trovando nei suoi versi battute che richiamano alla mente la sorte del suo amico arabo Mohamed Shehab, suicida perché non aveva patria:

وشرقت حتى قد نسيت المغاربا
Je me suis
Tant enfonce a l'Occident que
J'ai perdu le souvenir de
L'orient, et je me suis tant
Avance vers l'Orient que
J'ai oublié l'Occidenti

وغربت حتى لم أجد ذكر مشرق
Mi sono
tanto inoltrato verso Oriente, che
ho perduto la memoria
dell'Occidente, e tant'avanti
sono andato a Occidente che
non so più nulla dell' Oriente

Ungaretti, sempre tramite la traduzione francese di Thuile, coglie in un altro classico poeta arabo al-Mas'udi un senso nostalgico per la patria. Allo stesso modo troviamo pure l'eco dei versi d'amore del poeta mistico del Duecento Omar Ibn al-Farid nella poesia di Ungaretti.

Ungaretti non viene colpito soltanto dalla poesia classica, ma anche dalle filastrocche: la sua prima poesia – dopo quella dedicata al vecchio amico Alcide- *Il paesaggio d'Alessandria d'Egitto*, non è altro che la traduzione di una filastrocca del folklore egiziano “تعاليلي يا بطة”:

Il fella' canta
Gorgoglio di passione di piccione innamorato
Nenia noiosa delizia:
Anatra vieni.
Echi se ne frega.
Al letto di seta colore di sfumature di poesia.
E chi se ne frega [...]. (*Il paesaggio di Alessandria d'Egitto*, p.407).

Ungaretti spiega a Papini, in una lettera, «la strofa del ritornello è la traduzione, autentica, di un brano di un solito invito degli arabi d'Egitto (taalili ia batta. Uanaiali, hi ecc) . Il resto mi pare di averlo ugualmente sentito ...».¹⁰

Come sappiamo la poesia è il genere letterario arabo per eccellenza, per le sue caratteristiche ritmiche e musicali. La musicalità della poesia araba colpisce Ungaretti che dice: «quel vociare piano che torna, e torna e torna, nel canto arabo, mi colpiva».¹¹ Il nostro poeta Ungaretti allude fondamentalmente alla famosissima figura retorica in arabo, Saga', cioè allitterazione, non solo ma fa riferimento pure

¹⁰ La lettera non porta data, ma deve essere stata scritta tra il settembre del 1914 e il gennaio del 1915, ora in G. Ungaretti, *Lettere a Giovanni Papini 1915-1948*, a cura di Maria Antonietta Terzoli, introduzione di Leone Piccioni, Mondadori, Milano, 1988, p. IX.

¹¹ Giuseppe Ungaretti, *Nota introduttiva*, in Id., *Vita d'un uomo, Tutte le poesie*, a cura di Carlo Ossola, cit., p. 738.

alle estese pianure del Sahara che permettevano alla parola pronunciata a voce alta di avere infiniti echi, come la cantilena del beduino fatta da un'unica parola iterata *UAHED*, quel richiamo d'ispezione dei guardiani notturni che ne passava uno ogni quarto d'ora:

Ho udito, ora ci penso,- asserisce Ungaretti- questa malinconia dolcissima espressa nella cantilena del beduino. Il beduino ha un canto che si mescola a gridi fuggitivi di bestie partite da molteplici e interminabili luoghi, ai silenzi della luna altissima [...]: è cantilena fatta di una sola parola, iterata all'infinito: “Uno!Uno!uno” (Uahed! Uahed! Uahed).¹²

Una delle caratteristiche peculiari della poesia araba classica è il ritmo ripetitivo, il quale lascia pure in Ungaretti una «sillabazione onomatopeica»: si veda: «allibisco all'alba» (Lindoro di deserto),¹³ «l'ora voraginoso» (Ti svelerà),¹⁴ «sparge spazio» (Di luglio).¹⁵

La fedeltà a tale monotonia ricorre in molteplici occasioni e può essere esemplificata in altre espressioni dove l'allitterazione diviene uno degli elementi più rappresentativi del linguaggio ungarettiano.

Se il contatto con la poesia araba classica era indiretto, cioè tramite un mediatore, qui invece il contatto con la musicalità del dialetto locale e con il canto popolare era diretto.

CONCLUSIONE

«Sono nato ad Alessandria d'Egitto» suona come un endecasillabo ripetutamente detto nelle conversazioni di Ungaretti. Parole che, rilette oggi, illuminano alcuni momenti dell'esistenza ungarettiana, in specie i riflessi o echi del paesaggio egiziano o della cultura araba nella sue poesie. La perdita del padre a due anni e le visite con la madre al “camposanto”, l'infanzia al porto, vissuto come «il miraggio dell'Italia, di quel luogo impreciso e perdutamente amato»¹⁶ emergono già nel titolo del primo libro *Il porto sepolto*: emblema del mistero e dei segreti dell'anima umana che spetta al poeta svelare.

La figura del *Fachir*, Cioè il povero che Ungaretti vedeva per le vie d'Egitto, uomo capace di rivelare ogni segreto e di prevedere il futuro risulta il corrispondente ungarettiano del poeta veggente.

Il deserto, il Nilo, la notte, il nulla, i miraggi, la morte, rimangono come uno

12 Ivi, p. 1250.

13 Ivi, p. 62.

14 Ivi, p. 167.

15 Ivi, p. 162.

16 Ivi, *Nota introduttiva*, p. 502.

sfondo sempre presente che ha avuto un grande impatto sulla poesia di Ungaretti, da qui si è autodefinito «sono un poeta egiziano»:

Questo è il Nilo
Che mi ha visto
Nascere e crescere
E ardere d'inconsapevolezza
Nelle distese pianure (*I fiumi*).¹⁷

Infanzia, prima giovinezza, quell'età in cui il giovane poeta aveva molti sogni ma un sentiero ancora non tracciato. Insomma, autobiografia e invenzione poetica rappresentano un binomio inseparabile perchè in Ungaretti la seconda è generata e legata alla prima

BIBLIOGRAFIA

Abdo Samah, *L'Egitto nella poesia di G. Ungaretti, (1888-1970)*, Università di Ain Shams, Il Cairo, 2013.

Antonio Cortese, *L'emigrazione italiana nell'Africa mediterranea*, Università di Roma Tre.

Giuseppe Ungaretti, *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, a cura di Carlo Ossola, Mondadori, Milano, 2009.

Giuseppe Ungaretti, *Vita di un uomo. Viaggi e lezioni*, Paolo Montefoschi (a cura di), Mondadori, Milano, 2000.

Mondo Lorenzo, "Dentro il deserto", in «La Stampa», 15/05/1970.

Rosso Francesco, *Come gli italiani, tutte le comunità straniere lasciano Alessandria avviata a grigia decadenza*, in «La Stampa», 4/12/1961.

ديوان أبو نواس، جزء أول، جمعية الفنون، بيروت 1884.

¹⁷ Ivi, p. 82.

NICOLETTA LEPRI¹

L'EGITTO NELLA TOSCANA DELL'800:
DALLE GIRAFFE DI GIUSEPPE ANGELELLI,
PITTORE VIAGGIATORE, ALLO SCORPIONE DI
LORENZO BARTOLINI

Quando il 17 aprile 1459 il figlio quindicenne del duca di Milano, Galeazzo Maria Sforza, giunse a Firenze per rendere omaggio a nome del padre a papa Pio II Piccolomini e per scortarlo oltre l'Appennino verso Mantova → sede della dieta indetta dal pontefice → fu accolto con calore da Cosimo de' Medici il Vecchio, amico e alleato storico di Francesco Sforza, che ospitò il giovane nel palazzo di famiglia da poco edificato sulla Via Larga. Tra i vari spettacoli allestiti per onorarlo, secondo quanto annotò Antonio Ricavo in una lettera al marchese Gonzaga, ci fu, il primo giorno di maggio, una caccia in Piazza de' Signori per l'occasione trasformata in un'arena nella quale si affrontarono leoni e altre bestie e «un animale di legname, grandissimo» dove stavano «più uomini dentro a muoverlo, et anderà per la piazza, sarà coperto di pelle, qui lo chiamiamo noi la *giraffa*, con un collo lungo, per far paura et far muovere

¹ Storica dell'arte e ispanista, esperta in particolare di arte antica e coloniale andina e di traduzione letteraria. Docente, fino al 2017, di Storia dell'Arte medievale e moderna presso la Scuola di Alta Formazione dell'Opificio delle Pietre Dure di Firenze. Collabora con il Centro Studi sul Classicismo di Prato, afferente all'Università di Firenze, e, come perito, con il Tribunale di Firenze e con alcune case d'asta. È autrice di numerosi studi, monografie e articoli sulla storia dell'arte e dello spettacolo cinque-seicentesco, e sulla storia della traduzione.

quelli animali».² Alcuni mesi dopo il Medici commissionò a Benozzo Gozzoli, per la cappella interna del palazzo familiare, un ciclo pittorico che celebrasse gli eventi cittadini più significativi nei quali il casato mediceo avesse avuto e avesse parte: il concilio fiorentino del 1439, la visita dello Sforza e di Pio II nel 1459 e il rito della cavalcata dei Magi,³ patrocinato dai Medici e accompagnato da inusitati animali esotici.

C'è da immaginarsi che effetto poté avere in città, nel novembre del 1487, il sovrapporsi, a quelle fantasie faunistiche, dell'immagine di una giraffa vera, giunta a Firenze inviata a Lorenzo il Magnifico da Mohamed Ibn-Mahfuz, in qualità di ambasciatore del sultano d'Egitto al-Ashraf Qaitbay della dinastia Burij, che con quel dono voleva assicurarsi una collaborazione mercantile con i Medici. La bibliografia sull'argomento è vasta,⁴ perché grande fu l'impressione sollevata dalla presenza dell'insolito animale nelle stalle medicee della Villa di Castello, fatte appositamente riscaldare ma dove la giraffa morì purtroppo nemmeno due mesi dopo, spezzandosi il collo con il capo imprigionato fra le travi. I letterati lasciarono testimonianze delle loro osservazioni e fantasie sull'argomento,⁵ numerosi furono gli artisti che anche molti anni più tardi rappresentarono la bestia come attributo d'onore della storia medicea: da Andrea del Sarto a Domenico Ghirlandaio a Filippino Lippi, da Alessandro Allori a Giorgio Vasari, e non solo. E come non pensare che anche l'andatura dinoccolata, lo slancio, l'eleganza del collo dell'animale non colpissero la fantasia degli artisti contemporanei più sensibili? Si pensi solo alle anatomie femminili del Botticelli.

Non si videro altre giraffe vive in Europa fino a quando Muhammad Ali, l'ufficiale albanese ottomano che prese il potere in Egitto nei sommovimenti successivi alla campagna napoleonica, e che è ritenuto il fondatore dell'Egitto moderno, inviò nel 1827 tre giraffe in dono, rispettivamente, a Giorgio IV d'Inghilterra, a Francesco II d'Asburgo Lorena e a Carlo X di Francia, provocando naturalmente grande curiosità

2 Patricia Lurati, «In Firenze non si fe' mai simile festa». A proposito del cassone di Apollonio di Giovanni con scena di giostra alla Yale University Art Gallery, in «Annali di storia di Firenze», 7, 2012, pp. 35-72, qui p. 39, e pp. 53-54 per altri riferimenti all'episodio nelle cronache e nelle rime del tempo.

3 Cfr. Rab Hatfield, *The Compagnia de' Magi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 33, 1970, pp. 107-161.

4 Oltre a quella generale su Lorenzo il Magnifico, cfr. p. es.: Christiane L. Joost-Gaugier, *Lorenzo the Magnificent and the Giraffe as a Symbol of Power*, in «Artibus et Historiae», 16, 1987, pp. 91-99; Erik Ringmar, *Audience for a Giraffe: European Expansionism and the Quest for the Exotic*, in «Journal of World History», 4, 2006, pp. 353-397; Marina Belozerskaya, *The Medici Giraffe and Other Tales of Exotic Animals and Power*, Little, Brown, and Co., New York, 2006, pp. 87-129; Lorenzo Montemagno Ciseri, *Camelopardis: storia naturale e straordinaria della giraffa di Lorenzo il Magnifico*, in «Interpres: rivista di studi quattrocenteschi», 31, 2012/2013, pp. 351-372; Manlio Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'Umanesimo italiano*, FrancoAngeli, Milano, 2014, p. 124.

5 Cfr. p. es. *Lettere di Lorenzo il Magnifico al Som. Pont. Innocenzio VIII. E più altre di personaggi illustri toscani*, Stamperia Magheri, Firenze, 1830, p. 17; Angelo Poliziano, *Miscellanea*, Centuria I, III.

nelle tre capitali europee. L'esemplare parigino, chiamato Zarafa, sopravvisse nel Jardin des Plantes fino al 1845.⁶

La giraffa era giunta a Parigi al ritorno di François Champollion dall'Italia, come si legge in un trattato in forma epistolare *Sur l'alphabet hiéroglyphique*, indirizzato dall'egittologo prussiano Richard Lepsius a Ippolito Rosellini (1800-1843),⁷ archeologo pisano destinato, alla fine della sua non lunga vita, a essere titolare della prima cattedra italiana di egittologia, e che allora, sostenuto dal collega francese, stava preparandosi a guidare una congiunta spedizione ricognitiva in Egitto promossa dal granduca di Toscana.

L'egittologo francese Jean-François Champollion-Figéac (1790-1832) aveva a lungo lavorato sui materiali egizi giunti in Francia dopo le imprese napoleoniche e la scoperta della stele di Rosetta, ma anche sulle collezioni sabaude e specialmente su quelle livornesi raccolte dal diplomatico, artista e viaggiatore inglese Henry Salt.⁸ Da Livorno, nel 1824, erano arrivate agli Uffizi, acquistate dal granduca, le collezioni archeologiche del cancelliere del consolato d'Austria in Egitto Giuseppe Nizzoli, le quali si può dire abbiano costituito il primo nucleo della collezione granducale e dell'attuale Museo Egizio fiorentino, istituito poi ufficialmente nel 1855 nell'ex-convento delle monache di Fuligno.⁹

A Pisa, d'altra parte, Carlo Lasinio, dal 1807 conservatore del Cimitero Monumentale pisano, nei suoi inventari dei monumenti di scultura del Camposanto registra per esempio nel 1814 la presenza di una sfinge di età tolemaica di cui non dice la provenienza.¹⁰ E a Firenze, oltre alla valorizzazione di vari elementi architettonici presenti in città, durante il secolo XVIII si assiste al costituirsi di un nucleo di antichità egizie nelle collezioni medicee, alcune provenienti da nuovi scavi di una villa romana di

6 Cfr. Étienne Geoffroy-Sainte-Hilaire, *Quelques considerations sur la Girafe*, in «Annales des sciences naturelles», 12, 1839, p. 213; Vernon N. Kisling (a cura di), *Zoo and Aquarium History: Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*, CRC Press, Boca Raton (Fl., U.S.A.), 2000, p. 85.

7 Si veda la recente edizione: Richard Lepsius, *Lettre à M. le professeur H. Rosellini, sur l'alphabet hiéroglyphique* (Éd. 1837), Hachette BnF, Paris, 2016.

8 Sui ritrovamenti del Salt cfr. Deborah Manley, Peta Rée, *Henry Salt: Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*, Libri, [London], [2001]; Giovanni D'Athanasi, *A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt, made under the direction of Henry Salt, Esq.: to which is added a detailed catalogue of Mr Salt's collection of Egyptian antiquities*, Cambridge University Press, New York, 2014, *passim*; Edda Bresciani, *Il richiamo della piramide. In Egitto con J.F. Champollion e Ippolito Rosellini*, in Ead. (a cura di), *La piramide e la torre. Due secoli di archeologia egiziana*, Cassa di Risparmio di Pisa-Pacini, Pisa-Ospedaletto, 2000, pp. 15-69.

9 Cfr. ad es. Sergio Daris, *Un noto sconosciuto nella storia dell'Egittologia: Giuseppe Nizzoli*, in «Archeografo Triestino», 69, 2009, pp. 351-371, qui p. 353.

10 Si veda *ad annum* in Carlo Lasinio, *Inventario ed indicazione dei Monumenti di Scultura antica e moderna Raccolti nell'insigne Camposanto di Pisa dall'anno 1810 al 1833*; Pisa, Archivio della Primaziale, filza 154; Id., *Inventario del Campo Santo insigne di Pisa dall'anno 1810 al 1831*, Pisa, Biblioteca Universitaria (d'ora in avanti BUPi), Ms. 620.

epoca antoniniana appartenuta a un seguace del culto isiaco, e ai resti di un tempio dedicato alla dea Iside, quasi certamente distrutto dai Goti a metà del VI secolo e anticamente ubicato subito fuori dalle mura cittadine d'epoca romana, verso oriente, nella zona dell'attuale Piazza San Firenze.

Numerosi reperti provenienti dall'edificio avevano impartito fondamentali insegnamenti agli eruditi del Cinquecento, soprattutto attraverso l'*Iside e Osiride* di Plutarco e la *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea.¹¹ Una precisa documentazione fu raccolta negli scavi compiuti nel 1746 e poi nel 1772-73, quando affiorarono basi marmoree con dedica e, nell'ottobre 1785, durante uno scavo di fondazione in Via S. Gallo, un altro, importante busto della dea – recante il nome del faraone Amasi e dunque di epoca saitica (620 a.C. ca.) – oggi conservato nel Museo Archeologico fiorentino.

Anche in Toscana dunque, all'affacciarsi dell'Ottocento, il mondo egizio non è più ricordo di segni archeologici legati alla tradizione ellenistica del Rinascimento, alla considerazione dei testi di Claudio Tolomeo e a un misterioso universo sapienziale, bensì una realtà storica, antiquaria e complessivamente estetica, che condiziona la decorazione, l'arredamento, il gusto. Un saggio di Alessandro Tosi, *Pittori d'Egitto*, pubblicato ormai quasi vent'anni fa,¹² fornisce un eccellente *excursus* su cataloghi d'arredo e su “sale egizie” affrescate dopo le imprese napoleoniche in quei decenni: a Portoferraio nella Villa S. Martino, a Lucca e a Palaia nei rispettivi Palazzi Pubblici, a Pisa in Palazzo Rosselmini-Mazzarosa, ecc.; a Siena, fra il 1830 e il 1835, in particolare nel Villino del Pavone, dove due sfingi sovrastano anche i pilastri del cancello e la piramide che adorna il giardino è simile a quella del Manetti alle Cascine di Firenze. E, per parlare dei monumenti egizi a Firenze, basta passarli in rassegna in internet, incominciando dall'obelisco di Boboli, giunto in città dalle collezioni medicee romane per volere del granduca Pietro Leopoldo nel 1788.

La spedizione italo-francese del 1828-29, pensata come “letteraria”, cioè partita con lo scopo di raccogliere iscrizioni e verificare le teorie dello Champollion sui geroglifici, diventa così anche una raffinata avventura artistica.

Rosellini, anch'egli accurato figurista,¹³ volle inizialmente con sé, in qualità di ar-

11 Dopo la resistenza opposta in età repubblicana e dai primi imperatori, e l'accoglimento di Iside e Serapide nella religione ufficiale da parte di Caligola, i numi dell'antico Egitto furono infine assimilati al pantheon greco-romano nel II secolo, sotto Adriano, quando Roma si aprì anche all'arte egizia. Tali culti divennero assai popolari nell'età degli Antonini, restando pertanto connessi con un periodo storico la cui produzione artistica e numismatica andava fornendo molti oggetti allo studio antiquario cinquecentesco e soprattutto quando il collezionismo di monete e medaglie si rese più utile ai nuovi scopi politici per l'abbondanza senza precedenti di iscrizioni elogiative e commemorative. Cfr. Nicoletta Lepri, *Le feste medicee del 1565-1566. Riuso dell'antico e nuova tradizione figurativa*, LoGisma, Vicchio, 2019, I, p. 272.

12 Cfr. Alessandro Tosi, *Pittori d'Egitto*, in Edda Bresciani (a cura di), *La piramide e la torre*, cit., pp. 209-300.

13 Si vedano i suoi *Studi egiziani* risalenti al 1828 e conservati presso la BUPi, Ms. 297 F.

chitetto e disegnatore della Commissione toscana, lo zio Gaetano, a cui pare fosse dovuta infatti la cartella di disegni spedita a Champollion per integrare le lacune del materiale grafico raccolto nella spedizione dagli artisti francesi (l'egittologo Nestor L'Hôte, Alexandre Duschésne, Pierre-François Lehoux, Albert-Henry Bertin) e divenuto irrecuperabile dopo la morte dell'archeologo straniero.¹⁴ Alle collezioni antiquarie del Camposanto Monumentale di Pisa, si sarebbe aggiunta così nel 1830 una raccolta egizia di reperti ed acquisti donata da Gaetano Rosellini, in un primo momento allestita dal Lasinio nel Camposanto stesso, sotto gli affreschi di Benozzo Gozzoli,¹⁵ e in seguito passata al Museo dell'Opera della Primaziale.

Ad affiancare nei rilievi l'architetto Rosellini e il medico Alessandro Ricci, nella spedizione venne scelto come disegnatore incaricato un singolare artista viaggiatore: Giuseppe Angelelli (cfr. fig. I).

L'Angelelli (7 dicembre 1803-4 novembre 1849),¹⁶ figlio del nobile romano Piero, era nato in Portogallo, a Coimbra, dove la madre, la fiorentina Carolina Grifoni, educata a Napoli e già allieva lì del musicista Giovanni Paisiello, era stata chiamata appena sedicenne come cantante e compositrice presso la corte di Lisbona.¹⁷ Gli impegni di Carolina condussero poi nel 1807 la famiglia Angelelli al seguito di quella reale portoghese nel suo esilio in Brasile. Gli Angelelli passarono poi in Perù nel 1816, e più tardi in Francia e in Inghilterra. Nel 1818 Giuseppe si stabilì a Firenze e in dicembre iniziò a frequentare all'Accademia di Belle Arti la scuola di Elementi di

14 Di un prezioso cartolare composto di 9 fogli Ippolito Rosellini parla in alcune lettere inviate da Pisa a Neri Corsini tra il 1831 e il 1836, dopo averne riconosciuto il soggetto (*Details et grandeur d'exécution des têtes des captifs africains, qui précèdent le char de Sésostri, dans le bas-relief d'Ibsamboul*) riprodotto in una tavola dei *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* dello Champollion. Cfr. Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Ippolito Rosellini e il suo Giornale della spedizione letteraria toscana in Egitto negli anni 1828-1829. Ora per la prima volta pubblicato in occasione del Congresso Internazionale di Geografia tenutosi al Cairo nell'aprile del 1925*, Tipografia Befani, Roma, 1925, ristampa anastatica ETS, Pisa, 1994, pp. 282-289.

15 Il conservatore descrive otto iscrizioni, due piccole teste e un frammento di gamba in marmo palombino tutti riferiti oggi al Nuovo Regno: Bartolomeo Polloni, *Alcuni vetusti edifici di Pisa e suoi dintorni*, Tip. Cecioni, Pisa, 1836, p. 29; Sergio Pernigotti, *Monumenti egiziani al Museo dell'Opera della Primaziale di Pisa*, in «Studi classici e orientali», 19-20, 1970/1971, pp. 123-134, qui p. 123; Id., *Le collezioni egittologiche pisane*, in *Ippolito Rosellini: passato e presente di una disciplina*. Atti del convegno (Pisa 1982), Giardini, Pisa, 1982, pp. 63-66; cfr. Flora Silvano, *I materiali riportati a Pisa da Gaetano Rosellini*, in Marilina Bettrò (a cura di), *Lungo il Nilo. Ippolito Rosellini e la spedizione franco-toscana in Egitto (1828-1829)*, catalogo della mostra (Pisa 2010), Giunti, Firenze, 2010, pp. 33-36.

16 È da considerare un semplice refuso la data "1793" riportata invece da Isabella Belli Barsali, voce *Angelelli, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. III, Roma, Treccani, 1961, p. 191.

17 Le notizie biografiche dell'Angelelli sono dovute principalmente a Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli, pittore Toscano*, Tipografia F. Bencini, Firenze, 1866. Se ne servì anche Roberto Paribeni per *Il pittore Giuseppe Angelelli*, in *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte, 4 giugno 1843-4 giugno 1943*, Tip. V. Lischi e F., Pisa, 1945-1955, I, pp. 47-53.

disegno di figura di Pietro Ermini che ne rilevava nel suo registro la «molta disposizione».¹⁸ Nel 1821 l'Angelelli definito «di Portogallo» o «portoghese», fu anche nella scuola di scultura di Francesco Carradori studiandovi «con molto profitto»,¹⁹ e vinse il premio di Elementi di disegno con un *Busto dell'Antinoo*. Nel '22 passò alla classe di pittura di Pietro Benvenuti e nel '25 fu ammesso ai corsi di nudo. Quello stesso anno primeggiò nel concorso di “Pensiero in acquerello” con un estemporaneo *Benvenuto Cellini che presenta a Clemente VII il modello in cera di un fermaglio concessogli da lui*.²⁰ Nel 1826, poco dopo la morte del padre, che era diventato nel frattempo insegnante di musica, l'Angelelli ricevette infine il premio di Scultura “Bozzetto in creta d'invenzione” modellando un *Centauro Chirone che insegna ad Achille a tirare con l'arco*, conservato nelle collezioni dell'Accademia di Belle Arti di Firenze almeno fino al 1870.²¹

L'anno dopo, per raccomandazione del Benvenuti e dello stesso Giovanni degli Alessandri, presidente dell'Accademia di Belle Arti,²² l'artista fu convocato per la spedizione archeologica. E il Benvenuti appuntò accanto al suo nome: «Ora deve partire per l'Egitto».

Al momento di organizzare i ruoli, il Rosellini aveva in realtà manifestato un'ini-

18 Appare per la prima volta come «Angiolelli», figlio di Pietro «musicò», di anni 15, abitante in Via della Nunziatina 2664: Firenze, Archivio dell'Accademia di Belle Arti (d'ora in avanti: AABAFi), *Alunni, Iscrizioni*, 3. Ruoli degli anni 1819.1820.1821: 1819, Scuola di Elementi di disegno di figura, nr. 43. L'anno dopo è registrato nella stessa scuola sotto «Angelelli [...] di Pietro Possidente [...] Via S. Gallo 5765». Il padre, divenuto professore di musica, nei registri dell'Accademia è già dato per defunto nel 1826, quando Giuseppe ha soli 23 anni.

19 Cfr. ivi. L'insegnante annota: «Modella ininterrottamente e studia la pittura».

20 Cfr. AABAFi, *Alunni, Iscrizioni*, 5. Ruoli degli anni 1825.182 + 6.1827: 1825, Scuola di Pittura, nr. 19.

21 Compare nell'*Inventario generale di Mobilia tutto l'anno 1870. Oggetti di Scultura. Figura, Statue in Marmo, Mestura, Terracotta, etc.*, ms. conservato nell'Archivio dell'Accademia di Belle Arti di Firenze, al n° 2277. Cfr. Sandro Bellesi (a cura di), *Accademia di Belle Arti di Firenze, Bassorilievi ottocenteschi*, Edifir, Firenze, 2018, p. 83; Francesca Petrucci, *I concorsi e i premi assegnati per le Arti del Disegno*, in Bert W. Meijer, Luigi Zangheri (a cura di), *Accademia delle Arti del Disegno. Studi, fonti e interpretazioni di 450 anni di storia*, Olschki, Firenze, 2015, I, pp. 295-372: 337, 340-341. E inoltre la menzione in Valeria Bruni, *Studiare arte a Firenze. Presenze straniere all'Accademia di Belle Arti nell'Ottocento*, in Sandro Bellesi (a cura di), *Accademia di Belle Arti di Firenze. Pittura 1784-1915*, Mandragora, Firenze, 2017, I, pp. 297-301: 298-300.

22 BUPi, Ms. 298, c. 134: *Lettera di Degli Alessandri a Rosellini*, 7 settembre 1827, che descrive l'Angelelli come l'artista più adatto all'incarico per capacità e carattere. Cfr. Monica Salvini, *Giuseppe Angelelli*, in *Il Nilo sui Lungarni. Ippolito Rosellini, egittologo dell'Ottocento*, catalogo della mostra (Pisa 1982), Nistri-Lischi - Pacini, Pisa, 1982, pp. 39-42, in particolare la scheda 64, p. 37. Sul barone Degli Alessandri (1765-1830), presidente dell'Accademia di Belle Arti di Firenze e direttore degli Uffizi tra gli anni napoleonici e la Restaurazione di Ferdinando III d'Asburgo-Lorena, cfr. Chiara Pasquinelli, *Giovanni Degli Alessandri: i primi anni del directorato agli Uffizi fra nuovi e vecchi ruoli*, in «Annali di storia di Firenze», 6, 2011, pp. 155-170.

ziale preferenza per essere accompagnato dall'artista e cartografo bellunese Girolamo Segato, noto per avere già fatto parte di missioni esplorative, come quella alla piramide di Gioser a Saqqara tra il dicembre 1820 e il marzo 1821; ma che tuttavia era stato bollato dal governo toscano di Leopoldo II per le sue troppo "liberali dottrine".²³

Segato fu del resto un viaggiatore e un artista di poca fortuna. Partito per l'Egitto nel 1818, vide subito andare in buona parte perduta lì, in un incendio, la prima documentazione raccolta. Altri studi e reperti sarebbero poi stati rubati dalla sua casa a Vedana bellunese e non furono mai ritrovati. Tornando in patria nel '23, si fermò a Livorno, e morì infine a Firenze nel 1836. Lo scultore Lorenzo Bartolini (1777-1850) ne progettò la tomba,²⁴ che sarebbe stata però realizzata con sostanziali modifiche solo a fine secolo in Santa Croce a Firenze.

Nella Biblioteca Statale di Lucca è stata fortunatamente rintracciata un'importante raccolta manoscritta (Ms. Segato 2955) corredata di alcuni disegni originali di Segato, che è tutto ciò che ci resta dell'artista veneto.

Nel '27, mentre si incominciava a preparare la spedizione italo-francese, Segato pubblicò, in collaborazione con il livornese Lorenzo Masi, il primo fascicolo dei suoi *Saggi pittorici, geografici, statistici, idrografici e catastali sull'Egitto* dedicati a Carlo X re di Francia, uscito a Firenze, ma per i tipi del livornese Glauco Masi, padre di Lorenzo. Il socio però fuggì in Francia con il denaro delle sottoscrizioni, il materiale raccolto e i disegni pronti per i fascicoli successivi. Segato non poté dar seguito alla stampa. Ma intanto, sia durante il periodo livornese sia poi a Firenze, aveva potuto incontrare Champollion e forse per questo aveva dedicato la sua opera al re di Francia e non al granduca, che non aveva voluto contribuire alla spesa della sua pubblicazione. Nel manoscritto di Lucca, alla c. 106, si parla anche di un progetto museale di Segato per una Camera Egizia da allestire agli Uffizi.²⁵ Champollion, che lo apprezzò

23 Su di lui, cfr. ad es. Edda Bresciani, *Girolamo Segato e l'esplorazione della Piramide di Gioser a Saqqara (dicembre 1820-marzo 1821)*, in Marilina Betrò / Gianluca Miniaci (ed.), *Talking along the Nile. Ippolito Rosellini, travellers and Scholars of the 19th century in Egypt. Proceedings of the International Conference held on the occasion of the presentation of Progetto Rosellini, Pisa, June 14-16, 2012*, Pisa University Press, Pisa, 2013, pp. 59-67. Persino qualche suo biglietto conservato nella collezione di autografi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCFi), di cui mi sono servita per questo studio, testimonia piccole avversità. In uno indirizzato a un anonimo interlocutore nel 1834, *Carteggi*, Vari 52, 182, Segato si scusa di «impreviste combinazioni» che lo inducono a rimandare un appuntamento. Con un altro del 20 giugno 1829 (ivi, Vieuss. 172) chiede a Gian Pietro Vieussieux un prestito di cento lire che promette restituire al più presto. Al Vieussieux confida in altre occasioni le fatiche nella realizzazione della carta geografica della Toscana ma regala quella, già pronta, dell'Africa (ivi, 173-175: agosto 1830).

24 Empoli, Archivio Storico del Comune, Archivio Salvagnoli Marchetti, 33,3. Cfr. Elisa Boldrini, *Lorenzo Bartolini e Vincenzo Salvagnoli: nuovi contributi per le commissioni Niccolini e Segato tra sentimenti di stima e istanze patriottiche*, in Silvestra Bietoletti et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini. Atti delle giornate di studio. Firenze, 17-19 febbraio 2013, Galleria dell'Accademia, Gabinetto G.P. Vieusseux*, Gli Ori, Pistoia, 2014, pp. 209-220: 215.

25 Biblioteca Statale di Lucca, Ms. Segato 2955, c. 106.

molto,²⁶ nel 1826 aveva preparato un'iscrizione dedicata a Leopoldo II da riprodurre sulla porta dell'ipotetica sala espositiva: il suo disegno, a colori, è tutto ciò che se ne conserva.

Invece i disegni eseguiti nel corso dell'impresa africana dall'Angelelli, tra il 1828 e il 1829 (2000, scrive lui, sebbene ne fossero pubblicati poi solo 1400: cfr. figg. II-III), servirono per le numerose incisioni, in parte realizzate dal pittore stesso,²⁷ della ricca relazione documentativa data infine alle stampe dal Rosellini col titolo *I monumenti dell'Egitto e della Nubia*, articolata in tre volumi usciti rispettivamente nel 1832, 1834, 1844: l'ultimo, dunque, edito postumo.²⁸

Dagli ornamenti delle antiche tombe lungo il Nilo, le giraffe tornavano in Toscana (cfr. fig. IV).

Al ritorno a Firenze della spedizione, dopo la morte prematura dello Champollion, Angelelli ricevette dal granduca l'incarico di raffigurare i partecipanti dell'impresa egiziana in una grande tela a olio (m 2,30 x 3,47) che il pittore ambientò presso le rovine di Tebe e che dipinse osservando i bozzetti e i ritratti tracciati nell'accampamento durante le poche ore di riposo. Il quadro, alla realizzazione del quale occorsero tre anni, fu ospitato inizialmente nella reggia di Pitti e passò nel 1856 al Museo Archeologico di Firenze, nella cui nuova sede è ancora esposto (cfr. fig. V).

Da Tebe, il 24 agosto del 1828, il Rosellini scriveva ad Antonio Ramirez di Montalvo, allora direttore della Regia Galleria degli Uffizi, in una lettera di cui sono riportati alcuni brani in una breve biografia dell'Angelelli redatta nel 1866 da Guglielmo Enrico Saltini: «Cagione troppo interessante ha ritardato il nostro arrivo in questo suolo, ritardo che ha fornito i nostri gran portafogli di cinquecento disegni della più grande importanza, fatti nello spazio di quindici giorni. Sono tolti dalle pareti dipinte delle tombe di Beni-Assan-el-Kadim. Ivi si vedono dipinti gli usi e le arti civili e militari».²⁹

Rosellini elenca i soggetti, descrive la finezza con cui sono raffigurati gli animali, lamenta la mancanza di rilievo nelle campiture delineate da contorni continui. Ma nota certi rari passaggi cromatici che creano di per sé delle suggestioni di rilievo.

Nel descrivere la calata nel pozzo, profondo almeno 25 braccia, di una tomba

²⁶ Ivi, cc. 117-119.

²⁷ Il Saltini (Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 35) informa che l'Angelelli si cimentò anche nella litografia, incominciando da un *Ritratto dello Champollion* e da una *Madre Purissima* tratta dalla testa della *Madonna del cardellino* di Raffaello, che «stette in commercio».

²⁸ *I monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnati dalla Spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto, distribuiti in ordine di materie, interpretati ed illustrati dal dottore Ippolito Rosellini*, Niccolò Capurro, Pisa, 1832-1844. Con un Atlante in tre capitoli, ognuno corrispondente a una parte dell'opera. Cfr. Edda Bresciani et al., *L'antico Egitto di Ippolito Rosellini nelle tavole dai "Monumenti dell'Egitto e della Nubia"*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, [1993].

²⁹ Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 26.

scoperta inaspettatamente inviolata e verso cui, dopo il segnalamento, si erano messi in viaggio «a tre ore prima di sera», sempre durante gli scavi tebani, egli ricorda: «La bocca dello scavo era ancora chiusa: scesi nel pozzo mentre l'aprivano. Vi scese anche l'Angelelli».³⁰ Una testimonianza della prontezza e della curiosità appassionata dell'artista.

Nel soggiorno a Tebe, durato circa sei mesi, Giuseppe Angelelli assiste a scavi ininterrotti: «...vedeasi di continuo», ricorda in una lettera scritta dalla rada di Livorno il 28 novembre 1829, durante la quarantena al rientro in patria, «una turba di arabi che attraversavano la pianura».³¹ Nelle necropoli furono reperite, quasi nella totalità ammucchiate e violate, centinaia di mummie egizie e greche. Elencando la straordinaria collezione di oggetti rintracciati e comprati sul posto, raffigurati in una miriade di disegni in maggior parte colorati, Angelelli riesce a soffermarsi anche sul particolare dei «pochi e piccoli scarabei» raccolti, e sui frammenti dei papiri distrutti dal balsamo.³²

Le forti impressioni cromatiche ricevute nel corso del viaggio³³ e i conseguenti studi del colore indussero fra l'altro l'Angelelli a investigare quelli tanto vivaci, trasparenti e durevoli usati dagli antichi abitanti dell'Egitto. Bagnandosi in un ruscello presso il Nilo, si trovò un giorno ricoperto di un residuo minerale rossastro nel quale il pittore riconobbe l'ossido di cui erano verniciate le pareti di tante tombe. Presso fiumi e tra le rocce riuscì in seguito a identificare altri ossidi minerali con cui poté riprodurre egli stesso tinte e tonalità identiche a quelle dei dipinti antichi.

Rimangono dell'artista, insieme ai ritratti e ai paesaggi africani realizzati durante il viaggio documentativo, oggi conservati a Roma presso la Biblioteca di Archeologia e Storia dell'Arte,³⁴ almeno l'autoritratto e il ritratto della moglie, la livornese Elvira Ferrini. Ma l'instancabile Saltini, conservatore dell'Archivio di Stato di Firenze che si interessò al pittore per due conferenze tenute nelle adunanze della Società Co-

30 Ivi, p. 27.

31 Ivi, p. 29.

32 Ibid.

33 Scrive nel gennaio 1829 da Biban-el-Maleck: « Giungemmo alla seconda cateratta l'ultimo dello scorso anno, ove fummo sorpresi dal più bello spettacolo che possa mai presentare la natura. L'estensione del Nilo dall'Oriente all'Occidente è di circa un miglio, tutta coperta a brevi distanze di piccole isolette o scogli di serpentino, il cui nero colore trionfando sulle torbide acque le fa brillare ai raggi del sole. [...] Le acque non corrono impetuose, ma dolcemente urtano biancheggiando i bordi dei neri macigni. Il terreno che circonda questa scena, contribuisce a renderla pittorica»: Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 27.

34 Su questi, cfr. la lettera inviata dal Rosellini, appena rientrato in Italia, ad Antonio Ramirez di Montalvo, allora direttore della Regia Galleria degli Uffizi, il 7 dicembre del 1829, riprodotta integralmente in appendice a Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., pp. 49-54 (segnata: "Archivio della Regia Galleria", 1829, filza LIII, p. 1a, n. 26).

lombaria, e che era in realtà anche amico di uno dei figli dell'Angelelli, Antonio –³⁵ professore di lettere, autore di una *Storia di Montaione*³⁶ frequentatore di eruditi del tempo come il pistoiese Gherardo Nerucci –³⁷ riferisce che Antonio Angelelli gli aveva messo a disposizione una raccolta, da lui stesso riunita e purtroppo attualmente dispersa, di una serie di «documenti originali o in copia». Saltini informa di aver potuto ammirare anche una cartella di vedute non comprese nei *Monumenti* del Rosellini, disegnate e colorate «con qualche gusto»,³⁸ forse coincidenti con un dossier di disegni a matita e acquerelli scoperto in occasione delle ricerche per il Progetto Rosellini avviato recentemente dall'Università di Pisa.³⁹

Se dei pittori della spedizione egiziana, e in particolare dell'Angelelli, Rosellini parla elogiativamente nelle lettere,⁴⁰ il suo diario di viaggio non fa invece particolare attenzione al lavoro degli artisti che seguono gli scavi,⁴¹ anche se lui stesso riproduce alcuni dei dipinti murari incontrati e se il paesaggio non abituale lo sollecita a riflessioni sul colore. Prevale il pensiero del rilievo scientifico, della valutazione, del conteggio. Descrivendo la vasta pianura di Tebe con i suoi edifici e la discesa sopra Guruah, per esempio, lo studioso appunta: «L'arido *biancastro* della calcarea è qua e là rotto da strisce *neri* formate da strati e tritumi di silice e diaspri [...] la montagna è ancor più orrida e tutta sconvolta dagli scavi, in modo che presenta un bizzarrissimo aspetto: più in basso lo sconvolto terreno è tutto ricoperto di rottami di mummie, parte *imbiancati* dal tempo, parte ancor *neri* dalle fascie conservate. Dappertutto sono pozzi e tombe di poveri, ove i corpi senza casse stanno accatastati senza numero. - Vi scorgemmo due lupi».⁴²

35 L'archivista fiorentino dedica ad Antonio il proprio *Racconto biografico* su Giuseppe Angelelli. Per le frequentazioni delle accademie culturali fiorentine, comuni anche al Saltini, cfr. le lettere inviate nel 1877 da Antonio Angelelli, allora vicepresidente della Società Tommaseo per incoraggiamento alla istruzione dei Ciechi (con sede in Via delle Terme 2 a Firenze), a Pietro Fanfani: BNCFi, *Carteggi*, Vari 149, 58 (19 febbraio, per la nomina a Presidente del Fanfani); 55 (13 aprile); 57 (12 giugno); 56 (14 luglio, alle precoci dimissioni del Fanfani, già divenuto bibliotecario della Marucelliana).

36 Cfr. *Memorie storiche di Montaione in Valdelsa. Seguite dagli statuti di detto comune*, Firenze-Roma, Tip. Bencini, 1875. Si vedano le lettere indirizzategli tra il '74 e il '75 in BNCFi, *Carteggi*, Tordi 539, 59, (cc. 1-6).

37 Cfr. lo scambio epistolare avvenuto nel corso del 1861 e documentato ivi, N.A 885, I, cc. 306, 326, 360.

38 Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 25.

39 Cfr. Marilina Betrò, *Il Progetto Rosellini*, in *Talking along the Nile*, cit., pp. 15-17: 16. Cfr. inoltre il sito www.progettorosellini.com.

40 Cfr., oltre alle carte riprodotte dal Saltini, Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Carteggio inedito di Ippolito Rosellini e L.M. Ungarelli*, in «Orientalia», 19, 1926, pp. 38, 42, 62, 65, 75-76.

41 Ma cfr. Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Ippolito Rosellini e il suo Giornale*, cit., spec. pp. XXIII, LVII, 3.

42 Ivi, p. 165 (sono mie le evidenziazioni in corsivo). Si veda nell'Introduzione del Ga-

Sembra un Egitto in bianco e nero, quello illustrato dal Rosellini. E tuttavia la sua fantasia corre mentre egli, ormai a Livorno, riordina il vasto portafoglio dei disegni eseguiti. Invia dunque a Pietro Vieusseux, che dalle pagine della sua «Antologia» aveva annunciato il ritorno della spedizione, una lettera destinata a essere riprodotta sulla rivista,⁴³ in continuazione di quelle di Champollion già da essa pubblicate. Tornando ad ammirare le immagini di una delle più antiche civiltà del mondo, Rosellini afferma di avere in animo di presentare il materiale grafico «come un *dramma figurato dagli artisti egiziani* sui loro monumenti per tramandare alla più lontana posterità i fatti illustri e lo stato abituale della nazione; ridotti di più a forme sensibili e messi in azione fisica i dogmi e le idee più astratte della loro credenza religiosa»⁴⁴.

Fu l'Angelelli stesso, come risulta da uno dei due biglietti di accompagnamento firmati che ho rintracciato presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, a incaricarsi di fare avere al bibliofilo fiorentino «Monsieur G. Vieussieux, Al Gabinetto Letterario in Piazza S. Trinita», le prime dispense dei *Monumenti*, che stavano venendo pubblicati a fascicoli.⁴⁵ Con uno di questi l'artista, che si firmava «Nobil Uomo» ed era stato forse insignito personalmente di qualche onorificenza granducale, inviava anche alcune copie di un suo articolo sulle nuove scienze orientali,⁴⁶ chiara dimostrazione che Angelelli aveva sostanzialmente superato, malgrado qualche residua, manifesta difficoltà grammaticale, le incertezze linguistiche del giovane «fervido per indole e non facile a piegarsi in sulle prime al giogo severo degli studi», com'era, secondo il Saltini, al suo arrivo in Italia:

Divagato da quei viaggi lunghissimi, dal difetto dei maestri o dal mutare intempestivo di essi, imparò

brieli la vasta bibliografia sui precedenti rapporti culturali fra Italia ed Egitto, in particolare nei *Descrittori italiani d'Egitto e d'Alessandria* di Giacomo Lumbroso, e su Rosellini stesso. Cfr. inoltre gli *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte: 4 giugno 1943, a cura dell'Università di Firenze*, F. Le Monnier, Firenze, 1945.

43 Nel numero del febbraio 1830, pp. 75-86, riprodotto in Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Ippolito Rosellini e il suo Giornale*, cit., pp. 271-281, qui p. 275.

44 Ibid.

45 «Pregiatissimo Sig.e Si compiacca ricevere dal latore del presente due fascicoli della terza dispensa dell'opera sull'Egitto; del Prof. Rosellini. Le faccio pertanto noto che una di queste deve essere per l'Istituto di Roma. Dopo avere eseguito quanto m'incarica il prelodato professore, colgo questa favorevole occasione per protestarmi di lei. Dal Limo di Candeli Li 11 Marzo 1833»: BNCFi, *Carteggi*, Vieuss. 2, 74. Sui rapporti dell'«Antologia» con la spedizione egiziana, cfr. Alessandro Tosi, *Pittori d'Egitto*, cit., pp. 250-251.

46 «Pregiatissimo Sig.r Vieussieux / La prego ricevere dal latore del presente un n° di copie, di un articolo in risposta al Sarnelli [Pompeo], acciò ella possa farlo conoscere nel suo Gabinetto ed ancora donarne a quei dotti che la frequentano, a cui possano interessare le nuove Scenze [sic] orientali. / Mi prendo questa libertà credendo farle cosa grata con dimostrarle che non la dimentico nelle occasioni che mi si presentano; così mi lusingo del suo aggradimento. / Mentre col dovuto rispetto mi confermo di lei / Dallo Studio Martedì Mattina»: ivi, Vieuss. 2, 75.

poco e male: onde, quando dopo il 1818 giunse a Firenze, sapeva appena parlare e scrivere le lingue spagnuola e francese, e peggio di tutte la nostra; tantoché sebbene la studiasse in matura età, e vivesse poi quasi sempre in Toscana, spesso nel parlare e nello scrivere inciampò nei modi e nelle parole forestiere. Ma fino d'allora la sua vocazione era per le arti belle, e ne aveva dato segno trattando con gusto la matita.⁴⁷

Il Saltini si soffermava in una sua nota anche sulle doti umane di Giuseppe Angelelli e sulla sua generosità verso gli amici incontrati in viaggio, ricordando l'ospitalità offerta al dottor Hanert, già medico dello zar Nicola e poi caduto in disgrazia alla corte russa; e soprattutto al medico senese Alessandro Ricci, terzo autore dei disegni dei *Monumenti dell'Egitto e della Nubia*, punto in Egitto da uno scorpione proprio durante la campagna tebana del 1828 e a causa di quel veleno da allora sofferente di momentanee paralisi e di disturbi mentali monomaniacali.⁴⁸ Quella del Ricci era stata una presenza rilevante nella spedizione (cfr. fig. VI), anche per l'esperienza consolidata nei suoi precedenti viaggi in Egitto.⁴⁹ Ma non avendo lui dei parenti che potessero assisterlo ed essendo stato destinato dal governo toscano all'Ospedale fiorentino di San Bonifazio, il Ricci, con il consenso del marchese Gino Capponi nominato suo tutore, fu accolto in casa dell'Angelelli, che lo curò quasi interamente a sue spese fino alla morte, avvenuta un anno dopo, nel 1830.

La memoria dell'infelice episodio fu rinnovata dal pittore nel ritratto introdotto nel citato dipinto commemorativo della spedizione, dove il Ricci, accanto al dragomanno e rivolto a lui, è vestito di una tunica rossa e ha il tallone destro in evidenza, pericolosamente nudo.

Il caso del Ricci era stato peraltro preceduto dalla tragica morte dei due naturalisti che affiancavano la spedizione, il botanico Giuseppe Raddi e il suo assistente Felice Galastri. Il Raddi, in particolare, con l'intenzione di fermarsi sul delta del Nilo per osservarne la fioritura e attraversare in seguito il Mar Rosso, era stato colto da dissenteria a Rodi, dove era deceduto nel dicembre 1829. Ma i numerosi oggetti che intanto aveva raccolto erano stati spediti a Livorno dagli ambasciatori di Sardegna e d'Austria e furono ripartiti tra i musei di Pisa e di Firenze.

C'è da domandarsi come tali fatti potessero non lasciare forti impressioni nell'ambiente artistico cittadino, e se in special modo la tragica presenza del Ricci non abbia

⁴⁷ Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 9.

⁴⁸ Anche in questo caso, Rosellini appunta con somma diligenza nel suo diario gli effetti immediati della "pinzatura": cfr. Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Ippolito Rosellini e il suo Giornale*, cit., p. 177.

⁴⁹ Cfr. ad es. Gloria Rosati, *Alessandro Ricci*, in *Il Nilo sui Lungarni*, cit., pp. 37-38. Il *Giornale di viaggio* del Ricci, creduto perduto e recuperato invece alcuni anni fa, è stato studiato in Daniele Salvoldi, *Viaggi del dottore Alessandro Ricci di Siena fatti negli anni 1818, 1819, 1820, 1821, 1822 in Nubia, al Tempio di Giove Ammone, al Monte Sinai e al Sennar*, edizione critica e commento di Daniele Salvoldi, Università di Pisa, tesi di dottorato di ricerca in orientalistica: Egitto, Vicino e Medio Oriente; relatore: Maria Carmela Bettrò, Pisa, 2011.

avuto qualche relazione con le fantasie del maggiore artista fiorentino del momento, Lorenzo Bartolini. Il quale, come si è detto sopra, progettò la tomba di Girolamo Segato, sicuramente conosciuto dallo scultore a Firenze prima della sua morte.

Del Bartolini, nel fondo Pianetti del Museo Civico di Prato, resta un interessante disegno a matita nera su quattro facciate (inv. 992Bv), in una delle quali è tratteggiato un paesaggio con due piramidi (cfr. fig. VII) e nei taccuini 406 e 413 sono compresi gli studi per un monumento, a Pietro Leopoldo, appoggiato su quattro sfingi egizie con corpo di sirena. La medesima base compare anche nel modellino in lega metallica eseguito tra 1847 e 1848 e rimasto nella Galleria di Palazzo degli Alberti di Prato.⁵⁰

Com'è noto, il gesso bartoliniano della *Ninfa dello Scorpione* oggi alla Galleria dell'Accademia di Firenze fu modellato prima del 1837, quando, secondo i registri di Eliso Schianta, allievo dello "statuario" fiorentino, la baronessa russa Olga Orlova chiese a quest'ultimo il prezzo di un'eventuale esecuzione in marmo dell'opera, metafora della virtù insidiata dal vizio. Un'altra copia marmorea realizzata per il principe Charles de Beauvau fu esposta con grande successo al salone di Parigi nel 1845 e si trova ora al Louvre (cfr. fig. VIII). Il 7 novembre di quell'anno un documento dell'archivio storico dell'Accademia informa su Bartolini in merito alla «...visita fattali questa mattina dal figlio del viceré d'Egitto, e i modi cortesi ai quali l'ha fino invitato a lavorare in sua presenza, l'avevano assai elettrizzato e disposto alla gaiezza».⁵¹

La copia marmorea della *Ninfa dello scorpione* conservata al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, commissionata nel 1846 dallo zar Nicola I (cm. 90x130), fu invece portata a compimento dall'allievo Giovanni Duprè su probabile incarico, dopo la morte di Bartolini, della sua vedova Virginia Buoni.⁵² E così avvenne per la *Ninfa del deserto* o *Ninfa del serpe* della Fondazione Magnani Rocca di Traversetolo (Parma), anch'essa percorsa da suggestioni nordafricane e lasciata incompiuta dal Bartolini.

È curioso come la critica a un presunto primato degli scultori francesi sugli italiani, da cui prese avvio una recensione positivamente sorpresa che Charles Baudelaire redasse in occasione del Salon parigino sulla *Ninfa dello scorpione*,⁵³ fosse concettual-

50 Inv. n° 69. Cfr. la scheda 45 di Ettore Spalletti in Franca Falletti et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini scultore del bello naturale, catalogo della mostra* (Firenze 2011), Giunti, Firenze, 2011, cit. pp. 290-291, con bibliografia precedente.

51 AABaFi, f. 34 (1845), ins. 128, alla data.

52 Un'ulteriore copia in marmo di misure leggermente inferiori (cm. 57,5, inclusa la base di cm 4,5x71x30), siglata dal maestro, fu comprata sul mercato antiquario londinese nel 1985 dalla Collezione CariPrato. Per questa e altre repliche cfr. Isabelle Leroy-Jay Lemaistre, scheda 64 in Franca Falletti et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini scultore del bello naturale*, cit., pp. 340-343.

53 Così scriveva il poeta a seguito della sua visita: «Certamente i nostri scultori sono i più abili, e questa preoccupazione eccessiva del mestiere assorbe oggi i nostri scultori come i nostri pittori; – ora, è appunto a causa delle qualità un po' dimenticate dai nostri, cioè: il gusto, la nobiltà, la grazia – che guardiamo l'opera di Bartolini come il pezzo capitale del salone di scultura. [...] nessuno di essi ha saputo trovare un motivo così grazioso; nessuno di essi ha que-

mente affine a certe considerazioni del Rosellini che, nella citata lettera al Ramirez di Montalvo, rilevava l'atteggiamento borioso dei pittori francesi al seguito della sua spedizione archeologica, in confronto all'abilità e alla semplicità di Giuseppe Angelelli:

Oltre di aver servito la spedizione con quell'ardore che merita ogni elogio, [Angelelli] ha saputo, con meravigliosa sofferenza della fatica, trovare dei ritagli di tempo per coltivare i suoi studi e spero sarà in grado di poter mostrare con qualche fatto che ha saputo viaggiare in Egitto *anche come giovane pittore*. Anzi io brillava di giubilo quando lo vedeva andar manifestamente al di sopra dei tre pittori francesi, nostri compagni, assai men giovani di lui. Quella loro disgraziata educazione li empie di vento e, di buona fede in principio, restano tutti *disappointés* di vedere che fuori di Francia si possa dipingere.⁵⁴

Dove ancora una volta si verifica che lo strumento principale di un qualunque buon viaggiatore rimane sempre l'umiltà davanti a ciò che incontra.

DOCUMENTI D'ARCHIVIO

Empoli, Archivio Storico Comunale, Archivio Salvagnoli Marchetti, 33,3.

Firenze, Archivio dell'Accademia di Belle Arti

Alunni, Iscrizioni, 3. Ruoli degli anni 1819.1820.1821: 1819, Scuola di Elementi di disegno di figura, nr. 43.

Alunni, Iscrizioni, 5. Ruoli degli anni 1825.1826.1827: 1825, Scuola di Pittura, nr. 19.

Ms. 2277: *Inventario generale di Mobilia tutto l'anno 1870. Oggetti di Scultura. Figura, Statue in Marmo, Mestura, Terracotta, etc.*

f. 34 (1845), ins. 128.

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

Carteggi, Tordi 539, 59, (cc. 1-6, 1874-75).

Carteggi, Vari 52, 182, a. 1834; 149, 58, 55, 56, 57, a. 1877.

Carteggi, Vieuss. 172, 20 giugno 1829; 173-175, agosto 1830; 2, 74, 11 marzo 1833; 2, 75, 1833.

N.A. 885, I, cc. 306, 326, 360 (1861).

Lucca, Biblioteca Statale

ms. 2955: *Disegni, manoscritti e lettere appartenenti a Girolamo Segato*.

sto grande gusto e questa purezza d'intenzioni, questa castità di linee che non esclude affatto l'originalità»: Enrico Somarè (a cura di), *Charles Baudelaire, Riflessioni sui miei contemporanei*, Edizioni dell'Esame, Milano, 1945, p. 352. Cfr. anche Ettore Spalletti, "Unicamente intento al naturale" e "credibil filosofo nell'arte", in Lorenzo Bartolini, Cariprato-Le Lettere, Firenze, 2010, pp. 11-53: 45-46.

54 In Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli*, cit., p. 54.

- Pisa, Archivio della Primaziale, filza 154: Carlo Lasinio, *Inventario ed indicazione dei Monumenti di Scultura antica e moderna Raccolti nell'insigne Camposanto di Pisa dall'anno 1810 al 1833*.
Pisa, Biblioteca Universitaria,
ms. 297 F.: Ippolito Rosellini, *Studi egiziani*.
ms. 298, c. 134: *Lettera di Giovanni Degli Alessandri a Ippolito Rosellini*, 7 settembre 1827.
ms. 620: Carlo Lasinio, *Inventario del Campo Santo insigne di Pisa dall'anno 1810 al 1831*.

BIBLIOGRAFIA

- Antonio Angelelli, *Memorie storiche di Montaione in Valdelsa. Seguite dagli statuti di detto comune*, Tip. Bencini, Firenze-Roma, 1875.
- Sandro Bellesi, *Accademia di Belle Arti di Firenze. Bassorilievi ottocenteschi*, Edifir, Firenze, 2018.
- Isabella Belli Barsali, voce "Angelelli, Giuseppe", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, III, 1961, p. 191.
- Marina Belozerskaya, *The Medici Giraffe and Other Tales of Exotic Animals and Power*, Little, Brown, and Co., New York, 2006, pp. 87-129.
- Marilina Betrò, *Il Progetto Rosellini*, in Marilina Betrò / Gianluca Miniaci (a cura di), *Talking along the Nile. Ippolito Rosellini, travellers and Scholars of the 19th century in Egypt. Proceedings of the International Conference held on the occasion of the presentation of Progetto Rosellini, Pisa, June 14-16, 2012*, Pisa University Press, Pisa, 2013, pp. 15-17.
- Elisa Boldrini, Lorenzo Bartolini e Vincenzo Salvagnoli: nuovi contributi per le commissioni Niccolini e Segato tra sentimenti di stima e istanze patriottiche, in Silvestra Bietoletti et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini. Atti delle giornate di studio. Firenze, 17-19 febbraio 2013*, Galleria dell'Accademia, Gabinetto G.P. Vieusseux, Gli Ori, Pistoia, 2014, pp. 209-220.
- Edda Bresciani et al., *L'antico Egitto di Ippolito Rosellini nelle tavole dai "Monumenti dell'Egitto e della Nubia"*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, [1993].
- Edda Bresciani, *Il richiamo della piramide. In Egitto con J.F. Champollion e Ippolito Rosellini*, in Ead. (a cura di), *La piramide e la torre. Due secoli di archeologia egiziana*, Cassa di Risparmio di Pisa-Pacini, Pisa-Ospedaletto, 2000, pp. 15-69.
- Edda Bresciani, *Girolamo Segato e l'esplorazione della Piramide di Gioser a Saqqara (dicembre 1820-marzo 1821)*, in Marilina Betrò / Gianluca Miniaci (a cura di), *Talking along the Nile. Ippolito Rosellini, travellers and Scholars of the 19th century in Egypt. Proceedings of the International Conference held on the occasion of the presentation of Progetto Rosellini, Pisa, June 14-16, 2012*, Pisa University Press, Pisa, 2013, pp. 59-67.
- Valeria Bruni, *Studiare arte a Firenze. Presenze straniere all'Accademia di Belle Arti nell'Ottocento*, in Sandro Bellesi (a cura di), *Accademia di Belle Arti di Firenze. Pittura 1784-1915*, Mandragora, Firenze, 2017, I, pp. 297-301.
- Sergio Daris, *Un noto sconosciuto nella storia dell'Egittologia: Giuseppe Nizzoli*, in «Archeografo Triestino», 69, 2009, pp. 351-371.
- Giovanni D'Athanasi, *A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt, made under the direction of Henry Salt, Esq.: to which is added a detailed catalogue of Mr Salt's collection of Egyptian antiquities*, Cambridge University Press, New York, 2014.
- Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Ippolito Rosellini e il suo Giornale della spedizione letteraria toscana in Egitto negli anni 1828-1829. Ora per la prima volta pubblicato in occasione del Congresso Internazionale di Geografia tenutosi al Cairo nell'aprile del 1925*, Tipografia Befani, Roma,

- 1925 (ristampa anastatica ETS, Pisa, 1994).
- Giuseppe Gabrieli (a cura di), *Carteggio inedito di Ippolito Rosellini e L.M. Ungarelli*, in «Orientalia», 19, 1926, pp. 38, 42, 62, 65, 75-76.
- Étienne Geoffroy-Sainte-Hilaire, *Quelques considerations sur la Girafe*, in «Annales des sciences naturelles», 12, 1839, p. 213.
- Rab Hatfield, *The Compagnia de' Magi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 33, 1970, pp. 107-161.
- Christiane L. Joost-Gaugier, *Lorenzo the Magnificent and the Giraffe as a Symbol of Power*, in «Artibus et Historiae», 16, 1987, pp. 91-99.
- Vernon N. Kisling (a cura di), *Zoo and Aquarium History: Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*, CRC Press, Boca Raton (Fl., U.S.A.), 2000.
- Nicoletta Lepri, *Le feste mediche del 1565-1566. Riuso dell'antico e nuova tradizione figurativa*, LoGisma, Vicchio, 2019.
- Richard Lepsius, *Lettre à M. le professeur H. Rosellini, sur l'alphabet hiéroglyphique* (Éd. 1837), Hachette BnF, Paris, 2016.
- Isabelle Leroy-Jay Lemaistre, scheda 64, in Franca Falletti *et al.* (a cura di), *Lorenzo Bartolini scultore del bello naturale*, catalogo della mostra (Firenze 2011), Giunti, Firenze, 2011, pp. 340-343.
- Lettere di Lorenzo il Magnifico al Som. Pont. Innocenzio VIII. E più altre di personaggi illustri toscani*, Stamperia Magheri, Firenze, 1830.
- Patricia Lurati, «In Firenze non si fe' mai simile festa». A proposito del cassone di Apollonio di Giovanni con scena di giostra alla Yale University Art Gallery, in «Annali di storia di Firenze», 7, 2012, pp. 35-72.
- Deborah Manley, Peta Rée, *Henry Salt: Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*, Libri, London, 2001.
- Lorenzo Montemagno Ciseri, *Camelopardis: storia naturale e straordinaria della giraffa di Lorenzo il Magnifico*, in «Interpres: rivista di studi quattrocenteschi», 31, 2012/2013, pp. 351-372.
- Roberto Paribeni, *Il pittore Giuseppe Angelelli*, in *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte, 4 giugno 1843-4 giugno 1943*, Tip. V. Lischi e F., Pisa, 2 voll., 1945-1955, I, pp. 47-53.
- Chiara Pasquinelli, *Giovanni Degli Alessandri: i primi anni del directorato agli Uffizi fra nuovi e vecchi ruoli*, in «Annali di storia di Firenze», 6, 2011, pp. 155-170.
- Manlio Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'Umanesimo italiano*, FrancoAngeli, Milano, 2014.
- Sergio Pernigotti, *Le collezioni egittologiche pisane*, in *Ippolito Rosellini: passato e presente di una disciplina*, Atti del convegno (Pisa 1982), Giardini, Pisa, 1982, pp. 63-66.
- Sergio Pernigotti, *Monumenti egiziani al Museo dell'Opera della Primaziale di Pisa*, in «Studi classici e orientali», 19-20, 1970/1971, pp. 123-134.
- Francesca Petrucci, *I concorsi e i premi assegnati per le Arti del Disegno*, in Bert W. Meijer / Luigi Zangheri (a cura di), *Accademia delle Arti del Disegno. Studi, fonti e interpretazioni di 450 anni di storia*, Olschki, Firenze, 2015, I, pp. 295-372.
- Bartolomeo Polloni, *Alcuni vetusti edifizii di Pisa e suoi dintorni*, Tip. Cecioni, Pisa, 1836.
- Erik Ringmar, *Audience for a Giraffe: European Expansionism and the Quest for the Exotic*, in «Journal of World History», 4, 2006, pp. 353-397.
- Gloria Rosati, *Alessandro Ricci*, in *Il Nilo sui Lungarni. Ippolito Rosellini, egittologo dell'Ottocento*, catalogo della mostra (Pisa 1982), Nistri-Lischi - Pacini, Pisa, 1982.
- Ippolito Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnati dalla Spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto, distribuiti in ordine di materie, interpretati ed illustrati dal dottore Ippolito Rosellini*, Niccolò Capurro, Pisa, 1832-1844.
- Guglielmo Enrico Saltini, *Giuseppe Angelelli, pittore Toscano*, Tipografia F. Bencini, Firenze, 1866.
- Monica Salvini, *Giuseppe Angelelli*, in *Il Nilo sui Lungarni. Ippolito Rosellini, egittologo dell'Ottocento*, catalogo della mostra (Pisa 1982), Nistri-Lischi - Pacini, Pisa, 1982, pp. 39-42.

- Daniele Salvoldi, *Viaggi del dottore Alessandro Ricci di Siena fatti negli anni 1818, 1819, 1820, 1821, 1822 in Nubia, al Tempio di Giove Ammone, al Monte Sinai e al Sennar*, ediz. critica e commento di Daniele Salvoldi, Università di Pisa, tesi di dottorato di ricerca in orientalistica: Egitto, Vicino e Medio Oriente, relatrice: Maria Carmela Betrò, Pisa, 2011.
- Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte: 4 giugno 1943, a cura dell'Università di Firenze*, F. Le Monnier, Firenze, 1945.
- Flora Silvano, *I materiali riportati a Pisa da Gaetano Rosellini*, in Marilina Betrò (a cura di), *Lungo il Nilo. Ippolito Rosellini e la spedizione franco-toscana in Egitto (1828-1829)*, catalogo della mostra (Pisa 2010), Giunti, Firenze, 2010, pp. 33-36.
- Enrico Somarè (a cura di), Charles Baudelaire, *Riflessioni sui miei contemporanei*, Edizioni dell'Esame, Milano, 1945.
- Ettore Spalletti, *“Unicamente intento al naturale” e “credibil filosofo nell'arte”*, in Annarita Caputo et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini*, present. di Cristina Acidini, Cariprato-Le Lettere, Firenze, 2010.
- Ettore Spalletti, scheda 45, in Franca Falletti et al. (a cura di), *Lorenzo Bartolini scultore del bello naturale*, catalogo della mostra (Firenze 2011), Giunti, Firenze, pp. 290-291.
- Alessandro Tosi, *Pittori d'Egitto*, in Edda Bresciani (a cura di), *La piramide e la torre. Due secoli di archeologia egiziana*, Cassa di Risparmio di Pisa-Pacini, Pisa-Ospedaletto, 2000, pp. 209-300.



Fig. I G. Angelelli, Autoritratto a 45 anni (1848), acquerello su cartoncino. Roma, Biblioteca di Archeologia e Storia dell'Arte.



Fig. II G. Angelelli, Il colosso di Mit Rahina (1828-29), penna e carboncino su carta. Pisa, Biblioteca Universitaria.



Fig. III G. Angelelli, Tomba di Ramses II (1828-29), penna su carta. Pisa, Biblioteca Universitaria.

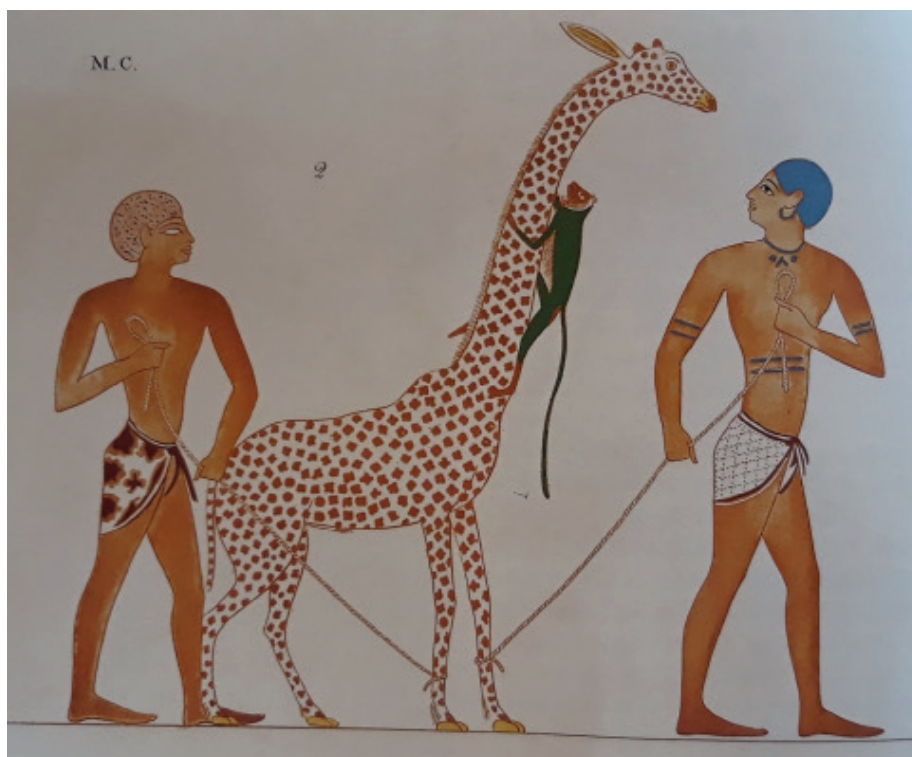


Fig. IV G. Angelelli, *Mercanti con giraffa e scimmia*, da *I monumenti dell'Egitto e della Nubia* di Ippolito Rosellini.



