

Studi di Storia

3

# EUT – Ricerca

---

Collana  
“Studi di Storia”

## COMITATO SCIENTIFICO

Mathieu Arnoux (Directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris); Jesús Astigarraga Goenaga (Profesor, Universidad de Zaragoza); Catherine Brice (Professeur d'Histoire contemporaine, Université Paris-Est Créteil, Membre senior de l'Institut Universitaire de France); Tullia Catalan (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste); Marco Dogo (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste); Catherine Horel (Directrice de recherche. UMR IRICE. Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Aleksej Kalc, (Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts-ZRC SAZU); Rolando Minuti (Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo, Università di Firenze); John Robertson (Professor of the History of Political Thought, Clare College, Cambridge); Giovanni Tarantino (Research Fellow School of Historical and Philosophical Studies, The University of Melbourne); Giacomo Todeschini (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste); Antonio Trampus (Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati, Università “Ca' Foscari” Venezia); Francesca Trivellato (Frederick W. Hilles Professor of History at Yale University); Elisabetta Vezzosi (Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste); Larry Wolff (Professor of History, Director, Center for European and Mediterranean Studies, New York University).

ISBN 978-88-8303-935-5 (print)

ISBN 978-88-8303-936-2 (online)

Pubblicazione realizzata con i Fondi Ricerca Ateneo (Fra 2016) Università di Trieste



Volume distribuito in *open access*  
e disponibile nell'archivio digitale OpenstarTs  
<http://www.openstarts.units.it/handle/10077/20653>

Impaginazione Gabriella Clabot

© **Copyright 2018 – EUT**  
**EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE**

**Proprietà letteraria riservata**

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i Paesi

Cristiana Baldazzi

Lo sguardo arabo:  
immagini e immaginari  
dell'Occidente

Edizioni Università di Trieste

2018

# Sommario

1. Introduzione	7
PARTE PRIMA – IL VIAGGIO	
2. GIRANDO PER L'EUROPA	17
2.1 I viaggi in Europa	17
2.2 Viaggiatori, turisti o pellegrini moderni?	20
2.3 La <i>rihla</i> moderna	30
2.4 Gli itinerari	33
2.5 Viaggi di dovere, viaggi di piacere	38
2.6 Partire... è un po' morire	42
2.7 Terra! L'arrivo	44
3. LE TAPPE ITALIANE	49
3.1 Livorno, Pisa e le terme toscane	49
3.2 Le bellezze partenopee	52
3.3 La capitale e il Vaticano	55
3.4 Da Trieste in giù...	57
4. LE TAPPE INGLESÌ	61
4.1 La nebbia di Londra	61
4.2 Oltre la capitale: alcune città dell'Inghilterra e il Galles	64
4.3 Sistema inglese o sistema francese? Londra o Parigi	67
5. LE TAPPE FRANCESI	73
5.1 Da Amiens a Nizza	73
5.2 Finalmente Parigi!	76
5.3 Le manifatture dei Gobelins e i grandi magazzini	78
5.4 Scuole e biblioteche	81
5.5 Attrazioni diurne e notturne	83

5.6	<i>Les femmes</i>	85
5.7	Un passato glorioso	88

## PARTE SECONDA – L'IMMAGINE

6.	L'ESPOSIZIONE UNIVERSALE	93
6.1	<i>L'Exposition de Paris</i>	93
6.2	Visioni mirabili	97
6.3	Immagini sfavillanti in movimento... l'elettricità	99
6.4	<i>Rue du Caire</i> e altri padiglioni orientali	101
6.5	L'Esposizione del 1889	104
6.6	L'Esposizione del 1900	110
6.7	La danza del ventre	111
6.8	Allo specchio	116
7.	OPERE ARTISTICHE	121
7.1	L'Antico Egitto	121
7.2	I musei	127
7.3	Monumenti, statue, mausolei	134
8.	OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	141
8.1	<i>Les grands hommes</i>	141
8.2	Modelli di vita	143
8.3	La Rinascita dell'arte	149
8.4	La <i>Naḥda</i> : una Rinascita a metà	152
	BIBLIOGRAFIA	157
	INDICE DEI NOMI	171

## AVVERTENZA

Per i nomi arabi – fatta eccezione per i toponimi, che ho preferito lasciare secondo la forma più diffusa (*nomina recepta*) – ho usato i seguenti criteri di traslitterazione:

- ' (se all'interno o alla fine del termine si rende con un'interruzione del suono), b, t, ṭ (corrisponde alla pronuncia del *th* inglese di *thank you*), ġ (dolce come in *gelo*), ḥ (simile alla pronuncia inglese di *hotel*), ḫ (come il tedesco *achtung*), d, ḏ (simile all'inglese *this*), r, z, s, š (è come *scena*), ḍ, ṭ, ṣ (sono tre consonanti enfatiche), ' (ha un suono faringale, si rende con l'abbassamento della faringe), ġ (come nel francese di *route*), f, q, k, l, m, n, h (una lieve aspirazione), w (la pronuncia è come *uovo*), y (come iodio), a/ā i/ī u/ū (cade l'accento sulla vocale lunga, *kitāb*, *kitàb*)
- articolo: *al-kutub al-šams*
- dittonghi: *ay*, *aw*
- annessione: *madrasat al-madīna*
- la ' non è segnata a inizio di parola

# 1. Introduzione

L'idea di questo volume nasce da una ricerca sulle esposizioni universali, che, nella loro molteplice e complessa natura, mi hanno reso ancora più evidente quanto la rappresentazione e la visione dell'Altro costituiscano un aspetto di grande rilevanza proprio nella costruzione del Sé. In questo libro l'Altro è l'Occidente, osservato per l'appunto attraverso lo sguardo di alcuni intellettuali arabi vissuti tra XIX e XX secolo che, per motivi diversi, hanno visitato l'Europa lasciando una testimonianza scritta dei loro viaggi. Come ha scritto Brugnolo<sup>1</sup>, si tratta di termini ormai abusati, ma che sottendono significati da cui non si può oggi prescindere, in questa società globalizzata ma fortemente polarizzata, in cui l'opposizione tra "noi" e "loro" sembra dar ragione all'ormai tristemente famoso "scontro di civiltà" postulato da Huntington<sup>2</sup>.

Il mio studio presuppone la convinzione che le culture non sono e non devono essere concepite come mondi chiusi e incomunicabili, né tantomeno come universi valoriali incompatibili, ma, al contrario, vanno lette e interpretate come mondi che convivono, si sviluppano e si influenzano reciprocamente, in modi complessi e storicamente determinati<sup>3</sup>. L'idea di fondo è che l'Altro si definisce in base al Sé e che le esperienze dell'umanità, al di là delle differenze linguistiche, religiose e culturali, sono tra loro confrontabili. Assumendo questa prospettiva non ho voluto rigettare, o meglio ribaltare, la ben nota lettura saidiana dell'orientalismo<sup>4</sup>, né assumere quella dell'occidenta-

---

<sup>1</sup> S. Brugnolo, *La tentazione dell'Altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Roma, Carocci, 2017, p. 27.

<sup>2</sup> S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1994.

<sup>3</sup> G. Calogero, *Pluralità delle culture e coesistenza umana* (Lezione tenuta al seminario della Fondation européenne de la culture a Vienna nel nov. 1959), in G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Brescia, Morcelliana, 2015, pp. 387-395.

<sup>4</sup> El-Enany dichiara nell'Introduzione che l'impostazione del suo libro è «in part, a reverse study of E. Said's *Orientalism*», Cfr. R. El-Enany, *Arab Representation of the Occident. East-West Encounters in Arab Fiction*, London-New York, Routledge, 2006, p. 1.

lismo<sup>5</sup> secondo una o più delle sue diverse varianti<sup>6</sup>, ma piuttosto analizzare in concreto il modo in cui le identità, collettive e individuali, si sono formate, attraverso processi di rispecchiamento e riconoscimento reciproco.

Indicazioni particolarmente utili mi sono venute, in questo senso, dalla lettura dell'affascinante lavoro di Leed, che ha studiato il viaggio non come evento occasionale, ma, come un'esperienza che è al contempo di perdita – ciò che il viaggiatore lascia a casa – e di acquisizione – quanto acquista nelle molteplici esperienze con l'Altro<sup>7</sup>.

I territori arabi dell'Impero ottomano, 'l'Oriente' e il suo Altro, l'Europa, gli *ifranġ* o i *naṣrānī*, hanno sempre avuto relazioni, ufficiali e non, fatte di ambascerie, scambi commerciali, ma anche di guerre e alleanze politiche. La contrapposizione noi/loro è stata parte integrante non solo del confronto, ma anche della determinazione del Sé, al di là del dato religioso. Entrambi i termini di questa relazione sono sempre stati realtà complesse. Per quanto riguarda l'Oriente, il Corano è stato a lungo considerato, in Occidente, come l'unico *passe-partout* per comprendere quel mondo. Ma, sebbene l'Islam costituisca certamente il denominatore comune nel determinare codici comportamentali, etici, politici e sociali, la realtà cui ha dato vita è, fin dalle origini, tutt'altro che omogenea e comprende al suo interno anche altre appartenenze religiose, tra cui quella cristiana nelle sue diverse confessioni (melchita, giacobita, nestoriana e copta). I modi stessi in cui l'Islam si è diffuso nelle diverse regioni e nei diversi periodi storici hanno prodotto ciò che Aziz al-Azmeh ha definito una *pluralità d'Islam*<sup>8</sup>: qualcosa, insomma, di molto diverso dall'immagine dominante nel mondo occidentale, quella di un Islam-monolite, immutabile nel tempo e nello spazio. E le narrazioni dei nostri viaggiatori, alcuni dei quali sono cristiani, pongono in evidenza l'esistenza di un substrato culturale comune, una cosiddetta "tradizione orientale", al di là dell'appartenenza religiosa.

Nel testo sopra citato, Brugnolo mostra come l'Altro, nello specifico l'Oriente, sia andato definendosi nella letteratura coloniale come l'irrazionale, il rimosso della civil-

---

<sup>5</sup> Hasan Ḥanafī ritiene l'orientalismo rivelatore della mentalità occidentale piuttosto che di quella orientale e lo considera alla stregua del fascismo o del razzismo, un'ideologia volta ad affermare l'egemonia occidentale. L'occidentalismo, per Hanafi, è invece una linea d'indagine nata nel Terzo Mondo per portare a compimento il processo di decolonizzazione, è la voce delle periferie, diversamente dall'orientalismo che è il prodotto del centro. Cfr. H. Hanafi, *From Orientalism to Occidentalism*, in "Hermes", 1, 2012, pp. 7-16.

<sup>6</sup> L. Casini, *Beyond Occidentalism: Europe and the Self in Present-day Arabic Narrative Discourse*, Badia Fiesolana (Fi), EUI RSCAS, 2008, <<http://hdl.handle.net/1814/9367>>, sito consultato il 28/2/2018.

<sup>7</sup> E. J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 32.

<sup>8</sup> A. al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London, Verso, 1996.



tà occidentale, ciò che gli europei delle nazioni dominanti avrebbero voluto escludere dal loro orizzonte mentale, culturale, antropologico. L'Oriente veniva così a incarnare la follia e le perversioni, l'ozio e l'improduttività, il pensiero magico e le superstizioni: l'Altro, insomma, come proiezione di tutto quello che gli europei tendevano a recidere dal proprio Sé, nel momento in cui si stava compiendo un passaggio cruciale della modernità. L'Oriente finiva così per svolgere una funzione perturbante, in quanto assurgeva a incarnazione, a simbolo di tutto ciò che gli europei cominciarono ad avvertire con nostalgia, tanto da configurarsi come «un luogo della mente, o, dell'inconscio culturale della civiltà occidentale»<sup>9</sup>.

Qualcosa di analogo avviene nelle esperienze di viaggio fatte in Occidente dagli scrittori e intellettuali arabi qui presi in esame. Le loro opere, infatti, non ci restituiscono un ritratto realistico degli europei, ma l'effetto che italiani, inglesi, francesi, hanno prodotto su di loro. Questi testi sono intrisi di pregiudizi, proiezioni, stereotipi, esattamente come quelli dei grandi scrittori occidentali studiati da Brugnolo (fatte le debite proporzioni). Anche i nostri autori vedono negli europei loro stessi in negativo, quando descrivono gli occidentali come persone sempre attive, ben organizzate, grandi lavoratori, affidabili e puntuali. E anche per questi scrittori arabi, le caratteristiche dell'Altro diventano qualità desiderabili, tanto che dietro la constatazione del «noi non siamo come loro» si legge il «noi dovremmo/vorremmo essere come loro»<sup>10</sup>. La differenza sta piuttosto nel fatto che l'Occidente non incarna, per questi scrittori, una parte del Sé in via di rimozione, ma la modernità, la forza vincente del progresso, una potenza economica e politica che in qualche modo li soverchia, inducendoli a introiettare la visione che l'Altro ha di loro.

Con lo stesso modulo può essere letta la contrapposizione tra un Occidente materialista e un Oriente spirituale. Come i viaggiatori e gli scrittori occidentali del periodo coloniale ricercano sé stessi nei loro viaggi reali o immaginati in Oriente, dove ritrovano nostalgicamente una semplicità e una felicità che sentono perdute, così i nostri viaggiatori arabi che visitano l'Europa rivendicano l'etica e la religiosità in quanto presupposti orientali, da contrapporsi alla decadenza morale dell'Occidente, vista come aspetto negativo del progresso.

Con l'accelerarsi degli eventi e con l'affermazione dell'Occidente, che non è stata solo un'imposizione militare ed economica ma anche culturale (omologazione a un modello e globalizzazione), la modernità diventa presupposto dell'Europa, dell'Altro, andando così a costituire l'unica possibilità di progresso possibile, secondo il paradigma Occidente/modernità, cui si contrappone quello Oriente/tradizione, dove, però, la connotazione di tradizione ha soprattutto un carattere negativo, conserva quell'inerzia

<sup>9</sup> Brugnolo, *La tentazione*, p. 32.

<sup>10</sup> Brugnolo, *La tentazione*, p. 29.

che sembra propria dell'Oriente, se non dell'Islam in sé. L'Islam va allora a porsi come "contro-modello", e non appare casuale che molti dei movimenti cosiddetti fondamentalisti, o islamisti, conducano oggi una vera «revolt against modernity»<sup>11</sup>.

Il libro si divide in due parti, la prima riguarda più propriamente il *Viaggio*, la sua narrazione; la seconda, intitolata *Immagine*, dà risalto allo sguardo dei viaggiatori, al loro modo di vedere che, oltre alla cultura dell'autore, comprende anche «la sua capacità o incapacità di cogliere certi aspetti della realtà, la necessità di sottolineare alcuni fenomeni rispetto ad altri, o di adeguarsi o meno a parametri correnti di giudizio»<sup>12</sup>. Attraverso le loro parole ho cercato di dare voce alla loro visione dell'Europa, una rappresentazione che sarebbe errato scambiare con *la* visione araba, ma che ha tuttavia esercitato un influsso significativo sull'opinione pubblica dei rispettivi paesi, attraverso la circolazione degli scritti di questi autori, alcuni dei quali hanno trovato spazio su giornali e periodici.

Il viaggio, esperienza universale, nei territori della *dār al-islām* è sempre stato, come osserva Nabil Matar, «a way of life»<sup>13</sup>, anche perché facilitato da una lingua comune, *al-'arabiyya*, dalla mancanza di confini e certamente anche da una tradizione ben radicata: è infatti a seguito della *hiğra*, dell'emigrazione, dello spostamento, dunque del viaggio che il Profeta compie da Mecca a Medina, che nasce la comunità musulmana nel 622 (anno primo della *hiğra*, egira). Il pellegrinaggio alla Mecca (*ḥağğ*) diventa così un obbligo, che ogni musulmano deve compiere almeno una volta nella vita se ne ha le possibilità economiche. Ma a spingere al viaggio ci sono anche motivazioni sociali, economiche, politiche e personali<sup>14</sup>. Il viaggio, però, non è solo movimento da un luogo a un altro, ma ha una dimensione anche spirituale e uno dei significati assunti dalla *hiğra*, come suggerisce Muhammad Khalid Masud, è quello di un movimento dell'anima, che transita da uno stato di peccato a uno di purezza<sup>15</sup>. Il legame tra la conoscenza (*ṭalab al-'ilm*) e il viaggio, visto nelle sue diverse forme (migrazione e pellegrinaggio), è affrontato nel

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Kh. Masud, A. Salvatore, M. van Bruinessen (ed.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, pp. 5-6; 14.

<sup>12</sup> E. Guagnini, *Il viaggio, lo sguardo, la scrittura. Generi e forme della letteratura odepórica tra Sette e Ottocento*, in *Il viaggio, lo sguardo, la scrittura*, Trieste, EUT, 2010, p. 13.

<sup>13</sup> N. Matar, *Arabic Travel Writing, to 1916*, in C. Thompson (ed.), *The Routledge Companion to the Travel Writing*, New York, Routledge, 2016, pp. 521-565, p. 521.

<sup>14</sup> Cfr. D. F. Eickelman, J. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.

<sup>15</sup> M. Khalid Masud, *The Obligation to Migrate: the Doctrine of hijra in Islamic Law*, in D. F. Eickelman, J. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers*, pp. 29-49.

brillante testo curato da Richard Netton<sup>16</sup>, la cui visione di un *un-monolitic* e *cosmopolitan* Islam si ritrova anche, sebbene diversamente declinato, nell'affascinante studio di Roxanne Euben<sup>17</sup>, che svolge un'analisi comparata di testi di viaggio arabi ed europei nel tentativo di superare gli angusti limiti della contrapposizione Islam/Occidente.

La prima parte di questa ricerca è dunque incentrata sul genere della *riḥla*<sup>18</sup>. La letteratura di viaggio (*adab al-riḥla*), la cui tradizione risale ai primi secoli dell'Islam (IX secolo), è qui indagata nelle sue forme moderne, con riferimento a testi che, come accennato, sono prodotti tra il 1865 e il 1912 e raccontano di viaggi compiuti fuori la *dār al-islām*, aventi come meta l'Europa. In questa sezione, oltre a caratterizzare le singole opere, contestualizzando gli autori, indicando gli itinerari, le motivazioni di viaggio, gli obiettivi dichiarati e quelli che traspaiono dal testo, metto in evidenza le linee di continuità, piuttosto che di frattura, rispetto al genere letterario della tradizione. Queste *riḥle* ricalcano, infatti, gli stilemi e i *topoi* del *Taḥlīṣ al-Ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (1834) di Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, considerato già un autore moderno: mantenendo intatti i tratti salienti della *riḥla* classica, a partire dal suo spirito, il *ṭalab al-'ilm*, la ricerca di conoscenza, l'attualizzano e modernizzano in base alle nuove esigenze della società. I nostri autori rielaborano quindi i contenuti del messaggio che intendono restituire ai loro compatrioti, si fanno mediatori; traducono concetti stranieri in termini arabi, svolgendo un ruolo niente affatto scontato e creativo, in particolare quando coniano parole nuove, che entreranno poi nell'uso comune, contribuendo a delineare l'immagine del futuro e della modernità, secondo i dettami della nuova fase culturale e storica, la *Nahḍa*.

Il nazionalismo arabo che si afferma nel XX secolo, ma le cui idee iniziano a prendere forma proprio in quegli anni, ha i suoi prodromi nelle *riḥle* dei nostri autori. In questi scritti di viaggio – perfino in quello del giovane Salīm Bustrus – traspare lo *ḥubb al-waṭan*, l'amore per la patria, ma non in modo teorico bensì come risultato di esperienze vissute in prima persona. Del resto, tale sentimento si rinsalda proprio grazie al distacco, come alcuni dei viaggiatori affermano, facendo ritorno a casa, a conferma dell'acuta osservazione di Leed, secondo la quale solo uscendo dalla propria comunità un individuo scopre ciò che a essa lo unisce. Soprattutto, il viaggio porta i nostri scrittori a riconoscere in concreto l'importanza di uno Stato in cui tutti i cittadini si riconoscano con orgoglio, li sollecita a delineare e a immaginare nuove modalità attraverso cui esprimere e rafforzare l'amore per la propria patria.

<sup>16</sup> I. R. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993.

<sup>17</sup> R. L. Euben, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.

<sup>18</sup> Il termine *riḥla* indica il viaggio, ma anche il racconto di viaggio; nel corso della trattazione per facilitare la lettura ho usato il plurale *riḥle* anziché *riḥlāt*.

Tale aspetto costituisce il filo rosso della seconda parte del libro, dedicata all'immagine; qui, accompagnando i viaggiatori nelle loro visite all'esposizione universale, ai musei o nelle piazze d'innanzi alle statue e a monumenti, seguendone lo sguardo, si scorge come molte di tali bellezze artistiche siano 'raccontate' in funzione della costruzione nazionale. Questi autori traducono il linguaggio europeo, il linguaggio della modernità, e istituiscono una rete di significati cui partecipano anche l'arte e l'architettura, secondo una prospettiva identitaria, di matrice nazionalista.

Apoteosi dell'Occidente, della sua arte, architettura, tecnologia, progresso e ricchezza è l'esposizione universale, che apre questa sezione. Come ho già detto, è questo un argomento che non smette di affascinarci per le diverse sollecitazioni che offre in quasi ogni campo di interesse e ricerca. Forse, proprio per questa sua caleidoscopica complessità, l'esposizione riesce a far risaltare il senso di estraniamento e l'atteggiamento contraddittorio degli autori arabi che vi si recano, i quali, non provano solo disgusto, come sottolinea Timothy Mitchell<sup>19</sup>, ma un sentimento ambivalente, contraddittorio, oscillante tra l'ammirazione e il fastidio. Il gioco di sguardi incrociati e riflessi dell'Altro lascia intravedere in alcuni dei nostri scrittori, anche se solo in modo baluginante, la consapevolezza di una realtà imperialistica che non si limita al momento espositivo, ma assume una portata assai più vasta: *world-as-exhibition*<sup>20</sup>.

Questi testi di viaggio hanno contribuito a creare «the context and the substance of a society's perception of the rest of the World»<sup>21</sup>, come attesta in modo esemplare la questione delle immagini; ai nostri scrittori-viaggiatori non sfugge la potenza simbolica delle immagini, in particolare delle statue, delle quali auspicano la costruzione nel loro paese. Sebbene alcuni di loro siano particolarmente attenti alla dottrina religiosa – ci tengono a dimostrare la liceità del viaggio fuori la *dār al-islām*, traendo dalla tradizione esempi e precedenti –, sulla questione della raffigurazione umana non fanno osservazioni in tal senso. Questo comporta due ordini di considerazioni, in qualche modo legate. La prima, di carattere generale, riguarda il rapporto nell'Islam tra teoria e prassi e dunque la questione di un'interpretazione dell'Islam, rispetto alle diverse rappresentazioni e letture che dello stesso fenomeno viene dato; la seconda concerne, più in particolare, il ruolo di questi scrittori all'interno della *Nahḍa*.

---

<sup>19</sup> T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988, p. 1.

<sup>20</sup> Mitchell, *Colonising Egypt*, pp. 10-13.

<sup>21</sup> I. C. Schick, *Self and Other, Here and There. Travel Writing and the Construction of Identity and Place*, in B. Agai, O. Akyıldız, C. Hillebrand (eds.), *Venturing beyond Borders. Reflections on Genre, Fiction and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Würzburg, Ergon Verlag, 2013, p. 17.

Riguardo a tale considerazione, più specifica, va anzitutto sottolineato come gli autori in questione abbiano svolto un ruolo pionieristico nel promuovere la diffusione delle immagini e delle statue, che prolifereranno, in seguito, nell'intero mondo arabo, compresa l'Arabia Saudita. Essi, infatti, hanno ritenuto fondamentale, per la costruzione della coscienza nazionale, la valorizzazione dei grandi uomini che hanno contribuito alla grandezza del loro paese, in base alle modalità osservate in Europa, dove constatano come tutti i cittadini conoscano la storia dei loro eroi nazionali in quanto ne trovano le immagini riprodotte nelle statue, nei ritratti o nei nomi delle strade.

È durante la *Nahḍa* che nasce il culto dell'eroe nazionale<sup>22</sup>. Le biografie dei grandi uomini dell'Islam, spesso accompagnate da un ritratto, occupano uno spazio fisso su molte riviste dell'epoca, e immagini di ogni genere cominciano a diffondersi e a proliferare: statue, ritratti e fotografie di politici e presidenti, fino alle gigantografie e ai manifesti presenti su ogni strada, che chiunque si sia recato in un paese arabo ha ben presenti. Il moltiplicarsi delle immagini<sup>23</sup> legate inevitabilmente alla propaganda nazionale è storia attuale, basti pensare al celebre abbattimento della statua di Ṣaddām Ḥusayn, che nell'aprile del 2003 ha sancito, nell'opinione pubblica, la caduta del regime iracheno.

Ma, per tornare alla prima e più generale considerazione, sull'Islam e sulle sue diverse interpretazioni, va osservato che le immagini, sebbene non abbiano ricevuto il benessere degli '*ulamā*', i quali le bandiscono in base ad alcuni *ḥadīṭ*, sono comunque sempre esistite. Silvia Naef mette in evidenza che in epoca moderna l'immagine ha conquistato lo spazio pubblico, diversamente dal passato, quando era diffusa principalmente in ambito privato e a livello di islam popolare<sup>24</sup>. Touati, al contrario, rifiuta la distinzione tra pubblico e privato, ritenendola una categoria della modernità, e rivendica l'esistenza nell'Islam «d'une culture visuelle» che è «aussi légale que légitime»<sup>25</sup>; egli dimostra, infatti, che i giuristi, diversamente dagli '*ulamā*', hanno avuto una posizione sia *iconophile* sia *iconophobe*, a riprova dunque della duttilità dell'Islam, della sua molteplicità. Ma, allora, la "questione delle immagini" sottende altri significati, che travalicano quello religioso, come suggerisce Silvia Naef: l'immagine ha assunto una dimensione

<sup>22</sup> A.-L. Dupont, *Le grand homme, figure de la Renaissance arabe*, in C. Mayeur-Jaouen (ed.), *Saints et héros du Moyen Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 47-73.

<sup>23</sup> B. Heyberger, S. Naef, *La multiplication des images en Pays d'Islam: De l'estampe à la télévision (17e-21e siècle): Actes du colloque: Images: fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie*, Istanbul, Université du Bosphore (Bogaziçi Üniversitesi), 25-27 mars 1999, Würzburg, Ergon-Verlag, 2016.

<sup>24</sup> S. Naef, *Y-a-t-il une "question de l'image" en Islam?*, Paris, Téraḍère, 2015 (versione Kindle, *Conclusion*).

<sup>25</sup> H. Touati (ed.) *De La figuration humaine au portrait dans l'art islamique*, Leiden, Brill, 2015, p. 29.

politica e l'avversione degli *šayḥ* era piuttosto diretta contro il personaggio che la statua rappresentava<sup>26</sup>.

Questa valenza simbolica delle immagini ritorna con forza nelle più recenti tendenze del radicalismo islamico, prestandosi alla strumentalizzazione politica del discorso religioso dell'Islam. È quanto emerge nel ben noto episodio del 2001 a Bamiyan, che ha visto i talebani distruggere con ferocia i Buddha millenari: sebbene antichissime ed estranee alla cultura occidentale, quelle statue sono state mandate in pezzi non solo in quanto idoli, ma, paradossalmente, in quanto simboli dell'Occidente e della modernità.

Febbraio 2018

---

<sup>26</sup> Naef, *Y-a-t-il une "question"*, (versione Kindle, *Conclusion*).

**PARTE PRIMA**  
**IL VIAGGIO**





## 2. Girando per l'Europa

### 2.1 Viaggi studio

L'Ottocento nel mondo arabo è un'epoca di profonde trasformazioni. L'Impero ottomano, ormai notevolmente indebolito militarmente ed economicamente, tenta la carta della modernizzazione e avvia le riforme (*tanzīmāt*), il cui modello ispiratore è proprio l'Occidente. Molti dei giovani dell'élite turca e araba, che prima si recavano a studiare nella capitale ottomana per assicurarsi un posto di rilievo nella struttura politica imperiale, ora dirottano i loro viaggi studio in Europa; del resto gli spostamenti e le comunicazioni sono molto più facili rispetto al passato (motore a vapore), sebbene anche nel XVII secolo non mancarono i viaggi in Occidente, sia di carattere ufficiale (missioni diplomatiche), sia privato<sup>1</sup>.

Il governatore dell'Egitto, Muḥammad 'Alī, che inaugura una politica di centralizzazione e riforme analoghe a quella della Porta, è il primo a inviare giovani dell'élite affinché si formino presso scuole e istituti francesi, inglesi e italiani. Nel 1809 parte 'Uṭmān Nūr al-Dīn per l'Italia (Livorno, Milano, Roma), dove resta fino al 1817: studia ingegneria, scienze militari e l'arte della stampa, oltre a far incetta di libri di vari argomenti<sup>2</sup>. Nel 1815, è la volta del siriano Niqūlā Massābikī (m. 1930), che risiede a Milano per cinque anni proprio per imparare l'arte della stampa<sup>3</sup> e nel 1821 un'altra delegazione

---

<sup>1</sup> Cfr. N. Matar, *An Arab Ambassador in the Mediterranean World: Muhammad ibn Uthman al-Miknasi, 1779-1788*, New York-London, Routledge, 2015; N. Matar, *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the 17th Century*, New York-London, Routledge, 2003.

<sup>2</sup> J. Heyworth-Dunne, *Printing and Translations under Muhammad 'Alī of Egypt: The Foundation of Modern Arabic*, in "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", 3, 1940, pp. 325-349, p. 328.

<sup>3</sup> A. Silvera, *The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali*, in "Middle Eastern Studies", 16, 2, 1980, pp. 1-22, p. 7.

è inviata a Milano<sup>4</sup>. Nūr al-Dīn al suo ritorno viene incaricato da Muḥammad ‘Alī di dirigere la scuola di Būlāq al Cairo e la tipografia, dove tra i più validi collaboratori figura Massābikī, che, oltre a ricoprire un ruolo tecnico di rilievo, poiché aveva imparato anche a coniare i caratteri e a fonderli, poté istruire altre maestranze<sup>5</sup>. La tipografia, infatti, se in passato usava matrici coniate in Europa, col tempo e l’esperienza riesce a realizzarle in loco<sup>6</sup>; alcuni macchinari provenivano da Parigi e da Milano, carta e inchiostro arrivavano da Livorno e da Trieste<sup>7</sup>.

Nel 1822 lo studioso italiano Giovanni Battista Brocchi (1772-1827) visita la Scuola e la biblioteca di Būlāq, costruite per volere di Muḥammad ‘Alī e grazie all’aiuto di vari collaboratori, tra i quali il già citato Nūr al-Dīn<sup>8</sup>, ma anche del torinese Bernardino Drovetti (1776-1852), i quali fanno arrivare in Egitto numerosi volumi; e Brocchi osserva che oltre ai testi di scienze militari, di agricoltura, di arte e mestieri vi sono anche manuali di giurisprudenza e testi letterari, perfino il poema di Dante, opere di Voltaire, Rousseau, romanzi francesi, una Bibbia e i testi di molte Costituzioni europee, cosa di cui Brocchi si stupisce essendo l’Egitto «un paese governato dispoticamente»<sup>9</sup>.

L’invio di gruppi di studenti da parte del khedivé non costituisce un caso isolato e continua negli anni sotto l’influsso dei suoi consiglieri, Bernardino Drovetti, e Edme-François Jomard<sup>10</sup>, che in una prima fase scelgono l’Italia, in particolare Torino per la formazione alla Scuola militare, e poi Parigi (l’Ecole militaire égyptienne o l’Ecole impériale ottomane)<sup>11</sup>. Tra i sostenitori della fazione pro Francia, figura lo stesso Drovetti il quale in una lettera scrive che le università italiane patiscono un regime reazionario oltre al fatto che le persone hanno pregiudizi religiosi in particolare nei con-

---

<sup>4</sup> A. Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1970, pp. 33-74.

<sup>5</sup> Cfr. G. B. Brocchi, *Giornale delle osservazioni fatte ne’ viaggi in Egitto, nella Siria e nella Nubia da G. B. Brocchi*, 1, Bassano, A. Roberti, 1841, p. 172. Secondo Heyworth-Dunne Massābikī coprirà il ruolo di sub-manager rispetto a Nūr al-Dīn, cfr. Heyworth-Dunne, *Printing and Translations*, p. 331.

<sup>6</sup> Heyworth-Dunne, *Printing and Translations*, p. 330.

<sup>7</sup> J.-F. Michaud, J.-J.-F. Pojaulait, *Correspondance d’Orient*, 6, Paris, Ducollet, 1835, p. 291.

<sup>8</sup> J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London, Frank Cass, 1968<sup>2</sup>, p. 110, nota 4.

<sup>9</sup> Brocchi, *Giornale delle osservazioni*, pp. 160-161.

<sup>10</sup> A. Silvera, *Edme-François Jomard and Egyptian Reforms in 1839*, in “Middle Eastern Studies”, 7, 1971, pp. 301-316; Silvera, *The First Egyptian*; P. Bret, *L’Egypte de Jomard: la construction d’un mythe orientaliste, de Bonaparte à Méhémet-Ali*, in “Romantisme”, 120, 2003, pp. 5-14.

<sup>11</sup> Louca, *Voyageurs et écrivains*, pp. 33-74; D. Newman, *Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19<sup>th</sup> C.)*, in “Chronos”, 6, 2002, pp. 13-14.

fronti dei musulmani<sup>12</sup>. Certamente la Francia, cioè Parigi, diventa la meta privilegiata, tuttavia anche altri paesi, come la Gran Bretagna, l'Italia, e la Spagna, accolgono studenti: tra il 1813 e il 1849 sono 311 i giovani che studiano all'estero<sup>13</sup>.

A una delle prime delegazioni di studenti egiziani inviati a Parigi, appartiene Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, che al ritorno dal suo soggiorno-studio parigino pubblica nel 1834 *Taḥlīṣ al-Ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, nel quale racconta la sua esperienza francese<sup>14</sup>. Secondo quanto afferma nella prefazione lo stesso Ṭaḥṭāwī, il testo – alla cui stesura è stato spinto da alcuni famigliari e amici, ma soprattutto dal suo insegnante lo *ṣayḥ* Ḥasan al-'Aṭṭār, brillante studioso di aperte vedute<sup>15</sup> – illustra «con attenzione tutto ciò che succederà nel corso di questo viaggio, tutto ciò che vedrò e incontrerò di cose strane e meravigliose, ne conserverò il ricordo, così che possa servire a svelare il volto di questo paese, del quale si dice che è la sposa dei paesi, nonché possa servire da guida per i viaggiatori che intendono recarvisi»<sup>16</sup>. Quello di Ṭaḥṭāwī è un appassionato e originale resoconto, che dice molto sulla Francia ma ancor più sull'Egitto, e nel suo genere diventa un vero e proprio modello letterario. Considerato tra i primi testi moderni, il *Taḥlīṣ*, infatti, è l'opera che attua un legame tra il periodo classico e l'epoca moderna.

La «sposa» cui si riferisce Ṭaḥṭāwī, la Francia, affascina quindi non solo i giovani europei ma anche molte personalità arabe che, attratte dalla modernità europea, partono in cerca di quella testimonianza diretta (oculare) che è necessaria alla conoscenza<sup>17</sup>. Oltre quaranta sono le opere ottocentesche che hanno come argomento l'esperienza europea (25 pubblicate 17 manoscritti)<sup>18</sup>. Ma chi sono gli autori di queste *riḥle* otto-

<sup>12</sup> Silvera, *The First Egyptian Student*, p. 8.

<sup>13</sup> Newman, *Myths and Realities*, pp. 13-14.

<sup>14</sup> Su indicazione di Muḥammad 'Alī l'opera di Ṭaḥṭāwī è tradotta in turco nel 1839 e distribuita gratuitamente ai funzionari egiziani e agli studenti nelle scuole. Cfr. G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte de XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale di Caire, 1982, pp. 387-388.

<sup>15</sup> B. Abu-Manneh, *Four Letters of Shaykh Hasan al-'Attar to Shaykh Tahir al-Husayni of Jerusalem*, in "Arabica", 50, 1, 2003, pp. 79-95.

<sup>16</sup> R. R. al-Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, Cairo, Kalimāt 'arabiyya li l-tarḡama wa l-naṣr, 2011, p. 10.

<sup>17</sup> H. Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Ed. Du Seuil, 2000.

<sup>18</sup> Newman, *Myths and Realities*, p. 24. Sui viaggiatori arabi in Occidente cfr. A. Idrissi Alami, *The Rihla to Europe Transcultural Islam and the Islamization of Modernity*, in *Mutual Othering: Islam, Modernity and Politics of Cross-Cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing*, New York, State University Press, 2013, pp. 35-90; D. L. Newman, *19<sup>th</sup> Century Tunisian Travel Literature on Europe Construction of Memory and the Other*, in "Ibla", 206, 2010, pp. 175-189; K. Abdel Malek (ed.), *America in an Arab Mirror. Images of America in Arabic Travel Literature, An Anthology, 1895-1995*, New York, St. Martin's Press, 2000; N. Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilization*,

centesche, che Anouar Louca definisce *Touristes lettrés*<sup>19</sup>, si tratta di turisti o pellegrini moderni?

## 2.2 Viaggiatori, turisti o pellegrini moderni?

A partire dalla metà del XIX secolo le riforme (*tanzīmāt*) trasformano numerosi aspetti della vita sociale ed economica, dando spazio anche ad altre figure professionali quali avvocati, imprenditori, giornalisti, insegnanti che vanno ad affiancarsi alla vecchia élite e partecipano al processo di modernizzazione della società araba<sup>20</sup>. Difficile parlare di una vera e propria classe in senso marxista, definibile in termini di rapporti di produzione; per Watenpough si tratta piuttosto della *middle class* che «is more than a neutral economic category, but rather constitutes an intellectual, social, and cultural construct linked to a set of historical and material circumstances»<sup>21</sup>. È a tale 'classe' che appartengono i nostri autori, i quali sono un prodotto del processo di riforme dettato da Muḥammad 'Alī e al tempo stesso portavoce e fautori di profondi cambiamenti: costituiscono dunque l'intelligenza, il loro comun denominatore sta nell'educazione – di cui sottolineano l'importanza – piuttosto che nelle origini sociali, spesso diverse, così come gli orientamenti politici<sup>22</sup>.

I nostri autori provengono dal Bilād al-Šām, Egitto e Tunisia, considerati i centri propulsori della *Nahḍa*. In queste regioni trovano, infatti, terreno fertile e prendono vita i primi movimenti di riforma sociale e religiosa che si sviluppano anche grazie all'incontro con il pensiero europeo<sup>23</sup>, di cui gli autori qui in esame si fanno interpreti.

---

London, Saqi Books, 1996; L. Zolondek, *Nineteenth-Century Arab Travellers to Europe: some Observations on their Writings*, in "Muslim World", 61, 1971, pp. 28-34; I. Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*, Princeton, Princeton University Press, 1963; A. G. Chejne, *Travel Books in Modern Arabic Literature*, in "Muslim World", 52, 1962, pp. 207-215; H. Pérès, *Voyageurs Musulmans en Europe aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Notes Bibliographiques*, in *Melange Maspero. III Orient Islamique*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935-1940, pp. 185-195.

<sup>19</sup> Louca così titola la terza parte del suo studio, cfr. Louca, *Voyageurs et écrivains*, p. 179.

<sup>20</sup> Cfr. H. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West. The Formative Years 1875-1914*, Baltimore-London, John Hopkins Press, 1970.

<sup>21</sup> K. D. Watenpough, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 19.

<sup>22</sup> Sharabi, *Arab Intellectuals*, pp. 2-23.

<sup>23</sup> Cfr. M. al-Šarīf, *Min ġurūb al-iṣlāḥ al-dīnī ilā taġdīd al-fikr al-iṣlāmī*, in M. al-Šarīf, S. al-Kawākibī (eds.) *Tiyār al-iṣlāḥ al-dīnī wa maṣā'iruhu fī l-muġtama'āt al-'arabiyya*, Damasco, Ifpo, 2003, pp. 243-267.