Fig. V G. Angelelli, *La spedizione franco-toscana del 1828-29 (1832)*, olio su tela. Firenze, Museo Archeologico



Fig. VI A. Ricci, Ritratto di Champollion (1829), matita e acquerello su carta. Pisa, collezione privata.



Fig. VII L. Bartolini, Veduta con due piramidi (1835 ca.), matita nera su carta. Prato, Museo Civico.



Fig. VIII *L. Bartolini, Ninfa dello scorpione (1845), marmo. Parigi, Louvre.*



Fig. IX *L. Bartolini, Ninfa dello scorpione, particolare.*

STEFANO PIFFERI¹

«VIAGGIATORE COME SONO E FORSE DEI PRIMI
FRA GLI ITALIANI...»
LA DESCRIZIONE DELLA NUBIA E DELL'EGITTO
MONUMENTALE DI GIUSEPPE ACERBI

Per entrare nel cuore del mio intervento mi è di fondamentale importanza una lettera inviata da Trieste il 7 agosto del 1834, ovvero al rientro di Giuseppe Acerbi dal quasi decennale soggiorno ad Alessandria d'Egitto in qualità di Imperial Regio console generale del regno d'Austria, poiché in essa sono rintracciabili alcune delle linee direttrici della mia riflessione:

S.E. il conte di Spaur mi ha graziosamente concessi tre mesi di vacanza prima di stabilirmi al mio posto. I tre mesi sarebbero settembre, ottobre e novembre, giacché io non potrò esser libero da questi legami fino al finire di agosto e passerò da Venezia recandomi a casa mia. Ora, viaggiator come sono e forse dei primi fra gli italiani, avendo oltrepassato al Nord il cerchio polare e al Sud il tropico di cancro, pure ho il rimorso e dirò ancor la vergogna di non aver veduto Roma e Napoli. Coglierei volentieri questo intervallo per levarmi di dosso questa macchia. In due mesi vedrei egli è vero tante cose superficialmente ma pure potrei dire di averle vedute e mi basterebbero per avere un'idea di confronto onde paragonare la grandezza ed il carattere dei monumenti egizi con quelli dell'antica Roma e della moderna e con quelli ancora di greca origine che si possono studiare dissepoliti a Pompeia e

¹ Ricercatore confermato in Italianistica presso il DISUCOM (Dipartimento di Scienze Umanistiche, del Turismo e della Comunicazione) dell'Università degli Studi della Tuscia – Viterbo, dove insegna “Letteratura Italiana” e “Letteratura italiana di viaggio” nel corso di laurea in Lettere Moderne.

ad Ercolano.²

Vi sono, in questa decina scarsa di righe, almeno un paio se non tre nodi di primaria importanza per comprendere e decrittare sì, la generale dimensione nonché l'approccio di Acerbi al viaggio, ma anche certe dinamiche connesse alla *forma mentis* dei viaggiatori tardo settecenteschi e pure delle indicazioni pratiche sulle modificazioni del viaggio in Italia tra la fine del secolo XVIII e gli inizi del XIX.

La dimensione autoreferenziale del viaggio, innanzitutto, suggerita dalla sottolineatura della brevità del soggiorno a Roma e Napoli – cosa insolita per un viaggiatore come Acerbi – ben presto trasformata da “intervallo” a modalità autoassolvante per il “rimorso”, la “vergogna”, la “macchia” per non aver ancora visitato, a quasi 60 anni, le due città. Cosa questa che ci suggerisce anche la trasformazione di Acerbi da viaggiatore a turista, secondo una precisa lettura di De Caprio,³ così come ci fornisce un indizio della trasformazione in corso nel viaggiare, sempre più prossimo – si pensi alle coeve nascenti linee di strade ferrate – a una *reductio* temporale del transito territoriale vero e proprio limitrofa all'atteggiamento turistico moderno che ne influenza, ovviamente, anche il portato culturale tutto.

Gli altri due nodi fondamentali sono rappresentati dalla prima parte del secondo periodo e dalla chiosa del terzo. In essi Acerbi ribadisce il proprio ruolo di viaggiatore d'avanguardia, «forse dei primi fra gli italiani», avendo egli toccato due punti cardinali, il «cerchio polare» a Nord e il «tropico di cancro» al Sud, che rimandano sì alla dimensione geografica, ma soprattutto ai confini ideologici, formativi direi, di quella civiltà europea entro il cui canone il mantovano si formò; inoltre l'utilizzo della citata ampiezza geografica richiama esplicitamente quella idea comparativa di fondamentale importanza nell'odeporica tutta ma in particolare in quella settecentesca. La visita romano-napoletana, quindi, seppur fugace sarà di primaria importanza per avere una idea di “confronto” tra momenti culturali diversi, tutti ugualmente rilevanti come tasselli nella costituzione della coeva idea di civiltà; idea a cui, indirettamente, si aggiunge il grado zero della stessa rappresentato da Capo Nord, in un percorso quindi anche temporale che lega e raffronta le esperienze personali di Acerbi ma, latamente, anche quelle di una civiltà europea a quell'altezza ormai realisticamente senza più confini.

2 Lettera da Trieste del 7 agosto 1834, in Emma Tedeschi, *Un diario di viaggio di Giuseppe Acerbi. Roma-Napoli. 9 ottobre-12 novembre 1834*, L'artistica, Mantova, 1933, p. 13. Visto che i riferimenti del datato lavoro della Tedeschi sono sbagliati in quanto le carte sono state riordinate, indico la collocazione: Biblioteca Comunale di Mantova, *Minute di lettere di Giuseppe Acerbi*, busta VII, fascicolo XVI (1834). Sulle carte Acerbi, cfr. Roberto Navarrini (a cura di), *Le Carte Acerbi Nella Biblioteca Teresiana Di Mantova. Inventario*, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma, 2002.

3 Vincenzo De Caprio, *Giuseppe Acerbi a Roma. Diario di un viaggiatore diventato turista*, in Fernanda Roscetti (a cura di), *Il viaggio in testi inediti o rari*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma, 1998, pp. 9-68.

Una ulteriore e interessante chiave di lettura è rintracciabile tra le righe, più o meno esplicitamente. Mi riferisco alle accoppiate dicotomiche nord/sud, rappresentate dai citati Capo Nord ed Egitto, e intrinsecamente est/ovest, ovvero la Lisbona rifiutata come ambasciatore nell'immediatezza della fine dei lavori al Congresso di Vienna a cui partecipò da osservatore indipendente e l'attrazione per il passato classico greco-latino a cui si unisce, nel viaggio che lo porterà ad Alessandria, un tour costiero nel vicino Oriente, Grecia compresa. Dicotomie che hanno caratterizzato molte delle dinamiche viatorie di Giuseppe Acerbi; esse, infatti, si rinnovano con e nell'irruzione, nel campo di azione del mantovano, di una nuova area periferica rispetto all'Occidente europeo, ovvero l'Alto e Medio Egitto; area che si va configurando come elemento in grado di reiterare il carattere centrifugo dei viaggi giovanili di Acerbi in direzione Nord Europa, in quello che è stato a ragione definito come una sorta di Grand Tour rovesciato⁴ e/o etimologicamente eccentrico, almeno rispetto a quelle che erano le mete standard – l'Italia, in generale, e Roma, nello specifico – di quel fenomeno.⁵ Questo rovesciamento nel viaggio di Acerbi si fa soprattutto rovesciamento culturale, prima ancora che meramente geografico: il Grand Tour aveva come tratto distintivo quello di raggiungere il sud dell'Europa in quanto «centro di origine della moderna civiltà europea ed occidentale», mentre nella scelta acerbiana diviene un itinerario che dal centro si espande «verso la periferia dell'area di diffusione della civiltà originata da quella greco-latina».⁶ Questa scelta, conseguentemente, implica un allargamento della prospettiva viatoria acerbiana che si carica di significati e tensioni ulteriori: la citata predisposizione al confronto, ad esempio, ma anche la curiosità indomita verso una periferia geografica che è ovviamente periferia ideologica nonostante finisca col divenire centrale e rilevante a più livelli – storico, archeologico, genericamente culturale ma anche politico – grazie anche al lavoro do-

4 L'itinerario acerbiano «fu – rovesciato – quello del "Grand Tour" europeo: non più da nord a sud – come era stato per circa tre secoli –, ma da sud a nord, anticipando una tendenza che si sarebbe consolidata nel corso dell'Ottocento». Gian Paolo Romagnani, *Giuseppe Acerbi e l'esprit de voyage*, in *Mantova e l'antico Egitto. Da Giulio Romano a Giuseppe Acerbi*, Olschki, Firenze, 1994, p. 64.

5 Sul fenomeno del Grand Tour, realisticamente sterminato in termini bibliografici cfr. Attilio Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, il Mulino, Bologna, 1995; Id., *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, il Mulino, Bologna, 2006; Gianni Eugenio Viola (a cura di), *Viaggiatori del Grand Tour in Italia*, Touring Club Italiano, Milano, 1987; Cesare De Seta, *L'Italia del Grand Tour. Da Montaigne a Goethe*, Electa, Napoli, 1992; Id., *L'Italia nello specchio del Grand Tour in Storia d'Italia*, V, *Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982; Id., *Il fascino dell'Italia nell'età moderna: dal Rinascimento al Grand tour*, Raffaello Cortina, Milano, 2011; Andrew Wilton / Ilaria Bignamini (a cura di), *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, Skira, Milano, 1997; in ambito straniero, Gilles Bertrand, *Bibliographie des études sur le voyage en Italie. Voyage en Italie, voyage en Europe XVI-XX siècle*, CRHIPA, Grenoble, 2000; Edward Chaney, *The evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian cultural relations since the Renaissance*, Frank Cass, London-Portland, 2000.

6 Vincenzo De Caprio, *Un genere letterario instabile. Sulla relazione del viaggio a Capo Nord (1799) di Giuseppe Acerbi*, Archivio Guido Izzi, Roma, 1996, p. 41.

cumentale di Acerbi.

Facendo un piccolo passo indietro di una decina d'anni, dopo aver presenziato al Congresso di Vienna⁷ e aver ottenuto e non sfruttato il consolato in quel di Lisbona, ad Acerbi viene offerta la direzione della nascente "Biblioteca Italiana".⁸ Essa sarà il culmine di un percorso a metà tra il politico-diplomatico, per lo meno nelle premesse così come negli effetti – mi riferisco qui all'etichetta di "austriacante" spesso affibbiata al mantovano⁹ –, e l'intellettuale-culturale, di fondamentale importanza per le questioni culturali italiane tutte; si pensi solo all'origine della polemica classicistico-romantica seguita alla pubblicazione del celebre articolo di Madame de Staël *Sulla maniera e la utilità delle traduzioni* proprio nel numero inaugurale della rivista, oppure al portato dei *Proemi* acerbiani come elemento culturalmente aggregante in una penisola italiana ancora disgregata dal punto di vista politico e amministrativo.¹⁰

Sarà, infatti, proprio la "Biblioteca Italiana" il luogo eletto da Acerbi per affidare sia delle generiche riflessioni sul viaggiare, quando era ancora responsabile e direttore della rivista, sia delle pagine specificamente riconducibili all'esperienza egiziana quando si ritrovò in quel di Alessandria. Nel primo caso citerei la volontà, ad esempio, di riportare in maniera centrale le esperienze viatorie degli italiani, esperienze ritenute non di primaria importanza nel panorama culturale e letterario della penisola ma, all'opposto, considerate fondamentali da chi, come Acerbi, sapeva quanto il viaggiare fosse parte dell'esperienza e della crescita culturale, del singolo come della collettività. Come nella citata lettera con cui apro questo mio intervento, anche nella dimensione privata si riverbera quel sentire relativamente alle esperienze di viaggio. È il caso di un testamento olografo redatto molti anni prima della morte, nel 1826, in cui il mantovano scrive:

Se mi avvenisse (che Dio nol voglia) di morire in terra straniera, domando al cuore e all'ingegno di mio nipote usufruttuario Agostino Zanelli una lapide che mi raccomandi alla pietà dei fedeli, da riporsi nella Chiesa maggiore in quel luogo che crederà più opportuno, con una iscrizione che ricordi i lunghi miei viaggi dal Capo Nord alle Cateratte del Nilo, e dalle coste occidentali d'Irlanda alla foce del Bosforo Tracio. Non viaggiai per inquietudine né per instabilità, ma per amor del sapere e per

7 Manlio Gabrieli, *Il Giornale di Vienna di Giuseppe Acerbi*, L'Ariete, Milano, 1972; ma anche Giuseppe Acerbi, *Viaggio da Venezia a Trieste e a Vienna dal 4 agosto al 24 settembre 1825*, a cura di Sara De Giorgi, CISVA, Pescara, 2008.

8 Cfr. Enrico Oddone (a cura di), *La Biblioteca Italiana*, Canova, Treviso, 1975.

9 Alessandro Luzio, *Giuseppe Acerbi e la "Biblioteca italiana"*, in «Nuova Antologia», XXXI, 1896, fasc. 22, pp. 313-337, fasc. 23, pp. 457-488; Roberto Bizzocchi, *La Biblioteca italiana e la cultura della restaurazione (1816-1825)*, FrancoAngeli, Milano, 1979; Roberto Tissoni, *La "Biblioteca italiana" e la cultura della Restaurazione nel Lombardo-Veneto*, in «Studi Storici», 21.2, 1980, pp. 421-436.

10 Cfr. Stefano Pifferi, *I proemi della "Biblioteca Italiana" e l'Unità culturale dell'Italia*, in «Il Veltro», 1-3, 2016, p. 97-106; Id., *Una ricerca in corso: i Proemi della "Biblioteca Italiana"*, in «Postumia», 16.3, 2005, pp. 97-115.

combinazioni della vita umana.¹¹

Nell'ottica acerbiana non sembra avere importanza il luogo dove porre la lapide quanto l'iscrizione da farvi incidere e, soprattutto, che questa ricordi, di una vita decisamente avventurosa e costellata di incarichi e avvenimenti piuttosto importanti, non solo l'esperienza quanto la vastità dei viaggi da lui compiuti. Infine, la chiosa; Acerbi ribadisce di aver viaggiato razionalmente, non per una qualche sovrabbondanza di passioni o per una instabilità caratteriale o per una inquietudine del proprio animo – come non notare in queste parole un riferimento al contemporaneo viaggio romantico? – e, viaggiando, di averlo fatto per amore del sapere e della conoscenza. Elementi e prospettive che torneranno al momento di relazionare sull'esperienza egiziana.

Nello stesso modo, di nuovo, tornando alle riflessioni sul viaggio affidate alla “Biblioteca Italiana” negli anni della direzione, riecheggia quel principio direi “catalogatorio” che tanto aveva inciso nella idea innovativa alla base dei *Proemi*:

quantunque la storia letteraria de' viaggi di questo secolo, e fors'anche di tutto il precedente, non sia argomento di molta gloria per noi in confronto di varie nazioni d'Europa, forse non sarà discaro a' nostri lettori di trovare qui compendiato tutto ciò che fecero gl'Italiani nei primi tre lustri di questo secolo, ed accennate a un tempo le opere de' nostri letterati e de' nostri viaggiatori.¹²

Nelle parole di Acerbi si rintracciano, quindi, idee e coordinate generali sul viaggiare come figlie di una unica motivazione, ovvero quella «curiosità» – unico «stimolo alla gloria delle scoperte e delle spedizioni lontane» visto che l'Italia era «senza colonie, senza stabilimenti, senza commercio marittimo, senza relazioni dirette colle altre parti del Globo»,¹³ – spesso sacrificata in nome dell'interesse e dell'«amor del guadagno [che] precedette sempre quello del sapere»;¹⁴ tematiche generali che Acerbi aveva già affrontato in precedenza in un libello coevo alla giovanile esperienza inglese (1796-97) e, generalmente, nord-europea, intitolato *Sul viaggiare* e confluito in altre forme nel *Diario del soggiorno in Inghilterra*.¹⁵

11 Luisa Tamassia, *Scoperto un testamento olografo redatto da Giuseppe Acerbi nel 1826*, in «Il Tartarello», XIX.3-4, 1995, pp. 3-9; cito da Simona Cappellari, *Sulle fonti del «Diario del soggiorno in Inghilterra e in Irlanda» di Giuseppe Acerbi*, in Alberto Beniscelli / Quinto Marini / Luigi Surdich (a cura di), *La letteratura degli italiani. Rotte Confini Passaggi*, Atti del XIV Congresso dell'Associazione degli Italianisti, Genova, 15-18 settembre 2010, DIRAS (DIRAS), Genova, 2012.

12 *Proemio al sesto anno della Biblioteca Italiana*, in «Biblioteca Italiana», XXI, 1821, pp. 171-172.

13 Ivi, p. 172. La curiosità, nota però pragmaticamente Acerbi, è un sentimento che «disgiunto dall'interesse è troppo debole per vincere tanti ostacoli e per superare tanti pericoli».

14 Ivi, pp. 171-172.

15 Il manoscritto 1307/1 (I.V.23) è conservato presso la Biblioteca Comunale di Manto-

Questo scritto, in cui il mantovano «offre una serie di consigli pratici a un giovane che si accinge a partire e indica alcuni scopi che si deve proporre di raggiungere»¹⁶ si pone in scia alle cosiddette “istruzioni per far viaggi”, ovvero quella particolare forma di scrittura odepórica che forniva indicazioni, non tanto e non solo pratiche, quanto generali, ai viaggiatori in procinto di affrontare un viaggio di conoscenza per le strade del mondo. Così facendo però, risulta evidente come «sotto la forma di istruzioni e precetti per il giovane viaggiatore, Acerbi stia delineando obiettivi e metodi del proprio viaggiare». ¹⁷ Scrive infatti Acerbi:

Per viaggiare con proprietà, oltre al conoscere la lingua del paese, un viaggiatore deve altresì vestire, pettinarsi, adornarsi e conformarsi a' costumi del paese in cui si vive e deve sacrificare con bella indifferenza alle proprie opinioni, non solo in materia di politica, ma anche in materia di religione cioè ascoltare con disinvoltura e senza né opporre, né affermare alle opinioni di religione diversa, che di quando in quando formano soggetto della conversazione. Un viaggiatore deve procurare col maggiore studio di rendersi caro alla società in cui viene introdotto ed alle persone che lo circondano.¹⁸

Di questo atteggiamento Acerbi darà prova anche al momento dell'organizzazione materiale del viaggio in Egitto. Secondo Gualtierotti, infatti, quella acerbiana sarebbe stata «la solita dimostrazione di efficienza organizzativa che rasenta la pignoleria»,¹⁹ nel suo preparare minuziosamente un viaggio che si sarebbe dimostrato una esperienza densa di attività non solo strettamente “professionali”, ma soprattutto di viaggi che hanno generato, a loro volta, una messe di testi per lo più inediti. L'incarico in qualità di «Imperial console generale» ad Alessandria fu quindi l'occasione per riprendere a viaggiare, «alla ricerca – ora – di una civiltà più antica di quella classica del cui valore, ritenuto esemplare anche per tracciare nuove strade per il Moderno, egli si era fatto paladino negli anni di direzione della Biblioteca Italiana».²⁰

Una volontà, quindi, nata sì dall'occasione della nomina ma covata già da tempo.

va. È stato pubblicato in parte da Simona Cappellari, *Londra e Dublino nel “Diario del soggiorno in Inghilterra di Giuseppe Acerbi”*, in «Quaderni di lingue e letterature», XV, 2000, pp. 203-228; Id., *Giuseppe Acerbi e il “Diario del soggiorno in Inghilterra”*, in «Il Tartarello», XXIV.1, 2000, pp. 3-20; poi sempre dalla stessa in versione completa: Giuseppe Acerbi, *Diario del soggiorno in Inghilterra e Irlanda*, a cura di Simona Cappellari, Fiorini, Verona, 2012.

16 Simona Cappellari, *Sulle fonti...*, cit.

17 Vincenzo De Caprio, *Un genere...*, cit., p. 39. «L'ottica ispiratrice delle pagine acerbiane sul viaggiare è appunto l'ottica con la quale viene compiuto il grand tour, in cui il viaggiatore si pone non come un tecnico, interessato soprattutto a determinate cose riguardanti il suo campo di specializzazione, ma come un giovane intelligentemente curioso soprattutto della realtà umana, dell'ambiente sociale prima ancora che di quello fisico, che finalizza il viaggio all'autoformazione». (ivi, p. 41).

18 Giuseppe Acerbi, *Diario del soggiorno in Inghilterra*, ms. 1307/1, cc. 87v-88r.

19 Piero Gualtierotti, *Il console Giuseppe Acerbi ed il viaggio nell'Alto Egitto*, Vitam, Castel Goffredo (MN), 1998, p. 24.

20 Vincenzo De Caprio, *Giuseppe Acerbi a Roma*, cit., p. 19.

Scrivere infatti Navarrini che «i contrasti e le continue polemiche derivantegli dalla direzione della Biblioteca italiana indussero l'Acerbi a riconsiderare le antiche aspirazioni per la carriera diplomatica, alla quale si sentiva portato per la conoscenza di molti paesi europei e delle lingue straniere e per i molti interessi che lo sollecitavano». ²¹

Durante l'esperienza egiziana, insomma, Acerbi non si limitò a svolgere l'attività per cui era stato nominato, ma effettuò molti viaggi aggregandosi fra l'altro alla spedizione franco-toscana guidata da Jean François Champollion e Ippolito Rosellini (1828-30), «lasciando la solita, abbondante produzione di appunti e relazioni oltre che una raccolta di antichità egiziane di tutto rispetto». ²² In questa messe di documenti ancora da decrittare ma che sono stati ben archiviati dal citato Navarrini, risultano un taccuino contenente il diario del *Viaggio dell'Alto Egitto e della Nubia fino alla seconda cateratta del Nilo dal 15 dicembre 1828 al 14 aprile 1829* (il testo è stato ripubblicato in anastatica ormai un trentennio fa da Gualtierotti ²³); e due distinti *Quaderni*, col primo intitolato *Memorie miscellanee sull'Egitto*, in cui si trovano annotazioni approfondite o inedite relative sempre al citato taccuino e un *memoranda* relativo a nozioni fondamentali acquisite dalle conversazioni avute proprio con Champollion, conversazioni di non secondaria importanza come vedremo in seguito; il secondo *Quaderno* prosegue quello precedente ma include anche alcune pagine relative a un altro viaggio, nel Fayum, del dicembre 1829. ²⁴

Inoltre, dato che Acerbi si era riproposto di «rendere edotta l'Europa intera» ²⁵ dell'impresa della spedizione franco-toscana, appaiono due testi originali pubblicati a breve distanza l'uno dall'altro, durante la permanenza ad Alessandria, proprio sulla citata "Biblioteca Italiana": il primo intitolato *Studi e lavori fatti in Egitto intorno la spiegazione dei geroglifici da' viaggiatori e principalmente dalla Commissione franco-toscana sotto la direzione del celebre Champollion minore. Memorie di G. Acerbi IR console generale in Egitto*, vide la luce nel 1829 nel volume LVI (56); il secondo, la *Descrizione della Nubia e dell'Egitto monumentale secondo le scoperte del signor Champollion*, nel 1830 nel tomo LIX (59) in due fascicoli distinti. A strettissimo giro di posta – nemmeno un mese intercorre tra la stesura degli *Studi e lavori*, datati 15 ottobre 1829, e quella della *Descrizione*, datata «Alessandria il 10 novembre 1829» –

²¹ Roberto Navarrini, *Le Carte Acerbi*, cit., p. XI.

²² Vincenzo De Caprio, *Gli appunti del viaggio a Roma e Napoli di Giuseppe Acerbi*, Vecchiarelli, Manziana, 2004, p. 7. Sui reperti egizi, cfr. Laura Donatelli, *La raccolta egizia di Giuseppe Acerbi*, Publi-Paolini, Mantova, 1983; Francesco Tiradritti, *Antichità egizie donate da Giuseppe Acerbi alla città di Milano*, in *Mantova e l'antico Egitto*, cit., pp. 57-61.

²³ Il diario è in appendice al citato Gualtierotti, *Il console Giuseppe Acerbi*, cit., pp. 167-307.

²⁴ Cfr. il capitolo *Gli scritti*, pp. 157-164, del citato Gualtierotti.

²⁵ Ivi, p. 158.

insomma, la “Biblioteca Italiana” accoglie due testimonianze acerbiane dalla diversa prospettiva (la prima saggistica, la seconda guidistica) relative all’impresa compiuta da quella «società di eruditi francesi e toscani – come la definirà Acerbi stesso in una lettera del 16 settembre 1828 a Metternich – inviati qui a spese dei loro rispettivi governi per fare delle ricerche geroglifiche».²⁶

Prima di procedere oltre, apro una piccola parentesi per dimostrare che gli incroci e le tessere di questo mosaico “egizio” che si va piano piano ricomponendo, non finiscono qui: già nel tomo LII (52) dell’ottobre 1828 Acerbi aveva dato notizia dell’arrivo della Commissione franco-toscana con una corrispondenza intitolata *Arrivo del sig. Champollion minore in Egitto, suoi primi passi e scoperte in Alessandria; traduzione de’ geroglifici incisi sui due obelischi così detti di Cleopatra; Colonna detta di Pompeo*, nel cui incipit riecheggiava l’appena citata lettera a Metternich²⁷ e in cui il mantovano informava dettagliatamente sui componenti della spedizione – Champollion e Rosellini, «Allievo del sig. Champollion e giovane tutto dedito allo studio delle antichità e delle lingue orientali», sono accompagnati, tra gli altri, dal «sig. Bibent, architetto noto pe’ suoi lavori sopra Pompeja», il «sig. Lenormand, ispettore del dipartimento delle belle arti»; «il dottor Gaetano Rosellini per la parte matematica e per levare le altezze»; il «sig. Raddi naturalista, membro della Società Italiana»,²⁸ ecc. – oltre a relazionare meticolosamente sui primi “passi” archeologici della comitiva. Poi, nello stesso numero della rivista che accoglie la *Descrizione della Nubia*, nella sezione successiva all’*Appendice* e indicata come *Varietà* – e soltanto quattro pagine prima della prima parte della *Descrizione...* – si ha l’ennesimo incontro in questo percorso a zig-zag che comincia quasi a sembrare una corsa contro il tempo per relazionare sui risultati della spedizione. Viene infatti comunicata la pubblicazione della *Relazione del viaggio fatto in Egitto e in Nubia dalla spedizione scientifico-letteraria toscana negli anni 1828-1829*, di Rosellini per mano del tipografo Sebastiano Nistri in Pisa: oltre alle indicazioni informative, ma io direi anche più strettamente “pubblicitarie” (vengono infatti indicati il costo, le pagine, i tomi, le incisioni presenti, ecc. con addirittura l’omaggio, per i primi 500 sottoscrittori, di «un’esatta carta di tutto il viaggio, quale non trovasi nei più moderni atlanti»²⁹), si sottolinea come la relazione sia tratta «interamente dal giornale che il prof. Rosellini ebbe cura di compilare, prendendo

26 Lettera a Metternich, 16 settembre 1828, Busta VII, cart. 10, n. 23.

27 «Una notizia che sarà accolta di buon grado dalla Biblioteca Italiana è quella dell’arrivo in Alessandria del celebre Champollion minore con una comitiva di eruditi ed artisti francesi e toscani incaricati dai rispettivi loro Governi di esplorare le antichità dell’alto Egitto, e sopra tutto di copiare con fedeltà ed esattezza le iscrizioni geroglifiche de’ monumenti». Giuseppe Acerbi, *Arrivo del sig. Champollion minore in Egitto, suoi primi passi e scoperte in Alessandria; traduzione de’ geroglifici incisi sui due obelischi così detti di Cleopatra; Colonna detta di Pompeo*, in «Biblioteca Italiana», LII, 1828, p. 5.

28 Ivi, p. 4.

29 «Biblioteca Italiana», LIX, 1830, p. 141.

nota giornalmente dei luoghi percorsi e delle cose avvenute od osservate dal primo approdare della Spedizione ad Alessandria al suo arrivo alla seconda cateratta del Nilo».³⁰

Tornando ai due lavori acerbiani, come accennato, essi sono ovviamente molto diversi tra di loro. Gli *Studi e lavori*,³¹ anche nella struttura, sono un compendio del lavoro di Champollion, seppur pubblicati in anticipo sulla Relazione del francese. In quel lavoro Acerbi approfondisce gli appunti dei *Quaderni* tentando di dare, come accennato nel citato *memoranda*, «un'idea del metodo dei lavori di Champollion e come sarà divisa la grand'opera che prepara sull'Egitto», quasi si sentisse investito di un incarico divulgativo troppo urgente per poter essere accantonato. Dopotutto, in una lettera del 10 maggio 1829 indirizzata a Champollion, Acerbi affermava: «ho visto ed appreso abbastanza per poterne dire qualcosa a chi nulla ha visto ed appreso e proprio per questo non posso sottrarmi all'ordine superiore che mi invita a fare un rapporto sui vostri lavori in Nubia e in Egitto».³² Un lavoro al solito sistematico, con cui Acerbi offre «una panoramica degli studi che hanno preceduto il *Précis* del Francese dando notizia delle pubblicazioni già avvenute o pronte per la stampa»,³³ attraverso una suddivisione “tematica” in cinque sezioni (*Filologia, Cronologia e Storia, Religione o Mitologia, Arti e Mestieri, Geografia o Topografia*) a loro volta suddivise in argomenti e trattazioni più specifiche, evidentemente figlie dell'approccio “linneiano” del mantovano.

La *Descrizione* assume, invece, tutt'altra importanza nel “povero” panorama odeporico italiano e nel non “accurato” panorama europeo relativamente all'antico Egitto, «mai con tanta diligenza visitato, né sì felicemente spiegato come questa volta».³⁴ Se il rimando all'editoria odeporica riprende le citate dichiarazioni affidate al *Proemio* del Tomo XXI della “Biblioteca Italiana”, la non accuratezza delle descrizioni dell'Egitto precedenti a quella annunciata da Champollion ha una doppia valenza: far risaltare – ripeto, in anticipo pure sul *Précis* del francese – le ricerche e i risultati della Commissione franco-toscana a cui Acerbi non solo si è accodato ma ha anche fornito tutto il supporto e la risonanza possibili; e, poi, avvalorare ciò che “avanguar-

30 Ibid.

31 Giuseppe Acerbi, *Studi e lavori fatti in Egitto intorno la spiegazione dei geroglifici da' viaggiatori e principalmente dalla Commissione franco-toscana sotto la direzione del celebre Champollion minore. Memorie di G. Acerbi IR console generale in Egitto*, in «Biblioteca Italiana», LVI, 1829, pp. 137-161.

32 Lettera a Champollion, in *Lettere di Giuseppe Acerbi*, Busta VII, cart. 11, n. 4; cito da P. Gualtierotti, *Il console*, cit., p. 160.

33 Ivi, p. 163.

34 Giuseppe Acerbi, *Descrizione della Nubia e dell'Egitto monumentale secondo le scoperte del signor Champollion*, in «Biblioteca Italiana», LIX, 1830, p. 146.

disticamente” – è il mantovano a utilizzare il termine “avanguardia”³⁵ – il Console sta sottoponendo all’attenzione dei lettori della Biblioteca Italiana:

L’Egitto non venne mai con tanta diligenza visitato, né sì felicemente spiegato come questa volta. E ben era a bramarsi che finalmente qualche cosa si avesse di certo e di stabilito sopra sicuri fondamenti; poiché in tanti viaggi sin ora pubblicati attingere non si poteano che errori presentati sotto cento diverse forme. A chi è nello studio de’ geroglifici quanto basta iniziato per leggere i cartelli reali, fanno pietà e muovono nausea le tante e prosuntuose (sic!) descrizioni colle quali pretendevasi di tutto spiegare.³⁶

La *Descrizione*, oltre a mostrare l’ennesima modalità scrittoria utilizzata da Acerbi per narrare i suoi viaggi – diari, taccuini, lettere, le citate istruzioni, la saggistica, la descrizione, appunto – a dimostrazione della capacità e della conoscenza della materia odepórica del mantovano, ha un ulteriore punto di interesse per chi si occupa di scritture di viaggio. Essa rappresenta realisticamente la prima guida dell’Egitto a uso degli europei, come sottolineato sia dagli estensori della rivista quando indicano come essa formi «quasi un Itinerario od un Guida per gli Europei che visitar volessero i monumenti della Nubia e dell’Egitto, e sotto tale aspetto ci sembra di non piccola importanza»,³⁷ sia dallo stesso mantovano in una lettera a Rosellini datata 20 luglio 1829 dove si parla di «una specie di guida per i viaggiatori che ha mancato sin qui».³⁸ «Il viaggiatore – scrive Acerbi nell’incipit della *Descrizione* – scorrendo per l’Egitto non provava prima d’ora che una confusa ammirazione pel colossale senza che distinguere potesse né l’epoca de’ monumenti, né la loro destinazione, né il significato delle sculture, né per conseguenza la storia dell’arte» al punto che «un palazzo era preso per un tempio, e un tempio per un palazzo».³⁹ È evidente, di nuovo, l’irruzione di una nuova forma di contributo alla modernità, letteralmente “scoperta”, nel senso di decrittata, e risalente a un passato pre-classico al quale rifarsi in una sorta di mappatura (a)cronologica della/delle civiltà europee e mediterranee.

Per ciò che riguarda la struttura, la *Descrizione* è organizzata formalmente secondo il principio del *nostos*, ovvero una descrizione a ritroso dalla sorgente del Nilo a scendere (o salire, se si intende nella direttrice sud-nord) seguendone il corso⁴⁰ ed è

35 «Il mio lavoro servirà di prodromo, di avanguardia, per così dire, all’opera che l’Europa sta impazientemente aspettando dalla mano maestra del signor Champollion». Ibid., pp. 146-147.

36 Ivi, p. 145.

37 Ivi, p. 145, n. I.

38 Cito da P. Gualtierotti, *Il console*, cit., p. 163, n. 15.

39 Giuseppe Acerbi, *Descrizione*, cit., p. 145-146.

40 «Seguirò nella mia descrizione il corso del Nilo dal punto più alto, cioè dalla Nubia, dalla seconda Cateratta discendendo all’inghiù colla corrente del fiume, e non abbandonando che di pochi passi le sponde» (ivi, p. 147).

un lavoro elaborato in prima persona, con l'esperienza diretta *in situ* e uno scrupolo nelle dettagliate e minuziose informazioni fornite ovviamente in maniera più oggettiva e impersonale possibile, che ne fa un testo realisticamente di primaria importanza. Con la *Descrizione*, Acerbi vuole dare un «saggio della topografia monumentale dell'Egitto» finalizzato, di nuovo, a riempire un vuoto,⁴¹ questa volta non personale come nel caso del viaggio a Roma e Napoli citato all'inizio del mio intervento, quanto della conoscenza di una rilevante parte del passato anche della civiltà europea: da *Wadi-Halfa*, dov'è la seconda cateratta, «l'ultimo punto dove arriva il viaggiatore curioso di conoscere l'alto Egitto, la Nubia e i suoi monumenti»,⁴² fino a *Dendera*, passando per *Siene ora Assuan*, dove «ha termine la Nubia [...] e ha principio l'Egitto»,⁴³ e *Tebe*, «la grande città dalle cento porte» «nel mezzo divisa dal fiume, di modo che una metà restava sulla riva occidentale, e l'altra sull'orientale del Nilo»,⁴⁴ Acerbi riporta con scrittura asciutta ma dettagliata e ben circostanziata la descrizione dei monumenti o dei resti ancora visibili, tralasciando di «parlare di tante altre città delle quali restano i nomi, ma non le rovine» semplicemente perché esse «non entrano nel cerchio delle scoperte geroglifiche del signor Champollion delle quali abbiamo voluto far conoscere l'ampiezza e l'applicazione e l'importanza».⁴⁵

Come accennato in precedenza, la *Descrizione* è anche un lavoro prodromico, «di avanguardia», un tentativo quasi di «apripista» per l'attesa opera di Champollion col quale, ennesima valorizzazione del proprio lavoro in nome e dell'esperienza diretta, e della autenticità delle fonti, Acerbi si è più spesso confrontato, di persona sia durante il soggiorno egiziano, sia via lettera una volta ripartito il francese da Alessandria; il mantovano ammette di dovere «a' suoi lumi ed alla sua compiacenza questo qualunque siasi abbozzo»: «esso è frutto delle mie conferenze con lui, delle interpretazioni e spiegazioni da lui fattemi cortesemente sul luogo, e qualche volta da lui stesso dettatemi».⁴⁶ Cosa questa, e chiudiamo il cerchio con la *forma mentis* acerbiana sul viaggiare, di fondamentale importanza dato che ebbe modo di convincersi di «quanto inutile e sterile e poco istruttivo sarebbe stato il mio viaggio senza i soccorsi di un tanto precettore».⁴⁷

In definitiva, tutto questo dedalo di testi e scritti, privati come pubblici, ci dice

41 «Lo scopo di questo articolo è di dare un saggio della topografia monumentale dell'Egitto onde riempire il vuoto che hanno lasciato le opere de' più eruditi viaggiatori, non eccettuati i più recenti» (ivi, p. 146)

42 Ivi, p. 147.

43 Ivi, p. 289.

44 Ivi, p. 295.

45 Ivi, p. 311.

46 Ivi, p. 147.

47 Ibid.

di un indomito curioso uomo di stretta formazione settecentesca che, pur avversato se non addirittura ostracizzato, riesce a intessere una serie di rapporti e legami veramente di respiro europeo – un lombardo al servizio degli austriaci che elogia il lavoro di un francese in Egitto – tali da apportare l'ennesimo tassello al mosaico della circolazione delle idee in età tardo-moderna e a reiterare quella idea di “repubblica delle lettere” che tanto aveva segnato il secolo dei lumi.

BIBLIOGRAFIA

- Alessandro Luzio, *Giuseppe Acerbi e la “Biblioteca italiana”*, in «Nuova Antologia», XXXI, 1896, 22, pp. 313-337; 23, pp. 457-488.
- Andrew Wilton / Ilaria Bignamini (a cura di), *Grand Tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, Skira, Milano, 1997.
- Attilio Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, il Mulino, Bologna, 1995.
- Attilio Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, il Mulino, Bologna, 2006;
- Cesare De Seta, *L'Italia del Grand Tour. Da Montaigne a Goethe*, Electa, Napoli, 1992.
- Cesare De Seta, *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, in Ruggiero Romano / Corrado Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. V. Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982, pp. 127-263.
- Cesare De Seta, *Il fascino dell'Italia nell'età moderna: dal Rinascimento al Grand tour*, Raffaello Cortina, Milano, 2011.
- Edward Chaney, *The evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian cultural relations since the Renaissance*, Frank Cass, London-Portland, 2000.
- Emma Tedeschi, *Un diario di viaggio di Giuseppe Acerbi. Roma-Napoli. 9 ottobre-12 novembre 1834*, L'artistica, Mantova, 1933.
- Enrico Oddone, *La Biblioteca Italiana*, Canova, Treviso, 1975.
- Francesco Tiradritti, *Antichità egizie donate da Giuseppe Acerbi alla città di Milano*, in *Mantova e l'antico Egitto. Da Giulio Romano a Giuseppe Acerbi*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 57-61.
- Gian Paolo Romagnani, *Giuseppe Acerbi e l'esprit de voyage*, in *Mantova e l'antico Egitto. Da Giulio Romano a Giuseppe Acerbi*, Olschki, Firenze, 1994, pp. 63-70.
- Gianni Eugenio Viola (a cura di), *Viaggiatori del Grand Tour in Italia*, Touring Club Italiano, Milano, 1987.
- Gilles Bertrand, *Bibliographie des études sur le voyage en Italie. Voyage en Italie, voyage en Europe XVI-XX siècle*, CRHIPA, Grenoble, 2000.
- Giuseppe Acerbi, *Arrivo del sig. Champollion minore in Egitto, suoi primi passi e scoperte in Alessandria; traduzione de' geroglifi incisi sui due obelischi così detti di Cleopatra; Colonna detta di Pompeo. Lettera del consigliere Acerbi, console generale austriaco in Egitto, ai Direttori della Biblioteca Italiana*, in «Biblioteca Italiana», LII, 1828, pp. 3-13.
- Giuseppe Acerbi, *Descrizione della Nubia e dell'Egitto monumentale secondo le scoperte del signor Champollion*, in «Biblioteca Italiana», LIX, 1830, pp. 145-164 (*Parte prima*); pp. 289-311 (*Parte seconda*).
- Giuseppe Acerbi, *Diario del soggiorno in Inghilterra e Irlanda*, a cura di Simona Cappellari, Fiorini, Verona, 2012.
- Giuseppe Acerbi, *Diario del soggiorno in Inghilterra*, Biblioteca Teresiana di Mantova, Fondo

- Acerbi, ms. 1307/1 (I.V.23/1), cc. n.n. 227.
- Giuseppe Acerbi, *Studi e lavori fatti in Egitto intorno la spiegazione dei geroglifici da' viaggiatori e principalmente dalla Commissione franco-toscana sotto la direzione del celebre Champollion minore. Memorie di G. Acerbi IR console generale in Egitto*, in «Biblioteca Italiana», LVI, 1829, pp. 137-161.
- Giuseppe Acerbi, *Viaggio da Venezia a Trieste e a Vienna dal 4 agosto al 24 settembre 1825*, a cura di Sara De Giorgi, CISVA, Pescara, 2008.
- Giuseppe Acerbi, *Proemio al sesto anno della Biblioteca Italiana*, in «Biblioteca Italiana», XXI, 1821, pp. 1-458.
- Laura Donatelli, *La raccolta egizia di Giuseppe Acerbi*, Publi-Paolini, Mantova, 1983.
- Luisa Tamassia, *Scoperto un testamento olografo redatto da Giuseppe Acerbi nel 1826*, in «Il Tartarello», XIX.3-4, 1995, pp. 3-9.
- Manlio Gabrieli, *Il Giornale di Vienna di Giuseppe Acerbi*, L'Ariete, Milano, 1972.
- Piero Gualtierotti, *Il console Giuseppe Acerbi ed il viaggio nell'Alto Egitto*, Vitam, Castel Goffredo (MN), 1998, p. 24.
- Roberto Bizzocchi, *La Biblioteca italiana e la cultura della restaurazione (1816-1825)*, FrancoAngeli, Milano, 1979.
- Roberto Navarrini (a cura di), *Le Carte Acerbi Nella Biblioteca Teresiana Di Mantova. Inventario*, Ministero per i beni e le attività culturali, Roma, 2002.
- Roberto Tissoni, *La "Biblioteca italiana" e la cultura della Restaurazione nel Lombardo-Veneto*, in «Studi Storici», 21.2, 1980, pp. 421-436.
- Simona Cappellari, *Sulle fonti del «Diario del soggiorno in Inghilterra e in Irlanda» di Giuseppe Acerbi*, in Alberto Beniscelli / Quinto Marini / Luigi Surdich (a cura di), *La letteratura degli italiani. Rotte Confini Passaggi*, Atti del XIV Congresso dell'Associazione degli Italianisti, Genova, 15-18 settembre 2010, DIRAS (DIRAAS), Genova, 2012.
- Simona Cappellari, *Londra e Dublino nel "Diario del soggiorno in Inghilterra di Giuseppe Acerbi"*, in «Quaderni di lingue e letterature», XV, 2000, pp. 203-228.
- Simona Cappellari, *Giuseppe Acerbi e il "Diario del soggiorno in Inghilterra"*, in «Il Tartarello», XXIV.1, 2000, pp. 3-20.
- Stefano Pifferi, *I proemi della "Biblioteca Italiana" e l'Unità culturale dell'Italia*, in «Il Veltro», 1.3, 2016, p. 97-106.
- Stefano Pifferi, *Una ricerca in corso: i Proemi della "Biblioteca Italiana"*, in «Postumia», 16.3, 2005, pp. 97-115.
- Vincenzo De Caprio, *Giuseppe Acerbi a Roma. Diario di un viaggiatore diventato turista*, in Fernanda Roscetti (a cura di), *Il viaggio in testi inediti o rari*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma, 1998, pp. 9-68.
- Vincenzo De Caprio, *Gli appunti del viaggio a Roma e Napoli di Giuseppe Acerbi*, Vecchiarelli, Manziana, 2004.
- Vincenzo De Caprio, *Un genere letterario instabile. Sulla relazione del viaggio a Capo Nord (1799) di Giuseppe Acerbi*, Archivio Guido Izzì, Roma, 1996.

ABDELHALEEM SOLAIMAN¹

VIVERE *IN BETWEEN*. MEDITERRANEO, IDENTITÀ
E ALTERITÀ NELLA SERIE TELEVISIVA EGIZIANA
«ZIZINIA»

Nel 1997, sullo sfondo di un cosmopolitismo ‘incerto’ nell’Alessandria d’Egitto della prima metà del Ventesimo secolo, approda sulla tv egiziana la prima stagione di

¹ Docente di letteratura italiana presso il Dipartimento d’Italianistica, Facoltà di Lingue (al-Asun), Università di Aswan. Nel 2019 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca con qualità di “eccellente” in «Studi comparati: lingue, letterature e formazione», con un progetto di ricerca intitolato «Sulle due sponde del Mediterraneo. La Resistenza come dimensione intellettuale ed esistenziale: Beppe Fenoglio e Ghassan Kanafani» presso l’Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”. Attualmente è dottore di ricerca presso il Dipartimento di Lingue e Culture Moderne dell’Università degli Studi di Genova, e conduce studi in letterature moderne, comparate e postcoloniali.

«Zizinia»,² serie tv scritta e sceneggiata da Osama Anwar Okasha³ e diretta da Jamal Abdelhameed.⁴ L'ambientazione che copre il decennio degli anni '40 non è affatto casuale; si tratta di un passaggio epocale, un periodo storico di rapide e inevitabili trasformazioni, non limitate a questa città egiziana o al bacino del Mediterraneo, ma al mondo intero.

«Zizinia» mette in risalto la presenza attiva e la partecipazione diretta degli stranieri nell'Alessandria d'Egitto nella prima metà del Novecento, tenendo conto delle trasformazioni che hanno interessato la società locale e delle complesse dinamiche connesse alla convivenza tra stranieri e autoctoni all'interno di questa città storica del Mediterraneo. Okasha sceglie di porre il focus sulla comunità italiana,⁵ riflettendo ampiamente su come la comunità egiziana alessandrina sia inestricabilmente intrecciata con la cultura, l'identità e la tradizione dell'Europa. L'ambientazione negli anni Quaranta consente a Okasha di condurre una profonda analisi antropologica sui temi dell'integrazione, della convivenza multiculturale e della questione identitaria, suscitando riflessioni scomode sul rapporto tra colonialismo e cosmopolitismo in questa città. L'identità è il tema centrale di questa fiction televisiva; lo spettatore si trova di fronte a una duplice ambiguità: l'incerta identità del personaggio principale «Bishr/Pucci» e l'incerta identità del luogo stesso in cui vive il personaggio e in cui viene ambientata la vicenda: Alessandria d'Egitto.

2 Il titolo «Zizinia» «زِيْزِيْنِيَا» è il nome di un famoso quartiere dell'Alessandria d'Egitto, che, a sua volta, deriva dal nome dell'omonimo famoso console belga in Egitto. La prima stagione di «Zizinia», intitolata «al-Waly wa l-Khawaja» «الْوَلِيّ وَالْخَوَاجَة» «Il derviscio e lo straniero», approda sulla tv egiziana nel 1997 e viene ambientata nell'Alessandria d'Egitto degli anni '40, precisamente a partire del 1941 con il bombardamento nazifascista della città alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale. Nel 2000 esce la seconda stagione, intitolata «al-Lail wa l-Fanar» «الْلَيْلُ وَالْفَنَار» «La notte e il faro», e qui le vicende coprono l'arco temporale che inizia con la guerra arabo-israeliana del 1948 per concludersi nel 1951. Una terza e importante stagione, che secondo il progetto iniziale avrebbe dovuto coprire gli anni '50, non vide la luce a causa di motivi finora non chiari; secondo la stampa sarebbero sorti dei conflitti tra lo sceneggiatore e il regista nel corso della seconda stagione.

3 Osama Anwar Okasha (Tanta, 1941 - Il Cairo, 2010) è uno sceneggiatore pioniere e punto di riferimento per lo storytelling televisivo egiziano e arabo, è stato ed è ancora un maestro per tante generazioni di sceneggiatori arabi.

4 Jamal Abdelhameed (Il Cairo, 1951) è un regista di serie famose nel panorama televisivo egiziano, come ad esempio *Ali Baba e i quaranta ladroni* (1995), serie tv tratta liberamente dall'opera orientale più famosa *Le mille e una notte*. Abdelhameed è stato anche il regista di «Bint min Shubrah» «بِنْت مِن شُبْرَا» «Una ragazza di Shubrah», fiction televisiva tratta dall'omonimo romanzo di Fathi Ghanem (Il Cairo, 1924 - Il Cairo, 1999) (1ª ed. Il Cairo, Dar al-Hilal, 1986): l'opera, ambientata negli anni Trenta e Quaranta del Ventesimo secolo, è incentrata sulle comunità straniere occidentali in Egitto, in particolare sulla vita dell'italiana Maria, una ragazza nata e cresciuta in Egitto ed è stata una testimone di grandi eventi storici, politici, religiosi e sociali del paese prima e dopo la Seconda Guerra Mondiale.

5 In quell'epoca la comunità italiana in Alessandria d'Egitto si considera la seconda comunità dopo quella greca. Cfr. Marta Petricioli, *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani 1917-1947*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

«Zizinia» è in primo luogo la storia personale di Bishr Amer Abdelzaher o Pucci De Lorenzi,⁶ figlio di padre egiziano e madre italiana: «Io sono la domanda e la risposta, io sono la chiave del segreto, io sono la soluzione del rebus, io sono Bishr Amer Abdelzaher».⁷

Siamo all'inizio degli anni '40 del Ventesimo secolo, dove l'Alessandria d'Egitto vive un drammatico momento storico e diviene nello scacchiere del Mediterraneo, scenario di scontri tra le grandi potenze mondiali. Questa fiction sceglie, fin dalla presentazione della prima puntata sul piccolo schermo, di lasciare la feroce guerra in corso sullo sfondo, per dare rilievo al contrasto di due mondi, in questo momento storico di grande tensione: da una parte ci sono gli stranieri europei che si sentono padroni di casa ma nello stesso tempo si sentono minacciati dall'incertezza del domani, dall'altra parte ci sono gli egiziani, protagonisti di una mobilitazione patriottica contro il colonialismo, stanchi della lunga presenza degli stranieri europei, visti ormai come invasori. La tensione tra questi due mondi è palpabile e il clima che prevale è quello della paura, della diffidenza e soprattutto dell'incertezza.

La vita di Bishr/Pucci è sospesa tra questi due mondi. Lui è il nucleo intorno al quale si svolge l'intera vicenda ed è l'elemento principale con cui Okasha introduce lo spettatore a un grande tema del Novecento, nodo letterario, filosofico, cinematografico e televisivo, cioè quello dell'identità. Bishr/Pucci è il personaggio "mediterraneo" che si trova a vivere *in between*, in bilico tra egizianità e italianità, tra Oriente e Occidente, tra islam e cristianesimo, tra arabo e italiano, costretto continuamente a negoziare tutto questo. Okasha crea questa figura dicotomica del personaggio, scava nella sua psicologia, riflette sulle vere ragioni interiori del suo smarrimento esistenziale, indagando la complessità della questione identitaria nella vita di una persona, dove due identità mediterranee, veri e propri poli opposti, s'incontrano, si scontrano, e inevitabilmente s'influenzano a vicenda.⁸

Per molti egiziani – e per i suoi fratellastri stessi – Bishr non è un vero egiziano,

6 Bishr Amer Abdelzaher o Pucci De Lorenzi è il personaggio principale di «Zizinia», un ruolo interpretato da Yahya Al Fakharany (Il Cairo, 1945), un attore egiziano di grande successo nel cinema, nella televisione e anche in teatro.

7 È la frase introduttiva del personaggio principale con cui inaugura tutte le puntate in entrambi le stagioni della serie tv.

8 Okasha è autore di romanzi e raccolte di racconti. Una prima peculiarità di «Zizinia» è la letterarietà o l'intreccio romanzesco delle scene: la fiction televisiva è presentata come se fosse una fiction letteraria. «Zizinia» non rappresenta un'eccezione: guardare una serie tv scritta e sceneggiata da Okasha è proprio come leggere un romanzo, perciò la sua fiction, oltre a presentare il contesto storico e socio-culturale in cui viene ambientata la vicenda, indaga soprattutto profondamente le psicologie dei personaggi, i sentimenti, le passioni, le motivazioni, le aspirazioni, le contraddizioni. Questa vena romanzesca illumina in modo magistrale il mondo interiore e la profonda crisi esistenziale di Bishr/Pucci, diviso fra queste due anime e due realtà mediterranee più imminenti. È questa, d'altronde, la peculiarità della sua produzione televisiva più matura e rappresentativa.

ma un “meticcio”, un estraneo che non dovrebbe nemmeno essere fra di loro. La sua presenza potrebbe avere influssi negativi e minacciare l'identità nazionale egiziana. La percezione della presenza occidentale come minaccia è esacerbata in Egitto dalle circostanze storiche; di conseguenza essere figlio di madre italiana o “europea” è considerato una colpa o addirittura un tradimento. Questa sua condizione di “colpevole” e di “traditore” non gli dà, ad esempio, il diritto di partecipare alla liberazione dell'Egitto o di esprimere la propria opinione su questioni legate al patriottismo.

D'altro canto, Pucci è considerato da molti italiani come un “mezzo sangue”: la sua parte egiziana “inferiore” potrebbe mettere in pericolo l'identità italiana “superiore”. Il matrimonio di sua madre Francesca De Lorenzi con l'egiziano Amer Abdelzاهر è percepito ancora una volta come un tradimento, un errore insanabile, una macchia indelebile sul vestito dell'identità italiana. Nessuna delle due società lo accetta così come è; ciascuna di esse vorrebbe costringerlo a rinnegare l'altra sua parte, cioè negare la sua parte egiziana in favore di quella italiana o il contrario.

Due immagini quindi, lontane e contrastanti, create razzisticamente da questi due mondi nei confronti di Bishr/Pucci, il quale si trova costretto a vivere spaesato tra doppie appartenenze, doppie assimilazioni e soprattutto doppi razzismi. Okasha, fin dalle prime puntate e in tutta la serie tv, fino alla fine dell'ultima puntata della seconda stagione, non smette mai di scavare a fondo nei rapporti che il personaggio intrattiene quotidianamente con l'altro, e rende manifesti i suoi dubbi e le sue paure nei confronti di queste due realtà complesse.

La sua identità è in bilico tra egizianità e italianità, ma lui è incapace di rinunciare a una componente identitaria a favore dell'altra. Entrambe le società gli hanno indicato valori e orientamenti che hanno contribuito alla formazione della sua personalità. Ma i suoi sentimenti restano in armonia con entrambe le realtà e non con una sola. Okasha è acutissimo nello svelare allo spettatore il mondo interiore del personaggio, e lo spinge spesso a domandarsi: nel caso in cui Bishr rinunciasse alla sua parte italiana in favore a quella egiziana o qualora Pucci rinunciassi alla sua parte egiziana in favore di quella italiana, la società prescelta lo accetterà pienamente o continuerà a considerarlo ancora un “meticcio”?

Sentirsi, quindi, “un diverso”, escluso ed emarginato da entrambi i mondi a cui dovrebbe appartenere, lo costringe a una dimensione di *alterità* sia nella società egiziana paterna che in quella italiana materna, è proprio quella condizione di alterità doppia che angustia interiormente il personaggio. La sua diventa inevitabilmente una vita sospesa tra questi due mondi, una condizione esistenziale che lo porta a sentirsi sempre *in between*, *fuori luogo*, *sempre nel posto sbagliato*,⁹ a vivere gli spazi in una prospettiva mobile e a porre una distanza tra se stesso e le persone conosciute e i luo-

9 È un rimando intertestuale al testo autobiografico dell'intellettuale statunitense di origine palestinese Edward Said (Gerusalemme 1935 - New York 2003): *Sempre nel posto sbagliato* (Feltrinelli, Milano, 2000).

ghi attraversati e vissuti. È uno smarrimento esistenziale che lo costringe a vivere la solitudine e l'alienazione. È la sensazione di trovarsi in un "porto" tra le due sponde del mediterraneo, una condizione che il protagonista stesso, malgrado la sua costante attenzione a nascondere questa "febbre" interiore, esplicita in un dialogo con lo zio materno Giovanni De Lorenzi:

Bishr/Pucci: A dire il vero, non volevo parlare con nessuno di voi.

Giovanni: È chiaro! Ciò significa, quindi, che hai già fatto le tue scelte e hai preso le tue decisioni?

Bishr/Pucci: Di quali scelte e decisioni stai parlando?

Giovanni: Voglio dire che la tua metà italiana si è arresa alla metà egiziana, e che hai deciso di vendere Zizinia in favore di Karmuz.

Bishr/Pucci: Io non ho preso decisioni, né ho fatto scelte, né ho venduto. Sto ancora nel porto, i miei occhi stanno fissando ciò che entra e ciò che esce, sono ancora incapace di vedere un'immagine fissa che non si muove davanti ai miei occhi, io personalmente mi sto dondolando, qualche volta il vento mi porta verso di voi, qualche altra volta mi porta verso Karmuz. Anche quando ho deciso di scegliere una casa, l'ho scelta sul confine, fra "Mahattat ar-Raml" e "Midan al-Manshiyyah", a destra c'è Saad Zaghloul e a sinistra il khedive Ismaeil.

Giovanni: Sei in delirio e hai la febbre.

Bishr/Pucci: Bravo davvero! Sai che c'è una nuova febbre che si chiama «Febbre del Mediterraneo»?

Giovanni: Sii un po' serio!

Bishr/Pucci: Sono del tutto serio. Però, ciò che mi fa ridere davvero è che sto pensando, invece del nome «Febbre del Mediterraneo» perché non la chiamano «Febbre di Pucci Bishr Amer De Lorenzi»?¹⁰

Nella serie tv, Okasha presta particolare attenzione agli aspetti di questa "vita *in between*" che Bishr/Pucci è costretto a vivere:

1. I contrasti tra la cultura egiziana del padre (Amer Abdelzaher) e quella italiana della madre (Francesca De Lorenzi) sono evidenti. Bishr/Pucci, nonostante i suoi ininterrotti tentativi, non sa riconciliare in sé questi due mondi, si muove quotidianamente tra di essi senza riuscire a trovare la propria strada in nessuno dei due. Questa crisi diventa, quindi, una fonte e una motivazione primaria delle sue contraddizioni esistenziali. Per lui, solo per citare un esempio, diventa normale, anzi un diritto, che suo padre si sposi con un'altra o anche con altre due, anche più giovani di lui, ma quando sua madre sceglie di fare lo stesso sposando un altro uomo, Bishr non riesce a giustificare e perdonare tale comportamento, non lo considera un diritto o una libertà personale, e decide di rompere con lei. Tale matrimonio è così scioccante per lui al punto da creare una frattura insanabile tra sé e lei. E questo è stato un motivo

10 *Zizinia*, Seconda stagione, puntata n. 05 (minuti 07.40 – 08.56). Con «Zizinia» il personaggio si riferisce al quartiere borghese occidentale in cui vive sua madre. «Karmuz» è, invece, il quartiere popolare in cui vive il padre egiziano. Non solo le scene di dialogo della serie tv, come quella sopracitata, ma anche le scene di silenzio aiutano lo spettatore a delineare il ritratto del personaggio e del suo complesso mondo interiore, evocando riflessioni e domande esistenziali che potrebbero rimandare ai grandi testi letterari e filosofici novecenteschi.

in più per essere considerato dalla comunità italiana alessandrina come un “egiziano orientale arretrato”.

2. La sua storia d'amore infelice e tormentato con Aida,¹¹ una donna egiziana divorziata che conduce una vita agiata all'occidentale, è un altro aspetto della sua inquietudine. I dubbi che lo assalgono sul comportamento di lei e sulle sue precedenti relazioni con altri uomini gli impediscono di prendere una decisione nei confronti di chi rappresenta il suo unico amore. Questo induce Aida, in un momento di debolezza, o forse spinta da spirito di vendetta, a sposarsi con un altro uomo. Bishr percepisce questo suo gesto come un tradimento, esattamente come il matrimonio di sua madre. In una scena della serie tv, quando lui si imbatte in sua madre e Aida nello stesso luogo dopo lungo tempo, decide di allontanarsi subito, dicendo nervosamente a entrambe: «Oggi il Caso mi ha giocato un brutto scherzo. Sono venuto apposta a vedere, in una sola notte, le due donne che mi hanno tradito, che mi hanno colpito alla schiena».¹²

3. Il fallimento della storia d'amore con Aida lo fa entrare in un'altra profonda crisi. È una perdita che fa emergere la sua contraddizione (e anche la sua ipocrisia), quando decide di sposarsi nello stesso mese non con una, ma con ben due ragazze: una ragazza egiziana che si chiama Azizah e una ragazza italiana che si chiama Valeria. Si tratta in entrambi i casi di matrimoni di interesse, senza amore: sposa Azizah per riuscire al solo scopo di ottenere un posto nel parlamento egiziano; e sposa Valeria per non perdere il patrimonio di suo zio Giovanni De Lorenzi.¹³ In un tentativo di capire il comportamento irregolare di Bishr/Pucci, il co-protagonista della serie tv e il suo unico amico il derviscio Abdelfattah spiega: «È l'antica storia del figlio di Adamo: la storia del debole che tenta di vincere la debolezza con le illusioni, del presuntuoso che fugge da ciò che capisce».¹⁴ E quando il derviscio ricorre ad Aida e la prega di aiutarlo a salvare Bishr/Pucci da se stesso, e nel suo tentativo di giustificare il comportamento dell'amico, dice: «Si sta sbattendo come un uccello appena macellato, principessa».¹⁵

4. Il nome stesso del personaggio è problematico e conflittuale: a Karmuz lui si chiama Bishr, a Zizinia si chiama invece Pucci. Anche il nome,¹⁶ quindi, riflette la

11 Aida è un personaggio femminile molto complesso e analizzare la sua personalità in questa fiction televisiva merita un discorso ampiamente a parte.

12 *Zizinia*, Seconda stagione, puntata n. 01 (minuti 33.12 – 33.20).

13 Nel tentativo di giustificare agli egiziani il suo matrimonio con l'italiana Valeria, Bishr dice di averla sposata per una pura questione nazionale, per prendere la ricchezza dalla sua ricca parte italiana e darla alla sua povera parte egiziana.

14 *Zizinia*, Seconda stagione, puntata n. 33 (minuti 07.07 – 07.17).

15 Ibid, (minuti 12.19 – 12.25).

16 La questione conflittuale del nome corre come un filo rosso nella letteratura di lingua italiana scritta da migranti, compresi gli arabofoni. Ad esempio, attraverso un personag-

sua identità *in between*. Il fatto di cambiare quotidianamente nome come cambiare il proprio abito/ruolo lo tormenta e aumenta fortemente il fardello della sua condizione, contribuendo a creare un continuo squilibrio tra le due personalità che vivono in conflitto nella sua anima. Esiste sempre un conflitto interiore silenzioso tra il nome di Bishr e il nome di Pucci. Non solo: da una parte gli egiziani che vogliono offenderlo o marcare la sua diversità, ad esempio, lo chiamano “Pucci” “Khawaja Pucci”, e analogamente gli italiani che vogliono offenderlo o farlo sentire inferiore lo chiamano “Bishr” “l’egiziano Bishr”. È, quindi, il peso quotidiano di un doppio complesso di inferiorità.

5. I suoi diversi modi di agire costituiscono quasi due condotte di due personaggi distinti: il personaggio Bishr che, a Karmuz, mantiene le tradizioni di una società egiziana tradizionale e conservatrice è lo stesso personaggio che, a Zizinia, passa le notti a ballare con le donne, ad ascoltare la musica raffinata occidentale, a bere il vino, ecc.

6. Il personaggio è *in between* nell’aspetto fisico: occhi verdi tipici degli italiani e capelli corti e ricci tipici degli egiziani.¹⁷

7. Il personaggio è *in between* nel lavoro: il commerciante popolare di Karmuz che dirige con i suoi fratellastri il commercio locale in un semplice negozio del padre è lo stesso raffinato uomo d’affari a Zizinia che dirige con suo zio materno e sua madre grandi società internazionali di import-export.

gio bengalese migrante in Italia che ha paura di perdere il nome dei suoi antenati, lo scrittore italo-algerino Amara Lakous, sottolineando l’importanza del nome per questo personaggio migrante e per l’uomo in generale, riporta questa citazione di Freud: «Questa sera mi sono soffermato a lungo su queste parole di *Totem e Tabù* di Freud: Il nome di un essere umano è un elemento del suo essere, anzi, è una parte della sua anima». Amara Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a piazza Vittorio*, Edizioni E/O, Roma, 2006, p. 72. «Zizinia» è anche una fiction televisiva sull’Italia dell’emigrazione, cioè una fiction sull’esperienza degli italiani all’estero, in Egitto, perciò potrebbe dialogare con molti testi narrativi della migrazione in lingua italiana, vale a dire quei testi narrativi che hanno come tema centrale l’esperienza della migrazione e scritti da autori non italofoeni. Le tematiche di «Zizinia» si intrecciano, quindi, inevitabilmente, con molte tematiche della letteratura migrante, soprattutto per quanto riguarda la questione identitaria e questa condizione di vivere *in between*. Ad esempio, in un’altra opera letteraria dello stesso scrittore Amara Lakhous (*Divorzio all’islamica a viale Marconi*), avviene questo dialogo tra una delle due voci narranti e un ragazzino egiziano che vive a Roma:

«- Bravo! Parli un romanesco perfetto. Dove l’hai imparato?
- Normale. Sono nato a Roma. I miei amici sono quasi tutti romani.
- E quante lingue parli?
- L’arabo, l’italiano, il romanesco e un po’ di inglese.
- Bravo.
- Normale.
- Sei molto fortunato.
- Io fortunato? Non direi proprio!
- Perché?
- A Roma mi chiamano l’egiziano e al Cairo l’italiano.
- Né carne né pesce, vuol dirmi Galal. Come essere dappertutto e da nessuna parte. Bella fregatura!». Amara Lakhous, *Divorzio all’islamica a viale Marconi*, Edizioni E/O, Roma, 2010, p. 157.

17 Non è, quindi, casuale la scelta di Yahya Al Fakharany di interpretare questo ruolo.

8. Il personaggio è *in between* anche nel modo di vestire. Bishr indossa la Gala-beyah e il tarbush quando è a Karmuz. Pucci, invece, si veste all'occidentale a Zizinia, mettendosi la giacca e il berretto.

9. Bishr è *in between* anche nella lingua: arabo e italiano. È una lingua multiforme che esprime una cultura ibrida e un'identità meticcia. Questa sua lingua di comunicazione quotidiana che dovrebbe essere una lingua dell'incontro, diventa, soprattutto, in quel momento storico di grande tensione e di grande diffidenza, una lingua dello scontro.

10. Il personaggio è *in between* nel luogo; prevalgono in lui due sentimenti: un sentimento di legame e di appartenenza e al tempo stesso un sentimento di estraneità e, si potrebbe anche dire, di *esilio*, nel senso geografico e psicologico del termine. Lo spazio geografico, elaborato dallo sceneggiatore e dal regista, si configura spesso per il personaggio come una condizione di estraneità o, per meglio dire, di conflittualità.¹⁸ L'ambiente è sempre governato dall'accentuarsi di toni negativi che costringono il personaggio ad abbandonare sia il quartiere di Karmuz che il quartiere di Zizinia, scegliendo un'abitazione a metà strada, nella piazza che divide i due quartieri.

Non solo, ma si possono cogliere altri aspetti della vita *in between* di Bishr/Pucci in questa fiction televisiva. La questione identitaria del personaggio potrebbe essere accostata, in qualche modo, alla dialettica dei due sistemi identitari di cui ha parlato il sociologo inglese di origine giamaicana Stuart Hall, cioè la dialettica di *tradition/translation*.¹⁹ Qui il personaggio è incapace di rinunciare a uno di questi due mondi e

18 Sostanza ciò quella propensione del personaggio di abitare l'albergo, un luogo che esprime senso di provvisorietà e non di fissità.

19 Cfr. Stuart Hall, *The Question of Cultural Identity*, in Stuart Hall, D. Held, A. G. McGrew, *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 274-325. Anche se con questa dialettica Hall dedicasse il suo discorso a un caso identitario diverso, cioè quello del migrante straniero indeciso fra due appartenenze, quella di provenienza e quella di destinazione, ciò non impedisce di accostare a questa dialettica il caso di Bishr/Pucci, anzi la condizione del personaggio creato da Okasha è più grave della condizione di un migrante straniero: Bishr/Pucci non è quel personaggio migrante che è venuto in Egitto da un altro paese in cerca di lavoro o di fortuna, ma il personaggio che è nato, cresciuto e vissuto in questa terra, è la terra di suo padre ma anche di sua madre. Questa sua condizione potrebbe essere accostata anche alla condizione dei migranti di seconda generazione in Italia, una condizione su cui si focalizzano maggiormente anche la scrittura dell'italiana di origine somala Igiaba Scego. Cfr. Igiaba Scego, *La mia casa è dove sono*, Rizzoli, Milano, 2010; Igiaba Scego et al., *Pecore nere. Racconti*, a cura di Flavia Capitani / Emanuele Coen, Editori Laterza, Bari, 2005. Igiaba Scego, nel racconto *Salsicce*, in quest'antologia di racconti, descrive ad esempio quando si sente somala e quando si sente italiana: «Mi sento somala quando: 1) bevo il tè con il cardamomo, i chiodi di garofano e la cannella; 2) faccio le cinque preghiere quotidiane verso la Mecca; 3) mi metto il dirah; 4) profumo la casa con l'incenso e l'unsì; 5) vado ai matrimoni in cui gli uomini si siedono da una parte ad annoiarsi e le donne dall'altra a ballare, divertirsi, mangiare... insomma, a godersi la vita; 6) mangio la banana insieme al riso, nello stesso piatto intendo; 7) cuciniamo tutta quella carne con il riso e l'angeelo; 8) ci vengono a trovare i parenti dal Canada, dagli Stati Uniti, dalla Gran Bretagna, dall'Olanda, dalla Svezia, dalla Germania, dagli Emirati Arabi e da una lunga lista di stati che per motivi di spazio non posso citare in questa sede. Tutti parenti sradicati come noi dalla madrepatria; 9) parlo in somalo e mi inserisco con toni acutissimi in una

di svincolarsi dalle loro implicazioni identitarie. I suoi tentativi di riconciliazione tra loro sono infiniti e quotidiani, il che potrebbe portare a parlare di due sistemi identitari nella sua personalità. Il primo è il sistema identitario di Bishr, cioè il sistema identitario egiziano che mira a conservare la purezza della sua egizianità, rifiutando ogni contaminazione che potrebbe derivare dalla società materna, giacché questo potrebbe essere un pretesto per accusarlo di non essere un egiziano puro. Il secondo è, invece, il sistema identitario di Pucci, cioè il sistema identitario italiano, con cui il personaggio mira ad attraversare le frontiere della *tradition*, di aprirsi di più alla società materna, ma nello stesso tempo non smette di costruire barriere affinché questi attraversamenti e queste aperture rimangano chiusi dentro questo sistema identitario italiano. Il primo sistema identitario lo rende chiuso e ossessionato dal voler confermare la sua identità egiziana più dei suoi stessi connazionali, è una forma esagerata di difesa dell'identità e riflette il bisogno interiore di riconoscersi pienamente e di essere accettato in questa società. Dall'altro lato il secondo sistema lo induce a non smettere di avvicinarsi alla cultura materna e di conseguire un ruolo in questa società italiana. Il personaggio deve vivere questo duplice sistema identitario in tutta la sua complessità e contraddittorietà, dove ogni sistema si pone come ostacolo o in alternativa all'altro. Bishr/Pucci, quindi, per essere accettato pienamente da entrambe le società a cui sente di appartenere, decide di cambiare e scambiare ruoli e parti per rimodellare ogni parte della sua identità in base alle esigenze di ogni società. È una dialettica tra apparenza e realtà, è l'uso di maschere. Il personaggio non riesce a creare l'equilibrio ambito, e il bisogno di trovare un senso e un posto in entrambi i suoi mondi, come si è già visto, lo fa cadere nella contraddizione esistenziale. La sua identità è in apparenza un'identità aperta e liquida, ma in sostanza è un'identità in crisi, è un personaggio tormentato, scisso interiormente e pieno di contraddizioni. I due sistemi identitari contraddittori conviventi nella sua personalità non sono che la risposta inevitabile alle sue insicurezze, dovute a una duplice emarginazione, una duplice assimilazione e una duplice alterità. Questa identità molteplice, che si osserva nella molteplicità dei ruoli che il personaggio ricopre quotidianamente, crea

conversazione concitata; 10) guardo il mio naso allo specchio e lo trovo perfetto; 11) soffro per amore; 12) piango la mia terra straziata dalla guerra civile; 13) più altre cento cose e chi se le ricorda tutte! Mi sento italiana quando: 1) faccio una colazione dolce; 2) vado a visitare mostre, musei e monumenti; 3) parlo di sesso, uomini e depressioni con le amiche; 4) vedo film dei seguenti attori: Alberto Sordi, Nino Manfredi, Vittorio Gassman, Marcello Mastroianni, Monica Vitti, Totò, Anna Magnani, Giancarlo Giannini, Ugo Tognazzi, Roberto Benigni, Massimo Troisi; 5) mangio un gelato con stracciatella, pistacchio e cocco senza panna; 6) mi ricordo a memoria tutte le parole del 5 maggio di Alessandro Manzoni; 7) sento per radio o tv la voce di Gianni Morandi; 8) mi commuovo quando guardo negli occhi l'uomo che amo, lo sento parlare nel suo allegro accento meridionale e so che non ci sarà un futuro per noi; 9) inveisco come una iena per i motivi più disparati contro primo ministro, sindaco, assessore, presidente di turno; 10) gesticolo; 11) piango per i partigiani troppo spesso dimenticati; 12) canticchio Un anno d'amore di Mina sotto la doccia; 13) più altre cento cose e chi se le ricorda tutte!» Igiaba Scego, *Salsicce, Pecore nere*, cit., pp. 29-30.

l'alienazione e lo conduce inevitabilmente a chiedersi: «Chi sono io e a quale mondo appartengo davvero?».

In «Zizinia» la questione privata di Bishr/Pucci si intreccia perfettamente con la questione pubblica di Alessandria d'Egitto, e l'incertezza identitaria del personaggio esprime simbolicamente l'incertezza identitaria della città. Si tratta, dunque, di un ulteriore punto d'interesse per questa serie di Okasha.

Questa città del Mediterraneo che si svegliò l'11 luglio 1882 sotto un bombardamento della flotta britannica, e, dopo una lunga occupazione coloniale, si trova a svegliarsi ancora una volta nel 1941 sotto nuovi bombardamenti che arrivano ancora una volta dall'altra sponda del Mediterraneo. Tali bombardamenti del 1941 sono più feroci e devastanti di quei bombardamenti del 1882 e non arrivano solamente dal mare ma anche dal cielo.²⁰ La città si trova totalmente abbandonata, inerme e sottomessa. Il presente dominato dalla tragedia della Seconda Guerra Mondiale è fragile, il futuro è ignoto e privo di qualsiasi certezza.

Alessandria d'Egitto degli anni Quaranta, come il personaggio Bishr/Pucci, si trova quindi a vivere una condizione *in between*:

1. La città, diventata improvvisamente teatro di guerra, deve affrontare la minaccia e l'avidità di grandi potenze occidentali: da una parte essa cade sotto il peso del lungo colonialismo britannico, dall'altra l'arrivo massiccio di quei nazifascisti attraverso il mare, il deserto e anche il cielo, non è affatto tranquillizzante; la loro condizione è vista in qualche modo a metà strada tra «possibili salvatori» e «possibili nuovi colonizzatori».²¹

Con «Zizinia» è evidente l'ambizione di Okasha di superare il nazionale verso il

20 Alessandria d'Egitto non è lontana da quello che succede in altre grandi città del mondo, come Mosca, Roma, Napoli, Parigi, Tokyo, Londra, che vivono la stessa tragedia dei bombardamenti. La prima scena con cui si inaugura la prima stagione è proprio quella del terribile bombardamento notturno contro la città, un'incursione aerea e marittima che è durata più di quattro ore senza interruzioni. La tragedia della città colpita ha ispirato numerose opere letterarie, cinematografiche e televisive. Il grande romanziere alessandrino Ibrahim Abdelmagid (Alessandria, 1946), nella sua trilogia dedicata alla città natia, intitola emblematicamente il primo romanzo che descrive tale momento storico *Nessuno dorme ad Alessandria* (لا أحد ينام في الإسكندرية) (1ª ed. 1996), cioè nessuno può dormire ad Alessandria per l'incubo della feroce guerra che incombe.

21 Abbas Mahmoud al-Aqqad (Aswan 1889 – Il Cairo 1964), uno dei grandi intellettuali egiziani di quell'epoca che si impegnò a chiedere l'indipendenza dell'Egitto dal colonialismo britannico, con lungimiranza è stato fra i primi a schierarsi contro il nazifascismo scrivendo un libro importante pubblicato nel 1940 *Hitler nell'Equilibrio* (هتلر في الميزان), in cui attacca il nazifascismo e invita i suoi connazionali a non farsi trarre in inganno e a lottare sia contro le idee nazifasciste che contro il colonialismo britannico. Lui, dopo lunghe ricerche personali svolte sul Fascismo e sul Nazismo in Europa, non riesce a vedere nei nazifascisti, con queste idee che rappresentano una minaccia diretta ai valori della libertà e della democrazia, possibili futuri sostenitori della liberazione dell'Egitto dall'incubo del colonialismo. Quando l'esercito di Hitler si è avvicinato molto all'Egitto, e dietro consiglio di molti amici per paura di vendetta da parte di Hitler, Abbas al-Aqqad fuggì dal Cairo per il Sudan.

transnazionale o, per meglio dire, creare l'intersezione tra nazionale e transnazionale, tra locale e globale. La città egiziana diviene così una sorta di città-mondo, ovvero di un pezzo di questo tessuto orientale mediterraneo²² a partire dal quale si può rappresentare il mondo intero, inquadrando e intrecciando le vicende interne della città egiziana nel più ampio contesto mediterraneo e internazionale. Questa serie non racconta solo l'Alessandria d'Egitto, lontana e isolata dal frastuono della feroce guerra, ma racconta anche l'Italia, l'Europa, il Mediterraneo e il mondo intero. Le ultime puntate della serie, ad esempio, mettono anche in risalto gli Usa che iniziano a imporsi come nuova potenza mondiale e che iniziano ad avere un ruolo attivo nella vita di Alessandria.

Il destino della città è legato, quindi, al destino della Seconda Guerra Mondiale, e l'orizzonte dello scenario che si sarebbe delineato all'indomani della fine di questa guerra è fortemente nebbioso. La domanda aperta che incombe: quali saranno le conseguenze per la città dopo questo passaggio epocale?!

2. Alessandria d'Egitto, in quell'epoca, è lacerata da una discordia politica interna insanabile tra il palazzo del Re Faruq e il partito «al-Wafd» che guidava l'opposizione politica in Egitto. Il re Faruq sosteneva, in maniera non ufficiale, i nazifascisti, mentre i wafdisti sostenevano gli Alleati. Il che induce il Governo britannico a costringere Faruq a formare rapidamente un nuovo governo guidato dal wafdisti di spicco Mostafa el-Nahhas Pasha: è un giorno indimenticabile nella storia della vita politica egiziana quando gli inglesi, nel 04 febbraio 1942, assediano il palazzo Abdein con i carri armati. Faruq che vede minacciato il suo trono in quel momento storico molto critico acconsente.

3. La città, in quel momento storico, è divisa: da un lato cresce il malcontento nei confronti degli stranieri occidentali in tutto il Regno egiziano: per molti egiziani la loro presenza rappresenta una minaccia. Dall'altro lato c'è chi vede nella presenza straniera una ricchezza e che sostiene in questo clima di armonia quel modello di

22 Ci sono diversi aspetti ed elementi che rendono «Zizinia» una fiction televisiva mediterranea. Due sono, però, i veri protagonisti «mediterranei» in questa fiction: il mare e il quartiere. Il paesaggio mediterraneo si assomiglia ovunque, e, ad esempio, le scene mediterranee ambientate a Napoli nella fiction de *L'Amica geniale* riportano subito in mente le scene ambientate ad Alessandria d'Egitto in «Zizinia». Il paesaggio mediterraneo creato, soprattutto attraverso i due elementi del mare e del quartiere, è presente nelle scene di entrambe le serie tv non solo come sfondo o cornice delle vicende private e pubbliche, cioè non obbedisce solamente a esigenze di carattere documentario e funzionale alla semplice narrazione storica e umana, ma è un elemento che si sviluppa in correlazione con l'evoluzione della vita privata del protagonista (e degli altri personaggi coinvolti) e della vita pubblica delle città. È un paesaggio mediterraneo che ha una sua personalità e una sua fisionomia, e si configura come un personaggio vero e proprio. (*L'Amica geniale* è una serie tv tratta dall'omonima tetralogia della scrittrice italiana Elena Ferrante, un'opera ambientata nella Napoli degli anni '50 e '60. Cfr. *L'Amica geniale di Elena Ferrante ci fa sentire in casa, ma sull'altra sponda del Mediterraneo*, Intervista di Abdelhaleem Solaiman a Muauia Abdulmagid (traduttore della tetralogia dell'*Amica geniale* in arabo), in «Akhbar Al-Adab», 1361, agosto 2019.

convivenza che ha reso dell'Alessandria una città mediterranea cosmopolita e internazionale.

Qui è stato infatti l'esame più difficile per Okasha, il quale, nel presentare allo spettatore queste due prospettive oscillanti tra colonialismo e cosmopolitismo, cerca di creare un equilibrio molto difficile, senza cadere in una facile contraddizione. In altri termini, da una parte Okasha vuole raccontare un'Alessandria la cui identità nazionale egiziana è minacciata da una presenza straniera occidentale, cioè rappresentare la città come se fosse una colonia mediterranea con un'identità ibrida e incerta, in bilico. Ne è prova la scelta del titolo stesso di questa serie tv «Zizinia», per nulla casuale.²³ Dall'altra parte, invece, Okasha vuole raccontare Alessandria da una prospettiva diversa rispetto a quella della città occupata la cui identità è in pericolo, restituendo l'immagine armoniosa di una città mediterranea con un cosmopolitismo particolare,²⁴ in cui egiziani, italiani, greci, armeni, britannici, francesi, belgi, tedeschi, austriaci, ungheresi e altri, musulmani, cristiani, ebrei e altri vivono, lavorano e convivono non solo negli stessi quartieri, ma anche negli stessi palazzi.²⁵ Si potrebbe dire che lo sceneggiatore riesce a presentare allo spettatore, il punto di vista di molti egiziani in quell'epoca, che vedono negli stranieri dei "colonizzatori" e al tempo stesso dei "portatori di una grande civiltà".

Questa serie tv, ambientata negli anni '40 e approdata sulla tv negli anni '90, promuove una rivisitazione della memoria collettiva, non solo quella nazionale egiziana, ma soprattutto quella occidentale. Essa, letta e guardata attraverso la lente della relazione coloniale e postcoloniale, rappresenta una contro-narrativa che mira a fornire una testimonianza sul colonialismo occidentale e una giusta rivalutazione della sua eredità in una città sull'altra sponda del Mediterraneo. Okasha tenta di mettere in

23 «Zizinia», come si è già menzionato, è il nome del famoso console generale belga in Egitto nel diciannovesimo secolo. Okasha sceglie quindi un nome straniero che non può esprimere la vera identità nazionale del luogo, e come se, con questo titolo, volesse dire che l'identità meticciosa non è solo un tratto distintivo delle vite delle singole persone, ma della stessa città in cui vivono queste persone.

24 L'aggettivo "cosmopolita" attribuito alla società egiziana può essere adeguato se con "cosmopolitismo" s'intende la convivenza e la collaborazione tra culture diverse, situazione a cui taluni guardano oggi con nostalgia, mitizzandola. Va però tenuto presente che non si è trattato di una fase storica in cui l'appartenenza a un determinato gruppo sociale, nazionale, religioso e linguistico ha perso d'importanza. Tantomeno in quel tempo ha assunto un ruolo primario il condividere i soli caratteri morali e razionali insiti nell'essere umano, al di là delle differenze di civiltà. In Egitto non si è formato un vero melting pot, ma una società pluralista, caratterizzata da una contiguità dinamica tra gruppi e dal riconoscimento delle differenze etno-religiose. Cfr. Lucia Avallone, *Egitto moderno, una storia di diversità: il modello europeo e la società cosmopolita*, Kervan, Rivista Internazionale di studi afroasiatici, n. 15, gennaio 2012, p. 5.

25 Fishman, ad esempio, descrivendo questa società dell'Alessandria d'Egitto, dice: «Forse in nessun momento della storia dell'umanità un solo paese possedeva una tale ricchezza e diversità di popoli e culture». Daniel Fishman, *Il chilometro d'oro. Il mondo perduto degli italiani d'Egitto*, Guerini, Milano, 2006, p. 20.

risalto le contraddizioni del colonialismo occidentale, sollevando scomode domande e riflessioni aperte sul rapporto e sulle affinità tra colonialismo e cosmopolitismo. In diverse scene della serie tv, vengono presentati brillantemente allo spettatore due mondi: il mondo degli occidentali che vive una vita di agi e benessere accanto al mondo degli egiziani autoctoni – la maggioranza – che vivono in condizioni di miseria e di povertà.

Okash condivide la stessa prospettiva sull'argomento con molti intellettuali e ricercatori occidentali che vedono questa società costruita su «una contrapposizione di stampo colonialista, con una maggioranza locale di umili condizioni economiche, immigrati generalmente benestanti ed élite locali che inseguivano uno stile di vita all'europea».²⁶ Fausta Cialente, ad esempio, nella sua introduzione a *Interno con figure* (1976), imputa al colonialismo occidentale le responsabilità della disuguaglianza sociale diffusa ad Alessandria d'Egitto, città nella quale lei stessa ha vissuto per diversi anni:

europèi godevano di condizioni, in parte da essi create, per cui la vita quotidiana era incredibilmente «dolce» e facile, e se ne vantavano quasi fosse tutto merito loro e un loro diritto, senza guardarsi intorno, quindi senza nemmeno darsi la pena di vedere che di quei privilegi la «massa» non godeva assolutamente nulla. Io vedevo invece quanto atroce era la miseria d'un popolo così mite e pacifico, infame la mano del larvato colonialismo che ancora premeva su di esso e vergognosa la complicità o l'acquiescenza della ricchissima classe dirigente.²⁷

Ciò porta lo spettatore a interrogarsi sul rapporto tra il cosmopolitismo attribuito a questa città mediterranea e gli effetti dell'occupazione, con le spoliazioni e lo sfruttamento che ne conseguono. Non è affatto casuale che Alessandria d'Egitto subisca un destino di cosmopolitismo simile a quello di altre città cadute sotto il colonialismo occidentale, come conferma Chiara Sebastiani:

In quegli anni, peraltro, il mito della città cosmopolita si consolidò al punto da sollevare scomodi interrogativi sulle affinità tra cosmopolitismo e regimi coloniali. Sono state colonie tutte le moderne «metropoli mediterranee» – Tunisi, Alessandria, Beirut, Damasco – a cui si ispira il mito nostalgico della coesistenza armoniosa tra etnie, religioni, lingue, creato in buona parte da quelle «élites della globalizzazione» (Bauman 1999) ante litteram che godevano, come quelle di oggi, di una sorta di «extraterritorialità» determinata da una totale libertà di movimento: gli Europei e i cosiddetti Levantini.²⁸

26 Cfr. Giovannucci Perri, *Literature and Development in North Africa: The Modernizing Mission*, Abingdon: Routledge, New York, 2008, p. 130. Cfr. anche Lucia Avallone, cit., pp. 5-32.

27 Fausta Cialente, *Interno con figure*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. XII.

28 Chiara Sebastiani, *I racconti di Alessandria*, in «Dialoghi Mediterranei», 36, marzo 2019, <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-racconti-di-alessandria/> (ultima consultazione: 27/09/2020).

Queste argomentazioni ci riportano al personaggio principale della fiction: Bishr/Pucci. Okasha trasmette anche allo spettatore l'idea che il rifiuto dell'identità meticcia del personaggio da parte della società egiziana sia una forma di resistenza al colonialismo, così come il rifiuto della sua identità meticcia da parte della società italiana è una forma di resistenza alla cultura orientale e agli arabi, visti come una razza debole, inferiore e arretrata. Qui la fiction di Okasha potrebbe dialogare con il fortunato testo di Edward Said "Orientalismo",²⁹ cioè nel rappresentare questa distinzione tra Oriente e Occidente basata sulla disuguaglianza e sulla discriminazione. Gli stranieri occidentali presenti ad Alessandria d'Egitto «avevano una scarsa propensione all'assimilazione con la cultura locale, spesso disprezzata, ed erano favorevoli alla definizione di un'identità "europea" contrapposta a quelle araba e islamica»³⁰.

Quest'attitudine evoca un'altra tematica centrale presente in questa serie: lo scontro di civiltà. Ne è prova, per citarne un esempio, questo dialogo tra Bishr/Pucci e suo zio materno italiano:

Bishr/Pucci: Scusami, ma il mio modo di pensare è diverso dal vostro.

Giovanni: Ah! È vero! Ecco il vostro difetto. Nonostante tutti i nostri tentativi, state rifiutando di attraversare il ponte.

Bishr/Pucci: Quale ponte?!

Giovanni: Un ponte illusorio, quello che attraversa il Mediterraneo: da Alessandria verso Roma, Atene e Marsiglia...

Bishr/Pucci: E perché non fate voi il contrario: da Roma, Atene e Marsiglia verso Alessandria?

Giovanni: È il debole che dovrebbe attraversare verso il forte perché ne ha bisogno.

Bishr/Pucci: Una logica piena di superiorità e di superbia, è impossibile che mi convinca.³¹

Una barriera fra il «noi» e il «voi» si pone spesso come una frontiera insuperabile tra gli stranieri occidentali e gli egiziani, e una semplice discordia anche fra due amiche intime potrebbe risvegliare questa ostilità nascosta, come avviene ad esempio tra l'egiziana Aida e l'italiana Silvana quando intrattengono questo dialogo:

Silvana: Voi egiziani non progredirete mai restando così come siete, mescolate tutto insieme, il privato e il pubblico, le emozioni e il lavoro, le questioni del Cielo e le questioni della Terra, noi invece siamo sulla scia di quello che dice il vangelo: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». Forse è per questo che noi siamo più avanti.

29 Edward Said riesce a imporsi come figura centrale e punto di riferimento nel dibattito sugli studi postcoloniali. Ne è prova la ricezione, in Italia e nel mondo, del saggio rivoluzionario *Orientalism* (1978) (*Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2004), in cui l'intellettuale critica il pensiero coloniale occidentale e cerca di rivelare il modo con cui l'Occidente ha percepito l'altro, e decostruisce le immagini stereotipate costruite dall'orientalismo, soprattutto nei confronti del mondo arabo e dell'Islam per poter esercitare il proprio dominio coloniale.

30 Cfr. Albert Hourani, *Minorities in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 1947, p. 25. Cfr. anche Lucia Avallone, cit., pp. 5-32.

31 *Zizinia*, Prima stagione, puntata n. 40 (minuti 18.02 – 18.39).

Aida: Siete avanti?! Silvana, chi di noi adesso mescola religione e nazionalità? Inoltre, credevo che tu fossi egiziana, non è così?!

Silvana: Io ho una cittadinanza egiziana, ma sono italiana di origine.

Aida: Sì, l'origine è italiana... E naturalmente è l'origine che rimane... Non è così?³²

L'ambientazione della seconda stagione di «Zizinia» si conclude nel 1951, e la terza stagione non vide mai la luce. Tutto resta irrisolto e in sospeso, senza completamento o chiusura.

Mancano pertanto quegli sviluppi che avrebbero dovuto delineare l'ultimo ritratto di Bishr/Pucci, rimasto titubante tra il mondo della politica egiziana, in cui arriva a essere un parlamentare 'wafdistà', e il mondo italiano della ricchezza e del business. Manca d'altronde una rappresentazione di Alessandria d'Egitto dopo il passaggio epocale della Seconda Guerra Mondiale. Dunque, sia sulla dimensione privata che su quella pubblica, resta l'ombra dell'incertezza.

Tuttavia, il finale della seconda stagione è poco rassicurante, perché, nell'ultima puntata, le due mogli di Bishr/Pucci, l'egiziana Azizah e l'italiana Valeria, restano incinte,³³ e lui, sulla scia della *commedia all'italiana*, inizia a scoppiare nel ridere, ma è un riso amaro e incerto, e, in un tentativo pazzo e disperato di sanare le proprie frustrazioni, corre a cercare il suo vecchio amore cui ha rinunciato due volte: Aida.

Con la gravidanza di Azizah e di Valeria è come se Okasha volesse dire che sarebbe difficile risolvere la questione dell'identità plurima di questo personaggio "mediterraneo", ma, al contempo, è come se volesse dire che dei fili collegheranno sempre, anche se in maniera problematica e conflittuale, le due sponde del Mediterraneo.

32 Ivi, Seconda stagione, puntata n. 33 (minuti 08.40 – 09.33).

33 Proprio quest'anno (2020), contro le aspettative del pubblico di «Zizinia», la scrittrice egiziana Omnia al-Rihani, dopo aver ottenuto i diritti d'autore dalla famiglia di Okasha, pubblica, dalla matrice televisiva di questa serie, il suo romanzo «Zizinia. Rouh Bishr». Ispirandosi all'opera di Okasha, la scrittrice inizia a immaginare come potrebbero essere le vicende della terza stagione non uscita. Omnia al-Rihani non tenta di risolvere l'incertezza identitaria di Bishr, anzi attraversa verso un'altra nuova incertezza: protagonista dell'opera è Rouh, figlia della moglie italiana Valeria. Rouh, dopo un'assenza ventennale in Italia, decide di ritornare ad Alessandria d'Egitto, affrontando, come suo padre, la condizione di vivere *in between*. A legare la serialità e il romanzo è il sentimento di incertezza e di smarrimento identitario. La ricerca identitaria di Bishr/Pucci e poi di sua figlia Rouh in Alessandria d'Egitto non potrebbe essere che il Mediterraneo stesso che si è cercato, si cerca e si cercherà sempre.

BIBLIOGRAFIA

- Albert Hourani, *Minorities in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 1947.
- Amara Lakhous, *Divorzio all'islamica a viale Marconi*, Edizioni E/O, Roma, 2010.
- Amara Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a piazza Vittorio*, Edizioni E/O, Roma, 2006.
- Chiara Sebastiani, *I racconti di Alessandria*, in «Dialoghi Mediterranei», 36, marzo 2019, <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-racconti-di-alessandria/> (ultima consultazione: 14/10/2020).
- Daniel Fishman, *Il chilometro d'oro. Il mondo perduto degli italiani d'Egitto*, Guerini, Milano, 2006.
- Edward Said, *Sempre nel posto sbagliato*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2004 (ed. or. 1978).
- Elena Ferrante, *L'amica geniale*, Edizioni E/O, Roma, 2011.
- Fausta Cialente, *Interno con figure*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- Giovannucci Perri, *Literature and Development in North Africa: The Modernizing Mission*, Abingdon: Routledge, New York, 2008.
- Ibrahim Abdelmagid, *Nessuno dorme ad Alessandria* (لا أحد ينام في الإسكندرية), al-Shorouk, Il Cairo, 1996.
- Igiaba Scego, *La mia casa è dove sono*, Rizzoli, Milano, 2010.
- Igiaba Scego et al., *Pecore nere. Racconti*, a cura di Flavia Capitani / Emanuele Coen, Editori Laterza, Bari, 2005.
- Lucia Avallone, *Egitto moderno, una storia di diversità: il modello europeo e la società cosmopolita*, Kervan, in «Rivista Internazionale di studi afroasiatici», 15, gennaio 2012, pp. 5-32.
- Muauia Abdulmagid, *L'amica geniale di Elena Ferrante ci fa sentire in casa, ma sull'altra sponda del Mediterraneo*, Intervista di Abdelhaleem Solaiman a Muauia Abdulmagid, in «Akhbar Al-Adab», 1361, agosto 2019.
- Omnia al-Rihani, *Zizinia. Rouh Bishr* (زيزينيا. روح بشر), Dar M&K, Il Cairo, 2020.
- Robert Ilbert, *Alexandrie 1830-1930: Histoire d'une communauté citadine*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Il Cairo, 1996.
- Sigmund Freud, *Totem e Tabù*, traduzione di I. Gianni, a cura di Alberto Lucchetti, Rizzoli, Milano, 2012 (1ª ed. originale in lingua tedesca, 1913) (1ª ed. italiana, 1930).
- Stuart Hall, *The Question of Cultural Identity*, in Stuart Hall / David Held / Anthony G. McGrew, *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 274-325.
- Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari, 1999.

HALA RADWAN¹

LA POESIA PER L'INFANZIA TRA L'ITALIA E
L'EGITTO
CON PARTICOLARE RIFERIMENTO AD ALFONSO
GATTO E AHMED SHAWKY

Bambini e poesia sono entrambi imprevedibili, appartengono entrambi a un mondo fatto di intuizione e di fantasia, di emozioni e di creatività. Trattando l'esperienza italiana ed egiziana riguardante la poesia per bambini, dalla fine dell'Ottocento fino agli ultimi decenni del Novecento, sia italiano che egiziano, troviamo che l'esperienza di Alfonso Gatto e quella di Ahmed Shawky² rispecchia la coscienza dell'importanza di rivolgersi in versi ai bambini, in quanto ognuno di loro introdusse la sua raccolta di poesie per l'infanzia con una dedica speciale: Gatto nella prefazione all'edizione del 1963 che uscì con il titolo *Il vaporetto*,³ scrive:

¹ Docente di letteratura italiana presso il Dipartimento di Italianistica, Facoltà di Lingue "al-Asun", Università di Sohag, Egitto.

² Alfonso Gatto nacque a Salerno nel 1909. Al liceo scoprì la propria passione per la poesia e la letteratura; oltre al suo essere poeta lavorò come critico letterario, critico d'arte e pittore. Ahmed Shawky, invece, nacque in Egitto nel 1869. Era pioniere del movimento letterario egiziano moderno. Fu nominato dai colleghi 'Il principe dei poeti' in riconoscimento dei suoi notevoli contributi nel campo letterario. Morì nel 1932.

³ Il grande poeta salernitano pubblica nel 1945 *"Il sigaro di fuoco"* (Bompiani), un libro di poesie per l'infanzia, che viene ampiamente illustrato da Graziana Pentich e ripubblicato con il titolo *"Il vaporetto"* da (La Nuova Accademia), Milano, 1963.

Ho dedicato queste mie poesie, fiabe, rime, ballate ai bambini di ogni età. Che voglio dire? Voglio dire che il primo sapore della vita, la sorpresa di avere gli occhi nelle mani, questo vedere pulito e luminoso il mondo delle nostre giornate, sono doni di verità che ogni uomo piccolo o grande, vecchio o bambino, porta con sé e nella sua anima, se egli è veramente libero nella libertà di tutti, e con tutti rinnova l'amore e il desiderio della vita.⁴

Lo stesso pensiero lo esprime Ahmed Shawky introducendo la sua collezione di poesia per bambini inserita ne “*al-Shawquiyyat*,”⁵ con queste parole:

وجريت بخاطري في نظم الحكايات علي اسلوب “لافوتين” الشهير، وفي هذه المجموعة شيء من ذلك، فكنت إذا فرغت من وضع أسطورتين أو ثلاث، أجمع بأحداث المصريين، وأقرأ عليهم شيئاً منها فيفهمونه لأول وهلة، ويأثسون إليه ويضحكون من أكثره. وأنا استبشر لذلك وأتمنى لو وفقني الله لأجعل للأطفال المصريين - مثلما جعل الشعراء للأطفال في البلاد المتقدمة - منظومات قريبة المتناول، يأخذون الحكمة والأدب من خلالها علي قدر عقولهم.⁶

L'introduzione di Shawky mostra quanto era interessato a scrivere delle opere capaci di comunicare ai bambini e ai ragazzi il concetto della letteratura in modo non meno interessante di quello del modello europeo, rappresentato dal famoso scrittore francese La Fontaine.⁷ Per Shawky, era importante conoscere l'impressione dei ragazzi nei confronti di questo tipo di poesie, perciò li portava ad ascoltare alcuni dei suoi versi prima della loro pubblicazione. La prova confermò che i ragazzi si immedesimavano in modo perfetto con le poesie, fatto che lo incoraggiava a continuare a seguire le reazioni di suoi destinatari.

Sono presenti in queste due dediche di Alfonso Gatto e Ahmed Shawky i tratti essenziali di un modo di fare versi che sceglie come destinatari i bambini. Pino Boero e Carmine De Luca confermano la singolarità di Gatto, il poeta che gioca un ruolo indispensabile nella formazione del pensiero delle nuove generazioni dei bambini italiani in un momento critico della storia del loro paese:

Può sembrare singolare che Gatto, significativo rappresentante dei poeti ermetici, abbia avvertito il bisogno – in due diversi tempi della sua vita e della convulsa storia recente del paese: all'uscita dal ventennio fascista (1945) e all'ingresso dell'Italia nella nuova fase di sviluppo industriale (1963) – di dedicarsi alla poesia per l'infanzia, e abbia modellato teneri e armonici versi per le nuove generazioni.

4 Alfonso Gatto, prefazione dell'autore, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, Mondadori, Milano, 2001, p. 10.

5 Si tratta di un volume che contiene tutta la produzione poetica di Ahmed Shawky, pubblicato in Egitto per la prima volta nel 1898.

6 أحمد شوقي، ديوان الشوقيات، الطبعة الأولى، القاهرة، 1898.

7 È importante ricordare che Ahmed Shawky lesse la Fontaine e altri grandi scrittori francesi durante il periodo in cui studiava in Francia dal 1887 al 1891. Fra questi scrittori Victor Hugo, de Musset e Lamartine. Dell'ultimo tradusse in arabo la sua opera *Le Lac* (il lago). Cfr, Shawky Daief, *La letteratura araba contemporanea in Egitto*, Dar al-Ma'aref, Il Cairo, 1992, p. 111. . 111. ص. 1992. شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1992.

ni.⁸

Pure la raccolta di Shawky è stata accolta favorevolmente da tutti soprattutto dai professori di letteratura araba moderna fra cui il professore Ahmed Zalt che la ritiene come la prima espressione araba consapevole, verso la fine del diciannovesimo secolo, della necessità di creare una letteratura per l'infanzia simile a quella che esiste già nei paesi europei. Egli scrive:

يأمل الشاعر في مقولته الآتية أن يعرض الأدباء دعوته في سبيل إرساء أدب جديد للطفل العربي في مصر، مماثل أدب الطفل الغربي، بحيث تتحقق للأطفال مع هذا اللون الأدبي الغايات الأخلاقية، والتعليمية، والتربوية، والجمالية على قدر إدراكهم.⁹

1. IL BAMBINO NEL PENSIERO E NELLA POESIA DI GATTO E DI AHMED SHAWKY

Gatto e Shawky prediligono la compagnia dei bambini: Gatto inaugura la sua collezione poetica con una poesia in cui fa lui stesso il Girotondo con i bambini accompagnandoli in una passeggiata per la città:

Ho preso tutti i bambini per mano,
andiamo in corsa per la città.
Alto più alto, nano più nano,
evviva evviva la libertà!¹⁰

Nonostante la semplicità di questi versi essi rivelano la capacità di Gatto a coinvolgere e incuriosire tutti i sensi dei bambini chiamandoli a partecipare a questo giro. Ciò rivela, secondo l'opinione di Rodari, che «Gatto non bamboleggia, rimane adulto in ogni parola. Fortuna sua, rimane anche in ogni parola poeta».¹¹

Fra i versi di Ahmed Shawky leggiamo:

أحبّ الطفلَ وإن لم يكْ لكِ إنما الطفلُ على الأرض ملكُ
هو لطفُ الله لو تعلّمهُ رحّمَ الله امرءاً يرحّمهُ
عطفهُ منه علي لعبته تُخرجُ المحزونَ من كُربته
¹². وحديثُ ساعة الضيق معه يملأُ العيشَ نعيماً وسعهُ

⁸ Pino Boero / Carmine De Luca, *La letteratura per l'infanzia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 224.

⁹ أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال، دار النشر للجامعات المصرية-مكتبة الوفاء، القاهرة، أحمد زلط، 1994، ص 104.

¹⁰ Alfonso Gatto, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., p. 14.

¹¹ Gianni Rodari, *I bambini e la poesia*, in «Il Giornale dei genitori», 6-7, 1972, p. 49.

¹² أحمد شوقي، قصيدة رسالة الناشئة، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011، ص. 518.

Ama il bambino anche se non è il tuo, sulla terra il bambino è un angelo.
Il bambino è una misericordia di Dio,
sii misericordioso con i bambini, che Dio sia misericordioso con te
il bambino vedendolo mentre gioca dimentichiamo le nostre tristezze,
parlandogli nel tempo della nostra tristezza sentiamo la bellezza della vita.¹³

Nei versi di Shawky le parole rappresentano un appello da parte sua per amare non solo i nostri e propri bambini ma il mondo proprio dell'infanzia, considerato angelico, espressione di pace e di serenità. Shawky non amava solo i suoi figli;¹⁴ il suo amore si estende a coinvolgere il mondo dell'infanzia e tutti i bambini. È un mondo su cui si riflette la sua anima umana e poetica.¹⁵

Trattando poi le due raccolte di Gatto e Shawky ci troviamo davanti a due poeti che mirano a mettere i fondamenti di una poesia che ha la sua dignità letteraria. Per questo motivo le tematiche nei due autori rappresentano un discorso autentico che non è mai banale o riduttivo. Queste tematiche sono rappresentate, dal mio punto di vista, in due essenziali linee di scrittura.

1. POESIA DI CARATTERE PEDAGOGICO-EDUCATIVO

Questa linea viene legata alle circostanze temporali e spaziali e agli impegni politici e morali di ognuno dei due poeti. Per esempio, la raccolta di Gatto è frutto, come abbiamo accennato prima, della storia recente di un'Italia che porta con sé la fine di un modello educativo già esistente ribaltando i luoghi comuni di un'educazione di un tempo e esortando gli scrittori ad appropriarsi innanzitutto di una nuova visione delle cose.¹⁶

Più di un componimento nella raccolta di Gatto rivela che lui ha capito il messaggio, anzi sin dalla dedica che apre la raccolta; egli ha espresso il suo intento di creare una pedagogia diversa basata su un nuovo senso di vita. Rodari conferma che «in questo senso le poesie sono davvero fatte “per bambini di ogni età” fatte per dire

13 Tutte le traduzioni dei versi di Shawky sono mie.

14 Fra le poesie di Shawky dedicate ai bambini entrano a far parte alcuni testi poetici scritti appositamente da lui per i suoi figli in diverse occasioni. Amina, Ali e Hussein sono i suoi figli che rappresentano il perno di diverse poesie fra cui: *Il padre di Ali*, *Un gioco*, *Amina e Il primo passo*, dove in esse si rivela la tenerezza paterna di Shawky e il suo amore immacolato per il mondo dell'infanzia. 113. أحمد زلط ، أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال، مرجع سابق، ص. 4.

15 Infatti, alcuni critici quando parlano dell'amore di Shawky per i bambini, spesso legano tra questo ed alcuni aspetti della sua personalità. I critici affermano che lui era molto timido, con una voce bassa, il fatto che lo faceva sembrare più vicino ai caratteri del mondo infantile. Cfr, Dr. Saad Zallam, *Shawky e l'infanzia* ne La rivista della facoltà della lingua araba, n. 24, Università di Al azhar, 1978, p. 4.

د. سعد زلام ، شوقي و الطفولة، مجلة كلية اللغة العربية، العدد 24، جامعة الأزهر، القاهرة، 1978، ص. 4.

16 Cfr. Pino Boero / Carmine De Luca, *La letteratura per l'infanzia*, cit., p. 224.

qualcosa a qualcuno, per comunicargli “l’amore e il desiderio della vita”». ¹⁷

Ci sono due fra i testi della raccolta di Gatto che sono particolarmente indicativi in questo senso. *Un Consiglio* è il primo fra questi testi:

Non date retta al re,
non date retta a me.
Chi t’inganna
si fa sempre più alto d’una spanna,
mette sempre un berretto,
incede eretto
con tante medaglie sul petto.
Non date retta al saggio
al maestro del villaggio
al maestro della città
a chi ti dice che sa.
Sbaglia soltanto da te
come i cavalli, come i buoi,
come gli uccelli, i pesci, i serpenti
che non hanno monumenti
e non sanno mai la storia.
Chi vive è senza gloria. ¹⁸

Secondo Francesca Mozzati, Gatto, in questi versi, entra direttamente in scena per invitare i bambini «a sperimentare un pensiero divergente per mettere in discussione ciò che viene veicolato da un modello educativo autoritario e unidirezionale». ¹⁹

Adoperando una nuova riflessione pedagogica, ²⁰ in seguito a quella attuata dal regime fascista, Gatto continua a far passare alle nuove generazioni, attraverso le forme semplificate della scrittura per l’infanzia, una nuova idea dell’uomo che deve godere delle bellezze della vita. Ne la *Filastrocca* Gatto invita i bambini ad essere attivi, a non accettare passivamente lo stato delle cose come immutabile, a divenire protagonisti e artefici del proprio destino e tentare di percorrere le strade del succes-

17 G. Rodari, *Il vaporetto del poeta alza il pavese della rivolta*, in *Inserito Libri di “Paese Sera”*, Roma, 15 maggio 1964.

18 A. Gatto, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., p. 23.

19 Francesca Mozzati, *Alfonso Gatto per i bambini: la poesia come pedagogia di libertà ne Un poeta in prosa. Alfonso Gatto Cronache del piacere 1957-1958*, a cura di Epifanio Ajello, Edizione Sinestesie, p. 376. Il volume è disponibile su: <https://en.calameo.com/books/005864328743c834c946c>.

20 Il progetto e l’intenzionalità pienamente pedagogica di Gatto si rivela pura in due elementi che accompagnano la pubblicazione, da “La Nuova Accademia” (Milano), della raccolta quali le immagini, realizzate dall’allora compagna Graziana Pentich, e il disco audio con la voce dello stesso Gatto che recita alcune liriche della raccolta. Questi due elementi rispecchiano la consapevolezza dell’autore del rapporto educativo e affettivo che si stabilisce tra l’adulto che legge e il bambino che ascolta, elaborando i contenuti con la sua fervida immaginazione.

so personale senza la certezza che questo venga raggiunta.²¹

Avete visto che tutto è perfetto
nel mondo come un bacio,
la casa col tetto
il bimbo col letto
il topo col suo cacio?
Avete visto che tutto ha ragione
[...]
Continuate ora voi la filastrocca,
fanciulli, ora vi tocca
spiegare la vela al mare,
mettervi in cammino
e forse non trovare
dove la luna e il sole
s'addormono vicino.²²

Di Shawky è invece il componimento: أنا المدرسة: 'Sono la scuola':

أنا المدرسة اجعلني كأنّ، لا تمَلْ عني
ولا تُفَرِّغْ كماخوذ من البيت إلى السجن
[...]
ولا بُدْ لك اليوم وإلا فغدًا مني
أو استغن عن العقل إذن عني تستغني
أنا المصباح للفكر أنا المفتاح للذهن²³

Io sono la scuola, come madre dovresti considerarmi e di me non stancarti,
di me non dovresti avere paura come qualcuno portato da casa in galera²⁴
oggi o domani da me arriverai
rinuncerai alla mente se tu a me rinuncerai
io sono la luce del pensiero e la chiave della mente

Non è difficile riconoscere nei versi di Shawky la vena didascalica che mira ovviamente a comunicare ai piccoli l'importanza della scuola, simile ad una madre che accoglie i figli e gli offre educazione e insegnamento, due armi con cui possono abbattere l'ignoranza e l'arretratezza.

Un'altra poesia intitolata الوطن 'la Patria' rispecchia lo stesso intento pedagogico.

²¹ Cfr. Francesca Mozzati, *Alfonso Gatto per I bambini: la poesia come pedagogia di libertà*, cit., p. 376.

²² A. Gatto, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., p. 18.

²³ أحمد شوقي، المدرسة، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، مرجع سابق، ص. 893.

²⁴ Spesso i primi giorni dei bambini che affrontano un nuovo ciclo scolastico verrebbero accompagnati dai timori che portano i piccoli a non amare l'ambito scolastico perché li separa dal consueto ambito familiare.

Impiegando la storiella raccontata in versi, Shawky ha potuto far passare ai lettori bambini il senso nazionale senza abbandonarsi ad un moralismo intransigente. La poesia comincia raccontando un dialogo tra due uccellini, che stanno su un albero di un giardino deserto del Hijaz, la regione che fa oggi parte dell'Arabia Saudita. Soffia un vento, che arriva dallo Yemen, invitando i due uccelli a lasciare questo giardino nudo del loro povero paese, e a vivere nei giardini belli e floridi del sud della Penisola. Gli ultimi due versi sottolineano il dover di rimanere fedeli alla patria: i due uccelli non accettano l'invito del Vento:

حَلَّتَا عَلَى فَنَنْ لَا نَدِ وَلَا حَسَنْ سَخِرَا عَلَى الْغُصْنِ رِيحٌ سَرَى مِنَ الْيَمَنِ فِي وَعَاءٍ مُمْتَلِئٍ وَفِي ظِلِّ عَدْنٍ بَقِيَّةٌ مِنْ ذِي يَزَنٍ وَالْمَاءُ شَهْدٌ وَلَبَنٌ	عُصْفُورَتَانِ فِي الْحِجَازِ فِي خَامِلٍ مِنَ الرِّيَاضِ بَيْنَهُمَا تَنْتَجِيَانِ مَرَّ عَلَى أُبْكِيهِمَا !حَيَّا وَقَالَ : دُرَّتَانِ لَقَدْ رَأَيْتُ حَوْلَ صَنْعَاءِ خَمَائِلًا كَأَنَّهَا الْحَبُّ فِيهَا سُكَّرُ
فِي سَاعَةِ مِنَ الزَّمَنِ وَالطَّيْرُ مِنْهُنَّ الْقَطَنِ مَا عَرَفْتَ مَا السَّكَنِ لَا شَيْءَ يَغْدِلُ الْوَطَنَ	هَيَّا إِزْكَبَانِي نَائِيهَا قَالَتْ لَهُ إِخْذَاهُمَا يَا رِيحُ أَنْتَ ابْنُ السَّيْلِ هَبْ جَنَّةَ الْخُلْدِ الْيَمَنُ²⁵

[...]

Sul ramo di un albero in Hijaz ci stavano due uccellini,
in un giardino deserto senza rugiada o acqua,
sul ramo mentre chiacchieravano di notte insieme,
passò tra gli alberi il Vento venendo dallo Yemen
salutò dicendo: siete come due gemme in luogo disprezzato,
ho visto intorno Sanaa e a Aden,
belli giardini come se fossero il resto del regno di Sayf ibn Dhi Yazan²⁶
lì il grano è zucchero e l'acqua è miele e latte
[...]
salite sulla mia schiena ci arriveremo tra un'ora
gli disse uno di loro con intelligenza:
O Vento tu sei il viandante, non sai il senso della famiglia
supponiamo che il paradiso sia lo Yemen, non sarà mai la patria.

Qui il senso pedagogico non è molto diretto come era nella precedente poesia della *Scuola*. Mi pare che niente di ovvio attiri l'attenzione dei bambini al valore della patria come quella bella atmosfera del raccontino poetico creata nei versi di Shawky che si misura davvero con il loro mondo senza troppi didascalismi.

25

. أحمد شوقي، الوطن، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، مرجع سابق، ص. 890.

26 È uno dei più famosi re durante il vecchio regno di Yemen.

2. BREVI RACCONTI IN VERSI O FAVOLA - POESIA

È un tipo ricorrente in tutti e due scrittori anche se con prospettive diverse. Nel caso di Gatto certi componimenti sono accompagnati dalla favola e dagli eventi storici mentre nel caso di Shawky l'elemento ricorrente in questo tipo di versi è particolarmente la favola che porta intenti politici, nazionali o morali. Comunque, tale poesia è di solito accompagnata da due livelli di lettura. Il bambino può capire solo il senso diretto favolistico e facile della poesia, ma può anche riconoscerne i simboli e gli intenti politici.

L'operetta buffa con ritornello finale si ritiene una delle poesie in cui Gatto ricorre a mescolare la favola e la storia. La poesia viene incentrata sulle figure del Maresciallo che si chiama Maffi e il suo cavallo Zulu':

Io l'ho conosciuto
il Maresciallo Tuttobaffi,
si chiamava Maffi
ed era muto.
Parlava con la sciabola sguainata
parlava con un'occhiata,
moveva il mondo con una spronata
al bel cavallo zulu'.
Che bel cavallo,
più fiero d'un gallo!
Che fiero quel Maresciallo
col pantalone giallo
e la casacca blu!²⁷

I versi raccontano il lato favolistico fantastico della poesia, cioè la descrizione dei due personaggi protagonisti della favola inventata dal poeta. La fantasia forma il quadro generale in cui vengono mescolate le vicende reali della storia italiana e quelle irreali della favola. Nei seguenti versi appare il lato storico, dove il lettore capisce che Maffi il maresciallo rappresenta Mussolini che entra in guerra senza essere preparato né lui né il suo popolo:

Maresciallo beduino
d'un gran popolo bambino,
senza fucili e senza cannoni,
senza fondelli nei pantaloni,
a piedi nudi per terra
come faremo la guerra?²⁸

27 A. Gatto, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., p. 63.

28 Ibid.

Continuando a muoversi scorrevolmente tra la favola e la storia, Gatto prosegue nei prossimi versi a richiamare i riferimenti alla dittatura mussoliniana e la sua tendenza a punire gli altri che non vanno d'accordo con essa:

Siete o non siete con Tuttobaffi?
Date mano agli schiaffi.
Schiaffi di qua schiaffi di là,²⁹

Ma in questa *operetta buffa* il Maresciallo, al contrario del vero Mussolini, dichiara che non può fare più la guerra:

Non ne può proprio più
di fare alla guerra.
Gli hanno strappato un mustacchio,
gli pende a mezzo il pennacchio
dal povero cimiero.³⁰

Convinto che l'universo sarà più bello senza la guerra, il maresciallo decise di svestirsi dell'abito militare e di stare in mutande:

«Oh, s'io fossi soltanto un leone
avrei tanto tanto coraggio,
ma se tu fossi più saggio
tu mi diresti:- Padrone,
come sono belle le notti di maggio
e com'è bella la terra
senza il ticchio della guerra!-
Vedi che faccio?
Mi tolgo i pantaloni
e la sciarpa la straccio,
via via le decorazioni!
Questa scibola di latta,
maledetto chi l'ha fatta!
Ora che sono in mutande
non sarò, certo, un grande,
ma un uomo almeno
e me ne sto sereno
cantandoti così:
Noi siamo senza gloria,
abbasso anche la storia
che non ci serve più». ³¹

29 Ibid.

30 Ivi, p. 64.

31 Ivi, pp. 64-65.

Il maresciallo spogliatosi dell'uniforme, gettata via la spada, vuole sottolineare secondo Beatrice Sica, un punto di vista tutta gattiana, cioè «spogliarsi di ogni desiderio egoista di gloria e sentire nel canto della vita non ciò che lo separava, ma ciò che lo univa agli altri esseri: ciò far diventare quel suo primissimo sentimento della poesia amore e non gloria».³² Rinunciare alla gloria della guerra da parte del maresciallo significa che il poeta vuol indicare ai bambini che la gloria vera è quella, secondo i versi precedenti, di essere un uomo vero, sereno e felice.

Infatti, quando Gatto ha pensato di scrivere questa raccolta per i bambini, accompagnandola con un disco con la sua voce, egli dava tanto rilievo al concetto della felicità. Questo lo osserviamo nell'ultima parte della sua prefazione:

Per ogni cosa che in sé sia lieta d'essere, un invito dunque al contento, queste mie rime? Lo spero, e nel disco la mia voce stessa confido voglia condurvi all'assalto della nostra intrepida felicità.³³

Il concetto della felicità si riflette in un'altra poesia intitolata *la fiaba* nella quale Gatto immagina che tutti le bestie siano amici; l'asino buono sogna insieme agli altri animali di lasciare la città varcando il mare per cercare il regno di Noè dove c'è l'intera e intrepida felicità che favorisce la convivenza pacifica tra tutti gli esseri dell'universo:

Paziente buono
di terra bruna,
l'asino pareva un santo
col suo muro daccanto.
Sembrava dire: «Io sono
per buona fortuna
l'asino e vi somiglio,
bambini dai grandi orecchi.
[...]
Saremmo in corsa l'ombra che ci vola
Sempre dinnanzi da mattina a sera,
crederemmo di volare,
di varcare il mare,
tutti in groppa con me
verso il regno di Noè».
Conosco l'isola verde
ove nulla si perde
della felicità,
ove gli asini, i fanciulli,

³² Beatrice Sica, *Alfonso Gatto e l'operetta buffa dell'uomo a cavallo*, in *Cronache del piacere*, cit., p. 406.

³³ A. Gatto, prefazione dell'autore, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., p. 10.

i muletti bambini
si seggono vicini
ai giochi, ai trastulli.³⁴

L'arca di Noè nè presente in una delle favole-poesie di Shawky intitolata السفينة و الحيوانات *'l'arca e gli animali'* in cui il poeta narra come si comportano pacificamente gli animali una volta finita l'istruzione dell'arca da parte di Noè:

لَمَّا أَتَمَّ نُوحٌ السَّفِينَةَ
وَحَرَّكَهَا الْقُدْرَةُ الْمُعِينَةَ
جَرَى بِهَا مَا لَا جَرَى بِبَالٍ
فَمَا تَعَالَى الْمَوْجُ كَالْجِبَالِ
حَتَّى مَشَى اللَّيْثُ مَعَ الْجَمَارِ
وَأَخَذَ الْقِطُّ بِأَيْدِي الْفَارِ
وَاسْتَمَعَ الْفِيلُ إِلَى الْخِنْزِيرِ
مُوتِنِسًا بِصَوْتِهِ النَّكِيرِ
[...]
فَذَهَبَتْ سَوَابِقُ الْأَحْقَادِ
وَوَهَرَ الْأَحْبَابُ فِي الْأَعَادِي
حَتَّى إِذَا حَطُّوا بِسَفْحِ الْجُودِي
وَأَيَّقُوا بِعَوْدَةِ الْوُجُودِ
عَادُوا إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ الشِّيمَةُ
وَرَجَعُوا لِلْحَالَةِ الْقَدِيمَةِ
فَقَسَّ عَلَى ذَلِكَ أَحْوَالُ الْبَشَرِ
إِنْ شَمِلَ الْمَحْذُورُ أَوْ غَمَّ الْخَطَرُ.³⁵

Una volta finita l'arca di Noè e il potere di Dio la mosse,
in cui successe cose strane quando il diluvio fu alto come le montagne,
il leone camminò con l'asino, il gatto accompagnò il topo,
l'elefante ascoltò il maiale amando il suo brutto verso,
[...]
Il vecchio odio andò e un amico il nemico diventò,
una volta gli animali toccarono la terra ferma sicuri della fine del diluvio
tornarono nemici come lo erano e come richiede l'animo astioso
così farebbe anche la gente salvata dopo il momento pericoloso.

Dopo aver raccontato nei primi versi la strana amicizia tra gli animali dell'arca di Noè, Shawky negli ultimi versi racconta la reazione degli stessi animali dopo la fine del diluvio universale. Gli animali tornano nemici e si odiano, appunto come succede con gli uomini nei momenti difficili, dove nel caso del pericolo diventano amici e il contrario succederebbe una volta raggiunta la salvezza.

³⁴ A. Gatto, *Il vaporetto, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età*, cit., pp. 37-38.

³⁵ أحمد شوقي، السفينة والحيوانات، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، مرجع سابق، ص 875.

È significativo che ci sia nell'opera di Shawky un incessante ricorso all'uso della favola-poesia che presenta un registro fantastico sempre pronto ad attirare l'attenzione dei piccoli lettori. Una di queste poesie intitolata *حكاية الكلب و الحمامة* 'La storia del cane e la colomba', composta di undici versi, racconta due storie che esprimono la gratitudine e la collaborazione reciproca: dal primo al sesto verso c'è la storia della colomba che salva il cane dormente dal serpente. La seconda, invece, è contenuta dal settimo al decimo verso dove si racconta del cane che salva la colomba dal cacciatore. L'ultimo verso riferisce alla morale dell'aiuto reciproco.

تَشْهَدُ لِلْجَنَسَيْنِ بِالْكَرَامَةِ	حَكَايَةُ الْكَلْبِ مَعَ الْحَمَامَةِ
بَيْنَ الرِّيَاضِ غَارِقاً فِي النَّوْمِ	يُقَالُ كَانَ الْكَلْبُ ذَاتَ يَوْمٍ
مُنْتَفِخاً كَأَنَّهُ الشَّيْطَانُ	فَجَاءَ مِنْ وَرَائِهِ الثُّعْبَانُ
فَرَقَّتِ الْوَرَقَاءُ لِلْمُسْكِينِ	وَهُمْ أَنْ يَغْدِرَ بِالْأَمِينِ
وَنَقَرَتْهُ نَقْرَةً فَهَبَا	وَنَزَلَتْ تَوّاً تُغِيثُ الْكَلْبَا
وَحَفِظَ الْجَمِيلَ لِلْحَمَامَةِ	فَحَمَدَ اللَّهَ عَلَى السَّلَامَةِ
ثُمَّ أَتَى الْمَالِكُ لِلْبُسْتَانِ	إِذْ مَرَّ مَرّاً مِنَ الزَّمَانِ
لِيُنْذِرَ الطَّيْرَ كَمَا قَدْ أَنْذَرَهُ	فَسَبَقَ الْكَلْبُ لِتِلْكَ الشَّجَرَةِ
فَقَهَمَتْ خَدِيقَتُهُ الْحَمَامَةَ	وَأَخَذَ النَّبَحَ لَهُ عَلَامَةً
فَسَلِمَتْ مِنْ طَائِرِ الرِّصَاصِ	وَأَقْلَعَتْ فِي الْحَالِ لِلْخَلَّاصِ
النَّاسُ بِالنَّاسِ وَمَنْ يُعِينُ يُعَنَ. ³⁶	هَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ يَا أَهْلَ الْفِطَنِ

La storia del cane con la colomba è la prova della nobiltà,
un giorno nel giardino, il cane si addormentò,
dietro di lui venne il serpente gonfio come se fosse il diavolo,
il serpente stava per mordere il cane meschino in presenza della colomba compassionevole,
la colomba volò per aiutare il cane, lo beccò, così si alzò,
grazie a Dio il cane è sopravvissuto e il debito per la colomba va mantenuto.
Poi il tempo passò e il cacciatore venne nel giardino,
quindi il cane corse per avvertire la colomba che stava sull'albero,
il cane abbaiò ed abbaiò così capì la colomba.
la colomba volò per salvarsi del fucile da caccia,
aiutare gli altri significa essere aiutati, questa è la morale per chiunque capisca.

L'umorismo sociale è un altro elemento che si rispecchia in questo tipo di favola-poesia di Shawky. In *الحمار في السفينة* 'Lasino sta nella nave' si rivela la capacità di Shawky di esprimere comicamente il carattere antipatico dell'animale-protagonista:

سَقَطَ الْحِمَارُ مِنَ السَّفِينَةِ فِي الدُّجَى	فَبَكَى الرِّفَاقُ لِفَقْدِهِ وَتَرَحَّمُوا
حَتَّى إِذَا طَلَعَ النَّهَارُ أَتَتْ بِهِ	نَحْوَ السَّفِينَةِ مَوْجَةٌ تَتَقَدَّمُ
قَالَتْخُذُوهُ كَمَا أَتَانِي سَالِماً	لَمْ أَبْلِغْهُ لَأَنَّهُ لَا يُهْضُ. ³⁷

Lasino cadde dalla nave durante la notte,
gli amici lo piansero, desiderando misericordia e perdono per lui

36 أحمد شوقي، حكاية الكلب والحمامة، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة و النشر، مرجع سابق، ص. 882.

37 أحمد شوقي، الحمار في السفينة، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، مرجع سابق، ص. 879.

quando venne il giorno, lo portò verso la nave un'onda che avanzava visibile,
disse, prendetelo come lo è tutto intero, non lo ingoiai perché non è digeribile.

Così, in pochi versi, viene trasfigurata la favola: nel primo verso si indica il tema, il protagonista, il tempo e lo spazio della favola, nel secondo vediamo sviluppare gli eventi, mentre nell'ultimo la non digeribilità dell'asino da parte dell'onda del mare significa che l'asino, qui simbolo della persona antipatica, è una figura sgradita che dà fastidio e disturbo all'onda che rifiuta di contenerlo preferendo riportarlo alla nave. Una reazione che non viene mancata anche tra la gente che preferisce stare sola che in compagnia di una persona antipatica e insopportabile.

Oltre a queste due essenziali linee analizzate nella poesia dei due poeti, esistono altri componimenti che esprimono il modello tipico della poesia infantile, ossia quella che ha come tema il babbo, la mamma, la nonna, il nonno e il compleanno, ecc.³⁸ Questa poesia mette in evidenza la capacità di Gatto e Shawky di scrivere versi che, malgrado la loro semplicità dal punto di vista contenutistico e verbale, comunicano con i bambini più piccoli.

Concludendo, sottolineo che queste due raccolte sono degne della intelligenza dei bambini italiani e egiziani nelle quali Gatto e Shawky non fanno finta di essere piccoli ma fanno una cosa diversa che stimola domande, riflessioni e reazioni emotive. Le due raccolte rappresentano insomma il luogo di una convivenza interminabile fra il bambino e l'adulto.

La poesia si impiega, come strumento utile nella pedagogia, nella produzione dei due scrittori, ma con diverse prospettive; in Gatto l'intento pedagogico è legato, come abbiamo detto prima, al momento storico in cui vengono scritti tali versi, cioè la fine della Seconda guerra mondiale e il crollo del fascismo. Perciò le poesie di Gatto che vanno in questa direzione sono educative ma da un punto di vista tutto gattiano che vuole tralasciare le vecchie regole dell'educazione ed invita i piccoli ad essere irriverenti e impertinenti e godere la vita in tutti i suoi aspetti. In Shawky le poesie di questo tipo non sempre vanno a ribaltare le regole vecchie dell'educazione ma, invece, vanno a confermarle qualche volta in modo diretto e altre volte in modo indiretto. Abbiamo in comune tra i due poeti il tema della favola-poesia affrontato da loro con grande capacità di comunicare con i lettori facendo arrivare a loro diversi messaggi. Sono messaggi che fanno avvicinare i bambini al ritmo e alla potenza della parola e che cambiano sguardo e pensiero costituendo una sorta di antidoto contro i mali della vita. Infine, si può dire che tutte queste invenzioni e le macchinazioni fantastiche e questa vivacità mentale e verbale nelle raccolte di Alfonso Gatto e Ahmed Shawky

38 Ci sono diversi titoli nelle due raccolte di Gatto e Shawky che vanno in questa direzione di poesia infantile semplice, per esempio in Gatto troviamo titoli come: *Il nonno*, *Ninna-nanna*, *canzonetta dei numeri* e *il gioco del perché*. Nella raccolta di Shawky ci incontriamo con titoli come: *La nonna* الجدة, *La madre* الأم, *Il gatto e la pulizia* الهرة و النظافة e *Il Nilo* النيل.

nascono dall'unico autentico dono che loro hanno in se stessi: il dono naturale della poesia.

BIBLIOGRAFIA

- A. Gatto, prefazione dell'autore, *Il vaporetto*, poesie fiabe rime ballate per bambini di ogni età, Mondadori, Milano, 2001.
- B. Sica, *Alfonso Gatto e l'operetta buffa dell'uomo a cavallo*, in *Cronache del piacere*.
- F. Mozzati, *Alfonso Gatto per i bambini: la poesia come pedagogia di libertà*, in *Cronache del piacere* 1957-1958, edizione sinestesie.
- G. Contini, *Letteratura dell'Italia unita*, (1861-1968), Sansoni, Firenze, 1968.
- G. Rodari, *I bambini e la poesia*, in «Il Giornale dei genitori», 6-7, 1972.
- G. Rodari, *Il vaporetto del poeta alza il pavese della rivolta*, in Inserto Libri di «Paese Sera», Roma, 15 maggio 1964.
- P. Boero / C. De Luca, *La letteratura per l'infanzia*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

أحمد شوقي، الشوقيات، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011.

أحمد زلط، أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال، دار النشر للجامعات المصرية-مكتبة الوفاء القاهرة، 1994.

شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1992.

PARTE III

LETTERATURE COMPARATE TRA ORIENTE E OCCIDENTE: TRADUZIONI E CIRCOLAZIONE DI TEMI

MARIA LUISA ALBANO¹

CENERENTOLA, PERSONAGGIO PONTE SUGLI ITINERARI DELLA VIA DELLA SETA

Il Presidente Mattarella di recente ha detto: «La nuova Via della Seta è la via della conoscenza»,² parafrasando il titolo che la repubblica popolare cinese ha dato all'iniziativa strategica messa in atto per il miglioramento dei rapporti commerciali tra la Cina e i Paesi dell'Eurasia. Quindi bisognerebbe ripercorrere la via della seta, così denominata dal geografo tedesco Ferdinand von Richthofen, non solo per scambi commerciali ma anche, e soprattutto, per conoscere e mettere a confronto mondi e culture del lontano est asiatico con mondi e culture del vicino Oriente e del Mediterraneo.

Da questa premessa nasce la costruzione di un progetto interculturale, fondato sulla comparazione letteraria che parte dal racconto del folklore e dalla fiaba. La comparazione, insomma, tra una narrazione di matrice islamica o cinese ed una narrazione frutto della rielaborazione del pensiero occidentale, avrà soprattutto lo scopo

1 Ideatrice e coordinatrice di progetti didattici ed interculturali per la diffusione della letteratura araba per bambini e per ragazzi in traduzione italiana. Insegna presso il Liceo Classico Perito-Levi di Eboli; è cultrice della materia presso il Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione, Università degli Studi di Salerno ed è membro del Gruppo di Ricerca del progetto "Interletteratura e Narrazioni per l'Infanzia. Gli orizzonti pedagogici ed il Dialogo Interculturale" presso lo stesso Dipartimento.

2 La frase è stata pronunciata dal Presidente Mattarella nel corso di una intervista rilasciata ai giornalisti del Quotidiano del Popolo, CCTV, Radio Cina Internazionale, Quotidiano Guangming e Agenzia di Stampa Nuova Cina in occasione della visita di Stato in Italia del Presidente della Repubblica Cinese Xi Jinping il 21 marzo 2019.

di ricercare quelle regole fisse e ricorrenti delle tecniche narrative presenti nelle mitologie, nelle fiabe, nei racconti di tutta la letteratura mondiale.

Per citare Robert Graves «esiste una storia, una storia soltanto, quella della *quête*».³ La fiaba, dunque, per l'universalità del racconto e la neutralità spazio-temporale, permette di oltrepassare confini e delimitazioni pregiudiziali.⁴ Il concetto stesso di confine muta «affidandosi al paradigma interletterario per riconfigurarsi come "soglia", da linea di chiusura a potenziale attraversamento in nome di un racconto comune, di una storia condivisa, di una prossimità umana ed esistenziale».⁵

Un aiuto in questo senso può venire da J. W. Goethe e dalla sua formulazione del concetto di *Weltliterature* o letteratura mondiale. Goethe ritiene che le differenze culturali tra gli uomini siano un falso ostacolo poiché tutti gli uomini pensano, agiscono e sentono allo stesso modo: da ciò origina la sua metodologia della ricerca dell'universale. J.W. Goethe sarà definito dalla scrittrice George Eliot come «l'ultimo uomo universale a camminare sulla terra».⁶ L'intuizione sull'universale viene a Goethe dalla osservazione di una pianta, la palma nana, attraverso la quale lo scrittore botanico elabora l'ipotesi, contenuta nel suo libro *Metamorfosi delle piante*, che tutte le forme delle piante abbiano origine da un'unica pianta. Sulla scorta di questa intuizione Goethe elaborerà la teoria della *Weltliterature* o letteratura universale e della *weltpoesie*, o poesia universale. Ciò lo porta ad affermare: «la scienza è uscita dalla poesia».⁷

La letteratura, secondo questa logica della ricerca dell'universale, «si riscopre primo, archetipico e forse unico *trait d'union* di popoli che, senza un "canale narrativo" così fluido ed "aperto", non avrebbero, forse, minimi punti in comune da cui partire per un confronto, un contatto, un avvicinamento».⁸

I punti in comune tra narrazioni in apparenza così eterogenee come quelle del mondo occidentale, del lontano est asiatico e dell'universo arabo-islamico, per l'individuazione dell'universale e la costruzione di un valido progetto interculturale,

3 Citazione contenuta in George Steiner, *Nessuna passione spenta. Saggi 1978-1996*, Garzanti, Milano, 1997, p. 86.

4 Cfr. Leonardo Acone, *Prospettive di fiaba del Terzo Millennio*, in Angela Articoni / Antonella Cagnolati (a cura di), *La Fiaba nel Terzo Millennio. Metafore, intrecci, dinamiche*, FahrenHouse, Salamanca, 2019, p. 43.

5 Leonardo Acone, *Orizzonti e Racconti d'infanzia* in Leonardo Acone- Maria Luisa Albano – Rabie Muhammad Salama, *Racconti egiziani per bambini e per ragazzi*, Marcianum Press, Venezia, 2020, p. 10.

6 Cit. in Bruno D'Amore, *Arte e Matematica: metafore, analogie, rappresentazioni*, Dedalo, Bari, 2015, p. 272.

7 Johann Wolfgang von Goethe, *Metamorfosi delle piante* in S. Zecchi (a cura di), *Il tempo e la metamorfosi*, Guanda, Parma, 1983, p. 86.

8 Leonardo Acone, *L'infanzia che unisce, la letteratura che salva* in Maria Luisa Albano (a cura di), *Hijab e Maccaturi: l'altro "svelato" dai ragazzi ai ragazzi*. Atti del progetto didattico 'Le Giornate dell'Intercultura', Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (BS), 2017, p. 107.

possono essere quelli che sono stati definiti i “personaggi ponte”. Si tratta di figure, storie o personaggi noti a bambini e ragazzi provenienti da culture diverse: «Personaggi che sono condivisi, che sono in comune, materiali interculturali, elementi di unione [...] sono riconosciuti in Paesi diversi e lontani e costituiscono, o possono costituire, un minimo comun denominatore narrativo».⁹ Oggetto delle narrazioni rivolte all’infanzia, sempre di tradizioni orale, erano anche dei personaggi noti in tutta l’area mediterranea come, ad esempio, Giufà, presente anche in alcune novelle delle *Mille e una notte*. Personaggio emblematico, a volte saggio, a volte stolto, pare compaia per la prima volta nel mondo arabo intorno all’VIII secolo: «Si tratta sempre di un personaggio inafferrabile ed irriverente, per cui intorno al XIV secolo alcuni studiosi ipotizzarono fossero esistiti diversi personaggi con nomi simili: uno stolto, uno saggio e uno santo».¹⁰ Nella scrittura contemporanea il primo racconto che ha come protagonista Giufà è *Mismar Juha* (il chiodo di Giufà) dello scrittore yemenita Ahmed Ali Bakathir (1910-1969) che visse la maggior parte della sua vita in Egitto. Nel suo racconto, che ha come protagonista Giufà, l’autore descrive, in modo satirico, la lotta del popolo egiziano contro l’occupazione britannica. Su questa scia lo scrittore siciliano Leonardo Sciascia, in un racconto dallo stesso titolo,¹¹ contenuto nella raccolta *Il mare color del vino*, parla della ribellione del protagonista, Giufà, contro il rappresentante dell’autorità ecclesiastica.