Salīm Bustrus di origine greco-ortodossa, appartiene a una delle sette famiglie più facoltose di Beirut<sup>24</sup>. Provenienti da Cipro e stabiliti nella regione nel XVI secolo, i Bustrus commerciano in prodotti agricoli (import/export tra Levante ed Europa): fino all'inizio del XIX secolo, come ogni minoranza all'interno dell'Impero ottomano, i Bustrus non potevano intraprendere le carriere pubbliche (amministrazione, militari, religiose). Negli anni le ricchezze della famiglia aumentano, anche grazie ai matrimoni con due tra le più ricche famiglie cristiane di commercianti beirutiti, e diventano proprietari di una Compagnia di navigazione operante con navi a vapore, con sede a Liverpool. Unico figlio di Mūsā Bustrus (uno dei capi famiglia che dirigeva il maggior numero di società)<sup>25</sup> è Salīm, che nasce il 29 agosto del 1839 a Beirut; a 11 anni resta orfano del padre, da cui eredita l'intero patrimonio, e rimane affidato alle cure materne. Salīm studia a Beirut, dove primeggia in letteratura araba e lingue straniere, e appena le condizioni glielo consentono, prende la guida delle imprese paterne. Per questioni di lavoro, nel 1860 si trasferisce in Egitto, ad Alessandria, poi nel 1866 a Liverpool, dove apre una sede della società, sebbene egli non ami affatto il grigio clima londinese, ma gli affari sono affari! Nel 1874 si sposa e dal matrimonio nascono due figli, i cui padrini sono, rispettivamente, gli zar Alessandro II e Alessandro III; i Bustrus, grazie alla loro posizione economica e ai rapporti commerciali con l'Europa, sono sotto l'ala protettiva dei Russi oltre a godere di ottimi rapporti con ufficiali ottomani e consoli generali europei naturalmente. Salīm è un uomo d'affari illuminato che vuole migliorare le condizioni sociali del suo paese, ma non è un rivoluzionario egli come del resto la classe cui appartiene – ricchi commercianti – intende mantenere l'ordine e la pace, indispensabili per un'attività commerciale prospera<sup>26</sup>.

Gli impegni lavorativi lo riportano a Londra, dove resta in pianta stabile con la famiglia, anche se manterrà sempre stretti legami con il suo paese. Ma nel febbraio 1883, a soli 44 anni, muore (il suo corpo è seppellito a Beirut). Nonostante l'impegnativa e fruttuosa attività che svolge, Salīm riesce a trovare il tempo per la sua grande passione, la letteratura, cui dedica parte delle sue energie che spende anche per attività filantropi-

---

<sup>24</sup> F. Zachs, *Cultural and Conceptual contributions of Beirut merchants to the Nahda*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", 55, 2012, pp. 164-174.

<sup>25</sup> Mūsā e il nipote, oltre al commercio di grano, acquistano terre in Siria, immobili a Beirut e investono in molti ambiti commerciali e finanziari, sono gli agenti della Import-Export Spartali & Co, la cui sede è a Londra, e del British Liverpool Steamer Company; possiedono inoltre azioni della Beirut-Damascus Road Company e della Beirut Port Authority. Cfr. Zachs, *Cultural and Conceptual*, p. 162.

<sup>26</sup> Come sostiene F. Zachs: «Beirut merchants believed that a 'capitalist society' encouraged laissez-faire policies, free enterprise, and individual initiative», Zachs, *Cultural and Conceptual*, p. 162.

che, e in opere caritatevoli, nel suo paese ma anche in Inghilterra; attività che gli è valsa anche dei riconoscimenti<sup>27</sup>.

Zaydān lo inserisce nel suo volume di biografie poiché lo ritiene un valido letterato, ma, soprattutto, un uomo, un commerciante da prendere a esempio per le sue qualità, che giudica rare *fī bilādina*, nel nostro paese<sup>28</sup>. Zaydān include commercianti e piccoli imprenditori poiché considera il loro contributo nei confronti della civiltà musulmana al pari di quello degli *'ulamā'* o delle grandi personalità<sup>29</sup>. Bustrus, infatti, ritiene il sapere (*'ilm*) l'ornamento della ricchezza e la base del progresso, come dimostra nel corso della sua breve vita, improntata appunto sul commercio e sulla cultura. Oltre al suo resoconto di viaggio, scrive una raccolta poetica, *Anīs al-Ġalīs*, pubblicata postuma, 1887.

Zaydān biografa anche Fransīs Ibn Faṭḥ Allāh Marrāš, collocandolo tra i poeti<sup>30</sup>. Come Bustrus ha un'esistenza breve, e appartiene anche lui a una famiglia cristiana di commercianti, nasce ad Aleppo nel giugno del 1836 e cresce tra poeti, il fratello 'Abd Allāh (1839-1900) e la sorella Maryāna (1848-1919), famosa non solo per le sue poesie ma per aver aperto il primo salotto letterario ad Aleppo, dove intratteneva i suoi ospiti leggendo passi poetici, ma anche cantando, accompagnata dal *qānūn*<sup>31</sup>. A quattro anni Fransīs è colpito da un'irruenta rosolia che ne minerà la salute. Il giovane, cresce in un ambiente particolarmente aperto – come dimostra il salotto della sorella –, e improntato sulla conoscenza, casa Marrāš disponeva di una biblioteca molto fornita, cui sia Fransīs che i suoi fratelli attingevano parte del loro sapere. Prende lezioni private e fin da giovanissimo, eccelle nella letteratura, ma nonostante la sua predisposizione per le lettere, decide di dedicarsi alla medicina, che studia con un professore inglese. Nel 1850 accompagna il padre in un viaggio in Europa e nel 1866 (per Zaydān 1867) parte per Parigi con l'obiettivo di laurearsi in medicina, ma l'aggravarsi di una malattia agli occhi lo costringe a interrompere gli studi. Un anno dopo torna ad Aleppo completamente cieco e pochi anni dopo (nel 1873) muore. La salute malferma e il serio problema agli occhi non gli hanno impedito però di scrivere: accanto alla *Riḥlat Bārīs* (1867), compone altre

---

<sup>27</sup> S. Bustrus, *al-Nuzha al-šāhiyya fī l-riḥla al-sālīmiyya 1855*, Beirut, Mu'assasa al-'arabiyya li l-dirāsāt wa l-našr p. 12.

<sup>28</sup> Ğ. Zaydān, *Tarāġim mašāhīr al-šarq fī l-qarn al-tāsi' 'ašar, al-ġuz'* II, Cairo, Hindāwī, 2011, pp. 185-187.

<sup>29</sup> D. M. Reid, *Syrian Christians, the Rags-to-Riches Story and Free Enterprise*, in "International Journal of Middle East Studies", 1, 4, 1970, p. 363.

<sup>30</sup> Zaydān, *Tarāġim Mashāhīr*, pp. 325-329.

<sup>31</sup> J. T. Zeidan, *Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 50; 58.

opere (in poesia e prosa)<sup>32</sup> e articoli, che pubblica in alcuni giornali dell'epoca come *al-Ġinān* di al-Bustānī. La sua fede nei principi dell'uguaglianza e della libertà ne fanno un sostenitore della Francia, ma soprattutto di Rousseau; egli crede, infatti, che l'uomo nasca libero e venga poi 'incatenato' e represso dalla società, o meglio che sia l'uomo stesso a creare queste catene con l'ignoranza. Il sapere e la conoscenza contribuiscono alla civilizzazione e alla libertà, che per Marrāsh non è un valore astratto ma una prassi concreta, fatta di restrizioni doveri e responsabilità; per lui tirannia e ingiustizia sono peggiori della guerra<sup>33</sup>. Le sue opere sono un invito ad avanzare nella conoscenza in ogni suo ambito<sup>34</sup>.

Muḥammad Bayram al-Ḥāmis (il Quinto, V) appartiene a un'illustre famiglia di 'ulamā' (i cui membri hanno rivestito ruoli di rilievo come *muftī* e *ṣayḥ al-Islām*)<sup>35</sup>; nato nel 1840<sup>36</sup> a Tunisi, ha un'educazione tradizionale, studia all'università al-Zaytūna (dove diviene a sua volta insegnante) e, grazie anche alla biblioteca di famiglia, approfondisce altre materie tra cui la storia. Nel 1873 Bayram dirige il giornale ufficiale *al-Rā'id al-tūnisī*, portavoce della politica riformista del governo del ministro Ḥayr al-Dīn, il quale oltre ad avergli affidato il giornale lo mette quindi a capo degli *awqāf* (*ġam'īyyat al-awqāf*). Bayram, che si ritrova così a gestire praticamente tutti gli edifici pubblici, rimette ordine, effettua una sorta di censimento, redige una lista (aiutato da Muḥammad Sanūsī), in cui figurano oltre 3.680 opere, delle quali riorganizza la gestione economica; dopo il suo intervento di revisione le entrate generali passano da 1200,000 piastre (1874) a 2150,000 (1878). Bayram presiede inoltre una commissione che delibera la creazione della *madrassa* al-Ṣādiqiyya, dedicata allo studio non solo delle tradizionali scienze religiose ma anche dei saperi moderni: matematica, lingue straniere, chimica, eccetera (una biblioteca è annessa alla scuola). Dirige anche la stamperia ufficiale che pubblica ben 25 testi molti dei quali per la scuola; mantiene questi incarichi fino al 1879, ma dopo il crollo del governo di Ḥayr al-Dīn nel 1877, Bayram vede sfumare ogni

<sup>32</sup> Una raccolta poetica (*Mir'āt al-ḥusnā*), *Ġābat al-ḥaqq*, che scrive nel 1863 ma pubblica nel 1865, un'allegoria della libertà, e *Durr al-ṣadaf fī l-ġarā'ib al-ṣudaf* (1871), in prosa rimata.

<sup>33</sup> Saba Yared, *Arab Travellers*, p. 39.

<sup>34</sup> M. Moosa, *The Origins of Modern Arab Fiction*, Boulder-London, Lynne Rienner, 1997<sup>2</sup>, pp. 185-190; Cfr. Saba Yared, *Arab Travellers*, pp. 15-70; El-Enany, *Arab Representations*, pp. 22-24.

<sup>35</sup> Fondatore della famiglia, è un ufficiale turco arrivato a Tunisi con le proprie milizie nella seconda metà del XVI secolo; a partire dal XVIII secolo molti membri della famiglia divennero valenti studiosi di scienze religiose tanto da coprire le massime cariche quali *bāš muftī ḥanaḥī* e *ṣayḥ al-islām*. Cfr. A.M. Medici, *Città italiane sulla via della Mecca. Storie di viaggiatori tunisini dell'Ottocento*, pref. G. Calchi Novati, trad. dall'arabo di A. Addous, Torino, L'Harmattan Italia, 2001, p. 32; El-Enany, *Arab Representations*, p. 30-33.

<sup>36</sup> Per Moncef la data di nascita è 1839, cfr. Ch. Moncef, *L'image de l'Occident chez les intellectuels tunisiens au XIX<sup>e</sup> siècle*, Tunis, Arabesques Edition, 2010, pp. 76-79.

possibilità di istituire un buon governo, fondamento di vitalità economica e di benessere sociale, e lascia il paese (accusato di complotto contro il reggente al-Şādiq Bey). Compie il suo pellegrinaggio a Mecca, viaggia in Europa, resta qualche anno a Costantinopoli; ed è qui che scrive, come già accennato, i primi tre volumi di *Şafwat al-i'tibār*, prima di trasferirsi, definitivamente, nel 1884, in Egitto, accolto dal khedivé Tawfiq Bāshā. Al Cairo partecipa alla vita culturale del paese: fonda *al-I'lām* che diventa un influente giornale progressista, e una casa editrice, dove pubblica tra l'altro i primi due volumi di *Şafwat al-i'tibār*; muore a Helwan nel dicembre del 1889<sup>37</sup>. Bayram è stato un importante riformista, un modernizzatore, sembra di tendenza filo inglese, diversamente dal suo allievo Muḥammad al-Sanūsī, con il quale però ha condiviso le teorie riformiste e l'adesione al modernismo islamico, legato alle idee di Ğamāl al-Dīn al-Afġānī e Muḥammad 'Abduh, fondatori di *al-Urwa al-Wuṭqā* (Legame indissolubile), settimanale il cui primo numero esce nel marzo 1884 e dura poco più di sei mesi poiché a ottobre dello stesso anno viene bandito dalla Gran Bretagna, per le sue posizioni anti-britanniche; la rivista è anche l'organo della società segreta musulmana che ha lo stesso nome.

Muḥammad ibn 'Uṭmān al-Sanūsī nasce a Tunisi nel 1851, in una famiglia meno illustre di quella di Bayram; segue anche lui gli studi alla Zaytūna, dove si dimostra uno studente brillante, con particolari doti espressive. Tra i suoi professori c'è Bayram al-Ḥāmis, che lo stima tanto da farne un suo protetto, oltre che un valido collaboratore: gli affida la direzione della segreteria degli *awqāf* e una collaborazione assidua nel giornale *al-Rā'id* da lui diretto. Dopo la caduta di Ḥayr al-Dīn, Sanūsī resta per qualche mese nel giornale, da cui viene allontanato dai francesi non appena instaurano il protettorato (1881). Sanūsī lascia allora la Tunisia, compie il pellegrinaggio, ma prima visita l'Italia, dove incontra il suo ex professore Sālim Abū Ḥāġib (Bouhajib, 1829-1924)<sup>38</sup> e il generale Ḥusayn (Hussein, 1828-1887)<sup>39</sup>; poi si reca a Istanbul e a Damasco, prende contatti

<sup>37</sup> Moncef, *L'image de l'Occident*, pp. 76-79. A. A. Islahi, *Economic Thinking of Arab Writers during the Nineteenth Century*, London-New York, Palgrave MacMillan, 2015, pp. 97-105; El-Enany, *Arab Representations*, pp. 30-33; Zaydān, *Tarāġim mašāhīr*, pp. 269-272; A. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden, Brill, 1978, pp. 244-245.

<sup>38</sup> Sālim Abū Ḥāġib è una figura di spicco del panorama riformista tunisino; distintosi per le sue brillanti doti di letterato, diventa professore alla Zaytūna sebbene non appartenga a una famiglia di 'ulamā'; molto vicino al generale Ḥusayn con il quale condivide il soggiorno in Italia, che lo segna particolarmente: studia l'italiano e la letteratura; passione che trasmise anche al figlio 'Umar Abū Ḥāġib. Dal 1906 coprì la carica di *muftī*. Cfr. S. Zmerli, *Figures Tunisiennes. Les Successeurs*, II, Tunis, Maison Tunisienne de l'édition, 1967, pp. 86-89; 68.

<sup>39</sup> Lo stesso Bayram V fornisce notizie circa il ministro Ḥusayn: di famiglia circassa, arriva in Tunisia a dieci anni e cresce sotto la protezione del *walī* Ḥusayn Bāšā. Studia grammatica, letteratura, scienze religiose, arti militari e la lingua francese; entra poi nell'esercito. Accompagna Ḥayr al-Dīn nella sua missione in Italia e ricopre molte cariche di prestigio: presidente del Maġlis al-baladī di Tunisi, poi del Maġlis al-ḥāṣṣ e del Maġlis al-akbar. Poi, Bayram scrive che con la fine delle leggi (si riferisce proba-



con Bayram V e con 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī, che secondo Green introducono Sanūsī alla rivista e società segreta *al-Urwa al-Wuṭqā*<sup>40</sup>. Nel 1883, contrariamente a Bayram, Sanūsī fa ritorno in Tunisia, dove organizza una cellula di *al-Urwa al-Wuṭqā*, e nel dicembre 1884 è tra coloro che accolgono Muḥammad 'Abduh al suo arrivo a Tunisi, con il quale s'incontra più volte durante il soggiorno di quest'ultimo a Tunisi che si prolunga fino ai primi giorni del gennaio 1885. Da lì a pochi mesi, Sanūsī, accusato di essere l'organizzatore di una manifestazione contro il governo francese, viene esiliato a Gabes. Ma l'esilio dura poco, Sanūsī cambia atteggiamento verso la Francia: egli si mostra favorevole alle riforme francesi, posizione che gli costerà, ovviamente, un certo ostracismo da parte dei tunisini. L'opera di Sanūsī è vastissima, oltre 23 titoli, tanto che lo studioso Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Ašūr l'ha definito «una penna torrenziale»<sup>41</sup>. Tra i testi di viaggio, accanto alla *Riḥla ḥiġāziyya* scrive *al-Istiḷā'āt al-Bārīsiyya*, in occasione della sua visita all'esposizione di Parigi nel 1889 dove è invitato dai Francesi: l'opera, commissionata dalla Francia, non può che esaltarne le lodi!<sup>42</sup>.

Maḥmūd 'Umar al-Bāġūrī nell'introduzione della sua *riḥla* inserisce una sorta di *tarġama*, dove fornisce preziose informazioni per ricostruire la sua biografia che non appare sui repertori. Appartiene anche lui a una famiglia di '*ulamā*': nasce nel 1855 in Egitto, a Mallawī, dove suo padre, medico militare, era stato trasferito. Nel 1858 la famiglia si sposta ad al-Bāġūr, nel distretto di Manūfiyya, e qui il giovane Bāġūrī riceve una formazione di tipo tradizionale: studia dapprima alla scuola coranica di al-Bāġūr, nell'Alto Egitto, poi si trasferisce al Cairo per frequentare l'università di al-Azhar (enumerata secondo lo stile della *tarġama* i testi che ha studiato) e perfezionarsi alla Dār al-'ulūm, dove, amplia le sue conoscenze religiose con studi in varie discipline, al termine dei quali diventa insegnante, nella stessa Dār al-'ulūm, ruolo che coprirà fino al 1889, anno in cui viene nominato rappresentante egiziano al Congresso degli Orientalisti. La sua *riḥla* (*al-Durar al-bahiyya fī l-riḥla al-urūbāwiyya*, 1891), di un centinaio di pagine, è pubblicata prima della monumentale opera di Fikrī, che lo stesso Bāġūrī annuncia, motivo, per cui egli afferma di attenersi alle informazioni principali senza scendere nei

---

bilmente al 1864 quando furono interrotte le riforme), il ministro viene esautorato dei suoi incarichi e parte per l'Europa. Richiamato da Ḥayr al-Dīn copre nuovamente la carica di ministro, parte poi per l'Italia su incarico del governo. Cfr. Bayram, volume I, parte III, p. 22. Il generale muore a Firenze assistito dallo stesso Bayram il 17 luglio 1887.

<sup>40</sup> Cfr. Green, *The Tunisian Ulama*, p. 147.

<sup>41</sup> M. al-Fāḍil ibn 'Ašūr, *Arkān al-Nahḍa l-adabiyya bi-Tūnis*, Tunis, Maktabat al-naġāh, 1965, p. 31; Medici, *Città italiane*, p. 32.

<sup>42</sup> Compone scritti importanti come: *Musāmarāt al-ẓarīf bi-ḥusn al-ta'rīf*, biografie degli uomini più eminenti della Tunisia tra XVIII e XIX secolo (Tunisi, 1880-1881); e tra i lavori giovanili, cura due volumi su Maḥmūd Qābādū (Tunisi, 1877-78). Moncef, *L'image de l'Occident*, pp. 79-85.

particolari, come farà invece il suo compagno di viaggio, Fikrī. Cita poi tra i suoi lavori, un testo sui proverbi e dei saggi su argomenti diversi (geografia, grammatica, storia)<sup>43</sup>.

Amīn Fikrī<sup>44</sup> appartiene all'élite egiziana: suo padre, 'Abd Allāh Fikrī (1834-1890)<sup>45</sup>, dirige la delegazione egiziana per il Congresso degli Orientalisti di Stoccolma<sup>46</sup>, è un ex ministro dell'educazione, un uomo molto vicino alla famiglia del khedivé. Amīn nasce al Cairo nel 1856; la sua formazione è diversa da quella degli altri autori, in quanto studia all'estero, laureandosi in legge a Parigi<sup>47</sup>, come usano fare i rampolli dell'élite. In base alle mutate condizioni sociali nuove figure professionali prendono piede, come quella di Fikrī, che diventerà magistrato nel tribunale misto (istituito nel 1875)<sup>48</sup> e nel 1888 direttore della procura generale. Al ritorno dalla sua esperienza europea Fikrī è costretto, in seguito alla morte del padre, a curare lui stesso la stesura del volume *Iršād al-alibbā' ilā maḥāsin Ūrūbbā*, un tomo di oltre 800 pagine, del quale i primi due capitoli redatti dal padre come ha voluto puntualizzare Amīn in nota<sup>49</sup>. Zaydān lo descrive come un infaticabile lavoratore, un grande studioso, che ha coltivato accanto alla giurisprudenza altre discipline, in particolare la geografia; stroncato da una malattia, muore nel 1899 a soli 44 anni<sup>50</sup>.

Aḥmad Zakī nasce ad Alessandria nel 1867, da padre marocchino; le fonti sono discordi riguardo le origini della madre: per alcuni sarebbe curda per altri egiziana. Studia al Cairo, prima alla scuola Qurabiyya, poi alla Taḡhīziyya, infine frequenta la *ma-drasat al-idāra* (Scuola di amministrazione), che termina nel 1887, dedicandosi anche allo studio delle lingue (parla francese e italiano, legge l'inglese e lo spagnolo). Questa sua passione gli vale un posto di traduttore nella provincia di Ismā'īliyya, cui poi segue

---

<sup>43</sup> M. 'U. Bāḡūrī, *al-Durar al-bahiyya fī l-riḥla al-ūrūbāwiyya*, Cairo, Muḥammad Mustafā, 1891, pp. 2-5.

<sup>44</sup> Zaydān, *Tarāḡim mašāhīr*, pp. 241-242.

<sup>45</sup> Cfr. J. Jomier, *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden, Brill, 1986-2004, (d'ora in poi *EI*<sup>2</sup>), s.v.

<sup>46</sup> Cfr. Louca, *Voyageurs et écrivains*, 197; D. M. Reid, *Whose Pharaohs, Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to the World War I*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, pp. 190-192; Saba Yared, *Arab Travellers*, pp. 73-134.

<sup>47</sup> Zaydān che biografa anche Fikrī afferma invece che il giovane ha studiato a Aix, ma questo è in contrasto con quanto afferma lo stesso Amīn che, in visita a Parigi, torna nella casa dove aveva abitato quando studiava a Parigi diritto, cfr. M. A. Fikrī, *Iršād al-alibbā' ilā maḥāsin Ūrūbbā*, Cairo, Maṭba'at al-muqtaṭaf, 1892, p. 141; Zaydān, *Tarāḡim mašāhīr*, pp. 241-242; A. Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, London, Boulder, 2000, s.v.

<sup>48</sup> M. S.W. Hoyle, *The Mixed Courts of Egypt: An Anniversary Assessment*, in "Arab Law Quarterly", 1, 1985, pp. 60-68.

<sup>49</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 29.

<sup>50</sup> Zaydān, *Tarāḡim mašāhīr*, pp. 241-242, Louca, *Voyageurs, et écrivains*, pp. 197-198.

un trasferimento al Cairo, all'ufficio stampa del Ministero degli Interni. Negli anni affina le sue doti, collabora col giornale *Waqā'ir al-miṣriyya*, diventa traduttore e insegnante nella scuola del khedivé e all'Istituto archeologico francese del Cairo, impartisce lezioni di arabo. Lavora poi come segretario generale per il Parlamento (*Mağlis al-uzarā'*) e collabora con molte istituzioni culturali (Institut d'Égypte, Royal Geographical Society) ed è tra i promotori dell'associazione *al-Rābiṭa al-ṣarqiyya*, un istituto per la diffusione della letteratura e dell'arte orientali. Più volte rappresenta l'Egitto ai vari Congressi degli Orientalisti (IX congresso 1892 Londra; X congresso 1894, Ginevra; XIII congresso 1902 Hambourg; XVI congresso 1912 Atene), con interventi di varia natura, alcuni di carattere letterario, altri più squisitamente linguistici (sulle origini arabe di molti termini e toponimi spagnoli), altri ancora di argomento curioso, per esempio sull'aviazione<sup>51</sup>, sul linguaggio Braille<sup>52</sup> – Zakī sostiene che gli Egiziani hanno contribuito all'elaborazione di tale alfabeto –, si occupa di conservazione ed edizione di manoscritti, tra cui cura l'edizione del *Kitāb al-Aṣnām*, Libro degli idoli, un testo raro del IX secolo ritrascritto nel XII, sul paganesimo nell'epoca preislamica, (*ḡāhiliyya*), traduce *l'Histoire des peuples de l'Orient* di Gaston Maspero; *De la Terre à la lune* di Jules Verne (1876), *Le Dernier jour d'un condamné* di Victor Hugo (1829). Vero e proprio bibliofilo, Zakī raccoglie una biblioteca vastissima, ricca anche di manoscritti (oggi parte della biblioteca del Cairo) e, al di là del suo 'egittocentrismo' – vuole trovare a ogni costo un'origine egiziana a molte delle pratiche moderne – svolge un'incisiva attività come sostenitore dell'arabismo, tanto da essere fregiato del titolo di *ṣayḥ al-'urūba*<sup>53</sup>.

Zaydān sembrerebbe affetto dallo stesso 'egittocentrismo' di Zakī: come lui egiziano di adozione, nasce nel 1861 in Libano a Beirut, la sua però è una modesta famiglia greco-ortodossa di contadini illetterati: Zaydān rappresenta il tipico esempio di *self-made man*. Come racconta nella sua autobiografia, va a scuola fino agli 11 anni, poi è costretto ad abbandonarla per lavorare come cameriere nel piccolo ristorante del padre, con una parentesi come apprendista da un ciabattino. Ma, nonostante il lavoro, riesce a seguire dei corsi di lingua inglese in una scuola serale, studio che poi continua come autodidatta. La sua ferma volontà di uscire dalle misere condizioni in cui viveva unitamente a una brillante curiosità e desiderio di conoscenza, lo spingono a studiare medicina, tanto che nel 1881 riesce ad entrare nel dipartimento di medicina del Syrian Protestant College di Beirut (dal 1920 American University of Beirut, AUB). Divenuto ormai uno degli studen-

<sup>51</sup> A. Zéki, *L'aviation chez les Arabes*, in "Bulletin de l'Institut d'Égypte", 5, 1911, pp. 92-101.

<sup>52</sup> A. Zéki, *Études sur la Contribution des Arabes à l'invention de l'écriture en relief spécialement destinée à l'usage des aveugles*, Cairo, 1911.

<sup>53</sup> Louca, *Voyageurs, et écrivains*, pp. 209-210; B. Farès, *Nécrologie Ahmad Zaki Pasha*, in "Revue d'études islamique", 8, 1934, pp. 382-393; E. Rossi, V. Vacca, *Morte dell'erudito Ahmed Zaki Pascià*, in "Oriente Moderno", 14, 8, 1934, pp. 396-397; Saba Yared, *Arab Travellers*, pp. 73-134.

ti di medicina che egli stesso invidiava quando lavorava dietro il bancone del ristorante, il giovane Zaydān partecipa alla vita universitaria e nel 1882, è tra gli organizzatori di uno sciopero in favore di un professore che viene allontanato dal College poiché insegnava le teorie di Darwin; il College sospende i 'rivoltosi', che possono tornare alle lezioni solo se ritrattano le loro posizioni. Questo avvenimento, come lo stesso scrive, ha segnato la sua vita e quella di molti altri giovani, che come lui dopo questa prova d'ingiustizia hanno lasciato il paese; sebbene egli riconosca al College il merito di aver instillato nei suoi studenti il concetto di giustizia ed equità, e dunque il diritto di poter avanzare rivendicazioni in quanto studenti. Decide allora di lasciare il College per continuare gli studi di medicina al Cairo. Ma nella capitale egiziana, dove arriva in bolletta con un prestito di un amico, scopre che la medicina non è la sua vera aspirazione e inizia a lavorare nell'editoria, che era un settore in espansione; Zaydān, infatti, diversamente dagli altri autori qui trattati ha bisogno di guadagnare e grazie anche alla sua conoscenza dell'inglese lavora dapprima nel giornale pro-inglese *al-Zamān* e poi come interprete nella spedizione in Sudan di Sir Garnet Wolseley<sup>54</sup>. Arriva in Egitto nel 1883, l'anno successivo alla rivolta di 'Urābī, che egli non condivide per i modi violenti nonostante sia di stampo nazionalista, Zaydān è infatti un moderato, un riformista, è dunque contrario alle rivoluzioni, e anche la posizione della Gran Bretagna la considera secondo questa ottica riformista, per Zaydān, gli egiziani non sono ancora pronti per un governo autonomo e la Gran Bretagna ha il compito di contribuire alla modernizzazione dell'Egitto.

Negli anni successivi dopo varie parentesi (una a Beirut e una a Londra), Zaydān trova stabilità al Cairo (1887), dove si sposa con Maryānā Maṭar, anche lei libanese, e nel 1891 apre la sua grande 'impresa', il giornale *al-Hilāl*, ancora oggi punto di riferimento letterario e culturale. Zaydān vanta una produzione sconfinata, come storico e come romanziere; ma la sua opera principale è quella di essere stato un grandissimo divulgatore, attraverso le sue opere e la sua rivista egli è riuscito a raggiungere un ampissimo pubblico, trasmettendo loro conoscenza e sapere<sup>55</sup>. La sua *riḥla* prima di apparire in volume, Zaydān la pubblica a puntate su *al-Hilāl* tra il 1912 e il 1913.

Muḥammad Ibn al-Ḥūḡa (M'hammed Belkhodja, 1869-1942), tunisino di origini turche, appartiene come Bayram a un'importante famiglia di '*ulamā*'; la sua figura, però, è stata messa in ombra a causa della collaborazione di Ibn Ḥūḡa col governo francese. Secondo le modalità tipiche dei figli dell'élite tunisina, destinati a divenire i futuri funzionari pubblici, il giovane Ibn Ḥūḡa studia presso la *madrassa* Ṣādiqiyya (Sadiki

---

<sup>54</sup> L'occupazione del Sudan da parte dell'Egitto era iniziata nel 1820, Wolseley va a combattere contro le truppe sudanesi guidate dal Mahdī.

<sup>55</sup> *Muḍakkirāt Ḡurḡī Zaydān*, Beirut, Dār al-kitāb al-ḡadīd, 1968; Th. Philipp, *Ḡurḡī Zaydān his Life and Thought*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979; A.-L. Dupont, *Ḡurḡī Zaydān (1861-1914) écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damasco, IFPO, 2006.

College), fondata da Ḥayr al-Dīn (1875)<sup>56</sup>, col contributo anche di Bayram, dove segue lezioni di letteratura e grammatica, scienze religiose e lingua francese. Ancora giovanissimo (1887), comincia a lavorare per il governo coloniale in qualità di segretario-interprete, come riporta il suo amico e collega, Zmerli, che dunque ne traccia un ritratto entusiasta, Ibn Ḥūḡa è tra i più valenti giovani appena diplomati alla Ṣādiqiyya, che va a sostituire gli impiegati della vecchia guardia. L'amministrazione francese ha infatti bisogno di intermediari e Ibn Ḥūḡa rivestirà tale ruolo: media tra le autorità francesi e l'élite tunisina. Giornalista e storico, la sua produzione è molto ampia: pubblica numerosi articoli sulle riviste *al-Zaytūniyya* e *al-Ḥāḡira*, fondata nel 1888, quindi dopo l'inizio del protettorato francese, dove si commentavano gli eventi europei e mondiali, ma c'era spazio anche per questioni politiche, economiche e letterarie, trattate da molti intellettuali dell'epoca, tra cui Sanūsī. Dirige a partire del 1900 la tipografia ufficiale tunisina, cui dà alle stampe testi classici e traduzioni. Oltre a *Sulūk*. scrive altre opere di viaggio, alcune rimaste in manoscritto.

Ma è con l'Almanacco annuale *Rūznāma tūnisiyya*, che Ibn Ḥūḡa dirige per 17 anni, dove l'autore si misura con argomenti di vario genere sempre però con metodo scientifico. Tra il 1914 e il 1920 copre la carica di direttore del Protocollo della Corte di Tunisi, partecipa a numerose missioni ufficiali, come rappresentante della politica musulmana della Francia (fondazione di una società per i Luoghi Santi, Algeri; inaugurazione di una moschea a Parigi). Grande conoscitore ed estimatore dell'Occidente, Ibn Ḥūḡa si forma e struttura su due fronti, arabo ed europeo: egli lavora per il governo francese cui fornisce sicuramente notizie sulla società locale, facilitandone il controllo, ma nello stesso tempo contribuisce a formare l'idea moderna di nazione tunisina, nonché quella sensibilità verso la nazione attraverso la letteratura, la poesia popolare e altri ambiti culturali, al di là della posizione politica. È tra i fondatori della scuola al-Ḥaldūniyya, aperta a Tunisi nel 1896, con l'obiettivo di ampliare le conoscenze degli studenti, dove si impartiscono lezioni di altre materie rispetto a quelle religiose della Zaytūna<sup>57</sup>. Le sue opere di carattere storico hanno posto le basi per lo studio e la scrittura della storia del paese.

<sup>56</sup> N. Sraïeb, *Le collègue Sadiki de Tunis et les nouvelles élites*, in "Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée", 1994, 72, pp. 37-52.

<sup>57</sup> Green, *The Tunisian Ulama*, p. 168; K. Bendana, *M'hamed Belkhûja (Tunis, 1869-1943). Un historien en situation coloniale*, in "Revue d'Histoire des Sciences Humaines", 24, 2011/1, pp. 17-34.

## 2.3 La *rihla* moderna

Difficile dunque definire i nostri autori dei viaggiatori *tout court*, sebbene il viaggio abbia rappresentato certamente, per ciascuno di loro, un'esperienza rilevante dal punto di vista biografico. Le loro opere possono essere però annoverate tra la letteratura di viaggio (*adab al-rihla*), che è genere consolidato nella letteratura araba<sup>58</sup>: il primo testo, *Aḥbār al-Šīn wa l-Hind*, risale al IX secolo<sup>59</sup>. Il viaggio (sotto forma di pellegrinaggio, *ḥaǧǧ* e migrazione, *hiǧra*) ha costituito infatti un aspetto importante della civiltà musulmana e, sebbene diversamente modulato, in base ai contesti e ai periodi, risulta sempre coniugato con il desiderio di conoscere<sup>60</sup>: gli '*ulamā*', i dotti musulmani, giuristi e grammatici, viaggiavano nella *dār al-islām* non solo per compiere il pellegrinaggio ma anche per raggiungere un maestro, per verificare la fonte di un *ḥadīṭ* o per trovare un manoscritto (uno studioso tra X e XII secolo poteva studiare in oltre venti città)<sup>61</sup>. Ma i viaggi non erano solo all'interno della *dār al-islām*, si spingevano anche altrove, in Occidente e le motivazioni erano sia di carattere diplomatico sia privato<sup>62</sup>. La letteratura di viaggio fra XV e XVIII secolo, solo negli ultimi anni presa in esame, ha in buona parte ridimensionato quanto affermava Lewis<sup>63</sup>, ma anche altri studiosi<sup>64</sup>, secondo i quali il mondo arabo non sarebbe stato affatto curioso dell'Altro, tanto da 'scoprire' l'Occidente solo dopo la spedizione di Napoleone Bonaparte. Certamente il 1798 è stato un avvenimento che ha segnato l'inizio della *Nahḍa*, ma al pari di tutti i processi di rinnovamento si è

---

<sup>58</sup> F. Gabrieli, *Viaggi e Viaggiatori arabi*, Roma, Sansoni, 1975; M. Kowalska, *From Facts to Literary Fiction. Medieval Arabic Travel Literature*, in "Quaderni di Studi Arabi", 5/6, 1987-1988, pp. 397-403; Cfr. G. Calasso, *Esperienze e scritture di viaggio nell'Islam medievale: Il mondo degli altri e il mondo dell'Islam*, in B. Scarcia Amoretti (ed.), *La Cultura Arabo-Islamica*, 3, Roma, Salerno, 2003, pp. 379-408; Matar, *Arabic Travel Writing*.

<sup>59</sup> Si tratta di *Relation de la Chine et de l'Inde rédigée en 851*, éd. et trad. par J. Sauvaget, Paris, Belle Lettres, 1948. L'opera era stata attribuita a un fantomatico mercante Sulaymān, si veda anche G. Ferrand, *Voyage du marchand arabe Sulayman*, Paris, Bossard, 1922.

<sup>60</sup> Netton, *Golden Roads*; Eickelman, Piscatori, *Muslim Travellers*.

<sup>61</sup> Cfr. Calasso, "Esperienze e scritture", p. 385; Matar, *Arabic Travel Writing*, p. 530; Touati, *Islam et Voyage*; R. Blachère, *Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'hégire*, in *Mélanges offerts à William Marçais*, éd. par l'Institut des études islamiques de l'Université de Paris, Paris, Maisonneuve, 1950, pp. 37-48.

<sup>62</sup> Cfr. H. Kilpatrick, *Between Ibn Baṭṭūta and al-Taḥṭāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period*, in "Middle Eastern Literatures", 11, 2008, pp. 233-248; H. Kilpatrick, *Visions of Distant Cities. Travellers as Poets in the Early Ottoman Period*, in "Quaderni di Studi Arabi", 3, 2008, pp. 67-82; Matar, *In the Lands*; Matar, *An Arab Ambassador*.

<sup>63</sup> B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York-London, Norton, 1982.

<sup>64</sup> Ḥālid Ziyāda cfr. Matar, *In the Lands*, p. xiv.

nutrito di un background esistente, come mettono in luce molti dei resoconti di viaggio del XVII-XVIII secolo o anche precedenti che sembrano segnare una linea di continuità piuttosto che di frattura con le *riḥle* del XIX secolo, da Ṭaḥṭāwī in poi.

Le riforme incrementano il rinnovamento e inevitabilmente lo guidano verso l'Europa che diventa un modello di modernità, e meta di interesse per il suo progresso scientifico e le nuove tecnologie. La *riḥla* si sposta in Occidente, ma l'elemento propulsore del viaggio resta immutato, rispondendo sempre al concetto di *ṭalab al-'ilm*, di 'ricerca di conoscenza'<sup>65</sup>. Il viaggio in Europa non è un semplice svago, una vacanza, sebbene in alcuni dei nostri autori compaia il termine *siyāḥa* 'turismo', per alcuni si tratta di una tappa fondamentale della propria formazione, per altri di un viaggio di studio (*riḥla 'ilmiyya*, Zaydān), ma la testimonianza scritta di tale esperienza sembra rispondere anch'essa al medesimo imperativo: far conoscere l'Europa ai propri connazionali. Queste *riḥle* europee, pur non costituendo un corpus vero e proprio<sup>66</sup>, rappresentano piuttosto un movimento culturale, come precisa Medici, la cui valenza non è solo letteraria ma prima ancora storica e politica<sup>67</sup>. Le opere qui in esame, presentano caratteristiche comuni sia dal punto di vista dei contenuti sia delle strutture formali. Ricalcando gli stilemi tipici delle *riḥle* medievali, i testi seguono la linea spazio-temporale del viaggio (tranne quello di Zaydān e quello di Bayram V), presentandosi come cronache, resoconti, diari di viaggio.

Ogni autore traccia il proprio racconto con lo scopo di offrire una serie di informazioni più o meno dettagliate sul paese visitato, che variano dall'etimologia del nome della città, a un breve excursus storico, dalla sua fondazione alla contemporaneità, dalla posizione geografica, all'organizzazione amministrativa, del governo e militare, il sistema giuridico ed economico, le condizioni sociali. Lo spirito che anima i testi appare il medesimo, e cioè mostrare ai propri compatrioti quanto visto nei luoghi visitati, ma nello stesso tempo rendere loro partecipi dei 'segreti' del progresso europeo, del suo benessere e vita agiata. L'intento sembra proprio quello di stimolare gli arabi a «ricercare le scienze straniere, le arti e i mestieri, nei quali i Franchi sono giunti alla perfezione e che invece sono mancanti nei paesi musulmani»<sup>68</sup>, come sosteneva, Ṭaḥṭāwī nell'incipit del suo *Taḥlīs*, cui gli autori successivi più o meno esplicitamente si ispirano – il titolo di Ibn Ḥūḡa non lascia dubbi, *Sulūk al-ibrīz fī Masālik Bārīz* – e anche gli Europei sono chia-

<sup>65</sup> Euben, *Journeys to the Other Shore*.

<sup>66</sup> Secondo Newman si tratta più propriamente di una "alterista Literature", la sua analisi comprende anche *Aqwam al-masālik* di Ḥayr al-Dīn e *Ālam al-dīn* di 'Alī Mubārak, cfr. Newman, *Myths and Realities*, p. 34.

<sup>67</sup> Medici, *Città italiane*, p. 23.

<sup>68</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, pp. 10-11.

mati da molti dei nostri autori *ifranġ*, Franchi, a sottolineare dunque la loro continuità con la tradizione. Gli argomenti trattati sono analoghi, diventando *topoi* letterari: accanto alle donne, il loro comportamento, l'abbigliamento, il cibo – temi sui quali già si erano soffermati i viaggiatori d'epoca medievale e che Ṭaḥṭāwī riprende ispirandosi anche al testo di Georges-Bernard Depping<sup>69</sup>, si aggiungono ora innumerevoli informazioni non solo sul sistema politico (Ṭaḥṭāwī traduce la Charte), ed economico ma soprattutto sociale ed artistico. I nostri autori-viaggiatori vogliono dare un'immagine dell'Occidente che rispecchi la vita nella sua realtà quotidiana, della quale loro hanno fatto esperienza diretta, vale ancora la 'testimonianza oculare' (*'iyān*) come paradigma di conoscenza, riportare cioè quanto visto con i propri occhi. Essi descrivono molti aspetti della società europea, cui hanno preso parte, e che ritengono abbiano contribuito al progresso compresi i divertimenti, il tempo libero e l'arte.

Questi scritti, dunque, ricorrono frequentemente a stilemi classici, non soltanto nei temi, ma anche nei modi, come dimostra per esempio l'inserimento di brani poetici, oppure l'attenzione per i dettagli, le misure e la minuziosa precisione del computo numerico. I nostri autori-viaggiatori calcolano distanze, tempi di percorrenza e dimensioni di una città, di una piazza, di un edificio persino di un quadro, ma anche il costo dei biglietti di vapori, treni (I, II, III classe), carrozze, taxi, musei e teatri, le tariffe di hotel e alberghi (servizio completo, prezzi esorbitanti degli extra, eccetera), ribadendo la loro appartenenza alla tradizione, forniscono informazioni utili al viaggiatore moderno. Le bellezze naturali, ma soprattutto i prodigi della tecnica e i capolavori artistici, attraverso dettagli dal sapore fantastico, restituiscono al lettore il gusto immaginifico proprio delle *'Aġā'ib* medievali. Anche le parole sono le medesime: la penna non riesce a esprimere tanta meraviglia. L'autore, oltre a informare il pubblico cui si rivolge, intende stupirlo ma anche divertirlo e inserisce degli aneddoti, curiosità tratte dalla stampa locale o avvenimenti di cronaca dei quali è stato testimone, diretto o indiretto. Queste opere, però, diversamente da quelle di epoca classica, si rivolgono a un ampio pubblico, alcune (Ibn Ḥūġa, Zakī) escono a puntate nei giornali, col titolo di *Risāla*<sup>70</sup>. Dunque anche la lingua e lo stile si adeguano ai nuovi *media*, ma soprattutto al pubblico cui si rivolgono, che non è più l'élite soltanto, ma l'aspirante società araba moderna. Inoltre, questi testi vogliono serbare le impressioni del momento e come spiega Zakī, nonostante le

---

<sup>69</sup> Si tratta di George-Bernard Depping, *Aperçu historique sur le moeurs et coutumes des Nations*, Paris, Bureau de l'Encyclopédie portative, 1826, del quale Ṭaḥṭāwī riprende l'impianto di alcuni capitoli (Des divers modes d'habitation; Des diverses modes de nourriture; De l'habillement), cfr. l'Introduzione di A. Louca, in Ṭaḥṭāwī, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831*. Traduit de l'arabe et présenté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988, pp.15-16.

<sup>70</sup> Ibn Ḥūġa spiega, infatti, che il testo, è diviso in *rasā'il*, poiché è stato pubblicato sul giornale *al-Ḥādira*, cfr. Ibn Ḥūġa, *Sulūk*, pp. 3-4.



fatiche del viaggio e i continui spostamenti, egli quotidianamente scrive i suoi appunti di viaggio, così da poter trasmettere al lettore le sue prime impressioni nei confronti di quella città, cercando di non lasciarsi influenzare dalle sue conoscenze pregresse. Il suo sguardo, aggiunge, è quello di un egiziano che si commuove in egiziano e scrive per gli egiziani, senza tener conto di altre fonti, occidentali o arabe, tranne in alcuni casi dove, sottolinea, è stato obbligato (dati geografici e statistici)<sup>71</sup>. Rispetto alle altre opere, che in alcune parti risentono del peso dei dettagli, quella di Zakī presenta invece un'immediatezza e una certa originalità; l'autore non mira solo a rappresentare obiettivamente l'altro e quanto osserva, ma sembra interessato a raccontarne l'effetto su di sé.

## 2.4 Gli itinerari

I viaggi seguono un itinerario ben preciso, in alcuni casi già tracciato per via di impegni ufficiali dall'Agenzia Cook (al-Bāğūrī, Fikrī), in altri è organizzato autonomamente. Nel caso di Bāğūrī e Fikrī che si recano entrambi all'VIII Congresso degli Orientalisti a Stoccolma nel 1889, l'itinerario è il medesimo e le tappe del viaggio, come lo stesso Fikrī racconta, sono stabilite insieme all'Agenzia Cook, che propone ai suoi clienti più alternative. Essi infatti oltre al Congresso vogliono andare a Parigi dove si tiene l'esposizione universale e dunque devono decidere se recarsi prima a Stoccolma e poi sulla via del ritorno a Parigi, oppure il contrario; decidono per la seconda opzione, dopo aver considerato che l'inverno si sta per avvicinare e la visita all'esposizione con il freddo non sarebbe piacevole, e scartano l'opzione di andare direttamente da Alessandria a Parigi optando per la via più lunga che permette loro però di visitare molte altre città europee. Primo paese è l'Italia, arrivano a Brindisi, dove si imbarcano per Trieste, per mare giungono a Venezia, poi in treno a Milano, da qui passando per il San Gottardo in Svizzera, Lucerna, Bale, quindi Parigi. Una delle tappe preferite dai nostri viaggiatori, e quasi sempre la più lunga, è certamente quella nella capitale francese, dove restano diciotto giorni affascinati non solo dalla città ma anche dalle fantasmagorie dell'esposizione. Lasciata Parigi, Fikrī e Bāğūrī trascorrono 3 giorni a Londra, da qui, passando per Rotterdam, si recano a Leyda, dove visitano la biblioteca (Leiden University Library) e il suo patrimonio di libri arabi, poi Amsterdam, Colonia, Copenaghen e s'imbarcano per Malmo, facendo tappa a Lund, dove c'è un'antichissima università, raggiungono Stoccolma per il congresso; dopo alcune visite ufficiali e la prosecuzione del congresso a Kristiania, attuale Oslo, passano per le cascate di Trolhattan, la cui forza raggiunge quella di 225 mila cavalli, sottolinea Fikrī, che sembra più attratto dalle fabbriche che sfruttano l'energia

<sup>71</sup> Zakī, *Safar*, pp. 7-8.

prodotta dalle cascate che dalle bellezze naturali del luogo<sup>72</sup>. Alle 14,30 partono per Gotenborg, dove arrivano alle 16,30 e la sera partecipano al banchetto d'addio con alcuni dei membri del Congresso con i quali hanno continuato il viaggio; visitano Halmstad, Helsingor e fanno ritorno a Copenaghen, dove s'imbarcano. Attraversato il Mar Baltico all'alba, Fikrī racconta di essersi svegliato e recato sul ponte della nave per assistere all'arrivo a Stettino, capitale della Pomerania (oggi in Polonia)<sup>73</sup>. Raggiungono Berlino, e in sole sei ore visitano accuratamente la città in compagnia di uno dei congressisti<sup>74</sup>, quindi partono per Vienna, e ultima tappa, Trieste, dove erano approdati all'inizio del viaggio e che ora, scrive Fikrī, dopo aver visitato innumerevoli città e capitali, non gli appare bella come la prima volta<sup>75</sup>. Finalmente arriva venerdì, giorno in cui parte la nave a vapore che li riporta nell'amata patria, il mare è calmo. Giungono ad Alessandria il 25 settembre 1889, Bāğūrī, confessa di aver pianto per la felicità<sup>76</sup>; Fikrī si rallegra per l'accoglienza che viene riservata loro; infine in treno raggiungono il Cairo.

Salīm Bustrus parte in nave dalla sua città, Beirut, costeggia la Palestina, Hayfa e Yafa e giunge in Egitto, ad Alessandria, visita il Cairo che trova molto meno ordinata di Alessandria e da qui, invece di imbarcarsi direttamente per l'Italia, fa una tappa a Malta, della quale descrive i principali edifici pubblici e religiosi, ma ne racconta anche la storia, con le varie dominazioni tra cui quella araba. Accompagnato da una guida locale, visita [la Concattedrale di] San Giovanni, completamente rivestita di un manto d'oro e con un pavimento di colori diversi e ben tre orologi (!): uno che segna i giorni della settimana, uno i giorni del mese e un altro che indica le ore e ogni mezz'ora suona il tocco per tutti gli abitanti dell'isola<sup>77</sup>. Ma prima di partire alla volta di Messina, Bustrus si reca alla Grotta di San Paolo, dove sarebbe approdato il santo scampando da una tempesta<sup>78</sup> (il luogo è oggi così famoso che è stato visitato anche da Giovanni Paolo II nel 1990 e da Benedetto XVI nel 2010). A Messina, ricostruita dopo essere stata rasa al suolo da un terribile terremoto [1783], Bustrus s'imbarca per Napoli passando per Stromboli, e resta stupito nel vedere delle case costruite sulle pendici del vulcano. Dopo aver goduto delle meraviglie di Napoli (v. oltre), parte per Roma, che in una settimana visita in lungo e largo, comprese chiese e basiliche. In Toscana si ferma a Livorno, poi a Pisa e a Firenze, e infine ultima tappa italiana è Genova, da qui in treno continua per la Francia, Marsiglia, Lione, e poi Parigi,

---

<sup>72</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 749-755.

<sup>73</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 768-769.

<sup>74</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 771-780.

<sup>75</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 795.

<sup>76</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 91.

<sup>77</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 37.

<sup>78</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 40.

che Bustrus definisce «il paradiso del mondo» e vi soggiorna 29 giorni. Dopo la Ville Lumière che ospita anche l'Exposition universelle (1855), il giovane Bustrus riprende il viaggio e giunge a Londra, che trova immersa nella nebbia e nel brutto tempo, e dopo quasi otto giorni, per lo più trascorsi in albergo a causa della febbre, ritorna a Parigi per raggiungere Bruxelles, poi Liegi, Colonia, Bonn, Hannover e Berlino, che trova bellissima e cui dedica dei versi<sup>79</sup>. È la volta di Postdam, poi Drezda, Vienna e le terme di Baden, Lussemburgo, Praga e, ultima tappa europea, Trieste, funestata dal colera<sup>80</sup>; qui s'imbarca per Smirne lambisce le isole greche di Corfù e Zante, e infine giunge a Costantinopoli, da dove inizia il viaggio di ritorno. Bustrus attraversa i Dardanelli a Gallipoli, fa tappa a Smirne, Rodi, Mersin, Alessandretta, Lathakia, Tripoli (Siria), e il primo ottobre 1855 è a casa, a Beirut, dopo sei mesi e quattro giorni. Nei suoi occhi l'amor di patria: trova Beirut bellissima e afferma che non la cambierebbe con nessun'altra città<sup>81</sup>.

Il viaggio di Fransīs Marrāš inizia da Aleppo nel settembre del 1866, prima tappa Alessandretta, dove s'imbarca e raggiunge Latakia, quindi Tripoli (Siria), Beirut, Yafa, città che non incontrano i favori del nostro Fransīs, fatta eccezione per Alessandria, che invece apprezza, quindi Il Cairo, dove resta una settimana, ammirando gli edifici fatti costruire da Muḥammad 'Alī, ma criticando i mercati con viuzze così strette che non passano due persone insieme. Visitata la capitale egiziana, torna ad Alessandria e parte a bordo di una nave per la Francia, arriva a Marsiglia (dove resta 8 giorni), e col treno raggiunge Lione, ed ecco Parigi, il centro dell'universo: qui finisce il testo di Marrāš che, come accennato, ormai quasi cieco, non fa alcun cenno al viaggio di ritorno a casa.

L'opera di Bayram V non segue un vero e proprio itinerario, ma l'intellettuale tunisino viaggiò moltissimo in Europa (quattro volte) e le sue esperienze convergono nel testo: in Italia per esempio si reca tre volte, nel 1875 – ed è in compagnia di Sālīm Abū Ḥāḡib – nel 1881 e nel 1887, quando assistette al capezzale il generale Ḥusayn a Firenze (nel testo però non vi è cenno di questo viaggio). Nel primo viaggio, Bayram parte da Tunisi, a bordo della nave Doria giunge a Cagliari poi Napoli, dove consulta ben tre medici famosi, sulla strada per Roma, fa tappa a Caserta e visita la Reggia. A Roma ha un altro consulto medico, parte poi per Livorno, dove è ospite del generale Husayn, quindi Pisa, Firenze, ancora ospite del generale (cui dedica un paragrafo alla sua biografia), poi Torino infine Parigi. Nel secondo viaggio italiano Bayram giunge a Brindisi, si reca poi a Bari, Bologna e da qui a Montecatini, Livorno, Milano, dove c'è l'esposizione universale delle produzioni industriali d'Italia. Viaggia anche in Francia compresa la Corsica

<sup>79</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 117.

<sup>80</sup> Trieste, per la presenza del porto, è facile preda di epidemie, e nell'Ottocento viene colpita più volte dal colera, compreso nel 1855, l'anno in cui la visita Bustrus. Cfr. Bustrus, *al-Nuzha*, p. 125.

<sup>81</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 130.

(Aiaccio), Inghilterra, Germania, Austria, Svizzera, Serbia, Grecia. Per compiere il pellegrinaggio attraversa sul dorso di cammello l'Hijaz (vol II, p. 136 parte quarta), e raggiunge Mecca; parte per il Libano, si reca a Beirut, poi a Smirne e a Costantinopoli, dove comincia a scrivere *Şafwat al-i'tibār*.

Il viaggio di Sanūsī ha inizio nel 1882 in Italia, sbarca a Napoli ed è testimone della notizia della morte di Garibaldi al quale dedica un paragrafo, quindi in treno si reca a Roma, poi a Livorno, antico centro cosmopolita, qui, i tunisini dispongono di un consolato del bey di Tunisi e, sebbene Sanūsī al cimitero trovi solo 12 tombe musulmane, la città conta una discreta colonia araba, non solo tunisina, ma anche algerina (dopo la conquista francese) ed ebraica<sup>82</sup>. Da Livorno, Sanūsī si reca a Pisa e a Montecatini, dove resta due settimane per le cure delle acque in compagnia del generale Ḥusayn, e insieme visitano le terme di Monsummano e Pistoia, poi, tornato a Livorno (dove in tutto rimane 20 giorni all'incirca), Sanūsī s'imbarca per Costantinopoli. Da qui parte per il pellegrinaggio alla Mecca, visita Medina, quindi Damasco, Beirut, raggiunge Malta e infine fa ritorno a Tunisi.

Aḥmad Zakī parte nel 1892 per assistere al IX Congresso degli Orientalisti che questa volta si tiene a Londra. S'imbarca da Alessandria per Brindisi e poi visita alcune città italiane, Napoli, Roma, Firenze, Pisa, Genova e infine Torino, da qui con un treno raggiunge Parigi, dove resta solo alcuni giorni, perché deve raggiungere Londra per partecipare al Congresso e, nonostante la nebbia inglese visita anche Oxford, Birmingham, Manchester, Liverpool, il Galles (Chester Ljengollen). Da Londra, passando per Dover, torna in Francia, a Calais, poi visita Amiens, e finalmente di nuovo a Parigi dove Zakī resta quasi un mese; sebbene la capitale francese lo abbia rapito, il tempo a disposizione non è molto e attraversando in treno città molto belle come Tours, Angoulême e Bordeaux, parte alla volta della Spagna. Trai nostri viaggiatori, Zakī è l'unico che raggiunge la Spagna, egli stesso scrive che è tra i pochi musulmani ad averla visitata<sup>83</sup>. E all'inizio della *risāla*, dedicata alla Spagna, afferma che gli spagnoli sono un popolo che non ama lo straniero e in particolare detesta i musulmani, e anche la lingua, lo spagnolo è molto più difficile di quello che appare nei libri<sup>84</sup>. La prima tappa è Irun, nei Paesi Baschi, poi Hondarribia, San Sebastian, Pamplona, Saragozza, Castejon, Miranda, Burgos, Avila, Madrid dove trascorre il Natale e assiste alla Corrida, e da qui con un treno 'express' parte per il Portogallo, giunge a Lisbona in tempo per festeggiare il capodanno,

---

<sup>82</sup> Medici, *Città italiane*, pp. 46-47.

<sup>83</sup> Come osserva Pérès, al-Šinqīṭī e al-Wardānī precedono Zakī nel suo viaggio in Spagna, cfr. H. Pérès, *L'Espagne vue par le voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937, pp. 72-87.

<sup>84</sup> Zakī, *Safar*, p. 225.

visita Cintra, Coimbra, Porto, Salamanca, e poi verso il caldo Sud della Spagna, il cuore dell'Andalus: Siviglia, Granada, Cordoba, in queste città, antiche capitali dell'Impero almoravide e almohade, Zakī non ha più dubbi, rimane estasiato di fronte a al-Hambra, alla moschea di Cordoba, rapito dalla 'foresta di colonne' che sono ben 1293, e dichiara che sono le città più belle che abbia mai visto<sup>85</sup>. Torna poi nella capitale, da Madrid va a Saragozza, Barcellona e da qui lascia la Spagna, dove probabilmente lascia anche il suo cuore. Diversamente da quanto affermato all'inizio, infatti, Zakī trova gli spagnoli quasi più gentili e ospitali degli arabi dai quali hanno ereditato molto aspetti, non solo nella letteratura ma anche nel carattere, che afferma Zakī si assomiglia a quello degli arabi, amano gli stranieri e sono ospitali anche se non ti conoscono, tanto da sbilanciarsi al punto di affermare che se dovesse schierarsi con un paese *ifranġī*, sceglierebbe la Spagna<sup>86</sup>. Quanto alla lingua, lo spagnolo ha moltissime parole di origine araba, perfino i nomi delle famiglie, e alla fine del viaggio Zakī afferma di aver imparato la lingua dell'Andalus fino a scriverla e a parlarla<sup>87</sup>.

Parte poi per Marsiglia, qui assapora la famosa *bouillabaisse*, va a Nizza che trova in festa per il Carnevale, quindi Monaco, Monte Carlo, Genova, Pisa e Roma dove resta tre giorni e incontra anche qui i festeggiamenti per il Carnevale che tuttavia non sono paragonabili a quelli di Nizza, infine raggiunge Brindisi e dal porto s'imbarca per tornare a casa in Egitto.

Ġurġī Zaydān non riporta particolari sugli spostamenti e i mezzi di trasporto utilizzati nel viaggio, ma all'inizio del testo è lui stesso a scrivere che ha visitato Marsiglia (che però non descrive), Lione e Parigi, Londra, Cambridge, Manchester, e Oxford, città sulle quali invece si sofferma<sup>88</sup>. Si reca poi a Ginevra e nei suoi dintorni sul lago, il cui panorama lo paragona a quello del Bosforo, va a visitare anche il piccolo centro di Ferney, dove, spiega Zaydān, il filosofo Voltaire vi ha trascorso i suoi ultimi anni e una statua in suo onore lo ricorda<sup>89</sup>. Altre tappe sono Losanna e Vienna sulle quali non si dilunga se non per dire che le acque di Vienna riforniscono tutti gli altri paesi civilizzati<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Zakī, *Safar*, p. 238.

<sup>86</sup> Zakī, *Safar*, pp. 247-248.

<sup>87</sup> Zakī, *Safar*, p. 263.

<sup>88</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 121.

<sup>89</sup> Zaydān sulla base della statua trova incisa una scritta, dove gli abitanti di Ferney ringraziano il filosofo per aver costruito vari edifici pubblici, oltre a una scuola, a un ospedale e a una chiesa; quest'ultima desta lo stupore di Zaydān che apprezza ancor più il gesto conoscendo le convinzioni del filosofo a tale riguardo. Zaydān, *Rihla*, pp. 123-124.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

Il viaggio di Ibn Ḥūǧa ha inizio al porto di Tunisi, dove s'imbarca il lunedì 10 settembre 1900 e costeggiando in nave la Sardegna e la Corsica, come lo stesso autore racconta, giunge in Francia a Marsiglia, da qui in treno passa per Avignone, Montpellier e arriva a Lione<sup>91</sup>, poi Parigi, la capitale della civiltà, che ospita l'esposizione del 1900, meta di Ibn Ḥūǧa, il quale però visita anche Versailles, tappa quasi obbligata per coloro che soggiornano nella capitale francese, anche se non molto a lungo come nel caso di Ibn Ḥūǧa, che riparte per fare ritorno a Tunisi il 23 settembre 1900.

Le destinazioni e i tragitti sono diversi, la Francia, con in testa Parigi detengono il primato, ma è piuttosto il viaggio in Occidente come osserva anche Newman che diventa una sorta di metafora del pellegrinaggio<sup>92</sup>, un obbligo, certo non per tutti, ma certamente per coloro che vogliono ricoprire un ruolo nella società araba moderna.

I mezzi di trasporto utilizzati per i grandi spostamenti sono principalmente la nave a vapore e il treno, che i nostri autori, come accennato, descrivono non solo nelle velocità, tariffe, I, II III classe, ma anche cabine, vagone letto e altre comodità, ma i termini utilizzati non sempre sono gli stessi. Le differenze dimostrano lo sforzo dei nostri autori che si trovano a dover coniare il termine più appropriato a rendere quell'innovazione; un oggetto cui corrisponde un nome che così come l'oggetto deve entrare nell'uso comune. Per nave, Bustrus usa *safīna al-buḥār* o *al-safīna al-buḥāriyya* e aggiunge che è anche conosciuta come *al-fābūr*, vapore, calco utilizzato anche da Sanūsī e Ibn Ḥūǧa, mentre Fikrī e Bāǧūrī utilizzano un'altra grafia *al-wābūr* per vapore, come treno a vapore e nave a vapore, invece Marrāš lo chiama *al-buḥār*, Bayram e Zakī utilizzano *bāḥira*, piroscalo, battello a vapore. Per il treno, Bustrus e Fikrī usano *sikka*, *al-sikka al-ḥadīdiyya*, cioè ferrovia, chiamata anche *ṭarīq al-ḥadīd* da Sanūsī che però usa anche il calco dal francese *chemin de fer* (*al-šamindfir*) o *ṭarīq ḥadīdiyya* da Bayram, il quale più spesso usa *ratl*, treno, mentre Marrāš *buḥār al-barr*, (vapore di terra ferma), Zakī e Ibn Ḥūǧa chiamano il treno, *qiṭār*.

## 2.5 Viaggi di dovere, viaggi di piacere

Di dimensioni differenti – l'opera di Fikrī è intorno alle seicento pagine, quella di Bāǧūrī è di un centinaio, quella di Marrāš non supera la cinquantina – questi testi presentano però una struttura simile, trattandosi di resoconti di viaggio, la narrazione segue le tappe del viaggio<sup>93</sup>, come già detto, fanno eccezione l'opera di Zaydān e in parte quella di Bayram V.

---

<sup>91</sup> Ibn Ḥūǧa, *Sulūk*, p. 15.

<sup>92</sup> Newman, *Myths and Realities*, p. 32.

<sup>93</sup> Sul viaggio strutturato secondo, partenza, transito e arrivo cfr. Leed, *La mente del viaggiatore*.

Zaydān afferma espressamente di non riportare notizie sul viaggio, distanze e tariffe<sup>94</sup>, e divide il libro in tre parti, ognuna dedicata a un paese: Francia, Inghilterra, Svizzera; la prima parte sulla Francia è più estesa rispetto alla seconda sull'Inghilterra e alla terza dedicata alla Svizzera, che è costituita da due pagine soltanto. Nelle prime due sezioni approfondisce la vita politica e sociale rispettivamente di Francia e Inghilterra, con tabelle, cifre, dati, percentuali, che attinge da stampa e testi specializzati, e che sembrano rientrare nella predilezione del computo qui appunto riattualizzato ma pur sempre nel solco della tradizione. Per interessare maggiormente il lettore, Zaydān descrive le città, la loro organizzazione, strade, piazze, mercati, musei, biblioteche, uffici, monumenti ma anche la vita della gente, il modo di abbigliarsi, di comportarsi, in particolare delle donne, cibo, bevande, sempre però prendendo come paragone l'Egitto.

Mentre Bayram scrive piuttosto un trattato di storia universale (5 volumi), che tuttavia lui stesso presenta come una *riḥla*: nel I libro l'introduzione a sua volta divisa in tre capitoli (*abwāb*), il primo sul viaggio (e consta di tre parti, *faṣl*), il secondo capitolo è sul viaggio fuori la *dār al-islām* (consta di due *faṣl*), il terzo capitolo riguarda la divisione della terra secondo i geografi in cinque parti (Asia, Europa, Africa, America, Australia), e iniziando dall'Asia, procede con la rispettiva trattazione geografica e storico-politica dei singoli paesi e delle parti successive, Europa, Asia, eccetera, con un totale di 86 paragrafi. Il secondo volume Bayram lo dedica al suo paese, la Tunisia e approfondisce l'analisi del governo fino all'arrivo della Francia. Il terzo volume riguarda l'Italia e la Francia. Il quarto lo divide tra l'Algeria (fino all'occupazione francese), l'Inghilterra (trattazione meno ampia rispetto agli altri paesi), Malta e l'Egitto (la sua storia antica, compreso l'incendio della biblioteca di Alessandria fino alla storia moderna). Nel quinto libro Bayram tratta l'Hijaz – racconta del suo faticoso viaggio per giungere a Mecca – e ripercorre la storia dell'Impero ottomano fino al Trattato di Berlino (1878). In ultimo, chiude con la sua *tarğama*, comprendente le esperienze, in particolare i personaggi (principi, ministri e dotti) che ha conosciuto nel corso dei suoi viaggi e aggiunge infine un altro riassunto degli argomenti trattati<sup>95</sup>.

Le altre opere, nel caso di un viaggio sponsorizzato, iniziano con un ringraziamento per colui che lo ha finanziato, esattamente come nel testo di Ṭaḥṭāwī che riprende modalità classiche. Seguono poi alcuni paragrafi introduttivi nei quali l'autore illustra le motivazioni del viaggio, che a volte però prescindono da quanto dichiarato (analogamente alle scritture autobiografiche, dove l'estensore generalmente esplicita i motivi che lo hanno indotto a scrivere, sebbene nel corso della narrazione ne emergano anche altri). Nel caso di Fikrī, Bāğūrī e Zakī, la motivazione principale è la partecipazione al

<sup>94</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 21.

<sup>95</sup> Cfr. El-Enany, *Arab Representations*, pp. 31-33.

Congresso degli Orientalisti (e dunque è un viaggio finanziato dal governo egiziano), o la visita all'esposizione per Ibn Ḥūḡa (che è ospite del governo francese). Viaggi autonomi sono invece gli altri, le cui motivazioni sono il pellegrinaggio per Sanūsī<sup>96</sup> e Bayram V, che tuttavia partono anche per consulti medici e visite specialistiche<sup>97</sup>, come specifica lo stesso Bayram V, che in realtà lascia la Tunisia anche per questioni politiche, come anche Sanūsī; oppure si tratta di viaggio di studio nel caso di Marrāš che va a studiare medicina a Parigi, e dichiara più in generale che il suo viaggio si svolge alla luce del *ṭalab al-'ilm* (ricerca di conoscenza), come nel caso di Zaydān. Bustrus, invece, confessa di avere «un gran desiderio di trascorrere una vacanza nei paesi europei», oltre al fatto che, reduce da una malattia, il suo medico gli ha consigliato un cambio d'aria<sup>98</sup>, ma non si tratta di una vera e propria vacanza, quanto piuttosto di una sorta di Gran Tour, dove il giovane affina le sue conoscenze.

Inevitabilmente legati alle motivazioni del viaggio, sono gli obiettivi che l'autore si prefigge col suo testo, cui accenna generalmente nelle pagine iniziali e che in tutti questi resoconti nonostante le differenze – epoca, dimensioni –, convergono nel *ṭalab al-'ilm*. Bayram V e Sanūsī rimarcano come le finalità del loro viaggio siano comunque il sapere e la conoscenza, in quanto fonti necessarie per la rinascita delle società musulmane, dunque dell'Islam stesso. Ogni autore fornisce la sua immagine dell'Occidente, da cui i propri connazionali possono trarre insegnamenti, positivi e negativi. Zaydān infatti – la cui *riḥla*, più recente rispetto alle altre, è l'unica del XX secolo – sottolinea che egli intende «mettere a fuoco gli elementi positivi e quelli negativi della civiltà europea rispetto al nostro modo di essere, alle nostre usanze e costumi»<sup>99</sup>, elementi che nei paragrafi successivi enumera<sup>100</sup>. Marrāš apre la narrazione con le sue riflessioni filosofiche in cui cerca una spiegazione logica a ciò che sente e vede in questo mondo, governato dalla lotta e prevaricazione dell'uno sull'altro e dal desiderio di potere. Un mondo, dove «il forte mangia il debole e il ricco mangia il cibo del povero, senza saziarsi [...], la gente fin dalla nascita succhia la sottomissione e la paura dalle mammelle delle madri»<sup>101</sup>, motivo per cui Marrāš ritiene che il bene più nobile cui l'uomo possa tendere sia la conoscenza;

<sup>96</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 44.

<sup>97</sup> Bayram consulta luminari della medicina a Napoli, Roma, Firenze e Parigi. Egli stesso afferma che tra le motivazioni del viaggio c'è quella di consultare medici esperti, cfr. Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte I, pp. 97-98.

<sup>98</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 27.

<sup>99</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 21.

<sup>100</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 51.

<sup>101</sup> Marrāš, *Riḥla*, p. 25.



e il viaggio, se pone la scienza come suo obiettivo, è esso stesso conoscenza. Il testo prosegue poi con le tappe del viaggio fino alla meta agognata, Parigi.

Nelle pagine introduttive, Bayram V e Sanūsī scrivono una sorta di giustificazione del viaggio fuori la *dār al-islām* dal punto di vista religioso con citazioni coraniche o della tradizione. Bāḡūrī, come già accennato, aggiunge una *tarǧama* dettagliata, una sorta di curriculum vitae, generalmente presente nei testi classici, nel quale l'autore dà al lettore informazioni sulle sue origini, formazione, attività e opere.

Alcuni autori si dilungano nella descrizione dei preparativi per il viaggio. Gli aspetti materiali sono anch'essi importanti al fine della riuscita del viaggio, sebbene non si tratti del Gran Tour, dove i viaggiatori dovevano preoccuparsi di realizzare non solo *le nécessaire de voyage* ma anche il mezzo di locomozione più adatto per rendere meno disagiata i loro viaggi nelle strade dell'Europa<sup>102</sup>. Fikrī, per esempio, racconta di aver portato con sé abiti di lana, considerando le diverse condizioni atmosferiche dell'Europa (sebbene il viaggio si svolga in estate), ma nessun utensile, né stoviglie, lenzuola, o coperte perché fornite dagli alberghi. Fikrī, inoltre, accenna anche a tutta una serie di questioni pratiche legate al problema alimentare, della macellazione della carne, della purezza (*ṭahāra*), dell'acqua per le abluzioni, della necessità di pregare e di conoscere la direzione verso cui rivolgersi (*qibla*), mostrando via via le soluzioni da adottare e richiamando gli esempi illustri, come quello del Profeta che mangiò del formaggio portatogli dal paese dei Rūm<sup>103</sup>. Egli aggiunge poi, a mo' di rassicurazione che il viaggio in Europa è comunque tra la Gente del Libro, e che gli alberghi forniranno tutto ciò di cui il musulmano ha bisogno; quanto alla *qibla*, basterà dotarsi di una bussola<sup>104</sup>. A differenza di Fikrī, Bayram V, il cui viaggio è antecedente (1875), pur riconoscendo che la stanza d'albergo è provvista di molte cose utili – coperte, asciugamani, sedie, tavolo, armadio, specchio, orologio, occorrente per scrivere – raccomanda di portare con sé la brocca per lavarsi, poiché gli Europei non la usano, mentre è necessaria per il rispetto della tradizione islamica e dell'igiene<sup>105</sup>. Del resto, il viaggio di Fikrī, contrariamente a quello di Bayram, è organizzato dall'agenzia Cook, ormai famosa per dispensare il viaggiatore da innumerevoli disagi. L'agenzia, come fa notare Fikrī, è collegata con una rete di alberghi di prima classe in ogni paese, a Oriente e a Occidente, in grado di soddisfare le richieste del viaggiatore, il quale non deve preoccuparsi di saldare ogni volta il suo conto, già concordato con l'agenzia, né dell'acquisto di biglietti o di trovare automobili per gli spostamenti, cui provvede l'agenzia stessa con il suo personale. I prezzi del

<sup>102</sup> Cfr. A. Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Gran Tour*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>103</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 13.

<sup>104</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 14.

<sup>105</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 6.

viaggio variano secondo l'albergo e il paese, e al numero dei pasti consumati (colazione pranzo, cena); ma se la scelta non è all'altezza delle aspettative, per esempio se l'albergo è troppo lontano dal centro, il viaggiatore può recarsi all'ufficio dell'agenzia, presente in ogni città e cambiare albergo senza alcun problema<sup>106</sup>. In questi uffici è possibile, inoltre, consultare libri, guide turistiche, piantine, avere ogni genere di informazioni e mettersi in contatto con il proprio paese grazie al telegrafo<sup>107</sup>. Hotel e alberghi sono un altro argomento affrontato dai nostri viaggiatori (fatta eccezione per Bustrus, Marrāš e Zaydān), i quali oltre ai prezzi ne descrivono le stanze, le comodità ma anche i difetti (stanze rumorose o con l'affaccio interno), Bayram mette in guardia sugli extra, carta per scrivere o candele in più, e consiglia di trattare sul prezzo prima col direttore per evitare brutte sorprese!<sup>108</sup> Bāğūrī, dedica un paragrafo agli alberghi (che chiama *lūkāndāt*), non fa caso agli extra, e li ritiene estremamente puliti, l'ospite vi trova tutto quello di cui ha bisogno: può mangiare, bere, dormire, lavarsi e può perfino trovare qualcuno che gli stiri gli abiti<sup>109</sup>.

I termini utilizzati sono diversi Bāğūrī, oltre a *lūkāndāt*, usa anche il calco *ūtīl*, hotel, come Sanūsī, mentre Bayram *manāzil al-musāfirīn*, alloggi dei viaggiatori, Fikrī e Zakī, utilizzano invece il termine *fanādiq* (sing. *funduq*)<sup>110</sup>, fondaco.

## 2.6 Partire, è un po' morire...

Terminati i preparativi comincia il viaggio, che di solito è dalla città natale del viaggiatore-autore, e da qui in treno a una città portuale, da dove avviene la partenza in nave: Alessandria (dove Bāğūrī e Fikrī, raccontano di giungere in treno) o da Tunisi (dal porto di La Goletta, nel caso di Bayram nel suo primo viaggio in Italia, di Sanūsī e di Ibn Ḥūğā), o da Beirut per Bustrus che però prima di giungere in Occidente fa delle tappe intermedie (Hayfa e Yafa), e da Alessandretta, per Marrāš che con tappe a Latakia, Tripoli, Beirut raggiunge Alessandria e approda infine a Marsiglia.

Il senso del distacco appare netto e le emozioni dell'autore trapelano via via che la nave, spesso descritta nei dettagli (cabine, spazi comuni, eccetera), lascia il porto. Zakī racconta di essere stato impossessato da un senso di angoscia, misto a tristezza, mai

<sup>106</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 18.

<sup>107</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 19

<sup>108</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 6.

<sup>109</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 34.

<sup>110</sup> Già Ibn Ğubayr utilizzava il termine *funduq*, cfr. R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1967<sup>3</sup> s.v.

provato prima, nel momento in cui la vista del porto di Alessandria comincia a perdersi all'orizzonte. La nave, da imponente e sicura anche in caso di tempeste, appare in mare indifesa come un uccello in mano a un essere che lo inclina come vuole<sup>111</sup>. La forza della natura prevale sull'uomo che ormai ha lasciato la sua patria, simboleggiata dal porto, luogo sicuro e riparato, e il mare grosso appare come una sorta di monito divino, Dio ne sa di più, la nave a vapore, frutto dell'avanzamento tecnologico creato dall'uomo, affronta il mare che mostra la sua forza. E del resto anche Ibn Ğubayr (XII secolo) nella sua *riḥla* subisce l'impeto delle burrasche<sup>112</sup>; il viaggio comporta rischi e sofferenze come sottolineava al-Muqaddasī (X secolo) nell'Introduzione alla sua opera<sup>113</sup>, e i nostri viaggiatori sembrano proprio voler rimarcare queste difficoltà insite nel viaggio e in particolare in mare, che qui diventa una sorta di confine, o meglio un non luogo, il mare che per i nostri autori-viaggiatori ha perso la sua familiarità, i punti di riferimento: è mare aperto. E come scrive Ibn Ḥūǧa, che addirittura in sogno rivede la stessa immagine che lo aveva accompagnato per l'intera giornata: eravamo circondati solo di azzurro, sopra, il cielo, sotto, il mare, mentre la nostra patria era lontana<sup>114</sup>.

A largo, quando ormai la terra natia non è più visibile all'orizzonte, il mare agita le sue onde che diventano sempre più maestose; Bāǧūrī resta in balia del mare grosso per due giorni e nulla nemmeno i medicinali hanno alcun sollievo sul suo malessere. La nave comincia a inclinarsi avanti e indietro, poi da un lato e dall'altro, con sobbalzi, sussulti, i cui movimenti lasciano i passeggeri sconvolti, rimarca Fikrī, il ristorante è quasi deserto – all'interno vi sono solo otto persone su 32 –, gran parte dei viaggiatori nel momento in cui il mare è diventato agitato, hanno cominciato a sentirsi male e, lui è tra questi; pochi sono quelli rimasti indenni dal mal di mare che continuano a girare per la nave a leggere e a mangiare<sup>115</sup>. Zakī, nel corso della sua traversata da Alessandria a Brindisi, è nelle stesse condizioni; confessa di non aver toccato cibo, tranne un po' di latte e caffè e qualche frutto, a causa del mal di mare, che lo ha afflitto per due giorni pieni<sup>116</sup>. Salīm Bustrus, forse per la sua giovane età, si rallegra di non averne sofferto, contrariamente agli altri viaggiatori della nave, colpita da forti venti nella traversata

<sup>111</sup> Bāǧūrī, *al-Durar*, p. 8.

<sup>112</sup> In Sicilia Ibn Ğubayr affronta il naufragio, cfr. *The Travels of Ibn Jubayr*, ed. by W. Wright, second edition revised by M. J. de Goeje, Leiden, Brill Imprimerie Orientale, 1907, pp. 320-321.

<sup>113</sup> L'opera è *Aḥsan al-Taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, cfr. l'introduzione nella traduzione di Francesco Gabrieli, *Viaggi e viaggiatori*, pp. 69-72.