Le storie arabe di Giufà sono state tradotte in italiano ed alcune versioni sono presenti nella raccolta di *Fiabe Italiane* di Italo Calvino che rileva la somiglianza tra Giufà e la storia umbra del Tonto o quella senese di Fignuccio e quella abruzzese di Merluno.¹²

Altro personaggio ponte, appartenente a più culture e a più lingue, è Cenerentola, nota sia nel fiabesco arabo che in quello occidentale. Secondo alcuni, la fiaba di Cenerentola sarebbe interpretabile come una reminiscenza di antichi rituali, o, nell’opinione più diffusa, come processo di maturazione psichica, alla luce di più moderne istanze come l’interesse per l’inconscio, il processo di crescita sessuale, la coscienza come strumento che permette di mettere ordine nell’umano caos. E’ stato possibile fare determinate considerazioni in particolare tra il XIX e il XX secolo, grazie agli studi di Sigmund Freud e, in questo ambito, specialmente di Carl Gustav Jung; secondo alcuni studiosi, Cenerentola è un archetipo junghiano, come lo sono

⁹ Vinicio Ongini, *La didattica dei personaggi ponte*, in Maria Luisa Albano (a cura di), cit., p. 206.

¹⁰ Francesca Corrao, *Il viaggio di Giufà* in Paola Vassalli / Cettina Capizzi (a cura di), *Giufà Tante Storie*, Edizioni C’era una volta ..., Enna, 1993, p. 22.

¹¹ Leonardo Sciascia, *Il mare color del vino*, Adelphi, Milano ed. digitale, 2016, pp. 15 e segg.

¹² Cfr. Vinicio Ongini, *La Pedagogia di Giufà*, in Paola Vassalli / Cettina Capizzi, cit., p. 31.

l'Eroe, l'Ombra, l'Anima, il Viaggio, ovvero i protagonisti di *τόποι* letterari che hanno trovato spazio nelle opere di autori apparentemente distanti sul piano geografico e temporale, ma che in alcuni personaggi permettono di riscontrare caratteristiche comuni. La parola "archetipo" deriva dal greco *αρχή* 'principio', e *τύπος* 'primitivo'. Gli archetipi sono dunque dei principi primitivi che vanno al di là delle culture, dei simboli, sono delle forme senza contenuto, delle possibilità dell'inconscio e delle realtà in bilico tra corpo e spirito, e aiutano l'uomo nell'individuazione della coscienza. Le numerose differenze che emergono dunque tra le diverse Cenerentola, le sfaccettature del carattere del personaggio non sono nient'altro che la trasposizione letteraria del desiderio dell'uomo di essere libero, di emanciparsi dall'istinto di confondersi fra gli altri e di farsi guidare dall'impulso di distinguersi, conquistando la propria coscienza individuale e sganciandosi dalla placenta rappresentata dall'inconscio collettivo. Ma la teoria degli archetipi di Jung non è l'unica valutazione psicologica alla quale il personaggio di Cenerentola si presta: la fiaba si collega anche ad alcuni percorsi di cura e malattia della psiche. Si è ritenuto, secondo alcuni studi,¹³ di dover denominare alcune malattie psichiche utilizzando i nomi di personaggi femminili come Rossella Ohara, Madame Bovary e la stessa Cenerentola. La rossellite, il bovarismo e la cenerentolite sono morbi dell'immaginazione, espressioni di bisogni reconditi dell'anima che nascono da un processo di identificazione esasperata della lettrice con l'eroina della storia. In particolare, il personaggio di Cenerentola insegna l'attesa paziente anche alle fanciulle meno dotate o, meglio ancora, che non hanno avuto la fortuna di nascere in un contesto agiato, assicurando loro di poter entrare a far parte, un giorno, di un ceto più alto (si parla ovviamente di versioni redatte in epoche meno recenti, durante le quali l'estrazione sociale era una componente molto più rilevante e rigida rispetto ad oggi), o anche semplicemente di coronare i loro sogni.

Probabilmente la versione più antica della fiaba di Cenerentola è quella di Rodopi, narrata da Eliano (170 circa-235 d.C.). Un'aquila ruba un sandalo alla fanciulla mentre sta facendo il bagno e vola fino a Menfi facendo cadere il sandalo sul grembo di Psammetico il quale, meravigliandosi per le fattezze della calzatura, dà ordine di cercare in tutto l'Egitto la fanciulla a cui appartenga quella calzatura.

Anche Psiche, personaggio delle *Metamorfosi* di Apuleio (125-170 d.C.), presenta nella sua vicenda le caratteristiche del personaggio di Cenerentola, ma anche insolite rispetto alle versioni più conosciute, tipicamente classicheggianti, prima fra tutte la centralità del divino nella storia, che invade la vita umana e cambia il corso delle cose assumendo vari ruoli, da antagonista ad amante, e quindi paradossalmente con caratteristiche quasi umane, comuni agli altri personaggi. La doppia natura dell'uomo e del divino è rappresentata nella sua più alta forma, quella della ragione e del sentimento, parti perennemente coesistenti in ogni creatura. L'eternità, inoltre, aleggia

¹³ Cfr. Giovanna Irmici, "Malattia" della donna nella narrativa al femminile in «La Capitanata», Rivista quadrimestrale, Biblioteca Provinciale di Foggia, 13, marzo 2003, pp. 55-67.

nella “favola”, in particolare in relazione alla credenza nell’immortalità dell’anima, di platonica memoria.

La versione più antica, simile alla fiaba che ci è stata tramandata in cui compaiono anche le figure della matrigna e della sorellastra, è cinese ed è contenuta nel libro *You Yang Za Zu* scritto da Duan Chengshi (803-863 d.C.) della dinastia Tang. In questa storia un pesciolino rosso assolve alla funzione della fata madrina. In una delle versioni arabe della Cenerentola, precisamente irachena, la fata madrina è una colomba.¹⁴ È interessante notare che questa Cenerentola irachena trova il suo doppio nella *Gatta Cenerentola* de *Lo cunto de li cunti* (1643) del napoletano Basile, che parla della “colomba delle fate”.¹⁵ Sembra, infatti, che in uno dei suoi viaggi, precisamente a Creta, Giambattista Basile abbia conosciuto proprio la versione irachena della Cenerentola araba, che ispirerà la sua *Zezolla*. In effetti *Zezolla* non ha i tratti delle Cenerentole narrate nel Settecento, un secolo dopo *Lo cunto delli cunti*, da Perrault e poi nell’Ottocento dai fratelli Grimm, fino alla contemporanea versione disneyana. Piuttosto somiglia alla Cenerentola irachena, la quale dimostra di avere coraggio e personalità, esattamente come Ye Xian, la Cenerentola cinese, che con determinazione e scaltrezza, e con l’aiuto di un pesciolino rosso, riesce a liberarsi della perfida matrigna e della sorellastra.

Alcuni scrittori contemporanei per bambini e per ragazzi del mondo arabo hanno riscritto la loro versione di Cenerentola. Un esempio su tutti potrebbe essere l’egiziano Abdel Tawab Yossef (1928-2015)¹⁶ considerato, insieme al connazionale Ya’qub al-Sharuny (1931-), il decano degli scrittori di questo segmento della letteratura. Molte opere di Yossef sono essenzialmente di carattere religioso: scrive *La vita di Muhammad* in cui l’io narrante è un elefante ed il linguaggio è quello dei piccoli. Yossef, infatti, afferma che per ravvivare la fede dei bambini nel Corano, lo scrittore deve rielaborare le storie sacre e renderle effettivamente interessanti per loro. Ma si interessa anche alla riscrittura di fiabe popolari, appartenenti sia alla tradizione araba che a quella occidentale, ispirandosi allo stile di tre autori in particolare: Basile, Grimm e Andersen. Vi sono dei punti in comune, ad esempio, tra lo stile elaborato da Yossef e quello dell’autore verista Luigi Capuana (1839-1915), anch’egli ispirato, nella riscrittura delle fiabe siciliane, dalle raccolte basiliane e grimmiane.¹⁷ Nella sua

14 Cfr. K. Sa’ad al-Din, *al-hikayat al-sha’biyyah al-‘iraqiyyah* (‘Fiabe popolari irachene’), Dar al-hurriyyat lil-ta’aba, Baghdad, 1979, p. 108.

15 Cfr. Giovanbattista Basile, *Lo cunto de li cunti*, Garzanti, Milano, 2006, p. 127.

16 Yossef è anche autore di programmi radiofonici e televisivi per bambini ed è stato insignito, nel corso della sua lunga carriera, di molte onorificenze tra cui il Premio Letterario Internazionale dell’UNESCO nel 1975.

17 Si veda, a questo proposito, l’interessante tesi di dottorato di Hala Mahmoud Ahmed Radwan, *Le fiabe tra due mondi: italiano e arabo, con particolare riferimento a Luigi Capuana e Abdel Tawab Yossef*, Università di Helwan, Dipartimento di Italianistica, 2015.

rielaborazione delle *khurafat*¹⁸ Yossef usa una particolare tecnica che mescola l'atemporalità della fiaba con riferimenti precisi all'epoca contemporanea, con personaggi che parlano di diritti dei bambini, usano il computer, o il telefono cellulare. Yossef, pur mantenendo l'impianto narrativo dei racconti popolari, che li rende riconoscibili ad un pubblico di bambini, ambienta le storie in contesti odierni, spesso urbani. È il caso di una delle rielaborazioni che fa proprio della fiaba di Cenerentola¹⁹ la cui storia è ambientata in una periferia cittadina, dove ci sono operai edili che costruiscono case o riparano strade e che assolvono al ruolo, secondo le categorie proppiane, degli aiutanti magici. Cenerentola stavolta non deve spazzare o pulire la casa ma viene mandata dalla matrigna a cercare uno strano personaggio, Umm el-Saad, che avrà, alla fine, il ruolo di fata madrina.

Alla periferia della città c'erano alcuni operai edili che lavoravano alacremente. Il capo cantiere chiamò la ragazza: «Cosa vuoi da me?».

«Voglio che tu ci aiuti nei lavori di costruzione e in compenso noi ti aiuteremo a trovare quello che stai cercando quando sei uscita da casa tua».²⁰

È evidente l'uso che Yossef sta facendo delle categorie proppiane: Cenerentola può essere identificata con la categoria dell'eroe più che con quella della principessa. Al pari dell'eroe, infatti, Cenerentola abbandona la casa, viene messa alla prova dal donatore (il capo cantiere) come preparazione al conseguimento di un mezzo, o aiutante magico²¹ (Umm el-Saad che sarà fata madrina e le consegna una anguria, il mezzo magico che si trasformerà in principe). Yossef usa, inoltre, il tema della metamorfosi per creare un legame tra la versione antica di Cenerentola e le sue rielaborazioni in chiave contemporanea. La matrigna riesce a trasformare Cenerentola in colomba: è evidente il riferimento alla colomba dell'originale iracheno e alla colomba delle fate presente nella *Gatta Cenerentola* di Basile. Il principe, che nasce a sua volta da una metamorfosi, venendo fuori da una anguria, toglie il sortilegio e trasforma la colomba di nuovo nella moderna Cenerentola.

Yossef rielabora, secondo questi schemi, molte altre fiabe tradizionali, note all'im-

18 Il termine *khurafat* designa, in genere, fiabe e leggende. Fatima Mernissi, nota scrittrice marocchina, traduce questo termine come "delirio" dalla radice *kh-r-f* (cfr. Fatima Mernissi, *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze, 2000, pp. 49-50). Questa traduzione di *khurafat* viene ripresa anche da Abdelwahab Boudhiba, studioso tunisino, che contrappone altresì il termine *khurafat*, appartenente alla letteratura orale, a termini come *nawadir* (aneddoti) e *qissas* (storie), appartenenti alla letteratura scritta o *maktub* (cfr. Abdelwahab Boudhiba, *L'Imaginaire Maghrébin, Etude de dix contes pour enfants*, Cérès Editions, Tunis, 1994, p. 17).

19 Cfr. Abdel Tawab Yossef, *Sindirilah 'Arabiyyah* (Cenerentola Araba), *Hikayat sha'biyyah 'arabiyyah* (Racconti popolari arabi), Dar al-Fikr al-arabiyy, Il Cairo, 2002.

20 Abdel Tawab Yossef, *Sindirilah 'Arabiyyah* (Cenerentola Araba), cit., s.p.

21 Cfr. Vladimir Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino, 2000, pp.45-49.

maginario occidentale e a quello arabo-islamico, come ad esempio *Cappuccetto Rosso*, *Sindibad il Marinaio* o *La lampada di Aladino* ed in ognuna di queste versioni c'è una rivoluzione narrativa (Cappuccetto Rosso non indossa il vestito rosso ma un paio di jeans, Sindibad si rifiuta di partire da Baghdad e Aladino non strofina la lampada).²² Ma è proprio nella rielaborazione ulteriore di Cenerentola fatta da Yossef che questa rivoluzione narrativa si fa ancora più evidente già nel titolo: *Cenerentola fa una rivoluzione sulla sua fiaba*. La fata madrina chiede a Cenerentola:

«Vuoi andare al castello e presentarti al ballo così il principe può sceglierti come sua sposa?»

«No!»

«Stai rovinando la fiaba più bella che tutto il mondo ama!».²³

Cenerentola, in questa accezione, è un architetto che si arricchisce, nel corso della sua migrazione dei paesi che si affacciano sulla Via della Seta, attraverso l'oralità della narrazione, di usi, costumi, tradizioni, contaminazioni. Rimane, però, un archetipo e, riprendendo la definizione data da Carl Gustav Jung, l'archetipo è come un vaso che non si può svuotare, né riempire mai completamente. In sé esiste solo in potenza e quando prende forma in una determinata materia non è più lo stesso di prima. La storia universale, la *quête*, è proprio la ricerca del *quid commune* da svuotare e poi riempire con elementi di identità e alterità che producono, in chiave comparatistica, delle sorprese strabilianti.

BIBLIOGRAFIA

Abdel Tawab Yossef, *Hikayat ghayr sha'biyyah* ('Racconti non popolari'), Parte seconda, Dar al-Misriyyah al-lubnaniyyah, Il Cairo, 2006.

Abdel Tawab Yossef, *Sindirilah 'Arabiyyah* ('Cenerentola Araba'), *Hikayat sha'biyyah 'arabiyyah* ('Racconti popolari arabi'), Dar al-Fikr al-arabiyy, Il Cairo, 2002.

Abdelwahab Boudhiba, *L'Imaginaire Maghrébin, Etude de dix contes pour enfants*, Cérès Editions, Tunis, 1994.

Angela Articoni / Antonella Cagnolati (a cura di), *La Fiaba nel Terzo Millennio. Metafore, intrecci, dinamiche*, FahrenHouse, Salamanca, 2019.

²² Cfr. Muhammad. H. A. Hafez, *Abdel Tawab Yossef al-hikayyat ghayr al-sha'biyyah* (Abdel Tawab Yossef e i racconti non popolari), <http://haybinyakzan.blogspot.com/2011/12blogspot-04.html> (ultima consultazione: 01/09/2020).

²³ Abdel Tawab Yossef, *Hikayat ghayr sha'biyyah* ('Racconti non popolari'), Parte seconda, Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, Il Cairo, 2006, p. 24.

- Fatema Mernissi, *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze, 2000.
- George Steiner, *Nessuna passione spenta. Saggi 1978-1996*, Garzanti, Milano, 1997.
- Giovanbattista Basile, *Lo cunto de li cunti*, Garzanti, Milano, 2006.
- Hala Mahmoud Ahmed Radwan, *Le fiabe tra due mondi: italiano e arabo, con particolare riferimento a Luigi Capuana e Abdel Twab Yossef*, Tesi di Dottorato, Università di Helwan, Dipartimento di Italianistica, 2015.
- K. Sa'ad al-Din, *al-hikayat al-sha'biyyah al-'iraqiyyah* (Fiabe popolari irachene), Dar al-hurriyyat lil-ta'aba, Baghdad, 1979.
- Leonardo Acone / Maria Luisa Albano / Rabie Muhammad Salama, *Racconti egiziani per bambini e per ragazzi*, Marcianum Press, Venezia, 2020.
- Leonardo Sciascia, *Il mare color del vino*, Adelphi, Milano ed. digitale, 2016.
- Maria Luisa Albano (a cura di), *Hijab e Maccaturi: l'altro "svelato" dai ragazzi ai ragazzi*. Atti del progetto didattico 'Le Giornate dell'Intercultura', Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (BS), 2017.
- Paola Vassalli / Cettina Capizzi (a cura di), *Giufà Tante Storie*, Edizioni C'era una volta ..., Enna, 1993.
- Vladimir Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino, 2000.

AHMED OBEADALLAH¹

GIUFÀ TRA ORIENTE E OCCIDENTE: LE
RISCRITTURE DI ALI AHMED BAKATHEER E
LEONARDO SCIASCIA

Ahmed Ali Bakatheer (1910- 1969) è uno scrittore yemenita che visse la maggior parte della sua vita in Egitto. È il più importante drammaturgo arabo degli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento. Nei suoi scritti, Bakatheer si occupava di temi storici, sociali e politici mettendo in risalto lo scontro tra l'Oriente e l'Occidente e attaccando, nello stesso tempo, le politiche del colonialismo nel Medio Oriente. Scrisse romanzi, poesie e commedie e fu ampiamente influenzato dal poeta Ahmed Shawqi, detto "il principe dei poeti", e da William Shakespeare. Nelle sue opere teatrali trattava alcune delle questioni urgenti della nazione, tra le quali resta cruciale quella del colonialismo, poiché credeva che il teatro potesse essere impiegato per mettere in risalto tali problemi e suscitare nelle masse la consapevolezza delle terribili conseguenze del colonialismo. Una di queste opere è la commedia di *Mismar Juha* 'Il chiodo di Giufà'² in cui affronta le questioni del colonialismo e del risveglio del pubblico per prendere una posizione anticolonialista. È una commedia di sei atti, uscita nel

1 Assistente di letteratura italiana presso il Dipartimento d'Italianistica, Facoltà di Lingue (al-Alsun), Università di Minia. Ora dottorando in Filologia e critica (Letterature moderne), Università degli studi di Siena.

2 In questo intervento useremo i nomi "Juha" o "Giufà" secondo l'origine della storia di cui parleremo.

1949, ed è una delle opere letterarie più importanti che hanno influenzato la mentalità araba nell'Ottocento e nel Novecento e che hanno condotto alla rivoluzione degli ufficiali liberi del 1952. È stato interpretato da al-Masrah al-Masri al-Hadith per tutta la stagione teatrale del 1951. *Mismar Juha* mostra, in modo comico e satirico, il pretesto che il colonizzatore usa per entrare e poi occupare un paese, in questo caso si riferiva al Trattato anglo-egiziano del 1936.³ L'opera invita gli egiziani ad accorgersi al pretesto che gli inglesi usano per giustificare la loro colonizzazione dell'Egitto ricorrendo ad un aneddoto storico e folclorico che metta in risalto questa questione contemporanea.

La scelta di Giufà come protagonista nasce da diversi motivi per i due autori, Bakattheer e Sciascia.⁴ Lo scrittore arabo, le cui opere rispecchiano le sofferenze dei popoli arabi nei confronti della colonizzazione e della corruzione di chi è al potere, cercava un personaggio popolare amato dal pubblico per farne una materia narrativa capace di descrivere come la Gran Bretagna usava il Canale di Suez come un pretesto per occupare l'Egitto. Bakattheer ha trovato ciò che sognava nella storia di "Mismar Juha"; lui dice:

In un momento di serenità, mi è venuta in mente la famosa storia di "Mismar Juha" e così mi sono sentito immediatamente come se avessi trovato il tesoro che stavo cercando: è una bella e popolare storia da usare come un esempio e nello stesso tempo è una storia universale.⁵

Nel periodo tra il 1924 e il 1952, la maggior parte dei testi dei drammaturghi arabi si è ispirata al folclore e alle sue diverse fonti come la Storia, il mito e il patrimonio popolare e religioso; esempio di ciò sono i testi di Ahmed Shawqi,⁶ Azizi Abaza,⁷ Tawfik al-Hakim⁸ e Ahmed Bakattheer che cercavano di 'rinverdire' le glorie del pas-

3 In base a questo trattato, fu stabilito che il Regno Unito avrebbe sgomberato tutte le sue forze armate presenti in Egitto, con la corposa eccezione di diecimila uomini posti a protezione del Canale di Suez e delle sue sponde.

4 Leonardo Sciascia (1921-1989) è uno scrittore, saggista, politico, poeta, drammaturgo, critico d'arte. È uno dei più importanti autori italiani del Novecento. Nei suoi libri ha raccontato la Sicilia e il dramma della mafia ponendo al centro della sua attività letteraria non solo l'interesse del folclorico siciliano ma anche quella mediterranea dove si osserva la sua attenzione per il tipo dello sciocco per antonomasia di Giufà.

5 Ahmed Ali Bakattheer, *l'arte della commedia attraverso le mie esperienze personali*, Maktabet Masr, Fagala, Il Cairo, 2007, p.51.

6 Ahmed Shawqi (1869- 1932) è un poeta e drammaturgo egiziano. È definito come "il principe dei poeti". I suoi scritti avevano, e continuano ad avere ancora oggi, entusiastiche accoglienze che cercano, con il ricordo del passato, di infiammare il patriottismo degli egiziani.

7 Aziz Abaza è un poeta egiziano. Può considerarsi appartenente alla corrente di Ahmad Shawqi per quanto riguarda la letteratura teatrale araba in versi. Nelle sue opere ha messo in scena alcuni tra i più importanti personaggi storici e letterari della tradizione culturale islamica.

8 Tawfik al-Hakim ha significativamente contribuito allo sviluppo del rapporto tra la

sato attraverso la riscoperta della letteratura araba classica, attizzando la scintilla della resistenza contro l'imperialismo culturale occidentale. Questi pionieri, secondo il critico Mohammed Abdallah Hussein, hanno confermato il concetto che «il folclore si rinnova continuamente attraverso i nostri rapporti con esso in quanto non è una materia rigida e costante».⁹ Infatti sono tanti i lavori che si sono ispirati alla Storia e al Patrimonio popolare; ciò deriva dal fatto che «questi autori si sono nascosti dietro al folclore fuggendo dagli ostacoli imposti dalla censura su di loro e su tanti uomini di cultura che criticavano lo stato sociale e politico all'epoca».¹⁰

Come si è accennato, *Mismar Juha* offre una riscrittura della famosa storia di Juha e del suo chiodo, che è ben nota nel folklore arabo. Juha vende la sua casa a condizione che mantenga un chiodo nel muro e che possa controllarlo periodicamente. L'acquirente credulone è d'accordo. Frequentando la casa venduta quasi ogni giorno, Juha dà fastidio all'acquirente che infine decide di restituire la casa a Juha senza essere ripagato.

Questa storia si usa per indicare i pretesti usati per ingannare gli altri e questo è lo schema della trama di Bakattheer che fa tuttavia cambiamenti radicali alla storia originaria rendendola più adatta ai suoi obiettivi. Il più importante cambiamento sta nel rendere Juha quello che rappresenta l'Egitto e non quello che usa il chiodo per visitare la casa. In altre parole, Bakattheer fa di Juha quella persona che difende la sua libertà, e non quella che usa i pretesti per togliere i diritti degli altri (come nella storia originaria in cui Juha usa il chiodo per visitare continuamente la sua casa venduta).

Bakattheer risponde alla sofferenza del suo popolo per mano dei colonizzatori facendo diventare Juha e altri personaggi di questa commedia simboli dell'opposizione colonizzatore/colonizzato in tutto il mondo arabo. Zaki Tuleimat cita: «Il chiodo è il pretesto che viene piantato dal colonizzatore in ogni paese per giustificare la sua presenza. Il chiodo, in questo caso, è il canale di Suez!».¹¹

La tematica più notevole dell'opera è quella della ribellione. La trama principale della commedia è suddivisa in due linee. La linea principale è quella politica: la lotta di Juha e del popolo egiziano contro il colonizzatore britannico; e l'altra secondaria è quella sociale la lotta di Juha contro sua moglie che rifiuta il matrimonio della figlia

drammaturgia araba e il folclore: lui, con *La gente della caverna*, uscito nel 1933, si è ispirato al Corano. Egli non ha solo raccontato la storia come era accennata nel Corano, ma ha aggiunto dei personaggi e modificato gli eventi per far emergere come tema principale quello della lotta dell'uomo contro il tempo. Bakattheer ha seguito le tracce di al-Hakim, presentando al teatro arabo tanti lavori in cui si è ispirato alla Storia e ai miti faraonici come *Il promosso faraone* (1950) e *Oziris* (1959); e al patrimonio popolare come *Mismar Juha*.

9 Mohammed Abdallah Hussein, *Il fenomeno dell'attesa nel teatro di prosa*, Alhaya al-masrya alama lelketab, Il Cairo, 1998, p. 418.

10 Ivi, p. 420.

11 Zaki Tuleimat, *Tutti siamo Juha*, in Ahmed Ali Bakattheer, *Mismar Juha*, Maktabat Misr, Il Cairo, 1949, pp:5-6.

con Hammad, suo cugino, di cui la figlia è innamorata. Gli eventi della commedia sono ambientati ad al-Kufa e Bagdad nel Duecento.

Osserviamo, fin dall'inizio, l'atteggiamento negativo di Juha, Imam di una delle moschee del Kufa, nei confronti dello stato, il che viene riflesso nelle parole dei suoi nemici che lavorano per il colonizzatore: Abou Safwan: «Che Allah lo maledica ... riceve i suoi soldi dallo Stato con le sue mani, poi istiga le persone contro di esso con la sua lingua».¹² Arrabbiato dal suo umorismo e da come attacca quelli che sono al potere, anche se in un modo simbolico e indiretto, Il Wali di Bagdad rimprovera Juha e decide di licenziarlo dal lavoro e di mandarlo a casa per affrontare la rabbia di sua moglie.

Dopo l'invasione delle locuste che devasta i raccolti, Hammad, nipote di Juha, guida i contadini in una rivoluzione contro il Wali e il sistema feudale. Juha va intanto a Bagdad a negoziare con il sovrano straniero e riesce, grazie alla sua intelligenza, a liberare i contadini dal dominio del ministro Alqama che li opprimeva. Il sovrano straniero, stupito dall'intelligenza di Juha, gli conferisce l'incarico di Qadi al-Qud-dah (giudice dei giudici) mirando, con questa iniziativa, a rafforzare il suo potere sul territorio. Ma succede, semmai, il contrario, in quanto Juha decide di approfittarsi dei vantaggi attribuitigli per liberare la patria dalla colonizzazione. Juha dà la sua casa a Hammad che la vende poi a Ghanim a patto che lasci un chiodo al muro e che vada a visitarlo periodicamente. Disturbato dalle visite di Hammad, Ghanim va a denunciarlo al giudice Juha che sospende la causa più volte suscitando molto scalpore. Piano piano tutti si accorgono dell'allegoria politica di questa storia: l'esercito e poi il popolo si ribellano al colonizzatore che si ritira all'istante e Juha viene liberato dalla prigione. Intanto troviamo che Hammad e Maimuna si sposano e la madre lo accetta per forza, come se Bakatheer volesse dire che tutti i tipi di repressione sono finiti.

Il personaggio di Bakatheer, ossia l'uomo che prende in giro l'autorità dominante, torna con l'autore italiano Leonardo Sciascia. La scelta di Sciascia di riscrivere un racconto su Giufà deriva dal suo grande interesse verso la civiltà e la cultura arabe: lui, scrivendo la prefazione del saggio di Francesca Maria Corrao su Giufà, riporta una citazione di Calvino in cui si conferma l'origine araba di Giufà:

Il gran ciclo dello sciocco, anche se non è fiaba, è troppo importante nella narrativa popolare anche italiana perché lo si lasci fuori. Viene dal mondo arabo ed è giusto che scelga a rappresentarlo la Sicilia, che dagli Arabi direttamente deve averlo appreso. L'origine araba è anche nel nome del suo personaggio: Giufà (talora Giucà, anche nei luoghi di dialetto albanese), lo sciocco a cui tutte finiscono per andare bene.¹³

In questa sede, si può ricordare la lettera inviata da Italo Calvino a Leonardo Scia-

12 Ahmed Ali Bakatheer, *Mismar Juha*, cit., p. 9.

13 Italo Calvino, *Fiabe italiane*, Mondadori, Milano, 1993-2002, p. 1166.

scia che si conclude con l'esortazione: «Sii ispano-siculo e magari arabo-siculo fino in fondo e vedrai che sarai universale».¹⁴ Mettiamo qui pure in risalto il discorso che ha fatto Corrao all'Università per Stranieri di Perugia, in cui ha indicato che Sciascia conservava un ricordo affettuoso del personaggio folklorico di Giufà, dal momento che «amava molto i racconti siciliani e in particolare quelli di Giufà, perché [...] glieli narrava suo nonno quando era bambino nelle sere d'inverno davanti al braciere».¹⁵

Il racconto جحا fa parte della collana de *Il mare colore del vino*, composta tra il 1959 e il 1972. La storia originaria di Sciascia fu proposta dall'intellettuale arabo Almaydani (1222-1298) nel suo libro *Magamaa al-Amsal*:

Juha ha trovato un cadavere nel cortile di casa, l'ha ritirato e l'ha buttato in un pozzo. Il padre sostituisce il cadavere con un montone. Quando i parenti del morto lo cercano al Kufa, Juha indica il pozzo ma poi scende e scopre che ha il pelo e quattro zampe e i parenti dell'uomo nascosto lo lasciano andare.¹⁶

Questa storia arrivò in Italia dall'antropologo siciliano Giuseppe Pitрэ che alla fine dell'Ottocento aveva raccolto le storie e le leggende siciliane tra le quali c'è proprio quella di *Giufà e Lu Canta-Mattinu* che Sciascia conosceva perfettamente. Leggendo le opere di Giuseppe Pitрэ, Sciascia riprende il personaggio di Giufà che compare in questo racconto racchiuso nella raccolta *Il mare color del vino*, sostituendo *Lu Canta-Mattinu* con il cardinale.

È opportuno a questo punto riportare per esteso la novella di *Giufà e Il Cantamattino*, così come scritta da Pitрэ:

Si racconta che una mattina all'alba, Giufà, mentre era ancora a letto sentì il suono di uno zufolo e chiese alla madre: «Chi è che passa?» La madre rispose: «È il canta-mattino». Tutti i giorni il canta-mattino passava. Una mattina Giufà si alzò e ammazzò il suonatore di zufolo. Poi corse a dirlo alla madre: «Mamma, ho ammazzato il canta-mattino». Quando la madre capì che aveva ucciso l'uomo che suonava lo zufolo, andò a prendere il cadavere e lo gettò in un pozzo vuoto. Nel frattempo un tale, che aveva visto Giufà ammazzare il canta-mattino, riferì il fatto ai familiari e insieme andarono a denunciarlo. La madre di Giufà, assai furba, si ricordò di avere un agnello. Lo prese, lo sgozzò e lo gettò nel pozzo. Gli sbirri e i componenti della famiglia del canta-mattino andarono a cercare il morto a casa di Giufà. Il giudice gli chiese: «Dove hai nascosto il morto?» Giufà, che era scemo, rispose: «L'ho gettato nel pozzo». Allora legarono Giufà con una corda e lo calarono nel pozzo. Quando raggiunse il fondo, cominciò a cercare a tastoni. Trovò della lana e chiese ai figli del morto: «Vostro padre aveva la lana?» «No, nostro padre non aveva la lana.» «Questo ha la lana, per cui non è vostro padre.» Poi afferrò una coda e disse: «Vostro padre aveva la coda?» «Nostro padre non aveva coda.» «Allora questo non è vostro padre.» Poi scoprì che quel corpo aveva quattro piedi e domandò: «Quanti piedi aveva vostro padre?» «Nostro padre aveva due piedi.» «Questo ha quattro piedi, per cui non è vostro

14 Italo Calvino, *I libri degli altri*, a cura di G. Tesio, Einaudi, Torino, 1991, pp. 490-492.

15 Francesca Maria Corrao, *Leonardo Sciascia e il mondo arabo*, Università per Stranieri di Perugia, 14 dicembre 2016.

16 Almaydani, *Magamaa al-Amsal*, prima parte, Beirut, 1972, pp. 223-224.

padre.» Poi toccò la testa e chiese: «Vostro padre aveva le corna?» I figli risposero: «Nostro padre non aveva corna.» «Questo ha le corna, per cui non è vostro padre.» Allora il giudice interloquì: «Giufà, sia che abbia le corna o la lana, tu portalo su». Gli uomini di giustizia tirarono fuori dal pozzo Giufà con un corpo sulle spalle. E quando videro che si trattava di un agnello lasciarono Giufà libero.¹⁷

Ne *Il mare color del vino*, resta centrale anche il tema della ribellione. Giufà è un personaggio un po' contraddittorio con troppa stupidità o troppa malizia. All'inizio del racconto, l'autore mette in risalto il ruolo della madre, una donna provata dagli anni e dalla vita che si mette sempre a far uscire il proprio figlio dai guai. Giufà, da parte sua, non riconosce né l'autorità della madre né quella della legge; a questo proposito lo scrittore segna la sua imperitura ribellione contro le forze della polizia: «gli sbirri sempre per casa, ogni sorta di sbirri: quelli del caíd e quelli del viceré, compagni d'arme di re Ferdinando e carabinieri di re Vittorio».¹⁸

Sciascia ci sottolinea come il tema della ribellione è molto legato a quello della sciocchezza in quanto: «La sciocchezza di Giufà consiste nel non avere coscienza delle sciocchezze che fa, nell'ignorare che le sue azioni, sempre dettate da una specie di demone della letteralità, sono socialmente, rispetto al comune intendere e agire, delle sciocchezze».¹⁹

Del ciclo narrativo di Giufà, Sciascia sceglie «la storia più bella»²⁰ quando uccide un cardinale e getta il corpo nel pozzo di casa. Infastidito dai rimproveri della madre, scaraventa in quello stesso pozzo anche un montone.

Sciascia racconta poi come il lento riconoscimento del falso cadavere viene infatti scandito tramite un fitto dialogo fra Giufà e il capitano degli «sbirri», in una scenetta teatrale e comica. Giufà, che viene costretto a scendere nel pozzo, per un'onza, non sa cosa è un cardinale o in realtà fa finta di non averne conoscenza. Di qui le sferzanti battute a cui il capitano ribatte con insulti e minacce, alle quali Giufà ribatte con risposte salaci:

Io non ho mai visto un cardinale – disse Giufà – né tanto meno l'ho toccato: e qui sto toccando una cosa che può essere il cardinale oppure può essere un cane. – Malcreato! – gridò il capitano. – Ti insegnerò a nerbate che differenza c'è tra un cane e un cardinale. – Se parliamo di nerbate – disse Giufà – io non mi muovo più: e scendete voi a vedere se si tratta di un cardinale o di un cane.²¹

Alla fine del racconto Giufà tira fuori il montone e tutti gli sbirri lo guardano stu-

17 Giuseppe Pitré, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, volume II, Luigi Pedone Lauriel Editore, Palermo, 1985, p. 295.

18 Leonardo Sciascia, *Il mare colore del vino*, Einaudi, Torino, 1973, p. 66.

19 Leonardo Sciascia, *l'arte di Giufà*, in Francesca Maria Corrao, *Giufà: il furbo, lo sciocco, il saggio*, Mondadori, Milano, 1991, p. 9.

20 Leonardo Sciascia, *Il mare colore del vino*, cit., p. 66.

21 Ivi, pp. 69-70.

piti. Giufà prosegue lo scherzo, chiedendo se è questo il tanto prezioso cardinale e il capitano gli sferra un calcio.

Leonardo Sciascia ritiene questo personaggio come l'espressione di un pensiero critico popolare nei confronti dell'autorità con cui esprime la sua antipatia e la sua irritazione verso il potere temporale del clero. Marrone scrive:

Il gesto di ribellione di Giufà, palesemente ambiguo nella sua incoscienza, si dirige al tempo stesso contro il rappresentante dell'autorità ecclesiastica e contro quello dell'autorità civile, facendosi gioco del secondo attraverso il primo. Ma la vera maestria di Giufà si manifesta nel dialogo con gli sbirri.²²

Infatti, le storie di Giufà si ripetono attraverso le riscritture dei due autori contemporanei con due opere che vedono l'intrecciarsi della letteratura popolare con quella colta. Siamo davanti a due varianti di Giufà: entrambi sono riusciti, con la maestria del dialogo, a mettere a nudo le strutture delle società in cui vivono diventando così lo specchio dell'arbitrarietà del potere. Il loro gesto di ribellione contro il potere dominante deriva dall'intelligenza del protagonista, come nell'opera di Bakattheer, o da una goffaggine e uno sguardo malizioso, come nell'opera di Sciascia. Alla fine delle due opere, il protagonista riesce a salvarsi dalla galera e realizzare il suo scopo: Juha attacca la colonizzazione e Giufà prende in giro gli sbirri più sciocchi di lui. Molto importante nelle due opere è la descrizione della parte sociale nella vita del protagonista: Juha è padre di un figlio totalmente sciocco e di una figlia che riesce alla fine dell'opera, con l'aiuto del padre, a sposarsi con suo cugino di cui si innamora. Ma la relazione più notevole è quella di Juha con sua moglie, che cerca in tutta la commedia di trovare un marito ricco per l'unica figlia. Juha di Bakattheer, molto simile a quello saggio turco Nasreddin Hodja, è una figura molto intelligente, un leader che vive nei panni di un rivoluzionario, molto amato dal popolo e riesce con i suoi trucchi a liberare la propria patria dalla colonizzazione. Per quanto riguarda Giufà di Sciascia, è figlio di una madre povera vedova di un uomo che era poco meno stupido del figlio. È un personaggio un po' sciocco, un po' furbo e sempre non ha memoria di quello che sta facendo. Sta ai limiti della società, non vive alcuna condizione di potere e può essere considerato «un babbeo» che vive nell'osservazione dei singoli poteri che ognuno detiene sull'altro.

22 Gianfranco Marrone, *Stupidità*, Bompiani, Milano, 2012, p. 21.

BIBLIOGRAFIA

- Abu al-Fadl Almaydani, *Mgamma al-Amsal*, Alma'wnya alsaqafya bel-Asatana, al-Asatana, 1987.
- Ahmed Ali Bakatheer, *l'arte della commedia attraverso le mie esperienze personali*, Maktabet Masr, Fagala, Il Cairo, 2007.
- Ahmed Ali Bakatheer, *Mismar Juha*, Maktabat Misr, Il Cairo, 1949.
- Francesca Maria Corrao, *Giufà: il furbo, lo sciocco, il saggio*, Mondadori, Milano, 1991.
- Gianfranco Marrone, *Stupidità*, Milano, Bompiani, 2012.
- Giuseppe Pitré, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, 4 voll., L. Pedone-Lauriel, Palermo 1875.
- Italo Calvino, *Fiabe italiane*, Mondadori, Milano, 1993.
- Italo Calvino, *I libri degli altri*, a cura di Giovanni Tesio, Einaudi, Torino, 1991.
- Leonardo Sciascia, *Il mare colore del vino*, Einaudi, Torino, 1973.
- Mohammed Abdallah Hussein, *Il fenomeno dell'attesa nel teatro di prosa*, Alhaya almasrya alama lelketab, Il Cairo, 1998.

SALAMA ABDELMONEIM EID MOHAMMED¹

LE DOTI CHE DEVE POSSEDERE IL PERFETTO
CORTIGIANO NEL RAPPORTARSI AL SUO
PRINCIPE NE *IL CORTEGIANO* DI BALDESSARRE
CASTIGLIONE E *IL GALATEO MAGGIORE* DI IBN
AL-MUQAFFA

Baldessarre Castiglione (1478-1529) tiene un posto centrale nella trattatistica rinascimentale con il suo capolavoro *Il Cortegiano* in cui delinea come si deve vivere nelle corti, individuando l'immagine del perfetto cortigiano. Nel 1513, Castiglione scrisse questo suo trattato che rimase incompiuto fino al 1524, l'anno in cui apparve la stesura finale. Il lavoro rappresenta il frutto dell'esperienza di vita del suo autore nelle corti italiane, iniziata nel 1499 a Mantova al servizio di Francesco Gonzaga, e proseguita presso Guidubaldo da Montefeltro e Francesca Maria delle Rovere nella corte di Urbino, nel periodo che va dal 1504 al 1513.

Infatti, Castiglione sceglie "la corte di Urbino" come luogo per i dialoghi che ani-

¹ Associato di letteratura italiana presso il Dipartimento d'Italianistica, Facoltà di Lingue (al-Alsun), Università di Ain Shams. Tra i titoli delle sue ricerche: *Le fiabe di Giambattista Basile tra l'origine orientale e l'invenzione artistica* – "La gatta Cenerentola" e "Vardiello" in esame; *Il mondo contadino tra Tawfik al-Hakim in "Diario di un procuratore di campagna" e Carlo Levi in "Cristo s'è fermato a Eboli"*; *Trasposizione, corrispondenza e modulazione nella struttura, nei significati e nel pensiero in due traduzioni italiane del libro di "Kalila wa Dimna"*.

mano il suo trattato² la cui ambientazione è «posta nel passato, nel momento di massimo splendore della corte dei Montefeltro: Castiglione ricorda con rimpianto quanti ne fecero parte e ormai sono morti o dispersi altrove».³ Egli determina il suo obiettivo sin dall'inizio, cioè «di definire in che cosa consistono la natura e le qualità dell'uomo di corte. Egli esalta il ruolo della corte come luogo ideale per la formazione degli uomini che hanno contatto diretto con il principe. Secondo lui la corte è un modello di vita a cui deve tendere ogni gentiluomo».⁴

Scrutando nella nostra tradizione araba, abbiamo trovato che simili idee sulla figura del cortigiano sono trattate dal nostro autore arabo d'origine persiana Ibn al-Muqaffa nel suo libro *al-Adab al-Kabir* ossia 'il Galateo Maggiore'. La somiglianza delle idee tra le due opere *Il Cortegiano* e *al-Adab al-Kabir* ci ha spinto ad allargare la prospettiva e a fare un discorso più approfondito, cercando di individuare i punti di divergenza e di convergenza tra i pareri dei due autori.

La scelta di queste due opere di carattere "etico-politico" non è dovuta soltanto alla somiglianza di idee, ma è dovuta anche a "un aspetto biografico" che accomuna i due autori trovati immersi in esperienza di vita di corte con contatti diretti con i cortigiani assai vicini ai principi o ai sultani. Pure Ibn al-Muqaffa, che visse più di sette secoli prima di Castiglione (724-759), trascorse la maggiore parte della sua vita a Bassora tra la fine del califfato omayyade e l'inizio di quello abbaside. Egli fu uno dei pionieri della scrittura letteraria nell'epoca islamica, istituendo la prima scuola di Scrittura insieme ad Abd al-Hamid al-Katib (letterato arabo, maestro di Ibn al-Muqaffa).⁵

Castiglione, nel suo trattato, non s'allontana dalla "cultura classica e quella umanistica". Angela Carella sostiene, nel suo studio su questo trattato, che abbiamo già volta per volta indicato le fonti su cui il Cortegiano costituisce il suo discorso, e abbiamo considerato il ruolo assolutamente dominante occupato in quest'ambito da Cicerone, soprattutto dai testi oratori (*De oratore*; *Orator*; *Brutus*), ma anche dalle opere filosofiche (*De finibus bonorum et malorum*; *De officiis*; *De*

2 Nel periodo del Rinascimento appare "il trattato" come un genere letterario nuovo in cui sono studiate e discusse diverse questioni di vita. «In questo genere letterario- sostiene Baldi- si manifesta così la volontà di stabilire delle norme e dei criteri stabili di giudizio che sono tipici del classicismo, in cui l'esigenza di una codificazione corrisponde a una proposta di modelli culturali e comportamentali». Guido Baldi ed ali, *La letteratura, vol. 2, l'Umanesimo, il Rinascimento e l'età della Controriforma*, Paravia, Milano, 2011, p. 150.

3 Paolo Di Sacco, *Le basi della letteratura dal Medioevo al Rinascimento*, Edizioni scolastiche Bruno Mondadori, Milano, 2007, p. 741.

4 Guido Baldi, cit., p.151.

5 Nelle sue due opere: *al-Adab al-Kabir* e *al-Adab al-Saghir* ossia 'il Galateo Maggiore' e 'il Galateo Minore', Ibn al-Muqaffa ci fa conoscere la "corte sassanide", le sue etichette ed i suoi costumi. Vedi Abdul-Latif Hamza, *Il libro di Ibn al-Muqaffa*, Dar al-Fekr al-arabi, al-Kahira, 1965, p.158.

senectute; Tusculanea disputationes).⁶

Castiglione accenna esplicitamente nella *Lettera dedicatoria al signor Don Michel De Silva*, a un episodio narrato da Cicerone (Brutus, LVI,172):

Penso adunque, e nella materia del libro e nella lingua, per quanto una lingua po aiutar l'altra, aver imitato autori tanto degni di laude quanto è il Boccaccio; né credo che mi si debba imputare per errore lo aver eletto di farmi più tosto conoscere per lombardo parlando lombardo, che per non toscano parlando troppo toscano; per non fare come Teofrasto, il qual, per parlare troppo ateniese, fu da una semplice vecchiarella conosciuto per non ateniese.⁷

Parlando dell'idea del "*perfetto cortigiano*", Castiglione menziona testi classici come *La Repubblica* di Platone e *La Ciropedia* di Senofonte:

Altri dicono che, essendo tanto difficile e quasi impossibile trovar un omo così perfetto come io voglio che sia il cortegiano, è stato superfluo il scriverlo perché vana cosa è insegnare quello che imparare non si po. A questi rispondo che mi contenterò aver errato con Platone, Senofonte e Marco Tullio, lassando il disputare del mondo intelligibile e delle idee; tra le quali, sí come, secondo quella opinione, è la idea della perfetta republica e del perfetto re e del perfetto oratore, così è ancora quella del perfetto cortegiano.⁸

Similmente Ibn al-Muqaffa indica, all'inizio della sua opera *al-Adab al-Kabir*, che molte delle sue riflessioni sono ispirate alle tradizioni e alle esperienze degli antenati. Egli scrive:

Non paghi di tenere per se stessi il sapere acquisito, cercarono di tramandare fino a noi le loro conoscenze sulla vita terrena e quella futura. Su questi argomenti hanno redatto opere destinate a rimanere, con esempi per noi da seguire, risparmiandoci così la fatica di ripetere le singole esperienze e il compito del comprendere. [...] Lo stesso vale per i nostri trasmettitori di tradizioni; il meglio che possano fare è riflettere sulle opere di quegli uomini, il che significa quasi parlare con essi di persona e ascoltarne la voce; e seguirne le orme, prendere esempio dalle loro azioni e imitarli. Senza considerare che nei loro libri troviamo ciò che rappresenta il fiore del loro pensiero e il meglio delle loro tradizioni. Inoltre non hanno lasciato argomento che uno scrittore abile possa approfondire, senza averlo già trattato [...] e nemmeno hanno trascurato le diverse forme di adab o le differenti articolazione dell'etica, di modo che, dopo di essi, nulla resta più da dire.[...] Di ciò dunque fanno parte alcune cose che, in questo libro, ho trascritto dai capitoli sull'adab, e che può essere di qualche utilità ai lettori.⁹

6 Angela Carella, *Il libro di Baldassarre Castiglione* in Alberto Asor Rosa, *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1992, p. 32.

7 Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano* (a cura di) Giulio Preti, Einaudi, Torino, 1965, p. 6.

8 Ibid.

9 Patrizia Spallino, *il Galateo maggiore, versione italiana del libro arabo "al-Adab al-Kabir" di Ibn al-Muqaffa*, Officina di studi medioevali, Palermo, 2007, pp. 39-40-41.

Ibn al-Muqaffa¹⁰ fu influenzato dalla “cultura persiana”, allora diffusa grazie alla traduzione di manuali e documenti politici, a cui egli stesso collaborava. Inoltre, i testi persiani erano ricchi di ammaestramenti sulle condizioni degli affari politici e sulla condotta dei principi ed i governanti. Ibn al-Muqaffa non s’allontana “dall’idealizzazione pehlevica” e non abbandona i principi degli scrittori della letteratura persiana. Francesco Gabriele, assicurando che Ibn al-Muqaffa effettivamente scrisse questo libro, ricco di elementi sassanidi, aggiunse che: «L’AK, del quale non esiste alcuna testimonianza che ce lo possa fare ritenere “traduzione”, è pur stato giustamente, messo in rapporto, quanto alla materia, e alla forma stessa sentenziosa, con quella letteratura “pehlevica degli andarz”,¹¹ testamenti di sovrani, manuali di etichetta e morale, ben nota a Ibn al-Muqaffa’». ¹²

Grazie alla traduzione di opere filosofiche e scientifiche greche tramandate dal tardo Impero Romano e dal pensiero ellenistico alessandrino, “la cultura greca” era presente accanto a quella persiana nella corte abbaside e non va escluso che il pensiero di Ibn al-Muqaffa venne influenzato dal “*mélange*” delle due culture.

La grande fama di Castiglione in tutta l’Europa è legata al suo trattato che si ritiene «attraverso le prime innumerevoli traduzioni (già nel ‘34 in spagnolo, tre anni dopo in francese, nel ‘61 in inglese e nel ‘93 in tedesco), come modello stabile, sublimata interpretazione delle concrete aspirazioni ideali della nuova burocrazia degli Stati centralizzati moderni». ¹³

Castiglione costruisce la sua opera in “*forma di trattato dialogico*”, in cui raccoglie le conversazioni, che immagina che siano accadute tra gli interlocutori, per quattro sere, nella corte di Urbino. Fanno parte di queste conversazioni diversi personaggi nobili che rappresentavano “*la sua compagnia*” nella corte nel 1506. Il trattato è suddiviso in “quattro libri”, ossia quattro dialoghi svolti nel salotto della duchessa Elisabetta Gonzaga, moglie del duca Guidubaldo da Montefeltro.

Sull’ambientazione del suo trattato e sui personaggi prestigiosi della corte, Castiglione scrive nel prologo:

Quando il signor Guid’Ubaldo di Montefeltro, duca di Urbino, passò di questa vita, io insieme con alcun’ altri cavalieri che l’avevano servito restai alli servizi del duca Francesco Maria della Rovere, erede e successor di quello nel stato; e come nell’ani-

10 Francesco Gabriele focalizza la genialità di Ibn al-Muqaffa, scrivendo «per le sue traduzioni di opere storiche e letterarie straniere e per i suoi piccoli trattati etici originali e didattici, come il persiano geniale, vero creatore del concetto di “adab” inteso in senso ampio; la letteratura dell’adab- egli sostiene infine- è “l’épine dorsale de la haute culture abbaside”». Patrizia Spallino, cit., pp. 26-27.

11 La letteratura pehlevica nell’epoca sassanidica (manuali di etichetta e morale).

12 Francesco Gabriele, *L’opera di Ibn al-Muqaffa* in “Rivista degli Studi Orientali”, volume XIII, 1932, p.225.

13 Angela Carella, cit., p. 4.

mo mio era recente l'odore delle virtù del duca Guido e la soddisfazione che io quegli anni avevo sentito della amerevole compagnia di così eccellenti persone, come allora si ritrovarono nella corte d' Urbino, fui stimolato da quella memoria a scrivere questi libri del cortegiano, il che io feci in pochi giorni, con intenzione di castigar col tempo quegli errori, che dal desiderio di pagar tosto questo debito erano nati.¹⁴

Fra una trentina di personaggi cortesi, egli doveva scegliere uno a cui avrebbe dedicato il suo trattato: «ricordandomi la maggiore parte di coloro, che sono introdutti nei ragionamenti, essere già morti :[...]. morto è il medesimo messer Alfonso Ariosto, a cui il libro è indirizzato, giovane affabile, discreto, pieno di suavissimi costumi ed atto ad ogni cosa conveniente ad omo di corte».¹⁵ Infatti, egli dedicò *Il Cortegiano* ad Alfonso perché era stato lui a consigliargli di scrivere l'opera.¹⁶ Nella primavera del 1527, Castiglione scrisse una lettera dedicatoria al monsignor De Silva: «La nuova dedica si giustapponeva, non cancellava la precedente ad Ariosto che, nel testo, rimane l'ispiratore e primo autorevole destinatorio; prima, concreta testimonianza dell'ideale di perfetto gentiluomo delineato».¹⁷

Per le conversazioni dei suoi interlocutori, Castiglione sceglie un argomento legato alla sua lunga esperienza nella corte che gli può offrire uno spunto per la sua opera. Egli medita di come si poteva formare “colui che sia degno di servire il principe e che meriti chiamarsi perfetto cortigiano”. A questo proposito, Guido Baldi sostiene che

Nel primo libro, dopo un esame preliminare delle virtù che deve possedere, “il Cortegiano” (essere nobile di sangue ma d'animo; muoversi con grazia in ogni forma di rapporto sociale; essere eccellente nell'uso delle armi e nei tornei; vestirsi con misurata eleganza; rifuggire in tutto ogni eccesso), viene enunciata la regola fondamentale del comportamento: evitare in ogni modo l'affettazione, e usare invece la sprezzatura [...]. Decisiva è l'importanza della parola, soprattutto della parola arguta, che permette di esprimere, attraverso le facezie e i motti di cui si tratta nel secondo libro, un raffinato gioco di intelligenza e di cultura [...]. Il terzo libro intende formare “la donna di palazzo”, nel rispetto delle stesse regole che valgono per “il perfetto cortegiano” [...]. Nel quarto libro si sviluppa l'argomento centrale dell'opera, nella speranza di “formare un cortegian tale, che quel principe che sarà degno di essere da lui servito[...]”. L'auspicio è che si venga a instaurare una sorta di rapporto paritetico: il cortigiano deve evitare ogni forma di adulazione e di falsità, mentre il principe deve cercare in lui i consigli di una sicura guida intellettuale e morale.¹⁸

D'altra parte, Ibn al-Muqaffa dedica la prima parte della sua opera al sultano elencando i suoi “doveri”. Egli lo esorta ad osservare le vicende del suo Stato, ad ospitare nella sua corte gli uomini retti e intelligenti e ad evitare i malvagi e gli consiglia di

14 Baldassarre Castiglione, cit., p. 3.

15 Ivi, p. 4.

16 Ibid.

17 Angela Carella, cit., p. 5.

18 Guido Baldi ed ali, cit., pp. 157-158.

saper ben dividere il suo tempo tra impegno e riposo, ad evitare l'ingiustizia, a non essere tiranno o severo nei confronti dei sudditi. La seconda parte è dedicata "al Cortigiano, compagno o ministro ed il suo rapporto con il sultano"; in questa parte Ibn al-Muqaffa espone una serie di raccomandazioni al cortigiano per meglio rapportarsi con chi detiene il potere. La terza parte ha per oggetto un argomento molto importante sia per gli uomini comuni sia per quelli che sono al potere cioè "Il rapporto con gli amici". Su quest'opera e sulla sua suddivisione scrive Francesco Gabriele:

L'AK solo per la prima e la più breve delle tre parti in cui può essere diviso può dirsi "un *Fursten-spiegel*", e segnare così la prima pietra in questo genere che di tanto *favore* ha goduto nelle letterature araba e persiana: la seconda e terza parte, assai più legate fra loro, sono dirette più al cortigiano e all'uomo di mondo che al principe, e costituiscono il nucleo fondamentale e più interessante dell'opera.¹⁹

In questa ricerca ci soffermeremo, nelle due opere in modo particolare, sui "pregi" che deve avere la persona che si trova nelle vicinanze del sovrano ed ha rapporti diretti con lui. Per meglio evidenziare i loro rapporti, bisogna soffermarci in modo esplicito "sulle buone qualità" che deve avere il principe.

Partendo dal vero scopo della "cortigiania", che è quello di consigliare il sovrano ed incoraggiarlo alla virtù, i due scrittori iniziano le loro due opere con certi ragionamenti che danno il via ai temi da loro trattati.

All'inizio delle discussioni degli interlocutori, Castiglione espone un problema essenziale e molto importante: «qual sia la forma di cortegiania più conveniente a gentiluomo che viva in corte de' principi, per la quale egli possa e sappia perfettamente loro servire in ogni cosa ragionevole, acquistandone da essi grazia e dagli altri laude; insomma di che sorte debba essere colui, che meriti chiamarsi perfetto cortegiano».²⁰ Sin dall'inizio della sua trattazione ci tiene ad idealizzare il suo pensiero.

Analogamente Ibn al-Muqaffa scrivendo del sultano e dei suoi collaboratori in *al-Adab al-Kabir*, descrive il modello ideale del sultano e del suo cortigiano che deve essere di buona formazione a cui vengono aggiunte caratteristiche accompagnate dalle virtù islamiche.²¹

Ciascuno dei due intellettuali adotta un certo metodo per descrivere le qualità richieste alla figura del cortigiano: Castiglione rivela che lo scopo che cerca di raggiungere nella sua opera è: «se possibile è, formiamo un cortegian tale, che quel principe che sarà degno di essere da lui servito, ancor che poco stato avesse, si possa però chiamare grandissimo signore».²² Egli narra dialoghi senza parteciparvi, ossia dialo-

19 Francesco Gabriele, cit., p. 220.

20 Baldassarre Castiglione, cit., p. 7.

21 Cfr. Abul-Latif Hamza, cit., p. 69, e Patrizia Spallino, cit., p. 25.

22 Baldassarre Castiglione, cit., p. 8.

ghi che non ne ha fatto personalmente parte; illustra che tutti i ragionamenti, sono ragionamenti dei suoi interlocutori, perciò scrive: «rinovando una grata memoria, reciteremo alcuni ragionamenti, i quali già passarono tra omini singolarissimi a tale proposito; e benché io non vi intervenissi presenzialmente per ritrovarmi, allor che furon detti, in Inghilterra».²³

Abbiamo già indicato che Ibn al-Muqaffa' ha accennato esplicitamente d'aver usufruito delle esperienze, delle speculazioni e delle osservazioni degli antichi nei concetti presentati nel suo libro.²⁴

Infatti, i due intellettuali si mettono nei panni di trasmettitori dei detti degli altri senza intervenire, riflettendo la cultura, nonché la civiltà del mondo in cui vivono.

Nel salotto della corte di Urbino, messer Federico Fregoso, spinto dal segno della signora Emilia, propose che in questa sera: «si elegesse uno della compagnia ed a questo si desse carico di formare con parole un perfetto cortegiano, esplicando tutte le condizioni e particular qualità, che si richieggono a chi merita questo nome; ed in quelle cose che non pareranno convenienti sia licito a ciascun contradire, come nelle scole de' filosofi a chi tien conclusioni».²⁵

L'intera trattazione del primo libro di Castiglione è improntata dalle discussioni tra gli interlocutori a determinare “le qualità del vero cortigiano”: Egli, per bocca del conte Ludovico di Canossa, segnala che il cortigiano deve essere “nobile di nascita e deve appartenere ad una famiglia generosa”. Egli dice:

Voglio adunque che questo nostro cortegiano sia nato nobile e di generosa famiglia; perché molto men si disdice ad un ignobile mancar di far operazioni virtuose[...]perché la nobiltà è quasi una chiara lampa, che manifesta e fa vedere l'opere bone e le male ed accende e sprona alla virtù così col timore d'infamia, come ancor con la speranza di laude e non scoprendo questo splendore di nobiltà l'opere degli ignobili.²⁶

Il letterato rinascimentale intavola alle discussioni “il tema della nobiltà” che era già oggetto di dibattito nella letteratura, in cui si contrapponeva alla nobiltà del sangue quella delle opere.²⁷ Che sia nobile il cortigiano secondo alcuni degli interlocutori rende il dialogo più fervido soprattutto quando il signor Gaspar Pallavicino

23 Ibid.

24 A questo proposito scrive F. Gabriele: «è da notare come Ibn al-Muqaffa non si limiti ad accennare ad una “tradizione” letteraria, parenetica e moraleggiante, quale naturalmente si era già sviluppata nell'età precedente entro la civiltà musulmana, ma parli esplicitamente di libri)kutub(, fissanti la parte più eletta delle speculazioni e osservazioni degli antichi [...] egli attesta, giunse sino a farli incidere nei deserti sulla roccia i loro ricordi, ad ammonimenti e arricchimenti per i futuri». Francesco Gabriele, cit., pp. 220-221.

25 Baldassarre Castiglione, cit., p. 15.

26 Ivi, p. 16.

27 Cfr. Giulio Preti, cit., p. 17.

interviene dicendo:

che nel cortegiano a me non par così necessaria questa nobiltà; e s'io mi pensassi dir cosa che ad alcun di noi fusse nova, io addurrei molti i quali nati di nobilissimo sangue, sono stati pieni di vicii; e per lo contrario molti ignobili, che hanno con la virtù illustrato la posterità loro. E se è vero quello che voi diceste dianzi, cioè che in ogni cosa sia quella occulta forza del primo seme, noi tutti saremmo in una medesima condicione per aver avuto un medesimo principio, né più un che l'altro sarebbe nobile [...] Confermo bene ciò che voi dite della felicità di quelli che nascono dottati dei beni dell'animo e del corpo; ma questo così si vede negli ignobili come nei nobili, perché la natura non ha queste così sottili distinzioni; anzi, come ho detto, spesso si veggono in persone bassissime altissimi doni di natura.²⁸

Allora il conte Ludovico confutando quello che dice il signor Gaspar Pallavicino risponde:

che ancora negli omini bassi non possano regnare quelle medesime virtù che nei nobili; ma per non replicare che già avemo detto con molte altre ragioni che si poriano addurre in laude della nobiltà, la quale sempre ed appresso ognuno è onorata, perché ragionevole cosa è che de' boni nascono i boni avendo noi a formare un cortegiano senza difetto alcuno e accumulato d'ogni laude, mi par necessario farlo nobile, sì per molte altre cause, come ancor per la opinione universale, la qual subito accompagna la nobiltà che se saranno dui omini di palazzo, i quali non abbiano per prima dato impression alcuna di se stessi con l'opere o bone o male, subito che s'intenda l'un essere nato gentilomo e l'altro no, appresso ciascuno lo ignobile sarà molto meno estimado che 'l nobile, e bisognerà che con molte fatiche e con tempo nella mente degli omini imprima la bona opinione di sé, che l'altro in un momento, e solamente con l'essere gentilom, averà acquistata.²⁹

Così Castiglione, nato da una famiglia nobile per poi diventare anche lui “un uomo di corte”, assicura, per bocca del conte Ludovico, «la sua convinzione dell'importanza della nobiltà di origine per il cortigiano. Egli sentenzia che “la nobiltà di sangue” è il primo ed essenziale requisito per essere un buon cortigiano».³⁰ E conclude il conte il suo intervento dicendo: «Vedete adunque di quanta importanza sia questa prima impressione e come debba sforzarsi d'acquistarla bona nei principi chi pensa aver grado e nome di bon cortegiano».³¹

A proposito della trattazione precedente, scrive Angela Carella:

Di questa recisa determinazione ex contrario, dall'esigenza di definire e dimostrare rispetto a ciò che esiste ed agisce in opposizione a quanto si propone come esemplare perfetto, è improntata l'intera trattazione, nel libro I, di Ludovico Canossa. Proprio la necessità di riabilitare socialmente la classe cortigiana e di riqualificarne la professionalità impongono infatti l'elaborazione di un sistema defi-

²⁸ Baldassarre Castiglione, cit., p. 18.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ivi, p. 19.

³¹ Ibid.

nito di norme atte a regolare il concreto svolgimento di quell'attività intellettuale, che dovrà essere comunque sostenuta da requisiti basilari quali "la nobiltà di sangue-incentivo alla virtù", è ritenuta condizione necessaria del cortigiano, nonostante la dichiarazione polemica del Pallavicino, soprattutto per quel generale consenso che sempre l'accompagna aiutata da doni di natura.³²

Continua, tra gli interlocutori, "l'esame delle virtù che deve avere il cortigiano"; Ludovico Canossa dichiara che il cortigiano, oltre ad essere nobile, deve essere "esperto di armi". Così aggiunge Ludovico Canossa definendo qualche qualità importante:

Ma per venire a qualche particolarità, estimo che la principale e vera profession del cortegiano debba esser quella dell'arme; la qual sopra tutto voglio che egli faccia vivamente e sia conosciuto tra gli altri per ardito e sforzato e fidele a chi serve. E 'l nome di queste bone condicioni si acquisterà facendone l'opere in ogni tempo e loco, imperò che non è licito in questo mancar mai, senza biasimo estremo[...]. Quanto più adunque sarà eccellente il nostro cortegiano in questa arte, tanto più sarà degno di laude, benché io non estimi esser in lui necessaria quella perfetta cognizion di cose e l'altre qualità.³³

Oltre ad essere esperto di armi, il buon cortigiano, secondo loro, deve saper ben lottare e deve essere pronto al combattimento con arma convenzionale. Il conte aggiunge:

Estimo ancora che sia di momento assai il saper lottare, perché questo accompagna molto tutte l'arme da piedi [...]Ma quando si trova l'omo essere entrato tanto avanti, che senza carico non si possa rirtarre, dee e nelle cose che occorrono prima del combattere, e nel combattere, essere deliberatissimo e mostrare sempre prontezza e core; e non far com'alcuni, che passano la cosa in dispute e punti, ed avendo la elezion dell'arme, pigliano arme che non tagliano né pungono e s'armano come se avessero ad aspettare le cannonate; e parendo lor bastare il non essere vinti, stanno sempre in sul diffendersi e ritirarsi, tanto che mostrano estrema viltà; onde fannosi far la baia da' fanciulli.³⁴

I membri della compagnia della corte, continuando le loro presumibili competenze, assicurano che certamente in quel periodo la professione del nobile era "quella delle armi", ma aggiungono anche altri esercizi che non dipendono direttamente dalle armi, ma permettono all'uomo di corte di addestrarsi per meglio presentarsi in una figura del tutto particolare, degno di essere un perfetto cortigiano.

Inoltre, il conte prosegue:

tra questi (esercizi) parmi la caccia essere de' principali, perché ha una certa similitudine di guerra; ed è veramente piacer da gran signori e conveniente ad uom di corte; e comprendesi che ancora tra gli antichi era in molta consuetudine. Conveniente è ancora saper nuotare, saltare, correre, gittar pietre perché oltre alla utilità che di questo si po avere alla guerra, molte volte occorre far prova di sé

32 Angela Carella, cit., p. 18.

33 Baldassarre Castiglione, cit., p. 19.

34 Ivi, pp. 21-22.

in tai cose[...].

Ancor nobile esercizio e convenientissimo ad uom di corte è il gioco di palla, nel quale molto si vede la disposizione del corpo e la prestezza e discioltura d'ogni membro, e tutto quello che quasi in ogni altro esercizio si vede.³⁵

Con l'aiuto dei suoi interlocutori, Castiglione cerca di formare, con le parole, l'uomo di corte non soltanto in armi o negli altri esercizi che lo rendono in buona forma, ma anche in tutto ciò che lo fa apparire come "abile diplomatico". A buon diplomatico servono altre qualità molto importanti, con cui Castiglione preferisce precisare la differenza tra il suo cortigiano dell'epoca rinascimentale e gli uomini d'arme del mondo cavalleresco medioevale, soprattutto "la grazia, la sprezzatura e le lettere".

È la grazia che è "una dote da acquistare, diventando naturale". Essa è la caratteristica che l'uomo di corte deve possedere in tutte le sue relazioni affinché gli consenta di apparire amabile e ben accetto. Così leggiamo:

E come la pecchia ne' verdi prati sempre tra l'erbe va carpendo i fiori, così il nostro cortegiano averà da rubare questa grazia da que' che a lui parerà che la tenghino e da ciascun quella parte che più sarà laudevole[...]. Ma avendo io già più volte pensato meco onde nasca questa grazia, lasciando quelli che dalle stelle l'hanno, trovo una regula universalissima, la quale mi par valer circa questo in tutte le cose umane che si facciano o dicano più che alcuna altra, e ciò è fuggir quanto più si po, come asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione.³⁶

A parere del conte si può cancellare l'affettazione attraverso la sprezzatura che è fondamentale secondo Castiglione: «per dir forse una nova parola, usare in ogni cosa una certa sprezzatura che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi. Da questo credo io che derivi assai la grazia».³⁷

Sostiene Diego Fusaro che «la sprezzatura è appunto l'arte di celare l'arte, l'artificio di dissimulare la simulazione[...]. Come esempio tipico di sprezzatura possiamo addurre il caso dell'attore a tutti noi pare un pessimo attore quello in cui è palese lo sforzo che compie di recitare, ossia quello in cui ci accorgiamo che sta recitando; ci sembra invece un ottimo attore quello che impersona la parte come se fosse la sua vera natura».³⁸

Infatti, per Castiglione il principio della grazia e della sprezzatura è molto importante. Nel suo secondo libro, egli continua con l'analisi delle virtù di cui deve dare prova il perfetto cortigiano, quindi questo principio è una pratica del vivere. Sono connessi con questo principio l'importanza della parola e le altre virtù che vengono

³⁵ Ibid.

³⁶ Ivi, pp. 24-25.

³⁷ Ibid.

³⁸ Diego Fusaro, *Il libro del Cortegiano*, in (www.filosofico.net), creato da Diego Fusaro nell'aprile del 2000.

insegnategli da ottimi maestri. Queste virtù che lui deve dimostrare come fossero naturali.