<sup>114</sup> Ibn Ḥūǧa, *Sulūk*, p. 9.

<sup>115</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 48.

<sup>116</sup> Zakī, *Safar*, pp. 23-24.

da Yafa ad Alessandria<sup>117</sup>. Anche Bayram V, che si imbarca da La Goletta, sul postale italiano Doria, incontra mare grosso e soffre per il mal di mare: «È un malessere dei più duri da sopportare per colui che ne è colpito [...] assale con una grave stanchezza, ma poi svanisce d'un tratto e subito si riprende vigore, tranne rare eccezioni»<sup>118</sup>. E, infatti, finito il mare grosso, i passeggeri sembrano improvvisamente aver dimenticato lo stato di malessere in cui erano ed eccoli uscire dalle loro cabine e affollare il ponte, Fikrī se ne rallegra di vedere anche le signore agghindate e profumate prepararsi per scendere nella sala ristorante<sup>119</sup>.

## 2.7 L'arrivo

Dopo la burrasca, la quiete: la nave di Fikrī e Bāğūrī lambisce le isole greche nel Mar Mediterraneo – del quale forniscono dati storici e geografici, citando i fiumi che vi sfociano, eccetera – entra nel mare Adriatico, quindi dopo neanche tre giorni di navigazione la prima tappa del viaggio si conclude. Anche Zakī a bordo della nave Lloyd vede le coste di Corfù e poi finalmente, ecco Brindisi. «Primo porto dell'Europa cui giunge un viaggiatore, scrive Fikrī, dista da Alessandria d'Egitto meno di tre giorni; la città ha una ferrovia che conduce in qualsiasi luogo dell'Europa»<sup>120</sup>; l'Egitto non è dunque così lontano dall'Europa, sembra voglia sottolineare l'autore: la navigazione a vapore è ormai diffusa dalla prima metà del secolo e tra gli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento collega i principali porti del Mediterraneo. I nuovi mezzi agevolano i viaggi, che divenuti più rapidi e sicuri, osserva Fikrī, rendono le nazioni vicine anche nello spirito, facendo del mondo una casa<sup>121</sup>. Scesi dalla nave, visitano la città vecchia, con il suo dedalo di viuzze, dove evidente è la povertà degli abitanti, come notano sia Bāğūrī sia Fikrī. Quest'ultimo racconta di aver visto persone azzuffarsi per i mozziconi di sigarette che loro stessi avevano gettato lungo la strada<sup>122</sup>.

Nel suo primo viaggio, 1875, Bayram, accompagnato da due servitori (uno parla l'italiano, il francese, il tedesco e l'arabo) e dallo *šayḥ* Sālīm Abū Ḥāğīb, giunge dopo un viaggio movimentato, come accennato sopra, al porto di Cagliari. Bayram non sembra particolarmente attratto dall'isola che gli appare spoglia con poche costruzioni e scar-

---

<sup>117</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 28.

<sup>118</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 3.

<sup>119</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 49.

<sup>120</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 50.

<sup>121</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 30.

<sup>122</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 51.

samente progredita; gli abitanti a parte i notabili e i forestieri che si vestono all'europea, il resto – dei villaggi e delle campagne – indossa una specie di gilet di pelle di pecora col pelo a contatto con il corpo e dei pantaloni larghi al sedere e stretti in fondo, come quelli tunisini; le donne per la maggior parte hanno degli zoccoli di legno<sup>123</sup>.

Ibn Ḥūḡa dopo tre giorni di viaggio arriva a Marsiglia, nella stessa città, dove era giunto Ṭahtāwī dopo, però, 33 giorni di viaggio (era partito da Alessandria e la nave aveva sostato a Messina per rifornimenti, 5 giorni), e aveva trascorso la quarantena (abolita poi dalla Francia per un'ingente perdita di introiti)<sup>124</sup>. Ibn Ḥūḡa sottolinea che la nave viaggia a 15 miglia l'ora, e trasporta i passeggeri da Oriente a Occidente, andata e ritorno<sup>125</sup>, e prima di qualche breve cenno dei principali luoghi di interesse, tra cui la Chiesa di Notre Dame [de-la-Garde], descrive il porto, ma soprattutto le persone che vi lavorano, alcuni sono estremo orientali, ma molti sono algerini, tunisini ed egiziani e confessa che non sono molto diversi da quelli del porto di Tunisi<sup>126</sup>. Zakī fa la stessa osservazione sui brindisini, paragonandoli alla marmaglia del quartiere egiziano di Sayyida Zaynab, motivo per cui sceglie di ripartire il giorno stesso con un treno per Napoli senza aspettare l'indomani<sup>127</sup>.

Anche Marrāš da Alessandria giunge a Marsiglia, dove resta otto giorni ma il suo giudizio è solo positivo, è qui che per la prima volta gode dell'abbraccio dell'Occidente, e si sente «fiero di essere sotto il cielo dell'Europa»<sup>128</sup>.

Partito da Tunisi, Sanūsī giunge la mattina del 10 di raḡab 1299h (28 maggio 1882) a Napoli prima città d'Europa dove si ferma il suo sguardo, che resta colpito dalle bellezze della città attorniata da isole e sovrastata dal Vesuvio. Al porto, «uno dei più grandi d'Italia, raggiunto da navi ogni momento», Sanūsī vede perfino la corazzata italiana Duilio, e all'ancoraggio, piccole barche, degli hotel famosi, circondano la nave per far scendere i loro facoltosi clienti.<sup>129</sup> Sanūsī è accolto dal fattorino (*kundktūr*) del suo albergo, che sbrigata le pratiche doganali, lo conduce in carrozza al suo alloggio, al secondo piano. Sanūsī tiene a precisare che negli alberghi gli Europei prediligono i piani centrali, chia-

<sup>123</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 5.

<sup>124</sup> L'Inghilterra aveva infatti ridotto di gran lunga la quarantena, e aveva così favorito i traffici commerciali a scapito di quelli francesi che invece dovevano rispettare il lungo periodo di isolamento. Cfr. L. Aubert-Roche, *Des Quarantaines. Nécessités de les reformes en France par suite de leur abolition en Angleterre et en Autriche*, in "Revue de l'Orient", I, 1843, pp. 69-87.

<sup>125</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, p. 8.

<sup>126</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, pp. 10-11.

<sup>127</sup> Zakī, *Safar*, p. 24.

<sup>128</sup> Marrāš, *Riḥla*, p. 36.

<sup>129</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 79.

mati di prima (*bi l-brīmū*), i piani bassi e quelli alti vengono richiesti dalle persone non abbienti<sup>130</sup>.

Bustrus che come accennato parte alle tre di notte dal porto di Beirut (27 marzo 1855), all'alba lambisce Hayfa e alle nove giunge a Yafa, «una cittadina bella vista dal mare, costruita su una collina con edifici alti molti piani», che però non colpisce Bustrus, il quale non vi trova nulla di particolarmente attraente<sup>131</sup>. Il quarto giorno di viaggio la nave approda ad Alessandria e al porto c'è una feluca ad attendere il giovane con alcuni amici che gli danno il benvenuto e lo portano sulla terra ferma; dopo aver visitato la loro casa con uno splendido giardino fiorito sulle rive del Nilo, Bustrus inizia a girovagare tra le vie di questa grande e bella città, così chiamata in onore di Alessandro, suo fondatore. In particolar modo, apprezza l'opera di modernizzazione iniziata da Muḥammad 'Alī, mai compiuta prima da nessun altro ministro ottomano<sup>132</sup>, afferma Bustrus, che visita la sua residenza a Ra's al-Tīn, un grande palazzo in riva al mare. Si reca alla colonna di Pompeo – dove dice che alla sua sommità alcuni *ifranġ*, 24!, sono saliti, si sono seduti e hanno mangiato – e poi va ai giardini, che trova molto curati con le aiuole fiorite e gli alberi; anche le strade della città sono ordinate, somigliano a quelle dei paesi europei (*bilād ifranġiyya*), come la piazza al-Manšiyya, dove Muḥammad 'Alī ha fatto costruire una bella fontana<sup>133</sup>. Insomma Alessandria è una città ormai avviata verso il progresso, che la farà diventare, come gli augura Bustrus, più bella delle città europee (*mudun ifranġiyya*)<sup>134</sup>. Marrāš, che arriva ad Alessandria nel settembre del 1866, è dello stesso avviso di Bustrus, tanto da darle la corona dell'Oriente, per i suoi mercati spaziosi, i begli edifici e l'illuminazione, nonché per le chiese bizantine, in particolare l'antica Chiesa dei Bizantini ortodossi<sup>135</sup>.

E in effetti, il nuovo assetto urbanistico di Alessandria con piazze, ampie strade e lungomare è in parte progettato da architetti europei, tra cui gli italiani Francesco Mancini e Pietro Avosciani<sup>136</sup>. Al primo si deve il rifacimento della Piazza dei Consoli (Midān al-Qanāšil), che viene ribattezzata piazza al-Manšiyya, ed è nota anche come piazza Muḥammad 'Alī (probabilmente per la statua che lo ritrae, opera di Jaquemart,

---

<sup>130</sup> Sanūsī, *al-Rihla al-ḥiġāziyya*, p. 81.

<sup>131</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 28.

<sup>132</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 29.

<sup>133</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 31.

<sup>134</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 32.

<sup>135</sup> Marrāš, *Rihla*, p. 34.

<sup>136</sup> M. Turchiarulo, *Costruire in "stile". L'architettura italiana ad Alessandria, L'opera di Mario Rossi*, Roma, Gangemi, 2012, p. 115; G. Dato, *Aspetti della marginalità urbana nei paesi in via di sviluppo. il caso di Alessandria d'Egitto*, Cannitello, Biblioteca del Cenide, 2003.

posta nella piazza nel 1872)<sup>137</sup>; di Avoscani è la decorazione del palazzo di Ra's al-Tīn e il progetto del teatro Zizīnyā. Le grandi opere continuano – il khedivé aveva scelto Alessandria come volano della sua opera di modernizzazione – e tra i lavori più imponenti oltre al ripristino e ampliamento del canale al-Maḥmūdiyya (1819), il rifacimento del porto – banchine, frangionde – ultimato nel 1880; con le migliorie al porto cresce il commercio e aumenta velocemente anche la popolazione che nel 1855 è di circa 200 mila abitanti, quando Bustrus la visita e fornisce questo dato confermato dal censimento del 1882<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Solé afferma che la piazza viene ulteriormente rinnovata nel 1860 da un architetto francese Cordier che la abbellisce con delle fontane e alberi di acacia. R. Solé, *La place des Consuls à Alexandrie*, in *Alexandrie: une mégapole cosmopolite*. Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2-3 octobre 1998. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1999, pp. 237-240.

<sup>138</sup> Il censimento del maggio 1882 attesta la cifra di 231.396 abitanti, dei quali 49.000 stranieri. Cfr. *Enciclopedia Italiana*, s. v., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929. Bustrus sottolinea che dei 200 mila abitanti molti sono stranieri. Bustrus, *al-Nuzha*, p. 29.





## 3 Le tappe italiane

### 3.1 Livorno, Pisa e le terme toscane

Gli itinerari dei nostri autori come accennato sopra sono differenti tra loro, ma ancora una volta presentano delle affinità, il viaggio non è un semplice spostamento, da un luogo a un altro che presupporrebbe la via più breve, ma un'occasione per conoscere e immergersi nella vita europea e dunque i nostri autori si sottopongono a dei veri e propri tour de force, visitando il maggior numero di città è loro possibile. L'Italia che costituiva un traguardo prediletto del Gran Tour, nel caso dei viaggiatori arabi è piuttosto una tappa dell'itinerario europeo. Per alcuni è il primo porto (soprattutto Brindisi o Napoli), cui approdano in Europa, per altri l'Italia è terra d'esilio. La Penisola, infatti, è sicuramente il luogo prediletto dai tunisini, per lo più riformisti costretti a lasciare la patria, che nella seconda metà del XIX secolo approdano in Toscana, e in particolare a Livorno<sup>139</sup>. Tra i fattori che concorrono alla scelta, quello geografico, cioè la vicinanza, ha sicuramente un peso rilevante, oltre al fatto che la Penisola è comunque parte dell'Europa ed è considerata un paese progredito e moderno, costituendo così un'ideale terra d'asilo e di manovra politica, non solo per i tunisini, ma anche per algerini ed egiziani (Napoli ospita dal 1879 il khedivé); ma vale anche il contrario, Tunisia ed Egitto accolgono molti esuli italiani. Livorno, sebbene avesse visto diminuire la portata della sua attività commerciale dopo l'unità d'Italia, restava comunque un centro di rilievo, ospitava l'Accademia navale e un importante Cantiere navale, come già detto, era una sede consolare, collegata al dey di Tunisi, dunque particolarmente attiva (qui risultano abbonamenti del giornale arabo *al-Rā'id al-tūnisī*, diretto per un periodo da Bayram V). La città negli anni aveva visto crescere la comunità ebraica storica, con l'arrivo di famiglie provenienti per lo più da Tunisi e Algeri; la presenza ebraica, che, come riporta Sanūsī,

---

<sup>139</sup> Medici, *Città italiane*, pp. 46-47.

costituiva il 10% della popolazione locale, permetteva ai musulmani di soggiornare a lungo senza restrizioni alimentari potendo mangiare carne lecita<sup>140</sup>.

Pisa, un tempo la culla della scienza medica, è un'altra meta comune di alcuni dei nostri viaggiatori; vi si recano Bayram, Sanūsī, Bustrus, Zakī, e quest'ultimo osserva che la città è citata anche da Idrīsī<sup>141</sup>. All'inizio del XVII secolo Firenze, Pisa e Livorno hanno ospitato un eminente principe druso libanese, Faḥr al-Dīn al-Ma'nī II (1572-1635), che si sposta poi in Sicilia, e successivamente a Napoli, la cui esperienza e visione sembrano coincidere per molti versi con quella dei nostri viaggiatori; esattamente secondo le stesse modalità e spirito di conoscenza egli descrive strade, mercati, monumenti, chiese, ma anche gli ospedali e gli istituti per bambini abbandonati, e sottolinea che molti testi arabi come *al-Qānūn fī l-ṭibb* di Ibn Sīnā sono stampati in Italia<sup>142</sup>.

A Pisa, Bayram, Sanūsī, Bustrus e Zakī oltre alla Torre pendente – che, sebbene sia inclinata di alcuni metri, non cade, spiega Bayram, in quanto, il centro del suo asse è all'interno della circonferenza – visitano il Campo Santo di Pisa, la cui terra, scrivono, è stata portata durante le Crociate da Gerusalemme con 66 navi<sup>143</sup>. Sanūsī, mentre gira nei vicoli della città in cerca del Museo anatomico, s'imbatte nella Ruota degli Esposti<sup>144</sup>, il luogo dove vengono deposti i bambini abbandonati, e del quale illustra il funzionamento, aggiungendo che in Europa di posti simili ce ne sono molti. Gli europei, sottolinea, hanno dovuto escogitare questa soluzione per ovviare agli innamoramenti di molte delle loro donne, specialmente le più belle, con uomini diversi dai loro mariti. Per Sanūsī, infatti, la maggior parte delle ascendenze dei nobili europei non sono affatto certe, egli paragona i mariti a dei proprietari terrieri, i quali seminano i propri campi, acconsentendo però che lo facciano anche altri, forti del fatto che il frutto della semina spetta comunque al proprietario della terra! Sanūsī, che non esplicita alcun giudizio, limitandosi a sottolineare la differenza con l'Islam dove invece il lignaggio (*nasab*) è particolarmente

---

<sup>140</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 227. A tale proposito, nelle pagine precedenti aveva riportato alcuni giudizi sul cibo degli *ifranġ* da parte dello *ṣayḥ al-islām* Bayram al-Rābi' (IV), il quale si pronunciava positivamente riguardo al cibo della Gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*), cfr. Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, pp. 169-174.

<sup>141</sup> Zakī, *Safar*, p. 46.

<sup>142</sup> A. Fuess, *An Instructive Experience: Fakhr al-Din's Journey to Italy 1613-1618*, in B. Heyberg, C. Walbiner (eds.), *Les Européennes vue par les Libanais à l'époque ottomane*, Würzburg, Heyberger, 2002, pp. 23-42.

<sup>143</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 20; Bustrus, *al-Nuzha*, p. 62; Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, pp. 241-246; Zakī, *Safar*, pp. 46-47.

<sup>144</sup> Cfr. M.G. Gorni, L. Pellegrini, *Un problema di storia sociale. L'infanzia abbandonata in Italia nel secolo XIX*, Firenze, Nuova Italia, 1974.

rilevante<sup>145</sup>, sembra voler dire però che la promiscuità e la libertà nei comportamenti delle donne hanno inevitabilmente ripercussioni sulla società, come del resto altri dei nostri viaggiatori affermano nel corso della loro narrazione.

Bayram V è un habitué dell'Italia, l'ha visitata in lungo e in largo, tanto da consentirgli confronti tra Nord e Sud, costa orientale e occidentale della Penisola. Spesso ospite a Livorno e a Firenze del generale Ḥusayn, come già accennato, Bayram ne approfitta per conoscere meglio l'intera area e si reca a Montecatini, dove ci sono acque termali e bagni (*ḥammāmāt*), che in estate sono meta di visitatori per gli effetti benefici delle loro acque<sup>146</sup>; ma non specifica quanto tempo vi resta. Sanūsī, invece, che lamenta dei malesseri dovuti alla traversata e a un mal di gola, sottolinea di aver trascorso a Montecatini ben due settimane, anche lui in compagnia del generale Ḥusayn, e racconta di aver soggiornato prima in un albergo accanto al caffè principale, e l'indomani di essersi spostati in un altro, di nuova costruzione, il cui proprietario era ebreo e dunque potevano cibarsi senza restrizioni, contrariamente al primo, dove mangiavano soltanto uova e formaggio con il pane<sup>147</sup>. Delle terme, Sanūsī fornisce ragguagli circa il costo del biglietto – quello giornaliero o quello settimanale, il più conveniente – la durata delle visite – illimitata, ognuno può stare quanto desidera – e sul funzionamento interno, spiega, infatti, che è molto efficiente: a ogni servizio c'è un addetto, alcuni hanno delle brocche di vetro e servono l'acqua agli ospiti seduti<sup>148</sup>. Durante il soggiorno a Montecatini, Sanūsī, oltre alla cura delle acque, ne approfitta per perlustrare i luoghi toscani limitrofi, visita Pistoia e si reca anche all'altro centro termale di Monsummano, dove però la popolazione sembra poco avvezza agli stranieri, in particolare se vestiti con turbanti e abiti arabi. Sanūsī racconta che la gente è accorsa da ogni parte per guardare lui e il suo amico, tanto da costringerli a risalire di corsa sulla carrozza, per il timore che potessero essere aggrediti<sup>149</sup>.

La questione dell'abbigliamento torna spesso nei vari autori: Bayram a Napoli afferma di uscire prevalentemente in carrozza proprio per evitare l'affollamento di curiosi; anche a Roma la sua presenza non passa inosservata, e perfino dei giornalisti del Parlamento ne riportano la notizia per via degli abiti tunisini<sup>150</sup>. Fikrī a Milano racconta di aver attratto la curiosità dei milanesi sebbene siano abituati agli stranieri, forse, però, meno nei confronti degli orientali, vestiti con *ṭarbūš*, *qaftān* e *ḡubba*<sup>151</sup>, ma qualche pa-

<sup>145</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, pp. 246-250.

<sup>146</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 27.

<sup>147</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, pp. 275-276.

<sup>148</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 275.

<sup>149</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 278.

<sup>150</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, pp. 17-18.

<sup>151</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 71.

gina dopo, aggiunge in tono benevolo, che il suo abbigliamento attira gli sguardi ma anche le gentilezze di quegli Occidentali che hanno avuto delle relazioni con qualsiasi paese dell'Oriente<sup>152</sup>. Zakī, invece, è a Genova, che, entrando in una chiesa, viene invitato dal sacrestano a scoprirsi la testa – era in abiti occidentali ma portava il *ṭarbūš* – per rispetto al cattolicesimo; il nostro autore, rammaricato, risponde che non era sua intenzione essere irrispettoso verso la religione, anzi, al contrario, poiché nel suo paese si entra in moschea solo con la testa coperta, proprio in segno di devozione<sup>153</sup>. Sanūsī, il cui viaggio è antecedente a quello di Zakī, invece, ha una posizione più netta, deplora il vezzo di vestirsi secondo l'abbigliamento degli infedeli (*al-kāfirūn*) e in particolare ritiene apostasia (*riḍḍa*) indossare il cappello, del resto, continua, non si è mai visto un cristiano entrare nei paesi dell'Islam portando il turbante. In realtà, a partire dall'Ottocento non mancheranno i viaggiatori occidentali che nelle loro escursioni in 'Oriente' si vestono 'all'araba', come nel caso di Richard Francis Burton (1821-1890). Per Sanūsī, però, la questione non è solo religiosa, egli ne fa piuttosto un motivo d'orgoglio identitario, poiché lo considera tra le ragioni che inducono gli *ifranġ* a disprezzare i musulmani, in quanto essi, al contrario, sono fieri di preservare i loro costumi anche all'estero; egli ritiene, dunque, stolto liberarsi delle proprie tradizioni per imitare quelle degli altri<sup>154</sup>. Ma Zakī e Zaydān che sono più giovani di circa venti anni rispetto allo stesso Sanūsī, a Fikrī, o a Bayram V, hanno già abbandonato gli abiti cosiddetti tradizionali e indossano quelli *ifranġī*, sono dunque considerati *mutafarniġūn*, europeizzati, cioè, moderni. Il cambiamento è stato repentino: il turbante ha ormai lasciato il posto al *ṭarbūš*, anch'esso, però, verrà presto abbandonato<sup>155</sup>. L'abito identifica uno stile di vita, corrisponde a quello che si vuole apparire, e gli Egiziani vogliono essere moderni, i primi a indossare abiti europei sono gli ufficiali turchi e coloro che hanno studiato all'estero, a riprova di quanto il paradigma Occidente-modernità sia inscindibile.

### 3.2 Le bellezze partenopee

Ma non è soltanto la Toscana ad attirare i nostri viaggiatori, che, sebbene propendano per il nord, visitano anche la Campania, Napoli, Pompei e Caserta. In passato nessun

<sup>152</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 89.

<sup>153</sup> Zakī, *Safar*, p. 51.

<sup>154</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiġāziyya*, pp. 117-118.

<sup>155</sup> In Turchia Atatürk con la legge del 25 novembre 1925 vieta il *ṭarbūš* o fez e in un discorso mette in chiaro che il copricapo per l'uomo è il cappello, cfr. J. Norton, *Faith and Fashion in Turkey*, in N. Lindisfarne-Tapper, B. Ingham (eds.), *Languages of Dress in the Middle East*, Richmond, Curzon, 1997, pp. 149-177, p. 160.

viaggiatore, neanche i più organizzati come quelli del Gran Tour si avventuravano più a Sud della Campania in Puglia o Calabria, l'unica eccezione era la Sicilia<sup>156</sup>, che nonostante il suo passato arabo non è invece meta dei nostri viaggiatori. Per Zakī, Napoli<sup>157</sup> è la seconda sosta italiana e ne resta affascinato, ne apprezza non solo la posizione, unica, al pari di quella di Istanbul, ma soprattutto l'atmosfera rilassata che vi si respira. Il panorama è impareggiabile grazie anche alla presenza del vulcano, il Vesuvio, e alle case che si inerpicano sulle colline intorno<sup>158</sup>. Anche Bustrus resta colpito dal vulcano (dal mare aveva già apprezzato quello di Stromboli), che è attivo in quegli anni, e vede infatti, del fumo, che, racconta, giunge fino in città, riempendola di fuliggine, mentre di notte una lingua rossa di fuoco scende da un lato del vulcano, bruciando alberi e piante che incontra<sup>159</sup>. Affascinato dal panorama di Napoli, Bustrus rimane, però, un po' sconcertato dal popolo napoletano, per lo più molto povero, che non tende la mano per l'elemosina, ma chiede un bicchiere di vino<sup>160</sup>.

Al pari di Bustrus, Bayram apprezza le bellezze naturali della città partenopea, ma anche i suoi edifici di pregio, il teatro San Carlo, tra i più grandi d'Europa, il castello di Capodimonte, la chiesa di San Gennaro, e l'ospedale (*māristān*), che, spiega Bayram, ha delle camere molto grandi con circa un centinaio di letti, ogni letto, che è in legno, è largo circa 1 metro, lungo 2 metri e un quarto, ha un materasso con bottoni, un cuscino e una coperta di cotone; ogni camera contiene malati con una stessa malattia o simile; l'ospedale, insomma, afferma Bayram, offre tutto ciò di cui il paziente ha bisogno ed è il malato stesso a preferire l'ospedale alle cure domestiche, perché più sicure e meno costose<sup>161</sup>.

La modernizzazione deve migliorare le condizioni della società in ogni suo aspetto, compreso quello medico, e la cura degli indigenti sta particolarmente a cuore a Bayram, ma oltre due secoli prima Faḥr al-Dīn al-Ma'nī si esprimeva con gli stessi toni positivi nei confronti degli ospedali visitati in Toscana<sup>162</sup>. L'istituzione ospedaliera *bīmāristān* o *māristān* esisteva fin dal X secolo a Baghdad come al Cairo fatimide così come le bi-

<sup>156</sup> Cfr. Brilli, *Quando viaggiare era un'arte*, pp. 76-78.

<sup>157</sup> Cfr. A. Cilardo, *Note di viaggio sulla Campania di Aḥmad Zakī Pasha*, in A. Cilardo (ed.), *Presenza Araba e Islamica in Campania*. Atti del Convegno Napoli-Caserta 22-25 novembre 1989, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1992, pp. 179-185.

<sup>158</sup> Zakī, *Safar*, p. 31.

<sup>159</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 48-49.

<sup>160</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 42.

<sup>161</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 9.

<sup>162</sup> R. van Leeuwen, *The Origin of an Image. Fakhr al-Din Ma'an's Exile in Tuscany (1613-1618)*, in P. van Kessel (ed.), *The Power of Imagery. Essays on Rome, Italy and Imagination*, Roma, Apeiron, 1992, pp. 48-62.

biblioteche, anche se dalle descrizioni, i nostri autori, stupiti dalla loro organizzazione ed efficienza, sembrerebbero averle riscoperte attraverso l'Occidente.

Bayram suggerisce al viaggiatore di pernottare soltanto in albergo, escludendo i pasti, in modo da non doversi tornare obbligatoriamente per mangiare, inoltre consiglia di non andare in giro con molti soldi e di depositarli insieme a beni preziosi e gioielli in banche, poiché a Napoli i furti sono frequenti sia in strada sia negli alberghi<sup>163</sup>. Dello stesso avviso è Sanūsī, che deplora i napoletani, i quali, per il gran numero ma anche per la loro innata indole maliziosa, fanno della città un famoso centro di ladrocinio e corruzione. Ma, nonostante la scarsa fiducia per i napoletani, entrambi i tunisini non si lasciano sfuggire le bellezze partenopee. Sanūsī trascorre un'intera serata nel mercato di Toledo, dove i negozi sono ampi e all'esterno hanno le vetrine, con mercanzie di ogni genere e di alta qualità, stoffe, abiti, mobili, ogni cosa si possa desiderare, compresi gioielli e cita la famosa lavorazione dei coralli<sup>164</sup>. Le attrazioni di Napoli sono innumerevoli, dal richiamo dei teatri, su cui Sanūsī si sofferma (non solo Stendhal!), ai panorami costieri, all'eruzione del Vesuvio e alle bellezze della vicina Pompei. Sanūsī illustra i lavori degli scavi, sostenuti dallo Stato italiano, che hanno portato alla luce la città, così com'era diciotto secoli orsono, prima che fosse sepolta dalla lava. Sanūsī rimane particolarmente colpito dalla posizione plastica dei corpi di quattro persone, rimaste esattamente come erano nel momento in cui le aveva raggiunte la lava, tanto da sembrare vive, osserva Sanūsī<sup>165</sup>. E, riflettendo sull'importanza di preservare le testimonianze del passato, osserva quanto i popoli di questa generazione si siano impegnati nell'accrescere il sapere, ricercarlo e diffonderlo, contrariamente a quanto avvenuto nel mondo arabo, e, causa questa del suo indebolimento. I dotti, sottolinea Sanūsī, possiedono i loro libri rari, ma li tengono per sé, li nascondono agli altri e anche le biblioteche<sup>166</sup> non sono affatto fornite, perfino delle grandi opere, quelle che conquistano gli animi, ve n'è un unico esemplare<sup>167</sup>. Non è casuale che Ṭaḥṭāwī, al suo ritorno da Parigi, dopo aver visitato molte biblioteche – dove oltre a centinaia di volumi si era imbattuto in molti testi arabi, tra cui preziosi esemplari del Corano – si sia prodigato nel tradurre testi occidentali in arabo, ma, anche, di dare alle stampe e così diffondere il patrimonio arabo classico. Le biblioteche costituiscono, infatti, una delle tappe privilegiate di tutti gli autori viaggiatori.

---

<sup>163</sup> Queste affermazioni si ritrovano anche nei resoconti dei viaggiatori inglesi, cfr. Lady Blessington, in Brilli, *Quando viaggiare era un'arte*, p. 74.

<sup>164</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiǧāziyya*, p. 87.

<sup>165</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiǧāziyya*, p. 111.

<sup>166</sup> Quanto alla biblioteca, Sanūsī e Bayram usano lo stesso termine di Ṭaḥṭāwī *ḥazā'in al-kutub*, Ibn Ḥūǧa, Fikrī, e Bāǧūrī, la chiamano *kutubḥāna*, Zakī, Zaydān, Bustrus, Bayram e Marrāš invece *maktaba*.

<sup>167</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiǧāziyya*, pp. 113-114.

Bayram prima di giungere a Roma fa una sosta a Caserta per visitare la Reggia, che descrive nella struttura e dimensioni, oltre che negli interni, pareti e pavimenti decorati con dipinti, o mosaici, e con stoffe in lana o seta, provenienti dalle manifatture più importanti del mondo, sottolinea Bayram<sup>168</sup>.

### 3.3 La capitale e il Vaticano

Ecco Roma, dove Bayram resta una settimana, e, oltre a visitare la città, ha appuntamento con un famoso medico, che è anche membro della camera dei deputati<sup>169</sup>. La grandezza di Roma colpisce i nostri visitatori, Bustrus la definisce *al-‘uzmā*. Vi soggiorna anche lui una settimana e la sua visita è molto accurata, è l'unico a menzionare il Colosseo, che chiama il teatro pagano – un edificio in rovina, ma imponente, dove i re pagani gettavano i cristiani insieme a belve feroci perché fossero sbranati<sup>170</sup> – e Fontana di Trevi, dove si reca l'ultimo giorno; la descrive nella sua imponenza e il particolare, che rende meglio l'immagine della fontana, è quello degli uomini a cavallo, i quali, scrive, sembrano uscire dall'acqua<sup>171</sup>. E, quanto alle chiese, tiene a precisare che in base al gusto orientale, San Paolo è la più bella, mentre, secondo gli *ifranġ*, il primo posto spetterebbe a San Pietro<sup>172</sup>. Bayram si confonde e la chiama San Paolo, pur trattandosi di San Pietro, ma scrive che è il luogo più bello da vedere a Roma, visita anche il Vaticano, ma non l'intero palazzo per non trovarsi nella condizione di dover rendere omaggio al papa, poiché, spiega che «colui che entra è obbligato a onorarlo come si onoravano i re, anzi, i re dei cristiani gli rendono omaggio come se egli fosse il loro re»<sup>173</sup>. Sanūsī trova la città elegante, con strade larghe, lastricate e ben curate, gli abitanti civili e ben educati, le donne e i giovani più belli rispetto a quelli di Napoli; e, stupito, racconta di avere incontrato il re in carrozza che passeggiava come un uomo qualunque. Nonostante la sua salda osservanza religiosa, Sanūsī è ammirato dal Vaticano e da tutti i suoi tesori, tanto da auspicare che degli scrittori si specializzino su tale argomento, così da rendere in arabo le sue meraviglie<sup>174</sup>. Ma Roma attrae Sanūsī anche per le sue strade illuminate, una sera, all'uscita dal teatro, racconta di essersi stupito nel vedere la strada completa-

<sup>168</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 14.

<sup>169</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 15.

<sup>170</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 50.

<sup>171</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 54.

<sup>172</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 58.

<sup>173</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 16.

<sup>174</sup> Sanūsī, *al-Rihla al-ḥiġāziyya*, p. 186.

mente illuminata tanto da poterne scorgere la fine nonostante la sua debole vista; era come se in quella strada stesse sorgendo il sole, una luce bianca, simile a quella della luna, ma più potente: era una lampada elettrica<sup>175</sup>. Sanūsī è affascinato dall'elettricità, dalle sue numerose applicazioni e benefici (dai motori elettrici al fonografo), e in questa sezione inserisce una lunga digressione sulla scoperta dell'elettricità (compreso il poema sulle invenzioni)<sup>176</sup>, oltre a tessere le lodi di Thomas Alva Edison (1847-1931), il quale ha saputo svelare il segreto posto da Allāh in questo strano elemento. Per Sanūsī, l'elettricità, che ha reso i paesi più vicini tra loro, è il vanto di questo secolo, che, infatti, possiamo chiamare l'epoca dell'elettricità<sup>177</sup>.

Zakī a proposito di Roma e dei suoi tesori esordisce dicendo che di fronte a tanta bellezza la sua penna non riesce a scrivere, è come se avesse dimenticato la sua lingua; è entusiasta della città delle sue ampie strade, piazze, e fontane zampillanti (oggetto molti anni dopo di un poemetto, *Inno alle fontane*, della scrittrice palestinese, Mayy Ziyāda)<sup>178</sup>, palazzi di vari colori e le innumerevoli chiese, che non hanno uguali<sup>179</sup>. L'eleganza di Roma, sottolinea ancora Zakī, si rispecchia perfino nei suoi negozi, dove anche il macellaio mette bene in ordine i pezzi di carne così come il fioraio sistema i suoi fiori in base al colore<sup>180</sup>. Ma certamente non è solo l'ambiente esterno a influire sulla condotta del cittadino moderno. E, a tale proposito, Zakī sembrerebbe voler sfatare un antico luogo comune, che giustifica la pigrizia araba, divenuta appunto proverbiale, con l'influsso del caldo; egli mentre è a Roma racconta, infatti, di aver trascorso da quando è in Italia giornate afose paragonabili a quelle di Alessandria e di Aswan, sebbene ammetta che si tratti di un evento straordinario per l'Italia, come ha letto su un giornale, che riportava anche notizie di molti decessi, soprattutto tra militari e contadini, proprio a causa della forte calura<sup>181</sup>. Anche Bayram V sottolinea le alte temperature in molte città, soprattutto del Sud Italia; è infatti nel Nord che le condizioni della popolazione sono sicuramente

---

<sup>175</sup> Sanūsī, *al-Rihla al-ḥiǧāziyya*, p. 187.

<sup>176</sup> Il poema, *al-Farīda fī l-muḥtara'āt al-ǧadīda*, fu pubblicato anche su alcune riviste come la libanese *al-ǧinān*, l'egiziana *al-I'lām*, e su alcuni giornali, l'egiziano *al-Ahrām* e il tunisino *al-Rā'id al-tūnisī*. M. Ḥayr al-Dīn Ramaḍān Yūsuf, *Mu'ǧam l-mu'allifīn al-mu'aširīn (1897-2003)*, Riyad, Maktabat al-Malik Fahd al-waṭaniyya, 2004, p. 655.

<sup>177</sup> Sanūsī, *al-Rihla al-ḥiǧāziyya*, p. 195.

<sup>178</sup> «[...] Ovunque o fontane di Roma voi siete presenti, ovunque e sempre zampillate e sgorgate e cantate!», la traduzione è di F. Gabrieli, in *La letteratura araba*, Firenze, Sansoni Accademia, 1967, pp. 281-282.

<sup>179</sup> Zakī, *Safar*, pp. 35-36.

<sup>180</sup> Zakī, *Safar*, p. 36.

<sup>181</sup> Zakī, *Safar*, p. 38.



migliori, anche dal punto di vista culturale, e a tale proposito nota una maggiore affluenza di pubblico nella biblioteca di Torino rispetto a quella di Napoli<sup>182</sup>.

### 3.4 Da Trieste in giù...

Un'altra tappa italiana è Firenze, che, a partire dal Settecento, diventa la città più amata dai viaggiatori britannici. Zakī vi arriva dopo la sosta romana, ma non sembra colpito dal centro della città, che trova privo di eleganza<sup>183</sup>, mentre apprezza le campagne limitrofe e racconta invece il suo stupore nell'aver visto un uomo infermo che girava per le strade con una carrozzella a quattro ruote<sup>184</sup>. A Firenze, Zakī, realizza che il tempo a disposizione non è sufficiente per deviare fino a Venezia, sebbene la distanza sia solo di sei ore, e così, con grande rammarico, decide di continuare (facendo tappa a Pisa) in direzione di Genova, città, la cui forma, continua Zakī, egli preferisce definirla come l'incavo della lettera araba nun (ن), piuttosto che a ferro di cavallo secondo le modalità degli scrittori *ifranġ*<sup>185</sup>. Le costruzioni a strapiombo sul mare della costa ligure stupiscono Zakī, che apprezza l'opera dell'uomo e osserva con interesse il panorama fino a Torino, dove, su consiglio di due viaggiatori conosciuti sul treno, decide di fare tappa prima di giungere a Parigi. Oltre ai musei, tra cui quello egizio (v. oltre), Zakī visita la città in auto, ma si concede anche un giro a piedi nei mercati, restando sbalordito dalla grandezza dei frutti italiani<sup>186</sup>.

Accanto alle città portuali di Brindisi, Napoli, Livorno e Genova, i nostri viaggiatori visitano anche Trieste e naturalmente Venezia, che già nel XVII secolo era stata descritta dall'aleppino Ra'd<sup>187</sup>. Seconda tappa italiana per Fikrī e Bāġūrī è Trieste: i due viaggiatori-letterati vi giungono via mare dopo un giorno di navigazione, per proseguire dopo qualche ora alla volta di Venezia. Entrambi accennano alla storia della città, alla sua posizione geografica, alle distanze dagli altri centri e al numero di abitanti,

<sup>182</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 25.

<sup>183</sup> Cfr. Brillì, *Quando viaggiare era un'arte*, pp. 70-71.

<sup>184</sup> Zakī, *Safar*, pp. 43-44.

<sup>185</sup> Zakī, *Safar*, p. 50.

<sup>186</sup> Zakī, *Safar*, pp. 57-58.

<sup>187</sup> E. Kallas, *Venezia descritta dal commerciante aleppino Greco-ortodosso Ra'd nel 1656 secondo il MS. Sbath 89*, in "Quaderni di Studi Arabi", 11, 2016, pp. 61-74; E. Kallas, *The Travel Account of Ra'd to Venice (1656) and its Aleppo Dialect according to the Ms. Sbath 89*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2015; M.P. Pedani, P. Issa, *Il viaggio dell'arabo Ra'd di Aleppo a Venezia (1650-1656)*, in "Mediterranea - ricerche storiche", XIII, 2016, pp. 375-400.

che non supera i 135 mila secondo Bāğūrī<sup>188</sup>. Sbarcati direttamente nell'odierna Piazza Unità che, all'epoca si chiamava Piazza Grande, visitano la città vecchia, e a Piazza della Borsa raggiungono il Castello Miramare. In attesa d'imbarcarsi per Venezia, Fikrī descrive la serata triestina, trascorsa in un bel caffè della Piazza guardando il mare, affascinato dall'armonia della musica che suonava e dall'eleganza dello spettacolo<sup>189</sup>. Con l'idea di vedere Venezia dal mare, i nostri viaggiatori (Fikrī e Bāğūrī) scelgono la nave e l'indomani mattina alle sette sono nel porto di Venezia, visitano Piazza San Marco e la Basilica, prendono la gondola per un giro sul Canal Grande, e Bāğūrī che è un appassionato di cifre, sottolinea che a Venezia ci sono 450 ponti, tra i più importanti quello di Rialto, quello della Stazione (Ponte degli Scalzi) che è lungo 3619 metri e largo 10 e il Ponte dei Sospiri<sup>190</sup>. Come vuole la tradizione, visitano una fabbrica di vetro<sup>191</sup>, che vanta un'antica lavorazione nella città rimasta ancora oggi, osserva Fikrī, ed entrambi restano sbalorditi dalle diverse forme che gli artigiani riescono a dare agli oggetti, lavorando il vetro come se fossero fili di seta. Fikrī racconta che nella fabbrica regalano dei piccoli oggetti, dei souvenir di viaggio con sopra scritto il nome del visitatore così da invogliarlo a comprare<sup>192</sup>.

La sera sono fortunati e assistono sul Canal Grande ai festeggiamenti per la presenza della regina (non specifica il nome, probabilmente Margherita di Savoia) e, nonostante la pioggia, lo spettacolo è indimenticabile. L'indomani partono per Milano e dopo aver visitato le principali attrazioni della città, oltre il Duomo, il palazzo Brera la Pinacoteca, Fikrī osserva che la città è molto ricca grazie alle sue innumerevoli fabbriche e al commercio, motivo per cui gli alberghi sono efficientissimi e infatti il soggiorno milanese è stato uno dei migliori<sup>193</sup>. Il viaggio dei due egiziani continua in treno passando per il Lago di Como e la galleria del San Gottardo fino in Svizzera. Lo spettacolo naturale, il panorama delle Alpi, e in particolare di Canazei, innevata, colpisce lo sguardo e l'immaginazione di Bāğūrī<sup>194</sup>, ma anche i prodigi dell'uomo, che ha scavato gallerie nelle montagne, dove all'interno vi sfreccia il treno espresso<sup>195</sup>. Anche Fikrī si dilunga sulle meraviglie (*'ağā'ib*) del panorama, ed è informatissimo sui lavori del tunnel ferroviario, realizzati da Louis Favre (1826-1879), ma che, sottolinea, si devono

<sup>188</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 11.

<sup>189</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 57.

<sup>190</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 14.

<sup>191</sup> Bāğūrī usa il calco dall'italiano e le chiama *fabriqāt al-zuğāğ*, mentre Fikrī *ma'āmil al-zuğāğ*.

<sup>192</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 62-63.

<sup>193</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 71.

<sup>194</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, pp. 20-21.

<sup>195</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 30.

alla cooperazione di più Stati che hanno contribuito economicamente a questa imponente impresa<sup>196</sup>.

Lo sguardo nei confronti dell'Italia e il suo grado di progresso si misurano attraverso un duplice confronto, oltre a quello, naturale, col proprio paese d'origine, si aggiunge il paragone con la Francia. L'Italia e gli italiani, a volte chiamati *naṣrānī*, cristiani, o infedeli, ma anche *ifranġ*, raramente appaiono nella loro specificità, fatte salve le descrizioni del territorio (fiumi, montagne, eccetera), della storia antica e moderna, dell'amministrazione interna o dei diversi dialetti. Analogamente per la musica, gli italiani, afferma Bayram, suonano la musica degli europei, con strumenti a fiato e a corda, in cui eccellono; aggiunge, però, che questi suoni sono molto diversi da quelli orientali e arabi, ascoltandoli le sensazioni sono diverse, ma, abituandosi all'ascolto, riescono ad arrivare al cuore<sup>197</sup>.

Gli stessi Bayram V e Sanūsī, che trascorrono in Italia un periodo più lungo rispetto agli altri, colgono alcuni caratteri, che considerano 'tipicamente italiani', ma che risultano piuttosto essere degli stereotipi: Napoli lasciva e corrotta, Torino seria ed efficiente, Milano «la più bella fra le città d'Italia», secondo le parole di Bayram<sup>198</sup>, che la visita nel suo secondo viaggio, nel 1881, in occasione dell'Esposizione nazionale industriale e artistica (da lui giudicata simile a quella parigina, sebbene più piccola di dimensioni). Qui risalta più che altrove come i nostri viaggiatori abbiano completamente sposato l'immagine che gli stessi italiani intendono dare di Milano, città che, certamente non paragonabile per bellezza a Venezia, Firenze, Roma o Napoli, diventa però proprio in quegli anni la capitale economica del paese. Tranne poche eccezioni, le descrizioni riguardano la realtà urbana, gli scorci delle campagne sono rari: Fikrī si reca nelle campagne francesi, e Bayram ammira l'ordinato paesaggio rurale del Nord Italia; del resto, la forza di una nazione sembra misurarsi soprattutto con le sue industrie e con il commercio. L'Italia, fanalino di coda dell'Europa, è la sesta potenza dopo Francia, Gran Bretagna eccetera, afferma Bayram, le sue industrie non sono ancora numerose, ma «gli italiani stanno facendo ogni sforzo per raggiungere il livello dei popoli più avanzati»<sup>199</sup>. L'Italia, da questo punto di vista, potrebbe quindi essere per il mondo arabo un modello più vicino rispetto agli altri paesi europei, ma per i nostri viaggiatori l'unico aspetto comune o analogia risiede nel caldo. L'Italia resta parte integrante di una realtà ben più ampia e nel confronto, spesso, il riferimento esula dalla specificità italiana, per riguardare piuttosto l'Europa; la contrapposizione è tra 'noi e loro', dove 'loro' sta per 'europei' o 'cristiani', o

<sup>196</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 75-76.

<sup>197</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 47.

<sup>198</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 28.

<sup>199</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 54.

finanche *kāfirūn*, 'miscredenti' (nei testi di Bayram e Sanūsī). La distinzione c'è, ma non esclude obbligatoriamente l'altro: Sanūsī a Napoli, quando sente suonare le campane, invoca Allāh a protezione della sua fede, ma a Roma, si reca in visita al Vaticano e ne resta affascinato, come del resto gli altri viaggiatori. La vera contrapposizione, infatti, non risiede nell'aspetto religioso, che al contrario viene considerato positivo, anche se di fede diversa (nel caso degli autori musulmani), quanto piuttosto nell'etica nei confronti delle donne. Sebbene riconoscano l'importanza dell'educazione femminile, non ammettono però altro ruolo per la donna all'interno della società se non quello di moglie e di madre, con o senza velo, questo dipende soprattutto dall'epoca piuttosto che dalla religione; per i nostri viaggiatori, sia essi musulmani sia cristiani, la donna è il simulacro dei costumi orientali.

## 4. Le tappe inglesi

### 4.1 La nebbia di Londra

Londra certamente non è Parigi, ma è una tappa comune a molti dei nostri viaggiatori autori, che dell'Inghilterra visitano per lo più la sua capitale, fatta eccezione per Zakī e Zaydān. Bustrus, sebbene in seguito si stabilirà nella capitale britannica, soffre notevolmente del suo clima, piovoso, freddo e ventoso, tanto da ammalarsi e restare per l'intero soggiorno – 8 giorni – in albergo. Gli dedica un solo paragrafo, rammaricandosi di non descriverla nei dettagli, la città, infatti, è tra le più grandi del mondo, scrive Bustrus, «tuttavia il suo panorama è molto triste a causa delle numerose nubi e la nebbia sempre presenti», la visibilità è così scarsa che Bustrus non riesce a vedere i tetti, non solo per la nebbia e le nuvole ma anche per «il fumo delle fabbriche che colora i muri e si stampa sui volti della gente velando i loro sguardi. Vedi solo persone corrucciate poiché al posto del giorno hanno la notte e a posto dell'estate l'inverno»<sup>200</sup>. La stessa considerazione si ritrova nel testo di Zakī; qui, dopo aver elogiato la produzione industriale inglese al di sopra di ogni immaginazione, l'autore osserva il fumo delle fabbriche che si mescola alla nebbia e ha ormai cambiato il colore degli edifici, contribuendo così a un panorama scuro e tenebroso<sup>201</sup>. Fikrī è più preciso e sostiene che a Londra le temperature nei mesi freddi, come gennaio, scendono a tre gradi sotto lo zero, e a novembre la nebbia s'infitte al punto tale che per settimane si scambia il giorno con la notte<sup>202</sup>.

Oltre a condividere le descrizioni della nebbia londinese, i nostri scrittori sono per lo più d'accordo che il progresso e le elevate condizioni di vita degli inglesi siano frutto della loro intraprendenza. In particolare individuano nel valore del lavoro individuale nei confronti del bene pubblico, una delle caratteristiche principali e particolarmente

---

<sup>200</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 106-107.

<sup>201</sup> Zakī, *Safar*, p. 85.

<sup>202</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 445.

apprezzata dai nostri autori. Bustrus riconosce agli inglesi di essere molto dotati nel lavoro e nell'industria, come nessun altro popolo<sup>203</sup>. Per Zakī «ogni cittadino britannico ritiene di essere stato creato per lavorare e guadagnare»<sup>204</sup>; egli mette in luce la forza delle compagnie britanniche e delle varie società che gestiscono ogni ambito della vita sociale: sono queste l'anima e la base della crescita, qualsiasi lavoro è gestito da compagnie (*šarikāt*). La cooperazione tra individui che singolarmente lavorano insieme per la nazione è un tratto fondamentale, su cui Zakī si sofferma a lungo, sottolineando lo spirito nazionale che spinge l'individuo ad agire per il bene comune<sup>205</sup>.

L'arrivo a Londra è spesso traumatico, Fikrī e Bāğūrī patiscono la traversata della Manica<sup>206</sup> che, sebbene breve, è molto intensa<sup>207</sup>, la grandiosità di Londra però li ripaga delle pene del mal di mare<sup>208</sup>. Rimangono solo tre giorni, ma, grazie alla guida dell'agenzia Cook<sup>209</sup>, la visitano in lungo e in largo e Fikrī, in particolare, ne descrive ampiamente ogni dettaglio, dalla divisione e organizzazione delle aree di Londra (East End, Docks, West End, in particolare si sofferma sulla City), dimensioni, lunghezza delle strade, numero di abitanti, di lampioni a gas, di chiese, di alberghi, ristoranti, caffè, negozi, eccetera, e il suo sviluppo nel corso degli anni<sup>210</sup>. I numeri e le percentuali sono la norma nelle scritture di viaggio, e per Fikrī sono funzionali a dimostrare la maestosità di Londra, e le sue innumerevoli attività non solo commerciali, ma anche culturali (Royal Society, Royal Academie, Royal Asiatic Society). Bāğūrī non è da meno, anch'egli fornisce percentuali, numero di scuole, pubbliche, private, fabbriche di birre, banca inglese (fondata nel 1664), mezzi di trasporto e in generale compara i prezzi di Londra con quelli di Parigi, dove, secondo lui, sono più bassi<sup>211</sup>.

Bayram trascorre solo tre giorni a Londra (in uno dei quali visita Brighton dalla mattina alla sera)<sup>212</sup>, racconta che, dopo aver soggiornato un mese a Parigi, e sbrigato

---

<sup>203</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 107.

<sup>204</sup> Zakī, *Safar*, p. 87.

<sup>205</sup> Zakī, *Safar*, p. 86.

<sup>206</sup> Attraversare la Manica è sempre stata un'impresa ardua, uno dei primi "grandtouristi", Thomas Coryate la racconta nel suo *Crudities*: «M'imbarcai a Dover all'incirca alle dieci del mattino, il 14 maggio [...] dell'anno 1608 e arrivai a Calais attorno alle cinque del pomeriggio, dopo aver verniciato la fiancata della nave coi rigurgiti del mio stomaco sconvolto». A. Brillì, *Quando viaggiare era un'arte*, p. 55.

<sup>207</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, pp. 49-50.

<sup>208</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 439-440.

<sup>209</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 442.

<sup>210</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 444-445.

<sup>211</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 54.

<sup>212</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 23.

i suoi affari, decide di visitare la capitale inglese prima di tornare a Tunisi<sup>213</sup>. A bordo del treno veloce (45/50 km all'ora) attraversa le campagne del Nord della Francia e giunge al porto di Calais, dove s'imbarca per Dover. Descrive la nave, la traversata e si sofferma sul progetto già in atto da parte di Francia e Inghilterra di costruire un tunnel sotterraneo che passi sotto la Manica unendo i due paesi. Anche Zakī è al corrente di questa notizia, ma aggiunge che in realtà gli inglesi non sono d'accordo col progetto, poiché temono, in caso di guerra, il passaggio di truppe di terra o, almeno, sottolinea, così dicono i francesi<sup>214</sup>.

Arrivato a Dover, Bayram prende il treno per Londra, così veloce (80 km all'ora), che quasi non riesce a vedere quanto gli passa davanti; e dopo un viaggio complessivo, Parigi-Londra, di 9 ore, giunge alla stazione Vittoria<sup>215</sup>. Visita l'intera città, il Castello di Londra, il Kristal Palace, il British Museum, le rive del Thames, i parchi, che sono più grandi di quelli parigini, come Hyde Park, oltre al fatto che ogni piccolo quartiere ha il suo giardino; le abitazioni sono basse, due tre piani al massimo e ogni casa è abitata da una famiglia<sup>216</sup>. Bayram descrive minuziosamente ogni ambito della società inglese (dal cibo, abiti, perfino le sfide a duello), ma fornisce anche dettagliate notizie geografiche, storiche e politiche dell'Inghilterra antica e moderna e dei suoi possedimenti coloniali. L'efficienza dei mezzi di collegamento rapisce Bayram che li reputa migliori di quelli francesi. Del resto, afferma Bayram, è noto che il progresso si basa sulla giustizia e sulla conoscenza (*'ilm*) e in questo gli inglesi sono maestri, e cita le università di Cambridge e di Oxford<sup>217</sup>; unica pecca inglese sono i caffè e le pasticcerie, dove non è possibile sedersi come nel resto d'Europa<sup>218</sup> (!). Ma le perplessità di Bayram nei confronti della società inglese, sono anche altre, per esempio la leggerezza dei costumi femminili, o la mancanza di pietà, egli resta colpito dalla condanna all'annegamento da parte di un giudice di un uomo giudicato colpevole<sup>219</sup>.

Zakī arriva il 19 agosto 1892 nella capitale del Regno inglese, dove afferma che «non vi tramonta mai il sole»<sup>220</sup>; è questa la meta del suo viaggio, qui si tiene, dal 5 al 12 settembre, il IX Congresso degli Orientalisti, cui il nostro partecipa in qualità di delegato dell'Egitto, sebbene non siano molte le pagine che egli vi dedichi. Arriva con largo

<sup>213</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 21.

<sup>214</sup> Zakī, *Safar*, p. 77.

<sup>215</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 22.

<sup>216</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, pp. 25-27.

<sup>217</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 63.

<sup>218</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 28.

<sup>219</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 62.

<sup>220</sup> Zakī, *Safar*, p. 75.

anticipo, accolto dall'addetto dell'agenzia Cook, naturalmente, ma anche da altri connazionali e dagli organizzatori del Congresso che già dal 4 settembre invitano i congressisti all'inaugurazione dell'apertura dei lavori; frequenta grandi alberghi, ville, castelli e possedimenti privati, gode quindi di un ottimo e lungo soggiorno, si rammarica però di non avere molta dimestichezza con la lingua. Colpito dalla grandiosità di Londra, ne racconta la vita, le abitudini dei suoi abitanti, e i particolari che lo colpiscono, come, per esempio, la quantità di insegne, che trova nelle stazioni e nelle strade, e di cartelloni pubblicitari, perfino 'l'uomo sandwich', e i giornali con pagine e pagine di pubblicità<sup>221</sup>. Zakī rimane sbalordito dal modo in cui i ciechi inglesi chiedono l'elemosina, si posizionano vicino alle biglietterie della metro o ai giornalai, così, quando il cliente paga e riceve il resto può darlo al cieco direttamente, senza mettersi le mani in tasca e perdere tempo, poiché, come osserva Zakī, per gli inglesi il tempo è oro<sup>222</sup>. Egli porta ancora un altro esempio e spiega al lettore che per strada se fai una domanda a un passante quello ti risponde sì o no a malapena, in particolare, se è intento nella lettura del suo giornale; ci sono poi dei luoghi pubblici come per esempio, le biblioteche dove addirittura ci sono cartelli con la scritta *silenzio* oppure *vietato parlare*<sup>223</sup>.

## 4.2 Oltre la capitale: alcune città dell'Inghilterra e il Galles

Zakī è tra i pochi (insieme a Zaydān) a sfidare il tempo inglese e i suoi repentini cambiamenti, e si reca in altre città dell'Inghilterra, prima tappa Birmingham: dove sorgono le principali fabbriche metallurgiche del paese, sottolinea Zakī, che, oltre al Municipio della città, visita la biblioteca pubblica gestita da donne molto abili, tiene a precisare. In treno raggiunge Derby, qui entra nel museo e nella biblioteca della città, che non sembrano però entusiasmarlo, poiché non si sofferma sulla loro descrizione e, dopo una sosta di 24 ore, parte con un treno veloce alla volta di Manchester. La città è un importante centro industriale, soprattutto per la produzione del cotone, osserva Zakī, che però è colpito dal gran numero di biblioteche pubbliche gratis e soprattutto dall'elevato numero di visitatori, molti dei quali, sono operai che, durante il tempo libero, si recano a leggere in biblioteca, appunto, dove c'è anche una sala riservata ai quotidiani. Zakī spiega che la città ha assunto una maggiore rilevanza economica dopo la costruzione del canale di Manchester (Manchester Ship Canal), che permette, attraverso le navi, il trasporto di ogni genere di merce; in effetti all'epoca il Canale, la cui costruzione è ini-

---

<sup>221</sup> Zakī, *Safar*, pp. 103-104.

<sup>222</sup> Zakī, *Safar*, p. 105.

<sup>223</sup> Zakī, *Safar*, p. 107.



ziata nel 1887 e terminata nel 1894, era uno dei più grandi canali navigabili del mondo. Anche Zaydān visita Manchester, che per il suo grande numero di manifatture – di cui fornisce i numeri –, definisce un’immensa fabbrica, come, del resto, dimostra il fumo che la sovrasta. Inoltre, tiene a precisare che molte di queste fabbriche sono proprietà di siriani (cita i nomi delle famiglie), i quali hanno ormai adottato gli atteggiamenti e i caratteri degli inglesi nel rispettare l’ora e nella propensione al lavoro, così come in Francia hanno preso i modi di fare dei francesi<sup>224</sup>.

Un’altra tappa di Zakī è Liverpool, secondo porto dell’Inghilterra dopo Londra, qui Zakī incontra lo *ṣayḥ* ‘Abd Allāh William Quilliam (1856-1932), guida di un gruppo di musulmani inglesi, il cui numero è giunto a una settantina di persone donne comprese, scrive Zakī, il quale viene invitato a pranzo e adempie il precetto della preghiera della sera nella moschea, allestita all’interno di una casa, con il *miḥrāb*, che indica la direzione (*qibla*) della preghiera e il *minbar*, il pulpito da dove si tengono i sermoni (*ḥuṭba*); annessa vi è una scuola, dove si insegna in inglese rispettando però i precetti dell’Islam. Tornato a Liverpool dopo un viaggio in Marocco, nel 1887 l’avvocato William Henry Quilliam si converte all’Islam e fonda the Liverpool Muslim Institute, dove si reca Zakī tra il 27 e il 28 settembre<sup>225</sup>. Visita poi il museo d’arte, la biblioteca e la Borsa e racconta che mentre stava per tornare a Londra cambia idea e decide di andare nel Galles, sfidando così, sia la difficoltà linguistica (Zakī afferma, infatti che nel Galles parlano una lingua diversa rispetto all’inglese), sia l’idea, secondo la quale gli Egiziani non sarebbero dei viaggiatori, mentre sono stati proprio gli Antichi Egizi i primi a circumnavigare l’Africa, fa notare Zakī<sup>226</sup>.

Quasi a mezzanotte sotto una pioggia incessante, Zakī giunge a Llangollen, anche il freddo è tale che, come il nostro temerario racconta, si prende un brutto raffreddore, che gli dura ben quattro giorni! Ma la vista della montagna dalla finestra dell’albergo e i colori del panorama, lo ripagano del clima e della fatica, oltre al fatto che, Zakī confessa di desiderare di uscire dal trambusto della città per riposare mente e corpo nella quiete di questa piccola città, attraversata dal fiume Dee<sup>227</sup>. Visita i resti degli antichi insediamenti che sorgono nella parte alta della città e un lanificio; nonostante la pioggia, che sottolinea Zakī, ha continuato a cadere inesorabile, si addentra anche nelle campagne, visita alcuni villaggi vicini, e arriva fino a Bala, cittadina che sorge sull’omonimo lago. Ma Zakī non si ritiene soddisfatto del suo viaggio in Galles se non vede le miniere di carbone, «fondamento dell’industria, fonte di ricchezza e perno della civiltà in questa

<sup>224</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 121-122.

<sup>225</sup> Zakī, *Safar*, p. 118.

<sup>226</sup> Zakī, *Safar*, p. 123.

<sup>227</sup> Zakī, *Safar*, pp. 124-125.

epoca»<sup>228</sup>, e sulla strada per Chirk devia verso una miniera nelle vicinanze e decide di scendere nelle sue profondità. Abbigliato a dovere e guidato da alcuni minatori, prende l'ascensore, così veloce che sente mancargli la terra sotto i piedi nella discesa e arriva a 800 metri di profondità, qui gli viene raccomandato di lasciare qualsiasi oggetto infiammabile, o dei fiammiferi per esempio e dopo un ulteriore controllo lo lasciano passare, è ormai nella pancia della terra! Da un tunnel a un altro vede come attraverso dei binari trasportano il carbone scavato dai minatori e per ricordo di questa incredibile esperienza Zakī serba un pezzetto di carbone simbolo di quei lavoratori, che con il loro duro lavoro rischiano la vita, e a tale proposito menziona una sciagura avvenuta in una miniera del Belgio<sup>229</sup>.

Ultima e immancabile esperienza gallese: Zakī assiste a una partita di football, sono operai che all'uscita della fabbrica si divagano giocando a questo sport, dove, sottolinea Zakī, gli inglesi sono particolarmente abili<sup>230</sup>. Soddisfatto della piacevole parentesi nel Galles prima di far ritorno a Londra, Zakī fa una sosta a Chester, città tra il Galles e l'Inghilterra, fondata dai Romani.

A Londra, Zaydān dedica una dettagliata descrizione (vedi oltre, musei), mentre, come accennato, su Oxford, Cambridge e Manchester si sofferma poche pagine. Di Cambridge enumera le università e in particolare descrive quella più nota e antica (University of Cambridge), che risale all'epoca medievale. Diviso in tre piani, uno per le lezioni, l'altro per mangiare e un altro per dormire, l'edificio, sottolinea Zaydān, è stato mantenuto nel suo stile antico. Nella cittadina visita anche i musei che non hanno nulla di particolare rilievo rispetto a quanto visto a Londra, scrive Zaydān, eccetto per uno scudo rotondo di fattura persiana del Sultano Nādir Šāh (XVIII secolo). A Oxford visita la Biblioteca Bodleiana (Bodleian Library), dove grazie alla prestigiosa guida di David Samuel Margoliuth (1858-1940), che all'epoca copriva la carica di Laudian Professor of Arabic (1889-1937) at the University of Oxford, ha potuto rimirare gli esemplari di libri e manoscritti conservati in questa famosa biblioteca<sup>231</sup>.

Zaydān apre la sezione sull'Inghilterra con informazioni sull'organizzazione del governo, e sui possedimenti coloniali britannici, anch'egli si sofferma su cifre e percentuali, descrive il sistema scolastico (diviso in tre livelli), il numero di scuole, di università, di testi pubblicati sui vari argomenti<sup>232</sup>, quindi l'organizzazione sociale, la divisione in classi (due, ben distinte tra loro), i nobili e i lavoratori, e sottolinea che gli inglesi pos-

---

<sup>228</sup> Zakī, *Safar*, p. 126.

<sup>229</sup> Zakī, *Safar*, pp. 128-130.

<sup>230</sup> Zakī, *Safar*, p. 130.

<sup>231</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 121.

<sup>232</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 91.

siedono libertà e fratellanza, ma non l'uguaglianza, che ancora stenta ad affermarsi in modo completo, sebbene stiano lavorando in questo senso cercando di eliminare i privilegi della nobiltà<sup>233</sup>. Come prova Zaydān adduce il fatto che nei treni britannici non esiste la classe media, ma solo quella dei notabili (*a'yān*) e quella del popolo, il treno ha la prima e la terza classe, non c'è la seconda<sup>234</sup>. Ma nonostante queste differenze, Zaydān puntualizza che la classe dei lavoratori è salvaguardata dallo Stato e porta l'esempio dell'assicurazione sugli infortuni o malattia, e la pensione<sup>235</sup>.

### 4.3 Sistema inglese o sistema francese? Londra o Parigi

Come Bayram, anche Zaydān paragona il sistema britannico a quello francese, il confronto, però, in questo caso, è ancora più diretto, egli, infatti, dedica un paragrafo alle differenze tra Londra e Parigi, la prima, più vasta e con edifici più imponenti ma con un cielo scuro, la seconda, con un panorama più bello e luminoso e il cielo azzurro<sup>236</sup>, Zaydān lascia trapelare una propensione per la Ville Lumière, anche lui è d'accordo con Bayram che a Londra non ci sono caffè e bar come a Parigi per trascorrere il tempo libero, a meno che non si vada in un parco a sedersi su una panchina<sup>237</sup>. Ma per alcuni aspetti, secondo Zaydān, Londra è preferibile, per esempio è raro incontrare nelle vie londinesi 'le signore di strada', diversamente da Parigi, dove la prostituzione non è affatto scoraggiata dallo Stato, motivo, per cui, Zaydān esorta le famiglie arabe a inviare i giovani rampolli a studiare nella capitale inglese, piuttosto che a Parigi, dove molti si perdono in una vita dissipata tra donne e alcool<sup>238</sup>; inoltre a Londra si fa un uso morigerato della mancia e gli inglesi sono più religiosi dei francesi<sup>239</sup>. Ritorna sulla religione, Zaydān, collegandola all'attaccamento inglese per le tradizioni e i riti e, a tale proposito, affronta la questione del giorno di riposo, la domenica, che gli inglesi dedicano alla Messa domenicale<sup>240</sup>; al contrario a Parigi, Zaydān osserva come il giorno di festa dal lavoro, una conquista dei sindacati, sia invece nefasto, perché utilizzato per spendere denaro.

<sup>233</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 94.

<sup>234</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 95.

<sup>235</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 96-97.

<sup>236</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 92.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 48-50.

<sup>239</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 92-93.

<sup>240</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 101.

Zakī, dal canto suo, ha assunto ormai il comportamento del turista efficiente e considera la domenica un'afflizione per il viaggiatore, costretto a perdere una giornata, chiuso nella propria stanza, poiché ogni attività si interrompe, negozi, locali e musei sono chiusi e anche le corse dei treni e della metro sono ridottissime, perfino la Posta, sotto-linea Zakī, chiude i battenti. La città è deserta, 'senza vita', la paragona a una lampada che improvvisamente viene spenta, ma finalmente giunge la sera e si riaccende, aprono i caffè, i teatri, la città si popola di nuovo<sup>241</sup>.

Diversamente dalla sezione dedicata alla Francia, Zaydān per l'Inghilterra tratta la questione delle colonie britanniche, argomento, che, come accennato, è affrontato anche da Bayram, il quale sottolinea che la potenza dell'Impero britannico è maggiore rispetto a quella dell'Italia e della Francia, in quanto l'Inghilterra ha possedimenti coloniali in ogni parte del Globo, e dunque la sua politica estera è efficientissima. Bayram, infatti, illustra ampiamente le relazioni dell'Inghilterra con le grandi potenze, i suoi interessi politici ed economici, anche nei confronti dell'Impero ottomano, in particolare dell'Egitto, che, dopo l'apertura del canale di Suez, è diventato un paese strategico nel collegamento con l'India<sup>242</sup>. Bayram ha ben chiaro il volto del colonialismo, le contraddizioni degli Stati europei che adottano due pesi e due misure nel modo di comportarsi nella loro patria o fuori, cioè nei paesi 'più deboli', tra cui la Tunisia, dove, per arrivare ai loro obiettivi e interessi, compiono azioni che in Europa sarebbero impossibili immaginare<sup>243</sup>. Il sistema coloniale britannico indiretto è più congeniale a Bayram, forse, in quanto tunisino, ma lo è anche a Zaydān sebbene prediliga la Francia, e, a tal proposito, osserva che gli inglesi rispettano le religioni, le usanze e le tradizioni degli altri popoli, aiutandoli e sostenendoli in queste direzioni<sup>244</sup>. Al pari degli italiani, gli inglesi sono paragonati ai francesi, e il fatto che essi siano credenti e abbiano un atteggiamento rispettoso nei confronti delle altre popolazioni, sebbene non siano generosi, è un aspetto che i nostri viaggiatori mettono in luce positivamente. Bayram è tra i primi a notare da parte dell'Inghilterra un atteggiamento diverso nei confronti dei Possedimenti coloniali rispetto alla Francia che conduce una politica di assimilazione, come del resto stava mostrando in Algeria. A proposito della scarsa generosità degli inglesi, Bayram osserva che le classi più ricche non hanno alcuna sensibilità nei confronti del povero, anche se lo vedono sulla strada affamato al freddo o al caldo, poiché ritengono che avendo pagato le tasse è lo Stato a doversene occupare<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> Zakī, *Safar*, pp. 98-99.

<sup>242</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 55.

<sup>243</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte I, p. 150.

<sup>244</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 101.

<sup>245</sup> Bayram, *Şafwat*, volume II, parte IV, p. 58.

Per Zaydān, gli inglesi sono un popolo di conservatori, difendono in tutto e per tutto le loro tradizioni e costumi, grazie al loro carattere saldo, sono tenaci, pazienti e infaticabili, le loro decisioni dipendono dalla ragione piuttosto che dai sentimenti, forte in loro è il senso del dovere, in particolare nei confronti della nazione<sup>246</sup>. È infatti intorno allo Stato, alla politica, alla necessità di rispettare diritti e doveri che si sono costruite le basi della civiltà moderna; lo spirito di questi principi, secondo Zaydān, è perfettamente incarnato dai caratteri inglesi, che al contrario sono in antitesi con le caratteristiche degli arabi di epoca classica, cioè, tolleranza, generosità, perdono, coraggio, ospitalità, slancio di cuore. Questo paragone anacronistico e astorico, nel quale Zaydān compara due periodi storici lontani secoli tra loro, non credo si possa interpretare in base a quanto suggerisce Souad Slim, cioè come un'ennesima ammissione della superiorità dell'Occidente, quanto invece come una constatazione di differenza tra due gruppi sociali, e penso a Edmond Demolins, che Zaydān cita, il quale distingue, infatti, due gruppi sociali, «i communautaires» e «i particularistes», questi ultimi costituiti dagli Anglo Sassoni, mentre i primi, i comunitari, sono rappresentati dai francesi e dalle popolazioni dell'Oriente, e da qui ritengo derivi la posizione di Zaydān, che sebbene propenda verso la Francia, giustifica in ogni caso l'egoismo e la superbia inglese, che legge come orgoglio per le proprie origini, e dunque tra le caratteristiche dei popoli giunti al loro apogeo, come sono gli inglesi.

Molte delle caratteristiche espresse da Zaydān sugli inglesi sono analoghe a quelle avanzate da Gustave Le Bon nel suo *Lois psychologiques de l'évolution du peuples* (1895), testo che infatti Zaydān menziona nella sua *riḥla*, insieme a quello di Edmond Demolins, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897)<sup>247</sup>. Le Bon pone gli Anglo-Sassoni all'apice della gerarchia delle razze, la loro mentalità è «une somme de volonté que bien peu de peuples, sauf les Romains peut-être, ont possédée, une énergie indomptable, une initiative très grande, un empire absolu sur soi, un sentiment de l'indépendance poussé jusqu'à l'insociabilité excessive, une activité puissante, des sentiments religieux très vifs, une moralité très fixe, une idée de devoir très nette»<sup>248</sup>. Demolins, sociologo, allievo di Le Play, dopo aver constatato che la supremazia degli Anglo Sassoni dipende da vari fattori, tra i quali l'educazione, esorta a seguirne l'esempio. Egli osserva, infatti, che fin dalla prima infanzia, in Inghilterra, i genitori trattano i figli come persone adulte, facendone delle grandi persone, con senso di responsabilità e d'iniziativa. Ispirandosi

<sup>246</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 98.

<sup>247</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 99. Il testo è stato tradotto in arabo da Aḥmad Faṭḥī al-Zaḡlūl col titolo *Sirr taqaddum al-inklīzī [al-Saksūnī]* cioè 'Il Segreto del progresso degli Anglo-Sassoni', cfr. Mitchell, *Colonising Egypt*, pp. 110-111.

<sup>248</sup> G. Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution du peuples*, Paris, Félix Alcan, 1895, p. 92, <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.leg.loi>>; sito consultato il 28/2/2018.

alla 'scuola nuova' di Abbotsholme di Cecil Reddie (1858-1932), Demolins evidenzia le differenze col sistema francese che, secondo lui, va riformato seguendo il modello di Abbotsholme appunto, dove l'obiettivo non è solo educare ma sviluppare in modo armonioso tutte le facoltà umane; l'esperienza educativa deve essere accompagnata dalla pratica della vita reale<sup>249</sup>. Zaydān non esplicita la posizione di Demolins né quella di Le Bon, ma, osserva che, entrambi, hanno preso a modello un sistema educativo, diverso dal loro, perché più congeniale alla realizzazione di una società moderna, e nel suo testo Zaydān sembra procedere secondo le stesse modalità, illustrando agli egiziani ciò che andrebbe trasformato della propria società seguendo l'esempio europeo e ciò di cui, invece, stare alla larga.

Più in generale, dei britannici prevale l'aspetto efficientista, organizzativo, il forte senso del dovere, la caparbieta e una spiccata propensione per gli affari e il commercio, il valore del tempo come denaro. Le relazioni commerciali con la Gran Bretagna del resto risalgono al XVI secolo e come hanno illustrato MacLean e Matar hanno attraversato fasi più o meno intense, e si sono rivolte principalmente all'Oriente Mediterraneo, al Marocco, ma anche all'India, e alla Persia Safavide. Con il declino della Spagna, dopo il 1640, come potenza navale, Londra dal 1713 diventa il centro del mondo del commercio e molti prodotti 'orientali', come tabacco, caffè, zucchero, spezie, stoffe, tappeti, porcelane eccetera, entrano negli usi quotidiani inglesi; ma, nonostante questo, l'immagine non sempre positiva del 'turco' per indicare indistintamente il musulmano e l'arabo non viene scalfita<sup>250</sup>.

Il fascino di Parigi non è quello di Londra, e nonostante gli antichi e proficui scambi, i nostri autori-viaggiatori non la trovano particolarmente accogliente, la considerano meno bella di Parigi, ma imponente ed efficiente: questa è la visione dominante della capitale britannica.

Nelle loro descrizioni gli autori, oltre ai luoghi, vogliono ritrarre le mentalità, i caratteri degli italiani, degli inglesi e dei francesi, cercando (a fatica, a volte) di caratterizzarne le differenze, senza cadere negli stereotipi. La cura per il corpo, intesa anche nel suo rapporto con la natura, in particolare, le passeggiate nei parchi, è un lato nuovo che prima Zakī e poi Zaydān rilevano del comportamento britannico (apprezzato anche molti anni dopo dalla scrittrice palestinese Fadwā Ṭūqān)<sup>251</sup>. L'attenzione nei confronti

---

<sup>249</sup> L. Raillon, E. Demolins, *A' quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxons*, in "Revue Française de Pédagogie", 132, 2000, pp. 160-164; si veda inoltre A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 181.

<sup>250</sup> G. MacLean, N. Matar, *Britain and the Islamic World 1558-1713*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>251</sup> La scrittrice palestinese ne accenna nella sua prima autobiografia, quando si reca a studiare in Inghilterra, e trova la campagna inglese e le passeggiate impareggiabili, sottolineando quanto gli inglesi

dello sport, anche Fikrī ne fa menzione a proposito di Hyde Park, dove i ragazzi l'estate nuotano nel lago al mattino, prima delle 8 e la sera dopo le 8, è descritta più ampiamente da Zakī, il quale sottolinea il fatto che i figli delle famiglie più abbienti fin dalla tenera età sono abituati a fare sport, sono dei gran camminatori, percorrono distanze di molte miglia a piedi, da Londra a Oxford, ma c'è anche chi arriva fino a Edimburgo percorrendo ben 404 miglia! E anche Zaydān pone in risalto, in base alle teorie di Demolins, l'importanza dell'educazione della mente, ma, anche del corpo, che deve essere all'altezza di una mente elevata. L'attività fisica, osserva ancora Zakī, continua però anche dopo la giovinezza per gli inglesi, i quali la praticano per tutta la vita, anche da vecchi camminano nelle campagne per 5, 6 chilometri; si lavano con l'acqua fredda inverno ed estate e non fanno colazione se non dopo aver percorso 3 o 4 miglia<sup>252</sup>. Queste attività consentono una buona resistenza fisica che fa dei britannici delle persone instancabili anche come viaggiatori, puntualizza Zakī. Infatti, una volta fuori del loro paese, continua Zakī, non si lasciano sopraffare da nessuna difficoltà, riescono a raggiungere gli obiettivi che si erano prefissati nel loro taccuino di viaggio. Insomma la determinazione sembra l'aspetto cui Zakī intende dare maggior risalto, caratteristica fondamentale per raggiungere qualsiasi obiettivo, e a questo proposito sottolinea quanto egli stesso abbia patito durante il viaggio la nostalgia per i propri cari, sofferenza che tuttavia non gli ha impedito di continuare il suo itinerario, dimostrando in questo modo la sua perseveranza e determinazione nonché passione per il viaggio al pari degli inglesi.

---

amino e difendino la natura. Cfr. F. Tūqān, *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya*, Amman, Dar al-šurūq li l-našr wa l-tawzī', 1985<sup>2</sup>, pp. 180-181.

<sup>252</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 106.





## 5. Le tappe francesi

### 5.1 Da Amiens a Nizza

Se per Ṭaḥṭāwī, la Francia era rappresentata da Parigi, come gli rimproverava Silvestre de Sacy dopo la lettura del manoscritto del *Taḥlīṣ*<sup>253</sup>, per i nostri autori-viaggiatori il panorama si amplia, visitano e descrivono altre città francesi, non soltanto la capitale, ma Parigi resta Parigi! Anche se Zakī, durante un altro viaggio nella Ville Lumière in occasione dell'esposizione del 1900, muove delle critiche verso quegli orientali che si recano in Europa e visitano esclusivamente le grandi capitali; egli esalta la campagna e i suoi prodotti naturali e autentici, formaggi, burro, carni e perfino il vino<sup>254</sup>.

Marsiglia, come sopra accennato, è il porto cui generalmente approdano i viaggiatori arabi che partono da Alessandria, nel caso di Marrāš e di Ibn Ḥūḡa, o che arrivano dall'Italia, come Salīm Bustrus. Il soggiorno è generalmente breve, ormai non c'è più da rispettare il periodo di quarantena, soltanto Marrāš vi rimane otto giorni e, sebbene non scenda nei particolari, la definisce una città modellata d'oro e ornata dalle perle della bellezza, modello di felicità umana<sup>255</sup>. Marsiglia è la prima città dell'Europa cui giunge Marrāš, e il suo entusiasmo è evidente anche nei confronti del panorama che incontra lungo la strada per Lione: le campagne coltivate in un unico giardino, e i campi, che sembrano sorridere attraverso le insenature fiorite di varie forme e colori, con pergolati in fiore e strade alberate<sup>256</sup>; la bellezza è tale da ispirargli una poesia.

Anche Ibn Ḥūḡa resta incantato dal tragitto da Marsiglia a Lione<sup>257</sup>, ma, come accennato, non trova molta differenza tra il porto di Tunisi e quello di Marsiglia, se non fosse

---

<sup>253</sup> Ṭaḥṭāwī, *L'Or de Paris*, p. 19.