Castiglione rivela una profonda conoscenza della tradizione della società aristocratica del Cinquecento, facendone esempi positivi come Galeazzo Sanseverino, il celebre condottiero che fu al servizio prima di Milano e poi della Francia. Luigi XII l'aveva nominato "gran scudiero di Francia" (1506). Altri esempi sono negativi come il personaggio- per noi non è identificabile-, a cui allude Castiglione con queste parole: «e non far come un amico nostro che voi tutti conoscete, che si pensava esser molto simile al re Ferrando minore d'Aragona, né in altro avea posto cura d'imitarlo, che nel spesso alzare il capo, torzendo una parte della bocca, il qual costume il re avea contratto così da infirmità».³⁹

Nel primo libro viene problematicamente analizzata un'altra questione molto importante, quella linguistica, cioè come deve scrivere o parlare il perfetto cortigiano? Il conte Ludovico di Canossa, che rappresenta il parere di Castiglione, mette in rilievo l'importanza del linguaggio parlato e quello scritto. La scrittura implica una maggiore cura e molta attenzione perché è normalmente sconveniente l'uso di parole arcaiche e desuete.

Canossa, rispondendo a messer Federico, dice:

Estimo ancora che molto più sia necessar l'essere inteso nello scrivere che nel parlare; perché quelli che scrivono non son sempre presenti a quelli che leggono, come quelli che parlano a quelli che parlano. Però io laudarei che l'omo, oltre al fuggir molte parole antiche toscane, si assicurasse ancor d'usare, e scrivendo e parlando quelle che oggidì sono in consuetudine in Toscana e negli altri lochi della Italia, e che hanno qualche grazia nella pronuncia.⁴⁰

Siccome dipende dall'uso buono della lingua il successo della persona, la lingua è fondamentale nella vita ed è necessaria, soprattutto per gli uomini di corte. Le discussioni attorno a questa questione si spostano ad un discorso più ampio sul modo con cui deve parlare il cortigiano e sull'importanza del saper parlare e scrivere bene. Quindi il conte sostiene che «da ognuno sarà inteso (il cortegiano) perché la facilità non impedisce la eleganza. Né io voglio che egli parli sempre in gravità, ma di cose piacevoli, di giochi, di motti, di burle, secondo il tempo; del tutto però sensatamente e con prontezza e copia non confusa; né mostri in parte alcuna vanità o sciocchezza puerile».⁴¹

Con l'avvento delle grandi monarchie europee, Castiglione ritiene che sia tempo opportuno per l'acquisizione di una cultura umanistica, basata sull'arte della parola e sullo studio delle lettere, senza però trascurare l'apprendimento della tecnica delle

39 Ivi, p. 24.

40 Ivi, p. 27.

41 Ivi, p. 31.

armi. Lui sostiene che l'uomo di corte e lo scrittore rinascimentale devono affiancare le armi alla penna.

In tal senso il conte Canossa aggiunse:

E s'io palassi con altri che fossen d'opinione contraria alla mia, mi sforzarei mostrare loro quanto le lettere, le quali veramente da Dio son state agli omini concesse per un supremo dono, siano utili e necessarie alla vita e dignità nostra; né mi mancheriano esempi di tanti eccellenti capitani antichi, i quali tutti giunsero l'ornamento delle lettere alla virtù dell'arme[...]. Cesare quanta opera desse ai studi, ancor fanno studi, ancor fanno testimonio quelle cose che da esso divinamente scritte si ritrovano. Scipione Affricano dicesi che mai di mano non si levava i libri di Senofonte dove intuisce sotto 'l nome di Ciro un perfetto re.[...] ché ben so io che tutti conoscete quanto s'ingannano i Francesi pensando che le lettere nuocciano all'arme [...] E che la vera gloria sia quella che si commenda al sacro tesoro delle lettere.⁴²

Anche Ibn al-Muqaffa', l'uomo di corte, conosceva bene come il cortigiano «doveva essere intellettuale, di buona formazione letteraria e padrone dell'arte della scrittura, elegante nel comportamento e raffinato nei gusti, capace di discutere di vari argomenti delle scienze, sa stare a debita distanza dal sovrano, pronto però a servirlo o a ritirarsi secondo le varie circostanze».⁴³

Ibn al-Muqaffa', come Castiglione e la sua compagnia che affermano che la fondamentale professione del cortigiano è quella delle armi e degli esercizi guerreschi, vede, nella premessa del suo trattato, che «la cosa fondamentale per il coraggio militare e per un carattere virile è non indietreggiare mentre i tuoi compagni stanno avanzando contro il nemico. Se anzi riesci ad essere il primo ad attaccare e l'ultimo a ritirarsi, senza tuttavia dimenticare la debita prudenza, allora ciò sarà la migliore cosa».⁴⁴ Oltre al coraggio, Ibn al-Muqaffa' rivela l'importanza dell'eloquenza scrivendo: «Importantissimo per l'eloquenza è evitare errori grossolani, mettendo ogni attenzione nel discorso; saper parlare non solo in modo corretto, ma anche ed opportuno, sarà preferibile».⁴⁵

Ibn al-Muqaffa', l'intellettuale convertito all'islam, insiste che le caratteristiche del cortigiano devono essere accompagnate dalle virtù islamiche, perciò consiglia al *wali* di cercare di «conoscere uomini credenti e valorosi in ogni circoscrizione, villaggio e tribù! Fanne i tuoi compagni, soccorritori, confidenti, amici, i tuoi intimi amabili e fidati.[...]Non seguire le proprie idee, senza prima chiedere consiglio a persone dotate di discernimento[...]Accontentati allora di ambire all'adesione dei migliori e

42 Ivi, pp. 37-38.

43 Si veda: F. Gabriele, *Il Katib 'Abd al-Hamid Ibn Yahya e i primordi della epistolografia araba* in "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", serie VIII, vol. XII, fasc. 7-10, luglio-ottobre 1957.

44 Patrizia Spallino, cit., p.43.

45 Ibid.

degli assennati». ⁴⁶

Dopo aver descritto le qualità che deve avere l'uomo di corte, mettendo in evidenza le doti fondamentali che deve possedere il perfetto cortigiano nel rapportarsi col suo principe, i due autori stabiliscono delle regole precise a cui deve attenersi il principe nello scegliere i suoi collaboratori. Prima di tutto, loro consigliano ai principi ed ai sultani di scegliere gli uomini che li spingono ad azioni virtuose. Così chiarisce Angela Carella, a proposito del trattato di Castiglione dicendo:

Si passa nel IV libro, alla ricerca di una sua funzione etico-politica specifica nella struttura sociale della corte; dall'indicazione di un servizio strettamente connessa alla professione delle armi, si giunge a delineare un compito nobilissimo, e di grande rilievo politico, quello del cortigiano 'istitutore' o meglio, consigliere del principe, preposto alla formazione e sviluppo di facoltà intellettuale e qualità morali ritenute indispensabili a chi detiene il comando. ⁴⁷

Nel IV libro è contenuta anche la descrizione del principe ideale che non può esercitare il suo potere al di fuori della moralità.

I due intellettuali consigliano i principi di evitare i collaboratori corrotti e soprattutto i bugiardi ed i lusingatori. Castiglione sottolinea che i mali principali in molti dei principi; soprattutto l'ignoranza e la presunzione, sono dovuti alla bugia:

Il qual vizio meritamente è odioso a Dio ed agli omini e più nocivo ai principi che ad alcun altro[...]le bugie, le quali nell'animo del principe partoriscono la ignoranza non solamente delle cose estrinseche, ma ancora di se stesso; e questa dir si po la maggior e la più enorme bugia di tutte l'altre, perché l'animo ignorante inganna se stesso e mentisce dentro a se medesimo. ⁴⁸

Ibn al-Muqaffa concorda con Castiglione sul pericolo di questo vizio che danneggia il sultano, perciò consiglia colui che deve avere rapporti con un sultano di:

non essere così sprovveduto da dire in presenza del wali o di qualcun'altro una bugia, foss'anche soltanto per scherzo; poiché un tale scherzo fuori luogo comprometterebbe subito anche tutto ciò che dicevi di serio.

Evita davanti al sultano quel comportamento con gli amici che abbiamo potuto riscontrare in alcuni ministri, cortigiani ed altre persone altolocate che, quando un loro pari si è distinto per un'azione particolare o per un'idea brillante, rivendicano il merito di essere stati essi stessi a dare l'avvio all'accaduto, oppure di aver ispirato quella persona a compiere quella azione o idea. ⁴⁹

Ora il discorso si sposta su un altro vizio di cui i due autori mettono in guardia i

46 Ivi, p. 46.

47 Angela Carella, cit., p. 27.

48 Baldassarre Castiglione, cit., p. 153.

49 Patrizia Spallino, cit., pp. 60-61.

principi, consigliandoli di scegliere bene i loro uomini: alcuni principi si dilettono a sentire le lodi altrui, lodi spesso legate alla bugia e all'adulazione, e che potrebbero nascere proprio dalla paura che il principe suscita nelle anime di questi lodatori e adulatori. Il desiderio del principe di sentire le lodi anche se non le merita, anziché sentire i biasimi che li meriterebbe, e che potrebbero danneggiare il suo potere e renderebbero il suo regno fragile e esposto alla distruzione.

I due autori sconsigliano ai sovrani di lasciarsi ingannare dai discorsi di lode. Così scrive Castiglione:

che i signori, oltre al non intendere mai il vero di cosa alcuna, inebbriati da quella licenziosa libertà che porta seco il dominio e dalla abbondanza delle delizie, sommersi nei piaceri, tanto s'ingannano e tanto hanno l'animo corrotto, veggendosi sempre obediti e quasi adorati con tanta riverenza e laude, senza mai non che riprensione ma pur contradizione che da questa ignoranza passano ad una estrema persuasione di se stessi, talmente che poi non ammettono consiglio né parer d'altri; e perché credono che 'l saper regnare sia facilissima cosa e per conseguirla non bisogni altr'arte o disciplina che la sola forza.⁵⁰

Anche Ibn al-Muqaffa da parte sua consiglia al *wali*, di non farsi ingannare dalle lodi altrui, dicendo:

Guardati anche, se fossi nominato wali, di andare in cerca della lode altrui o complimenti e di far notare alla gente questa inclinazione; poiché questa debolezza offrirebbe alla gente solo un varco attraverso cui invaderti una porta, attraverso la quale prendere il sopravvento su di te, una occasione al pettegolezzo, motivo infine di derisione nei tuoi confronti.

Chi accetta lodi da altri, devi sapere, non è diverso da chi loda se stesso; ed è proprio il piacere che si prova nella lode che dovrebbe portare l'uomo a respingerla; poiché evitare l'elogio è lodevole, mentre biasimevole è accettarlo.⁵¹

Egli aggiunge «che davanti al wali-anche se è ragionevole e ha lo sguardo acuto-spesso gli elementi cattivi sovrastano i buoni, gli elementi traditori i fedeli, i fedifraghi gli affidabili, mentre, d'altro canto, gli rimane del tutto sconosciuta l'esistenza di uomini valorosi che rifiutano ciò poiché essi proteggono le loro anime dall'uso di tali mezzi falsi e bugiardi».⁵²

Il letterato arabo-persiano sottolinea ancora come il sultano dovrebbe comportarsi nei confronti dei suoi collaboratori, indicando che «il sultano soprattutto è obbligato a diffidare della propria ottica con lo sguardo del dubbio, e del proprio sentimento con lo sguardo dell'odio, poiché ciò che gli sovviene nel cuore aumenta in relazione al vano encomio e all'adulazione da parte dei cortigiani e dei ministri».⁵³

50 Baldassarre Castiglione, cit., p. 153.

51 Patrizia Spallino, cit., p. 46.

52 Ivi, p. 55.

53 Ivi, p. 51.

Per meglio evidenziare, come il cortigiano, ben preparato con le sue gentili qualità, è competente di combattere i vizi del principe, gli interlocutori dicono:

poiché oggidì i principi sono tanto corrotti dalle male consuetudini e dalla ignoranza e falsa persuasione di se stessi, e che tanto è difficile il dar loro notizia della verità e indurgli alla virtù, e che gli omni con le bugie ed adulazioni e con così viciosi modi cercano d'entrare loro in grazia, il cortegiano, per mezzo di quelle gentili qualità [. ..] po facilmente e deve procurare d'acquistarsi la benivolenza ed adescare tanto l'animo del suo principe, che si faccia adito libero e sicuro di parlargli d'ogni cosa senza esser molesto.⁵⁴

Ibn al-Muqaffa considera “la pazienza del cortigiano nel rapportarsi al suo sultano” è la dote più importante in quanto gli permette di vedere come il sultano si comporti, bene o male, per poi svelargli la verità di tutte le cose. Perciò egli rivolge il discorso al cortigiano dicendo:

Non cercare di ottonere niente dal wali pregando e implorandolo! E non essere impaziente qualora dovesse tirare per le lunghe una promessa. Cerca piuttosto di ottonere la sua benevolenza, mostrandotene degno, e affrontarlo con pazienza, anche se egli metterà a dura prova la tua. Poiché se veramente ti sei meritato le sue benevolenze, ti raggiungeranno anche senza che tu ne faccia richiesta, e più ti affidi alla pazienza, più velocemente si realizzeranno i tuoi desideri.⁵⁵

Infatti, la finalità dei due trattati è di consigliare i principi di avere certi pregi per realizzare il bene dei sudditi, e di evitare i vizi che sarebbero causa della rovina del proprio mondo. Secondo i due autori spetta al cortigiano, tramite il rapporto dialogico, di mostrare al suo signore la bontà d'animo, la continenza e le altre virtù.

Castiglione, parlando del rapporto dialettico tra i principi e gli uomini di corte, assicura che “la virtù si possa insegnare”! È uno dei temi principali che occupa il pensiero dei filosofi come Platone e Plutarco, ed è presente nel pensiero di Castiglione e nel pensiero dei suoi interlocutori. Di questi pregi scrive Castiglione: «a poco a poco infundergli nell'animo la bontà ed insegnarli la continenza, la fortezza, la giustizia, la temperanza, facendogli gustar quanta dolcezza sia coperta da quella poca amartudine, che al primo aspetto s'offerisce a chi contrasta ai vicii; li quali sempre sono dannosi, dispiacevoli ed accompagnati dalla infamia e biasimo». ⁵⁶

E Ibn al-Muqaffa consigliando al *wali* dice che: «Un wali dovrebbe sempre essere consapevole del fatto che la maggior parte della sua gente cercherà di adattarsi alle sue abitudini, tranne alcuni di cui non ha che farsene. Perciò si dimostri sempre una fonte di religione, di bontà, di virtù, affinché dissolutezza e meschinità spariscano in

54 Baldassarre. Castiglione, cit., p. 155.

55 Patrizia Spallino, cit., p. 57.

56 Baldassarre Castiglione, cit., p. 155.

ogni parte della terra». ⁵⁷

Castiglione, continuando la sua educazione dei principi, afferma che l'ignoranza è causa essenziale dei mali. Egli dice che «dalla ignoranza nascono tutti i mali». ⁵⁸

Castiglione, per bocca di uno dei suoi interlocutori, vede che la ragione purifica l'anima «levandole il tenebroso velo della ignoranza, dalla quale quasi tutti gli errori degli omini procedono; chè se il bene e 'l male fossero ben conosciuti ed intesi, ognuno sempre eleggeria il bene e fuggiria il male». ⁵⁹

Inoltre, la superiorità della temperanza che «libera da ogni perturbazione [...]». Quai virtù convenienti a signore possano nascere da questa temperanza, essendo quella che leva gli affetti dell'animo». ⁶⁰

Per completare la figura del perfetto principe, gli interlocutori della corte di Urbino assicurano l'importanza della giustizia che per Platone era propriamente la virtù. Così scrive Castiglione: «la giustizia, vergine incorrotta, amica della modestia e del bene, regina di tutte l'altre virtù, perché insegna a fare quello che si dee fare e fuggire; e però è perfettissima, perché per essa si fa l'opera dell'alte virtù, ed è giovevole a chi la possiede'». ⁶¹ Pur attribuendo alla prudenza il ruolo di virtù guida aggiunge : «la qual consiste in un certo giudizio d'elegger bene». ⁶²

Anche Ibn al-Muqaffa continua l'educazione del sultano, rivolgendogli direttamente i suoi consigli. L'intellettuale arabo, che ha dichiarato sempre la sua convinzione della "natura umana malvagia", incita il suo sultano a essere prudente nei confronti delle persone con cui tratta, altrimenti possano guidarlo alla rovina. Egli scrive:

Impegna tutte le forze per conoscere bene le condizioni dei tuoi rappresentanti; poiché il cattivo teme già la semplice conoscenza, prima ancora di essere colpito dalla tua sanzione e punizione, e il buono sarà contento di sapere che tu sei informato del suo rendimento prima ancora di godere della tua ricompensa [...] Bada di non affidare ad altri il disbrigo di affari important , affinché la tua posizione non ne venga sminuita, e non ti interessare delle quisquiglie mentre ti sfuggono le cose importanti. ⁶³

Considerando l'importanza che ha la giustizia, Ibn al-Muqaffa', come intellettuale musulmano, assicura che «più di tutti gli altri uomini, il wali ha l'obbligo d'essere giusto negli sguardi, nelle parole e nelle azioni, poiché tutto ciò che dice o fa, sarà, senza

57 Patrizia Spallino, cit., p. 52.

58 Baldassarre Castiglione, cit., p. 158.

59 Ivi, p. 157.

60 Ivi, p. 159.

61 Ivi, p. 160.

62 Ibid.

63 Patrizia Spallino, cit., p. 47.

obiezione, subito messo in atto».⁶⁴

E ancora tiene a consigliare al *wali* di evitare le accuse false dei sudditi dicendo che «Il wali, infine sappia che gli uomini inclinano a vederli come individui che non tengono fede alle promesse, e le cui simpatie non durano a lungo; si impegni quindi a smentire e distruggere tali opinioni e a dimostrare la falsità di tali accuse, sia per quanto riguarda se stesso, sia per quanto riguarda gli altri wali».⁶⁵

I due intellettuali, certamente per esperienza di vita nelle corti e per la loro cultura vasta e la loro conoscenza della storia antica delle diverse monarchie, hanno tenuto nei due trattati a classificare e descrivere i diversi tipi di governo o le loro varie forme, buone o cattive.

Per bocca del signor Ottaviano, Castiglione sottolinea che

dei modi di governare bene i populi tre sorti solamente si ritrovano, l'una è il regno, l'altra il governo dei boni che chiamavano gli antichi ottimati, l'altra l'amministrazione popolare; e la transgressione e vicio contrario, per dire così, dove ciascuno di questi governi incorre guastandosi e corrompendosi, è quando il regno diventa tirannide, e quando il governo dei boni si muta in quello di pochi potenti e non boni, e quando l'amministrazione popolare è occupata dalla plebe, che, confondendo gli ordini, permette il governo del tutto ad arbitrio della moltitudine. Di questi tre governi mali certo è che la tirannide è il pessimo di tutti[...]. Dei tre boni il regno sia l'ottimo, perché è contrario al pessimo.⁶⁶

Ibn al-Muqaffa, rivolgendo il discorso al sultano, lo informa dei diversi tipi di governo e della natura di ognuno di essi: Egli scrive:

Sappi che si possono distinguere tre tipi di governo: uno è il governo che si fonda sulla religione, un altro il governo basato sulla fermezza politica, e il terzo è il governo di mera arbitrarietà. Nel primo caso, se il governo instaura la religione per i sudditi e la loro religione è proprio quello che dà ciò che loro spetta e li obbliga a ciò che è loro dovere-renderà contenti i propri sudditi e farà assumere anche al malintenzionato il posto del contento, affinché egli sarà disposto a riconoscerla e a dare il proprio consenso. Per quanto concerne il governo basato sulla fermezza politica, possiede, si sufficiente stabilità, ma non sarà esente da scontri e contestazioni; in ogni caso l'attacco da parte del debole non potrà incidere sulla determinazione del forte. Il governo arbitrario, infine, non è che il capriccio del momento e lo sfacelo senza fine.⁶⁷

Ora ci spostiamo al punto nodale della trattazione dei due autori, cioè il rapporto reciproco che deve legare il cortigiano e il suo principe o sultano. Loro espongono il fine a cui devono tendere le buone qualità dell'uomo di corte. Ciascuno di loro tratta questo punto dal suo punto di vista e secondo la sua cultura: Castiglione lascia i suoi interlocutori parlare, affermando ciascuno di loro la sua opinione che è originaria-

64 Ivi, p.51

65 Ibid.

66 Baldassarre Castiglione, cit., p. 161.

67 Patrizia Spallino, cit., p. 49.

mente quella di Castiglione. Allora il signor Gaspar, rivolgendo le sue parole al signor Ottaviano per quanto riguarda l'educazione del cortigiano nel suo rapporto con il principe, dice:

perché molto avete laudato la bona educazione e mostrato quasi di credere che questa sia principale causa di far l'omo virtuoso e bono, vorrei sapere se quella istituzione che ha da far il cortegiano nel suo principe deve essere cominciata dalla consuetudine e quasi dai costumi cottidiani, li quali senza che esso se ne avvegga, lo assuefacciano al ben fare, o se pur se gli deve dar principio col mostrargli con ragione la qualità del bene e del male e con fargli conoscere prima che si metta in camino qual sia la bona via e da seguitare, e quale la mala e da fuggire.⁶⁸

Ibn al-Muqaffa si rivela ben preciso, classificando i suoi consigli a colui che ha rapporto con il sultano, e come si deve comportarsi, da un lato, in modo che aiuti il sultano a sapere come si metta sulla via del bene, nonché eviti il male, da un altro lato come può evitare l'odio e la rabbia del sultano. Così lui comincia con l'ammonimento al cortigiano, compagno o ministro del principe, di non adulare, di saper indurre il cattivo sovrano a correggere da sé i suoi difetti, col rafforzare le virtù. Egli scrive:

tutti cercano quindi con astuzia di accaparrarsi il suo elogio per qualità che in realtà non esistono. Siccome si tratta per lo più di arrampicatori che fanno ricorso a questi inganni e scaltri intrighi, la conseguenza logica è che davanti al wali -anche se è ragionevole e ha lo sguardo acuto- spesso gli elementi cattivi sovrastano i buoni, gli elementi traditori i fedeli, i fedifraghi gli affidabili, mentre, d'altro canto, gli rimane del tutto sconosciuta l'esistenza di uomini valorosi che rifiutano ciò poiché essi proteggono le loro anime dall'uso di tali mezzi falsi e bugiardi.⁶⁹

Continuano le discussioni degli interlocutori della corte di Urbino sul ruolo che assumono gli uomini che circondano il principe, e che debbano essere consiglieri sinceri: il signor Ottaviano interviene dice:

che dei suoi sudditi elegevole un numero di gentiluomini e dei più nobili e savi, con i quali consultasse ogni cosa e loro desse autorità e libera licenza, che del tutto senza riguardo dir gli potessero il parere loro; e con essi tenesse tal maniera, che tutti s'accorgessero che d'ogni cosa saper volesse la verità ed avesse in odio ogni bugia; ed oltre a questo consiglio de' nobil, ricordarei che fossero eletti tra 'l popolo altri di minor grado, dei quali si facesse un consiglio popolare, che comunicasse col consiglio de' nobili le occorrenze della città appertinenti al pubblico ed al privato; ed in tal modo si facesse del principe, come di capo, e dei nobili e dei popolari come de' membri, un corpo solo unito insieme.⁷⁰

Dire la verità al sovrano richiede che i consiglieri o i cortigiani, persone che hanno il privilegio di stargli vicino, siano dotati di una certa moralità.

Il tema dei rapporti fra il sovrano e questi uomini di corte, viene posto in termini

68 Baldassarre Castiglione, cit., p. 166.

69 Patrizia Spallino, cit., p. 55.

70 Baldassarre Castiglione, cit., p. 167.

etico-politici in quanto devono essere buoni collaboratori e consiglieri morali spinti dalla loro buona educazione: Castiglione e Ibn al-Muqaffa si trovano d'accordo sul fine ultimo o il traguardo più alto per l'uomo di corte, quello di dire la verità di ogni cosa al principe o al sultano.

I due intellettuali esortano l'uomo di corte a dire la verità al principe o al sultano senza timore e senza pregiudizi, badando all'esattezza.

Castiglione dichiara all'inizio del quinto capitolo del quarto libro che «il fin adunque del perfetto cortegiano, del quale insino a qui non s'è parlato, estimo io che sia il guadagnarsi per mezzo delle condizioni attribuitegli da questi signori talmente la benivolenza e l'animo di quel principe a cui serve, che possa dirgli e sempre gli dica la verità d'ogni cosa che ad esso convenga sapere, senza timor o pericolo di despicergli». ⁷¹

Ibn al-Muqaffa che, insiste sulla condotta morale dell'uomo di corte nei confronti del sultano, lo consiglia dicendo:

Se tieni che si creda alle tue parole, bada sempre all'esattezza delle tue affermazioni, senza farle mai attenuare da qualsiasi pregiudizio[...]. Devi evitare, davanti al wali, di presentare la tua opinione come pregiudizio: ciò sarebbe interpretato come inganno, comportamento fallace e mancata riconoscenza da parte tua. ⁷²

Stabilendo con il principe “un rapporto dialogico”, improntato alla franchezza, anche a rischio del contrasto e del dissenso, i due autori consigliano l'uomo di corte di osservare bene come pensa il principe.

Se si comporta in modo inconveniente, deve rimetterlo sulla via retta e incoraggiarlo alle virtù. Castiglione prosegue che «conoscendo la mente di quello inclinata a far cosa non conveniente, ardisca di contraddirgli, e con gentil modo valersi della grazia acquistata con le sue bone qualità per rimuoverlo da ogni intenzion viciosa ed indurlo al camin della virtù». ⁷³

Ibn al-Muqaffa dice all'uomo di corte:

E raramente sarai di far abbandonare a qualcuno la via intrapresa con una contrapposizione continua, anche se non è di quelli che ha alle spalle il potere del sultano. Invece, (il wali) potrai sempre indurlo ad un ripensamento, rimetterlo sulla retta via e incoraggiarlo in ciò. Poiché, quando le buone abitudini si saranno radicate, sono queste che lo sosterranno contro una eventuale ricaduta nelle cattive. Quando una parte della verità si sarà consolidata in lui, essa lo porterà anche al riconoscimento dei suoi errori. ⁷⁴

71 Ivi, p. 152.

72 Patrizia Spallino, cit., p. 56.

73 Baldassarre Castiglione, cit., pp. 152-153.

74 Patrizia Spallino, cit., p. 57.

Castiglione continua ad illustrare che il vero frutto della cortigiania è che il cortigiano usufruisce delle sue buone qualità attribuitegli per indurre il principe al bene e ammonirlo dal male. Egli dice:

così avendo il cortegiano in sé la bontà, come gli hanno attribuita questi signori, accompagnata con la prontezza d'ingegno e piacevolezza e con la prudenza e notizia di lettere e di tante altre cose, saprà in ogni proposito destramente far vedere al suo principe quanto onore ed utile nasca a lui ed alli suoi dalla giustizia, dalla liberalità, dalla magnanimità, dalla mansuetudine e dall'altre virtù che si convengono a bon principe; e, per contrario, quanta infamia e danno proceda dai vicii opposti a queste. Però io estimo che come la musica, le feste, i giochi e l'altre condizioni piacevoli son quasi il fiore, così lo indurre o aiutare il suo principe al bene e spaventarlo dal male, sia il vero frutto della cortegiania.⁷⁵

Gli interlocutori di Castiglione considerano l'educazione e le buone qualità del cortigiano i fondamenti che determinano la natura del rapporto tra il cortigiano e il suo principe.

Ibn al-Muqaffa rivolge il suo discorso direttamente alle persone che hanno possibilità di trattare con i *wali* e che si trovano nelle loro vicinanze. Egli le consiglia come devono comportarsi con il *wali*, come e quando devono parlare nella sua presenza per evitare la sua rabbia, inoltre che cosa devono fare quando parla lui. Così scrive: «Non parlare mai in presenza del wali tranne per dare una comunicazione [che è nel suo interesse], o per rispondere a una domanda fatta a te. Bada però di non parlare davanti al wali di cose che non ti riguardano e per cui non hai avuto nessun incarico».⁷⁶

Continuando ad esortare i collaboratori del sultano a dire la verità ed a non nascondere i segreti al loro sovrano, altrimenti susciterebbero il suo odio, scrive Ibn al-Muqaffa:

Considera una regola costante di non consultarti mai [in presenza di altri] con nessuno in segreto, e di non sussurrare a nessuno cose che tieni nascoste al sultano. Poiché un colloquio segreto fa nascere il dubbio in chiunque che se ne accorge [...] e dunque sarà inevitabile che costui [il sultano] verrà colto da rancore, odio e irritazione verso di te.

Non essere così sprovvisto da dire in presenza del wali o di qualcun altro una bugia, foss'anche [soltanto] per scherzo; poichè un tale scherzo fuori luogo comprometterebbe subito anche tutto ciò che dicevi di serio.⁷⁷

Ibn al-Muqaffa, proseguendo il suo discorso, aggiunge che il compagno o il cortigiano deve essere attento quando il wali parla con lui. Egli dice: «Quando il wali parla con te, fa attenzione alle sue parole e non volgere lo sguardo verso qualcun altro! Non giocare con le mani e non perderti nei tuoi pensieri! Fai attenzione a quest'attitudine

⁷⁵ Baldassarre Castiglione, cit., p. 153.

⁷⁶ Patrizia Spallino, cit., p. 59.

⁷⁷ Ivi, p. 60.

e sforzati d'assimilarla».⁷⁸

Inoltre, lui esorta l'uomo di corte all'obbedienza cieca e assoluta al sultano anche se è lui di opinione opposta a quella del sultano e il suo desiderio è contro i giudizi del sovrano. Così lo consiglia scrivendo:

Non iniziare nessun rapporto con i sultani se dopo aver esercitato il tuo spirito ad obbedire loro anche in ciò che guidichi detestabile, ad adattarti ai loro giudizi anche se sei di opinione opposta; non prima che tu abbia imparato a giudicare le cose secondo i loro desideri e secondo i tuoi, a non nascondergli niente, mentre ti astieni con discrezione a indagare sui loro segreti. E ancora: a tenere segreto a chiunque ciò che ti hanno affidato e a non parlarne mai; ad adoperarti affinché siano contenti, a renderti disponibile ai loro interessi, a confermare le loro affermazioni, a credere alle loro parole e a lodare i loro giudizi.⁷⁹

Ibn al-Muqaffa, concludendo questa sezione dedicata al compagno o ministro del sovrano ed al loro rapporto, ha voluto comunque consigliarli di evitare il rapporto con i sultani se potessero.

Questi consigli sono frutto delle sue difficili esperienze a corte. Così scrive rivolgendo le sue parole agli uomini di corte:

Se invece hai la possibilità di evitare il rapporto con i sultani e il loro entourage, approfittarne e tieni le tue ambizioni lontane da essi. Poiché chi intende stare seriamente ai servizi di un sultano, si priva delle comodità di questo mondo e [anche delle opportunità di prepararsi] con delle opere per l'altro; chi invece non prende sul serio il proprio incarico, sarà disonorato in terra e dovrà sopportarne l'ignominia nell'aldilà.⁸⁰

Alla fine del quarto libro Castiglione continua la lunga dialettica tra le persone riunite nella corte di Urbino: Giuliano il Magnifico intavola alle discussioni una questione, a suo parere, molto importante: se il cortigiano deve essere giovane o vecchio? Quali saranno le conseguenze in tutti e i due casi? Dice Giuliano:

se il principe è vecchio e 'l cortegiano giovane, conveniente è che 'l principe vecchio sappia più che 'l cortegian giovane, e se questo non intervien sempre, intervien qualche volta; ed allora il fine che voi avete attribuito al cortegiano è impossibile. Se ancora il principe è giovane e 'l cortegian vecchio, difficilmente il cortegian po' guadagnarsi la mente del principe con quelle condizioni che voi gli avete attribuite; ché, per dire il vero, l'armeggiare e gli altri esercizi della persona s'appartengono a' giovani e non riescono ne' vecchi, e la musica e le danze e feste e giochi e gli amori in quella età sono ridicole.⁸¹

Nelle loro discussioni gli interlocutori approvano che il cortigiano può essere vec-

78 Ivi, p. 62.

79 Ivi, p. 65.

80 Ibid.

81 Baldassarre Castiglione, cit., p. 174.

chio poiché ha lunga esperienza a corte e sa come può indirizzare il suo principe alle virtù. Così leggiamo:

Ma se 'l cortegian fosse tanto vecchio, che non se gli convenissi esercitar la musica, le feste, i giochi, l'arme e l'altre prodezze della persona, non si po però ancor dire che impossibile gli sia per quella via entrare in grazia al suo principe; perché se la età leva l'operar quelle cose, non leva l'intenderle, ed avendole operate in gioventù, lo fa averne tanto più perfetto giudizio e più perfettamente saperle insegnar al suo principe, quanto più notizia d'ogni cosa portan seco gli anni e la esperienza; ed in questo modo il cortegian vecchio, ancora che non eserciti le condizioni attribuitegli, conseguirà pur il suo fine d'instituir bene il principe.⁸²

Concludo dicendo che, dopo aver esaminato i due trattati allo scopo di sottolineare come i due autori hanno illustrato che il sovrano-principe o sultano- ha bisogno di buoni collaboratori che lo spingono alla virtù, posso dire di aver individuato che ciascuno dei due autori-uomini di corte, ha adottato un suo metodo per rappresentare la figura del compagno (ministro o cortigiano) del sovrano: Castiglione si rivela convintissimo delle lunghe discussioni degli interlocutori, inventate da lui, per trasmettere agli interessati della vita degli uomini di corte le buone qualità del perfetto cortigiano, il che si riflette nel suo rapportarsi con il principe. Ibn al-Muqaffa preferisce rivolgere i suoi consigli direttamente ai compagni del sultano indicandogli certe regole da rispettare ed applicare nei loro rapporti con il sultano.

BIBLIOGRAFIA

Libri:

- Guido Baldi *et al.*, *La letteratura (l'Umanesimo, il Rinascimento e l'età della controriforma)*, volume 2, Paravia, Torino, 2006.
- Raouletta Baroni / Pietro Cigada, *Sintesi letteratura italiana*, Antonio Vallardi editrice, Milano, 1997.
- Angela Carella, *Il libro del Cortegiano di Baldassarre Castiglione, Letteratura italiana, Le opere*, vol. I, a cura di Alberto Asor Rosa, Einaudi, Torino, 1992.
- Mirella Cassarino, *Traduzione e traduttori arabi dall'VII all'XI secolo*, Salerno editore, Roma, 1998.
- Mirella Cassarino, *L'aspetto morale e religioso nell'opera di Ibn al-Muqaffa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di Giulio Preti, Einaudi editore, Torino, 1965.
- Baldassarre Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di Emilio Piccolo, Classici italiani Vico

⁸² Ivi, p. 176.

Acitillo, Napoli, 2009.

Paolo Di Sacco, *Le basi della letteratura (Dal Medioevo al Rinascimento), contesti, monografie, edizioni scolastiche*, Bruno Mondadori, Paravia, 2007.

Francesco Gabriele, *La letteratura araba*, nuova edizione Sansoni, Firenze, 1967.

Ibn al-Muqaffa, *Il Galateo maggiore introduzione*, versione dall' arabo e note di Patrizia Spallino, Officina di studi medievali, Palermo, 2007.

Nicola Longo, *Introduzione a B. Castiglione, Il libro del Cortegiano*, collana /grandi libri di Salvatore Battaglia, Milano, 1981.

Riviste:

Francesco Gabriele, *L'opera di Ibn al-Muqaffa* in «Rivista degli studi orientali», XIII, 1932, pp. 197-247.

Bruno Maier, *Introduzione alla citata edizione dell'opera di B. Castiglione*, in «Rassegna della letteratura italiana», LIX, 1995, pp. 13-40.

Umberto Rizzitano, *Un nuovo trattatello attribuito ad Ibn al-Muqaffa*, in «Rivista degli studi orientali», 24, 1949, pp. 25-30.

Siti internet :

www.liberliber.it

www.internetculturale.it

www.oilproject.org/lezione/il-cortegiano-baldassarre-castiglione.

<https://archive.org/stream/giornalestoricod1100toriuoft/giornalestoricod1100tori>

[uoft_djvu.tx](http://uoft.djvu.tx)

<http://www.internetculturale.it/opencms/directories/ViaggiNelTesto/castiglione/print/c22.html>

Enciclopedie

Encyclopédie de l'Islam.

Libri arabi

Amin Ahmed, *Doha Al-Islam*, al-Haiah al-Misria al-'Ammah lil kitab- Maktabt al-Usrah, al-Kahira, 2002.

Hamza Abdul Latif, *Kitab Ibn al-Muqaffa*, Dar al-Fikr al-Arabi, al-Kahira, 1965.

Ibn al-Muqaffa Abdallah, *al-Adab al-Kabir*, introduzione di Ahmed Zaki Basha, Maktabt Gamaiat al Orwa al Wuthqa al-Islamia, Al-Kahra, 1912.

Ibn al-Muqaffa Abdallah, *al-Adab al-Kabir wal-Sagher*, introduzione e commento di Abdel Aziz Nabwi, al-Dar al-Misria al-Lubnania, al-Kahira, Yanier, 2013.

PARTE IV

“ORIENTI IN OCCIDENTE” E “OCCIDENTI IN ORIENTE”: MITI, RADICI, INNESTI

ZSUZSANNA TÓTH-IZSÓ¹

*LA PERCEZIONE DI SÉ NELLA PSICOSINTESI
L'INTEGRAZIONE DELL'ALTRO DA SÉ NELLA TRA-
DIZIONE OCCIDENTALE DEL PRIMO NOVECENTO*

L'influenza della cultura orientale in Europa nella seconda metà dell'Ottocento si dimostra importante sia dal punto di vista spirituale che da quello commerciale, ma anche le nuove ricerche scientifiche ne traggono utili suggerimenti. Questo scritto si pone non senza qualche pretesa l'obiettivo di gettare una nuova luce sulle idee del fondatore della Psicosintesi Roberto Assagioli (1888-1974). In particolare, tenta di dimostrare come la Psicosintesi possa essere considerata per molti versi un riuscito tentativo di sintesi del pensiero ontologico occidentale e di alcuni aspetti fondanti della "visione del mondo" orientale. Infine, ci accompagna l'auspicio che questa visione trovi una giusta collocazione anche nella metodologia scientifica europea.

¹ Docente liceale dal 2005, e poi dottoranda dal 2017. Si occupa dell'opera letteraria e della maturazione spirituale di Giovanni Papini, e inoltre del rapporto tra letteratura e psicosintesi. Ha eseguito ricerche di lungo termine presso l'Archivio Papini alla Fondazione Primo Conti di Fiesole e presso l'Istituto di Psicosintesi di Firenze. Nel 2019 è stato pubblicato il suo libro *Letteratura e Psicosintesi – Testimonianze dell'amicizia dimenticata fra Giovanni Papini e Roberto Assagioli*.

Rivolgo un ringraziamento particolare ad Alessandro Berti per la guida competente e i consigli preziosi. Ringrazio inoltre l'Archivio Assagioli dell'Istituto di Psicosintesi e specialmente Lucia Bassignana, vicedirettrice del Centro di Psicosintesi di Firenze, per il supporto nella consultazione dei manoscritti.

Assagioli, primo italiano a aderire al movimento psicoanalitico,² ebbe principalmente a cuore l'integrazione della "percezione di sé", di chiara matrice orientale, in una nuova psicologia occidentale (la futura psicologia transpersonale).

In realtà, si trattò, come lui stesso dichiarò,³ di riportare in vita dal mondo classico greco una moderna psicagogia, cioè una rinnovata educazione di tutta la psiche, allo scopo di ridare slancio al proposito di trarre fuori l'uomo sofferente dalla sua crisi spirituale. Sull'esempio di Jung, Assagioli attinse a piene mani dagli scritti sacri della tradizione spirituale orientale, quali il *Tao Te Ching*, il *Tai Yi Jin Hua Zong Zhi* (*Il Mistero del Fiore d'Oro*) e la *Bhagavad Gita* (*Canto del beato*), per poi elaborare la sua *Psicosintesi*, opera che nel contesto europeo apparve senza dubbio innovativa, ma che in realtà si ispirava a filosofie orientali e occidentali millenarie.

Roberto Marco Grego, questo era il suo vero nome, si trasferì a Firenze da Venezia nei primi anni del Novecento con lo scopo di frequentare l'allora prestigioso Istituto di Studi Superiori e conseguire la laurea in medicina, sulle orme del padre adottivo medico, quell'Emanuele Assagioli da cui riceverà il cognome con cui oggi è più conosciuto. Il giovane Assagioli evidenziò già in questi primi anni fiorentini una composta dicotomia. Da una parte lo troviamo ben inserito nell'educazione tradizionale dell'epoca, in cui ha modo di sviluppare in sé una robusta cultura di tipo classico; dall'altra scopriamo un personaggio alle prese con un aspetto di sé che potremmo definire d'ombra, affascinato dalla frequentazione della cerchia dei giovani ribelli, dissacratori e polemici antiaccademici fiorentini (il gruppo *Leonardo* ispirato da colui che dirigeva anche l'omonima rivista, Giovanni Papini che si faceva allora

2 «Roberto Assagioli fu dunque uno dei primissimi in Italia, se non il primo, a occuparsi seriamente di psicoanalisi. E fu un merito non da poco, in quanto inizialmente la psicoanalisi fu molto osteggiata. Ricorda il professor Emilio Servadio, uno dei pionieri della psicoanalisi in Italia: "Gli psichiatri del tempo non capivano la psicoanalisi e non l'accoglievano. Ad osteggiarla c'erano anche la filosofia idealista di Croce e Gentile, le sinistre, il fascismo e la Chiesa cattolica. I primi anni furono durissimi: eravamo veramente pochi ancora nel 1932, quando Edoardo Weiss, allievo di Freud, fondò la Società Psicoanalitica Italiana insieme ad alcuni collaboratori, tra cui Cesare Musatti e me". A quel tempo però Roberto Assagioli aveva già da molti anni preso le distanze dalla psicoanalisi e aveva messo a punto il suo personale indirizzo psicologico. [...] lo testimonia una lettera di C. G. Jung, che il 13 luglio [1909] scrisse tra le altre cose a Freud, col quale era in stretto rapporto epistolare: "Stanno tornando gli uccelli migratori, cioè la gente che viene in visita. Tra questi c'è un conoscente italiano, un certo dottor Assagioli di Firenze, della clinica psichiatrica fiorentina. Il professor Tanzi gli ha dato come tesi di laurea la teoria psicoanalitica. È un giovane molto ricettivo, sembra disporre di vaste conoscenze mediche ed è comunque un seguace entusiasta, che penetra nel nuovo territorio con lo slancio che ci vuole. Vuole venire a trovarla la primavera prossima." Viene così confermata la presenza di Assagioli a Zurigo, il suo contatto con Jung e la stima di cui fin da allora godeva: il giovane entusiasta è il "primo italiano" a interessarsi seriamente di psicoanalisi». Paola Giovetti, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, pp.22-23. Si veda anche Alessandro Berti, *Roberto Assagioli. Profilo biografico degli anni di formazione*, Edizioni Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1987, pp. 65-72.

3 Roberto Assagioli, *La psicologia delle idee-forze e la psicagogia*, in «Rivista di Psicologia Applicata», 5, 1909.

appellare, non senza compiacimento, la “belva di Firenze”⁴). Assagioli ne fu da subito coinvolto, si fecero in lui chiare, come nel resto del gruppo, le aspirazioni a una visione alternativa dell’essere umano che abbracciasse una “percezione di sé” elevata al livello transpersonale.

Questa giovanile oscillazione tra le due polarità sarà destinata a risolversi nel tempo in una sintesi armonica. La formazione occidentale, la sete di scoprire metodi psicologici e spirituali per migliorare la qualità della vita umana, a cui si accompagna una conoscenza approfondita della tradizione orientale, fanno sì che Assagioli cominciasse già dai primi anni a elaborare le basi della sua futura Psicosintesi:

Un processo armonico, coerente, intimamente finalizzato ha portato il saggista del Leonardo e de La Voce, lo studente di medicina, il cultore di studi orientali, il frequentatore della Biblioteca Filosofica, lo studioso di Freud, ad utilizzare alcuni stimoli, a trasformarne o a scartarne altri, orientando verso una sintesi superiore conoscenza e esperienza.⁵

Come abbiamo detto, la novità di Assagioli è di unire la psicologia moderna con le acquisizioni orientali della *percezione di sé*. Il suo impegno si concentra soprattutto sullo studio scientifico del supercosciente dell’essere umano e, in particolare, sull’esistenza e sul valore delle superiori realtà interne:

Le testimonianze dell’esperienza del supercosciente sono innumerevoli, di ogni tempo e di ogni luogo, antiche e moderne, orientali e occidentali. Esse sono di vario genere; vi sono anzitutto quelle che rientrano nel campo religioso, soprattutto le esperienze mistiche; ma è bene notare che non sono le sole; ci sono esperienze supercoscienti che hanno altri caratteri, non religiosi. Se le esperienze supercoscienti sono un fatto, devono naturalmente prestarsi a un’indagine scientifica, come qualsiasi altro ordine di fatti.⁶

Per esperienze non religiose Assagioli intende, per esempio, le ispirazioni geniali, le intuizioni scientifiche e filosofiche, gli impulsi ad azioni eroiche o i fenomeni

4 Mons. Angelo Comastri, *La belva di Firenze. Vita di Giovanni Papini* <http://www.francoi.net/profeti/Papini/papini1.htm> (ultima consultazione: 25/12/2020). L’espressione “la belva di Firenze” accentua la trasformazione di un bestemmiato: re e iconoclasta che poi, attraverso la sua conversione lunga e travagliata, diventa un “agnello di Dio”: «il Papini iconoclasta, pragmatista, intuizionista, futurista torna ad un’unità spirituale nel cattolicesimo mentre in politica aderisce il fascismo. Vi aderisce, al pari di tanti intellettuali, senza avere responsabilità politiche dirette nel senso che non è un uomo di partito» (Giovanni Papini. *L’uomo impossibile*, a cura di Paolo Bagnoli, Sansoni Editore, Firenze, 1982, p. VIII). A questo proposito Cione indica: «Giovanni Papini che, dopo di aver ostentato le più rivoltanti bestemmie, s’è alla fine convertito» (Edmondo Cione, in «Europa sociale», 25 giugno 1957, poi in Vittorio Vettori, Giovanni Papini, *Scrittori del secolo*, Borla Editore, Torino, 1967, pp. 11-12).

5 Alessandro Berti, *Roberto Assagioli. Profilo biografico degli anni di formazione*, Edizioni Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1987, p. I.

6 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1988, p. 22.

telepatici e premonitori. Preferisce, riferendosi alla Psicosintesi, usare l'espressione "concezione" e non "teoria", come in seguito avrà modo di precisare: «perché troppo teorizzare finisce per essere solo un esercizio di tipo intellettualistico».⁷ Sotto questo aspetto la Psicosintesi è simile al buddismo e al taoismo, che non sono delle religioni basate su dogmi e teorie ben precise, ma sono piuttosto delle filosofie morali che considerano tutti gli aspetti dell'esistenza umana. Anche la Psicosintesi

si basa su una concezione dell'uomo, e della sua relazione con gli altri. Attraverso il processo di psicosintesi, l'individuo perviene ad un'integrazione dinamica e armonica di corpo, emozioni, mente e spirito. E ad essa viene a corrispondere esternamente un'armonia dinamica nei rapporti umani. In questa concezione di armonia interna e di azione esterna, la psicosintesi mette insieme quelle che abbiamo imparato a conoscere come le due distinte modalità dell'Oriente e dell'Occidente.⁸

Per aiutare l'individuo a uscire da un'eventuale crisi Assagioli prende in prestito "l'approccio psicologico" dal mondo moderno occidentale e "le istanze spirituali" dalla tradizione antica orientale. Viene da chiedersi cosa significasse "psicologia" in questo preciso periodo. Siamo a cavallo tra '800 e '900 e la psicologia come scienza indipendente non aveva ancora conquistato una sua autonomia, andava anche peggio per la psichiatria, considerata di fatto con disprezzo dalla medicina ufficiale. Secondo il comportamentismo (o behaviorismo), indirizzo psicologico dominante all'inizio del Novecento, la psiche umana era un *black box*, una 'scatola nera': si sa cosa vi entra e cosa ne esce, ma quello che succede dentro, cioè il funzionamento della scatola, rimane una cosa irrilabile e non può quindi essere oggetto di un'analisi scientifica. Non tutti la pensavano in questo modo e alcuni studiosi, soprattutto di formazione filosofica, cominciarono a occuparsene: per esempio, tra questi sono da menzionare Roberto Ardigò⁹ e Giuseppe Sergi¹⁰ e tra i medici che allora si occuparono di psichiatria Cesare Lombroso, Giulio Cesare Ferrari e Leonardo Bianchi. Quest'ultimo, come ministro della pubblica istruzione, indirà nel 1905 un bando per tre cattedre in discipline psicologiche. Sempre in questo anno si organizza a Roma un importante V Congresso Internazionale di Psicologia. Infine, dopo il VI Congresso di Psicologia a Ginevra del 1909, sono maturi anche in Italia i tempi per la costituzione della *Società Italiana di Psicologia*, che elegge a suo organo ufficiale la *Rivista di Psicologia Appli-*

7 Gianni Dattilo / Piero Ferrucci / Vivien Reid Ferrucci (a cura di), *Roberto Assagioli racconta se stesso – frammenti di un'autobiografia*, Edizioni Istituto di psicosintesi, Firenze, 2019, pp. 20-21.

8 *Psicosintesi: la Psicologia dell'Alto – La scoperta del sé e del Sé*, Intervista ad Assagioli di Beverly Besmer, tratto da "Interpersonale Development" 4: 215-225 (1973/4), pp. 1-2.

9 Cfr. Roberto Ardigò, *Psicologia come scienza positiva*, Viviano Guastalla Editore, Mantova, 1870.

10 Cfr. Giuseppe Sergi, *Principi di psicologia sulla base delle scienze sperimentali, ad uso delle scuole*, Capra, Messina, 1873-1874.

cata alla Pedagogia e alla Psicopatologia del Ferrari. Ecco come Assagioli definisce la psicologia:

Scienza relativamente nuova, la scienza dell'uomo. [Sua] funzione più importante è aiutarci alla conoscenza, a divenire consapevoli dell'essere umano e comprenderlo: prima noi stessi e poi gli altri. [Separatasi] dalla filosofia di cui faceva parte, dall'iniziale oggettivismo puramente descrittivo ha [poi] allargato il campo con la scoperta dell'inconscio [e dell'] esistenza delle funzioni e dei livelli superiori della psiche.¹¹

Il fondatore della Psicosintesi distingue inoltre due modi ben separati di studiare e indagare l'animo umano:

Il primo è quello della psicologia empirica, analitica e sperimentale, che esamina la psiche umana, gli elementi e le forze che la compongono, considerandoli per così dire dall'esterno, oggettivamente. Ma vi è anche un altro modo di studiare e di conoscere se stessi; un modo più diretto e vitale, che parte dall'interno, dal centro del nostro essere, che non studia tanto i "fenomeni" psichici nella loro molteplicità, quanto l'unità profonda che li collega, il soggetto vivente in cui si svolgono e senza cui non potrebbero esistere. Questo metodo d'indagine non elimina ma integra opportunamente l'altro, che da solo resterebbe troppo naturalistico ed esterno.¹²

Si avverte in queste parole l'influenza della tradizione orientale sul pensiero assagioliano, in particolare nella sua percezione dell'uomo e nella scelta di certe espressioni. A differenza della concezione religiosa cristiana, Assagioli non fa riferimento a un Dio personificato ed esterno all'uomo, ma invece a qualcosa di interiore, quale un "soggetto vivente" oppure una "unità profonda". Espressioni che rimandano direttamente, pur con qualche diversità, alla "Unità universale" del *Tao* cinese o del *Brahma* indiano. A prescindere da questo fatto di non poco conto, Assagioli non volle comunque staccarsi dalla tradizione religiosa occidentale, su cui esercitarono un peso non da poco le sue origini ebraiche e l'approfondita conoscenza della Torah: «L'appartenenza all'ebraismo e il grande rispetto che ebbe sempre per il cristianesimo non diminuirono però il suo interesse per la filosofia e la spiritualità dell'Oriente».¹³

L'interesse di Assagioli per la filosofia orientale, e particolarmente per quella indiana risale ai primi anni fiorentini, cioè alla collaborazione nella rivista *Leonardo* di Papini. Al giovane studente di medicina la filosofia indiana «appare capace di superare quel baratro tra scienza e fede che spacca la nostra cultura. Tra le opere indiane Assagioli predilige la *Bhagavad Gita*, che considera meravigliosa e che dimo-

11 Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), *Roberto Assagioli: Comprendere la psicosintesi*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1991, p. 96.

12 Roberto Assagioli, *Il mistero dell'io*, dispensa conservata nell'Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1932, p. 1.

13 Paola Giovetti, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della Psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, p. 41.

stra, come egli stesso scrisse, «quanto la psicologia introspettiva degli indiani, specialmente riguardo agli stati più elevati di coscienza, fosse arrivata ad un tale punto di complessità e profondità da superare di gran lunga la psicologia contemporanea». Nello yoga Assagioli vide rappresentate le «profonde conoscenze psicologiche e le *Upanisad* gli sembrarono risolvere i più sublimi problemi metafisici e religiosi». ¹⁴ Studiando la *Bhagavad Gita*, il *Tao Te Ching* e *Il mistero del Fiore d'oro*, Assagioli intuisce come fosse possibile far conoscere e far capire la *percezione di sé* del mondo orientale all'uomo occidentale, servendosi di una nuova e moderna psicologia, ma che poggiasse anche su solide basi scientifiche. La sua opera di minatore nell'inesauribile filone della sapienza orientale gli permetterà di estrarre quei tesori di saggezza per aiutare l'uomo moderno a uscire dalla sua crisi esistenziale e magari a rivalutare la propria percezione di sé. Le metafore, la composizione, l'idea base filosofica-religiosa, ma anche la componente psicologica, contenute nelle tre sacre scritture sopra citate, sono ampiamente riportate nella Psicosintesi, al punto che si può affermare con certezza che abbiano rappresentato per Assagioli un'importante sorgente d'ispirazione. La Psicosintesi, dunque, integra e sintetizza la tradizione orientale, la mistica cristiana (intesa come fonte pura del cristianesimo) e la cultura occidentale, in quanto approccio psicologico scientifico. Assagioli si fece testimone di questa sintesi elevatrice e liberatrice nella sua stessa vita, come ricorda uno dei suoi allievi Amadeo Rotondi: «Lui stesso era la sintesi di ciò che di più bello c'è in tutte le religioni e le filosofie». ¹⁵ Tale fu l'interesse per questi argomenti, che Assagioli volle, per non affidarsi solo ai testi tradotti in ambito accademico o a quelli diffusi in ambito teosofico, frequentare lezioni di sanscrito per consultare i testi di prima mano. A questo proposito, ecco quanto lui stesso ricorda: «A dire il vero l'unica cosa che mi stava a cuore era di conoscere abbastanza sanscrito per paragonare i testi e le traduzioni per mio uso personale nella lettura di scritti come la *Bhagavad Gita*». ¹⁶

Era animato quindi dal desiderio di rifarsi direttamente alle fonti originarie del pensiero orientale. Non voleva intermediari che, magari anche solo per attrarre un pubblico più ampio, avrebbero potuto in qualche modo manipolare o sviare dal messaggio originario, soprattutto a livello spirituale.

Coesistevano in quel periodo in Assagioli anche altri interessi, per esempio la partecipazione nei primi anni del '900 come studioso alle sedute medianiche della famosa medium Eusapia Palladino. Di particolare interesse per lui anche altre attività legate allo spiritismo, allora molto in voga, e alle esperienze terapeutiche basate sull'impiego del magnetismo, soprattutto per l'uso del potere dell'immaginazione, funzione psichica che sarà al centro della sua ricerca successiva:

14 Ivi, pp. 17-18.

15 Ivi, p. 75.

16 Gianni Dattilo / Piero Ferrucci / Vivien Reid Ferrucci, cit., pp. 19-20.

L'utilizzazione del potere dell'immaginazione nel condizionare tanto la vita interna quanto il comportamento esterno dell'uomo è sempre stato riconosciuto, sia in Oriente che in Occidente. Ma nei tempi moderni gli è stata attribuita una importanza crescente, e l'indagine e l'utilizzazione ne sono state intensificate, e purtroppo anche sfruttate, su vasta scala.¹⁷

Assagioli avverte il pericolo di queste attività separative, e mette anche in guardia su quanto sia rischioso l'influsso di massa quasi incontrollabile dei contenuti orientali. Dal suo punto di vista, la tradizione filosofico-religiosa orientale rappresentava per la mente occidentale un vero e proprio *altro da sé*, una *percezione di sé* totalmente diversa da quella solita, in pratica un'altra visione del mondo, dell'uomo e del funzionamento dell'universo: «L'umanità si trova in uno stato di grave crisi collettiva e individuale: vi è un senso di insoddisfazione, di malcontento per la vita ordinaria; vi è la ricerca di qualcosa di diverso, di 'altro'». ¹⁸

Viene da chiedersi perché in questo momento storico di passaggio di secolo si assista al diffondersi delle filosofie orientali, delle attività medianiche, ma anche di trucchi e di inganni di ogni tipo.

In realtà siamo di fronte a una crisi esistenziale conseguente alla delusione di mezzo secolo di dominio del positivismo e del materialismo, che pure avevano liberato dalla superstizione religiosa che imprigionava l'umanità da lunghissimi secoli. Come dice Tilli, il mondo occidentale in alcuni decenni era stato «de-spiritualizzato». ¹⁹ Nonostante questa apparente vittoria delle scienze naturali e della razionalità, l'uomo occidentale continuava a vivere in modo conflittuale il suo rapporto tra civiltà materiale e bisogno di spiritualità. Nasce così l'esigenza per una nuova vita interiore: non si desidera più la religiosità di facciata, convenzionale, polverosa e soffocante, ma si guarda alla rinascita spirituale, al conoscere la propria anima attraverso esperienze personali e al riaffermare il valore della libertà individuale contro l'oggettività della scienza. Su queste basi si alimenta potentemente in Italia il richiamo dell'Oriente, il fascino dell'occulto, il dilagare delle dottrine teosofiche ed esoteriche. L'ideale dell'uomo europeo come punto di riferimento, come modello da seguire, come divulgatore dell'alta cultura comincia a vacillare e poi a franare. All'idea di un mondo centralizzato si sostituisce pian piano quella di un mondo decentralizzato. Le maschere degli uomini occidentali si sgretolano e poi cadono a terra:

Ciò che della vita moderna vediamo ordinariamente è solamente la facciata; ma dietro di essa vi è la vita delle anime in travaglio, dietro al tumulto e alle lotte esteriori i taciti cozzi e gli aspri conflitti delle forze psichiche e spirituali. Dietro alle maschere dipinte che si dimenano al suono di alcune musiche di oggi, dietro gli uomini in abito da sera che tracannano alcolici, dietro coloro che puntano

¹⁷ Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 139.

¹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹ Sebastiano A. Tilli, *Concetti della psicologia umanistica di Roberto Assagioli*, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1980, p. 15.

nelle sale da gioco e che si degradano con la droga, chi può dire quante anime tormentate tentano così di sfuggire all'inseguimento del veltro celeste?²⁰

[...]

Si può ben dire che l'umanità, nel suo insieme, si trovi non solo in mezzo a una crisi economica, politica, sociale, ma anche a un profondo travaglio spirituale, nonostante che da molti ciò non sia riconosciuto coscientemente.²¹

Assagioli è convinto «che si sia iniziata una vera sintesi culturale e spirituale fra Oriente e Occidente, la cui portata e le cui conseguenze potranno essere molto grandi: [...] potranno portare a una unificazione, non formale ed esterna, ma interna e sostanziale, dell'umanità»,²² anche se l'introduzione e l'integrazione dell'*altro da sé* nella tradizione occidentale moderna non è un processo affatto semplice. Tuttavia, ha ben presente la superficialità con cui certe filosofie orientali oramai si diffondono, con il rischio che alcune forzature, come la *percezione di sé* in soggetti impreparati, avrebbero potuto generare confusione nella loro psiche. Su questo anche Jung era in perfetta sintonia e auspicava anch'egli un'integrazione cosciente e cauta. A proposito di due classici della letteratura spirituale dell'Oriente, lo *Yoga Sutra di Patanjali* e la *Bhagavad Gita*, Assagioli avvisa l'aspirante che si avvicini a questa filosofia:

I primi stadi del lavoro interiore sono bene insegnati, in forma chiara e semplice, e con la scorta di esercizi psichici assai pratici, nel *Raja Yoga* del Ramacharaka [...] Pure pregevole è il *Raja Yoga* dello Swami Vivekananda (London, Longman, Green e Co.) che contiene fra l'altro una traduzione con commento del classico *Yoga Sutra* di Patanjali.

Occorre avvertire però che sono da tralasciarsi al più gli esercizi di respirazione ivi consigliati o tutt'al più da farsi con grande moderazione e prudenza, perché possono dare origine a reazioni pericolose. Altro classico dello sviluppo interiore di pregio inestimabile è la *Bhagavad Gita* (5) (si ricordi però che, anche solo per comprendere, e tanto più per attuare, i tesori di saggezza ivi contenuti, occorrono serio ed attento studio, lunghe e profonde meditazioni).²³

Prima di entrare nello specifico di come Assagioli attui nella Psicosintesi l'integrazione, seppure cauta, della *percezione di sé*, soffermiamoci sulla concezione stessa della Psicosintesi. Ne forniremo una visione breve e semplificata, concentrandoci sui punti a nostro giudizio più importanti, in grado di aiutare a comprendere l'analisi psicosintetica di specifiche parti delle tre sacre scritture orientali di riferimento:

La psicosintesi si fonda su un'immagine integrale, completa e pluridimensionale dell'uomo, inteso come un essere bio-psichico-spirituale. Ciò significa che l'uomo è visto come un essere che muove

20 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 95.

21 Ivi, p. 173.

22 Ivi, p. 172.

23 Roberto Assagioli, nota personale, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi di Firenze, ID Img. 009611, ID Doc. 8872, Box 24, p. 10.

in varie dimensioni ricercando sempre la totalità e il completamento di sé a tutti i livelli da quello fisico-biologico a quello psicologico, fino a quello spirituale.²⁴

Una delle idee chiave della Psicosintesi è che la personalità umana sia costituita da diverse parti, relativamente indipendenti, chiamate *subpersonalità*:

Queste sono in continua e dinamica interazione, spesso in lotta per conquistare il dominio sulle altre. A livello personale, la via dell'integrazione passa attraverso il processo di armonizzazione delle varie subpersonalità, fino alla loro completa sintesi. Quindi, una via che propone un percorso dalla molteplicità all'unità.²⁵

Questo processo di armonizzazione di molteplici elementi antitetici in una sintesi superiore è valido sia a livello del microcosmo (la psiche individuale) che a livello del macrocosmo (l'universo). Assagioli individua nella psiche umana una serie di elementi diversi e spesso tra loro contrastanti che danno vita a un "animo molteplice", che lui stesso definisce così:

Il caos, la molteplicità, i conflitti, gli elementi eterogenei e le tendenze contrastanti, da cui derivano la grande complessità, il travaglio, le mutevolezze, le contraddizioni dell'animo umano. [L'unificazione di] questa ricchezza interna tumultuosa e scomoda è possibile, ma non è un punto di partenza: è una conquista, è il premio di una lunga opera.²⁶

Nella spiegazione della psiche, attraverso il diagramma a uovo, chiamato appunto "ovoide", al cui centro risiede l'io o sé personale, Assagioli individua tre livelli dell'inconscio: l'inconscio inferiore, l'inconscio medio e quello superiore. Al culmine di quest'ultimo è collocato il Sé, ove risiedono le potenzialità più elevate, le istanze transpersonali o spirituali dell'essere umano.

In questo contesto, potrebbe risultare di non facile comprensione la presenza dei due sé, il Sé transpersonale superiore, inizialmente totalmente inconscio, e il sé personale parzialmente cosciente. Il sé personale non è altro che un "riflesso" del Sé Transpersonale, ma non ci sono due sé: «si tratta di una stessa realtà percepita a livelli differenti: [il Sé] è la nostra essenza, al di là di ogni maschera o condizionamento».²⁷

Il nostro sé personale è al centro di un "campo di coscienza" che la Guggisberg Nocelli definisce come «campo di consapevolezza dell'io cosciente»,²⁸ contenente ap-

24 Petra Guggisberg Nocelli, *La via della psicosintesi, Una guida completa alle origini, ai concetti e alle esperienze della Psicosintesi con una biografia di Roberto Assagioli*, Xenia Edizioni, Pavia, 2017, p. 191.

25 Zsuzsanna Tóth-Izsó, *Letteratura e Psicosintesi – Testimonianze dell'amicizia dimenticata fra Giovanni Papini e Roberto Assagioli*, Edizioni San'Antonio, Berlin, 2019, p. 62.

26 Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), cit., pp. 19-20.

27 Piero Ferrucci, *Crescere*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1981, pp. 34-35.

28 Petra Guggisberg Nocelli, cit., p. 193.

punto l'io cosciente (io personale, io individuale, ego, self, io ordinario, io fenomenico).

La manifestazione più diretta e immediata dell'io è il senso insopprimibile di identità personale che permane lungo tutta la nostra esistenza nonostante gli sviluppi e le trasformazioni cui andiamo incontro. [...] l'io è un riflesso del Sé con cui, seppur velato e annebbiato, ha identità di natura. [...] Esso costituisce l'essenza autentica dell'uomo, la sua vera identità, il suo esserci profondo. È meta evolutiva nel tempo, l'unico e valido punto di orientamento, e centro di sintesi e coesione nello spazio. Il Sé consente l'esperienza della totalità bio-psichico-spirituale, ne è l'istanza unificatrice, ma non è assimilabile a tale totalità. È detto "transpersonale" perché possiede una duplice natura: individuale e universale allo stesso tempo.²⁹

Il processo della Psicosintesi segue la legge della dialettica, con la progressiva acquisizione di livelli spirituali sempre più alti finché – dopo essersi assestati nella fondamentale tappa intermedia chiamata psicosintesi personale³⁰ – si raggiunga la psicosintesi transpersonale, cioè l'entrata nella dimensione spirituale:

Ampio e superiore tipo di psicosintesi, manifestazione delle forze supercoscienti, organizzazione degli elementi bio-psichici intorno al Sé. [...] Uno degli scopi a cui tende è fare sì che la volontà del Sé divenga un'esperienza cosciente.³¹

In questa fase si può sperimentare l'unione con la Grande Vita dell'Universo (l'Unità profonda, il Principio Unificatore, Dio, ecc.). Vi sono vari modi di ottenere quest'esperienza personale dell'unione, ma può accadere anche in modo spontaneo. Rifacendosi alla tradizione orientale e alla mistica cristiana, Assagioli propone alcune vie che conducono alla sintesi superiore: liberarsi dagli attaccamenti, distinguere in modo cosciente tra l'io personale e l'io Superiore (disidentificazione,³² distacco³³)

29 Ivi, pp. 194-195.

30 «Organizzazione [degli elementi bio-psichici] intorno all'io personale, sviluppo e armonizzazione delle funzioni e potenzialità umane a tutti i livelli della zona inferiore e della zona intermedia della costituzione psicologica dell'uomo, cooperazione delle varie parti da rappresentare, non più in contrasto, [verso] una vita più ricca e piena. Tutti gli elementi sono coordinati in una unità vivente, [ma] il Sé rimane allo stato latente», Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), cit., p.102.

31 Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), cit., p. 103.

32 «[Esercizio] fondamentale della psicosintesi, usato per conquistare la consapevolezza dell'auto-identità. Consiste nell'affermare con convinzione, e divenire consapevoli che il corpo, i sentimenti, la mente sono strumenti di esperienza, di percezione e di azione, mutevoli e impermanenti, mentre l'io è essenzialmente diverso: semplice, immutabile, cosciente di sé», Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), cit., p. 48.

33 «Non è repressione, né condanna, né passività, né rinuncia, né insensibilità. È uno stato di piena vigilanza, consapevolezza, superiorità che ha il doppio vantaggio di dare il dominio tanto del mondo interno quanto di quello esterno. Si attua mediante la discriminazione tra l'io e il non-io. [...] È una conquista graduale, che va da un minimo che può essere attuato da tutti a un massimo che è la liberazione», Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), cit., p. 48.

e soprattutto spegnere le passioni e le aspirazioni dell'ego:

gli insegnamenti che danno concordemente tutte le scuole antiche d'Oriente e d'Occidente, le quali tendono a sviluppare la vera e pura spiritualità [...] dicono che ogni passione e ogni desiderio egoistico sono, per chi vuol salire, come una palla di piombo legata ad un piede, uno stato di schiavitù a forze e entità inferiori. Esse ci insegnano che ogni passione, ogni manifestazione anche la più larvata e sottile di egoismo, sono per loro stessa natura separative, mentre lo sviluppo spirituale consiste invece proprio nel graduale e successivo superamento di ogni separatività, nell'armonizzazione dei vari elementi antitetici in sintesi superiore, come necessaria preparazione all'unione cosciente col principio universale, alla realizzazione distinta e completa dell'unità su tutti i piani e in tutti gli aspetti.³⁴

[...]

L'io cosciente non vuole lanciarsi verso l'alto; oppone resistenza, ha paura dell'ignoto, delle altezze intraviste. [...] Non di rado dipende dal presentimento che certe realizzazioni spirituali sono impegnative, presentano responsabilità da cui l'io egoistico ed egocentrico rifugge. Così avviene una vera lotta fra l'io personale e il Sé spirituale.³⁵

E altrove:

Da Buddha a Gesù, dagli ignoti sapienti autori delle Upanishad ai grandi mistici cristiani, ogni anima risvegliata ci attesta che ha ottenuto la vittoria per mezzo della purificazione della personalità, per mezzo della distruzione dell'egoismo.³⁶

Nell'induismo, che è molto vario al proprio interno, il Brahman è un'unità impersonale. L'idea centrale è che gli esseri umani da Brahman e uno con Brahman. Tutto è uno, tutto è Dio, inclusi noi stessi. Tale pensiero ci apre all'idea che vi sia un'identità tra l'individuale e l'universale, tra l'io personale e il Sé transpersonale. Assagioli si ispira a questo pensiero, ma avverte anche dei pericoli che esso porta in sé:

È opportuno prevenire un altro possibile errore o malinteso. Non si creda che questa concezione, questo riconoscimento del nostro più alto essere debba portare ad un'esaltazione, a una deificazione dell'io individuale. Ciò avverrebbe solo se lo si considerasse isolato, avulso dalle sue naturali e intime connessioni con la Realtà, cioè con gli altri esseri e con l'Essere supremo, con Dio. Tale riconoscimento invece, ci dà il modo di renderci più chiaro conto di tali connessioni e quindi di accogliere questo io individuale, e di inserirsi in quella realtà in modo più consapevole e volonteroso.³⁷

A questo proposito Assagioli usa un'analogia che chiarisce benissimo la differenza tra l'io personale e l'io universale, cioè il Sé Superiore:

³⁴ Roberto Assagioli, *La purificazione dell'anima*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, p. 6.

³⁵ Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 41.

³⁶ Roberto Assagioli, *La purificazione dell'anima*, cit., p. 6.

³⁷ Roberto Assagioli, *L'io quale centro unificatore*, in *La Psicosintesi*, Lezione X del 28 marzo 1933, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, p. 7.

Se una goccia d'acqua avesse una sua coscienza e l'estendesse al mare e all'oceano, direbbe: "Io sono della stessa natura ed essenza di tutta l'acqua presente sul globo terrestre, che è tutta composta di idrogeno e ossigeno". Ma sarebbe assurdo se la goccia pensasse di essere l'oceano. Ci sono alcune teorie estreme, specialmente in Oriente, che enfatizzano questa identità. Beh, al livello di essenza hanno ragione. Ma è un errore collegare queste teorie ad altri livelli di realtà e di funzionamento personale. Certe espressioni come "Io sono Brahman, io sono l'Uno" devono essere ben specificate. Possono esprimere una verità ontologica e metafisica, ma il sé personale di certo non ha raggiunto quel livello di espansione di coscienza. È una differenza di sviluppo. Come la goccia d'acqua, che pur avendo la stessa essenza, non ha sviluppato la coscienza universale dell'oceano.³⁸

La stessa *percezione di sé* è riscontrabile nel pensiero filosofico del Mahatma Gandhi, che a tal proposito si interroga:

Ma può mai l'Atman diventare uno con Dio se non attraverso il Suo proprio potere? Esso ha tutti gli attributi di Dio, ed è questa la ragione per cui può fondersi con Lui. Come l'Atman è autorisplendente, così lo è Dio. Una cosa non può fondersi in un'altra che abbia attributi diversi.³⁹

Quello che appare certo è che questa 'percezione di sé' orientale è ben diversa da quella occidentale-cristiana, forse con l'eccezione della mistica cristiana.

Assagioli basa la sua concezione di vita, riproposta anche nel suo *Arte di vivere*, proprio sui contenuti de *Il mistero del fiore d'oro*, la più sacra scrittura mistica cinese che era stata tramandata oralmente per lungo tempo. Si tratta di un insieme di insegnamenti attribuiti al maestro Lü-Tzu, vissuto a cavallo fra VIII e IX secolo d.C. e che solo molto più tardi furono raccolti in forma scritta. In occidente il testo arrivò solo nel 1929, grazie all'opera congiunta del sinologo Richard Wilhelm, che lo tradusse e di Jung a cui si deve il commento. Il pensiero di fondo che anima questo testo è che il Sé è dentro di noi e illumina la nostra psiche come un faro che proietta in circolo la luce sulle acque scure degli oceani. Secondo Papini la nostra vera essenza è simile a una radura illuminata di notte in mezzo a una foresta e solo con la sua illuminazione sarà possibile sperimentare quelle esperienze che più tardi Maslow, uno dei fondatori della psicologia transpersonale, chiamerà delle "vette". In questo senso, Assagioli nota che «l'espressione "alto" e "altezze" è stata usata sia in Oriente che in Occidente per descrivere i cosiddetti conseguimenti mistici e religiosi».⁴⁰ A questo proposito, lui stesso usa termini come *Unità universale* o *Unità profonda*, che ritroviamo anche nelle pagine de *Il mistero del fiore d'oro*:

38 *Psicosintesi: la Psicologia dell'Alto – La scoperta del sé e del Sé*, Intervista ad Assagioli di Beverly Besmer, cit., p. 7.

39 Mohandas Karamchand Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita – Una grande opera spiegata da un grande maestro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, p. 171.

40 *Psicosintesi: la Psicologia dell'Alto – La scoperta del sé e del Sé*, Intervista ad Assagioli di Beverly Besmer, cit., p.4.

Grande Uno è chiamato ciò che non ha nulla al di sopra di sé. Il segreto dell'Arte della Vita consiste nell'usare dell'agire per giungere al non-agire. [...] Il Fiore d'Oro è la Luce. Di che colore è la Luce? Il Fiore d'Oro è un simbolo. Esso significa la vera forza del Grande Uno trascendente. [...] Se l'uomo riesce a raggiungere quest'Uno, egli vive; se lo perde, muore.⁴¹

Da queste righe emergono due simboli: la *luce* e il *fiore*. La Luce, in quanto folgorante, forte ed energica, è sempre stata considerata come la materializzazione del potere divino, ne sono testimoni gli apostoli e numerosi santi, fra cui l'esempio più noto è quello di San Paolo. Sul simbolo del fiore ecco quanto scrive Assagioli:

l'altro simbolo, molto usato fin dai tempi più antichi, è quello del fiore, in particolare del loto (India) e della rosa (Persia, Europa). Il simbolismo del loto è il più aderente a ciò che avviene nell'uomo. Il loto ha le radici nella terra, il suo stelo cresce nell'acqua, e il fiore si apre nell'aria per l'azione dei raggi del sole. Gli orientali vedono in questo il simbolo dell'uomo, il quale ha un corpo fisico, una base terrestre; che psicologicamente si sviluppa nella sfera delle emozioni ('acqua') e della mente ('aria'). Il risveglio della coscienza spirituale corrisponde all'aprirsi del fiore prodotto dall'azione vivificante del sole, simbolo dello Spirito. Inoltre gli orientali ritengono che l'anima stessa dell'uomo sia come il fiore del loto.⁴²

Abbiamo scelto due brani da *Il mistero del fiore d'oro* che ci sembrano particolarmente utili per il nostro esame comparativo. In seguito, paragoneremo i contenuti di questi brani e le idee centrali della Psicosintesi cercando di evidenziarne le corrispondenze.

Il cuore inferiore si agita come un potente generale che disprezza il cuore celeste per la sua debolezza, e che ha assunto la direzione effettiva dello Stato. Ma se si riesce a rafforzare e a difendere il Castello Primordiale, allora è come se sul trono sedesse un sovrano saggio e forte. I due occhi mettono in rotazione la luce, come i due ministri, a destra e a sinistra, assistono il loro sovrano. Una volta affermato il potere centrale, tutti quei capi ribelli verranno con le lance abbassate a ricevere gli ordini.⁴³

Il "cuore inferiore" corrisponde all'*io personale* (*ego*) che normalmente viene determinato dagli istinti, dalle emozioni, dalle passioni e dall'egoismo. Il "sovrano saggio e forte" che mette in rotazione la Luce corrisponde al *Sé Superiore*. I "capi ribelli" sono le *subpersonalità* in contrasto l'una con l'altra, che si combattono fra di loro e ciascuna vorrebbe diventare il capo dominando tutte le altre. Questi "personaggi interiori" non vogliono per niente sottoporsi a un potere superiore. Ma, non appena "il potere centrale" si afferma, cioè il Sé prende il comando, i capi ribelli vengono con "le lance abbassate a ricevere gli ordini" del sovrano saggio e forte. Da questo momento al posto del caos subentrano l'ordine e la pace nello "Stato", cioè nella *psiche*. Lo scopo

41 Lü-Tzu, *Il mistero del fiore d'oro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983, pp. 69-70.

42 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 79.

43 Lü-Tzu, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., pp. 76-77.

unico di tutti “i capi”, cioè le *subpersonalità*, non più ribelli e in competizione fra di loro, è il bene comune. Sotto l’effetto del *Sé Superiore* si realizza l’armonizzazione dei vari elementi antitetici, realizzando la propria Psicosintesi.

L’altro brano descrive lo stesso argomento con altre parole:

Il cuore celeste è la dimora, e la luce è il padrone della casa. Così non appena la luce inizia la circolazione, tutte le energie del corpo si presentano dinanzi al suo trono: come quando un sacro sovrano, fissata la città che sarà la capitale, e date le disposizioni fondamentali, tutti gli Stati da lui dipendenti si presentano a pagare il loro tributo; o come quando il padrone è calmo e lucido, i servitori e le ancelle obbediscono spontaneamente ai suoi ordini, compiendo ognuno il proprio lavoro. Perciò basta mettere in rotazione la luce: ecco il più profondo e meraviglioso segreto.⁴⁴

Qui il “cuore celeste” simboleggia l’io che è disponibile ad accogliere il Sé e si sottopone alla sua Volontà. Per Lu Tzu tutto dipende dal cuore, cioè dall’atteggiamento che assumiamo verso il Sé. Diventare allora “cuore celeste” è già il primo, ma forse il più importante, passo verso la realizzazione della Psicosintesi, e come dice Lu Tzu: «Il cuore celeste è l’embrione del Tao».⁴⁵ Ma com’è possibile raggiungere lo stato di essere cuore celeste? Ascoltiamo ancora le parole del saggio cinese: «Se si riesce a porsi in uno stato di quiete perfetta, il cuore celeste si manifesta spontaneamente».⁴⁶

Il “sacro sovrano” e il “padrone calmo e lucido” sono metafore del *Sé Superiore*, mentre gli “stati” e “i servitori e le ancelle” lo sono delle *subpersonalità*. Quando la luce comincia a circolare, tutti i dipendenti vengono a pagare i loro contributi, tutti i servitori fanno esattamente il proprio compito e agiscono automaticamente per il bene comune, mettendo da parte le proprie aspirazioni egoistiche e i contrasti tra di loro.

Secondo Assagioli ognuno di noi si trova di fronte alla scelta se essere “cuore inferiore” oppure “cuore celeste”.

Nel primo caso «l’io fenomenico cosciente si identifica con i vari contenuti della coscienza, [ma] vi è qualcosa di noi che non si identifica, che non cambia col cambiare degli stati d’animo, che resta sempre uguale, fisso e inattaccabile. Questo è il nostro vero “Io”, il Centro della nostra individualità, la sostanza stessa del nostro essere».⁴⁷ Questa è la seconda possibilità, nel senso che sta a noi se divenire o meno padroni del nostro mondo interno sotto la guida di questo vero “Io”:

non ci sono leggi, polizie o regimi che possano impedirlo. Malgrado le pressioni, le esigenze e i condizionamenti della vita moderna tutti possiamo dedicare una parte del nostro tempo e delle nostre

44 Ivi, p. 71.

45 Ivi, p. 73.

46 Ibid.

47 Roberto Assagioli, *Il mistero dell’io*, cit., p. 4.

energie a vivere da signori nel mondo interno.⁴⁸

A noi la scelta, possiamo decidere di agire come “un potente generale” che governa con repressione ed egoismo o come un saggio e severo re. Lo scopo della Psicosintesi è appunto la scoperta di questo nostro *Essere profondo*, del *Centro* di noi stessi attraverso la sintesi degli elementi antitetici:

Ma questa armonia, questa compenetrazione non è né facile né semplice, essa richiede una trasmutazione ed una rigenerazione della personalità che [...] ha varie fasi, implica crisi e travaglio intenso, impegna e mette a prova tutto il nostro essere. Questa è la psicosintesi completa, integrale che dà unità e bellezza interiore, pace salda, gioia perenne.⁴⁹

La seconda sacra scrittura, anch'essa cinese, che a nostro parere si presta a una lettura comparativa con la Psicosintesi è il *Tao Te Ching*. Scritto dal filosofo taoista Lao Tzu nel VI secolo a.C., divenne, insieme alla Bibbia, uno dei libri più tradotti e più letti nel mondo. Come *Il mistero del fiore d'oro* il testo si concentra sul ruolo occupato dell'ego nel mondo interno e sul suo rapporto con il Sé Superiore. Anche qui la domanda è semplice e rimane sempre la stessa: scegliamo di divenire “cuore celeste” o “cuore inferiore”? Chi agisce come «un potente generale che disprezza il cuore celeste»⁵⁰ spinto dalle aspirazioni, istinti e desideri dell'ego e mette in atto la forza, l'aggressività e l'oppressione, alla fine sarà lui stesso vittima del proprio ego che lo terrà prigioniero e non lo farà mai essere davvero libero. Per evitare questa gabbia e promuovere la propria libertà si deve conoscere se stessi e distinguere coscientemente tra le aspirazioni dell'ego e la volontà del Sé. A questo proposito, Assagioli indica «a chiunque voglia vivere consapevolmente e degnamente, a chiunque voglia essere signore e non schiavo della propria dimora interiore – la conoscenza di se stessi».⁵¹

Secondo il *Tao Te Ching*, il mondo (interiore) non può essere governato, come non si può comandare al bocciolo di rosa di fiorire: esso deve fiorire da sé e noi possiamo solo aiutare e aspettare la sua splendente fioritura, che simbolicamente è lo sbocciare della coscienza spirituale.⁵² L'ego invece vuole prendere il comando, governare e dirigere, senza comprendere che con tali atteggiamenti ostacola o addirittura impedisce lo sviluppo spirituale. Leggiamo in questa ottica il seguente brano dal *Tao Te Ching*:

48 Roberto Assagioli, *Nota personale*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, ID Img. 000536, ID Doc. 1279, Box 02.

49 Roberto Assagioli, *La psicosintesi spirituale*, 19-II-38, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, ID Img. 012429, ID Doc. 11338, Box 34.

50 Lü-Tzu, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 76.

51 Roberto Assagioli, *Il mistero dell'io*, cit., p. 3.

52 Cfr. Roberto Assagioli, *Esercizio della rosa*, in *Lo sviluppo transpersonale*, cit., pp. 84-85.

Quei che volendo tenere il mondo
lo governa,
a mio parere non vi riuscirà giammai.
Il mondo è un vaso sovrannaturale alto
che non si può governare:
chi governa lo corrompe,
chi dirige lo svia,
poiché tra le creature
taluna precede ed altra segue,
taluna è calda ed altra è fredda,
taluna è forte ed altra è debole,
taluna è tranquilla ed altra è pericolosa.
Per questo il santo
rifugge dall'eccesso,
rifugge dallo sperpero,
rifugge dal fasto (*Tao Te Ching*, XXIX).

Nella parte finale si fa un preciso riferimento al modello di vita del santo, che evita l'eccesso, lo sperpero e il fasto, preferendo la moderatezza, l'equilibrio e la semplicità. Egli non viene travolto dalla sete di potere e dal desiderio di riconoscimento del suo personale «potente generale» interno, cioè del suo ego. Parallelamente, nella psicologia assagioliana troviamo come modelli di atteggiamento da perseguire gli stati del *distacco* e della *disidentificazione*, di cui abbiamo già parlato nel presente scritto. Possiamo aggiungere che il dominio dell'ego rafforza le differenze e i conflitti tra le subpersonalità, come il tiranno inasprisce le differenze e i conflitti tra i cittadini «poiché tra le creature / taluna precede ed altra segue, / taluna è calda ed altra è fredda, / taluna è forte ed altra è debole, / taluna è tranquilla ed altra è pericolosa». Nella Psicosintesi, come nel Tao, l'obiettivo è l'armonizzazione, l'integrazione e la sintesi e per raggiungerle gli esercizi e gli stati del distacco e della disidentificazione sono di fondamentale importanza.

Il brano seguente contiene un riferimento ai «capi ribelli» de *Il mistero del fiore d'oro*, e contiene un preciso ammonimento. Se il sovrano governa usando il potere, i capi si ribelleranno contro di lui. Se invece il sovrano è saggio e sereno «tutti quei capi ribelli verranno con le lance abbassate a ricevere gli ordini»⁵³ e «i servitori e le ancelle obbediscono spontaneamente ai suoi ordini, compiendo ognuno il proprio lavoro».⁵⁴

Quando con la correzione si governa il mondo
con la falsità s'adopran l'armi:
il mondo si regge col non imprendere.[...]

53 Lü-Tzu, , *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 77.

54 Ivi, p. 71.

Più numerosi ha il sovrano
i giorni nefasti e le parole proibite
più il popolo cade in miseria,
più numerosi ha il popolo
gli strumenti profittevoli
più i regni cadono nel disordine,
più numerosi hanno gli uomini
gli artifizi e le abilità
più appaiono cose rare, [...]
Per questo il santo dice:
io non agisco e il popolo da sé si trasforma,
io amo la quiete e il popolo da sé si corregge,
io non imprendo e il popolo da sé s'arricchisce,
io non bramo e il popolo da sé si fa semplice (*Tao Te Ching*, LVII).

I capi ribelli (*Il mistero del fiore d'oro*) o i sudditi (*Tao Te Ching*) del macrocosmo (il mondo esterno) corrispondono alle subpersonalità del microcosmo (la psiche umana). Il sovrano potente aggressivo, egoista e arrogante, corrisponde, come abbiamo già detto all'ego, che si contrappone alla volontà divina e desidera avere il potere totale anche a costo di repressione. Se si vuole però ottenere la sintesi con forza, spinti da aspirazioni egoistiche, non ce la faremo mai: non si raggiungerà la serenità psichica e spirituale. Uno degli scopi a cui tende la Psicosintesi è far sì che la volontà del Sé divenga un'esperienza cosciente:

La volontà transpersonale, espressione del Sé, opera dai livelli supercoscienti della psiche. È la sua azione che l'io sente come un'attrazione o chiamata. Questa a volte dà inizio a un dialogo; in altri casi il richiamo dall'alto assume la forma di una richiesta imperiosa: il Sé impone di trascendere i limiti della vita e della coscienza 'normale', ma l'io cosciente è spesso ribelle.⁵⁵

Se il sovrano dell'animo diventa il Sé, non ci sarà più bisogno delle armi, delle correzioni, degli ordini: i sudditi, cioè le subpersonalità, collaboreranno automaticamente e agiranno spontaneamente per il bene comune, superando così i propri limiti.

Nel *Tao Te Ching* l'esempio della ruota visualizza in modo unico la sintesi delle parti antitetiche:

Trenta raggi si uniscono in un solo mozzo
e nel suo non-essere si ha l'utilità del carro (*Tao Te Ching*, XI).

I raggi, se non sono rivolti verso un centro che dà senso alla loro esistenza, non servono a nulla nella loro confusione. La stessa identica cosa succede all'interno della psiche: le subpersonalità, se non sono rivolte verso il centro superiore (il Sé) che le guida, creeranno solo caos e disordine, e come conseguenza si manifesteranno come

55 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 94.

instabilità psichica, insoddisfazione, malcontento, o anche nevrosi:

Il mondo psichico è, come quello esterno, un mondo di relatività e di manifestazioni: i fenomeni psichici sono molteplici, ben distinti tra loro, assai vari per qualità, importanza e durata, sono soggetti a modificazioni, a sviluppo e a distruzione, possono associarsi, fondersi, entrare in conflitto. Essi sono contenuti della coscienza, oggetti di conoscenza. Il puro Spirito invece è immutabile, eterno, semplice, universale; è pura soggettività ed unità; è sat-chit-ananda, cioè essere, coscienza, beatitudine ed amore. Ma prima di poter risvegliare e mantenere la nostra più alta autocoscienza spirituale, il nostro essere intimo e vero, dobbiamo conoscere e dominare il mondo interno, trasformare e rigenerare il nostro animo.⁵⁶

Il Sé è immutabile come il mozzo della ruota, non si muove col muoversi della ruota stessa, ma agisce col non-agire.

Il terzo e ultimo testo sacro orientale a cui facciamo riferimento è la *Bhagavad Gita* (il *Canto del Beato*), che è un capitolo del grande poema epico indiano *Mahabharata*, risalente al periodo tra il III secolo a.C. e il I secolo d.C.

La *Gita* racconta la battaglia tra i due rami della dinastia Kuru per la conquista del regno sul campo sacro di Kuyrukshetra. Le due parti opposte sono i temibili guerrieri Kaurava, e i virtuosi principi Pandava. I Pandava sono guidati dal principe Arjuna, il miglior arciere e un uomo nobile e saggio. Krishna si presenta come il capo di uno stato vicino e, dopo un vano tentativo di conciliazione, mette i due avversari di fronte a una scelta: o l'aiuto del suo esercito o di lui stesso. Così l'esercito andrà dai Kaurava e lui Krishna si schiererà dalla parte di Arjuna come suo auriga. Nel loro dialogo è racchiusa la sostanza dell'opera. Arjuna, vedendo che nell'esercito avversario si combattono i suoi parenti, maestri e amici, viene sopraffatto dall'angoscia: se uccidere è una colpa, allora uccidere quelli che amiamo è una colpa ancora più grave. Crede così di dover mettere in discussione i principi seguiti fino ad allora e che hanno determinato la sua condotta di vita. Si trova in una situazione drammatica, travolto da una crisi morale e senza dubbio anche psicologica. A questo punto Krishna gli si rivela come l'incarnazione di Vishnu, gli mostra il suo aspetto divino e da qui l'apertura alla dimensione trascendentale dell'opera. Nel linguaggio psicosintetico Krishna può essere identificato come il *Sé Superiore* o con un'espressione mistica l'incarnazione del Dio interiore, la coscienza divina nell'anima umana. Krishna spiega ad Arjuna che combattere al suo servizio è un valore superiore ai rapporti umani, è un compito trascendentale, che va oltre, che supera i limiti dell'azione ordinaria, e quindi non può causare nessuna azione peccaminosa:

A Me giungerai, in verità; solenne è la mia promessa, poiché tu Mi sei caro.

⁵⁶ Roberto Assagioli, *Vita interiore II. Il mondo interiore*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, ID Img. 000534, ID Doc. 1277, Box 02, pp. 5-6.

Abbandona tutti i tuoi doveri e vieni a Me che sono l'unico Rifugio. Ti libererò da ogni peccato, non ti affliggere (*Bhagavad Gita*, XVIII, 65-66).

È una divina opera di convincimento che lo spinge a perseverare senza incertezze nel Suo servizio, ignorando i desideri personali egocentrici: l'unica via giusta per lui è combattere e compiere il suo dovere. A questo punto Arjuna deve modificare il suo sentire e non vedere il nemico come un gruppo di persone amate, in pratica deve superare un attaccamento che finirebbe per vincolare il suo sviluppo spirituale. In termini assagioliani per Arjuna si tratta di esercitare la disidentificazione e il distacco e di concentrare la coscienza esclusivamente sul Sé.

Se la tua attenzione sarà su di Me, tu supererai tutti i pericoli per grazia Mia; ma se, a causa dell'ego, non ascolterai, tu perirai (*Bhagavad Gita*, XVIII, 58).

Per la mente occidentale il messaggio (non decodificato) della *Bhagavad Gita* potrebbe apparire crudele e parrebbe contraddire tutte le norme morali della civiltà moderna, in quanto Krishna convince Arjuna a uccidere i suoi maestri, cugini, amici... Se però interpretiamo la battaglia di Arjuna come un travaglio interiore della psiche, tutte queste persone a lui care non sono altro che personificazioni dei suoi legami interni, attaccamenti, in pratica “ostacoli” verso lo scopo finale che è l'unione con il Sé o se vogliamo con Dio. Questi “elementi” emotivi hanno formato e condizionato nel passato la psiche di Arjuna, ma adesso egli è arrivato a un livello spirituale superiore che gli impone di trascendere i limiti dell'io personale. Assagioli descrive così questo processo profondamente umano:

L'uomo cieco e ignaro ha paura di abbandonarsi, non vuole lasciare andare i puntelli che lo sostengono, gli attaccamenti a persone o a cose che teme perdere, e perciò resiste più che può agli inviti e ai comandi dello Spirito; finché giunto all'estremo della sua resistenza è costretto ad arrendersi. Allora ritrova, con gioia e meraviglia, invece del temuto annientamento, una nuova, più vasta e alta vita; è inondato di luce e di gioia.⁵⁷

Arjuna quindi è costretto ad arrendersi, il momento è arrivato. Non è più Chronos, uno spazio di tempo imprecisato a scandire la sua vita, ma Kairos, il tempo adatto, il tempo della scelta per l'uomo risvegliato, l'occasione propizia, ma anche della situazione critica che richiede una decisione. Krishna spiega ad Arjuna che l'obiettivo dei Veda è di elevare gradualmente l'anima umana fino alla coscienza divina. Anche nel processo della Psicosintesi si evolve dialetticamente con questo stesso scopo:

Come ha detto un saggio orientale: “Via via che apprendete ad esser distaccati, scoprirete che potete amare coloro che vi sono cari in modo più profondo e costruttivo”. Esser distaccati significa aver con-

57 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 93.

quistato la più alta di tutte le libertà, anzi la sola vera libertà, 'la libertà dei figli di Dio'.⁵⁸

Al riguardo è chiara l'intenzione di Assagioli di sensibilizzare verso la *percezione di sé* trascendente, lo stato chiamato in oriente di "Nirvana", ma accolto in occidente con sospetto se non con vera e propria avversione. A pesare non poco era il fatto che per "Nirvana" si intendesse l'annullamento dell'io personale, cosa decisamente da rifiutare per la mentalità dell'uomo occidentale, in quanto sinonimo di fine della propria individualità, di perdita di sé.

L'idea di Assagioli era di ridimensionare questa convinzione e, nel nome dell'amore (il valore spirituale più alto nel cristianesimo), sostenere che nel "Nirvana" non finisce affatto la vita, che l'annullamento era solo uno stato forse necessario, ma comunque transitorio o meglio preparatorio a orientare una coscienza verso livelli spirituali superiori, dove poter «amare coloro che vi sono cari in modo più profondo e costruttivo». ⁵⁹ Affidiamoci alle sue parole:

È lo stato di vittoria, di liberazione che gli orientali chiamano *Nirvana*. In esso ogni desiderio, ogni brama personale è consunta, ogni attaccamento 'bruciato', ogni paura svanita. Lo spirito così svincolato acquista una sottile e formidabile potenza: è capace di *wu-wei*, dell'azione senza azione, cui nulla può resistere.⁶⁰

Sarà proprio questo "stato di vittoria" il premio per Arjuna diventato "cuore celeste", una volta arresi alle indicazioni di Krishna, cioè del suo Sé Superiore. Solo in tal modo si potrà realizzare la sua psicosintesi transpersonale. L'angoscia del principe è però l'ostacolo che si frappone al raggiungimento delle "vette" luminose. Questa angoscia è del tutto umana, una condizione che può essere superata senza perdere di vista la vita concreta, ma vivendola in un altro modo e vedendola dall'alto.

La battaglia interiore di Arjuna è anche la nostra: nella vita emergono spesso ostacoli, a volte anche in veste di buona volontà o animati di virtù:

Per fortuna non di rado intervengono altri fattori a fermare la personalità sulla china discendente e a volgerla, dolcemente o violentemente, verso la via che sale, a liberarla dalle illusioni e dagli attaccamenti della vita 'normale', a metterla in contatto col suo Spirito.⁶¹

Il raggiungimento del contatto col divino può essere favorito dalla meditazione, dalla contemplazione esercitate in solitudine. In questi stati le aspirazioni e le passioni dell'ego diventano irrilevanti e pian piano l'ego scompare, mentre la Vera essenza dell'uomo esce dall'ombra e risplende nella sua gloria, si toccano le vette e si spe-

58 Ivi, p. 156.

59 Ibid.

60 Ivi, p. 95.

61 Ivi, p. 92.

rimenta l'unione con Dio. Nella *Bhagavad Gita* viene usata l'espressione *montagna dell'Altissimo* per descrivere la stessa esperienza descritta da Maslow e Assagioli come quella delle 'vette':

Quando la mente è limpida e stabile l'anima è in armonia; quando il mondo del suono e degli altri sensi viene allontanato, e lo Spirito è salito sopra la passione e l'odio; quando un uomo dimora nella solitudine del silenzio e la meditazione e la contemplazione sono sempre con lui; quando troppo cibo non disturba la sua salute ed i suoi pensieri, parole e corpo sono in armonia; quando la libertà dalla passione è la costante volontà; ed egoismo, violenza e orgoglio sono spariti in lui; quando lussuria, collera e cupidigia non esistono più, ed egli è libero dal pensiero "Questo è mio", allora quest'uomo è salito sulla montagna dell'Altissimo, egli merita di diventare Uno con Brahma, con Dio.

Egli è uno con Brahma e al di là del dolore e del desiderio, la sua anima è in pace. Il suo amore è uno per tutta la creazione ed egli ha supremo amore per Me.

Grazie al suo amore pieno di devozione, egli Mi conosce realmente, chi sono Io e cosa sono. E quando Mi riconosce per quello che veramente sono entra nel Mio Essere (*Bhagavad Gita*, XVIII, 51-55).

Assagioli spesso parla di un mondo interiore in cui si può ipotizzare una geografia simile a quella della Terra:

Esso pure ha le sue cime scintillanti e i suoi abissi tenebroosi, le sue aride lande e i suoi tesori nascosti, i suoi fiori olezzanti e le sue messi che ...; esso pure ha i suoi impetuosi torrenti e i suoi placidi fiumi, le sue pigre nebbie e i suoi uragani devastatori. Anch'esso ha i suoi ritmi e i suoi cicli dalle brevi e dalle ampie volute; ha le sue chiare albe e i suoi tramonti purpurei, le sue liete primavere, le sue estati opulente, i suoi rigidi inverni.⁶²

Dalle vette splendenti si vede a 360 gradi tutto il territorio, tutto il cammino personale finora compiuto, e quello futuro sull'altro lato della montagna:

Nel vasto mondo dell'anima vi sono le cime radiose della contemplazione spirituale, in cui ogni sforzo sparisce, in cui l'uomo si abbandona completamente all'azione dello Spirito; ma per raggiungere queste altezze è necessario percorrere un lungo e faticoso cammino; per conseguire lo stato in cui è possibile la pura contemplazione occorre un lavoro assiduo e metodico di purificazione, di ascesi e di ascesa.⁶³

Chi arriva sulla cima ha per così dire una duplice coscienza:

Egli è attore e spettatore a un tempo: a un tempo prova la gioia dell'opera feconda e quella della libera visione spirituale. Questa alta conquista è stata conosciuta, perseguita e proclamata tanto in Oriente che in Occidente.⁶⁴

62 Roberto Assagioli, *Vita interiore II. Il mondo interiore*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, ID Img. 000534, ID Doc. 1277, Box 02, p. 7.

63 Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 203.

64 Roberto Assagioli, *Marta e Maria*, in *Lo sviluppo transpersonale*, cit., p. 210.

Essa costituisce uno degli insegnamenti sui quali maggiormente insiste la *Bhagavad Gita*, come appare chiaro dai seguenti passi:

«Colui che è dedito alla devozione, che è puro di mente, che domina la propria natura, che domina i sensi, che identifica il suo sé con quello di tutte le creature, quantunque agisca non è contaminato».

«L'uomo devoto che conosce la verità dovrebbe pensare: 'Io non faccio nulla'. Nel vedere, nell'udire, nel toccare, nell'odorare, nel mangiare, nel muoversi, nel dormire, nel respirare... egli pensa: 'I sensi si muovono fra gli oggetti dei sensi...».

«Colui che rinunciando all'attaccamento agisce dedicando a Brahma ogni azione, è incontaminato, come la foglia di loto dall'acqua...».

«Quegli che non ha attaccamenti agli oggetti esterni ottiene la felicità che è nel Sé: col cuore intento alla devozione di Brahma ottiene Gioia infinita...» [...]]

Questa grande sintesi è stata attuata e insegnata anche in Occidente. San Paolo esorta i Corinzi: «Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate altra cosa, fate tutto a gloria di Dio» (*Cor.* 1, 10).⁶⁵

Ricapitolando, si capisce che tutto, come abbiamo già accennato, dipende dal cuore, dalle nostre decisioni e dal nostro atteggiamento: o scegliamo come guida l'ego, l'io fenomenico o invece il nostro io profondo, il Sé. Nella *Gita* troviamo la stessa distinzione di Assagioli tra l'io personale e il Sé Superiore:

Attraverso il Sé si dovrebbe innalzare il proprio sé e non permettere a questo di soccombere; poiché solo l'Atman (il Sé) è amico del sé e solo il Sé è nemico del sé (*Bhagavad Gita* VI, 5).

Il suo Sé è amico solo di colui che ha conquistato se stesso attraverso il suo Sé; ma con colui che non ha conquistato se stesso ed è perciò nemico di se stesso anche il suo Sé si comporta da nemico (*Bhagavad Gita* VI, 6).

Ogni essere umano ha la possibilità di diventare “cuore celeste”, perché questo seme è dentro di noi. Se gli diamo via libera, la Luce comincia a circolare e si otterrà una pace interiore e suprema che è possibile solo con la remissione del proprio ego e il sottoporsi al Sé Superiore. È proprio per questo che Krishna chiede ad Arjuna fedeltà e fede incondizionate e abbandono totale nella sua volontà.

Dio risiede nel cuore di tutti gli esseri, Arjuna, ed il suo potere illusorio (maya) muove tutte le cose – come delle figurine in un carosello – turbinandoli in avanti nella corrente del tempo.

Arrenditi (sharanam gaccha), con tutta la tua anima, o Arjuna. Per Sua grazia tu otterrai la pace suprema, la tua casa di eternità (*Bhagavad Gita* XVIII, 61-62).

All'altezza delle vette non esistono più bene e male, sì e no, cioè le polarità terre-

⁶⁵ Roberto Assagioli, *Marta e Maria*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, s.d., p. 14. Consultabile su: <http://www.psicoenergetica.it/scritti%2520Assagioli/02%-2520GLI%2520SCRITTI%2520FONDATIVI%2520O%2520STORICI/Marta%2520e%2520Maria.doc+&cd=1&hl=it&ct=clnk&gl=eg>.

stri:

Chi ha conquistato la sua mente, trascendendo la dualità di attrazione e avversione – nel freddo o nel caldo, nel piacere o nel dolore, nella gloria o in disgrazia – è fermamente stabilizzato nel Sé Universale (paramatma) (*Bhagavad Gita*, VI, 7).

Abbandona tutte quelle idee di ciò che è giusto o no, e lasciati guidare esclusivamente da Me. Io ti renderò libero dalla schiavitù del peccato. Non temere più (*Bhagavad Gita*, XVIII, 66).

La conclusione del dialogo tra Krishna e Arjuna è di essenziale importanza non solo come la fine del cammino spirituale, ma anche per capire meglio il modo in cui l'essenza del messaggio della *Bhagavad Gita* sia presente nella concezione psicosintetica di Assagioli:

Hai ascoltato, o Partha, con mente concentrata? La confusione, generata dall'ignoranza, è stata in te dissipata, o Dhananjaya?

Arjuna disse: Mediante la Tua grazia, o Achyuta, la mia confusione è stata debellata, la comprensione è tornata viva, io mi sento deciso, tutti i miei dubbi sono dissipati. Farò ciò che Tu ordini (*Bhagavad Gita* XVIII, 72-73).

Per comprenderne il senso ci sarà d'aiuto il commento di Gandhi sulle vicende finali del dramma di Arjuna:

La memoria di Arjuna che si era offuscata è diventata chiara. Egli ha capito qual è la sua vera natura e qual è il suo dovere, e i suoi dubbi sono eclissati.⁶⁶

In termini psicosintetici possiamo dire che Arjuna lascia che sia il suo Sé Superiore a prendere il comando, e così nella sua mente le antitesi (la confusione) spariscono e subentra al loro posto la sintesi, cioè la collaborazione delle opposte tendenze psichiche (le subpersonalità) sotto il comando della Volontà del Sé. L'esegesi di Gandhi della *Gita* è estremamente simile se non uguale all'interpretazione psicosintetica delle subpersonalità:

qui lo scontro fisico è solo un'occasione per descrivere il campo di battaglia all'interno del corpo umano. In questa prospettiva i nomi menzionati non sono quelli di persone, ma si riferiscono alle qualità ch'esse rappresentano. Ciò che qui è descritto è il conflitto all'interno del corpo umano, tra opposte tendenze morali immaginate come personaggi distinti.⁶⁷

⁶⁶ Mohandas Karamchand Gandhi, cit., p. 286.

⁶⁷ Ivi, p.31.

Al posto della conclusione proponiamo un esempio pratico dalla prassi privata di Assagioli, il corso estivo del dr. Gentile.⁶⁸ Esso contiene esercizi giornalieri, serali, settimanali e mensili. Articolati con estrema precisione, essi rappresentano nei contenuti la visione di Assagioli, per la quale alla tradizione orientale e a quella cristiana appartengono in fondo le stesse leggi universali e la trasmissione dello stesso messaggio spirituale. Per completare questo iter occorre un sufficiente tempo a disposizione, operare in circostanze relativamente tranquille e un'apertura interiore per accettare, oltre alla tradizione religiosa cristiana, anche la filosofia orientale (soprattutto indiana) e infine rispettare con precisione l'orario in cui effettuare gli esercizi proposti nel training di cura. I libri necessari al completamento della pratica sono: *I quattro Vangeli*, la *Bhagavad Gita* e un libro di ispirazione teosofica intitolato *La Legge del Nuovo Pensiero*.⁶⁹ Al centro della pratica stanno la lettura, la trascrizione e imparare a memoria dei brani indicati dei primi due testi, esercizio che viene completato dalla lettura eventuale del terzo libro. A luglio ci si occupa dei *Vangeli di San Matteo e di San Marco*, in agosto dei primi nove capitoli della *Bhagavad Gita*, a settembre dei *Vangeli di San Luca e di San Giovanni* e alla fine in ottobre i rimanenti nove capitoli della *Gita*. Come esercizio supplementare Assagioli propone per esempio il raffronto fra il miracolo di Cristo della moltiplicazione dei pani e dei pesci e gli insegnamenti del Canto III della *Bhagavad Gita*. A queste letture si aggiungono esercizi di raccoglimento, di concentrazione e di libera associazione, l'esame di coscienza, meditazione sul proprio carattere, sui difetti e sugli obiettivi futuri.

Dal nostro punto di vista, i contenuti di questa esperienza, seppure datata, assumono notevole rilievo come un tentativo di realizzare una sintesi tra Oriente e Occidente all'interno di una psiche occidentale, sintesi che nei suoi principi ispiratori mantiene ancora intatta la sua attualità.

Terminiamo questo scritto prendendo a prestito le parole di un allievo, Massimo Rosselli, riferite al maestro Assagioli: «a quel tempo la sua inclusività, quel suo coniugare Oriente e Occidente, era poco capita. Ora le cose sono cambiate: la psicosintesi è una psicologia che può essere accettata anche dagli accademici. Assagioli è stato un

68 Roberto Assagioli, *Corso estivo del Dottor Gentile*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, ID Img. 023860, ID Doc. 21525, Box 02.

69 William Walker Atkinson, *La Legge del Nuovo Pensiero*, Atanor, Roma, 1921.

Assagioli riconosce che la teosofia a quell'epoca aveva dei meriti fra cui il diffondere la conoscenza dei testi orientali, mettendo in luce il loro valore spirituale. «Ma fra il 1900 e il 1910 la Theosophical Society attraversò una grande crisi. La fondatrice, Helena Petrovna Blavatsky, una strana donna con grandi qualità e grandi difetti, ma molto dedicata e con una vera ispirazione, era scomparsa nel 1891. Dopo la sua morte ci fu una lotta di potere, e la Società divenne più un'istituzione nel senso deterioro della parola: dogmatica ed esclusiva. Ci furono crisi in varie sedi – India, Stati Uniti, Londra e Italia –, più o meno negli stessi anni, e gli elementi migliori, quelli che avevano un vero atteggiamento spirituale, si ritirarono. [...] Così successe, come più o meno in tutta la mia vita, che incominciai a essere un eretico anche in quel campo. Non appartenni mai alla Theosophical Society, ma cooperai con alcuni dei suoi membri 'eretici'», in Gianni Dattilo / Piero Ferrucci / Vivien Reid Ferrucci (a cura di), cit., pp. 20-21.

pioniere e ha pagato il prezzo di essere tale». ⁷⁰

BIBLIOGRAFIA

- Roberto Assagioli, *La psicologia delle idee-forze e la psicagogia*, in «Rivista di Psicologia Applicata», 5, 1909.
- Roberto Assagioli, *Il mistero dell'io*, dispensa conservata nell'Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1932.
- Roberto Assagioli, *L'io quale centro unificatore*, in *La Psicosintesi*, Lezione X del 28 marzo 1933, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze.
- Roberto Assagioli, *Lo sviluppo transpersonale*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1988.
- Roberto Assagioli, *Marta e Maria*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze.
- Roberto Assagioli, *La purificazione dell'anima*, Archivio Assagioli, Istituto di Psicosintesi, Firenze.
- Paolo Bagnoli (a cura di), *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, Sansoni Editore, Firenze, 1982.
- Alessandro Berti, *Roberto Assagioli. Profilo biografico degli anni di formazione*, Edizioni Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1987.
- Gianni Dattilo / Piero Ferrucci / Vivien Reid Ferrucci (a cura di), *Roberto Assagioli racconta se stesso – frammenti di un'autobiografia*, Edizioni Istituto di psicosintesi, Firenze, 2019.
- Piero Ferrucci, *Crescere*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1981.
- Mohandas Karamchand Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita – Una grande opera spiegata da un grande maestro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.
- Paola Giovetti, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.
- Petra Guggisberg Nocelli, *La via della psicosintesi, Una guida completa alle origini, ai concetti e alle esperienze della Psicosintesi con una biografia di Roberto Assagioli*, Xenia Edizioni, Pavia, 2017.
- Lü-Tzu, *Il mistero del fiore d'oro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983.
- Marialuisa Macchia Girelli (a cura di), *Roberto Assagioli: Comprendere la psicosintesi*, Casa Editrice Astrolabio, Roma, 1991.
- Sebastiano A. Tilli, *Concetti della psicologia umanistica di Roberto Assagioli*, Istituto di Psicosintesi, Firenze, 1980.
- Zsuzsanna Tóth-Izsó, *Letteratura e Psicosintesi – Testimonianze dell'amicizia dimenticata fra Giovanni Papini e Roberto Assagioli*, Edizioni San'Antonio, Berlin, 2019.
- Vittorio Vettori, *Giovanni Papini*, Scrittori del secolo, Borla Editore, Torino, 1967.

⁷⁰ Paola Giovetti, cit., p. 67.

PARTE V

LINGUISTICA COMPARATA ITALIANO/ARABO

SAMEH AHMED HUSSIEN¹

PAPA E GRANDE IMAM A CONFRONTO ANALISI LESSICALE E MORFO-SINTATTICA

0. INTRODUZIONE

Dato il forte impatto che temi come le sfide della globalizzazione, lo scambio culturale tra Oriente e Occidente e il dialogo interreligioso hanno sulla lingua, il presente intervento discute come due importanti figure del mondo cattolico e del mondo islamico, Papa Francesco e il Grande Imam di al-Azhar prof. Ahmed al-Tayyeb, impieghino le varie strategie della lingua quando affrontano questi temi nei loro discorsi. Scopo principale del presente lavoro è analizzare i vari aspetti lessicali e morfo-sintattici della lingua italiana e di quella araba con cui le due figure riescono a gestire i registri, il lessico e la sintassi della frase semplice e di quella complessa. Una parte importante dello studio sarà dedicata all'analisi delle ricorrenti figure retoriche scelte dal Papa e dal Grande Imam.

Questo studio sullo stilema del Papa e del Grande Imam prende in esame un *corpus* tratto dai seguenti due discorsi:

1 Docente di linguistica italiana presso il Dipartimento d'Italianistica, Facoltà di Lingue (al-Asun), Università di Ain Shams. Traduttore di vari volumi che trattano la cultura, il pensiero e le fondamenta dell'Islam, tutti pubblicati dal Centro di al-Azhar per la Traduzione.

TABELLA 1: I DISCORSI DEL GRANDE IMAM

	Discorso 1	Discorso 2
Data	28 aprile 2017	25 febbraio 2019
Situazione	Conferenza Internazionale per la Pace	Conferenza Mondiale sulla Fratellanza Umana
Luogo	Il Cairo	Abu Dhabi
Lunghezza	847 parole	1956 parole
Formato	Testo integrale stampato	Testo integrale stampato

TABELLA 2: I DISCORSI DEL PAPA

	Discorso 1 ²	Discorso 2 ³
Data	28 aprile 2017	25 febbraio 2019
Situazione	Conferenza Internazionale per la Pace	Conferenza Mondiale sulla Fratellanza Umana
Luogo	Il Cairo	Abu Dhabi
Lunghezza	2159 parole	2581 parole
Formato	Testo integrale stampato	Testo integrale stampato

A differenza di altri discorsi, del Papa e del Grande Imam, di natura puramente liturgica, questi due presi in esami orientati su temi come la pace, la fratellanza umana e il dialogo interreligioso permettono di valutare, in modo oggettivo, le scelte linguistiche, dal momento che gli aspetti, lessicali e morfo-sintattici, non sono imposti da necessità contestuali, specialmente quelle di carattere religioso.

Per quanto riguarda i principi dell'analisi del linguaggio usato da certi parlanti in certi contesti, posso affermare che non è possibile stabilire leggi che spieghino in modo assoluto come il linguaggio varia da un parlante all'altro o da un contesto all'altro e che permettano di provvedere stati futuri di qualsiasi linguaggio, in quanto le ragioni ed i modi stanno proprio nella relazione che c'è fra il linguaggio e la società: se una parte del linguaggio è spiegabile molto soddisfacentemente con fattori strutturali inerenti al sistema, l'altra parte richiede però di essere vista nella prospettiva della comunità parlante.⁴ Infatti, Dittmar sottolinea che, oltre ai caratteri inerenti al

² Versione completa del discorso di Papa Francesco al Cairo: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html

³ Versione completa del discorso di Papa Francesco a Abu Dhabi: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190204_emiratibini-incontrointerreligioso.html

⁴ Cfr. Bruno Migliorini, *Lingua contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1963, p. 4.

sistema linguistico, vanno considerati «da un lato fattori radicati nella storia sociale dell'individuo, dall'altro fattori che determinano le relazioni sociali dell'individuo con l'ascoltatore, il contesto linguistico e il tema».⁵

La considerazione dei fattori extralinguistici è del tutto indispensabile al fine di analizzare il linguaggio adoperato da un certo parlante in un determinato contesto e al fine di scoprire quei fattori che interagiscono nei rapporti reciproci fra linguaggio e comunità sociale, ovvero scoprire i modelli delle regole che governano tali interazioni e delle loro manifestazioni.⁶ Ogni parlante, anche se usa un linguaggio di modesta complessità, rivela diverse caratteristiche del proprio linguaggio, tutte differenziate funzionalmente l'una dall'altra, che comprendono un lessico e una fraseologia generalmente diversa non usati e forse nemmeno conosciuti dagli altri parlanti della stessa comunità linguistica. In ogni concreta situazione di contatto, la divisione delle varietà tra i parlanti dello stesso linguaggio coincide di solito con una o più divisioni di natura non linguistica. Oltre ai due fattori, il tempo e lo spazio, una prima approssimazione per una tassonomia dei fattori extralinguistici che portano alla varietà di un linguaggio consiste nel riconoscere fondamentali fattori che paiono agire nell'influenzare lo stabilirsi di usi ricorrenti diversi: il sesso, l'età, la religione, l'istruzione, la classe sociale e il gruppo culturale o etnico.⁷

Tra i rilevanti fattori extralinguistici che incidono in misura notevole sul comportamento linguistico dei parlanti, va sottolineato il livello di istruzione: il comportamento di un parlante più istruito è più vario, più ricco e più flessibile di quello di un parlante meno istruito, specie per quel che riguarda la gamma di registri più accurati, anche se questi due parlanti sono dello stesso sesso e della stessa classe sociale.⁸

Inoltre, Weinreich osserva che certi parlanti, pur appartenendo allo stesso status sociale e ricevendo lo stesso grado di istruzione, mantengono, nel loro uso del linguaggio, certe differenze dovute alla propria professione. È facile, per esempio, cogliere delle differenze tra il linguaggio utilizzato da un ingegnere e quello utilizzato da un medico o da un poeta, ciò che si suole chiamare linguaggio settoriale: «A volte gruppi professionali particolari hanno una propria lingua [...]. Questi sono naturalmente casi limitati, e non è nemmeno sempre chiaro se le lingue speciali differiscano dalla lingua generale più che certi settori del lessico».⁹

Alla luce di queste considerazioni sui fattori extralinguistici, posso senza nessun

⁵ Nobert Dittmar, *Manuale di sociolinguistica*, (trad. it. di Giorgio Graffi), Laterza, Bari, 1979, p. 291.

⁶ Cfr. Joshua A. Fishman, *Sociologia del linguaggio*, (trad. it. di Maurizio Gnerre), Officina, Roma, 1975, pp. 76-77.

⁷ Cfr. Gaetano Berruto, *La variabilità sociale della lingua*, Loescher, Torino, 1980, pp. 25 – 30.

⁸ Cfr. Gaetano Berruto, *La sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna, 1974, p. 99.

⁹ Uriel Weinreich, *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino, 1974, p. 140.

dubbio affermare che la lingua è il riflesso della propria cultura e della propria formazione e ritengo quindi indispensabile fare qualche cenno introduttivo, che sarà utile in seguito, sulla vita e sulla formazione di Papa Francesco e del Grande imam.

Nella biografia pubblicata sul sito ufficiale del Vaticano, si legge che Papa Francesco, figlio di emigranti piemontesi, nacque a Buenos Aires nel 1936. Dal 2013, è il 266° papa della Chiesa cattolica. Nel 1958, passò al noviziato della Compagnia di Gesù. Nel 1963, si laureò in filosofia. Tra il 1964 e il 1965, fu professore di letteratura e psicologia nel collegio dell'Immacolata di Santa Fé. Dal 1967 al 1970, studiò teologia laureandosi al collegio San Giuseppe. Nel 1973, emise la professione perpetua nei gesuiti. In Argentina, tra il 1980 e il 1986, fu di nuovo professore presso la facoltà di teologia. Nel 1986, conseguì il dottorato di ricerca in Germania.¹⁰

Il Grande Imam nacque a Luxor, a sud dell'Egitto, nel 1946. È un imam, filosofo e teologo. Dal 2010, è il 44° Grande Imam di al-Azhar. Conseguì un dottorato di ricerca sul pensiero islamico alla Sorbonna dove insegnò come *professeur invite*. Nel 1989, insegnò anche nell'Università di Friburgo in Svizzera. Dal 1988, è professore di filosofia e teologia presso l'Università di al-Azhar. Tradusse dal francese in arabo diverse opere di teologia.¹¹

Per poter meglio inquadrare lo studio sullo stilema del Papa e del Grande Imam, ho stabilito due livelli di analisi,¹² l'analisi lessicale e quella morfo-sintattica, che interagiscono in maniera molto stretta nel caso dell'analisi del linguaggio adottato nei due discorsi del Papa e del Grande Imam.

1. ANALISI LESSICALE

Le parole non sono unità indipendenti, in quanto un *item* lessicale può assumere un significato che non avremmo mai pensato di dargli.¹³ Infatti, le parole hanno un nucleo semantico stabile e superfici instabili e mutevoli che si adattano ai vari contesti in cui vengono inserite.¹⁴

Data la necessità di comunicare in modo efficace con tutti coloro che ascoltano i discorsi del Grande Imam e di Papa Francesco, il lessico usato in questi due discorsi è tendenzialmente comprensibile a tutti, semplice e privo di ricercatezze. In questa prima parte, si prendono in esame i seguenti aspetti lessicali: sostantivi, verbi, avverbi, prestiti, riferimenti a Libri Sacri.

¹⁰ Cfr. <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/biography/documents/papa-francesco-biografia-bergoglio.html> (ultima consultazione: 10/11/2019).

¹¹ Cfr. <https://www.minhaj.org/arabic/tid/13790>. (ultima consultazione: 10/11/2019).

¹² Cfr. Robert Henry Robins, *Manuale di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1969, p. 25.

¹³ Cfr. Bruna Di Sabato / Emilia Di Martino, *Testi in Viaggio*, UTET, Torino, 2015, p. 96.

¹⁴ Cfr. Peter Newmark, *La Traduzione: Problemi e metodi* (trad. it. di Approaches to Translation), Garzanti, Milano, 1988, p. 290.

1.1 Sostantivi

Sul piano semantico, il sostantivo è quella parte del discorso che serve a indicare persone, animali, cose reali o astratte ... ecc. Essi costituiscono «la grande maggioranza di tutte le parole possibili».¹⁵

L'analisi effettuata qui mostra che, nei due discorsi del Papa e del Grande Imam, sono ricorrenti numerosi sostantivi che servono a inquadrare i concetti dominanti. Ho registrato 40 occorrenze del sostantivo pace/السلام nei due discorsi del Papa e 13 occorrenze nei due discorsi del Grande Imam. Questa scelta lessicale dovrebbe essere subito collegata al tema dei due discorsi, in quanto la pace è la finalità prima che il Papa e il Grande Imam incitano tutti, musulmani e cristiani, a raggiungere.

- Ma la religione non è certo solo chiamata a smascherare il male; ha in sé la vocazione a promuovere la *pace*, oggi come probabilmente mai prima.

(Papa – Cai)

- وفي اعتقادي أنَّ الأرض الآن أصبحت مُمهَّدة لأن تأخذ الأديان دورها في إبراز قيمة «السَّلام» وقيمة العَدْل والمساواة، واحترام الإنسان .

(Imam – Cai)

In qualsiasi discorso, le scelte lessicali del parlante non dipendono solo dal tema o dal pubblico cui si rivolge, ma anche dalla cultura e dall'ideologia che rappresenta, dai principi che sostiene e dai problemi che affronta. Nel *corpus*, la delicata questione della violenza e del terrorismo viene affrontata in due ottiche diverse: nei due discorsi del Papa, ho registrato 23 occorrenze del sostantivo violenza e una sola occorrenza del sostantivo terrorismo, mentre, nei due discorsi del Grande Imam, ho registrato 12 occorrenze del sostantivo terrorismo e 6 occorrenze del sostantivo violenza.

Secondo me, questa scelta lessicale del Grande Imam sarebbe motivata dal fatto che lui si trova sempre a dover difendere la vera immagine dell'Islam dall'ingiustificata accusa di terrorismo, che ha addirittura portato l'Occidente a coniare il sostantivo "islamofobia". La scelta del Papa sarebbe invece un suo consapevole tentativo di attenuare, addirittura di evitare, l'impatto negativo del termine sulla psicologia di un pubblico, arabo e musulmano, spesso etichettato come terrorista dai media occidentali. Ciò spiega perché, nei discorsi del Papa, il sostantivo violenza viene preceduto da ogni/qualsiasi forma (4 occorrenze) e perché, nei discorsi del Grande Imam, il sostantivo terrorismo viene sempre preceduto dal sostantivo violenza o da una catena di sostantivi che riportano, in ordine ascendente, atroci atti di violenza. Osserviamo i due sostantivi nei seguenti esempi:

- Insieme dichiariamo la sacralità di ogni vita umana contro *qualsiasi forma* di *violenza* fisica, sociale,

¹⁵ Tullio De Mauro, *La fabbrica delle parole. Il lessico e problemi di lessicologia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2005, p. 98.

educativa o psicologica.

(Papa – Cai)

- فَلَنْ يَسْلَمَ دِينٌ وَلَا نِظَامٌ وَلَا حَضَارَةٌ بَلْ وَلَا تَارِيخٌ مِنْ تَهْمَةِ الْعُنْفِ وَالْإِرْهَابِ.

(Imam – Cai)

- مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ نَادِينَا فِي هَذِهِ الْوَثِيقَةِ [...]، الْكَفِّ عَنْ اسْتِخْدَامِ اسْمِ اللَّهِ لِتَبْرِيرِ أَعْمَالِ الْقَتْلِ وَالتَّشْرِيدِ وَالْإِرْهَابِ.

(Imam – AD)

Uno dei sostantivi più ricorrenti non può che essere Dio/الله, il cui concetto è rappresentato in vari aspetti lungo i due discorsi. Ho registrato 40 occorrenze nei due discorsi del Papa e 16 occorrenze nei due discorsi del Grande Imam. Sorprendente però è l'uso quasi identico nei seguenti due esempi che evidenzia la crescente angoscia del Papa e del Grande Imam nei confronti degli estremisti i quali strumentalizzano la religione al fine di giustificare erroneamente i loro atti atroci contro l'intera umanità.

- Nessuna violenza può essere perpetrata *in nome di Dio*, perché profanerebbe il suo Nome.

(Papa – Cai)

- مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ نَادِينَا فِي هَذِهِ الْوَثِيقَةِ [...]، الْكَفِّ عَنْ اسْتِخْدَامِ اسْمِ اللَّهِ لِتَبْرِيرِ أَعْمَالِ الْقَتْلِ وَالتَّشْرِيدِ وَالْإِرْهَابِ.

(Imam – AD)

Fortemente influenzato dalla simbologia derivante dalla realtà agricola assai frequente nei Libri Sacri, il linguaggio dei religiosi abbonda spesso di sostantivi, come seme (1 occorrenza), albero (1 occorrenza), radice (2 occorrenze), ramoscello (1 occorrenza) nei discorsi del Papa; e ثمار/frutto (2 occorrenze) nei discorsi del Grande Imam. Tra questi sostantivi, le occorrenze del sostantivo terra/أرض andrebbero sottolineate. Di solito, il sostantivo terra/أرض indica il pianeta su cui viviamo.¹⁶ Nella maggior parte delle sue occorrenze in discorsi di impronta religiosa, questo sostantivo viene accostato al sostantivo *cielo* per indicare l'intero universo. Ho registrato 18 occorrenze del sostantivo terra/أرض nei due discorsi del Papa e 6 occorrenze nei due discorsi del Grande Imam che indicano, invece, un tratto più o meno ampio e determinato di territorio al posto dei corrispondenti: ragione, città, patria, Stato ... ecc. Questa scelta lessicale, che allontana il sostantivo dalla semplice sfera dell'astronomia e della geofisica, serve, secondo me, a sottolineare una chiara stima, amore e rispetto nei confronti dei due paesi, l'Egitto e Gli Emirati Arabi Uniti, che hanno ospitato queste due conferenze di rilevante importanza.

- Vorrei offrirvi alcuni pensieri, traendoli dalla gloriosa storia di questa *terra*, che nei secoli è apparsa

¹⁶ Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/terra>. (ultima consultazione: 15/03/2020).

al mondo come *terra* di civiltà e *terra* di alleanze.

(Papa – Cai)

- إنَّ «وثيقة الأخوة» التي نحتفل بإطلاقها اليوم من هذه الأرض الطيبة وُلدت على مائدة كريمة كنت فيها ضيفًا على أخي وصديقي العزيز فرنسيس.

(Imam – AD)

Anche se il tema dei due discorsi è lontano dalla liturgia, alcuni sostantivi, che disegnano in modo simbolico lo sforzo dei fedeli per raggiungere i propri obiettivi, sono così cari al linguaggio dei religiosi da risultare difficilmente evitabili. Osserviamo nei seguenti esempi l'uso quasi identico del sostantivo *passo* / خطوة che, in modo simbolico, fa riferimento agli sforzi svolti per raggiungere la pace:

- Dio sta con l'uomo che cerca la pace. E [...] benedice ogni *passo* che, su questa *strada*, si compie sulla terra.

(Papa – AD)

- وفي ختام كلمتي أتوجه إلى الله [...]، وأن يجعل من هذا اللقاء خطوة حقيقية نتعاون فيها جميعًا على نشر ثقافة السلام والتأخي والعيش المشترك بين الناس

(Imam – Cai)

A differenza del consueto accostamento di sostantivi – come fratelli e sorelle, cristiani e musulmani, oriente e occidente, cielo e terra – che serve a indicare tutti i fedeli, l'intera umanità o l'intero universo, si nota inoltre che il Papa e il Grande Imam, per chiarire il proprio pensiero e garantirne la completa comprensione, ricorrono all'uso di coppie di sostantivi che sono quasi sinonimi o sottolineano la stessa sfumatura semantica.¹⁷

- insorgono populismi, che non aiutano a consolidare *la pace e la stabilità*: [...], ed ogni azione unilaterale [...] è in realtà un regalo ai fautori *dei radicalismi e della violenza*.

¹⁷ È lungo l'elenco di queste coppie di sostantivi. Nei due discorsi del Grande Imam, possiamo ricordare le seguenti coppie:

بلا تفرقة ولا تمييز - غياب الضمير الإنساني وغياب الأخلاق الدينيّة - تحكّم النزعات والشهوات - أخطأت الحساب والتقدير - المبادرات الضرورية والتحركات الطيبة - تعزيز التسامح وترسيخ الأخوة - مسؤوليّة شرعيّة، وأمانة دينيّة - وبعثت فيهم مكامن العزّة والإباء

Nei due discorsi del Papa, possiamo ricordare le seguenti coppie: riconoscendone i *diritti* e le *libertà* fondamentali - tanta *indifferenza* e *negligenze* - le situazioni di *povertà* e di *sfruttamento* - la sacralità di ogni *persona* e di ogni *vita umana* - giustificare l'*odio* e la *violenza* contro il fratello - giudicare gli altri *nemici* e *avversari* - fronteggiando l'*estremismo* e l'*odio* - ammettendo *violenza* e *terrorismo* - esprime anche la *molteplicità* e la *differenza* - con *lungimiranza* e *saggezza*, il deserto è stato trasformato in un luogo prospero - avevo dato tutto il mio *appoggio* ed *incoraggiamento* - contributo significativo alla *crescita* e al *benessere* del Paese - promuovere la concordia in spirito di *collaborazione* e *amicizia* - abbraccia gli uomini senza *privilegi* e *discriminazioni* - accresce la *distanza* e il *sospetto* - le religioni si spendano [...], con *coraggio* e *audacia* - l'educazione avviene nella *relazione*, nella *reciprocità* - Investire sulla cultura favorisce [...] una crescita della *civiltà* e della *prosperità*.

(Papa – Cai)

إِنَّ «وَيْثِقَةَ الْأُخُوَّةِ» [...], وَلَقِيتُ تَرْحِيْبًا وَاسْتِحْسَانًا كَرِيْمًا مِنْ قُدَاسَتِهِ، وَدَعَمًا وَتَأْيِيدًا مِنِّي. -

(Imam – AD)

وَيَجِبُ عَلَيْنَا نَحْنُ الْمُسْلِمِينَ أَلَّا نَنْسَى أَنَّ الْمَسِيْحِيَّةَ احْتَضَنْتِ الْإِسْلَامَ، وَحَمَتَهُ مِنْ طَغْيَانِ الْوَيْثِقَةِ وَالشُّرْكِ. -

(Imam – AD)

1.2 Verbi

È fondamentale il ruolo tradizionalmente riconosciuto al verbo nel meccanismo della frase, in quanto esso è «catena e nervo»¹⁸ della lingua al quale competono anche quote notevoli dell'ancoraggio deittico degli enunciati al contesto situazionale.

L'accurata scelta di alcuni verbi sottolinea un'efficace strategia legata in gran parte all'attività didattica svolta dal Grande Imam e dal Papa Francesco. Per introdurre alcuni concetti, ricorrono all'inizio del discorso verbi come (*Permettere*/اسمحوا لي), per rinforzare le idee utilizzano verbi come (*pensare, credere*/أرى - أعتقد) e, per concludere, usano verbi (*riassumere, concludere*/اختتم) che riassumono i punti importanti del discorso e li ricordano a chi ascolta i loro discorsi:

- *Vorrei offrirvi alcuni pensieri*, traendoli dalla gloriosa storia di questa terra, che nei secoli è apparsa al mondo come terra di civiltà e terra di alleanze.

(Papa – Cai)

- Dopo aver parlato della fratellanza come arca di pace, *vorrei ora ispirarmi* a una seconda immagine, [...].

(Papa – AD)

- *Vorrei qui ribadire* la convinzione della Chiesa Cattolica [...].

(Papa – AD)

أَعْتَقِدُ أَنَّ [...] تَجَاهِلُ الْحَضَارَةَ الْحَدِيثَةَ لِلْأَدْيَانِ الْإِلَهِيَّةِ، وَقِيَمِهَا الْخُلُقِيَّةِ الرَّاسِخَةِ الَّتِي لَا تَتَبَدَّلُ بِتَبَدُّلِ الْمَصَالِحِ وَالْأَغْرَاضِ، وَالنَّزَوَاتِ وَالشَّهَوَاتِ [...] -

(Imam – Cai)

Questa strategia di dividere il discorso in introduzione, corpo centrale del tema e conclusione risulta del tutto efficace e rivela due aspetti importanti dell'approccio adottato dal Papa e dal Grande Imam: da una parte riflette una chiara modestia nel rivolgersi all'uditore, chiedendogli il permesso di offrire alcuni pensieri, dall'altra considera sempre l'uditore al centro dell'attenzione e cerca sempre di garantire la sua completa comprensione e di coinvolgerlo in modo attivo nelle argomentazioni.

¹⁸ Cfr. Niccolò Machiavelli, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, p. 925.

Un'altra caratteristica dei verbi usati nel *corpus* è l'uso di verbi con collocazioni¹⁹ nominali al posto dei corrispondenti verbi veri e propri. In generale, i verbi possono far parte di vari tipi di collocazioni: collocazioni in cui i collocati fanno parte dello stesso campo semantico e collocazioni le cui basi hanno un limitato repertorio di collocazione. Tra queste due forme di collocazioni, si trovano i cosiddetti costrutti a verbo a supporto.²⁰ Grazie a questo meccanismo, ha origine una serie di verbi, come *prendere parte* al posto di partecipare, *trarre conclusioni* al posto di concludere, *gettare luce* al posto di chiarire ... ecc.²¹ Nei seguenti due esempi, Papa Francesco ha preferito *avere luogo* ai corrispondenti *succedere* o *avvenire* e il Grande Imam ha preferito أتوجه بالشكر al verbo يشكر:

- In questo contesto mi rallegro che proprio qui ad Abu Dhabi, [...], *abbia avuto luogo* il primo Forum dell'Alleanza interreligiosa.

(Papa – AD)

أتوجه بالشكر الجزيل للأخ الكريم صاحب السمو الشيخ محمد بن زايد.

(Imam – AD)

Ancora una volta, si osserva che il Papa e il Grande Imam, per chiarire il proprio pensiero e garantirne la completa comprensione, ricorrono all'uso di coppie di verbi che sono quasi sinonimi o sottolineano la stessa sfumatura semantica. È ovvio che le coppie dei verbi formate con questa tecnica sono di numero inferiore a quelle dei sostantivi.

- Incoraggio a proseguire su questa strada, affinché quanti qui vivono, [...], conservino non solo l'immagine delle grandi opere innalzate nel deserto, ma di una nazione che *include e abbraccia* tutti.

(Papa – AD)

- È un impegno che mi auguro *prosegu*a e *si diffonda* altrove.

(Papa – AD)

19 Jezek spiega: «La collocazione è una combinazione di parole soggetta ad una restrizione lessicale, per cui la scelta di una specifica parola (il collocato) per esprimere un determinato significato, è condizionata da una seconda parola (la base) alla quale questo significato è riferito»: Elisabetta Jezek, *Lessico. Classi di parole, strutture, combinazioni*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 178.

20 Con il termine “verbo a supporto”, si fa riferimento a quei verbi con significato generico che fungono, come indica il nome, da supporto al sostantivo che funge da predicato determinando il valore della collocazione. I verbi a supporto possono essere classificati in due gruppi principali: “neutri”, come *avere*, *essere*, *fare* e *dare*; e “estesi”, come *presentare*, *contrarre*, *prestare* che danno un significato più specifico alla collocazione. Cfr. Anna Cicalese, *Le estensioni di verbo supporto: uno studio introduttivo*, in «Studi italiani di linguistica teorica e applicata» (SILTA), 3, 1999, p. 450.

21 Cfr. [https://www.treccani.it/enciclopedia/stile-nominale_\(Enciclopedia-dell%27Italiano\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/stile-nominale_(Enciclopedia-dell%27Italiano)/) (ultima consultazione: 01/03/2020).

ويجب علينا نحن المسلمين ألا ننسى أنَّ المسيحية احتضنت الإسلام، وحمته من طغيان الوثنية والشرك. -

(Imam – AD)

1.3 Aggettivi

In qualunque modo si voglia giocare sulla scacchiera del linguaggio e delle emozioni, l'aggettivazione è una strategia efficace, in quanto gli aggettivi modificano semanticamente le varie parti del discorso con cui hanno un rapporto di dipendenza sintattica.²²

Nei due discorsi del Papa, gli aggettivi sono così numerosi che, per facilitarne l'analisi, ho ritenuto più opportuno suddividerli in tre categorie principali: a) aggettivi legati al tema dei due discorsi;²³ b) a seconda del loro valore: aggettivi di impronta religiosa,²⁴ aggettivi che sottolineano aspetti positivi del sostantivo da cui dipendono,²⁵ aggettivi che sottolineano una necessità che richiede pronta soluzione e immediato interessamento o una necessità senza la quale non si possono verificare determinate condizioni,²⁶ aggettivi che indicano condivisione e partecipazione;²⁷ c) aggettivi di limitata occorrenza, in questi due discorsi in particolare o nei discorsi del Papa in generale, in quanto sono riprodotti su modelli di altre lingue o hanno un corrispondente più diffuso o delineano delle particolari sfumature semantiche.²⁸

Per quanto riguarda i numerosi aggettivi usati nei due discorsi del Grande Imam, si può osservare che, a differenza dei due discorsi del Papa, mancano quegli aggettivi che possono essere considerati legati al tema, anche se i temi dei due discorsi del Papa e del Grande Imam sono gli stessi.²⁹ A seconda del loro valore, gli aggettivi usati nei

22 Cfr. Luca Serianni, con la collaborazione di Alberto Castelvechi, *Italiano*, Garzanti, Milano, 2012, pp. 135-137.

23 Ho registrato 6 occorrenze di *interreligioso* in cui esso è sempre retto dal sostantivo dialogo.

24 Ho registrato 8 occorrenze di *religioso*, 2 occorrenze di *cristiano*, un'occorrenza di *musulmano*, un'occorrenza di *biblico*, un'occorrenza di *spirituale* e 3 occorrenze di *misericordioso* in cui esso è esclusivamente retto dal sostantivo Dio.