<sup>254</sup> A. Zakī, *al-Dunyā fī Pārīs*, Cairo, 'Ayn li l-dirāsāt wa l-buḥūṭ al-insāniyya wa l-iḡtimā'iyya, 2007, p. 27.

<sup>255</sup> Marrāš, *Riḥla*, p. 36.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, p. 14.

per gli edifici più ampi. Rimane colpito nel vedere che gran parte della popolazione, più povera, è orientale. E, a tale proposito, racconta di un ragazzo di pelle olivastria, vestito all'europea, con un cappello in testa, che, in strada, si esibisce, cantando in francese; il giovane, alla fine della sua performance, gli porge il cappello per avere dei soldi, ringraziandolo, prima in francese, poi in arabo: era, infatti, un algerino di Orano, che in quel modo si guadagnava 9 franchi al giorno<sup>258</sup>, osserva stupefatto Ibn Ḥūġa, il quale apprezza, però, che nei ristoranti i clienti siano intrattenuti con canti e musica, e ritiene i marsigliesi, e, in generale, i francesi, particolarmente ciarlieri<sup>259</sup>.

Bustrus, dopo aver percorso la costa ligure e visitato Genova, arriva a Marsiglia, città molto antica che, afferma, risale a 600 anni prima di Cristo, e accenna alla presa araba della città; osserva, poi, che, come tutte le città portuali, Marsiglia ha una popolazione con molti stranieri, e il suo dialetto, che paragona all'italiano parlato a Malta, è difficile da capire<sup>260</sup>. Ma la visita a Marsiglia non si limita ai monumenti e al Castello, Bustrus si reca in una casa per assistere a una seduta di ipnosi e il giovane, sebbene si presti alla situazione, ponendo a una ragazza «addormentata, seduta su una sedia, ma con gli occhi aperti, completamente rossi» delle domande personali su di lui e sulla sua famiglia a Beirut, si affretta ad affermare che si tratta di inquietanti menzogne<sup>261</sup>.

Bayram conosce bene Marsiglia, la reputa una bella città; i caffè e i ristoranti in via Canebière li trova quasi più belli di quelli di Parigi e la vista dello Chateau d'If è impareggiabile<sup>262</sup>; oltre al fatto che Marsiglia, afferma Bayram, è il porto commerciale più importante, non solo, della Francia, ma del Mediterraneo (Tolone è invece il primo porto militare)<sup>263</sup>, il suo traffico commerciale copre tutto il mondo compresa Cina e America; anche lui osserva che la popolazione è molto mescolata, ma non gli sembra un difetto, del resto, afferma, è la seconda città dopo Parigi.

Un'altra tappa francese è Lione: attraversata da due fiumi (Rodano e Saona), che convergono fuori città, spiega Bayram, il quale informa il lettore sul piatto tipico servito nei ristoranti lionesi, cioè, il pesce di fiume e ricorda l'importante produzione tessile lionese (seta)<sup>264</sup>. Anche Marrāš, che resta tre giorni, cita le famose fabbriche di seta e i fiumi (sembra, però, confondere la Saona con la Senna, le grafie sono uguali), e sottolinea che la grandezza di Lione risale all'epoca di Clodoveo, che instaurò in Gallia il

---

<sup>258</sup> Ibn Ḥūġa, *Sulūk*, pp. 12-13.

<sup>259</sup> Ibn Ḥūġa, *Sulūk*, p. 13.

<sup>260</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 69.

<sup>261</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 68.

<sup>262</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 91.

<sup>263</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 92.

<sup>264</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 91.

cristianesimo<sup>265</sup>. Salīm Bustrus, invece non accenna alla posizione geografica della città, ma descrive la cattedrale e in particolare il museo, che gli ricorda quello di Pisa con gli animali imbalsamati<sup>266</sup>. Ibn Ḥūḡa è più preciso e oltre a ricordare che Lione è la seconda città dopo Parigi (per Bayram è Marsiglia), spiega che è il luogo dove si incontrano i due fiumi, Saone (*sūn*) e Rodano (*rudūna*), il nome di quest'ultimo, spiega, deriva dal latino ed è citato nelle cronache arabe, osserva, inoltre, che alcuni toponimi francesi hanno un corrispondente arabo come Avignone, Ṣaḡra Awnūn<sup>267</sup>.

Zakī, che fa il tragitto inverso, cioè, da Nord a Sud Europa, da Dover arriva in Francia e decide di fare tappa ad Amiens, dove trascorre una notte, spinto dalla voglia di visitare la sua famosa cattedrale, ma anche dall'idea di vedere la città che aveva dato i natali a Pietro l'Eremita [n.1050 ca.], colui che aveva iniziato lo scontro tra Cristianesimo e Islam (I Crociata)<sup>268</sup>. Descrive la città, monumenti, biblioteca, scuole, il parco, ma i luoghi che più lo colpiscono sono le numerose associazioni benefiche per orfani e per ciechi, e la cattedrale, naturalmente, tanto da ritenerla la più bella visitata fino a quel momento<sup>269</sup>.

Bayram è tra i pochi a recarsi sulla costa del Sud della Francia a Nizza, città, che, grazie alla sua posizione all'interno del golfo con le montagne dietro che la difendono dai venti freddi, sottolinea Bayram, è il riparo invernale per ricchi francesi e possidenti da tutto il mondo<sup>270</sup>. Ma Bayram visita anche altri centri tra cui Fontainebleau, Versailles e Saint-Cloud e osserva come un villaggio sia collegato all'altro<sup>271</sup>. Prossimi alla capitale, sono mete di visita anche degli altri viaggiatori (già Ṭaḥṭāwī aveva visitato questi centri e si era spinto fino a Lione prima di recarsi a Marsiglia per fare ritorno in Egitto): Bustrus si reca a Saint-Cloud e a Versailles, entrambe residenze estive dei re, e il giovane resta impressionato dal giardino e dalle fontane con i vari giochi d'acqua<sup>272</sup>. Ibn Ḥūḡa, dopo Parigi, visita il Castello e i giardini di Versailles, e anch'egli descrive le colonne d'acqua che escono dalle bocche delle fontane di varia forma, spettacolo che, aggiunge, si tiene la prima domenica del mese e a cui assistono decine di migliaia di persone<sup>273</sup>.

Per Fikrī e Bāḡūrī, clienti affezionati dell'agenzia Cook, la prima gita 'fuori porta' in programma è a Fontainebleau, dove visitano il Castello, comprese le stanze di Napoleone

<sup>265</sup> Marrāš, *Riḥla*, pp. 40-41.

<sup>266</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 69-70.

<sup>267</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, pp. 14-15.

<sup>268</sup> Zakī, *Safar*, p. 145.

<sup>269</sup> Zakī, *Safar*, p. 150.

<sup>270</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 92.

<sup>271</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 90.

<sup>272</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 105-106.

<sup>273</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, pp. 71-72.

I e quelle della Regina Marie Antoinette, la biblioteca reale, le sale di ricevimento – una delle quali, alla parete, aveva un arazzo Gobelin –, la sala per le feste, anch'essa ornata con affreschi e intarsi dei maestri più esperti, la dimora del papa Pio VII (che è stato a Fontainebleau dal 1812 al 1814)<sup>274</sup>, e il giardino, dove nel lago, Bāğūrī osserva che il tipo di pesce più diffuso è la carpa<sup>275</sup>.

Il giorno dopo è la volta di Saint-Cloud e Versailles, la prima, scrive Fikrī, è una cittadina sulla riva sinistra della Senna, il cui castello è andato distrutto nella guerra del 1870<sup>276</sup>. A Versailles, sebbene il tempo non sia molto, visitano le varie ali del Castello con le sue immense sale e dopo una breve pausa per mangiare in un albergo vicino, proseguono la visita nel giardino, che ha laghi e bacini; anche Fikrī descrive minuziosamente il gioco d'acqua di fontane e cascate (spettacolo cui assistono anche molti parigini), e i numerosi fiori, alberi e piante di colori e specie diverse, alcune delle quali, nota, sono protette all'interno di serre. Poi visitano il Grand Trianon, fatto costruire da Luigi XIV per Madame De Maintenon e il Petit Trianon, con il suo parco<sup>277</sup>. Bāğūrī, che nelle sue descrizioni è molto più conciso rispetto al suo collega e compagno di viaggio Fikrī, di Versailles cita il museo, che contiene riproduzioni antropomorfe e non, secondo Bāğūrī, bellissime e di ottima fattura; descrive poi la biblioteca e infine il giardino, dove oltre alle bellezze naturali si esibisce su una roccia una ballerina che attrae gli astanti<sup>278</sup>.

## 5.2 Finalmente Parigi!

Qui il soggiorno è più lungo che altrove e gli epiteti sono più altisonanti che mai, spesso assumono i toni delle mirabilia. Marrāš titola il suo viaggio, *Riḥlat Bārīs*, sebbene si rechi anche in altri luoghi, e definisce Parigi la sposa di tutte le città (riprendendo Ṭaḥṭāwī), il sole, intorno a cui gira la volta celeste, una città che non ha uguali nella sua grandezza e progresso<sup>279</sup>. Per Bustrus Parigi è il paradiso del mondo, e vi resta 29 giorni (visita anche l'esposizione universale); Bayram la considera meta dell'universo, giardino del mondo, prodigio dei tempi, e aggiunge che i francesi ne vanno fieri<sup>280</sup>; Ibn Ḥūğā la presenta come la capitale della civiltà, il paradiso delle donne, il giardino del

---

<sup>274</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 235-238.

<sup>275</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 28.

<sup>276</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 242.

<sup>277</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 249.

<sup>278</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 28.

<sup>279</sup> Marrāš, *Riḥla*, p. 41.

<sup>280</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 66.

mondo<sup>281</sup>; Zakī non è da meno: capolavoro dell'universo, meta del mondo, fiore dell'esistenza, paradiso dei paradisi, città delle città, capitale delle capitali<sup>282</sup>.

Bayram nel suo primo viaggio arriva a Parigi (come Fikrī e Bāğūrī) alle 18.00 (dopo 21 ore di viaggio): partito in treno da Torino, cambia a Modane, dove prende un treno notturno e trova la cuccetta meno organizzata di quella italiana, soffre il freddo, tanto da non poter dormire. Però la bellezza della città, nel tragitto dalla stazione all'hotel, lo ricompensa dalle fatiche del viaggio: Parigi, illuminata, gli appare come un cielo ornato di stelle. L'indomani si trasferisce in una casa a boulevard des Capucines, che ha affittato poiché il suo soggiorno è di circa un mese, ma l'appartamento è troppo rumoroso e cambia con un altro più grande e silenzioso sugli Champs Elisées. Sebbene il livello di vita di Bayram sia molto elevato, egli informa il lettore su ogni prezzo, dall'affitto della casa (non è da tutti abitare agli Champs Elisées), alle tariffe per assumere un cuoco, un cameriere, ma anche sulla parcella dei medici che consulta, sottolineando la differenza tra una visita nello studio e una a domicilio, più esosa. Bāğūrī, invece, a proposito di cifre enumera gli edifici parigini: 68 chiese, di cui 7 protestanti, 45 caserme, 25 ospedali, oltre 12 teatri<sup>283</sup>. Bayram descrive la città, divisa in 20 sezioni, e i suoi luoghi più famosi, nonché i cambiamenti e miglioramenti dei vari quartieri, per esempio cita l'Opera e il Palais Royal restaurati negli ultimi anni<sup>284</sup>. Ibn Hūğa spiega, infatti, che l'assetto architettonico attuale di Parigi si deve al Barone Haussmann (1809-1891)<sup>285</sup>.

E, quanto ai divertimenti, Bayram, che è a Parigi durante l'esposizione del 1878<sup>286</sup>, viene invitato a numerosi banchetti, feste ufficiali e balli, dove il lusso e l'eleganza primeggiano; in particolare, egli osserva le donne elegantissime nei loro abiti lunghi ricamati di perle fino allo strascico, che, secondo Bayram fanno del tutto per spingere i loro mariti a creare l'occasione per parlare con persone sconosciute<sup>287</sup>; anche a Napoli invitato a un ballo a casa di un nobile napoletano resta stupefatto dal comportamento disinvolto delle donne con gli uomini<sup>288</sup>. Bayram assiste anche alla parata militare al Bois de Boulogne, che descrive come una giornata memorabile, e alle corse di cavalli, sottolineando che i cavalli migliori sono arabi e uno è della Tunisia. La descrizione di

<sup>281</sup> Ibn Hūğa, *Sulūk*, p. 18.

<sup>282</sup> Zakī, *Safar*, p. 69.

<sup>283</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 25.

<sup>284</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 67.

<sup>285</sup> Ibn Hūğa, *Sulūk*, p. 24.

<sup>286</sup> L'esposizione del 1878, la terza mostra parigina, si tenne ai Champs de Mars, e per l'occasione fu costruito il Palazzo Trocadéro. Ospite d'onore la lampadina elettrica di Pavel Yablochkov.

<sup>287</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 75.

<sup>288</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 14.

Parigi è molto ampia, Bayram affronta molteplici aspetti, dai mezzi di trasporto – tra cui le barche sulla Senna (bateau-mouche)<sup>289</sup>, che in primavera e in estate consentono delle gite particolarmente piacevoli – fino agli ospedali e al sistema di canali che portano l’acqua nelle case e il riscaldamento<sup>290</sup>. I lunghi soggiorni parigini di Bayram ne fanno un profondo conoscitore, e, sebbene la sua visione sia certamente quella di un uomo della classe privilegiata che frequenta l’alta società francese, la sua posizione nei confronti della politica francese non è di asservimento, così come emerge dalle pagine che scrive sulla storia della Francia.

Zakī compie lo stesso tragitto di Bayram, parte in treno da Torino e passando per Modane giunge a Parigi: ma, questa volta è solo di passaggio, poiché deve recarsi a Londra per il Congresso degli Orientalisti. Terminata la parentesi inglese, Zakī fa ritorno nella Ville Lumière e i toni di apprezzamento assumono un’enfasi ancora maggiore; è nell’impossibilità di descrivere Parigi: la penna tra le dita nell’aria, lo sguardo fisso, i denti che battono ininterrottamente<sup>291</sup>. Per Zakī Parigi è e resterà sempre il tempio della cultura e della civiltà, nonostante le rivoluzioni, le divisioni politiche, eccetera<sup>292</sup>. Dopo aver ricordato la posizione geografica della città, sulla Senna, il numero di arrondissement, di abitanti, fino alla lunghezza totale delle strade, passa a descrivere i musei (v. oltre), che ha visitato. Zakī, infatti, sottolinea di trattare solo i luoghi, dove realmente si è recato, vale ancora il concetto di *i’yān*<sup>293</sup>. Segue poi quella degli edifici importanti, dal Palazzo delle Tuileries alla Borsa, da Les Invalides al Palais de Luxembourg, dove Zakī assiste a ben quattro sedute del Senato, e resta colpito, non solo dal comportamento dei senatori, ma anche dal fatto che tutto quanto viene detto è prima stenografato, (spiega cos’è la stenografia), e l’indomani ogni discorso e intervento sono pubblicati sulla Gazzetta<sup>294</sup>.

### 5.3 Le Manifatture dei Gobelins e i grandi magazzini

Fikrī e Bāğūrī giungono a Parigi in treno da Lucerna che è ormai il tramonto, sono le 18.00<sup>295</sup>. Dopo il controllo della dogana, Fikrī si sistema in albergo, ma la stanza non

---

<sup>289</sup> I bateaux-mouche, i battelli che sulla Senna portano i turisti, furono utilizzati per la prima volta con tale scopo nel corso dell’Esposizione Universale di Parigi del 1867.

<sup>290</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 88.

<sup>291</sup> Zakī, *Safar*, p. 151.

<sup>292</sup> Zakī, *Safar*, p. 152.

<sup>293</sup> Zakī, *Safar*, p. 159.

<sup>294</sup> Zakī, *Safar*, pp. 164-165.

<sup>295</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 24; Fikrī, *Iršād*, p. 101.

affaccia sulla strada, è interna, e dunque non soddisfa le esigenze del nostro, ormai, esperto viaggiatore<sup>296</sup>. L'indomani si reca all'esposizione, certamente spinto dalla curiosità ma anche perché deve ritirare delle lettere recapitate a un connazionale alla Rue d'Egypte (v. oltre), mentre il giorno successivo (3 agosto) lo dedica alla visita della città: esce alle 9, accompagnato dal padre, e a piedi raggiunge le Palais Royal poi arriva alla Bastille, percorre il Grand Boulevard, e raggiunge l'Opera; il giro continua per l'intera giornata, Arc de Triomphe, Place de l'Etoile, visita molti quartieri, tra cui il Quartiere latino, passa alla facoltà di diritto (vicino al Panthéon), dove, anni prima, il giovane aveva studiato, e anche nella casa dove aveva abitato (al III° piano), che, però, guarda da fuori, senza entrarvi e, stanco, si rifocilla nello stesso luogo dove era solito andare all'epoca dei suoi studi<sup>297</sup>. Fikrī cita minuziosamente l'itinerario delle strade, piazze e boulevard percorsi, e fornisce poi notizie sui singoli luoghi<sup>298</sup>. Le sue pagine, sulla capitale francese, sono tra le più dettagliate, e tra le innumerevoli notizie che fornisce al lettore sulle bellezze parigine non potevano mancare i famosi tessuti, noti come *gobelin*, che rivestono le pareti degli edifici più prestigiosi di Francia. Fikrī visita le manifatture: oltre a sottolineare che questo luogo è stato fondato nel 1450 dalla famiglia Gobelins ed è stato poi acquistato dallo Stato (1662), che ne è ancora il proprietario, spiega il complesso procedimento nel realizzare questi preziosissimi arazzi. Fikrī, che ha assistito al lavoro, ne evidenzia le difficoltà che consistono sia nel riprodurre l'immagine disegnata a matita sulla trama (al contrario), sia, soprattutto, nella scelta dei colori, ognuno dei quali ha più di 24 sfumature che andranno via via utilizzate; anche il più esperto dei tessitori, fa notare Fikrī, non produce più di 30 o 35 centimetri quadrati al giorno e quindi per un tappeto occorrono 5 o 10 anni, perciò non è da stupirsi se il prezzo va dai 50 mila ai 150 mila franchi, in base alle dimensioni<sup>299</sup>. Anche Zakī visita le Manifatture dei Gobelins, e afferma che risalgono all'epoca di Enrico IV e dopo circa 50 anni sono state acquistate da Luigi XIV, che, grazie all'intervento del Ministro Jean-Baptiste Colbert, le ha rese le manifatture reali<sup>300</sup>, e, rispetto a Fikrī, aggiunge che la fabbrica è stata data alle fiamme dai Comunardi il 25 maggio 1871<sup>301</sup>. Si tratta, anche in questo caso, di un patrimonio nazionale di cui i francesi vanno fieri e i nostri autori-viaggiatori ne sottolineano il valore; Zakī, qualche anno più tardi ripercorrendo le tappe della storia dell'arte musulmana e le sue diverse espressioni, ricorda tra queste «l'art du tissage», che, in Egitto a Tinnis,

<sup>296</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 102-106.

<sup>297</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 141-142.

<sup>298</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 144-159.

<sup>299</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 300.

<sup>300</sup> La denominazione era quella di *Manufacture des meubles de la Couronne*.

<sup>301</sup> Zakī, *Safar*, p. 167.

aveva raggiunto il suo apice: nella cittadina sul Delta del Nilo si producevano i tessuti più rinomati al mondo<sup>302</sup>.

Al di là delle innumerevoli descrizioni, Fikrī e gli altri autori vogliono mostrare ai loro lettori l'importanza di uno Stato forte, che investe nel benessere dei propri cittadini, i quali, a loro volta, si sentono parte della nazione e lavorano per migliorare le loro condizioni e quelle della nazione stessa. E, a tal proposito, Fikrī dedica molte pagine ai magazzini Bon Marché, passione che gli arabi continuano a nutrire nei confronti dei prestigiosi magazzini londinesi Harrod's, oggi proprietà di una compagnia del Qatar che li ha acquistati dall'egiziano Muḥammad al-Fāyd (al-Fayed). Ma Fikrī è interessato anche al suo proprietario, Monsier Boucicaut, e a sua moglie. Inizialmente, nel 1852, l'uomo aveva un piccolo negozio di 20 metri quadrati, che, grazie ai prezzi bassi (da cui deriva il nome), ha visto ampliare il suo volume d'affari tanto che Boucicaut ha ingrandito il locale più volte, fino a costruire l'edificio attuale, di migliaia di metri, con molti piani e con 3500 dipendenti. Il segreto, spiega Fikrī, è stato quello di incentivare i lavoratori con un'ulteriore percentuale nel salario in base alle loro vendite, in questo modo i dipendenti lavorano come se fossero i proprietari<sup>303</sup>.

Anche Bāḡūrī è attratto dai grandi magazzini, quelli del Louvre e quelli Bon Marché, dove il cliente viene servito da un commesso ma attraverso un sistema ben congegnato, paga a un altro addetto alla cassa<sup>304</sup>. Bayram, da uomo di mondo qual è, non poteva non accennare ai grandi magazzini francesi che, già da tempo, occupano le cronache – tra il dicembre 1882 e il marzo 1883 esce *Les Bonheurs de Dames* di Emile Zola ambientato nei grandi magazzini di Parigi – e nella sua ampia trattazione cita i Grands Magasins du Louvre, un edificio di quattro piani dove lavorano 600 persone, e dove puoi trovare tutto quello che serve, dagli abiti agli oggetti per la casa; Bayram sottolinea che il proprietario ha a cuore i suoi clienti tanto da restituire loro i soldi se l'acquisto non li ha soddisfatti, inoltre, per i paesi lontani, è possibile fare acquisti tramite corrispondenza<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> A. Zéki, *Passé et l'avenir de l'art musulman en Egypte* (Communication faite à la Société khédiviale d'Economie politique 18 janv. 1912), in *Mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman et sur les moyens propres à le faire revivre en Egypte*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1913, p. 5.

<sup>303</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 294-298.

<sup>304</sup> Bāḡūrī, *al-Durar*, pp. 26-27.

<sup>305</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, pp. 87-88.



## 5.4 Scuole e biblioteche

Tutto quanto racchiude Parigi è perfezione, per Marrāš, che è al settimo cielo: dalle strade, ampie lunghe e alberate, alle piazze, ai mercati, ai negozi, ai musei, ai teatri, alle chiese e ai giardini che paragona a un paradiso<sup>306</sup>. Tanta bellezza, meravigliosa e perfetta, è il frutto della forza della ragione, cui le menti degli uomini non sarebbero giunte se non grazie alla scienza (*'ilm*)<sup>307</sup>. Contrariamente agli altri autori-viaggiatori, Marrāš non fornisce dettagli, nomi, o dimensioni, dei luoghi parigini visitati, ma ne mette in rilievo i pregi, mostra i risultati di una società che reputa libera, non incatenata alle paure, né all'ignoranza dell'oscurantismo e dell'assolutismo come quella orientale. «Essi [i francesi] vanno in avanti, prendono iniziative, gareggiano tra loro, lavorano, collaborano insieme, costituendo così una forza sola che intraprende ogni tipo di sforzo per raggiungere il massimo grado di bellezza e perfezione»<sup>308</sup>. Tali risultati si raggiungono solo con l'istruzione, sottolinea Marrāš, i francesi hanno una scuola per ogni branca del sapere e per facilitare ulteriormente lo studio possiedono biblioteche formidabili, ma anche musei, che riuniscono tutto ciò che concerne l'uomo e ogni sua espressione<sup>309</sup>. La visione di Marrāš è solo positiva, e i toni della sua prosa sono elevati, ma, al pari degli altri autori che dedicano un paragrafo alle scuole francesi di ogni ordine e grado, da quella dell'infanzia alle università, anche lui pone come perno fondamentale della società studio e conoscenza.

Fikrī insieme al padre, molto interessato al sistema scolastico, si reca alla famosa Ecole d'agriculture de Grignon<sup>310</sup> che dista un'ora e mezzo da Parigi, sebbene sia agosto e le lezioni siano sospese<sup>311</sup>, ma visita anche scuole dell'infanzia e di grado superiore a Parigi, descrivendone minuziosamente il funzionamento e l'organizzazione. Bayram dedica un capitolo alla conoscenza, e afferma che in questo campo la Francia è all'avanguardia, per esempio nella medicina, i migliori medici sono francesi (tra i motivi del suo soggiorno). Per Bayram la circolazione del sapere è alla base dell'elevato grado culturale della Francia, egli sottolinea l'importanza della stampa – a Parigi ogni giorno si stampano 56 giornali (molti sono politici) – e quella delle traduzioni, i francesi sono infatti dei grandi traduttori, traducono nella loro lingua testi di ogni genere e imparano

<sup>306</sup> Marrāš, *Rihla*, pp. 41-43.

<sup>307</sup> Marrāš, *Rihla*, p. 45.

<sup>308</sup> Marrāš, *Rihla*, p. 44.

<sup>309</sup> Marrāš, *Rihla*, p. 45.

<sup>310</sup> Fondata nel 1826 da Ambroise-Polycarpe de la Rochefoucauld, è la più antica scuola d'agraria della Francia.

<sup>311</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 219-222; 224-230.

le lingue straniere, moderne e antiche, inoltre, dispongono di ben 500 biblioteche<sup>312</sup>. Zaydān osserva che il governo francese ha molto in considerazione l'insegnamento, tanto da avere un Ministero che se ne occupi, oltre, naturalmente, a investirvi denaro, contrariamente a quanto avviene in Egitto, dove lo Stato stanziava cifre irrisorie e, infatti, l'insegnamento è molto debole; descrive in particolare il sistema universitario francese, e fornisce tabelle con le varie facoltà e i rispettivi dati sul numero di studenti<sup>313</sup>.

Zakī resta colpito anche dalle scuole per ciechi e da quelle per sordomuti. Visita l'Institut National des Jeunes Aveugles, che, spiega, è stato uno dei primi, fondato nel 1784 da Valentin Haüy, vanta oltre 155 studenti, dei quali 70 sono ragazze, l'età va dai 10 ai 21 anni; ne illustra le attività (intellettuali e pratiche), apprezzandone l'organizzazione, che permette agli allievi, nonostante la loro disabilità, di imparare e riuscire così a inserirsi nella società, molti di loro, sottolinea Zakī, hanno un lavoro, e alcuni ricoprono ruoli di responsabilità<sup>314</sup>.

Parigi affascina per i suoi diversi volti: è al contempo la patria della smodatezza, ma anche della conoscenza e delle grandi scoperte, possiede un capitale librario immenso e prezioso, osserva Zakī, del resto, a Parigi, perfino il conducente di vetture o lo spazzino sanno scrivere e leggere<sup>315</sup>.

Il numero di biblioteche parigine conferma dunque la grandezza della civiltà francese, afferma Zakī, secondo, il quale, è un dovere di ogni governo progredito avere cura di conservare i libri, e la Biblioteca Nazionale francese non ha uguali! Zakī ne illustra la storia, racconta che fu creata per volere di Carlo V, nel 1375, inizialmente parte del Louvre, la biblioteca ha visto aumentare nel corso degli anni il numero dei volumi ed è stata poi spostata a Fontainebleau, per tornare infine a Parigi; ne descrive quindi il funzionamento, il metodo di catalogazione dei testi, la sale di lettura, eccetera<sup>316</sup>.

Le biblioteche parigine (compresa quella per ciechi), sono un'altra tappa fissa, e in particolare la Nationale, dove Bayram scopre tra le sue rarità una scacchiera dono del califfo Hārūn al-Rašīd a Carlo Magno, ma anche testi arabi antichi, alcuni, egli sottolinea, sono stati presi da Napoleone in Egitto o in Algeria<sup>317</sup>. Ibn Hūḡa è più diplomatico, cita i vari esemplari arabi, ma non la provenienza (un Corano manoscritto, la Storia di

---

<sup>312</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, pp. 149-151.

<sup>313</sup> Zakī, *Safar*, pp. 26-29.

<sup>314</sup> Zakī, *Safar*, pp. 195-199. Bustrus a Berlino visita un Istituto per ciechi e descrive la loro abilità nel leggere i libri, scritti appositamente per loro, con le lettere in rilievo; essi usano i polpastrelli come se fossero occhi e leggono velocemente senza esitazione. Bustrus, *al-Nuzha*, p. 115.

<sup>315</sup> Zakī, *Safar*, p. 169.

<sup>316</sup> Zakī, *Safar*, pp. 169-174.

<sup>317</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, pp. 85-86.

Ibn al-Aṭīr, le *maqāmāt* di Ḥarīrī, eccetera), nonché un vaso d'oro decorato con pietre preziose, regalo del califfo Hārūn al-Rašīd all'imperatore Carlo Magno e ad alcune pedine di scacchi rimaste dell'epoca<sup>318</sup>. Bāḡūrī è più contenuto nella sua descrizione della Biblioteca di Parigi, anche lui cerca nel catalogo i libri in arabo e trova un po' contrariato *Nuzhat l-albāb fī mā la yūḡad fī kitāb*, del quale non dice l'autore (Aḥmad al-Tīfāšī, 1184-1253), ma che, spiega, è un testo sulla lussuria e follia; in realtà quello che più lo colpisce è la porta della sala di lettura, che si chiude da sola, all'inizio con forza e poi piano senza emettere alcun rumore<sup>319</sup>.

### 5.5 Attrazioni diurne e notturne

Ma ci sono anche altre curiosità che attraggono i nostri viaggiatori, Bustrus è affascinato dal dagherrotipo (che vede nel Palais des industries) e dal telegrafo, «le cui prodezze stupiscono le menti e incantano gli intelletti»<sup>320</sup>. Bustrus, infatti, nel corso della sua visita al ministero degli Esteri, ha modo di vedere esattamente il funzionamento dei vari telegrafi, ognuno collegato con una città, e il meccanismo della scrittura, costituita da punti, che, in base alla loro disposizione, indicano le lettere secondo una convenzione stipulata tra chi scrive e chi riceve lo scritto, spiega Bustrus: un punto solo, per esempio, indica la b e due punti la g, e così via. Tra una lettera e l'altra c'è un piccolo spazio, mentre tra una parola e l'altra lo spazio è grande così che non possano essere confuse<sup>321</sup>.

Il giovane Bustrus non può mancare lo zoo (Ménagerie del Jardin des Plantes aperta 11 dicembre 1794), qui trova ogni tipo di animale, da quelli domestici a quelli feroci, perfino leoni, tigri e lupi, i serpenti, però, sembrano colpirlo notevolmente, insieme alle sale che espongono lische di pesci, ossa e carcasse intere di animali e di uccelli, ma anche corpi umani (uomini e donne, conservati, e di cera, sezionati per studi di anatomia), oltre a degli strani embrioni tra cui un bambino con due teste, e due bambini con una testa sola, eccetera. Anche Zakī si reca prima al Giardino delle piante, del quale informa il lettore che è stato fondato nel 1626, ma aperto al pubblico nel 1650, poi continua la visita nello zoo, dove anche lui descrive tutti i diversi tipi di animali e ironizza sul fatto che è dovuto andare a Parigi per vedere i cocodrilli del Nilo. Infine, visita le sale del

<sup>318</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, pp. 25-27.

<sup>319</sup> Bāḡūrī, *al-Durar*, p. 33.

<sup>320</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 87.

<sup>321</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 88-89.

Museo di storia naturale, dove, oltre agli scheletri degli animali, resta colpito da grandi pezzi di roccia, in realtà, spiega, sono meteoriti caduti dal cielo<sup>322</sup>.

Nella Ville Lumière i divertimenti non mancano, Bustrus gironzola giorno e notte, rimirando le sue bellezze come se fosse un solo giorno<sup>323</sup>, del resto, osserva, i francesi spendono gran parte del loro tempo in divertimenti e in locali, ognuno la mattina esce e la prima cosa che fa va a procurarsi il biglietto per uno degli spettacoli serali<sup>324</sup>. Questa osservazione sulla vita notturna parigina è ripresa anche da Zakī, il quale afferma che è un lusso, cui nessun parigino rinuncia a costo di sborsare molti franchi pur di assicurarsi un posto all'Opera, dove è difficilissimo trovare una poltrona, poiché generalmente acquistano i biglietti per sei mesi o un anno<sup>325</sup>.

Bustrus assiste al dramma di Racine *Mithridate* – in scena al teatro<sup>326</sup> della Comédie française – del quale omette l'autore ma racconta invece la trama e soprattutto si dilunga sulla giovane Rachel (Rachel Félix), attrice famosa dell'epoca, e sulla sua bravura nell'interpretare il ruolo di Monime: questa ragazza, Rachel, sottolinea Bustrus emozionato, ha fatto piangere le persone con il suo pianto, li ha fatti sorridere con il suo riso, li ha rattristati con la sua tristezza, divertiti con la sua gioia, per Bustrus, ha delle doti meravigliose. La sua fama è tale, che è giunta fino in America, dove è stata scritturata per cifre da capogiro, e il nostro Bustrus racconta che è così fortunato da assistere a una delle sette serate nelle quali la giovane attrice si è esibita gratis prima di lasciare Parigi<sup>327</sup>. Bustrus è impressionato dalle scenografie dell'Opera, racconta del mare in tempesta con montagne altissime, ma non accenna allo spettacolo, ha però toni di apprezzamento per il teatro, mentre, gli altri autori hanno posizioni diverse. In generale, ne ammirano le potenzialità educative, soprattutto per quanto riguarda i drammi storici, che portano a conoscenza del pubblico eventi della storia antica importanti, ma ne danno anche un giudizio morale. Sanūsī ha una posizione ambivalente, egli apprezza il teatro storico, perché rafforza la conoscenza della storia e, allo stesso tempo, della politica, tanto da ritenerlo doveroso, mentre condanna la rappresentazione di storie irriverenti, poiché contrarie allo spirito dell'Islam. La condanna morale, quasi unanime, è in particolare nei confronti delle donne e dei ruoli che rivestono nelle varie pièces teatrali. Zakī non

---

<sup>322</sup> Zakī, *Safar*, pp. 193-194.

<sup>323</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 70.

<sup>324</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 72.

<sup>325</sup> Zakī, *Safar*, p. 204.

<sup>326</sup> Variazioni si incontrano anche nel termine teatro: Sanūsī, usa il calco dall'italiano *tyātrū*, Bustrus e Zaydān usano *marshah* (plur. *marāsīh*), Bayram V e Ibn Ḥūḡa usano *malhā* (plur. *malāh*), gli altri *masrah* (plur. *masārīh*), i termini sono sinonimi di teatro.

<sup>327</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 98.

usa mezzi termini, secondo lui il teatro è una cattiva scuola per le donne, che possono trarre ispirazione nella vita quotidiana dagli stratagemmi e intrighi rappresentati nella finzione. Per Zaydān, il teatro, al contrario, può ironizzare sull'eccessiva libertà della donna, o affrontare questioni di attualità politica, e dunque può essere molto utile<sup>328</sup>.

Le notti parigine riservano divertimenti di ogni genere, tra cui gli spettacoli di magia che attraggono molto il giovane Bustrus, il quale, dopo l'esperienza dell'ipnosi, assiste a una performance del famoso illusionista Jean-Eugène Robert-Houdin (1805-1871), la scarsa illuminazione, racconta, contribuisce a creare l'atmosfera di magia: il maestro Houdin indovina la somma delle cifre scritte su un foglio da due spettatori, di cui uno è lo stesso Bustrus; questo e altri numeri del grande illusionista, stupiscono il giovane, che, però, conclude affermando che si tratta solo di chimica e fisica, aggiunge, infatti, di aver visitato il laboratorio, dove costruiscono gli strumenti per queste diavolerie<sup>329</sup>.

Tra le meraviglie parigine, l'organizzazione della città e la sua illuminazione, che destano stupore al pari di una mirabilia. Ibn Ḥūḡa come Bustrus la trova sorprendentemente ordinata, nonostante il via vai continuo di persone e di vetture lungo i suoi boulevards, che, spiega, sono strade molto ampie, lunghe alcune miglia<sup>330</sup>. Anche Ṭaḥṭāwī aveva scritto sui boulevards<sup>331</sup>, come del resto i nostri autori, i quali si stupiscono nel vedere questi grandi viali (il termine è scritto da ogni autore in un modo diverso), affollati, in movimento di giorno e di notte<sup>332</sup>, quando sono illuminati come se fosse giorno. Fikrī, la sera del suo arrivo a Parigi, in compagnia del padre, racconta di aver scelto un caffè di un elegante boulevard parigino, dove da un tavolo esterno poteva rimirare il fervido andirivieni di persone e vetture e le strade illuminate a giorno.

## 5.6 *Les femmes*

Parigi oltre a essere famosa per i suoi locali, teatri, caffè e divertimenti (c'è perfino il Polo Nord<sup>333</sup>, cioè la pista di pattinaggio), lo è anche per le donne e il loro abbiglia-

<sup>328</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 30-31.

<sup>329</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 99-100.

<sup>330</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, p. 20.

<sup>331</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, p. 81.

<sup>332</sup> Bāḡūrī, *al-Durar*, p. 56.

<sup>333</sup> Un'altra passione di parigine e parigini, è il pattinaggio sul ghiaccio, Zakī informa il lettore dell'apertura di un nuovo luogo di divertimenti, il Polo Nord, appunto, che è una pista di pattinaggio aperta anche d'estate, poiché, grazie a dei macchinari, hanno riprodotto il ghiaccio, duro come la pietra. Zakī, *Safar*, p. 208.

mento. Molti dei nostri autori dedicano loro un paragrafo, come Bāğūrī, il quale sottolinea il loro elevato grado di istruzione, che è lo stesso di quello degli uomini e analogamente nel lavoro, dirigono negozi, caffè, bagni pubblici, hotel (come quello dove egli alloggia), si occupano della casa, cuciono, ricamano ed educano i loro figli. Bāğūrī sembra poco attratto dall'apparenza e, infatti, sebbene, apprezzi la loro eleganza, osserva però che grazie all'acconciatura e al trucco diventano belle anche coloro che non lo sono<sup>334</sup>; si stupisce per l'usanza europea di salutare una donna, prima, rispetto a un uomo!<sup>335</sup>. L'atteggiamento di estrema promiscuità, aggiunge Bāğūrī, provoca un'inclinazione e un desiderio naturali tra i due sessi, e, infatti, in Francia gli uomini lasciano le proprie mogli perché si innamorano di un'altra, tanto che la percentuale di donne abbandonate è del 95% e il numero degli adulteri è del 17%. Le stesse cifre si ritrovano in *Bākūrat al-kalām 'alā ḥuqūq al-nisā' fī l-islām* (1889) dello *ṣayḥ* Ḥamza Faḥ Allāh (1849-1918), anche lui nella delegazione egiziana del Congresso, il quale, con dati alla mano (le percentuali delle donne francesi divorziate e abbandonate), ribadisce l'importanza del velo, che è dunque una protezione necessaria per una vita morigerata<sup>336</sup>. La posizione di Faḥ Allāh pro-velo è diversa rispetto a quella di Ṭaḥṭāwī, per l'*imām*, infatti, non esisteva alcun legame tra velo e castità delle donne che dipendeva invece dall'educazione.

Zakī dedica buona parte della *risāla*, intitolata *Parigi*, alle donne, che inizialmente definisce la parte migliore del genere umano, e ricorda tutte le eroine della storia antica dall'imperatrice bizantina, Irene, a Cleopatra, dalla prima moglie del Profeta, Ḥadiġa, a Giovanna d'Arco<sup>337</sup>, citando versi arabi dedicati loro. In Francia, però, osserva Zakī, gli uomini sono assoggettati al volere delle loro mogli, vale il detto «Ce que femme veut, Dieu veut», le donne raggiungono un elevato grado di istruzione e rivestono ruoli importanti al pari degli uomini, ma tutta questa libertà è nociva, come evidenziano i dati pubblicati in francese (sul Calendario del 1893) sull'altissima percentuale di donne occidentali che abbandonano il proprio tetto coniugale; la libertà, continua Zakī, deve essere moderata, come il sale sul cibo; e giunge alla conclusione che il velo è per le donne di grande utilità per custodire l'onore<sup>338</sup>. Zakī e Bāğūrī utilizzano le cifre sulle percentuali di divorzi, abbandoni eccetera, per dimostrare la pericolosità della promiscuità e di un simile eccesso di libertà. Fikrī è meno esplicito, ma, se riguardo al velo afferma

<sup>334</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 32.