25 Ho registrato 8 occorrenze di *autentico*, 3 occorrenze di *sincero*, 3 occorrenze di *concreto*, un'occorrenza di: *significativo*, *instimabile* e *costruttivo*. Come modificatore dei due sostantivi *Egitto* e *popolo*, ho registrato 2 occorrenze di ciascuno dei seguenti aggettivi: *caro*, *nobile*, *amato*.

26 Ho registrato 4 occorrenze di *necessario*, 3 occorrenze di *importante*, 5 occorrenze di *urgente*, 6 occorrenze di *fondamentale*, 2 occorrenze di *imprescindibile* e 2 occorrenze di *essenziale*.

27 Ho registrato 3 occorrenze di *comune*, 3 occorrenze di *universale*, 3 occorrenze di *mondiale*, 2 occorrenze di *reciproco*, 2 occorrenze di *sociale* e un'occorrenza di *condiviso*.

28 Ho registrato una sola occorrenza di: *incendiario*, *miserevole*, *desolato*, *policromatico* e *nevralgico*.

29 Secondo me, la mancanza di aggettivi relativi al tema dei due discorsi in arabo non

due discorsi del Grande Imam possono essere classificati come segue: aggettivi di impronta religiosa,³⁰ aggettivi che sottolineano aspetti positivi del sostantivo da cui dipendono,³¹ aggettivi che sottolineano una necessità che richiede pronta soluzione o immediato interessamento o una necessità senza la quale non si possono verificare determinate condizioni³² e aggettivi che indicano condivisione e partecipazione.³³

È sorprendente, però, il numero elevato (17 aggettivi su 42) degli aggettivi che sottolineano aspetti negativi del sostantivo da cui dipendono. Sono aggettivi che, intensificando la carica emotiva, servono a mettere in risalto il forte sdegno e la forte critica del Grande Imam nei confronti dei danni del terrorismo, delle guerre e dei conflitti,³⁴ dei concetti della filosofia sperimentale³⁵ e dell'interpretazione errata dei testi religiosi.³⁶

Ancora una volta, si osserva che il Papa e il Grande Imam, per chiarire il proprio pensiero e garantirne la completa comprensione, ricorrono alla disposizione a catena di due aggettivi, uguali o simili, collegati in modo che i loro effetti vadano a completarsi.³⁷

può essere semplicemente considerata una scelta lessicale. La mancanza di alcuni aggettivi, come per esempio l'aggettivo *interreligioso*, è dovuta alla diversa flessione morfologica della lingua araba che, al posto dell'aggettivo *interreligioso*, usa il complemento di specificazione حوار الأديان/dialogo delle religioni o il complemento di luogo الحوار بين الأديان/dialogo tra le religioni.

30 Ho registrato 4 occorrenze di ديني e una sola occorrenza di شرعي.

31 Ho registrato 4 occorrenze di تاريخي (specialmente in riferimento agli incontri con il Papa e alle relative iniziative), 4 occorrenze di كريم, 4 occorrenze di طيب (in riferimento alla terra che ha ospitato il secondo incontro tra il Papa e il Grande Imam, Abu Dhabi), 2 occorrenze di منطقي e مقنع, نظيف, أمين, بريء: راسخ e una sola occorrenza di راسخ.

32 Ho registrato 2 occorrenze di فوري (in riferimento all'estrema necessità di porre fine ai conflitti e alle guerre) e una sola occorrenza di ضروري.

33 Ho registrato 9 occorrenze di إنساني (di cui 5 occorrenze sono in riferimento a الأخوة/la fratellanza), 7 occorrenze di عالمي, 3 occorrenze di دولي, 2 occorrenze di اجتماعي, 2 occorrenze di مشترك (in riferimento a التعايش/la convivenza).

34 Ho registrato una sola occorrenza di: ضاري e خبيث, قاس, شديد. In riferimento al caro prezzo pagato a causa del terrorismo, il Grande Imam ha usato i due aggettivi: غالي e فادح.

35 Ho registrato una sola occorrenza di: بائسة e عقيمة, ومادية.

36 Ho registrato 2 occorrenze di فاسد e una sola occorrenza di: مغلوط, كارثي.

37 È lungo l'elenco di queste coppie di aggettivi. Nei due discorsi del Grande Imam, possiamo ricordare le seguenti coppie:

التقدم العلمي والتقني - المنجزات الاجتماعية والفلسفية - القوالب العلمية والعملية - حرب 1967 م, وكانت أشد وأقسى من سابقتها - والشهوات المادية والإلحادية - الفلسفات العقيمة البائسة - استهزأت بالقيم العليا المتسامية - قراءة الدين قراءة أمينة نظيفة جعلوا منها ميثاقًا بانيًا للخير هادمًا للشر.

Nei due discorsi del Papa, possiamo ricordare le seguenti coppie: l'uomo, *aperto e relazionale* - un esempio *concreto e incoraggiante* - sfida di civiltà tanto *urgente e appassionante* - A questo impegno *urgente e gravoso* - Auspicio che questa *nobile e cara* terra d'Egitto - perfino la più *alta e innata* prerogativa dell'uomo - mediante un dialogo *quotidiano ed effettivo* - il deserto è stato trasformato in un luogo *prospero e ospitale* - ostacolo *impervio e inaccessibile* - in tut-

- [...], ed ogni azione unilaterale che non avvii processi *costruttivi e condivisi* è in realtà un regalo ai fautori dei radicalismi.

(Papa – Cai)

- Infatti, uno sviluppo puramente utilitaristico non dà progresso *reale e duraturo*. Solo uno sviluppo *integrale e coeso* dispone un futuro degno dell'uomo.

(Papa – AD)

ولا يزال العقلاء لا يظفرون بسبب واحد منطقي، يُرر هذه الكوارث [...], اللهم إلا سبباً يبدو معقولاً ومقبولاً. -

(Imam – Cai)

Un altro impiego assai particolare degli aggettivi nei discorsi del Papa e del Grande Imam è la regolare occorrenza di modelli di coppie formati, questa volta, da sostantivo + aggettivo.

L'aggettivo *umano* non rappresenta solo un aggettivo frequentemente impiegato nei discorsi del Papa, ma si considera anche una parte integrante, assieme ai vari sostantivi, della formazione di modelli di regolare occorrenza. Infatti, accanto ai modelli (essere umano, diritti umani, dignità umana, vita umana) ai quali Papa Francesco ha fatto rispettivamente ricorso due volte, è di rilevante importanza il modello (famiglia umana) a cui il Papa ha fatto ricorso nove volte. Le numerose occorrenze di questo modello inquadrano il concetto della convivenza fraterna e pacifica tra tutti gli uomini – da lui considerati membri della stessa famiglia – fondata sull'educazione, sulla giustizia, sull'uguaglianza e sul rispetto dei diritti di tutti senza nessuna discriminazione.

Oltre ai tipici modelli (العيش المشترك – الاحترام المتبادل – خطوة تاريخية – الأرض الطيبة) che di solito vengono ripetuti nei discorsi del Grande Imam, andrebbero sottolineati questi tre modelli: السلام العالمي/pace mondiale (3 occorrenze), التآويل الفاسد/errata interpretazione (2 occorrenze) e الأخوة الإنسانية/fratellanza umana (5 occorrenze); in quanto riflettono le finalità, la pace e la fratellanza umana, che il Grande Imam cerca continuamente di raggiungere e il motivo della sua incessante preoccupazione, cioè l'errata interpretazione dei testi religiosi.

1.4 Avverbi

Proprio per la sua funzione generale di modificatore e determinatore semantico, l'avverbio presenta una grandissima flessibilità d'uso, una tipologia articolata e, soprattutto, la capacità di trasmettere informazioni molto diverse tra loro. Ho registrato 9 avverbi nei due discorsi del Grande Imam e 27 avverbi nei due discorsi del Papa che, pur essendo pochi rispetto alla quantità del testo, sottolineano una ricchezza espressiva.

Si osserva subito che gli avverbi scelti dal Papa riproducono gli aggettivi a lui cari,

ta l'*amata* e *nevralgica* regione mediorientale.

quali (paziente, ideale, religioso, autentico, attivo, uguale, puro, cordiale, cortese). Gli avverbi usati nei due discorsi del Papa si possono suddividere, come segue: a) secondo l'elemento della frase che modificano: 9 modificano aggettivi, 1 modifica un sostantivo e 2 sono preceduti dall'avverbio più; b) secondo l'occorrenza: 3 occorrenze di *specialmente*, 2 occorrenze di *cordialmente*, *attivamente*, *veramente* e *religiosamente*. Osserviamo i seguenti esempi e il ruolo dell'avverbio.

- [...], volgendo ancora *idealmente* lo sguardo al Monte Sinai, vorrei riferirmi a quei comandamenti, [...].

(Papa – Cai)

- Non esiste violenza che possa essere *religiosamente giustificata*.

(Papa – AD)

- Essa non si limita alla sola libertà di culto, ma vede nell'altro *veramente un fratello*.

(Papa – AD)

- È giunto il tempo in cui le religioni si spendano *più attivamente*.

(Papa – AD)

ومن هذا يتضح جلياً أنه ليس صحيحاً ما يُقال من أن الأديان هي بريد الحروب وسببها الرئيسي. -

(Imam – AD)

Sembra che l'incessante tentativo di chiarire il proprio pensiero e di garantirne la completa comprensione sia ormai una persistente ansia che ha un chiaro riflesso su tutti gli aspetti lessicali impiegati nei discorsi del Papa e del Grande Imam. Nonostante il limitato numero degli avverbi, il Papa e il Grande Imam hanno anche fatto ricorso alla disposizione a catena di due avverbi, uguali o simili, collegati in modo che i loro effetti si completino a vicenda. Infatti, gli avverbi usati nei due esempi seguenti servono a includere tutti gli aspetti di 'chi è differente' e di tutto ciò che è 'إسلامي'.

- [...], il coraggio dell'alterità, perché chi è differente da me, *culturalmente* o *religiosamente*, non va visto e trattato come un nemico.

(Papa – Cai)

وفي ختام كلمتي أتوجه إلى الله وأن يجعل من هذا اللقاء خطوة حقيقية نتعاون فيها جميعاً على نشر ثقافة السلام والتآخي والعيش المشترك بين الناس.

(Imam – AD)

1.5 Prestito

È ben noto che le lingue naturali sono sottomesse a continue sollecitazioni e trasformazioni dovute allo stimolo di altre lingue con le quali entrano in contatto più o

meno diretto. Prendendo in considerazione la formazione linguistica e culturale del Papa³⁸ e del Grand Imam, si possono quindi capire le cause della presenza di alcuni vocaboli di origine straniera nei loro discorsi. Vediamo i seguenti esempi:

- I giovani, spesso circondati da messaggi negativi e *fake news*, hanno bisogno di imparare a non cedere alle seduzioni del materialismo.

(Papa – AD)

- Ringrazio quindi tutti i *leader* che si impegnano in questo campo.

(Papa – AD)

- [...]: il suo nome è Santo, Egli è Dio di pace, Dio *salam*.

(Papa – Cai)

ولنقف معًا في وجه سياسات الهيمنة، ونظريات: [...], ودعوات الإلحاد، والعقلية الميكيفيلية، والحادثة اللادينية، [...] -

(Imam – Cai)

In questi esempi, tutti e tre i prestiti usati nei discorsi del Papa, avendo un equivalente indigeno, sono prestiti di lusso, mentre il prestito usato dal Grande Imam è, secondo me, un prestito di necessità. Questo impiego dei prestiti dimostra che, per il Papa e il Grande Imam, essi erano l'unica forma di espressione perfettamente adeguata in quello specifico contesto per una serie di motivi: certamente, non solo per la mancanza di un preciso corrispondente nel sistema linguistico, ma anche per la loro particolare connotazione semantica e stilistica. Infatti, la scelta dei due prestiti *fake news* e *leader* potrebbe sembrare inadatta al tradizionale linguaggio del Papa, ma nello stesso tempo lo avvicina al linguaggio moderno e conciso dei media e dei giovani. La scelta del prestito *salam* rivela un'approfondita conoscenza della cultura e della religione del pubblico e un consapevole atteggiamento di rendere più facile ed efficace la comunicazione. La scelta del prestito الميكيفيلية, al posto di una frase che spiega a chi ascolta i principi di Machiavelli, risulta del tutto incisiva garantendo non solo una particolare connotazione semantica ma anche un'economia linguistica.

Per rivolgersi a chi lo ascoltava in modo efficace, Papa Francesco ha inaspettatamente scelto il prestito arabo non integrato, il saluto dei paesi arabi ed islamici, *Al Salamò Alaikum*, all'inizio e alla conclusione del suo discorso al Cairo e a Abu Dhabi. Ovviamente, il Grande Imam non poteva imitare una scelta lessicale del genere perché manca un saluto che accomuna il mondo occidentale e cattolico.

38 Anche se la lingua latina rappresenta una parte integrante della formazione di Papa Francesco, va sottolineata, in questi due discorsi del Papa, la mancanza di prestiti dalla lingua latina, assai frequenti negli altri suoi discorsi. È vero che la lingua latina rappresenta una fonte importante di essenziali termini e concetti della fede e della cultura cattolica, ma, in quest'occasione, l'uso di prestiti dalla lingua latina sarebbe stato fuori contesto e l'uditore, arabo, avrebbe fatto ulteriore sforzo per coglierne il significato.

- *Al Salamò Alaikum!*

(Papa – Cai)

- *Al Salamò Alaikum!* La pace sia con voi!

(Papa – AD)

1.6 Riferimento ai Libri Sacri

Per un religioso, i Libri Sacri sono di notevole importanza e rappresentano la fonte principale in materia di teologia e legge in tutti gli aspetti della vita quotidiana. Per poter parlare di riferimento ai Libri Sacri, ci deve essere nel testo un elemento meta-testuale che indichi una correlazione con il Libro Sacro. Inoltre, bisogna distinguere l'uso generico del linguaggio dei Libri Sacri dalla citazione esplicita, attraverso dei segnali di demarcazione, che in qualche modo rimanda direttamente a versetti dei Libri Sacri. Ma può capitare che il passo citato sia talmente noto che, per essere riconosciuto, non ha bisogno di marcatura. La necessità di inserire o meno segnali di demarcazione dipende anche dalle intenzioni comunicative del parlante rispetto a coloro che lo ascoltano. Infine, citare i Libri Sacri ha una specifica funzione nel contesto, come: il semplice scopo di amplificare il messaggio, la finalità didattico-morale o argomentativo-autoritativa.

Analizzando gli esempi con citazioni dai Libri Sacri, ne ho registrate 4 dal Corano nei due discorsi del Grande Imam:

- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾
[الإسراء: 70]. [...] «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...».

39

(Imam – Cai)

نَ مَرْيَمَ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]. [...] «وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَرَحْمَةً» [الحديد: 27].⁴⁰

39 «In verità abbiamo onorato i figli di Adamo, li abbiamo condotti sulla terra e sul mare e abbiamo concesso loro cibo eccellente e li abbiamo fatti primeggiare su molte delle Nostre creature»: <https://ilcorano.net/il-sacro-corano/17-sura-al-isra/> (ultima consultazione: 20/03/2020).

«O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscestes a vicenda»: <https://ilcorano.net/il-sacro-corano/49-sura-al-hujurat/> (ultima consultazione: 20/03/2020).

40 «e troverai che i più prossimi all'amore per i credenti sono coloro che dicono: «In verità siamo nazareni», perché tra loro ci sono uomini dediti allo studio e monaci che non hanno alcuna superbia»: <https://ilcorano.net/il-sacro-corano/5-surat-al-maida/> (ultima consultazione: 20/03/2020).

«Mandammo poi sulle loro orme i Nostri messaggeri e mandammo Gesù figlio di Maria, al quale demmo il Vangelo. Mettemmo nel cuore di coloro che lo seguirono dolcezza e compassione»: <https://ilcorano.net/il-sacro-corano/57-sura-al-hadid/> (ultima consultazione: 20/03/2020).

(Imam – AD)

Alla luce dei concetti generali sottolineati nei paragrafi precedenti, si può osservare che il Grande Imam, in questi esempi, ha fatto ricorso alla citazione esplicita del Corano con chiara demarcazione. In tutti e due gli esempi, il Grande Imam ha anche identificato il nome della Surat e il numero del versetto tranne nella seconda parte del primo esempio perché il versetto citato (Sura Al-Hujurat/Le Stanze intime: 13) è, secondo me, talmente noto che non ha bisogno di riferimento. La funzione di queste citazioni nel contesto è quella argomentativa: parlando del ruolo delle religioni nel diffondere la pace, la convivenza pacifica, l'uguaglianza, la giustizia e il rispetto dell'uomo senza nessuna distinzione di sesso, di razza, di religione e di lingua, il Grande Imam ha citato nel primo esempio questi due versetti, che spiegano che Dio ha fatto primeggiare l'uomo sulle altre creature e che gli uomini si devono conoscere e rispettare. Nel secondo esempio, il Grande Imam, parlando della necessità della piena integrazione dei cristiani in Oriente, come parte integrante della realtà multiculturale e multireligiosa, ha elencato le buone qualità dei cristiani riportate anche nel Corano.

Il Papa ha invece citato una volta il Vangelo di Matteo, una volta il Vecchio Testamento e una volta l'Esodo della Bibbia:

- *«Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti»* (Matteo 7,12). Pace e giustizia sono inseparabili! Il profeta Isaia dice: *«Praticare la giustizia darà pace»* (32,17).

(Papa – AD)

- Al centro delle “dieci parole” risuona, [...], il comando *«non uccidere»* (Esodo 20,13).

(Papa – Cai)

In questi due esempi, il Papa ha esplicitamente citato il Vangelo e la Bibbia con chiara demarcazione identificando anche il numero del versetto. La funzione di queste citazioni nel contesto è quella argomentativa: parlando delle due ali della pace – educazione e giustizia – e affermando che non si può credere in Dio senza cercare di vivere la giustizia con tutti, il Papa ha citato il Vangelo di Matteo che inquadra questo principio e lo presenta come “Legge”. Inoltre, volendo ribadire che la giustizia è una condizione indispensabile per raggiungere la pace, il Papa ha citato il versetto del profeta Isaia. Nel secondo esempio, il Papa, rifiutando la violenza e considerandola negazione di ogni autentica religiosità, ha citato il comando più importante al fine di esortare tutti a contrastare la via della violenza.

In riferimento implicito alla Bibbia, il Papa ha delineato la scena della crisi dell'umanità paragonandola alla crisi di Noè:

- Il logo di questo viaggio raffigura una colomba con un ramoscello di ulivo. È un'immagine che ri-

chiama il racconto del *diluvio primordiale*, [...]. Secondo il *racconto biblico*, per preservare l'umanità dalla distruzione Dio chiede a Noè di entrare *nell'arca* con la sua famiglia. *Anche noi oggi*, [...], per salvaguardare la pace, abbiamo bisogno di *entrare insieme*, [...], in *un'arca* che possa solcare i *mari* in *tempesta* del mondo: *l'arca della fratellanza*.

(Papa – AD).

In quest'esempio, è chiaro il riferimento senza demarcazione ai Genesi 6-8.⁴¹ Grazie ai riferimenti menzionati nel testo (racconto biblico, diluvio primordiale, Noè, arca), si può dedurre che il legame metatestuale che indica una correlazione con la Bibbia è l'attuale crisi dell'umanità che cerca di raggiungere la pace, ovvero la salvezza, come fece all'epoca di Noè. In questo contesto, la funzione di questa citazione implicita è quella di amplificare il messaggio sull'importanza della pace e distruggere la singolarità della scena descritta, collocarla al di fuori del concreto periodo di tempo, collegarla all'universale corso della storia e conferirle maggiore importanza.

È da sottolineare che il Gran Imam ha citato una volta l'Esodo e una volta il Vangelo di Matteo:

- صرخ بذلك موسى عليه السلام في الوصايا العشر: «لَا تَقْتُلْ! لَا تَزْنِ! لَا تَشْرِقْ!». ⁴² [...]، ثم صدع به عيسى عليه السلام [...] : «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ لِلْقَدَمَاءِ: لَا تَقْتُلْ، فَإِنَّ مَنْ يَقْتُلْ يَسْتَوْجِبْ حُكْمَ الْقَضَاءِ، أَمَا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: مَنْ غَضِبَ عَلَى أَخِيهِ اسْتَوْجِبَ حُكْمَ الْقَضَاءِ [...] ومن قال له: يا جاهل استوجب نار جهن . ⁴³

(Imam – AD)

In quest'esempio, il Grande Imam ha esplicitamente citato il Vangelo e la Bibbia con chiara demarcazione identificando anche il numero del versetto. La funzione di queste citazioni nel contesto è quella argomentativa: riportando in ordine cronologico le citazioni dalla Bibbia, dal Vangelo e dallo Hadith, il Grande Imam, professore di teologia, è riuscito a sottolineare che le religioni concordano unanimemente sull'inviolabilità del sangue umano e a mettere in risalto con imparagonabile abilità l'uniformità in quest'Indirizzo Divino, in termini di forma e contenuto, e persino in termini di podi da cui è stato dichiarato da quei nobili Profeti, cioè il Monte At-Tour nel Sinai, in Egitto, i Monti della Galilea in Palestina, e Monte Arafat a Mecca, nella Penisola Arabica.

⁴¹ Cfr. <http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Genesi+7&version-i%5B%5D=C.E.I.> (ultima consultazione: 20/03/2020).

⁴² «Non uccidere. Non commettere adulterio. Non rubare» (Esodo: 20: 13 – 15). [http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Esodo+20%2C+1-17+&versioni\[\]=Nuova+Riveduta](http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Esodo+20%2C+1-17+&versioni[]=Nuova+Riveduta) (ultima consultazione: 20/03/2020).

⁴³ «Voi avete udito che fu detto agli antichi: «Non uccidere: chiunque avrà ucciso sarà sottoposto al tribunale»; ma io vi dico: Chiunque si adira contro suo fratello senza motivo, sarà sottoposto al giudizio; e chi avrà detto al proprio fratello: “Raca”, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli avrà detto: “Pazzo”, sarà sottoposto al fuoco della Geenna» (Matteo: 5: 21 – 22). http://www.laparola.net/wiki.php?riferimento=Mt5,21-37&formato_rif=vp (ultima consultazione: 20/03/2020).

2. FIGURE RETORICHE

Ricorrere alle figure retoriche aiuta a dare una vivace coloritura al contesto, sottolinea l'abilità dell'interlocutore e avvicina il testo al parlato. Nel presente studio, l'analisi dell'uso delle figure retoriche è di rilevante importanza, in quanto queste sono artifici linguistici più esposti alle differenze culturali e personali del parlante e sono inoltre componenti importanti per la persuasione che contribuiscono a esprimere indirettamente l'intenzione del parlante. Nei discorsi del Papa e del Grande Imam, possiamo trovare diversi tipi di figure retoriche, strumenti al servizio della persuasività del discorso, quali per esempio la metafora, la similitudine, l'ellissi, l'antitesi e l'iperbole.

2.1 Metafora

Senza ombra di dubbio, la metafora, essendo una delle forze più attive nella lingua, è la figura retorica più ricorrente nei due discorsi del Papa e del Grande Imam (8 occorrenze nei discorsi del Papa e 7 occorrenze nei discorsi del Grande Imam). È noto che la metafora, similitudine implicita senza avverbio di paragone, «consiste nel trasferire il significato di una parola o di un'espressione dal senso proprio ad un altro figurato, che abbia col primo un rapporto di somiglianza».⁴⁴ Reboul aggiunge che «la metafora è una dimostrazione di creatività, in quanto esprime un oggetto attraverso termini inattesi e tuttavia comprensibili».⁴⁵ Vediamo nei seguenti esempi come il Papa e il Grande Imam, rappresentanti di due mondi culturalmente diversi, si servono delle metafore, spesso in modo simile.

Metafora delle armi

- Ancora più alla radice, è necessario arrestare la *proliferazione di armi* che, se vengono prodotte e commerciate, prima o poi verranno pure utilizzate.

(Papa – Cai)

- ولا تتركوا الغفلة [...] يبحثون عن سبب مُقنع وراء هذه المأساة [...]، فلا يظفرون بسببٍ واحدٍ منطقيٍّ، يُبَيِّنُ هذه الكوارث [...]، ألا وهو تجارة السلاح وتشييده، وضمان تشغيل مصانع الموت، [...].

(Imam – Cai)

Si può facilmente osservare quanto la massiccia produzione, il commercio e l'uso delle armi rappresentino un'evidente e continua preoccupazione per il Papa e per il Grande Imam, in quanto le armi sono una tangibile minaccia alla pace mondiale e alla sacralità della vita umana. Il Papa paragona la produzione delle armi alla rapida,

44 Maurizio Dardano / Pietro Trifone, *Grammatica italiana con nozioni di linguistica*, Zanichelli, Bologna, 1989, p. 562.

45 Olivier Reboul, *Introduzione alla retorica*, il Mulino, Bologna, 2009, p. 64.

e per lo più eccessiva e disordinata, moltiplicazione delle cellule che possono dare origine a tessuti od organi.⁴⁶ Il Grande Imam vede le fabbriche delle armi produrre la morte.

Metafora della pace

- Anche *la pace*, per spiccare il volo, ha bisogno *di ali che la sostengano. Le ali dell'educazione e della giustizia*.

(Papa – AD)

- هذه الزيارة التي تَجِيءُ في وقتها تلبيةً لنداء الأُزهر وللمُشاركة في مؤتمره العالمي للسلام، هَذَا السَّلامُ الضَّائع الذي تبحث عنه شعوبُ وِبلاد وبؤساء ومرضى، [...]

(Imam – Cai)

Tema centrale dei due discorsi è come raggiungere la pace e salvaguardarla dalle continue minacce. Il Papa, identificando le solide basi della pace, la assimila ad un uccello con due ali, l'educazione e la giustizia. Il Grande Imam, criticando la situazione della pace nel mondo, assimila la pace ad una persona persa che tutti ancora cercano, ma invano.

Metafora della nascita

- Una convivenza fraterna, fondata sull'educazione e sulla giustizia; uno sviluppo umano, edificato sull'inclusione accogliente e sui diritti di tutti: questi sono *semi di pace*, che le religioni sono chiamate a far germogliare.

(Papa – AD)

- إِنَّ «وُثِيقَةَ الْأُخُوَّةِ»، [...] وَلِدَّتْ عَلَى مَائِدَةِ كَرَمَةٍ كُنْتُ فِيهَا ضَيْفًا عَلَى أَخِي وَصَدِيقِي الْعَزِيزِ فَرَنْسِيْس، [...]

(Imam – AD)

Il Papa, elencando gli elementi necessari per raggiungere la pace, li identifica nei semi del cui germogliamento le religioni sono responsabili. Il Grande Imam, facendo riferimento al momento in cui è stato redatto il Documento sulla Fratellanza umana, lo paragona al bambino appena nato, in riferimento allo sforzo svolto per la redazione e alla gioia della proclamazione del nuovo documento.

Metafora della religione indispensabile per la salvezza

⁴⁶ Grazie al calco dalla lingua inglese sul modello, *proliferation of nuclear arms*, che indica appunto il rapido aumento e la diffusione della produzione nucleare, e l'estensione o il trasferimento delle armi nucleari, questa metafora è largamente usata nel linguaggio politico internazionale già dal 1968, data della firma del Trattato sulla non proliferazione nucleare tra Gran Bretagna, Stati Uniti e Unione Sovietica. Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/non-proliferazione> (ultima consultazione: 05/03/2020).

- Educare all'apertura rispettosa e al dialogo sincero con l'altro, riconoscendone i diritti e le libertà fondamentali, specialmente *quella religiosa*, costituisce la via migliore per *edificare insieme il futuro*, [...].

(Papa – Cai)

- ولا خُلْ [...] إلّا في إعادة الوصي برسالات السماء، و [...] قراءة نقدية عميقة تنتشل العقل الإنساني مما أصابه من فقر الفلسفة التجريبية، [...].

(Imam – Cai)

Ovviamente, per i religiosi, le religioni sono indispensabili per la salvezza dell'umanità. Il Papa, assimilando la pace ad un edificio ancora in costruzione, mette in risalto il ruolo della religione come pietra angolare indispensabile per edificare la pace. Il Grande Imam, criticando l'atteggiamento delle nuove civiltà e i loro relativi danni nei confronti delle religioni, vede le religioni salvare la mente umana dai danni a lei causati dalla filosofia sperimentale.

2.2 Similitudine

A differenza della metafora, la similitudine consiste in un paragone esplicito istituito tra due identità ritenute simili, attraverso la mediazione di avverbi o locuzioni avverbiali di paragone, e si usa per chiarire meglio ciò che è oscuro o renderlo più evidente o più intenso nel significato.⁴⁷ Nonostante la chiarezza e la semplicità della similitudine, le sue occorrenze nei due discorsi è di numero molto inferiore alla metafora (2 occorrenze nei discorsi del Papa e 4 occorrenze nei discorsi del Grande Imam).

- E per contrastare veramente la barbarie di chi soffia sull'odio [...], occorre accompagnare e far *maturare* generazioni [...]: giovani che, *come alberi ben piantati*, siano *radicati* nel terreno della storia e, *crescendo* verso l'Alto e accanto agli altri, *trasformino ogni giorno l'aria inquinata dell'odio nell'ossigeno della fraternità*.

(Papa – Cai)

وما الذي يُمكن أن تُقدّمه الأديان الإلهية كطوق نجاة لهؤلاء التعساء. -

(Imam – AD)

Il Papa, delineando un quadro accuratamente dettagliato, ritiene simili il ruolo delle nuove generazioni e quello degli alberi, in quanto le nuove generazioni sono in grado di purificare l'anima umana dall'odio e dalla violenza come gli alberi che, purificando l'universo dall'aria inquinata, salvano l'intera umanità. D'altra parte, il Grande Imam, preoccupato per il futuro dell'umanità, identifica nell'ancora di salvezza ciò che le religioni monoteiste possono offrire alle persone sventurate in tutto il mondo.

⁴⁷ Cfr. Marcello Sensi, *La grammatica della lingua italiana*; con la collaborazione di Federico Roncoroni, Mondadori, Milano, 1997, p. 670.

2.3 *Antitesi*

È una figura retorica che consiste nell'accostamento «di parole o concetti contrapposti che acquistano rilievo dalla vicinanza e dalla disposizione per lo più simmetrica».⁴⁸ Nei seguenti due esempi, vediamo come il Papa e il Grande Imam hanno impiegato questa figura retorica di significato al fine di chiarire i propri concetti:

- E se nemico della fratellanza era l'individualismo, vorrei additare quale ostacolo allo sviluppo l'indifferenza, che finisce per convertire *le realtà fiorenti in lande deserte*.

(Papa – AD)

وعليكم أن تجعلوا من هذه الوثيقة دستور مبادئ لحياتكم، [...]، اجعلوا منها ميثاقًا بانيًا للخير هادمًا للشر -

(Imam – AD)

Il Grande Imam, rivolgendosi ai giovani del mondo, in Occidente e in Oriente, li esorta a ritenere il Documento sulla Fratellanza umana una serie di principi guida nella loro vita, a renderlo una garanzia per un futuro libero da lotte e dolori e a farne una carta che sia base solida per il bene e che dissipi il male e l'odio. Grazie a questi concetti contrapposti, l'importanza di questo Documento viene sottolineata in modo assai significativo. Il Papa, facendo riferimento alle negative conseguenze dell'indifferenza, ricorre all'uso di due concetti estremamente contrastanti. Oltre a chiarire il concetto e a dare maggior risalto a queste due immagini, l'antitesi, in quest'esempio, risulta assai efficace, in quanto sottolinea la creativa abilità espressiva del Papa il quale prende in considerazione anche la cultura di coloro che ascoltano il suo discorso, a Abu Dhabi, concretizzando ai loro occhi la gravità dei danni dell'indifferenza.

2.4 *Interrogative retoriche*

Di solito, le interrogative servono a formulare una domanda, un quesito, un'interrogazione, un dubbio. L'interrogativa retorica è un'espressione adoperata per asserire qualcosa, ma essendo formulata in forma interrogativa, letteralmente non afferma nulla e libera, apparentemente, chi ne fa uso dall'onere della prova.⁴⁹ Inoltre, Garavelli spiega che, in questo caso, si aspetta solo «l'ovvia conferma di ciò intorno a cui si fa mostra di interrogarsi».⁵⁰ Essa appare soprattutto nei momenti più caldi del discorso, quando il tono della polemica comincia a innalzarsi, sollecitando una conferma o una negazione da parte dell'interlocutore, incoraggiandolo a partecipare emotivamente al discorso e suscitando sdegno o complicità ed esprimendo ironia,

48 <http://www.treccani.it/enciclopedia/antitesi/> (ultima consultazione: 20/03/2020).

49 Cfr. Andrea Gilardoni, *Logica e argomentazione: un prontuario*, Mimesis, Milano, 2008, p.454.

50 Bice Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano, 1997, p. 270.

ordine, ...ecc.⁵¹

Nei due discorsi del Papa e del Grande Imam, vanno sottolineate queste due serie di interrogative retoriche che servono a attirare l'attenzione di chi ascolta e a coinvolgerlo in modo efficace nella discussione.

- Vari interrogativi, tuttavia, si impongono: come custodirci a vicenda nell'unica famiglia umana? Come alimentare una fratellanza non teorica, che si traduca in autentica fraternità? Come far prevalere l'inclusione dell'altro sull'esclusione in nome della propria appartenenza? Come, insomma, le religioni possono essere canali di fratellanza anziché barriere di separazione?

(Papa – AD)

والسؤال المحوري في هذه المفارقة هو: كيف أصبح السلام العالمي الآن مع كل هذه الإنجازات هو الفردوس المفقود؟ وكيف شهد عصر حقوق الإنسان من الأعمال الحميدة ما لم يشهده عصر من قبل؟

(Imam – Cai)

In seguito a queste interrogative, il Papa e il Grande Imam riprendono il loro discorso rispondendo a queste interrogative retoriche.⁵²

2.5 Ellissi

Si tratta di una figura retorica, assai frequente nello stile nominale, che consiste nell'eliminazione, all'interno di un particolare enunciato, di elementi grammaticali o lessicali senza che il significato della frase subisca forti variazioni.⁵³

- [...]; dal passato impara che dal male scaturisce solo male e *dalla violenza solo violenza*, in una spirale che finisce per imprigionare.

(Papa – Cai)

- [...]: oggi c'è bisogno di costruttori di pace, non di armi; oggi c'è bisogno di costruttori di pace, non di provocatori di conflitti; *di pompieri e non di incendiari; di predicatori di riconciliazione e non di banditori di distruzione*.

(Papa – Cai)

- La guerra non sa creare altro che miseria, *le armi nient'altro che morte!*

⁵¹ Cfr. Luca Serianni / Giuseppe Antonelli, *Manuale di linguistica italiana: storia, attualità, grammatica*, Pearson, Milano, 2011, pp. 155-157.

⁵² Infatti, il Grande Imam, nello stesso paragrafo risponde a queste domande affermando che la risposta è che le civiltà moderne sottovalutano le religioni monoteiste والإجابة التي اعتقد أن حضارتكم توافقوني عليها هي تجاهل الحضارة الحديثة للأديان الإلهية، وقيمتها الخلقية الراسخة التي لا تبدل بتبدل المصالح والأغراض.

Il Papa, nei paragrafi seguenti, elenca le modalità di custodire la famiglia umana e di rendere le religioni canali di fratellanza: «Se crediamo nell'esistenza della famiglia umana, ne consegue che essa, in quanto tale, va custodita. Come in ogni famiglia, ciò avviene anzitutto mediante un dialogo quotidiano ed effettivo».

⁵³ Cfr. Stefano Arduini / Matteo Damiani, *Dizionario di retorica*, Livros LabCom, Covilhã, 2010, p.63.

(Papa – AD)

In questi esempi, si può facilmente ricostruire le frasi portando in superficie l'elemento omesso, sempre il verbo: *scaturisce, c'è bisogno e sa creare*. Grazie all'ellissi, questo stile telegrafico e brachilogico conferisce all'enunciato più concisione ed icalità.

2.6 Anadiplosi

Imitando le figure retoriche ricorrenti nel linguaggio orale, il Papa ha usato l'anadiplosi, che consiste nella ripetizione dell'ultimo elemento di una proposizione all'inizio della seguente. Oltre a rimarcare il legame tra le due proposizioni, questa figura conferisce maggiore coesione all'enunciato e sottolinea al destinatario i concetti-chiave.

- [...], è imprescindibile escludere qualsiasi assolutizzazione che giustifichi forme di *violenza*. *La violenza*, infatti, è la negazione di ogni autentica religiosità.

(Papa – Cai)

In quest'esempio, l'uso dell'anadiplosi enfatizza e amplifica il significato del concetto della violenza, in quanto la seconda occorrenza, grazie a una semantica di tipo aggiuntivo, è un'espansione della prima.

2.7 Iperbole

L'iperbole consiste nell'esprimere un concetto o un'idea «con termini esagerati, tanto esagerati che, presi alla lettera, risulterebbero inverosimili o assurdi. [...], l'iperbole viene impiegata al fine di moltiplicare l'effetto di un discorso, con risultati, di volta in volta, comici, ironici o sarcastici o semplicemente enfatici». ⁵⁴

- Non si può, dunque, credere in Dio e non cercare di vivere la giustizia con tutti, secondo *la regola d'oro*: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti».

(Papa – AD)

In questo esempio, il Papa, volendo sottolineare l'importanza della giustizia, cita un versetto del Vangelo di Matteo considerandolo la regola d'oro, modo esagerato per moltiplicarne l'effetto e sottolinearne il valore.

⁵⁴ Ivi, p. 103.

2. ANALISI MORFO-SINTATTICA

La sintassi è il livello di analisi linguistica più complesso che esamina la funzione e la disposizione delle parole nelle frasi, e delle diverse frasi all'interno dei periodi.⁵⁵ Benché la sintassi sia assai autonoma dalla lessicologia, in moltissimi casi, l'analisi sintattica dipende, come afferma Stati,⁵⁶ dal significato lessicale dei termini costitutivi e, viceversa, la comprensione delle singole parole dipende anche dalla loro funzione sintattica. A tal proposito, Simone⁵⁷ riferisce che la sintassi opera come mezzo per la riduzione dell'ambiguità permettendo di collocare le parole in ambienti sintagmatici che ne limitano la molteplicità di significati. Tale ambiente sintagmatico determina il significato delle parole che ne fanno parte.

In base al rapporto che unisce le frasi in un periodo, si possono avere: frasi semplici e frasi complesse. Nei seguenti paragrafi, prenderò in esame i vari elementi della frase semplice e quelli della frase complessa.

3.1 Soggetto

Nei due discorsi del Papa e del Grande Imam, la scelta del soggetto rappresenta un aspetto assai fondamentale dell'interlocuzione. Essa ha infatti una natura pragmatica, in quanto dipende non solo dal sistema di regole che governano il comportamento degli interlocutori o dal contesto della comunicazione, ma anche dagli obiettivi che essa cerca di raggiungere. Si osserva che, in discorsi del genere, è di solito frequente l'uso degli appellativi *tu/voi* che danno un tono colloquiale e servono a coinvolgere l'uditore.

- *Permettetemi anche un grazie sincero per la calorosa accoglienza che tutti hanno riservato a me e alla nostra delegazione.*

(Papa – AD)

- وكلمة أخرى لإخوتي المسيحيين في الشرق: أنتم جزء من هذه الأمة، وأنتم مواطنون. ولستم أقلية، وأرجوكم أن تتخلصوا من ثقافة مصطلح الأقلية الكريه، فأنتم مواطنون كاملو الحقوق والواجبات، واعلموا أن وحدتنا هي الصخرة الوحيدة التي تتحطم عليها المؤامرات التي لا تفرق بين مسيحي ومسلم إذ جد الجد وحان قطف الثمار.

(Imam – AD)

Di solito, il passaggio dalla prima persona singolare alla prima plurale accenna, di tanto in tanto, al senso di supremazia che regna nell'animo di chi parla, anche se finge di avere un minimo d'umanità. In questi due discorsi del Papa e del Grande Imam, che hanno come primo obiettivo la tolleranza e la pace mondiale, prevale l'uso del

55 Cfr. Paolo D'Achille, *L'italiano contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 169.

56 Cfr. Sorin Stati, *La sintassi*, Zanichelli, Bologna, 1980, p.8.

57 Cfr. Raffaele Simone, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Bari, 2005, p.195.

pronome *Noi* che sottolinea invece una maggiore partecipazione, da parte del Papa e del Grande Imam, alle questioni di notevole importanza. Questa scelta ha un effetto del tutto positivo nella mente di coloro che ascoltano i due discorsi, in quanto gli assicura che, con loro, il Papa e il Grande Imam condividono le stesse preoccupazioni e assumono, con loro, le stesse responsabilità.

- In quanto responsabili religiosi, *siamo* dunque chiamati a smascherare la violenza che si traveste di presunta sacralità, [...]. *Siamo* tenuti a denunciare le violazioni contro la dignità umana e contro i diritti umani, [...].

(Papa – Cai)

﴿ ويجب علينا نحن المسلمين ألا ننسى أنَّ المسيحية احتضنت الإسلام، حين كان ديناً وليداً، وحمته من طغيان الوثنية والشرك. ﴾

(Imam – AD)

- [...]، ونحن نقر بأن هناك من رجال الأديان من تأوّل نصوصها المقدّسة تأويلاً فاسداً، لكننا لا نقر أبداً بأن قراءة الدين قراءة أمينة نظيفة لا تسمح أبداً لهؤلاء الضالين المضلين بالانتساب الصحيح إلى أي دين إلهي، ولا تُبرّر لهم خيانة أمانتهم في تبليغه للناس كما أنزله الله.

(Imam – AD)

Nell'esempio seguente, questa chiara tendenza a sottolineare maggiore coinvolgimento nelle questioni di rilevante importanza per chi ascolta viene messa in evidenza grazie alla frase incidentale *io sono cristiano* con cui il Papa enfatizza di essere parte del gruppo, come se non bastasse l'uso del pronome soggetto *Noi*.

- *Noi*, come cristiani - *e io sono cristiano* - «non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio».

(Papa – Cai)

Ho osservato che, per sottolineare in modo ancora più palese il grado di coinvolgimento del Papa e del Grande Imam, il soggetto *Noi* viene rafforzato da insieme/معاً.

- *Insieme*, da questa terra d'incontro tra Cielo e terra, [...], *ripetiamo* un “no” forte e chiaro ad ogni forma di violenza, [...]. *Insieme affermiamo* l'incompatibilità tra violenza e fede, tra credere e odiare. *Insieme dichiariamo* la sacralità di ogni vita umana contro qualsiasi forma di violenza [...]. *Diciamo insieme*: più si cresce nella fede in Dio più si cresce nell'amore al prossimo.

(Papa – Cai)

ولنعمل معاً على استنقاذ كيان الأسرة ممّا يُترَبّص به من انفلاتٍ - فلنُسَخِّع معاً من أجل المُستضعفين والجائعين والخائفين والأسرى والمُعذّبين في الأرض [...]. الأخلاق، [...] ولنقف معاً في وجه سياسات الهيمنة، [...].

(Imam – Cai)

Va anche sottolineato l'impiego del costrutto con il si impersonale che appare in situazioni con partecipanti indefiniti, al fine di denotare un gruppo di persone a cui

si applica una proprietà, considerata una loro caratteristica.⁵⁸ Di questo uso tipico della lingua italiana, ho registrato 17 occorrenze (10 nel discorso di Abu Dhabi e 7 nel discorso del Cairo):

- [...]: più *si* cresce nella fede in Dio più *si* cresce nell'amore al prossimo.

(Papa – AD)

- Non *si* può onorare il Creatore senza custodire la sacralità di ogni persona e di ogni vita umana.

(Papa – Cai)

- Perché senza libertà non *si* è più *figli* della famiglia umana, ma schiavi.

(Papa – Cai)

3.2 *Modi verbali*

A differenza dell'italiano, in arabo non si dispone della stessa suddivisione dei modi verbali e, per trasmettere le varie sfumature dei modi verbali italiani, l'arabo ricorre all'uso delle varie particelle arabe. Vediamo nei seguenti esempi, oltre al modo indicativo, quali sono i modi verbali usati nei due discorsi del Papa e del Grande Imam.

Il condizionale, come forma che serve per attenuare una richiesta o esprimere un'intenzione, è stato usato 7 volte nei due discorsi del Papa, sempre con il verbo *volere*:

- Tra le libertà *vorrei* sottolineare quella religiosa.

(Papa – AD)

Il condizionale viene inoltre utilizzato, nei due discorsi del Papa, per esprimere una possibilità. Ho registrato solo 2 occorrenze:

- [...], perché senza Dio la vita dell'uomo *sarebbe* come il cielo senza il sole.

(Papa – Cai)

Prendendo in considerazione la natura del *corpus* e gli obiettivi che esso vuol raggiungere e i messaggi che cerca di sottolineare, sembra che l'imperativo⁵⁹ sia allora il

⁵⁸ Cfr. Giampaolo Salvi, *La frase semplice*, in Lorenzo Renzi / Giampaolo Salvi (a cura di), *Grande grammatica italiana di consultazione*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 101-102.

⁵⁹ Lo stesso concetto delle frasi iussive viene espresso ricorrendo a vari costrutti. Il Papa usa, per esempio, le locuzioni verbali: *essere tenuto a* (2 occorrenze) – *essere chiamato a* (8 occorrenze) con il significato di essere obbligato a qlco. o sentirsi in dovere di fare qlco. Osserviamo il seguente esempio: «Ad attuare questo imperativo *sono chiamate* [...] le religioni» (Papa, AD). Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/chiamare/> (ultima consultazione: 10/03/2020).

Il Grande Imam usa anche la locuzione *عليك أن* che serve a comunicare un ordine o un'esortazione. Vediamo il seguente esempio:

modo prevalente nelle varie frasi iussive che esprimono un'esortazione, un ordine, un consiglio, un precetto, una preghiera, un permesso, un'istruzione, ecc.:

- La fratellanza umana esige da noi, [...], il dovere di bandire ogni sfumatura di approvazione dalla parola guerra. *Restituiamola* alla sua miserevole crudezza. Insieme, [...], *impegniamoci* contro la logica della potenza armata, [...].

(Papa – AD)

- وكلمتي للمواطنين المسلمين في الغرب أن اندمجوا في مجتمعاتكم اندماجاً إيجابياً. [...], واعلموا أن أمن هذه المجتمعات مسؤولية شرعية، [...]، وإن صدر من القوانين ما يفرض عليكم مخالفة شريعتكم فالجأوا إلى الطرق القانونية، فإنها كفيلة برء الحقوق إليكم وحماية حريتكم.

(Imam – AD)

Oltre ai suoi vari usi nelle proposizioni dipendenti, il congiuntivo serve a supplire le forme mancanti dell'imperativo.⁶⁰

- Il nostro essere insieme oggi *sia* un messaggio di fiducia, [...], perché non si arrendano ai diluvi della violenza e alla desertificazione dell'altruismo.

(Papa – AD)

3.3 Costruzioni con ordine marcato

Ogni lingua, infatti, dispone di meccanismi strutturali che consentono di mutare l'ordine non marcato dei costituenti frasali, per ottenere particolari effetti di carattere pragmatico-informativo. Serianni⁶¹ sottolinea che l'ordine delle parole in italiano è determinato da una serie di fattori che riguardano la pragmatica, la stilistica e la distribuzione dell'informazione nella frase.

Quando si parla di ordine marcato, ci si riferisce a variazioni nella collocazione degli elementi nucleari della frase. Secondo Palermo,⁶² il concetto di marcatezza è relativo e oppositivo: si può definire una frase marcata solo se le si può paradigmaticamente affiancare una corrispondente struttura non marcata. Il linguista aggiunge che la costruzione più diffusa per segnalare che un elemento della frase diverso dal soggetto svolge il ruolo di tema è la cosiddetta dislocazione a sinistra, che consente di mandare a tema un costituente che nell'ordine non marcato è rematico, estraendolo

- كما أقول لشباب العالم في الغرب والشرق: [...] ، وعليكم أن تتسلحوا بالأخلاق وبالعلم والمعرفة، وعليكم أن تجعلوا من هذه الوثيقة دستور مبادئ لحياتكم، اجعلوا منها ضماناً لمستقبل خال من الصراع واللام ، [...] . (Imam, AD)

60 Cfr. Giampaolo Salvi / Gianluigi Borgato, *Il tipo iussivo*, in Lorenzo Renzi / Giampaolo Salvi (a cura di), *Grande grammatica italiana di consultazione*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 153.

61 Cfr. Luca Serianni / Giuseppe Antonelli, cit., p. 255.

62 Cfr. Massimo Palermo, *Linguistica italiana*, il Mulino, Bologna, 2015, p. 95.

dalla frase e ponendolo al margine sinistro dell'enunciato.⁶³ Tale costituente, di regola, è ripreso da un pronome clitico anaforico posto accanto al verbo, che ne segnala la funzione sintattica.

Un'altra costruzione marcata, assai simile alla dislocazione a sinistra, è la topicalizzazione o anteposizione contrastiva, oggetto della nostra discussione, che si ha quando un costituente frasale viene messo a focus in posizione preverbale; ma a differenza della dislocazione a sinistra, tale costituente anteposto non viene ripreso da un clitico.

In arabo, come riferisce Abdel-Rahman Al-Midani,⁶⁴ la collocazione di alcuni costituenti della frase prima del verbo reggente può conferirgli diverse connotazioni, ma serve soprattutto a sottolineare enfaticamente quest'elemento, oltre a dimostrare la sua importanza nella frase.

Vediamo i seguenti esempi:

- *Tra le libertà* vorrei sottolineare quella religiosa.

(Papa – AD)

- وإِنَّا لَنَقْدِرُ لَكُمْ - حضرة البابا- تصريحاً بكم المُنْصَفَةَ، التي تدفعُ عن الإسلام والمسلمين تُهْمَةَ الغُف والإرهاب، وقد لمسنا فيكم وفي هذه الكوكبة من آباء الكنائس الغربية والشرقية، حرصاً على احترام العقائد والأديان.

(Imam – Cai)

3.4 Ipotassi e paratassi

Dopo aver analizzato alcuni elementi della frase semplice, passo ora all'analisi della frase complessa, con almeno due proposizioni che possono stabilire tra loro due tipi di rapporto: coordinazione o subordinazione.

Tarantini spiega che paratassi e ipotassi sono le leve principali per modificare il ritmo, gli incisi, la qualità e la quantità di subordinate, ecc.; e che la scelta tra coordinazione e subordinazione dipende dall'effetto che l'interlocutore vuole ottenere su chi ascolta. Si tratta, dunque, di una scelta di stile, in quanto il respiro di un discorso suscita immediatamente aspettative diverse: a seconda del contenuto, l'una o l'altra forma risulterà più adeguata e funzionale. Si usano la paratassi e le frasi brevi se si vuole accelerare il ritmo «scandire il testo, farlo incalzante». Nell'ipotassi, invece, il respiro è più disteso, la frase perde immediatezza e si usano le frasi lunghe con subordinate «per un ragionamento che vuol coinvolgere e convincere».⁶⁵

Bonomi osserva che, per la tendenza alla semplificazione della lingua e della sin-

⁶³ Ivi, p. 96.

⁶⁴ راجع عبد الرحمن حسن الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، الجزء الأول، دار القلم، دمشق، ١٩٩١، ص ٦٧٣-٩٨٣.

⁶⁵ Nadia Tarantini, *Laboratorio di scrittura: come lavorare nella comunicazione e migliorare il proprio stile*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 50-51.

tassi, si preferisce l'uso della coordinazione a scapito della subordinazione. In questo caso, il ricevente deve compiere l'inferenza necessaria per l'esatta comprensione del messaggio, mentre nel caso della struttura subordinativa tale inferenza è a carico dell'emittente.⁶⁶

Alla luce di queste considerazioni, i discorsi del Papa e del Grande Imam dovrebbero mostrare una chiara tendenza a una sintassi meno complessa che dà luogo più alla coordinazione che alla subordinazione:

- I giovani, [...], hanno bisogno di imparare a non cedere alle seduzioni del materialismo, dell'odio e dei pregiudizi; imparare a reagire all'ingiustizia e anche alle dolorose esperienze del passato; imparare a difendere i diritti degli altri con lo stesso vigore con cui difendono i propri diritti.

(Papa – AD)

- إنني أنتمي إلى جيل يُمكن أن يُسمّى بجيل الحروب، [...]، فلازلت أذكر حديث النَّاس -عقب الحرب العالميّة الثانية- عن أهوال الحرب وما خلّفته من دمار وخراب، وما كدت أبلغ العاشرة من عمري حتى دهمتنا حرب العدوان الثلاثي في أكتوبر 1956م، ورأيت بعيني قصف الطائرات لمطار مدينتي مدينة الأقصر، وكيف عشنا ليالي في ظلام دامس لا يغمض لنا فيها جفن حتى الصباح، وكيف كنا نُهرع إلى المغارات لنحتمي بها في جنح الظلام، ولاتزال الذاكرة تختزن من هذه الذكريات الأليمة ما يعيدها جَدًّا كأن لم يَمُز عليها أكثر من ستين عامًا.

(Imam – AD)

In questi due esempi, la paratassi e le frasi brevi servono ad accelerare il ritmo e a scandire il testo. Infatti, il Papa, grazie a quelle frasi brevi e incise, sembra scrivere messaggi brevi come telegrammi invitando i giovani a non cedere alle seduzioni del materialismo, a reagire all'ingiustizia e difendere i diritti degli altri. Ciò rende più chiaro il messaggio e più immediato l'impatto in chi ascolta il discorso del Papa. Il Grande Imam, grazie a queste frasi brevi e incise, è riuscito a delineare un quadro molto chiaro delle atrocità della guerra e della sua conseguente devastazione e distruzione e a trasmettere, a chi ascolta, il discorso la paura, il terrore e la sofferenza vissuti in quel periodo.

Prendendo in considerazione la continua ricerca, del Papa e del Grande Imam, di garantire una estrema chiarezza dei loro discorsi, potrebbe sembrare che Papa e il Grande Imam evitino periodi complessi, ma non mancano comunque lunghi periodi per il ricevente medio.

- La pace muore quando divorzia dalla giustizia, ma la giustizia risulta falsa se non è universale.

(Papa – AD)

- *Desidero perciò esprimere apprezzamento per l'impegno di questo Paese nel tollerare e garantire la libertà di culto, fronteggiando l'estremismo e l'odio. Così facendo, mentre si promuove la libertà fondamentale di professare il proprio credo, [...], si vigila anche perché la religione non venga strumentalizzata e rischi, ammettendo violenza e terrorismo, di negare sé stessa.*

⁶⁶ Cfr. Ilaria Bonomi, *Le strutture dell'italiano*, in Ilaria Bonomi et al., *Elementi di linguistica italiana*, Carocci, Roma, 2006, p. 122.

(Papa – AD)

- ولا خَلَّ فيما يُؤكِّدُ عَقْلَاءُ الْمُفَسِّكِينَ فِي الْغَرْبِ وَالشَّرْقِ إِلَّا فِي إِعَادَةِ الْوَعْيِ بِرِسَالَاتِ السَّمَاءِ، وَإِخْضَاعِ الْخُطَابِ الْخُذَّائِي الْمُنْخَرَفِ لِقِرَاءَةِ نَفْدِيَّةٍ عَمِيقَةٍ تَنْتَشِلُ الْعَقْلَ الْإِنْسَانِي مِمَّا أَصَابَهُ مِنْ فَقْرِ الْفَلَسَفَةِ التَّجْرِبِيَّةِ وَخَوَائِهَا، وَجُمُوحِ الْعَقْلِ الْفَرْدِيِّ الْمُسْتَبِدِّ وَهَيْمَتِهِ عَلَى حَيَاةِ الْأَفْرَادِ، وَالْأَلَا يَكُونُ طَوْرُ مَا بَعْدَ الْخُذَّائَةِ قَاصِرًا عَلَى مُجَرَّدِ تَجْمِيلِ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ وَتَرْقِيعِهَا بِفَلَسَفَاتِ الْخَيَالِ وَالْوُجْدَانِ.

(Imam – Cai)

In questi esempi, abbiamo un periodo lungo e complesso con una chiara alternanza tra subordinazione e coordinazione.

4. CONCLUSIONI

Concludendo, posso affermare che il linguaggio di Papa Francesco e del Grande Imam, oltre a riflettere una profonda cultura, corrisponde a un vero e proprio stile, a un modo di vivere la fede e a un modo di concepire la crisi moderna dei fedeli, cioè raggiungere la pace mondiale e la fratellanza umana. Inoltre, il linguaggio del Papa e del Grande Imam non può essere analizzato senza prendere in considerazione la loro formazione e la loro professione; due fattori che hanno una chiara influenza sulle loro scelte lessicale e sintattiche. Il Papa e il Grande Imam, pur appartenendo a due mondi, culturalmente e linguisticamente, diversi, impiegano strategie di comunicazione quasi identiche.

Due aspetti fondamentali del linguaggio del Papa e del Grande Imam sono: a) la dialogicità che cerca di coinvolgere il più possibile coloro che ascoltano il discorso anche se, tecnicamente, si tratta di un discorso unidirezionale; b) l'incessante ricerca di chiarezza dei concetti che impone certi meccanismi lessicali e sintattici che servono a richiamare l'attenzione, come per esempio: l'uso di coppie di aggettivi, verbi e sostantivi, le interrogative retoriche, le numerose citazioni di Libri Sacri e le frasi brevi e incisive lontane dal consueto linguaggio religioso.

BIBLIOGRAFIA

- Andrea Gilardoni, *Logica e argomentazione: un prontuario*, Mimesis, Milano, 2008.
 Anna Cicalese, *Le estensioni di verbo supporto: uno studio introduttivo*, in «Studi italiani di linguistica teorica e applicata» (SILTA), 3, 1999, pp. 447-487.
 Bice Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano, 1997.
 Bruna Di Sabato / Emilia Di Martino, *Testi in Viaggio*, UTET, Torino, 2015.
 Bruno Migliorini, *Lingua contemporanea*, Sansoni, Firenze, 1963.
 Elisabetta Ježek, *Lessico. Classi di parole, strutture, combinazioni*, il Mulino, Bologna, 2005.
 Gaetano Berruto, *La sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna, 1974.

- Gaetano Berruto, *La variabilità sociale della lingua*, Loescher, Torino, 1980.
- Giampaolo Salvi / Gianluigi Borgato, *Il tipo iussivo*, in Lorenzo Renzi / Giampaolo Salvi (a cura di), *Grande grammatica italiana di consultazione*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 152-158.
- Giampaolo Salvi, *La frase semplice*, in Lorenzo Renzi / Giampaolo Salvi (a cura di), *Grande grammatica italiana di consultazione*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 29-114.
- Ilaria Bonomi, *Le strutture dell'italiano*, in Ilaria Bonomi et al., *Elementi di linguistica italiana*, Carocci, Roma, 2006, pp. 85-209.
- Joshua A. Fishman, *Sociologia del linguaggio* (trad. it. di Maurizio Gnerre), Officina, Roma, 1975.
- Luca Serianni / Giuseppe Antonelli, *Manuale di linguistica italiana: storia, attualità, grammatica*, Pearson, Milano, 2011.
- Luca Serianni, con la collaborazione di Alberto Castelvechi, *Italiano*, Garzanti, Milano, 2012.
- Marcello Sensi, *La grammatica della lingua italiana*; con la collaborazione di Federico Ronconi, Mondadori, Milano, 1997.
- Massimo Palermo, *Linguistica italiana*, il Mulino, Bologna, 2015.
- Maurizio Dardano / Pietro Trifone, *Grammatica italiana con nozioni di linguistica*, Zanichelli, Bologna, 1989.
- Nadia Tarantini, *Laboratorio di scrittura: come lavorare nella comunicazione e migliorare il proprio stile*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Niccolò Machiavelli, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971.
- Robert Dittmar, *Manuale di sociolinguistica* (trad. it. di Giorgio Graffi), Laterza, Bari, 1979.
- Olivier Reboul, *Introduzione alla retorica*, il Mulino, Bologna, 2009.
- Paolo D'Achille, *L'italiano contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2010.
- Peter Newmark, *La Traduzione: Problemi e metodi* (trad. it. di Approaches to Translation), Garzanti, Milano, 1988.
- Raffaele Simone, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Bari, 2005.
- Robert Henry Robins, *Manuale di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1969.
- Sorin Stati, *La sintassi*, Zanichelli, Bologna, 1980.
- Stefano Arduini / Matteo Damiani, *Dizionario di retorica*, Livros LabCom, Covilhã, 2010.
- Tullio De Mauro, *La fabbrica delle parole. Il lessico e problemi di lessicologia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2005.
- Uriel Weinreich, *Lingue in contatto*, Boringhieri, Torino, 1974.

عبد الرحمن حسن الميذاني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، الجزء الأول، دار القلم، دمشق، ١٩٩١.

SITOGRAFIA

- <http://www.laparola.net/>.
- <http://www.ilcorano.it>.
- <http://www.treccani.it/vocabolario>.
- <http://www.vatican.va>.
- <https://www.minhaj.org>.

NERMIN HAMDY¹

SIGLE E ACRONIMI IN ITALIANO E IN ARABO

0. INTRODUZIONE

Oggi le nuove tecnologie e l'evoluzione dell'era digitale ci costringono ad adattarci ad un nuovo ritmo di vita, fra i cui segni è il ricorso sempre crescente alle sigle nelle lingue tendenti oggi alla sintesi e alla rapidità nella comunicazione in svariati settori. Il presente lavoro analizza linguisticamente uno dei procedimenti della formazione delle parole, cioè le sigle e gli acronimi, un fenomeno instabile, in rapida evoluzione e attualmente di largo uso, formato in modo sporadico, non prevedibile, però si cerca qui di spiegarne le regole generali a cui si sottopongono le sigle nella stampa. Il lavoro è diviso in tre parti: la prima analizza i punti di affinità e di divergenza tra l'arabo e l'italiano riguardanti i punti seguenti: classificazione, formazione e grafia, pronuncia e aspetti morfosintattici; la seconda mira ad individuare le funzioni delle sigle in italiano; e la terza esamina le difficoltà affrontate nella decodificazione delle sigle in italiano nonché le possibili traduzioni in arabo. L'indagine si basa su un corpus di esempi italiani da vari settori, attinti dal quotidiano on line *La Repubblica* (d'ora

¹ Associato di linguistica italiana presso il Dipartimento d'Italiano nella Facoltà di Lingue (al-Asun) dell'Università di Ain Shams, Il Cairo. Svolge attività di ricerca scientifica e di didattica dell'italiano per gli studenti iscritti al corso di studi superiori e a quello di laurea quadriennale in lingua e letteratura italiana. Le sue ricerche si occupano di linguistica italiana, analisi contrastiva e problemi di traduzione.

in poi RP) dal 15 al 31 ottobre 2019, e quelli arabi dai libri di linguistica araba e dal quotidiano egiziano *Akhbar Elyom*.²

1. SIGLE IN ITALIANO E IN ARABO

1.1 Classificazione

Siamo di fronte ad un fenomeno che comporta un problema terminologico, dovuto alla terminologia generica, ancora poco consolidata che varia da un linguista all'altro, alla mancanza di una denominazione unica in tutte le lingue e all'assenza di criteri netti per ogni sua categoria.³ Fra i due termini “sigla” e “acronimo”, non esiste una distinzione ben chiara in italiano e la categorizzazione suggerita dai linguisti ne è fatta in riferimento ai prototipi.⁴ I termini “sigla” (dal latino tardo *sigla*) e “acronimo” (dal greco *ákros* e *onyma*), in uso nella linguistica inglese a partire dal 1943, coincidono essendo formati tutti e due da una o più lettere iniziali delle parole che li compongono, ma in effetti sono due categorie separate sotto l'etichetta generale di “abbreviazione” o “sigla”: si adotta qui la distinzione suggerita ultimamente da Barbaresi e Brocca, in quanto usano la sigla per la parola letta lettera per lettera (es. «dt» (RP 30-10-2019) per ‘Direttore Tecnico’) e l'acronimo per quella pronunciata come parola (es. «Abi» (RP 31-10-2019) per ‘Associazione Bancaria Italiana’).⁵ Una forma particolare di acronimo è “l'acrostico”, una sigla avente forma di una parola già esistente per facilitare la pronuncia, la memorizzazione e la circolazione, come «Rap» (RP 17-10-2019) per ‘Risorse Ambiente Palermo’. Si deve tener conto che la denominazione è diversa negli studi inglesi: nel recente lavoro di López Rúa le sigle sono “*Alphabetisms*” e gli acronimi “*acronyms*” inseriti nella categoria iperonimica “*initialisms*”.⁶

Esistono due tipi di sigla introdotti da Migliorini:⁷ il primo, detto “sigle vere e proprie” o “letterali”, è composto dalle sole lettere iniziali (es. «onlus» (RP 16-10-2019) per ‘Organizzazione Non Lucrativa di Utilità Sociale’), mentre il secondo, intitolato

² *La Repubblica* e *Akhbar Elyom* sono consultabili online sui siti seguenti: <https://www.repubblica.it/> e <https://akhbarelyom.com/>.

³ Cfr. Lavinia Merlini Barbaresi, *Il fenomeno delle sigle: un primo schema di analisi*, in Giuliana Garzone / Rita Salvi (a cura di), *Linguistica, linguaggi specialistici, didattica delle lingue*, CISU, Roma, 2007, p. 39.

⁴ Cfr. Paula López Rúa, *On the structure of acronyms and neighbouring categories: a prototype based account*, in «English language and linguistics», 6.1, 2002, pp. 31-60.

⁵ Cfr. Lavinia Merlini Barbaresi, cit., p. 40; Nicola Brocca, *Vi parlo dei Dico. Formazione, grafia, pronuncia e genere di acronimi e sigle*, in «Italienisch», 1, 2008, pp. 82-83.

⁶ Cfr. Paula López Rúa, cit., p. 42.

⁷ Bruno Migliorini, *Uso e abuso delle sigle*, in Id., *Conversazioni sulla lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, 1949, pp. 88-89.

“sigle sillabiche”, è un tipo «estremamente raro in italiano»⁸ formato da sillabe iniziali di parole (es. «*Retelit*» (RP 28-10-2019) per ‘REti TELeumatiche ITaliane’). A volte, le parole possono cominciare con una sigla letterale e finiscono con una sillabica,⁹ per es.: «*Ufam*» (RP 25-10-2019) per ‘Ufficio Federale dell’AMbiente’.

Con sigle s’intendono pure unità formate dalla fusione di una parte di parola e una parola intatta (es. «*Brexit*» (RP 28-10-2019) per ‘*British e EXIT*’) o dall’unione di forme tutte ridotte (es. «*PolPost*» (RP 29-10-2019) per ‘POLizia POSTale’) per riferirsi simultaneamente a due o più entità o a «una serie di referenti ottenuti tramite unione / incrocio / miscuglio tra diverse componenti per creare un nuovo elemento unitario». ¹⁰ Il primo caso viene denominato in italiano “parole-macedonia” da Migliorini,¹¹ mentre Dardano riserva il nome alle parole formate almeno da tre elementi citando l’es. seguente: «*auto(mobilistico) + ferro(viario)+ tranviario* → *autoferrotranviario*». ¹² Ambedue i tipi si chiamano pure “parole macedonia”,¹³ “tamponamenti”¹⁴ o “abbreviazione”.¹⁵ In inglese si dicono “*blends*” e possono essere costituiti dalla parte iniziale di una parola e quella finale di un’altra,¹⁶ come «*bit*» (RP 29-10-2019) per ‘*Binary digiT*’, però Thornton ribadisce che questa forma è abbastanza rara in italiano.¹⁷

Altre forme di riduzione, che non saranno oggetto di indagine, sono gli “accorciamenti”, definiti in inglese “*clipping*” (es. *dem* per ‘democratico’), le “abbreviazioni” (es. *prof.* per ‘professore’) in cui rientrano le sigle delle targhe automobilistiche (es. *TO* per ‘Torino’) e i “simboli” usati nelle formule chimiche (es. *K* per ‘potassio’), nella matematica (es. *cm* per ‘centimetro’) e nei messaggi Sms come *TAT* per ‘Ti amo tanto’.¹⁸

Le abbreviazioni in arabo, dette المختصرات, non sono una novità nella nostra cultura, anzi sono di uso antico: in manoscritti antichi e in *ḥadīth*, fonte della Sunna, se ne

⁸ Anna Maria Thornton, *Riduzione*, in Maria Grossmann / Franz Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, 2004, p. 557.

⁹ Cfr. Bruno Migliorini, cit., p. 89.

¹⁰ Anna Maria Thornton, *Parole macedonia*, in Maria Grossmann / Franz Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, 2004, p. 570.

¹¹ B. Migliorini, cit., p. 89.

¹² Maurizio Dardano, *Manualetto di linguistica italiana*, 2^a ed., Zanichelli, Bologna, 1996, p. 239.

¹³ Cfr. Anna Maria Thornton, *Parole macedonia*, cit., p. 569.

¹⁴ Cfr. Maurizio Dardano, cit., p. 238.

¹⁵ Cfr. Lavinia Merlini Barbaresi, cit., p. 40.

¹⁶ Cfr. Paula López Rúa, cit., pp. 43-44.

¹⁷ Cfr. Anna Maria Thornton, *Parole macedonia*, cit., p. 571.

¹⁸ Cfr. Anna Maria Thornton, *Riduzione*, cit., p. 558; Lavinia Merlini Barbaresi, cit., p. 40.

faceva uso,¹⁹ per es.: عم per عليه السلام ‘Pace su di Lui’ e رضى الله عنه per ‘che Allah sia soddisfatto di lui’. Nel lavoro di Huzaym²⁰ vengono classificati tipi diversi di abbreviazione:

- (1) النحت ‘blending’ formato dall’unione di più di una parola, per es.: بسم الله الرحمن الرحيم per بسملة ‘In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso’.
- (2) النحت الاستهلال ‘acronimo’ pronunciato come parola e non inferiore di tre lettere, per es.: الحركة الدستورية الإسلامية per حدس ‘Il movimento costituzionale islamico’. Si è diffuso in arabo verso la metà del XX secolo e fortemente dilatato di recente a causa dell’enorme uso delle sigle nella comunicazione per l’influsso straniero, soprattutto delle lingue di origine anglosassone.
- (3) المختصرات ‘abbreviazioni’ pronunciato lettera per lettera, per es.: ذات مسئولية محدودة per ذ.م.م ‘Società a responsabilità limitata’.
- (4) الرموز ‘simboli’, per es.: س equivalente a X, simbolo di variabile indipendente.
- (5) التقصير ‘accorciamenti’, per es.: كيلو per كيلو ‘chilogrammo’.

Quello che ci interessa in questo contributo è il secondo tipo, detto pure منحوتات da Šāliḥ²¹ e النحت الأوائل da al-Qunaybī,²² e il terzo, inseriti insieme sotto la categoria iperonima الاختزال الأوائل da al-Qāsimī.²³

1.2 Formazione e grafia

La coniazione delle sigle in italiano si basa sulle lettere iniziali di ogni parola sottraendo di norma articoli e preposizioni, per es.: «SISC» (RP 24-10-2019) per ‘Società Italiana per le Scienze del Clima’, ma, a volte, si utilizzano gli elementi funzionali «al fine di rendere pronunciabile, o addirittura omofona con altra parola, la sigla»,²⁴ come in «Fidal» (RP 30-10-2019) per ‘Federazione Italiana Di Atletica Leggera’ e «Leu» (RP 25-10-2019) per ‘Liberi E Uguali’, dove la *d* in *fidal* è aggiunta per agevolare la pronuncia e la *e* per *Leu* per non confonderla con la sigla *Lu* da ‘Lucca, leggi usuali o lutezio’. In altri casi alcune lettere iniziali vengono ignorate, per es.: «Fedai-

19 Cfr. ‘Alī al-Qāsimī, *al-Naḥt wa tawlīd al-muṣṭalaḥāt al-‘ālamīyya*, (Sigle e formazione di neologismi globali), in «Dirāsāt muṣṭalaḥīyya», 5, 2005, pp. 85-87.

20 Rif‘at Huzaym, *al-Naḥt fi al-‘arabiyya qadīman wa ḥadīthan* (Sigle in arabo antico e moderno), in «Maḡalat Maḡma’ al-lugha al-‘arabiyya al-urdunī», 78, 2010, pp. 83, 99-101.

21 Ġalāl Muḥammad Šāliḥ, *al-Rumūz wa-l-mukhtaṣarāt al-aḡnabiyya bayn al-tarḡama wa-l-ta’rīb* (Simboli e abbreviazioni straniere tra traduzione e arabizzazione), in «Maḡalat Maḡma’ al-lugha al-‘arabiyya», 75.4, 2000, p. 1018.

22 Ḥāmid Šādiq al-Qunaybī, *al-Naḥt wa-l-ikhtiṣār* (Sigle e abbreviazioni), in «Maḡalat Maḡma’ al-lugha al-‘arabiyya al-urdunī», 42-43, 1992, p. 232.

23 ‘Alī al-Qāsimī, cit., p. 95.

24 Anna Maria Thornton, *Riduzione*, cit., p. 560.

isf) (RP 30-10-2019) per ‘FEDerazione delle Associazioni Italiane degli Informatori Scientifici del Farmaco e del parafarmaco’ e «*Enea*» (RP 28-10-2019) per ‘Ente per le Nuove tecnologie, l’Energia e l’Ambiente’, dove mancano rispettivamente l’iniziale dell’ultima parola²⁵ e quella della terza.

Per le parole derivate e composte si prende una lettera da ogni elemento della parola, per es.: «*Inaf*» (RP 30-10-2019) per ‘Istituto Nazionale di AstroFisica’ e «*BAC*» (RP 28-10-2019) per ‘Brigata AntiCriminalità’. A volte, entrano i numeri a far parte della sigla, per es.: «*M5s*» (RP 28-10-2019) per ‘Movimento Cinque Stelle’ e «*G7*» (RP 28-10-2019) per ‘Gruppo dei Sette’.

Per la grafia delle sigle, si considerino due punti: l’uso delle maiuscole e l’inserimento dei punti fra le lettere. Talvolta, le lettere delle sigle si scrivono tutte in maiuscolo (es. «*FIMP*» (RP 25-10-2019) per ‘Federazione Italiana Medici Pediatri’), talaltra, di frequente, con la sola iniziale maiuscola (es. «*Bce*» (RP 25-10-2019) per ‘Banca Centrale Europea’). È la natura del testo che determina l’uso di un certo tipo: «questo secondo caso sembra più frequente quando la sigla sia contenuta in un testo divulgativo, mentre nei testi tecnici è più frequente la forma con tutte maiuscole».²⁶ Gli incroci, analogamente al secondo tipo, si presentano con l’iniziale maiuscola, per es.: «*Confcommercio*» (RP 25-10-2019) per ‘CONFederazione generale del COMMERCIO’. In alcune sigle, le lettere minuscole si inseriscono fra quelle maiuscole, per es.: «*DdL*» (RP 30-10-2019) per ‘Disegno Di Legge’, dove in tal caso la lettera minuscola intermedia è la preposizione, ma in altra sede si scrive «*ddl*» (RP 24-10-2019). Si trovano pertanto nella stampa sigle scritte con lettere tutte minuscole, come: «*ct*» (RP 30-10-2019) per ‘Commissario Tecnico’ e «*gup*» (RP 29-10-2019) per ‘Giudice dell’Udienza Preliminare’, però le sigle di partiti ed enti sono spesso scritte in lettere maiuscole.

Per le sigle lessicalizzate, si scrivono, similmente ai nomi, senza maiuscole se non all’inizio della frase, tipo «*radar*» (RP 18-10-2019) per l’ingl. ‘*RADio Detecting And Ranging*’, mentre gli acrostici si scrivono spesso in maiuscolo per distinguerli graficamente dalla corrispondente parola comune, per es.: *Monica* (nome proprio) / *MONICA* (acronimo di ‘MONItoraggio Cooperativo della qualità dell’Aria’).²⁷

Vale la pena affermare quanto citato da Serianni²⁸ e Thornton²⁹ riguardante la tendenza a trascrivere le sigle in base alla pronuncia nei giornali, note in tal caso

25 Forse perché nella sua storia è stata denominata nel 1979 “Associazione Italiana Informatori Scientifici del Farmaco” e quando è introdotto il sintagma “del parafarmaco” non è stato aggiunto altro, o a causa della non pronunciabilità delle due consonanti consecutive *fp*.

26 Raffaella Setti, *sigle*, sul sito: <http://www.accademiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/sigle>, 2004 (ultima consultazione: 30/10/2019).

27 Cfr. *ibid.*; Lavinia Merlini Barbaresi, *cit.*, p. 42.

28 Luca Serianni, *Italiano. Grammatica. Sintassi. Dubbi*, Garzanti, Milano, 1997, p. 19.

29 Anna Maria Thornton, *Riduzione*, *cit.*, p. 559.

col nome “deacronimico”,³⁰ ma sono di «uso ironico o parodistico [...] usat[e]i per riprodurre l’italiano popolare o il politichese»,³¹ per es.: «*la sinistra dicci*» (RP 15-10-2019).

Per l’uso dei punti, era solito usarli tradizionalmente nelle sigle vere e proprie (es. «D.L.» (RP 23-10-2019) per ‘Decreto-Legge’), ma si tende oggi a farne a meno; nel sito dell’Accademia della Crusca, Setti lo giustifica per «ragioni di brevità»,³² mentre Serianni aggiunge che i punti non si usano per le sigle molto diffuse,³³ per es.: «Agi» (RP 29-10-2019) per ‘Agenzia Giornalistica Italia’.

In arabo, le sigle sono formate dalle lettere iniziali di più parole ignorando articoli e preposizioni, come: أمل per أفواج المقاومة اللبنانية ‘Reggimenti di Resistenza Libanese’ e باسم per البنك الآلى السعودى للمصطلحات ‘Banca dati terminologica dell’Arabia Saudita’.³⁴ Per gli acrostici in arabo, i costituenti si possono rovesciare al fine di imprimere un significato positivo, per es.: فدا per الاتحاد الديمقراطي الفلسطيني ‘Unione Democratica Palestinese’, invece di ادف che non ha nessun significato;³⁵ فتح دعم per حركة التحرير الفلسطينية ‘Movimento della liberazione della Palestina’ e منظمة العمل الديمقراطي ‘Organizzazione del Lavoro democratico’, invece di حفد che significano rispettivamente nomi sgradevoli: ‘morte’ e ‘contagioso’.³⁶ Si potrebbe pure riordinare le lettere iniziali per coniare una parola accettata semanticamente, per es.: وفا, assimilabile a وفاء ‘fedeltà’, per وكالة الأنباء الفلسطينية ‘Agenzia stampa informazione Palestina’, invece di وافي.³⁷

Esistono pure acronimi conati dalla traduzione inglese che vengono poi traslitterati in arabo nonostante la loro origine araba, come: ALECSO ألكسو per ‘Arab League Educational Cultural and Scientific Organization’ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم;³⁸ Suna سونا per ‘Sudan News Agency’ وكالة السودان للأنباء, dove si aggiunge la *u* per la pronuncia;³⁹ e

30 Cfr. Giovanni Adamo / Valeria Della Valle, *Il Vocabolario Treccani. Neologismi. Parole nuove dai giornali*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 2008, § 2.4.5.

31 Nicola Brocca, cit., p. 86.

32 Raffaella Setti, cit.

33 Cfr. Luca Serianni, cit., p. 50.

34 Cfr. ‘Abd al-Ḥay al-‘Abbas, ‘An al-naḥt fī al-‘arabiyya al-mu‘āṣira (Sulle sigle nell’arabo contemporaneo), in «al-Lisān al-‘arabī», 52, 2001, p. 69.

35 Cfr. Jihad Hamdan / Shehdeh Fareh, *Acronyms in English and Arabic*, in «Dirasat: Human and Social Sciences», 30 (1), 2003, p. 188.

36 Cfr. Othman Aref Rabie al-Dalaien, *Inflectional and derivational morphology of Arabic in mental lexicon*, PhD in linguistics, University Aligarh, India, 2016, p. 118.

37 Cfr. ‘Iṣṣām Abū Salīm, *al-Mukhtaṣarāt al-lughawiyya al-ḥadītha fī al-lugha al-‘arabiyya* (‘Le moderne abbreviazioni linguistiche nella lingua araba’), in «Maḡalat Maḡma’ al-lugha al-‘arabiyya al-urdunī», 52, 1997, p. 268.

38 Cfr. Ivi, p. 256.

39 Cfr. Maḥmūd Fahmī Ḥiḡāzī, *al-Ikhtisārāt al-ḥadītha fī wasā’il al-i-lām bayn al-tarḡama al-‘arabiyya wa-l-iqtirāḍ al-mu’ḡamī* (‘Le moderne abbreviazioni nei mass media tra la traduzione araba e il prestito lessicale’), in «Maḡalat Maḡma’ al-lugha al-‘arabiyya», 92,

Sidc صدق per 'Saudi Industrial Development Company' الشركة السعودية للتنمية الصناعية, dove si sono sostituite la prima lettera e la terza di سِدك per esprimere un valore positivo.⁴⁰

Pochissimi sono i casi in cui le agenzie hanno un acronimo proprio in arabo, come: وَاَل per وكالة الأنباء الليبية 'Agenzia Stampa Libica', traslitterata in lettere latine WAL. Esiste un'agenzia che dispone di una sigla araba, come أَ.ش.أ per أنباء الشرق الأوسط 'Agenzia stampa del Medio Oriente' e di un'altra in lettere latine formate dalla traduzione inglese: *Mena* per 'Middle East News Agency'. Altre hanno solo una sigla inglese, scritta sempre in lettere latine sia in italiano che in arabo come *MBC* per 'Middle East Broadcasting Center' هيئة إذاعة الشرق الأوسط.⁴¹

In arabo, le sigle si scrivono in lettere separate con punti per distinguerli dagli acronimi, come م.ق per قبل الميلاد 'dopo Cristo' e د.م.أ per أستاذ مساعد 'professore associato'.⁴² Altre sigle non puntate sono quelle trovate nella matematica e nella chimica, che non saranno oggetto di studio, come: نصف قطر per راسم 'raggio' e سنتيمتر per سم 'centimetro', lette nella loro forma sciolta.

1.3 PRONUNCIA

Non esistono regole fisse per leggere le sigle in italiano. Per quanto riguarda la pronuncia, le sigle si dividono in tre tipi in rapporto alla compatibilità con il sistema fonetico italiano:

(1) Il primo si legge lettera per lettera quando le sequenze di lettere sono improponibili, per es.: «*Dc*» (RP 18-10-2019) per 'Democrazia Cristiana' e «*Cnr*» (RP 30-10-2019) per 'Consiglio Nazionale delle Ricerche'. Però, a volte, «sono compitate anche sigle che potrebbero leggersi distesamente: *PSI* /pi'esse i/ o /psi/, *PLI* /pi'elle i/ o /pli/». ⁴³ Da notare elisioni di vocali, per es.: «*Pci*» (RP 26-10-2019) per 'Partito Comunista Italiano' e «*Cgil*» (RP 26-10-2019) per 'Confederazione Generale Italiana del Lavoro', nella cui pronuncia si omette la *i*.⁴⁴ Come ben osserva Thornton, le sigle si pronunciano in base ai fonemi della forma abbreviata, e non a quelli della forma sciolta,⁴⁵ così il suono della *g* in «*gpl*» (RP 29-10-2019) per 'Gas di Petrolio Liquefatto' si trasforma da velare in palatale.

(2) Il secondo si legge nella sua forma estesa, per es.: «*Ue*» (RP 30-10-2019) per 'Unione europea' e «*Urss*» (RP 28-10-2019) per 'Unione delle Repubbliche Socialiste

al-Qahira, 2001, p. 102.

40 Cfr. 'Iṣṣām Abū Salīm, cit., p. 269.

41 Cfr. Othman Aref Rabie al-Dalaien, cit., p. 120.

42 Cfr. 'Alī al-Qāsimī cit., p. 95.

43 Luca Serianni, cit., p. 27.

44 Cfr. Nicola Brocca, cit., p. 85.

45 Cfr. Anna Maria Thornton, *Riduzione*, cit., pp. 559-560.

Sovietiche’.

(3) Il terzo si legge come una parola intera perché è formato da suoni compatibili con il sistema fonologico in italiano, come: «*Fiat*» (RP 27-10-2019) per ‘Fabbrica Italiana Automobili Torino’ e «*Arci*» (RP 29-10-2019) per ‘Associazione Ricreativa Culturale Italiana’. Si può osservare una metatesi di lettere, come in «*Msi*» (RP 24-10-2019) per ‘Movimento Sociale Italiano’ che si pronuncia /'mis/.⁴⁶ Anche qui la pronuncia è diversa secondo la forma estesa: la *c* in «*Cesvi*» (RP 16-10-2019) si pronuncia /tʃ/ malgrado si pronuncino /k/ in ‘Cooperazione E SViluppo’; e la *sci* in «*Age-sci*» (RP 21-10-2019) per ‘Associazione Guide E Scout Cattolici Italiani’ si legge /ʃi/ e non /ski/. Per facilitarne la pronunciabilità, ai consonanti delle sigle si potrebbero aggiungere una o più vocali, per es.: «*Irpef*» (RP 29-10-2019) per ‘Imposta sul Reddito delle PErsone Fisiche’ e «*Mise*» (RP 30-10-2019) per ‘MInistero dello Sviluppo Economico’. Brocca afferma che alcune sigle si leggono lettera per lettera nonostante siano comuni o possano essere lette come parole (es. «*An*» (RP 31-10-2019) per ‘Alleanza Nazionale’ e «*Ong*» (RP 28-10-2019) per ‘Organizzazione Non Governativa’) e, viceversa, altre sigle composte da gruppi insoliti di lettere si leggono come una parola (es. «*Ocse*» (RP 21-10-2019) per ‘Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico’ e «*Cisl*» (RP 23-10-2019) per ‘Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori’).⁴⁷

Gran parte delle sigle di origine straniera, come l’inglese, fanno parte del primo tipo, ma sono soggette a due tipi di pronuncia: «*UK*» (RP 24-10-2019) per ‘United Kingdom’ e «*Bbc*» (26-10-2019) per ‘British Broadcasting Corporation’ si pronunciano all’inglese, mentre «*USB*» (RP 26-10-2019) per ‘Universal Serial Bus’ e «*HIV*» (RP 25-10-2019) per ‘Human Immuno-deficiency Virus’ all’italiana. Alcune sigle di base straniera si leggono come parole intere in italiano, per es. «*Usa*» (RP 26-10-2019), dove la *s* diventa sonora. Talvolta, le sigle si leggono sia come il primo tipo sia come il secondo, per es. «*Aids*» (RP 28-10-2019) per ‘Acquired Immune Deficiency Syndrome’ si pronuncia *aids*, /ai-di-esse/ o all’inglese /eidz/. Quello che suscita curiosità è la pronuncia inglese di sigle abbreviate da parole italiane, che probabilmente sono poco conosciute e legate a campi che utilizzano l’inglese, per es.: *BCI* per ‘Banca Commerciale Italiana’ si pronuncia /bi-si-ai/.⁴⁸

Le regole della pronuncia in italiano valgono anche per l’arabo, in quanto le sigle si pronunciano come segue:

(1) sigle compilate lettera per lettera non sono attestate in arabo tranne poche eccezioni, come *ب.ص.ب./ṣāḍ.bā’/* per صندوق بريد ‘casella postale’ e *واس/wāw.ʿalif.sīn/* per وكالة ‘Agenzia stampa dell’Arabia Saudita’, per evitare, come suggeriscono Ham-

46 Ibid.

47 Cfr. Nicola Brocca, cit., p. 85.

48 Cfr. Raffaella Setti, cit.

dan-Fareh, parole sfavorevoli senza senso.⁴⁹ Le lettere arabe sono foneticamente costituite da una sequenza di consonanti e vocali (es. /'alif/ (cvcvc), ب/baa'/ (cvvc), ق/qaaf/ (cvvc)), composta almeno da quattro suoni, oltre alle vocali brevi, perciò i suggerimenti per formare una sigla araba per صندوق النقد الدولي 'Fondo Monetario Internazionale' non hanno trovato fortuna per la difficile pronunciabilità di ص.ن.د. /ṣāḏ.nūn.dāl/ e la non accettabilità foneticamente e morfologicamente di صُنَدَ /ṣunada/ che risulta strana all'orecchio.⁵⁰

(2) sigle lette nella forma estesa, come in جمهورية مصر العربية per جمهورية مصر العربية 'Repubblica Araba dell'Egitto' e سجل تجاري per سجل تجاري 'Registro Commerciale'.⁵¹

(3) acronimi letti come parole intere, per es.: منظمة الجبهة الديمقراطية da مجد 'Organizzazione del fronte democratico' e رابطة المرأة الأردنية per رابطة المرأة الأردنية 'Associazione donna giordaniana'. Come l'italiano, si possono aggiungere lettere per facilitarne la pronuncia, come la *alif* in حماس per حماس 'Movimento Islamico di Resistenza' o sottrarne alcune lettere iniziali, per es.: حزب الشعب الديمقراطي الأردني per حزب الشعب الديمقراطي الأردني 'Partito Popolare Democratico Giordano' e الحزب الوحدوي العربي الديمقراطي per الحزب الوحدوي العربي الديمقراطي 'Partito Unionista Democratico Arabo'.⁵²

1.4 Aspetti morfosintattici

Di norma, sigle e acronimi si adoperano come sostantivi cosicché il parlante non può identificarne alcuni come tali, per es. «*ufo*» (RP 27-10-2019) per 'Unidentified Flying Object'. Ma, oggi, più frequentemente le sigle sostantivate svolgono una funzione aggettivale in una posizione postnominale,⁵³ per es.: «presidente nazionale *Aiom*» (RP 25-10-2019) e «Assemblea dei sindaci *pd*» (RP 25-10-2019).

Le sigle fanno base per derivati, così accettano prefissi, come «*ex ad*» (RP 29-10-2019) per 'Amministratore Delegato' e «*mini Anci*» (RP 25-10-2019) per 'Associazione Nazionale dei Comuni Italiani'; ed entrano a far parte di ulteriori sigle, come «Fusione *Fca-Peugeot*» (RP 30-10-2019) per 'Fiat Chrysler Automobiles'.

Stabilire il genere e il numero della sigla dipende dalla parola testa della forma sciolta ed è importante determinarla per evitare errori, quali la scelta dell'articolo e l'accordo del verbo. Per alcune sigle omografe, l'articolo si sceglie in base alla testa che determina la sigla voluta, come: «*il cda*» (RP 30-10-2019) per 'Consiglio D'Amministrazione' diventa femminile se è l'abbreviazione di 'Corte D'Appello'. In altri casi, in cui la sigla è di origine straniera, si sceglie l'articolo in base alla traduzione della parola testa in italiano,⁵⁴ per es.: «*la Fao*» (RP 16-10-2019) per 'Food and Agriculture

49 Cfr. Jihad Hamdan / Shehdeh Fareh, cit., p. 188.

50 Cfr. 'Abd al-Ḥay al-'Abbas, cit., p. 70.

51 Cfr. Ḥāmid Ṣādiq al-Qunaybī, cit., p. 235.

52 Cfr. Jihad Hamdan / Shehdeh Fareh, cit., p. 188.

53 Cfr. Anna Maria Thornton, *Riduzione*, cit., p. 561.

54 Cfr. Nicola Brocca, cit., p. 83.

Organization (Organizzazione per l’Alimentazione e l’Agricoltura) e «*LFDA*» (RP 30-10-2019) per ‘*Food and Drug Administration*’ (Agenzia di controllo cibi e farmaci), ma ne fa eccezione, per es., «*le Pm10*» (RP 29-10-2019) per ‘*Particulate Matter*’ (particolato) che è maschile in italiano. Per le sigle inglesi già lessicalizzate, si sceglie il genere maschile,⁵⁵ per es.: «*un Suv*» (RP 30-10-2019) per ‘*Sport Utility Vehicle*’ e «*il laser*» (RP 22-10-2019) per ‘*Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation*’.

Di norma, la scelta dell’articolo della sigla segue le regole tradizionali dei sostantivi: si usano articoli preconsonantici con sigle iniziate da consonanti e articoli prevocalici con sigle iniziate da vocali, per es.: «*delle Br*» (RP 13-10-2019) per ‘Brigate Rosse’, «*L’Aifa*» (RP 30-10-2019) per ‘Agenzia Italiana del Farmaco’ e «*uno Spid*» (RP 25-10-2019) per ‘Sistema Pubblico di Identità Digitale’; ma esistono pure alcune irregolarità, come: «*la Uil*» (RP 30-10-2019) per ‘Unione Italiana del Lavoro’ e «*il Ssn*» (RP 16-10-2019) per ‘Servizio Sanitario Nazionale’, perché si pronunciano in lettere.

Per la lettera avente iniziale vocalica nella lettura (es. f, n, s), le sigle «*il Fmi*» (RP 15-10-2019) e «*il M5s*» (RP 31-10-2019) prendono l’articolo preconsonantico (*il*), mentre di rado prendono l’articolo prevocalico (*l’*) se lette lettera per lettera: «*l’Fmi*» (RP 16-10-2019) e «*L’M5S*» (RP 31-10-2019).⁵⁶

Nel caso della pluralizzazione si tendeva nel passato a raddoppiare le lettere della sigla senza punti o con punti ripetuti o collocati solo alla fine, per es.: *FFSS*, *FF.SS.* o *FFSS.* per ‘Ferrovie dello Stato’, o a iterare solo la lettera finale, come: *USLL* per ‘Unità Sanitaria Locale’, ma oggi più frequente si lasciano intatte e tocca all’articolo il compito di specificarne il numero,⁵⁷ per es.: «*dai gip*» (RP 30-10-2019) per ‘Giudice per le Indagini Preliminari’.

In arabo, gli acronimi sono per lo più sostantivi e possono essere resi raramente al plurale, per es.: رادارات و دواعش. Si può derivare un nome di relazione النسبة che funziona da aggettivo aggiungendo alla sigla il suffisso ي, come داعشى. Il nome di relazione al femminile può indicare un nome astratto preceduto dall’articolo ال: الداعشية, così come gli acronimi stranieri che accettano l’articolo determinativo, come: الإيدز، الفاو، اليونسكو.

2. FUNZIONI DELLE SIGLE IN ITALIANO

La sigla risulta un modo economico che risparmia tempo, spazio e sforzo, rivela concisione e incisività e facilita la comprensione a livello internazionale. Va rilevato che la facile pronunciabilità della sigla contribuisce ad aumentare la notorietà del referente siglato. Oltre a ciò, la sigla è un tipo di scrittura fuorviante e imprevedibile, il che cattura l’attenzione del lettore, di norma attirato dall’anomalia. Le sigle si ripetono, se

⁵⁵ Cfr. Ettore Marchetti, *Le sigle nell’italiano contemporaneo come risultato di un processo di lessicalizzazione*, in «*Revista Italiano UERJ*», 5.5, 2014, p. 220.

⁵⁶ Cfr. Luca Serianni, cit., pp. 117-118; Ettore Marchetti, cit., p. 220.

⁵⁷ Cfr. Luca Serianni, cit., pp. 94-95, 108; Ettore Marchetti, cit., p. 220.

necessario, per collegare il testo con meno parole evitandone lunghezza, pesantezza e ridondanza, specialmente se la denominazione è troppo lunga. Man mano le sigle si sono integrate nel sistema linguistico dello scritto, passate poi a quello del parlato col favore della «maggiore tolleranza dell'italiano contemporaneo per la pronuncia di più consonanti senza l'intervallo vocalico».⁵⁸ Nella stampa, le sigle meno comuni e di settori specifici o quelle referenti a più entità vanno chiarite perché potrebbero diminuire la trasparenza semantica e costruire un ostacolo alla comprensione, come l'acronimo omonimo *Sia* – che potrebbe indicare 'Società Italiana di Agronomia, Società Italiana Autoservizi, Società Italiana Aviazione' o altre – è usato fra parentesi nella prima volta assieme alla forma estesa, poi nel resto del testo è menzionato da solo legando il testo con una ripresa anaforica nell'ambito di una coesione lessicale, come segue:

- «il Congresso nazionale 'Natura Ambiente Alimentazione Uomo' della Società Italiana di Andrologia (*SIA*)»
- «spiega Alessandro Palmieri, presidente *SIA*»
- «precisa Fabrizio Palumbo, responsabile scientifico *SIA*» (RP 28-10-2019)

Molto spesso si ricorre alla sigla accompagnata dalla forma estesa fra parentesi solo per la prima volta:

- «in primo luogo la *Fiab* (Federazione italiana ambiente e bicicletta) [...]. Da anni la *Fiab* conduce una battaglia» (RP 20-10-2019)

o alla sigla nel titolo, seguita nel testo dalla forma sciolta o da una esplicitazione, per la natura concisa ed economica del titolo che dovrebbe attirare l'attenzione del lettore e spingerlo a procedere nella lettura:

- «Odio in rete, Marattin (*Iv*)» (titolo); «Sta facendo discutere la proposta di Luigi Marattin, deputato di *Italia Viva*» (testo) (RP 30-10-2019)
- «Vaccini, contro l'*HPV* scegli tu» (titolo); «L'*HPV* non sceglie le proprie vittime: l'infezione da *papilloma virus* può colpire tutti, uomini e donne» (testo) (RP 29-10-2019)

Secondo lo studio di Barbaresi, le sigle – oltre ad essere un procedimento economico – possono svolgere le funzioni seguenti:⁵⁹

(A) testuale/ referenziale: riguarda un tipo detto "sigle occasionali" citate all'interno del testo per riferirsi a sintagmi ricorrenti più volte ed espresse nella loro forma

58 Nicola Brocca, cit., p. 87.

59 Cfr. Lavinia Merlini Barbaresi, cit., pp. 42-43.

sciolta per la prima volta perché non sono valide per ogni testo,⁶⁰ come *RP* per il quotidiano ‘La Repubblica’ nel presente lavoro.

(B) denominatoria: riguarda le sigle fissate nel sistema linguistico sostituite completamente dalle forme piene per denominare organizzazioni, enti, aziende o altri, per es.: «*Nasa*» (RP 22-10-2019) per ‘*National Aeronautics and Space Administration*’.

(C) lessicale: riguarda acronimi lessicalizzati che il parlante comune conosce come parole vere e proprie: «si tratta in genere di prestiti, divenuti di uso internazionale»,⁶¹ per es.: «*sonar*» (RP 17-10-2019) per ‘*Sound Navigation and Ranging*’.

3. TRADUZIONE DELLE SIGLE IN ARABO

La penetrazione delle sigle di matrice anglosassone in italiano è vastissima, dovuta alla forza e allo sviluppo del potere inglese, in particolare degli Stati Uniti, mentre risulta in misura minore in arabo per il suo sistema fonetico. Per questo motivo, questa parte, dedicata alla traduzione delle sigle italiane in arabo, si suddivide in due: sigle costruite su base italiana e sigle formate da origine straniera, ma in uso nella stampa italiana.

3.1 Sigle di base italiana

Per tradurre le sigle di base italiana, si ricorre di solito alla traduzione letterale dei costituenti della forma estesa con elementi lessicali corrispondenti in arabo, per es.:

« <i>Iva</i> » (RP 30-10-2019) per ‘Imposta sul Valore Aggiunto’	ضريبة القيمة المضافة
« <i>Pil</i> » (RP 30-10-2019) per ‘Prodotto Interno Lordo’	إجمالي الناتج المحلي
« <i>Mef</i> » (RP 30-10-2019) per ‘Ministero dell’Economia e delle Finanze’	وزارة الاقتصاد والمالية

I partiti politici italiani, di norma, sono abbreviati in sigle, ma si traducono intere in arabo, per es.:

« <i>FI</i> » (RP 30-10-2019) per ‘Forza Italia’	حزب إيطاليا إلى الأمام
« <i>Fdi</i> » (RP 30-10-2019) per ‘Fratelli D’Italia’	حزب إخوان إيطاليا
« <i>Iv</i> » (RP 25-10-2019) per ‘Italia Viva’	حزب إيطاليا حية

Però, ci siamo abituati ad accorciare i nomi dei partiti in arabo e nella stampa italiana, per es.: الوطني ‘il Nazionale’ e *Al-Wafd*, invece di الحزب الوطني الديمقراطي ‘Partito nazionale democratico’ e حزب الوفد الجديد ‘Nuovo partito Al-Wafd’,⁶² per es.: «All’interno di questa alleanza il partito *Wafd* ha raccolto il 7,1» (RP 04-12-2011).

60 Cfr. Raffaella Setti, cit.

61 Lavinia Merlini Barbaresi, cit., p. 43.

62 Cfr. Maḥmūd Fahmī Ḥiğāzī, cit., pp. 104-105.

Fra i problemi affrontati in questa sede sono le sigle omonime, identificabili in base al contesto, per es.:

« <i>il pm</i> » (RP 31-10-2019) può riferirsi a:	
‘Posta Militare’	البريد العسكري
‘Polizia Militare’	الشرطة العسكرية
‘Pubblico Ministero’	المدعى العام

Fra i motivi che possono creare ambiguità e confusione è che alcune organizzazioni dispongono di sigle diverse a seconda del paese in cui sono usate, per es.:

«OMS» (RP 24-10-2019) per ‘Organizzazione Mondiale della Sanità’	WHO in inglese	منظمة الصحة العالمية
«Acnur» (RP 23-01-2019) per ‘Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Rifugiati’	UNHCR in inglese	المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين
«Oim» (RP 30-10-2019) per ‘Organizzazione Internazionale delle Migrazioni’	IOM in inglese	منظمة الهجرة الدولية

La diversità delle sigle fa sì che i loro componenti si traducono in arabo letteralmente, anche se in altri casi ci si ricorre alla sigla più comune come l'ingl. *aids* الإيدز, prevalente al suo equivalente fr. *sida*.⁶³ Però, se le sigle sono affini, la traduzione non risulta problematica, come: *Aea* (RP 16-10-2019) per ‘Associazione Economica Americana’ (it.) e ‘*American Economic Association*’ (ingl.) e *Msf* (RP 28-10-2019) per ‘Medici Senza Frontiere’ (it.) e ‘*Médecins Sans Frontières*’ (fr.), le quali si traducono rispettivamente in أطباء بلا حدود e الاتحاد الاقتصادي الأمريكي.

Di norma, come già visto, le sigle, legate solo alla cultura italiana, si traducono spesso letteralmente,⁶⁴ però, a volte, è preferibile mantenere la sigla di base italiana con istituzioni o enti nazionali che «generalmente non vengono tradotti perché sono legati alla cultura della LA»,⁶⁵ perciò la traduzione letterale delle forme sciolte di alcune sigle di base italiana potrebbe essere accompagnata dalla traslitterazione fra due virgolette o sostituita dalla traslitterazione spesso accompagnata da una esplicitazione, come nei casi seguenti:

⁶³ Cfr. Ivi, p. 101.

⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 102.

⁶⁵ Peter Newmark, *Approaches to Translation*, Pergamon Press, Oxford, 1981 (trad. it. di Flavia Frangini, *La traduzione: problemi e metodi*, Garzanti, Milano. 1988, p. 134).

«ATAC» (RP 27-10-2019) per 'Azienda Tramvie e Autobus del Comune (Roma)'	«شركة النقل المشترك» في روما "آتاك" (أخبار اليوم 24-06-2019)
«ANSA» (RP 27-10-2019) per 'Agenzia Nazionale Stampa Associata'	«وكالة الأنباء الإيطالية "أنسا» (أخبار اليوم 24-11-2019)
«Eni» (RP 31-10-2019) per 'Ente Nazionale Idrocarburi'	«شركة "إيني" الإيطالية للبترول» (أخبار اليوم 01-12-2019)

Nella stampa araba si notano oggi giorno casi in cui si ricorre a scrivere in lettere latine la sigla originale con una esplicitazione o traduzione letterale, per es.: «*Asi*» (RP 25-10-2019) per 'Agenzia Spaziale Italiana':

- نجحت وكالة الفضاء الإيطالية (ASI) اليوم الجمعة، في إطلاق القمر الصناعي الجديد (أخبار اليوم 22-03-2019)

3.2 Sigle di base straniera

Le sigle di base straniera, in particolare quelle inglesi, esistono in italiano più comunemente, mentre sono rari i calchi e «riservati ai casi in cui l'istituzione stessa si propone con un nome tradotto in diverse lingue per dimostrare l'uguaglianza delle nazioni membri». ⁶⁷ Si osservano due strategie per tradurre in arabo le sigle considerate prestito non adattato: sia con la traduzione letterale della forma estesa della sigla sia con la traslitterazione della sigla stessa:

3.2.1- Sigle di base straniera tradotte in arabo

Ci sono sigle in italiano la cui forma estesa si traduce letteralmente, a meno che non esistano corrispondenti in arabo. Si considerino le sigle inglesi seguenti:

« <i>Ceo</i> » (RP 26-10-2019) per 'Chief Executive Officer'	الرئيس التنفيذي
« <i>Nba</i> » (RP 30-10-2019) per 'National Basketball Association'	الرابطة الوطنية لكرة السلة
« <i>WWF</i> » (RP 22-10-2019) per 'World Wide Fund for Nature'	الصندوق العالمي للطبيعة
« <i>HPV</i> » (RP 29-10-2019) per 'Human Papilloma Virus'	فيروس الورم الحليمي البشري

Di fatto, nella stampa araba alcune sigle, per chiarezza, vengono scritte, a volte, in lettere latine dopo la traduzione, come per gli ultimi due esempi sopracitati:

- استجابة لجهود الصندوق العالمي للطبيعة [...] (WWF) تقوم فرنسا بإطفاء أنوار برج "إيفل" (أخبار اليوم 23-03-2017)

- الإصابة بفيروس الورم الحليمي البشري (HPV) (أخبار اليوم 08-09-2018)

66 Nella traduzione, *comune* dovrebbe essere tradotta العام.

67 Nicola Brocca, cit., p. 88.

Un'altra sigla inglese, come «ADSL» (RP 21-10-2019) per 'Asymmetric Digital Subscriber Line', non si traduce in خط اشتراك رقمي غير متماثل, ma si trascrive in lettere latine, per es.:

- فرض ضريبة القيمة المضافة الجديدة على أسعار خدمات ADSL لدى المستخدمين. (أخبار اليوم 2017-07-15)

Fra le sigle inglesi ben diffuse a livello internazionale è ISBN per 'International Standard Book Number', che per la lunghezza della traduzione araba ترقيم دولي موحد للكتب si scrive spesso in lettere latine o si abbrevia in الترقيم الدولي, però esiste pure l'acronimo تدمك che suona strano e non frequente in arabo.⁶⁸

Non mancano occorrenze di sigle di altre lingue, come: il francese, il tedesco e il kurdo, citate rispettivamente:

«FED» (RP 30-10-2019) per 'Fonds Européen de Développement'	صندوق التنمية الأوروبية
«Cdu» (RP 27-10-2019) per 'Christlich-Demokratische Union'	حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي
«Ypg» (RP 30-10-2019) per 'Yekîneyên Parastina Gel'	وحدات حماية الشعب

3.2.2- Sigle di base straniera traslitterate in arabo

La traslitterazione delle sigle di base straniera in arabo riguarda sigle e acronimi ispirati per lo più sul modello inglese. Da notare che quel tipo non costituisce una problematica per la traduzione perché è presente in ambedue le lingue:

Fra le sigle inglesi pronunciate lettera per lettera, citiamo:

«Dna» (RP 27-10-2019) per 'DeoxyriboNucleic Acid'	دي إن إيه
«CNN» (RP 27-10-2019) per 'Cable News Network'	قناة (سي إن إن)
«Fbi» (RP 30-10-2019) per 'Federal Bureau of Investigation'	مكتب (إف بي آي)

L'ultimo esempio, tra l'altro, potrebbe essere tradotto in المكتب الفيدرالي للتحقيقات, però se viene traslitterato, si potrebbe aggiungere una parola come quella sopraccitata fra parentesi per chiarire il referente al lettore. Sigle di prodotti o aziende non si traducono spesso, perciò ricorriamo alla traslitterazione o a scriverle in lettere latine accompagnate, se necessario, da una parola esplicativa che ci fa intendere di che cosa si tratta,⁶⁹ per es.: «Ibm» (RP 23-10-2019) e «LG» (RP 26-10-2019):

- شركة MBI "آي. بي. إم" العالمية (أخبار اليوم 2019-11-04)

68 Cfr. Maḥmūd Fahmī Ḥiḡāzī, cit., p. 104.

69 Cfr. Ḥāmid Ṣādiq al-Qunaybī, cit., p. 234.

- تصميم هاتف GL (أخبار اليوم 2019-08-29)

Questa stessa strategia traduttiva si riscontra pure in altre lingue, quali il tedesco, per es.: «ARD» (RP 27-10-2019) per ‘*Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland*’:

- هيئة الإذاعة والتلفزيون الألمانية (إيه.آر.دي) (أخبار اليوم 2019-10-4)

Fra gli acronimi inglesi pronunciati come intere parole in italiano e in arabo, ricordiamo i seguenti:

«Nato» (RP 17-10-2019) per ‘ <i>North Atlantic Treaty Organization</i> ’	الناتو
«Isis» (RP 28-10-2019) per ‘ <i>Islamic State of Iraq and Syria</i> ’	داعش

Da notare che il primo esempio è pronunciato in arabo all’inglese, mentre nel secondo esempio siamo di fronte a due acronimi diversi: uno inglese, attualmente abbreviato pure in *Is*, e l’altro è di origine araba dalla forma الدولة الإسلامية في العراق والشام. Si notano pure nel nostro corpus esempi di altre lingue, come il francese:

«Fifa» (RP 30-10-2019) per ‘ <i>Fédération Internationale des Football Associations</i> ’	الفيفا
---	--------

4. CONCLUSIONI

La crescente invasione delle sigle è un fenomeno internazionale che, oltre alla sua funzione concisa e incisiva e alla sua caratteristica mnemonica, alleggerisce la comunicazione rendendola più elegante ed agile. Comunque, uno studio del simile è assai difficile per la continua e rapida evoluzione delle sigle, a cui non si possono applicare regole fisse e generali e per la mancanza di studi specifici su tal fenomeno sia in arabo sia in italiano. Confrontando le sigle nelle due lingue in questione, vi si trovano tante affinità, ma pure molte divergenze. In base agli esempi analizzati, in ambedue le lingue la categorizzazione delle sigle non è uniforme dai linguisti che non sono perfino d’accordo su un unico termine. La coniazione delle sigle nelle due lingue si basa sulle lettere iniziali di ogni parola sottraendo di norma articoli e preposizioni, ma si possono aggiungere lettere per la pronunciabilità. In italiano sigle e acronimi coesistono, e in misura minore gli acrostici, però in arabo prevale la tendenza a comporre gli acrostici e si può capovolgere l’ordine delle lettere o aggiungerne altre al fine di costituire una parola già esistente in arabo di modo che rifletta un senso positivo. Per la grafia, era solito usare i punti nelle sigle in italiano, ma si tende oggi a farne a meno; mentre in arabo si scrivono in lettere separate con punti per distinguerle dagli acronimi. In italiano, sigle e acronimi hanno normalmente lettere maiuscole o una

sola iniziale maiuscola, mentre le sigle lessicalizzate si scrivono in lettere minuscole, il che è assente in arabo. Per quanto riguarda la pronuncia, le sigle hanno un comportamento affine nelle due lingue e si dividono in tre tipi in rapporto alla compatibilità con il proprio sistema fonetico: sigle compitate lettera per lettera che sono pochissime in arabo, sigle lette nella loro forma sciolta e acronimi letti come parole intere, dove prevale in arabo questo ultimo tipo. In merito alla morfosintassi, di norma, tanto in italiano quanto in arabo le sigle operano come sostantivi, ma svolgono oggi una funzione aggettivale in italiano, la quale esiste raramente in arabo.

Le sigle sono molto più diffuse in italiano rispetto all'arabo: si adoperano in italiano più frequentemente le sigle di base italiana e anche quelle di base straniera, mentre si usano di meno in arabo a causa del suo sistema fonetico che non facilita la coniazione delle sigle e la loro articolazione. Malgrado ciò, l'arabo accoglie perfettamente questo fenomeno internazionale attraverso varie strategie traduttive. Di norma, il problema principale si genera dall'interpretare la sigla e scioglierla in base al contesto per poi tradurla letteralmente: la traduzione potrebbe essere accompagnata dalla traslitterazione o sostituita solo dalla traslitterazione, mentre quelle traslitterate in arabo risalgono per lo più all'inglese.

BIBLIOGRAFIA

- ‘Abd al-Ḥay al-‘Abbas, *‘An al-naḥt fī al-‘arabiyya al-mu‘āṣira* (‘Sulle sigle nell’arabo contemporaneo’), in «al-Lisān al-‘arabī», 52, 2001, pp. 65-71.
- ‘Alī al-Qāsimī, *al-Naḥt wa tawlīd al-muṣṭalaḥāt al-‘ālamīyya* (‘Sigle e formazione di neologismi globali’), in «Dirāsāt muṣṭalaḥīyya», 5, 2005, pp. 85-105.
- Anna Maria Thornton, *Riduzione*, in Maria Grossmann / Franz Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, 2004, pp. 555-566.
- Anna Maria Thornton, *Parole macedonia*, in Maria Grossmann / Franz Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, 2004, pp. 567-571.
- Bruno Migliorini, *Uso e abuso delle sigle*, in Id., *Conversazioni sulla lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, 1949, pp. 86-90.
- Ettore Marchetti, *Le sigle nell’italiano contemporaneo come risultato di un processo di lessicalizzazione*, in «Revista Italiano UERJ», 5.5, 2014, pp. 214-232.
- Ġalāl Muḥammad Ṣāliḥ, *al-Rumūz wa-l-mukhtaṣarāt al-aḡnabiyya bayn al-tarḡama wa-l-ta‘rīb* (‘Simboli e abbreviazioni straniere tra traduzione e arabizzazione’), in «Maḡalat Maḡma‘ al-lugha al-‘arabiyya», 75.4, 2000, pp. 1009-1028.
- Giovanni Adamo / Valeria Della Valle, *Il Vocabolario Treccani. Neologismi. Parole nuove dai giornali*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 2008.
- Ḥāmid Ṣādiq al-Qunaybī, *al-Naḥt wa-l-ikhtiṣār* (‘Sigle e abbreviazioni’), in «Maḡalat Maḡma‘ al-lugha al-‘arabiyya al-urduṇī», 42-43, 1992, pp. 199-256.
- ‘Iṣṣām Abū Ṣalīm, *al-Mukhtaṣarāt al-lughawiyya al-ḥadītha fī al-lugha al-‘arabiyya* (‘Le moderne abbreviazioni linguistiche nella lingua araba’), in «Maḡalat Maḡma‘ al-lugha al-‘ara-

- biyya al-urdunī», 52, 1997, pp. 255-272.
- Jihad Hamdan / Shehdeh Fareh, *Acronyms in English and Arabic*, in «Dirasat: Human and Social Sciences», 30.1, 2003, pp. 183-193.
- Lavinia Merlini Barbaresi, *Il fenomeno delle sigle: un primo schema di analisi*, in Giuliana Garzone / Rita Salvi (a cura di), *Linguistica, linguaggi specialistici, didattica delle lingue*, CISU, Roma, 2007, pp. 37-48.
- Luca Serianni, *Italiano. Grammatica. Sintassi. Dubbi*, Garzanti, Milano, 1997.
- Maḥmūd Fahmī Ḥiḡāzī, *al-Ikhtiṣārāt al-ḥadītha fi wasā'il al-i'lām bayn al-tarḡama al-'arabiyya wa-l-iqtirāḍ al-mu'ḡamī* ('Le moderne abbreviazioni nei mass media tra la traduzione araba e il prestito lessicale'), in «Maḡalat Maḡma' al-lugha al-'arabiyya», 92, 2001, pp. 95-111.
- Maurizio Dardano, *Manualetto di linguistica italiana*, 2ª ed., Zanichelli, Bologna, 1996.
- Nicola Brocca, *Vi parlo dei Dico. Formazione, grafia, pronuncia e genere di acronimi e sigle*, in «Italienisch», 1, 2008, pp. 84-95.
- Othman Aref Rabie al-Dalaien, *Inflectional and derivational morphology of Arabic in mental lexicon*, PhD in linguistics, University Aligarh, India, 2016.
- Paula López Rúa, *On the structure of acronyms and neighbouring categories: a prototype based account*, in «English language and linguistics», 6.1, 2002, pp. 31-60.
- Peter Newmark, *Approaches to Translation*, Pergamon Press, Oxford, 1981 (trad. it. di Flavia Frangini, *La traduzione: problemi e metodi*, Garzanti, Milano, 1988).
- Raffaella Setti, *sigle*, sul sito: <http://www.accademiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/sigle>, 2004 (ultima consultazione: 30/10/2019).
- Rif'at Huzaym, *al-Naḥt fi al-'arabiyya qadīman wa ḥadīthan* ('Sigle in arabo antico e moderno'), in «Maḡalat Maḡma' al-lugha al-'arabiyya al-urdunī», 78, 2010, pp. 81-118.

PARTE VI

LA NUOVA VIA DELLA SETA TRA POLITICA, ECONOMIA, LINGUISTICA E SOCIOLOGIA

LUISIANA RUGGIERI¹

IL CANALE DI SUEZ

L'Egitto, sia per la posizione geografica sia per la fecondità del suolo, ha rappresentato da sempre per il mondo un punto essenziale nelle relazioni e negli scambi fra Oriente e Occidente. In particolare, la fascia di terra, che collegava il Sinai all'Africa, separando i due mari, ha costituito un punto nodale per i grandi imperi presenti in Africa, in Asia e in Europa.

Il primo tentativo di collegare il Mediterraneo con il Mar Rosso fu compiuto dal faraone egiziano Neco II (615-595 a. C) che aggirò l'ostacolo dei Laghi Amari del Golfo di Suez. La costruzione del canale, progettata sotto il suo regno, venne abbandonata, per essere poi portata a termine un secolo dopo. Notizie che riguardano l'antico tracciato le troviamo in Erodoto, Aristotele, Diodoro Siculo, Strabone e Plinio. Nel volume di Gatani su Luigi Negrelli leggiamo:

Neco il quale regnò sull'Egitto (dal 615 al 595) – scrive Erodoto – pose mano per primo al canale che porta al Mar Eritreo, il cui scavo fu ripreso, in un secondo tempo, dal persiano Dario. La lunghezza del Canale è quattro giorni di navigazione e, quando a larghezza del canale, fu scavato in modo che vi potessero passare contemporaneamente due triremi [...] ben 120.000 egiziani perirono mentre lo scavavano. Neco, però, lo lasciò interrotto a metà, poiché era intervenuto a distoglierlo un oracolo,

¹ Collaboratrice con varie testate giornalistiche, come *Il Centro*, *Il Messaggero*, *Il Tempo*, *L'Araldo d'Abruzzo*, e autrice di vari articoli e saggi, fra essi: *Donna e Lavoro*, *Giovanni Boccaccio ambiguo e trasgressivo nel Ninfale Fiesolano*, *Dante Alighieri Filosofo islamico*, *Con San Francesco dall'Occidente ai Piedi delle Piramidi*, *un cammino verso la Pace*.

secondo il quale egli preparava il lavoro per un barbaro.²

Con Erodoto concorda Diodoro Siculo che, a sua volta, scrive:

Il primo a intraprenderne la costruzione fu Neco e dopo di lui Dario il persiano fece progressi per un po' di tempo, ma poi abbandonò l'opera lasciandola incompleta: infatti fu informato da alcuni individui che, se avesse tagliato il lembo di terra, sarebbe stato responsabile della sommersione dell'Egitto, in quanto gli dimostrarono che il Mar Rosso era più alto dell'Egitto. Successivamente il secondo Tolomeo completò l'impresa e costruì nel luogo più adatto un ingegnoso sistema di chiusura. Egli apriva, quando desiderava passare per poi chiudere velocemente, un marchinegno il cui uso ne provò l'alta utilità.³

Mantenuto in funzione in seguito dai Tolomei, il Canale fu utilizzato e abbandonato più volte, a seconda delle esigenze dei sovrani egiziani, fino alla completa chiusura avvenuta nell'XI secolo. Non si può dimenticare che Cleopatra, dopo la sconfitta ad Anzio, cercò di attraversare l'istmo, ma l'impresa fu impossibile per la scarsità d'acqua.⁴

Il primo canale venne realizzato intorno al 250 a. C. e chiamato *Canale dei Faraoni*. Si trattava di un'opera che permetteva il transito di imbarcazioni da carico e militari. Si suppone anche che il canale sia stato utilizzato per cinque secoli e che successivamente venne abbandonato per insabbiamento. Sotto Traiano nel 106 a. C. venne realizzato un canale che collegava il Mediterraneo al Mar Rosso che rimase praticabile per ben 700 anni. All'epoca di Carlo Magno il geografo e astronomo irlandese Dicuilus (o Dicuil) in una sua opera pubblicata nell'825, parlando dell'Egitto, scrive che un monaco chiamato Fedele in visita alla Terrasanta, sbarcato dal Mediterraneo in Egitto, proseguì poi dal Nilo al Mar Rosso attraverso un canale.⁵

Il canale, in seguito, scomparve fino a quando nel 1484 alcuni monaci inviati dal papa in Abissina, passandogli accanto, ne ammirarono assai meravigliati i resti coperti dalla sabbia. In una relazione molto dettagliata, con notizie sicuramente raccolte sul posto, in cui si fa la storia del canale, da Ramsete II a Neco, lo si descrive così: «[...] largo cento piedi e profondo trenta, la sabbia lo ha colmato a metà; doveva unire il Mar Rosso al Mediterraneo, ma i faraoni non vollero proseguire i lavori perché il Mar Rosso era più alto del Mediterraneo e l'apertura del canale avrebbe causato l'inondazione dell'intero Egitto».⁶ Nel 1576 il viaggiatore Filippo Pigafetta, che visitò

² Tindaro Gatani, *Luigi Negrelli ingegnere trentino ed europeo*, E.D.A.S., Messina, 2000, p. 217.

³ Ivi, pp. 217-218.

⁴ Cfr. Anna Chiello, *Egitto e Mar Rosso*, Moizzi, Milano, 1997, p. 186.

⁵ Cfr. Decuilus, *De mansura orbis terrae*, Ed. Gustavi Panthey Barolini, Milano, 1870, p. 25.

⁶ Fabio Soso, *La lunga storia del Canale di Suez*. Consultabile su: <https://cronologia.le->

l'Egitto, l'Arabia, il Mar Rosso e il Sinai, in una sua relazione riferisce del tentativo turco di scavare un fossato per trasportare le merci attraverso una via navigabile fino a Suez, senza passare per Alessandria.

Filippo Pigafetta fu tra i primi dell'epoca moderna a dichiarare che tra i due Mari non c'era nessun dislivello.⁷ Nell'*Archivio di Stato* di Torino troviamo un suo scritto inedito (1576-77) nel bollettino della *Reale Società Geografica Italiana* (1910), in cui si parla del Golfo di Suez e del Mar Rosso.

Nel 1671 lo studioso tedesco Leibniz, matematico e filosofo, presentò un progetto alla corte di Francia, per ripristinare questa via d'acqua (ovvero il Canale di Suez), ma Luigi XIV non solo non lo ascoltò ma lo ritenne pazzo. Certo controllare il passaggio tra il Mediterraneo e l'Oceano Indiano non è di poco conto, significa porsi nel cuore dei giochi politico-economici del globo. Perciò, durante questo secolo e mezzo dalla sua apertura, gli intrighi, i complotti, le speculazioni, le guerre per il Canale di Suez non si contano.

Napoleone Bonaparte, nel 1799, mentre stava organizzando la sua campagna d'Egitto, ritrovò in una biblioteca l'interessante lavoro a opera dello studioso Leibniz, di cui si è detto prima, e intuì, quindi, l'importanza dell'apertura di una via per evitare la circumnavigazione dell'Africa che avrebbe permesso alla Francia di sfidare l'Inghilterra nel controllo delle rotte verso l'India. Gli ingegneri dell'epoca, però, non erano preparati a una tale opera e dichiararono che c'era un dislivello di 10 metri tra i due mari e, quindi, ostacolarono la realizzazione del progetto, in quanto temevano, per questo motivo un'inondazione dell'intero Egitto e uno sconvolgimento delle coste mediterranee.⁸ Accanto a Bonaparte, altri suoi collaboratori desideravano conoscere l'Egitto. Tra i tanti sono da ricordare Monge, autore dell'*Applicazione dell'analisi alla geometria*, il matematico e fisico Fourier con *La Teoria del calore*, e i due orientalisti Venture de Paradis e Amédée Jaubert. Molti di loro entrarono nell'Istituto d'Egitto, istituito il 22 agosto del 1798.

Nel 1846 Metternich, propose a Parigi, alla *Società di Studio del Canale di Suez*, un'idea, quella di progettare il varco tra Porto Said e Suez: egli sperava di dare a Venezia, con il taglio dell'Istmo di Suez, l'antico splendore dei traffici con l'Oriente. Il 27 novembre del 1846, infatti, su iniziativa di Infantin, era stata costituita a Parigi la *Società di Studi del Canale di Suez* formata da tre gruppi: uno francese, uno tedesco e l'altro inglese. Il gruppo degli associati inglesi era guidato dall'ingegnere Robert Stephenson, quello degli associati tedeschi dall'ingegnere Luigi Negrelli, quello degli associati francesi dall'ingegnere Talabot. In realtà, la grossa partita da giocare era tra la Francia e l'Inghilterra e iniziò con Napoleone III, al tempo del Secondo Impero. È

onardo.it/storia/a1869a.htm. Cliccato il 20/12/2020.

7 Cfr. Tindaro Gatani, *Luigi Negrelli ingegnere trentino ed europeo*, cit., p. 223.

8 Cfr. Fabio Soso, *La lunga storia del Canale di Suez*, cit.

Napoleone III a prendere l'iniziativa di collegare Mediterraneo e Mar Rosso, con il taglio dell'Istmo di Suez. Questo progetto tanto antico, come si è già visto, riemergeva dall'idea di Metternich.

Nel 1869 l'inaugurazione del Canale di Suez non sarà più un fatto franco-inglese, ma esclusivamente inglese, ed anche gli egiziani e gli austriaci ne saranno estromessi.

La nuova via di comunicazione muterà una volta di più le carte di navigazione, rifarà dell'Egitto il grande scalo verso le Indie e del Mediterraneo uno dei mari più solcati del Vecchio Mondo. Ma dobbiamo ricordare che il Canale è anche opera dell'Egitto: esso vi ha impegnato la sua responsabilità, malgrado la preoccupazione di Istanbul e i furori dell'Inghilterra, ha anch'esso destinato molto denaro al progetto, soprattutto nei primi cinque anni, inoltre è stato scavato dalle braccia dei suoi operai.

D'altra parte, non si può dimenticare che il Canale di Suez è anche un po' italiano: Camillo Benso, Conte di Cavour, desiderava appoggiare l'apertura dell'Istmo e inviò il Ministro dei Lavori Pubblici Pietro Paleocapa a Parigi in qualità di Presidente della Commissione Scientifica preposta allo scavo. A capo della Commissione c'era Ferdinand de Lesseps.

Al fianco di Paleocapa lavorava l'ingegnere Luigi Negrelli ideatore del progetto che fu subito adottato. Cavour intuì l'importanza del Canale per consentire al Regno d'Italia di entrare in una proficua rete di rapporti di politica internazionale. Per decenni i governi italiani cercheranno di creare una flotta navale prevalentemente a vela, ma ormai la nave a vapore era diventata la padrona delle acque del Mediterraneo. Cavour aveva, dunque, capito l'importanza del progetto, ideato da Luigi Negrelli.

Luigi Negrelli morì il 1° ottobre del 1858 per una grave malattia, pochi mesi prima che iniziassero i lavori del Canale; in seguito, questi furono affidati al francese Ferdinand de Lesseps, abile diplomatico ed energico uomo d'affari, il quale era riuscito a raccogliere i fondi per la grande impresa e con qualche modifica fece passare per una sua opera quella di Negrelli. Durante il suo cammino de Lesseps, comunque, incontrò molti ostacoli, soprattutto da parte dell'Inghilterra.

Ferdinand de Lesseps fu un uomo ben diverso da Negrelli. Non era un ingegnere né in altro modo un tecnico, ma un diplomatico di carriera: soprattutto un uomo abile nelle trattative, dotato di grandi capacità dialettiche, animato da forte volontà e passione, e inoltre un grande comunicatore e persuasore a favore del profitto nel quale si era impegnato. Egli dovette affrontare difficoltà enormi, nel gioco degli eventi politici internazionali, dei governi e delle personalità della diplomazia e della finanza con cui ebbe a che fare. Era un uomo scaltro, capace di bleffare, di omettere, di nascondere qualcosa per raggiungere i suoi obiettivi. E fra questi vi era anche quello di assicurarsi una posizione preminente, per non dire il pieno controllo della creazione, di cui si era attribuito la paternità, il Canale di Suez, quale entità finanziaria e imprenditoriale.

L'apertura del Canale nel 1869 restituì gran parte dell'antica importanza al Mediterraneo, aprendo un'agevole via di comunicazione con le Indie e i Paesi dell'Estremo

Oriente. L'inaugurazione del Canale avvenne il 17 novembre del 1869 – una data di capitale importanza –, giorno in cui sovrani, ambasciatori, scienziati, letterati assistettero allo straordinario evento. In occasione dell'inaugurazione di questa grande opera Ismail Pascià volle che la capitale avesse un teatro dell'Opera; l'architetto chiamato a realizzare l'edificio si chiamava Pietro Avoscani, e ne eseguì la costruzione in appena sei mesi. Il teatro fu inaugurato il 1° novembre del 1869 col *Rigoletto* e due anni dopo, il 24 dicembre del 1871, accolse la prima rappresentazione dell'*Aida*, musiche di Verdi e libretto di Antonio Ghislanzoni di Lecco.

Con l'apertura del Canale di Suez si ebbe, alla fine del XIX secolo, un vero cambiamento: le terre della vallata niliaca venivano coltivate, l'irrigazione aveva moltiplicato le superfici coltivabili, fu avviato un vero commercio internazionale con le Indie e l'Estremo Oriente. La Valle del Nilo, che non aveva nessuno sbocco, diventava una strada di penetrazione dell'Africa equatoriale.

Cosa accadde a Ferdinand de Lesseps, dopo essersi impossessato di un progetto non suo, perché opera, come si è detto, dell'ingegnere Luigi Negrelli? Sul *Corriere della sera* del 31 maggio – 1° giugno 1904 apparve il seguente articolo: *Una querela contro la Compagnia del Canale di Suez*:

Parigi, 30 maggio sera.

Le perquisizioni operate martedì presso la signora de Lesseps e Carlo de Lesseps si riferiscono ad un vecchio affare d'una ventina d'anni fa, tornato a galla in seguito ad una ordinanza della Camera d'accusa in data 25 Maggio 1901. Si tratta di una querela per falso ed uso di falso presentata contro la Compagnia del Canale di Suez dalla figlia del cav. Negrelli, nel 1891. La querelante e i suoi fratelli reclamano la consegna di un titolo di membro fondatore della Società di Suez, che pretendono essere stato sottratto al loro padre.

Il processo è stato rinviato dal Tribunale della Senna il 1895 e dalla Corte di Parigi il 1896, il nome di Negrelli non figurando nella lista dei membri fondatori della Compagnia, la querelante sostiene che si commise un falso e presenta quale prova la copia di una lettera di Ferdinando de Lesseps al barone Debruck, in cui si legge: "Il Kedivé m'incarica d'informarvi che fece iscrivere il vostro nome e quello di Negrelli fra i membri fondatori".

Una sentenza, emanata nel Dicembre 1905 dallo stesso Tribunale della Senna, ha poi dato torto alla figlia del cav. Negrelli condannandola altresì alle spese del processo!

Il 6 Agosto 2015 è la data dell'inaugurazione ufficiale dell'ampliamento del Canale di Suez da parte del Presidente Abdel Fattah al-Sisi, un momento di grande importanza per la storia mondiale, in quanto, attraverso la *Via della Seta*, l'Oriente e l'Occidente saranno uniti geopoliticamente.

Oggi questo Canale non è solo una via di passaggio strategica per i commerci marittimi mondiali, ma rappresenta un modello di sistema portuale che integra aree dedicate alla manifattura industriale ed investimenti in tecnologia. È un esempio da cui anche il nostro Paese può mutuare metodologie e strategie nelle nostre zone economiche e rendere più competitivo il sistema portuale.

La nostra è l'età della globalizzazione, del trasferimento di lavorazioni e di indu-

strie in altri paesi dove la manodopera costa poco, di massicci investimenti stranieri. Il Giappone, gli Stati Uniti e l'Europa hanno favorito lo sviluppo economico dei paesi dell'Estremo Oriente. Qui, dagli anni 80, i quattro dragoni (Corea del Sud, Singapore, Taiwan e Hong Kong) e, in particolare la Cina, un paese che ospita più di un quinto della popolazione mondiale, hanno iniziato a sorprendere il mondo per la loro crescita economica. Ad essi si è aggiunta l'India, paese con altissima densità di popolazione.

Oggi la Cina e l'India appaiono come delle locomotive dell'economia mondiale nel loro formidabile sviluppo trascinando anche altri paesi dell'Asia Orientale, dalle Filippine all'Indonesia. Il decollo economico di tanti paesi asiatici fa parte di un nuovo spostamento del centro geoeconomico del mondo (ovvero domanda, offerta, mercato) questa volta dall'Atlantico al Pacifico. Ma lo sviluppo dell'Asia passa attraverso il Canale di Suez. Il porto di Gioia Tauro in Calabria, ad esempio, è diventato uno dei maggiori scali commerciali dal quale, attraverso enormi navi, si è in grado di trasportare da e per la Cina tonnellate di merci. Così c'è chi prevede che il Mediterraneo, da tempo escluso dal grande commercio, tornerà ad acquistare una grande importanza economica, quasi a completare il circolo iniziato tanti anni fa.

Oggi la politica del governo egiziano rappresenta un vero marketing, in quanto l'intento è quello di attirare traffico aumentando la convenienza di passaggio anche da altre rotte dell'Asia, verso la Costa Orientale degli Stati Uniti che sviluppano il loro percorso verso Panama.

Il governo egiziano con questo progetto ha permesso lo sviluppo di attività logistiche non soltanto sul piano industriale ma anche manifatturiero, nautico e altro, creando, secondo alcune stime, un milione di posti di lavoro solo nei primi 15 anni.

Indubbiamente tra Oriente e Occidente con la Via della Seta o Via Marittima, nascerà una Nuova Civiltà più ricca rispetto alle attuali come è accaduto in passato.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Storia d'Italia – Dalla Civiltà Latina alla nostra Repubblica*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, volume IV – fascicolo 93 – 1978.
- Anna Chiello, *Egitto e Mar Rosso*, Moizzi – Guida per Viaggiare, Milano, 1997.
- Decuilus, *De mensura orbis terrae*, Ed. Gustavi Panthey Barolini, Milano, 1870.
- Fabio Soso, 1869 – *Inaugurazione Canale di Suez. La sua lunga storia*, www.cronologia.leonardo.it.
- Lombardi-Mozzati, *Civiltà e progresso*, vol. II, Società Editrice Internazionale, Torino, 1969.
- Lombardi-Mozzati, *Civiltà e progresso*, vol. III, Società Editrice Internazionale, Torino, 1969.
- Luigi Antonio Balboni, *Gl'Italiani nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX*, vol. II, Penasson, Ales-

Luisiana Ruggieri

sandria D'Egitto, 1906.

Mario Sanfilippo, *La città medioevale*, S.E.I., Torino, 1974.

Pier Paolo Albricci, *La Via della Seta passa per l'Egitto, l'Italia, nei progetti lungo il Canale*, Class Editori, Milano, 2019.

Rosario Villari, *Storia medievale*, Laterza, Bari, 1991.

Tindaro Gatani, *Luigi Negrelli ingegnere trentino ed europeo*, E.D.A.S., Messina, 2000.

INDICE

AISHA NASIMI - ADRIANO GELO, <i>Introduzione. Dall'Oriente a Siena. Da dove tutto iniziò a dove tutto ricomincia</i>	III
--	-----

PARTE I. "ORIENTE" E "OCCIDENTE": DIARI DI VIAGGIO E RAPPRESENTAZIONI LETTERARIE

AISHA NASIMI - ADRIANO GELO, <i>Lo sguardo del viaggiatore: Oriente e Occidente in contatto nel mediterraneo nella Rihla di ibn Ġubayr</i>	3
WAFAA R. EL BEIH, <i>"La Cina in Vespa" di Giorgio Bettinelli e "Il mio viaggio in Cina" di Abdallah Tayeh: una riscoperta della Cina?</i>	21
MONICA BIASIOLO, <i>Spazi e parole in un carteggio della fine degli anni Venti - Olga Gogala di Leesthal in viaggio tra Italia e Medio Oriente</i>	31
LAURA CANNAVACCIUOLO, <i>Raccontare l'India. Oriana Fallaci e Tiziano Terzani lungo la Via della Seta</i>	51

PARTE II. RAPPRESENTAZIONI, RELAZIONI E INFLUENZE CULTURALI ITALIA-EGITTO

SHERIF ABDEL MOTTELEB, <i>La Radio libera ed il contributo della Società Marconi in Egitto</i>	63
RABIE SALAMA, <i>Ungaretti e la cultura araba</i>	71
NICOLETTA LEPRI, <i>L'Egitto nella Toscana dell'800: dalle giraffe di Giuseppe Angelelli, pittore viaggiatore, allo scorpione di Lorenzo Bartolini</i>	77
STEFANO PIFFERI, <i>«Viaggiatore come sono e forse dei primi fra gli italiani...». La Descrizione della Nubia e dell'Egitto monumentale di Giuseppe Acerbi</i>	99
ABDELHALEEM SOLAIMAN, <i>Vivere in between. Mediterraneo, identità e alterità nella serie televisiva egiziana «Zizinia»</i>	113
HALA RADWAN, <i>La poesia per l'infanzia tra l'Italia e l'Egitto con particolare riferimento ad Alfonso Gatto e Ahmed Shawky</i>	129

PARTE III. LETTERATURE COMPARATE TRA ORIENTE E OCCIDENTE: TRADUZIONI E CIRCOLAZIONE DI TEMI

MARIA LUISA ALBANO, <i>Cenerentola, personaggio ponte sugli itinerari della</i>	
---	--

Indice

<i>Via della Seta</i>	145
AHMED OBEADALLAH, <i>Giufà tra Oriente e Occidente: le riscritture di Ali Ahmed Bakatheer e Leonardo Sciascia</i>	153
SALAMA ABDELMONEIM EID MOHAMMED, <i>Le doti che deve possedere il perfetto cortigiano nel rapportarsi al suo principe ne Il Cortegiano di Baldessarre Castiglione e Il Galateo maggiore di Ibn al-Muqaffa</i>	161
 PARTE IV. “ORIENTI IN OCCIDENTE” E “OCCIDENTI IN ORIENTE”: MITI, RADICI, INNESTI	
ZSUZSANNA TÓTH-IZSÓ, <i>La percezione di sé nella psicosintesi. L'integrazione dell'altro da sé nella tradizione occidentale del primo Novecento</i>	187
 PARTE V. LINGUISTICA COMPARATA ITALIANO/ARABO	
SAMEH AHMED HUSSEIN, <i>Papa e Grande Imam a confronto. Analisi lessicale e morfo-sintattica</i>	215
NERMIN HAMDY, <i>Sigle e acronimi in italiano e in arabo</i>	247
 PARTE VI. LA NUOVA VIA DELLA SETA TRA POLITICA, ECONOMIA, LINGUISTICA E SOCIOLOGIA	
LUISIANA RUGGIERI, <i>Il Canale di Suez</i>	267