<sup>335</sup> Bāğūrī, *al-Durar*, p. 33.

<sup>336</sup> Cfr. Louca, *Voyageurs et écrivains*, pp. 203-205.

<sup>337</sup> Zakī, *Safar*, pp. 70-71.

<sup>338</sup> Zakī, *Safar*, p. 74.

che non è obbligatorio, riguardo alla promiscuità tra i sessi non è affatto d'accordo e puntualizza che non è di nessuna utilità<sup>339</sup>.

Zakī è estremamente entusiasta di Parigi, meno dell'universo femminile; è in tale contesto che il comportamento occidentale non è più un modello cui ispirarsi, al contrario, sembra scatenare in lui profonde riserve. A teatro o all'Opera, al centro dell'attenzione, non sono solo gli attori del palcoscenico, ma le donne, che, secondo Zakī, vi si recano non tanto per ascoltare la pièce teatrale o la musica quanto invece per mostrare la propria mise e acconciatura... Occupate a sistemarsi l'abito, si sventolano col ventaglio, gettando sguardi alle altre signore e ai signori, i quali dal canto loro, rispondono agli sguardi femminili<sup>340</sup>.

Zaydān è dello stesso avviso, e, tra gli aspetti della civiltà occidentale da cui stare alla larga, egli evidenzia la libertà smodata, che sfida il pudore orientale e non è consona ai suoi costumi. Il paragrafo che egli titola la *Donna francese*, evidenzia, come quello di Zakī, il ruolo delle donne nella società francese. Al pari degli uomini, le donne in Francia svolgono ogni genere di lavoro, anche se il loro salario, osserva, è più basso di quello degli uomini; fondano partiti che rivendicano i loro diritti, sono avvocati, scrittrici, lavorano in fabbrica, addirittura vengono impiegate come spazzine o come autiste; il motivo risiede nel fatto che esse fin da piccole crescono come gli uomini, nessun argomento è loro precluso, considerano normale avventurarsi in viaggi da sole<sup>341</sup>. Zaydān, ancora una volta, paragona la situazione francese con quella egiziana, dove le ragazze, anche se hanno studiato, restano a casa aspettando di sposarsi; raramente lavorano, e, in quel caso, come insegnanti o sarte. In Francia, le donne, come ha già puntualizzato, godono di un'estrema libertà, che però nelle grandi città può essere pericolosa e danneggiare quelle donne delle classi più basse, le quali, ingannate e istigate dai soldi, si ritrovano sulla strada (e sottolinea come la prostituzione non sia affatto vietata dallo Stato francese, ma sia considerata un lavoro)<sup>342</sup>. Ci lamentavamo dell'ignoranza delle ragazze orientali e del loro velo, invidiando l'istruzione e la libertà delle ragazze *ifranġiyya*, afferma risoluto Zaydān, ma quando abbiamo visto il loro stato a Parigi, il nostro lamento si è trasformato in soddisfazione per il velo e per l'ignoranza<sup>343</sup>. In questo caso, il paragone è a favore dell'Egitto, dove le donne da marciapiede sono in numero esiguo, mentre a Parigi sono migliaia. La donna è debole e una vita di promiscuità e di estrema libertà

<sup>339</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 66-67.

<sup>340</sup> Zakī, *Safar*, p. 204.

<sup>341</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 46-47.

<sup>342</sup> Aggiunge poi che molte di queste prostitute vengono dalla campagna francese (della quale aveva prima elogiato la vita semplice), e molte altre sono russe.

<sup>343</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 47.

nuoce a lei ma, anche, alla società, come dimostra la stagnazione demografica francese. Zaydān condanna tale aspetto della civiltà occidentale da cui, afferma, bisogna prendere le distanze, mentre sottolinea l'importanza dell'educazione femminile, che ritiene fondamentale perché le donne possano educare i propri figli, i figli della Nazione.

## 5.7 Un passato glorioso

La posizione di Zaydān nei confronti di Parigi, sembrerebbe diversa da quella dei suoi predecessori, è l'unico a non usare toni di meraviglia, affermando appunto che colui che viene dall'Egitto non può stupirsi delle strade ampie o degli edifici enormi o delle luci elettriche o della folla, poiché anche al Cairo ci sono degli esempi simili, sebbene a Parigi siano più maestosi e più belli. Infatti, continua Zaydān, «la civiltà (*ḥaḍāra*) egiziana moderna corrisponde in forma ridotta alla civiltà di Parigi»<sup>344</sup>; egli si riferisce all'opera di hausmanizzazione cominciata nella capitale egiziana (cita Ismā'īl Bāšā), e continua il confronto tra Francia ed Egitto, prendendo a esempio i mezzi di trasporto, anch'essi presenti al Cairo, «anche se da loro sono di numero maggiore e molto più affollati»<sup>345</sup>, afferma, tuttavia, diversamente dal Cairo e dalle altre città dell'Oriente, il conducente non cerca di ottenere più soldi del dovuto, le vetture hanno un tassametro che stabilisce l'esatta cifra del pedaggio e nell'autobus i passeggeri pagano il biglietto. Zaydān dunque vuole dare l'immagine di un Egitto moderno, tanto da paragonarlo alla Francia, ma, nello stesso tempo, ne evidenzia i difetti, e di contro fa risaltare l'organizzazione di uno Stato efficiente con cittadini responsabili, fieri di essere francesi. Atteggiamento, questo, che Zaydān considera esemplare, diversamente dall'uso illimitato di libertà, e dall'indifferenza nei confronti della religione, da cui, invece, la società orientale ed egiziana devono stare alla larga. Egli intende restituire lustro alla civiltà araba e sebbene ne evidenzia i difetti e le mancanze nel paragone con la Francia e l'Inghilterra, ne elogia alcuni aspetti e soprattutto ne ritrova le tracce nella società occidentale.

Una posizione analoga è quella di Ibn Ḥūḡa, il quale, dopo la descrizione delle principali istituzioni di scienza, come l'Académie de France, e altre ancora, ritiene che le matrici dell'attuale progresso europeo siano le stesse che in passato hanno condotto gli arabi al loro apogeo e avanza una serie di considerazioni sul ruolo chiave degli arabi nella cultura europea, riprendendo il pensiero dello storico, e orientalista francese Louis-Pierre-Eugène Amélie Sédillot (1808-1875), del quale riporta interi stralci: il progresso della civiltà occidentale moderna deve i suoi natali agli arabi, che tra IX e XV

---

<sup>344</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 31.

<sup>345</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 32.



secolo hanno prodotto e diffuso scienza e cultura e porta l'esempio della Bayt al-Ḥikma, la più grande biblioteca e centro culturale di Baghdad, e del movimento delle traduzioni all'epoca di al-Ma'mūn<sup>346</sup>.

Nella sua *Histoire des arabes*, pubblicata nel 1852, Sédillot mette «en lumière les services que les Arabes ont rendus aux sciences et à la civilisation, pendant l'intervalle de plusieurs siècles, qui séparent les Grecs d'Alexandrie des modernes»<sup>347</sup>, l'opera trova largo eco nel mondo arabo, citata dal tunisino Ḥayr al-Dīn nel suo *Reformes nécessaires aux Etats Musulmans*, è pubblicata, nel 1892, tradotta e riadattata dall'egiziano 'Alī Mubārak in forma abbreviata (*Ḥulāṣat ta'rīḥ al-'arab*).

Un altro intellettuale francese, altrettanto noto nel mondo arabo e che ha messo in risalto il ruolo civilizzatore degli arabi, è Gustave Le Bon, già citato dallo stesso Zaydān, il quale nella sua *Civilisation des Arabes* (1884) ricostruisce l'epoca d'oro dell'Islam mettendo in luce gli antichi splendori e la fervida attività scientifica araba. La posizione quindi di Zaydān, ma, anche degli altri viaggiatori-autori rispecchiano certamente queste idee così come quelle dei riformisti arabi, i cui centri propulsori erano l'Egitto, il Bilād al-Šām e la Tunisia. Rintracciare gli antichi fasti dell'Oriente nella cultura europea permette di mostrare che il ritardo non è intrinseco alla civiltà islamica come invece alcuni intellettuali occidentali ritenevano<sup>348</sup>, ma che essa al contrario può riprendere il suo ruolo leader. Lo stesso Sanūsī a proposito dell'anatomia spiegava che durante il Medioevo (*al-qurūn al-mutawassīta*) – periodizzazione occidentale, che nell'Islam, al contrario, corrisponde al periodo d'oro<sup>349</sup> – lo studio di questa scienza è passata dai greci agli arabi, i quali hanno innalzato il faro della conoscenza per l'eternità<sup>350</sup>.

Zaydān non è musulmano, ma fa propria la storia dell'Islam che considera la storia degli arabi tutti, come ha dimostrato nella sua amplissima produzione di romanzi storici, tuttavia, alla base della nazione, Zaydān pone l'arabismo, il cui fulcro è l'arabo. Guardare al passato per costruire il futuro, è quanto sembrano aver recepito i nostri viaggiatori-autori dalla loro esperienza europea; essi hanno esperito nella realtà il significato di Stato, rafforzando così il loro concetto di *waṭan*, patria, che andava delineandosi proprio in quegli anni, accanto al concetto di *qawmiyya*, nazionalismo.

<sup>346</sup> Ibn Ḥūǧa, *Sulūk*, pp. 47-50.

<sup>347</sup> L.-A. Sédillot, *Histoire des Arabes*, Paris, Hachette, 1854, p. I.

<sup>348</sup> Cfr. E. Renan, *L'Islamisme et la Science: Conférence faite à la Sorbonne 29 mars 1883*, Paris, Calmann Lévy, 1883; successivamente, anche Lod Cromer si esprime in questi termini, cfr. E. B. Cromer, *Modern Egypt*, New York, University of California, 1916.

<sup>349</sup> Cfr. C. Baldazzi, A. Di Lernia, *Il Medioevo Islamico tra Storia e Immagine: percezione e costruzione di un'idea*, in Scarcia Amoretti (eds.), *La cultura Arabo-Islamica*, pp. 749-779

<sup>350</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiǧāziyya*, p. 259.

L'immagine di Parigi, le sue innumerevoli sfaccettature, diversamente rese dai nostri viaggiatori, sono, sempre, in relazione alla propria nazione, ma, paradossalmente, contribuiscono a creare quell'Oriente esotico e 'orientalista' evocato da Edward Said. Gli Europei, tutti, sono molto attivi, come i racconti dei viaggiatori attestano, la città, Parigi, in particolare, è in continuo movimento; i francesi sono un popolo di gran lavoratori, afferma Bāğūrī, rispettano gli orari, hanno il senso del dovere, aggiunge Zaydān. E hanno una gran considerazione del tempo, che non perdono, trastullandosi senza fare nulla, puntualizza Fikrī, il quale, per quanto lo riguarda, spera di mantenersi attivo, così, come lo è durante il suo viaggio, anche una volta tornato nel suo paese<sup>351</sup>.

---

<sup>351</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 68.

**PARTE SECONDA**  
**L'IMMAGINE**



## 6. L'Esposizione Universale

### 6.1 *L'Exposition de Paris*<sup>352</sup>

È un grande mercato (*sūq*) universale, che riunisce paesi lontani e vicini, persone di specie e lingue ignote; ogni paese espone i suoi prodotti artigianali e commerciali, i risultati e i frutti delle proprie conoscenze, oggetti preziosi e rarità<sup>353</sup>, così Bāğūrī presenta ai suoi lettori l'esposizione parigina del 1889. L'autore, probabilmente al corrente dell'imminente pubblicazione del voluminoso testo di Fikrī, tralascia gli innumerevoli particolari sull'organizzazione delle precedenti esposizioni, nonché sulla storia, le dimensioni dei padiglioni eccetera, limitandosi, tranne, in alcuni casi (du Caire), a una descrizione più generale.

L'esposizione è un evento di così ampia portata da investire perfino l'Oriente<sup>354</sup>, esattamente secondo gli auspici degli organizzatori. Numerosi sono i visitatori arabi illustri e le personalità politiche, per lo più ospiti d'onore della Francia, come l'emiro 'Abd al-Qādir che visita sia l'esposizione del 1855 sia quella del 1867; invitato da Napoleone III (dopo che quest'ultimo lo aveva esiliato dall'Algeria), l'emiro, al momento di prendere commiato dal Commissario generale, avrebbe affermato: «Ce lieu est le palais de l'intelligence animée par le souffle de Dieu»<sup>355</sup>. Si tratta dell'esposizione di Parigi del

---

<sup>352</sup> Nelle parti dedicate all'esposizione sono state aggiunte due opere specifiche su tale argomento, rispettivamente di Sanūsī, *al-Istiqla'āt al-bārīsiyya fī ma'raḍ 1889*, (Tunis, 1891) e di Aḥmad Zakī, *al-Dunyā fī Bārīs* (Il Cairo, 1900: l'edizione da me consultata è Cairo, Dār 'Ayn li l-dirāsāt wa l-buḥūṭ al-insāniyya, 2007).

<sup>353</sup> Continua la descrizione «[ogni paese] in questo modo si misura col mondo progredito grazie alla conoscenza ottenuta da un'élite, il cui compito è quello di apprendere e mettere in pratica come richiesto dalla scienza», cfr. Bāğūrī, *al-Durar*, p. 36.

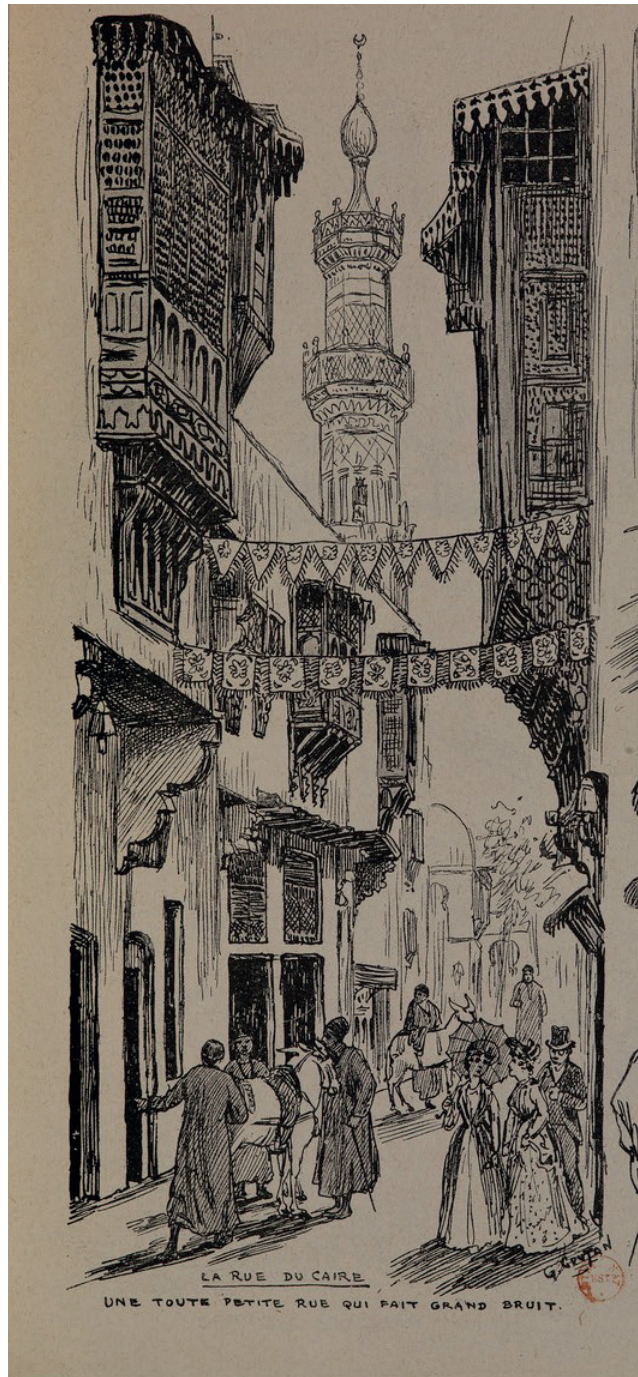
<sup>354</sup> Z. Celik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1992; Mitchell, *Colonising Egypt*.

<sup>355</sup> *Le livre des expositions universelles 1851-1989*, Paris, Union Centrale des Arts Décoratifs, 1983, pp. 36-37.



Vista d'insieme della Rue du Caire, in primo piano le *mašrabiyyāt* e in fondo il minareto, da Delort de Gléon, *L'architecture arabe des Khalifes d'Egypte à l'exposition universelle de Paris en 1889*. *La Rue du Caire*, Paris, Librairie Plon, 1889 (pl. 25)

RUE DU CAIRE



Vista della Rue du Caire, da G. Coutan, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889

1855 con il suo Palazzo dell'Industria, certamente meno sfavillante e imponente rispetto a quella parigina del 1867, che si tiene a Champ de Mars e come recita il decreto è «plus complètement universelle que les précédentes [...], elle comprenne autant que possible, les oeuvres d'art, les produits industriels de toutes les contrées et en général, les manifestations de toutes les branches de l'activité humaine»<sup>356</sup>. Le visite, da parte di ospiti 'orientali' e capi di Stato, costituiscono un'attrazione per il pubblico, oltre all'emiro, invitati d'eccezione sono il sultano 'Abd al-'Azīz, il primo sultano ottomano a recarsi in Europa, dove resta oltre un mese; lo Šāh di Persia, al-Nāṣir al-Dīn, che all'esposizione del 1889 incontra un'altra personalità, Ğamāl al-Dīn al-Afgānī, anche lui attratto dalle fantasmagorie dell'esposizione e il khedivé egiziano Isma'īl. L'esposizione onora i suoi invitati, riservando loro cerimonie ufficiali, degne dei loro lignaggi all'interno dei festeggiamenti e degli eventi espositivi.

È interessante notare che per designare l'evento, oltre al termine arabo *ma'raḍ*, che significa appunto esposizione, Bustrus usa anche un calco del francese *exposition*, mentre gli altri autori ricorrono a un lessico più familiare, e la definiscono, come accennato, un grande *sūq*, un mercato di portata universale<sup>357</sup>. In particolare, essi tengono a precisare che il commercio ha costituito fin dall'antichità una delle principali risorse degli arabi, a sottolinearne lo stretto legame col progresso; a tale proposito, Zaki precisa che: «la maggior parte di coloro che hanno elevato come un faro gli arabi e la lingua araba, ponendo le basi della gloria di questa nazione illustre, erano viaggiatori e mercanti»<sup>358</sup>. Del resto, continua Zakī, già prima dell'Islam esistevano delle vere e proprie fiere, la più famosa delle quali era quella di 'Ukāz, dove, accanto agli scambi commerciali tra le diverse genti venute dall'intera Penisola arabica, c'erano i poeti che si sfidavano in vere e proprie tenzoni<sup>359</sup>.

Per questi scrittori, dunque, è importante rimarcare che le origini dell'esposizione parigina affondano nella civiltà araba, e vanno in particolare rintracciate – come sottolinea il tunisino Ibn al-Ḥūġa<sup>360</sup> – proprio in quelle antiche fiere del VI secolo che, tuttavia – osserva Zakī, con rammarico – non sono mai state ricordate o rievocate nelle moderne esposizioni occidentali. La civiltà araba ha insomma svolto un ruolo fondamentale nella storia dell'umanità, anche se poi è stata sostituita dall'Europa, che ha ereditato tale pa-

---

<sup>356</sup> *L'Exposition universelle de 1867 illustrée: publication internationale autorisée par la Commission imperiale, rédacteur en chef Fr. Ducaing*, Paris, Administration de l'Exposition, 1867, p. 3.

<sup>357</sup> Bāġūrī, *al-Durar*, p. 36; Ibn al-Ḥūġa, *Sulūk*, p. 58.

<sup>358</sup> Zakī *al-Dunyā*, p. 44.

<sup>359</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 43.

<sup>360</sup> Ibn al-Ḥūġa, *Sulūk*, p. 55.



trimonio e lo ha fatto progredire ulteriormente, fino al massimo grado, come attestano appunto le esposizioni<sup>361</sup>.

## 6.2 Visioni mirabili

I nostri viaggiatori-autori sono fortemente colpiti dall'intero impianto espositivo e, così come era avvenuto per le meraviglie di Parigi, confessano di sentirsi incapaci di descrivere tanta bellezza. Bayram afferma di non trovare le parole adatte<sup>362</sup>, Bustrus sottolinea che il numero dei prodotti esposti dai singoli Stati è tale che, per descriverli tutti, ci sarebbe bisogno di centinaia e centinaia di pagine, nonché di mille occhi per osservare le innumerevoli meraviglie messe in mostra<sup>363</sup>. Fikrī è dello stesso avviso e avverte il lettore che il numero e la varietà dei prodotti sono incommensurabili: la sua penna non è in grado a esprimere simili meraviglie<sup>364</sup>.

Se tra gli obiettivi degli organizzatori c'era quello di stupire, certamente sono riusciti nel loro intento; le fantasmagorie espositive sbalordiscono i visitatori arabi, i quali, nel descrivere ciò che è per loro sconosciuto o del tutto inusuale attingono al genere delle mirabilia (*ağā'ib*). Con l'intento di destare l'interesse dei lettori, ne stimolano la curiosità utilizzando gli stilemi della propria tradizione, quelli cioè dei racconti di viaggio d'epoca medievale, in cui il ricorso al meraviglioso è un espediente tanto culturale quanto narrativo<sup>365</sup>. A meravigliare il giovane Bustrus non sono soltanto le macchine o il palazzo delle Belle Arti, ma i giardini, il sistema di riscaldamento delle serre, il fatto che ogni albero e pianta hanno una targhetta con su scritto il nome e il paese di provenienza, una fontana anch'essa a forma di fiore da cui sgorga l'acqua, in uno spettacolo incantevole. Bustrus trova, insomma, mirabile l'organizzazione dell'intero impianto espositivo, che disciplina i suoi visitatori invitandoli con cartelli ma anche con dei veri e propri responsabili dell'ordine a guardare le merci senza toccarle<sup>366</sup>. Anche gli altri autori sono piacevolmente colpiti dal sistema organizzativo dell'esposizione<sup>367</sup>, in particolare dai trasporti interni: tapis roulant, treni elettrici, e perfino sedie a rotelle.

<sup>361</sup> Ibn al-Ḥūḡa, *Sulūk*, pp. 56-58; Zakī, *al-Dunyā*, p. 44.

<sup>362</sup> Bayram, *Şafwat*, volume I, parte III, p. 81.

<sup>363</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 77.

<sup>364</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 137.

<sup>365</sup> Touati, *Islam et voyage*, p. 269.

<sup>366</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 79.

<sup>367</sup> Criticata solo da Zakī a causa di alcuni black out elettrici che colpiscono la sezione egiziana (v. oltre).

Per sottolineare la sensazione di stupore e meraviglia avuta in occasione della sua prima visita all'esposizione, Zakī sceglie l'espedito narrativo del sogno: una voce oscura, 'fuori campo', gli ordina di aprire un occhio e di chiudere l'altro, egli impaurito invoca Dio, ubbidisce al comando, è di fronte all'esposizione: «Eccomi nella città del Rame o in qualsiasi altra città incantata descritta nelle Mille e una Notte. Prigioniero tra edifici magnifici e immensi, alberi fioriti dall'alto fusto, acque abbondanti che zampillano, cose strane e meravigliose [...]». Un'immagine onirica, che annuncia, presagisce uno spettacolo fantastico, un mondo di prodigi, situato in una sorta di aldilà, fuori dell'ordine stabilito dal Creatore<sup>368</sup>. Il culmine è raggiunto con la visita serale all'esposizione, e la vista della Tour Eiffel. Zakī entra di sera dalla porta monumentale e, lo spettacolo che gli si prospetta è unico: non esiste nulla di più bello! Ma, arrivato sul ponte d'Iéna, perde le forze, si ferma d'innanzi al colmo della bellezza, vede «una torre coronata di fuoco» o meglio una torre di fuochi: la Tour Eiffel con i suoi archi illuminati, dei fasci di luce che gli fanno d'aureole e che sembrano bucare il cielo. La paragona, utilizzando un linguaggio classico, a un enorme ciondolo di una catena d'oro che la terra ha indossato per rivaleggiare con il cielo e i suoi astri<sup>369</sup>.

A chiudere la sua opera sulle meraviglie di Parigi, Muḥammad Sanūsī inserisce un capitolo sulla Tour Eiffel, cui dedica anche un poema. Scorge la Torre già dal treno prima di arrivare in città, è sorprendente, unisce la terra al cielo, sfidando le nuvole. La sua figura, dice, sembrava fatta di una materia celestiale; e sebbene riconosca che sia di metallo, un prodotto della terra, la paragona a qualcosa di sopra naturale a un *mi'rāğ*, un'ascensione<sup>370</sup>, che permette alle nuvole di collegarsi alla terra<sup>371</sup>.

L'ammirazione che questi visitatori provano innanzi alle luci, alle scale mobili, alla Torre Eiffel, illuminata a giorno, lascia dunque filtrare un meravigliato stupore, cui si accompagna però una sorta di timore per le sorti dell'uomo, che in qualche modo sembra voler mettersi in competizione con il supremo creatore: la perfezione è solo di Dio, tiene ad affermare Zakī. Affiora già qui, per così dire sulla soglia dell'esposizione, una vaga sensazione di estraneità, che s'intensificherà, soprattutto in alcuni dei nostri viaggiatori, all'interno dell'esposizione, quando ciascuno di essi si troverà nella sezione dedicata al proprio paese e dovrà lì confrontarsi con l'immagine del meraviglioso costruita dall'Occidente.

---

<sup>368</sup> Cfr., M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, M. Rodinson (eds.), *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiévale*, Paris, Edition J. A., 1978, pp. 139-40.

<sup>369</sup> Zakī, *al-Dunyā*, pp. 112-113.

<sup>370</sup> Usa il termine *mi'rāğ* che indica l'ascensione al cielo del Profeta.

<sup>371</sup> Sanūsī, *al-Istīḥlā'āt*, p. 248.

### 6.3 Immagini sfavillanti in movimento... l'elettricità

Tra i protagonisti dell'esposizione del 1900, l'elettricità, che stupisce e rapisce i nostri autori. Zakī, però è molto contrariato per i ritardi nella fine dei lavori, diversamente dagli altri autori, mostra le pecche organizzative e informa il lettore del crollo di una passerella con morti e feriti e di un incidente tra gli operai. La passerella collegava al Globe Celeste, l'attrazione dell'esposizione del 1900: una sfera di 45 metri di diametro, di colore blu con le costellazioni e i segni zodiacali in oro, sorretta da quattro pilastri alla cui sommità c'era la terrazza che era alla base del globo.

Per ingannare l'attesa, Zakī decide di fare una gita fuori porta a Triel, dove apprezza molto il verde della campagna<sup>372</sup>; tornato a Parigi, si reca nuovamente all'esposizione quasi pronta per aprire i battenti al pubblico, e ne resta incantato, è sbalordito e stupito insieme, per i lavori e l'ampiezza della loro portata, per il numero e la diversità degli edifici e i loro stili. Osserva che vi partecipano Nazioni da tutta la Terra, le quali espongono i loro oggetti preziosi e le loro meraviglie, facendo a gara nel mostrare la loro grandezza; competizione che diventa una guerra accanita, ma pacifica, sottolinea Zakī, una guerra per il progresso e lo sviluppo.<sup>373</sup>

Le luminarie notturne fanno brillare l'esposizione, tanto che Zakī evoca la Baghdad di Hārūn al-Rašīd<sup>374</sup>, luci paragonabili a stelle («le quali a confronto si vergognerebbero») rapiscono i visitatori, d'altronde si tratta della Ville Lumière! L'elettricità, simbolo supremo di progresso e modernità, è dunque una delle principali protagoniste delle esposizioni e in particolare dell'esposizione del 1900, considerata *l'apothéose de l'électricité* con il suo Palais de l'électricité, che forniva l'elettricità all'intera esposizione. Situato all'estremità della spianata de Champ de Mars, davanti alla Tour Eiffel, le Palais, fu opera dell'architetto Eugène Hénard, mentre l'annesso Palais de l'eau era di Edmond Paulin.

Ma l'elettricità non è solo illuminazione, è, grazie a essa, che prendono vita le innumerevoli macchine elettriche entrate ormai in numerosi aspetti della vita moderna. Nell'esposizione del 1889 c'è la ferrovia Decauville<sup>375</sup>, dal nome del suo costruttore Monsieur [Paul] Decauville, spiega Fikrī, che percorre una distanza di 3 km e mezzo im-

<sup>372</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 35.

<sup>373</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 51.

<sup>374</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 111.

<sup>375</sup> Sistema di trasporto su rotaia, ideato da Paul Decauville (1846-1922). La ferrovia, larga 40-50 cm, aveva dei binari leggeri ed era quindi facilmente trasportabile, motivo per cui è stata utilizzata in molti ambiti, soprattutto nei cantieri e nelle miniere. Fikrī aggiunge che è stata utilizzata dai francesi durante la guerra. Cfr. Fikrī, *Iršād*, pp. 133-134.

piegandoci 21 minuti, e, precisa, che il servizio inizia al mattino e continua per l'intera giornata con un totale di 190 corse (una vettura ogni 10 minuti)<sup>376</sup>.

Un altro prodigio dell'elettricità, è il *tapis roulant* (a tre velocità), novità dell'edizione del 1900, che non stupisce solo i nostri viaggiatori arabi, ma, visitato da oltre 6 milioni e mezzo di persone, resta impresso nella memoria di Paul Morand, allora dodicenne, e di Emile Zola, il quale immortalava la moglie Alexandrine proprio su questa «plate-forme mobile»<sup>377</sup>. Dal canto suo, Zakī spiega che si tratta di un marciapiede di legno, mosso dalla forza dell'elettricità, ne descrive il meccanismo così che il lettore abbia chiaro di cosa si tratti, ma prima di salirvi invoca Dio, che lo protegga dal diavolo, e, una volta sopra, confessa di sentirsi come Salomone sul tappeto magico<sup>378</sup>. Sbalordito dalla sua velocità, gli sembra di camminare sul tetto di un treno, poi si gira, cambia direzione e, nonostante la fatica, resta fermo nello stesso punto! Stanco, scende e si siede in un caffè da dove osserva le persone sul *tapis roulant*, esattamente come prima loro avevano osservato lui – uomini, donne, grandi e piccoli –, i quali gli sembrano figure del teatro delle ombre, e confessa di avere l'impressione di sognare vedendo loro in movimento, mossi dalla mano di un potere superiore, sì, il potere dell'elettricità<sup>379</sup>. Del resto, Sanūsī ha definito quest'epoca come l'era dell'elettricità.

Stesso itinerario del *tapis roulant* ha il treno elettrico (entrambi appartengono alla stessa Società), che però è molto più veloce (17 km all'ora) perfino del tramway del Cairo, tanto che Zakī racconta che, guardando le persone sul *tapis roulant*, gli sembravano immobili<sup>380</sup>.

Tra immagini reali, visioni 'riflesse e 'immaginarie', Zakī tiene così viva l'attenzione del lettore, che vuole rendere partecipe della grande kermesse espositiva, ricordando nei modi Ṭaḥṭāwī, che, entrando in un caffè di Marsiglia, racconta di restare inizialmente 'meravigliato' nel vedere tante persone, che invece sono solo immagini riflesse allo specchio!<sup>381</sup>.

All'esposizione è tutto uno spettacolo, ma il protagonista indiscusso, resta l'elettricità, che Zakī definisce una forza prodigiosa, l'anima dell'esposizione. È grazie a essa che sono stati possibili dei veri e propri miracoli; difficile descrivere tutti i fenomeni che l'uomo ha potuto scoprire proprio attraverso l'elettricità, le macchine legate a essa,

---

<sup>376</sup> *Ibidem*.

<sup>377</sup> Cfr. T. Paquot, *Paris 1900: le Palais de l'Electricité*, in "Cahier de Médiologie", 10, 2000, pp. 201-207.

<sup>378</sup> Zakī, *al-Dunyā*, pp.100-104; 106-107.

<sup>379</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 105.

<sup>380</sup> Zakī, *al-Dunyā*, pp. 106-107.

<sup>381</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, pp. 60-61.

come per esempio, continua Zakī, quelle per fabbricare le scarpe, che in mezz'ora ne creano un paio e in un giorno 1000<sup>382</sup>. Tra le righe traspare però una sorta di diffidenza da parte del nostro Zakī nei confronti di questa forza, che nonostante sia una creazione umana, sembra mossa da un potere superiore... una diavoleria: *A'ūdū billāh!*

#### 6.4 Rue du Caire e altri padiglioni orientali

Girare per i padiglioni espositivi che, negli allestimenti parigini del 1867 e soprattutto del 1889 e del 1900<sup>383</sup> riproducono esattamente gli edifici più significativi di ogni nazione, equivale a fare un viaggio intorno al mondo per la modica spesa di un franco, il prezzo del biglietto d'entrata all'esposizione: «Si pour tous les pays on avait pris à cœur ce beau programme, nous verrions maintenant condensée au Champ-de-Mars, du commencement à la fin, l'activité entière que l'humanité a dépensée sur le globe. En quelques promenades, il serait possible de faire un voyage autour du monde, à travers tous les âges, à travers tout l'espace rempli par l'homme et vécu par lui. Quel rêve!»<sup>384</sup>. Non a caso, Zakī intitola il suo resoconto di viaggio all'esposizione *al-Dunyā fī Bārīs*, L'Universo a Parigi.

A partire dal 1867 si sviluppa 'un'architettura d'esposizione', che si specializza nel riprodurre gli edifici caratteristici di ogni nazione. Gran parte degli architetti incaricati dell'allestimento sceglie spesso la via più facile, quella della citazione pittoresca, utilizzando modelli architettonici 'tipici' e di forte impatto, anche se non mancano eccezioni notevoli, come la ricostruzione in stile Art nouveau del Castello finlandese<sup>385</sup>. Nel 1867 gli allestimenti delle sezioni 'orientali' sono affidati per lo più a studiosi, progettisti e architetti europei: per l'Egitto, che aveva già preso parte all'esposizione del 1855 nel Palais des Industries, ma sotto la bandiera dell'Impero ottomano, il khedivé Ismā'īl Bāšā incarica il famoso egittologo francese Auguste Mariette (Charles Edmond<sup>386</sup> è commis-

<sup>382</sup> Zakī, *al-Dunyā*, pp. 107-108.

<sup>383</sup> A.C.T. Geppert, J. Coffey, T. Lau, *International Exhibitions, Expositions Universelles and World's Fairs, 1851-2005: A Bibliography*, Fresno, CA, Freie Universitat Berlin-California State University, 2006.

<sup>384</sup> C. Edmond, *L'Egypte à l'exposition universelle de 1867*, Paris, Dentu, Librairie-éditeur, Palais Royal, 1867, pp. 17-18.

<sup>385</sup> *Le Livre des expositions universelles 1851-1899*, pp. 226-231.

<sup>386</sup> Charles Edmond, pseudonimo di Karol Edmund Chojecki (1822-1895), di origini polacche, si trasferì a Parigi nel 1845, cfr. E. Desurvire, *Charles Edmond Chojecki: patriote polonais, explorateur, soldat, poète, dramaturge, romancier, journaliste, bibliothécaire...*, Paris, Ed. Lulu.com, 2011-2012, 4 voll.

sario generale), mentre per Tunisia e Marocco la mente dell'impianto espositivo è Jules de Lesseps (fratello di Ferdinand)<sup>387</sup>.

L'Egitto di Ismā'il Bāšā<sup>388</sup> vuole mostrare al mondo che ormai è una potenza a sé rispetto alla Porta e Mariette realizza con l'aiuto dell'architetto della Commissione Vicereale, Jacques Drevet, a Champ de Mars un Parc égyptien di 6.000 m<sup>2</sup>, all'interno del quale ci sono ben quattro costruzioni, come illustra lo stesso Mariette: «le Temple, à la fois musée et spécimen de l'art des Pharaons; le Palais, bâti dans le style arabe, et contenant, outre un appartement destiné à servir de pied à terre à S. A. le Vice-Roi, une salle où est exposé un plan en relief de l'Égypte; l'Okel, construit sur le modèle des caravansérails de la Haute-Égypte; on y trouve un café public, des chambres pour quelques-uns des indigènes amenés d'Égypte, des boutiques et des ateliers tenus par ces mêmes indigènes; au premier étage, dans une salle réservée, est une collection de crânes de momies [...]; enfin les Écuries, dépendance de l'Okel, où deux ânes et deux dromadaires sont montrés au public»<sup>389</sup>. L'impianto è maestoso e la sezione che colpisce maggiormente i visitatori sembra sia proprio quella dell'antico Egitto, qui Mariette espone alcuni tesori archeologici del Museo egizio di Būlāq, oltre ai gioielli della regina Ahhotep, rinvenuti nel 1859. Nel Palazzo, decorato lussuosamente, invece, il khedivé durante le sue visite all'esposizione, riceve gli ospiti ufficiali, in una sorta di teatro nel teatro, mentre l'okel o caravanserraglio (*wikāla*) è una corte coperta, che, con i suoi negozi, compreso un caffè e una stalla e gli artigiani che lavorano dal vivo, vuole dare un colpo d'occhio sul vero Egitto, «C'est l'Égypte moderne», come afferma Mariette<sup>390</sup>.

La precisione filologica di Mariette, nonostante anche lui debba riadattare al gusto e alle esigenze pratiche il suo Parc égyptien, vuole soddisfare anche gli studiosi di an-

---

<sup>387</sup> Cfr. C. Demeulenaere-Douyère, *L'Égypte la modernité et les expositions universelles*, in "Bulletin de la Sabix", 54, 2014, pp. 37-41, consultabile online <<http://journals.openedition.org/sabix/1108>>.

<sup>388</sup> Ismā'il Bāšā (1830-1895), nel 1863 succede allo zio e, nel 1867 diventa khedivé, carica che si traduce in un'autonomia negli affari economici interni, nella facoltà di contrarre trattati con altri Stati per questioni economiche legate a porti, commerci, eccetera. Ismā'il inizia la modernizzazione dell'apparato economico-commerciale, militare e culturale del paese; apre nuove scuole, sovvenziona la pubblicazione di libri e giornali, fonda la biblioteca nazionale (poi Dār al-Kutub), la Società geografica e il Museo diretto da A. Mariette; organizza il sistema postale, il telegrafo e la ferrovia; migliora l'agricoltura con canali d'irrigazione; ma la sua completa apertura alle potenze europee, e le ingenti spese (Esposizione 1867; lavori per l'apertura del Canale di Suez 1869) e campagne militari in Sudan, Etiopia e Uganda, conducono il paese a una gravissima crisi economica e a un progressivo controllo economico e politico franco-britannico. Nel 1879 abdica in favore del primogenito Tawfiq, e lascia il paese; vive a lungo in Italia muore a Istanbul nel 1895. Cfr. P. J. Vatikiotis, *EP*, s.v.; J. P. Dunn, *Khedive Ismail's Army*, London-New York, Routledge, 2005.

<sup>389</sup> A. Mariette, *Exposition universelle de 1867. Description du Parc égyptien*, Paris, Dentu, 1867, pp. v-vi.

<sup>390</sup> Mariette, *Exposition universelle de 1867*, p. 97.

tropologia e presenta un'esposizione craniologica; viene progettata una sezione «dans laquelle les produits exotiques seront accompagnés des types vivantes de leurs producteurs», secondo Paul Broca si tratta di un'idea formidabile per l'avanzamento degli studi antropologici: «L'un des résultats les plus utiles de cette curieuse exposition sera sans doute l'étude que nous pourrons faire de sujets vivants amenés de toutes les parties de l'Égypte et même des régions circumvoisines»<sup>391</sup>.

Nelle esposizioni successive il contrasto tra la tecnologia dei padiglioni occidentali e quelli 'orientali' sembra diventare ancor più evidente, si afferma un esotismo folcloristico, secondo il quale il pubblico, dopo aver visto le immagini di un mondo Altro, diverso nelle costruzioni, negli abiti e nell'arte, non gli resta che divertirsi prendendone parte con spettacoli e kermesse o cavalcando qualche asino nelle finte Rue du Caire, di Tunisi o dell'Algeria.

La Francia intende far sfoggio delle sue conquiste: *Montrer les colonies à la France et montrer la France aux coloniaux* è il titolo di un articolo dell'epoca, che ben illustra lo spirito dell'iniziativa<sup>392</sup>. La Francia mette in mostra i prodotti esportati e quelli importati dai possedimenti coloniali, molti dei quali confezionati direttamente sul posto da artigiani indigeni che, vestiti con abiti tradizionali, si esibiscono dal vivo svolgendo le loro attività abituali<sup>393</sup>. La presenza degli indigeni fornisce una visione autentica e reale al visitatore europeo che si sente completamente immerso in una realtà a lui oggettivamente molto distante e nello stesso tempo si diverte. Non si tratta di fotografie, modellini, o riproduzioni tridimensionali come quelle dei diorama<sup>394</sup> – peraltro utilizzati nelle esposizioni a partire dal 1867 – ma di persone intente nel proprio lavoro, e che inevitabilmente destano l'interesse e la curiosità degli europei anche per il loro abbigliamento. Analogamente, gli ospiti orientali, arabi, turchi e persiani (compresi i nostri autori), che visitano l'esposizione, entrano come attori nella coreografia espositiva<sup>395</sup>. Lo stesso Fikrī, entusiasta dei grandi festeggiamenti in onore dello Šāh di Persia,

<sup>391</sup> P. Broca, *Note relative à l'exposition anthropologique égyptienne*, in "Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris", 2, 1, 1866, pp. 574-580, p. 575.

<sup>392</sup> Cfr. *Le Livre des Expositions universelles 1851-1989*, p. 90.

<sup>393</sup> Come osserva Çelik in base alla classifica delle varie tipologie "umane" in mostra all'interno delle esposizioni stilata da Burton Benedict (1 people as technicians, 2 people as artisans, 3 people as curiosities or freaks, 4 people as trophies, 5 people as specimens or scientific objects), gli arabi figurano in tutte le categorie esclusa la prima. Cfr. Z. Çelik, *Displaying the Orient*, p. 20. Si veda anche R. Corbey, *Ethnographic Showcases, 1870-1930*, in "Cultural Anthropology", 8, 3, 1993, pp. 338-369.

<sup>394</sup> L. Comis, *Dioramas (re)constructions and Experimental Archaeology*, in "euroREA", 3, 2006, pp. 78-82.

<sup>395</sup> T. Mitchell, *The World as Exhibition*, in "Comparative Studies in Society and History", 31, 2, 1989, p. 220; Çelik, *Displaying the Orient*, p. 17.

Nāṣir al-Dīn, che, come sopra accenato, visita l'esposizione del 1889, lo descrive con il cappello tipico del suo paese ornato da un grande diamante<sup>396</sup>; così come Zakī descrive l'arrivo del fratello del khedivé in occasione dell'inaugurazione della sezione egiziana. Ma, è lo stesso Fikrī a entrare nel palcoscenico espositivo, quando si reca in visita nel negozio del suo amico Muṣṭafā al-Dīb, nella Rue du Caire, dove, sorseggiando un caffè arabo e fumando il narghilè, racconta, è possibile leggere giornali egiziani ed essere al corrente di quanto succede in patria<sup>397</sup>.

## 6.5 Esposizione 1889

Nell'esposizione del 1889 l'architetto Charles Garnier (1825-1898), il quale eredita il difficile compito di presiedere la commissione organizzativa, deve prendere atto delle decisioni ministeriali, che prevedono una partecipazione economica delle Colonie alle spese di allestimento. Il governo del bey di Tunisia accetta di contribuire finanziariamente e nomina di conseguenza alcuni suoi delegati nel comitato, per progettare la sezione<sup>398</sup>, comitato, che, affida il progetto all'architetto Henri Jules Saladin (1851-1923)<sup>399</sup>. La sezione tunisina è dunque costituita da un edificio preceduto da un portico che ricorda quello del Bardo, a destra una costruzione terrazzata che riproduce il suk El Bay, a sinistra un altro edificio con il tetto quadrangolare che riprende lo stile della tomba di Sidi Ben Arous a Tunisi; all'interno una corte quadrata con un colonnato, a sinistra il suk con le sue ventisei piccole botteghe con profumieri, tessitori, barbieri, gioiellieri, eccetera, ristoranti e caffè, dove si tengono concerti e balli tunisini; a destra un edificio a sé riproduce le case di un'oasi tunisina<sup>400</sup>.

---

<sup>396</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 138.

<sup>397</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 129. L'immagine esotica si riverbera anche nella stampa, nelle pubblicità di saponi, caffè e cioccolato, con raffigurazioni del deserto, cammelli, donne velate, cfr. D. S. Hale, *Races on Display. French Representations of Colonized People 1886-1940*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 48.

<sup>398</sup> Hale, *Races on Display*, p. 17.

<sup>399</sup> M. Bacha, *Henri Saladin (1851-1923). Un architecte « Beaux-Arts » promoteur de l'art islamique tunisien*, in N. Oulebsir, M. Volait (ed.), *L'Orientalisme architecturale entre imaginaires et savoirs*, Paris, Picard, 2009, pp. 215-230.

<sup>400</sup> Henri de Parville, *Causeries scientifiques: découvertes et inventions, progrès de la science et de l'industrie. Vingt-neuvième année l'exposition universelle*, Paris, Rothschild ed., 1889, pp. 135-136; *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*, 1889, pp. 251-253.



La *Guide bleu* sottolinea la vivacità del padiglione mostrando il miglioramento delle condizioni della Tunisia, (cita i lavori pubblici: strade, porto, industrie marittime, opere idrauliche, eccetera), grazie al Protettorato francese (dal 1881)<sup>401</sup>.

Il padiglione dell'Algeria è progettato dall'architetto Albert Ballu (1849-1939), un palazzo la cui facciata principale si affaccia sulla Senna, sulla destra un gran giardino, un minareto alto ben 22 metri, una grande cupola sullo stile di quella di Sīdī 'Abd al-Raḥmān<sup>402</sup>, poi una galleria ornata da vetrate colorate dove sono esposti i prodotti di Algeri, Orano e Costantina e un salone decorato di maioliche con le sculture dell'artista Emile Auguste Marquette (1839-1905)<sup>403</sup>. Lungo la Vie d'Alger artigiani di vario tipo «ils mettent une note pittoresque», rafforzata dal café maure con le danzatrici, e la casa cabila con i suoi cammelli (invece degli asini!); ma, al di là dell'apparenza, la *Guide* afferma che la produzione agricola dell'Algeria è notevolmente migliorata rispetto al passato, c'è una grossa novità «ce son les vins, la jeune et déjà grande richesse de l'Algerie. [...] Les plantations ne s'arrêtant point, on peut prédire qu'avant vingt-cinq ans, notre colonie africaine sera la principale pourvoyeuse de tables du monde entier»<sup>404</sup>. E per un paese musulmano la produzione vinicola non è forse la più adatta e rispettosa del sistema vigente.

Quanto all'Egitto, la situazione economica e politica rispetto all'esposizione del 1867 è notevolmente cambiata, il paese in bancarotta, dal 1881 è sotto l'egida dei Britannici. Un imprenditore francese residente al Cairo, il barone Alphonse Léopold Delort de Gléon, si incarica di reperire i fondi per l'allestimento della sezione egiziana del 1889, la pittoresca Rue du Caire, mentre in quella del 1900 l'operazione economica è affidata a un egiziano di origini libanesi Philippe Faḍl Allāh Boulad, al commerciante egiziano Muṣṭafā al-Dīb, i quali incaricano l'architetto Marcel Dourgnon che progetta una singola struttura con tre sezioni: tempio egizio, caravanserraglio e teatro<sup>405</sup>. Analogamente per l'Algeria e Tunisia, un gruppo di imprenditori francesi, (Ernest Pourtauborde<sup>406</sup>, Augustin Chaudoreille, Constant Edouard Vaucheret), realizza entrambe le sezioni (tra cui la Rue de l'Algerie)<sup>407</sup>.

<sup>401</sup> *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*, pp. 254-255.

<sup>402</sup> Cfr. Çelik, *Displaying the Orient*, p. 128.

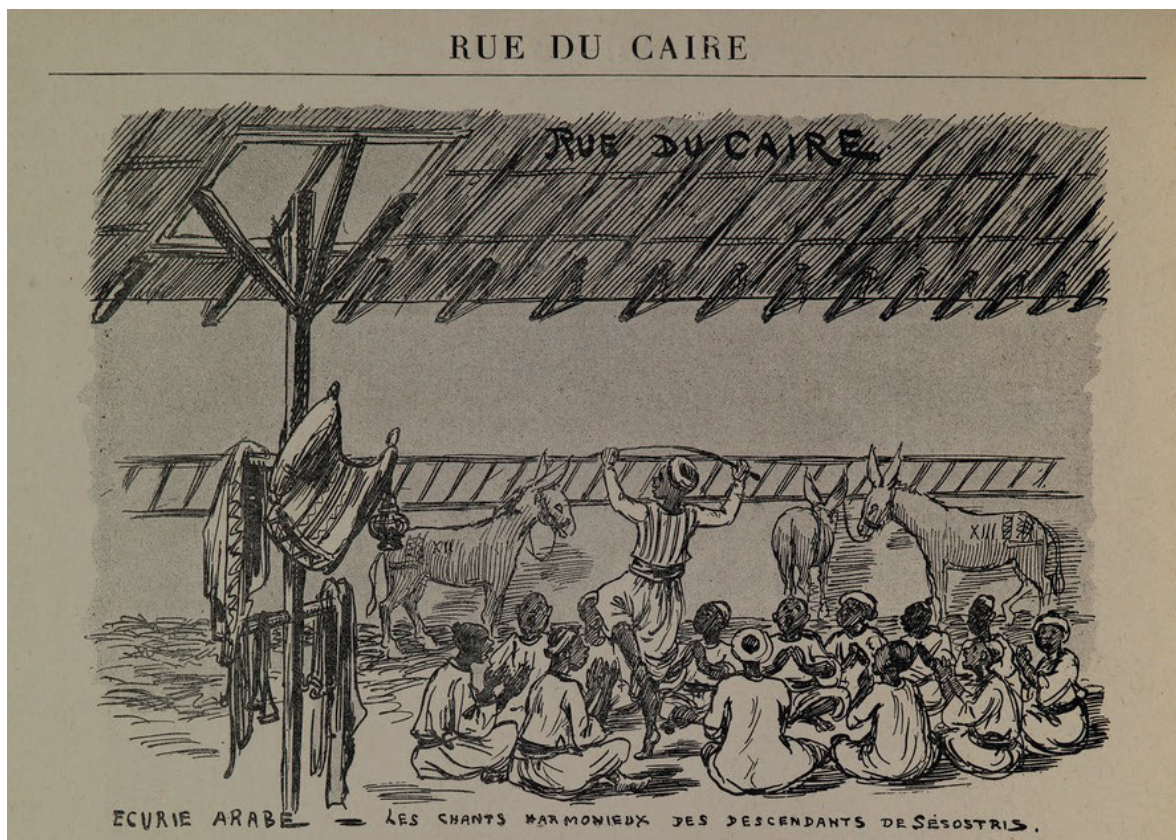
<sup>403</sup> Henri de Parville, *Causeries Scientifiques*, pp. 133-135; *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*, pp. 247-251.

<sup>404</sup> *Guide Bleu du Figaro et du Petit Journal*, p. 249.

<sup>405</sup> J.-M. Humbert, *Le palais de l'Égypte à l'Exposition universelle de 1900*, in H. Morlier (ed.), *L'architecte Marcel Dourgnon et l'Égypte*, Paris, INHA, 2010, pp. 24-28.; Louca, *Voyageurs et écrivains*, p. 195; Reid, *Whose Pharaohs?*, p. 191.

<sup>406</sup> Verrà poi incaricato di organizzare kermesse all'expo di Torino, cfr. G. Abbattista, *Umanità in mostra*, Trieste, EUT, pp. 893-894.

<sup>407</sup> Hale, *Races on Display*, pp. 59-60.



I conducenti degli asini si riposano al suono di musica, da G. Coutan, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889

La famosa Rue du Caire del 1889, opera di Delort de Gléon: «n'est pas une restitution exacte», come lo stesso barone afferma, sebbene: «j'ai fait tous mes efforts pour inventer le moins possible et rester dans l'interprétation d'une sincérité absolue»<sup>408</sup>. Le scarse finanze e il poco tempo a disposizione spingono Delort a ridimensionare il suo progetto iniziale, che, tuttavia, riscuote un grande successo: l'impianto architettonico riproduce una vecchia strada del Cairo con i muri scrostati, la facciata di una moschea con minareto (che somiglia a quello di Qayt Bey del Cairo), ed edifici adiacenti l'uno all'altro, decorati con *muqarnaş* e *mašrabiyyāt*; all'interno sono allestite delle botteghe, con artigiani che confezionano i loro prodotti a mano (vasi, brocche), negozi di tabacco, *ṭarbūš* e cuochi che preparano cibi e dolci tipici (perfino la *kanāfa*), gioiellieri che

<sup>408</sup> A. L. Delort de Gléon, *Architecture arabe des Khalifes d'Egypte à l'Exposition universelle en 1889. La Rue du Caire*, Paris, Librairie Plon, 1889, p. 10.



**Gli asinai vestiti ognuno con un abito diverso insieme ai loro famosi asini, da *Delort de Gléon, L'architecture arabe des Khalifes d'Egypte à l'exposition universelle de Paris en 1889. La Rue du Caire, Paris, Librairie Plon, 1889 (pl. 7)***

vendono monili in oro e argento, spiega Fikrī, ma il negozio più attraente è quello del connazionale Muṣṭafā al-Dīb, che oltre a profumi, in boccette di varie forme, vende oggetti antichi di ogni genere e tipi di porcellana di Asyut, vasi e altri oggetti di rame incisi e intarsiati secondo forme antiche, come quelli che fanno al mercato di Ḥān al-Ḥalīlī, tessuti, di seta, crespo, malas, cotone, mantelli, caffè, pistacchi, datteri, ventagli, pugnali di vario tipo, monili di rame, di argento e d'oro, braccialetti e cavigliere<sup>409</sup>.

Il visitatore entra, gira, compra ciò che desidera, esce e gli sembra proprio di camminare in una strada del Cairo, a rendere 'autentico' l'allestimento contribuiscono anche la folla, il disordine, e perfino i muri scrostati e sporchi, come ironizza Fikrī e soprattutto il raglio degli asini che, a destra e a sinistra, percorrono Šāri' Miṣr (Rue du Caire). Il baro-

<sup>409</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 129.



La vignetta ritrae un uomo scalzo che chiede *baqšiš*, da G. Coutan, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889

ne Delort, infatti, spiega Fikrī, ha fatto portare dall'Egitto 50 asini bianchi e con essi 50 persone per condurli, oltre a tutto ciò che serve compresi ferri da cavallo e maniscalchi, e ha fissato a un franco il prezzo dovuto dai visitatori per cavalcare i muli lungo la Rue du Caire. L'attrazione degli asini e forse anche dei loro conducenti, che non hanno un minuto di riposo dalla mattina alla sera, crea allegria e divertimento ma anche molto scompiglio, tanto che gli organizzatori sono costretti a stabilire degli orari precisi nei quali è possibile cavalcare<sup>410</sup>.

Ma, come osserva ancora Fikrī, il barone Delort non subisce alcuna perdita dall'interruzione, poiché durante le pause e la sera, gli asinai<sup>411</sup> accolgono i visitatori nella stalla dove, vestiti con abiti egiziani, suonano tamburi e battono le mani al costo di mezzo franco. Il fotografo e scrittore Louis Rousselet sente da lontano dei canti dai quali si fa guidare e arriva «dans une cour où sont rangés les ânes et leurs conducteurs. Ceux-ci, en attendant les clients, se sont rangés en cercle et chantent à tue-tête une ronde populaire. Que tout cela est donc amusant et vivant!»<sup>412</sup>. L'impressione di essere al Cairo è così reale, racconta Rousselet, che, mentre sta per uscire dalla Rue du Caire, un uomo, un *grand fellah*, allunga la mano e gli chiede *baqšīš* «ce mot fatidique qui est le 'Sésame, ouvre-toi' de ce pays des Mille et une Nuits, pays fermé à jamais à celui qui ne connaît pas l'emploi du tout-puissant bakchich: bakchich d'un sou pour le fellah, bakchich d'une piastre pour le gardien qui vous ouvre la mosquée, bakchich pour le caïd, bakchich pour le pacha, pour le prince, bakchich pour tout le monde. Aussi, sans hésiter, je donne deux sous au fellah et je sors de la rue du Caire»<sup>413</sup>.

La Rue du Caire figura come uno dei luoghi più attraenti dell'esposizione, secondo Henri De Parville ha avuto lo stesso successo della Rue des Nation dell'esposizione del 1878<sup>414</sup>; l'atmosfera è perfetta, se non fosse per la temperatura, sembrava proprio di essere al Cairo, come afferma la *Guide Bleu*, «il y a déjà de vrais moustiques»<sup>415</sup>.

<sup>410</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 133.

<sup>411</sup> Bāğūrī aggiunge che molti di questi asinai sperperano l'intero guadagno ottenuto dall'esposizione con le donne, prendendosi, tra l'altro, malattie di ogni genere, cfr. Bāğūrī, *al-Durar*, p. 39.

<sup>412</sup> L. Rousselet, *L'exposition universelle de 1889*, Paris, Hachette, 1890.

<sup>413</sup> Rousselet, *L'exposition universelle de 1889*.

<sup>414</sup> Henri de Parville, *Causeries Scientifiques*, p. 90.

<sup>415</sup> Il testo continua, «pour ceux qui veulent se payer facilement un voyage d'une heure en Egypte, elle [la Rue d'Egypte] constitue une occasion dont ils feront bien de profiter». *Guide Bleu du Figaro et du Patit Journal*, p. 182.

## 6.6 Esposizione 1900

Il piano della sezione egiziana nell'esposizione del 1900 è di Marcel Dourgnon (1858-1911), che deve però ridimensionarlo rispetto a quello iniziale, molto più ampio<sup>416</sup>. Nel parco del Trocadero tra l'Avenue d'Iéna e la Senna, sorge l'edificio che, come accennato, unisce tre sezioni differenti, quella in stile faraonico, e le altre due in stile arabo-islamico, caravanserraglio e teatro, quest'ultimo è la novità rispetto alle esposizioni precedenti. Il primo s'ispira al tempio di Dandur con le sue imponenti colonne, all'interno sono esposti i prodotti del paese, tra cui cotone, grano, ma anche profumi e tappeti, Zakī, però non è affatto soddisfatto e afferma che tutto ciò non rispecchia in alcun modo l'Egitto e il suo progresso. Le sue critiche s'inaspriscono nei confronti dell'organizzazione dell'esposizione, allorché un guasto elettrico aveva impedito sia la visione del cinematografo all'interno del tempio, dove si sarebbe dovuto proiettare il corteo del *maḥmal* per la fine del mese di Ramaḍān, sia la visita alle tombe faraoniche, costruite nel sottosuolo con dipinti murari, sarcofagi e mummie<sup>417</sup>. La bellezza del portale che affaccia sul caravanserraglio, una riproduzione, suggerisce Zakī, di quello dei ramai, noto, ora, come il caravanserraglio del cotone ubicato nel mercato di Ḥān al-Ḥalīlī, e la cupola mamelucca che ricorda quella della moschea di Qayt Bay, lo consolano, anche se confessa che la cupola vera è più bella. All'interno del caravanserraglio botteghe e artigiani mostrano uno spaccato di vita, osserva Zakī, sembra di stare in Egitto<sup>418</sup>. Infine, il teatro, che consiste in un tempio faraonico, con un alto colonnato, il cui stile riprende templi diversi (a Karnak, Saqqara, Abu Simbel); all'interno, ornato con disegni e immagini sulla vita nell'Antico Egitto, si tengono le rappresentazioni di storie popolari come quella di 'Antar e le immancabili danze licenziose, che Zakī deplora (v. oltre), sebbene riconosca siano fondamentali per attrarre i visitatori. Fortunatamente però, aggiunge Zakī, il direttore del teatro ha mostrato di rispettare i costumi orientali separando attori e attrici da uno spesso divisorio. Comunque, alla fine, Zakī, contraddicendo quanto sostenuto in precedenza, afferma che il padiglione è uno dei più belli, tanto da rammarricarsi che non sia vicino agli altri per un paragone immediato e che una folta vegetazione ne copra la vista<sup>419</sup>.

Nell'esposizione del 1900, le sezioni dell'Algeria, Tunisia e Marocco sorgono al Trocadéro, accanto agli altri possedimenti francesi. L'Algeria è il fiore all'occhiello della Francia, che investe una somma maggiore rispetto alle altre colonie e il palazzo accoglie

---

<sup>416</sup> Humbert, *Le palais de l'Égypte*.

<sup>417</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 70.

<sup>418</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 75.

<sup>419</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 77.

i visitatori proprio all'entrata del Trocadéro. Disegnato da Albert Ballu, che aveva già allestito l'esposizione del 1889, il padiglione è formato da due edifici in stile moresco, una corte, cupole, e minareti il tutto di colore bianco, diversamente dalla sezione egiziana, che era giallo ocra. Ma le vere novità non sono tanto nell'impianto architettonico, che riproduce l'immancabile suk, il caffè mauro, eccetera, quanto nelle attrazioni. Accanto alla Rue d'Alger, c'è la zona dello Stereorama Mouvant – dove si può compiere «à l'abrit des angoisses du mal de mer, un voyage le long de la cote algérienne»<sup>420</sup>; il Diorama del Sahara – una sequenza di sette dipinti che ritraggono differenti panorami algerini, tele “exécutées de façon magistrale”, all'interno di una cupola con arcate – e la più popolare, la Grotta di Ali Baba – realizzata da Perrault de Jotemps, una caverna resa più accogliente con tappeti orientali e luci speciali che, attraverso un meccanismo di specchi, cambiavano colore ogni minuto, la dimensione fiabesca di estraniamento porta a una cascata di monetine e a una cassaforte piena di 1 milione di franchi falsi<sup>421</sup>.

Né Zakī, né Ibn Ḥūḡa, che visitano l'esposizione del 1900, accennano a tali attrazioni. Quest'ultimo naturalmente visita la sezione tunisina e, in quanto ospite del governo francese, la sua visione, contrariamente a quella di Zakī, è solo positiva, la trova ordinata e organizzata, in particolare modo apprezza la sezione delle antichità e il mercato, simile, in tutto e per tutto, a uno tunisino; anche il padiglione dell'Impero ottomano, criticato aspramente da Zakī, per Ibn Ḥūḡa è eccelso.

## 6.7 La danza del ventre

Uno dei maggiori successi (anche economici) della Rue du Caire è la danza del ventre, cui vi assistono oltre duemila persone al giorno<sup>422</sup>. Fikrī descrive quella messa in scena nel caffè egiziano, dove, su una pedana, al suono di 'ud e di *darabukka*, ballano 'Ayūša e Fuhayma: entrambe – sottolinea Fikrī – destano la meraviglia dei presenti, affascinandoli con i loro movimenti e i bei vestiti ricamati d'oro e d'argento, lustrini alla moda egiziana antica e gioielli all'orientale, cavigliere e sonagli; una delle due, in particolare, si esibisce con in testa un bicchiere, dentro il quale c'è una candela<sup>423</sup>.

<sup>420</sup> *Paris Exposition 1900: Guide Pratiques du visiteur de Paris et de l'exposition*, Paris, Hachette, 1900, p. 340. Lo stereorama in movimento è opera di Auguste Francovich e Antoine Gadan, due artisti che vivono in Algeria, cfr. Hale, *Races on Display*, p. 61; E. Huhtamo, *Illusions in Motion. Media Archaeology of Moving Panorama and Related Spectacles*, Cambridge Massachusetts, Mit Press, 2013, p. 307.

<sup>421</sup> Hale, *Races on Display*, pp. 61-62.

<sup>422</sup> Louca, *Voyageurs et écrivains*, p. 193.

<sup>423</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 232.



**Danzatrici arabe da Delort de Gléon, *L'architecture arabe des Khalifes d'Egypte à l'exposition universelle de Paris en 1889. La Rue du Caire*, Paris, Librairie Plon, 1889 (pl. 26)**

Anche il musicologo francese Arthur Pougin apprezza «l'assez jolie Aiouche, qui se tordait et se torturait ainsi à plaisir», così come la Belle Zohra, che danza nella tenda marocchina insieme alla cugina della famosa Belle Fatma, della quale aveva voluto seguire le orme, diventando, dopo pochi mesi, altrettanto famosa; al suo attivo anche un premio per il concorso di bellezza di Neully, Pougin la definisce l'étoile della tenda marocchina<sup>424</sup>.

Il successo della Belle Fatma, Rachel Bent-Eny, non teme rivali, il suo debutto all'esposizione risale al 1878, quando aveva otto anni, e continua nel suo locale parigino, dove si esibisce; è sicuramente la ballerina più nota e la sua fama non sfugge a Fikrī, il

---

<sup>424</sup> A. Pougin, *Le théâtre à l'Exposition universelle de 1889: notes et descriptions, histoire et souvenirs*, Paris, Fischbacher, 1890, pp. 118-119.





La danza del ventre e dei seni..., da G. Coutan, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889

quale spiega che la giovane ebrea tunisina ha vinto un concorso di bellezza in Spagna, da qui l'aggettivo la Belle<sup>425</sup>. Ma al di là della celebrità, la ragazza è veramente un incanto, alta di statura, le membra proporzionate, con la pelle bianca, e le gote rosse, così la descrive Fikrī che ne resta sedotto e, dopo avere assistito a una sua performance, afferma di avere visto uno degli spettacoli più belli che l'uomo possa creare<sup>426</sup>. Pougin lascia invece intendere che la Belle Fatma non danzi con grande trasporto, poiché deve ripetere la sua performance più volte al giorno<sup>427</sup>; e il critico musicale sembra preferire

<sup>425</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 346.

<sup>426</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 347.

<sup>427</sup> Pougin, *Le théâtre à l'Exposition*, p. 121.

la danza del derviscio nel caffè egiziano, fatta eccezione per la bevanda servita da camerieri di scarsa pulizia, del resto tutto è al costo di un franco. Fikrī, invece, esprime forte contrarietà per l'esibizione del derviscio ruotante nel caffè egiziano di fronte a un folto gruppo di spettatori, mentre sorseggiano un caffè egiziano, servito da camerieri egiziani. Il nostro autore appare disgustato da tale spettacolo, tanto da rammaricarsi di essere entrato in un posto simile, che al Cairo sarebbe frequentato da gente di bassa lega, mentre a Parigi ospita persone rispettabili e intellettuali<sup>428</sup>.

In altri visitatori arabi è invece la danza del ventre a suscitare reazioni negative; Zakī la considera un ballo erotico e licenzioso, riconoscendo però che solo in questo modo le società dell'esposizione possono rientrare delle ingenti spese per la costruzione della sezione egiziana<sup>429</sup>. Altri autori non si soffermano troppo su questo aspetto dell'esposizione, che invece costituiva una delle principali attrazioni delle sezioni orientali, tanto che Pougin, entrando nel padiglione algerino, afferma «Nous retrouvons comme un cauchemar l'éternelle danse du ventre»<sup>430</sup>. Ma il vero successo è raggiunto con l'esposizione del 1893 a Chicago nella quale l'impresario e politico americano Sol Bloom promuove una rivisitazione di quello che diventerà la famosa 'belly dance', ritenuta scandalosa perfino da alcune spettatrici americane dell'epoca<sup>431</sup>.

La cosiddetta danza orientale *al-raqs al-šarqī* o *al-raqs al-baladī*<sup>432</sup>, così chiamata in Egitto, è divenuta famosa anche grazie alle descrizioni di Gustave Flaubert, Maxime Du Camp<sup>433</sup> e George William Curtis, i quali s'imbattono nella danzatrice e cortigiana Kuchuk Hanem, restituendo quell'immagine esotica e lasciva dell'Oriente, cui fa riferimento Edward Said. In Egitto, fino al XIX secolo, era in uso invitare per matrimoni e feste delle *'awālim* (singolare *'ālima*), giovani donne che ballavano e cantavano; in ambiente popolare esistevano anche le *ġawāzī* (singolare *ġāziya*) che erano anch'esse cantanti e ballerine ma si esibivano in pubblico di fronte ai caffè<sup>434</sup> e alcune concedeva-

---

<sup>428</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 232-233.

<sup>429</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 77.

<sup>430</sup> Pougin, *Le théâtre à l'exposition*, p. 122.

<sup>431</sup> Cfr. L. Buonomo, *Showing the World: Chicago's Columbian Exposition in American Writing*, in G. Abbattista (ed.), *Moving Bodies, Displaying Nations. National Cultures, Races and Gender in World Expositions Nineteenth to Twenty-first Century*, Trieste, EUT, 2014, pp. 34-35. Si veda inoltre, B. Sellers-Young, *Belly Dance, Pilgrimage and Identity*, London, Palgrave, 2016, pp. 31-32.

<sup>432</sup> Cfr. C. Lorus, *'Oh Boy you salt of the earth': Outwitting Patriarchy in Raqs Baladi*, in "Popular Music", 1996, 15, 3, pp. 285-298.

<sup>433</sup> M. Caraion, *Littérature et photographie orientaliste ou la mémoire égyptienne de Maxime du Camp*, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 57-65.

<sup>434</sup> K. Van Nieuwkerk, *"A Trade like any Other". Female Singer and Dancers in Egypt*, Austin, University of Texas, 1995, pp. 25-26.



Ragazzo col fez che serve il caffè, da G. Coutan, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889

no degli extra, si prostituivano, come nel caso della famosa Kuchuk di Flaubert e non solo; tali prestazioni con la presenza dei militari, l'arrivo delle truppe francesi e degli europei diventano sempre più diffuse tanto che nel 1834 il khedivé emana un'ordinanza di divieto di tali performances nella città del Cairo, successivamente revocata in cambio del pagamento delle tasse. La danza del ventre, o meglio la danza orientale, nasce in Egitto (e ha i suoi omologhi in Tunisia, Algeria, eccetera), viene esportata prima a Parigi – dove è rielaborata secondo il gusto e le esigenze locali da ballerine che, come la Belle

Fatma, si erano trasferite a Parigi –, poi a Chicago, da cui il nome *belly dancing*; oggi è tra gli spettacoli più famosi e diffusi in tutto il mondo (così come scuole, club, eccetera): Los Angeles, Tokyo, Roma, Berlino, Londra, Singapore, Sydney, Buenos Aires, ma anche il Cairo e Beirut.

I nostri autori non riescono a sfuggire alle leggi dell'orientalismo e la loro reazione di fronte alla danza del ventre è in questo senso paradigmatica. Colgono una stonatura che, tuttavia, non riescono a esplicitare, essi assistono a uno spettacolo nel quale non si riconoscono, non è rappresentativo del loro paese! Uscita dal suo contesto culturale, la danza *al-šarqī*, assume i toni dell'orientalismo: l'Occidente se ne 'appropria' e la elegge a emblema della civiltà araba – essa viene percepita come una delle rappresentazioni più tipiche e autentiche dell'Oriente – sebbene nei paesi di origine fosse relegata solo a determinati ambienti, popolari o libertini, e, dunque, niente affatto rappresentativa dell'intera società araba<sup>435</sup>. In Egitto tra il 1920 e il 1930 con il proliferare di locali una parte dell'élite, non solo religiosa, prende la distanza da questo genere di danza, che oggi è invece una voce fondamentale dell'industria turistica egiziana tanto che nel 2003 il parlamento emana una legge che proibisce la licenza alle ballerine soliste straniere<sup>436</sup>.

Nel contesto cosmopolita, nel quale, oggi, si muove la danza del ventre, i suoi significati e le sue funzioni si sono trasformati, come scrive Barbara Sellers-Young:

In the cosmopolitan context of the global community from the Napoleonic era to the present, the dance has evolved multiple functions that include as a rite of celebration in diasporic communities, a healing modality for those who have been through sexual abuse, an alternative identity formation for women challenging gender norms that in some cases engage alternative religions, an exercise for preparation for childbirth, a means of embodying different masculine and feminine identities, an exotic entertainment on the stage and screen, and a national identity formation for Egypt and those in diasporic communities.<sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> Z. Çelik, L. Kinney, *Ethnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles*, in "Assemblage", 13, 1990, p. 40; si veda anche A. Shay, B. Sellers-Young, *Belly Dance: Orientalism, Exoticism, Self-Exoticism*, in "Dance Research Journal", 35, 1, 2003, pp. 13-37; D. Dox, *Dance around Orientalism*, in "The Drama Review", 50, 4, 2006, pp. 52-71; S. A. Reed, *The Politics and Poetics of Dance*, in "Annual Review of Anthropology", 27, 1998, pp. 503-532; L. Wood A. Shay, *Dance du Ventre: A Fresh Appraisal*, in "Dance Research Journal", 8, 2, 1976, pp. 18-30.

<sup>436</sup> Sh. Arvizu, *The Politics of Belly Dancing in Cairo*, in "The Arab Studies Journal", 12/13, 2004/2005, pp. 159-181.

<sup>437</sup> Sellers-Young, *Belly Dance*, p. 14.

## 6.8 Allo specchio

La Rue du Caire crea giudizi contrastanti, nelle pagine finali, il disappunto di Fikrī, non si limita agli asini e al derviscio, ma riguarda l'intera sezione egiziana, che, afferma, non ha nulla di particolarmente rilevante né degno di menzione, soprattutto a confronto con i paesi avanzati, tanto che i visitatori non sono numerosi come nelle altre sezioni<sup>438</sup>, contraddicendo, in questo modo, non solo quanto affermato in precedenza, quando sottolineava che i francesi amavano molto questa strada affollandola a tutte le ore, ma anche la realtà dei fatti, considerando che la Rue du Caire verrà ripresentata anche in altre esposizioni proprio per il successo riscosso. Dalle parole di Fikrī, e da quelle dello stesso Bāğūrī, generalmente meno esplicito, traspare dunque un certo malessere nel vedere la rappresentazione del proprio paese ridotta a una sorta di kermesse stereotipata, in cui prevale chiaramente l'aspetto esotico-commerciale. L'immaginario 'orientale' che viene impresso nel pubblico francese è recepito anche dai nostri autori, motivo della loro contrarietà.

Anche Zakī commentando il padiglione dell'Egitto nell'esposizione del 1900 (tempio egizio, caravanserraglio e teatro), come accennato, ha giudizi contraddittori. Egli, infatti, afferma desolato che tale sezione non rappresenta la condizione dell'Egitto, né il grado di progresso attuale; il visitatore non vede nulla che attesti alcuna evoluzione nel commercio o nell'artigianato, o nella scienza e nella letteratura<sup>439</sup>. Ma, subito dopo, dice che sembra proprio di stare sulle rive del Nilo, e nel vedere le bellezze all'interno del caravanserraglio (*okel*) con le *mašrabiyyāt*, il soffitto con le nicchie angolari e altre decorazioni tipiche delle antiche dimore arabe, si duole che oggi tali bellezze siano state abbandonate stupidamente per il gusto di imitare pedissequamente uno stile europeo mediocre, giungendo a uno stile, estraneo, che non è né orientale né occidentale! Ma il senso di estraneità è reso.

I nostri autori egiziani avrebbero voluto che il padiglione non fosse solo un luogo di divertimento, pieno di attrattive, come una sorta di luna park con le sue crudeli attrazioni: all'interno del caravanserraglio in una stanza con tappeti bellissimi, racconta Zakī: «c'è una bella ragazza armena di circa 17 anni, alla quale Dio non aveva fatto il dono delle mani e delle braccia, sebbene fosse stato benevolo con lei dandole la possibilità nei piedi di fare tutti quei lavori che svolgono le donne come filare, tessere, pettinarsi e suonare strumenti»<sup>440</sup>.

<sup>438</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 375.

<sup>439</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 72.

<sup>440</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 75. Anche Muwayliḥī riporta nel suo *Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām* (pubblicato tra il 1898 e il 1903 a puntate su un giornale, è uscito in volume nel 1907) la medesima scena: i tre protago-

Essi ritenevano che la sezione dell'Egitto dovesse dare maggiore rilievo anche ad altri aspetti della loro cultura, legati alla modernità, non solo al passato e alle vecchie tradizioni. Come nel padiglione della Persia, organizzato dai Persiani stessi, puntualizza Fikrī, dove si trovano, infatti, oltre ai manufatti e ai prodotti antichi anche quelli moderni. Zakī dopo aver visitato il padiglione della Germania afferma che il visitatore esce stupito e rapito d'ammirazione, avendo visto il palazzo dell'intelletto, del sapere e del lavoro, contrariamente a quanto avviene nelle nazioni secondarie che fanno dei loro padiglioni mercati, caffè, sale di danza o di spettacoli e attrazioni<sup>441</sup>.

Sia Fikrī sia Zakī, sembrano percepire l'aspetto effimero dell'esposizione proprio nella sezione del loro paese, dove, perfino, la moschea è solo una facciata, dentro è un caffè con ballerine e cantanti. L'abbigliamento egiziano è colto nel suo esotismo, nella forza di attrazione che produce nei visitatori francesi; addirittura gli impiegati dell'agenzia Cook, indossano *sarāwīl* e *ṭarbūš* con sopra la scritta Cook, sottolinea Fikrī, che, tuttavia, non coglie il medesimo esotismo in un'altra figura, quella di Muṣṭafā al-Dīb, l'unico imprenditore egiziano titolare di un negozio all'interno della Rue du Caire. La sua condotta non disturba affatto Fikrī, il quale lo considera, al contrario, un modello per gli egiziani; i visitatori, scrive, lo circondavano incuriositi sia dagli oggetti sia dal suo modo di vestire, l'uomo infatti indossava qaftano, turbante, mantello rosso, eccetera, e, grazie alla sua intraprendenza, aveva imparato alcune parole francesi che gli servivano per vendere, come 'parfum', 'Madame', 'rose', 'un franc'...<sup>442</sup>. Oltre a esibire ogni genere di mercanzia, esattamente come nel mercato di Ḥān al-Ḥalīlī, il negozio di Muṣṭafā al-Dīb – arredato con mobili, sete, tappeti, candelieri e lampade – è luogo d'incontro per intellettuali, personalità ed egiziani che risiedono o studiano in Francia. L'intraprendenza del commerciante egiziano è quindi da prendere a esempio, poiché simboleggia l'ambizione e il desiderio non solo di conoscere, bensì anche di entrare nelle strategie commerciali dell'Europa. È questa, secondo Fikrī, la strada che andrebbe percorsa: «È necessario che noi [egiziani] abbandoniamo la pigrizia e l'ostinazione a non uscire dai nostri paesi; certamente se i più ricchi di noi si impegnassero in tal senso, diffonderebbero nelle persone lo spirito del guadagno così da ottenere risultati in Oriente e Occidente»<sup>443</sup>. Il commercio e le imprese vanno quindi assolutamente modernizzate, ma, soprattutto, proiettate verso i mercati occidentali, nella concezione di Fikrī, il quale mostra qui di

---

nisti, mentre si apprestano a uscire dalla sezione del loro paese, fortemente contrariati da quanto visto, si imbattono in uno degli organizzatori che li conduce a vedere una delle meraviglie più strabilianti: una giovane senza braccia intenta a filare e in altre attività. cfr M. Muwayliḥī, *Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām*, Cairo, Kalimāt 'arabiyya li l-tarḡama wa l-našr, 2013, p. 306.

<sup>441</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 165.

<sup>442</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 130.

<sup>443</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 132.

aver assimilato l'immagine di un Oriente pigro e poco intraprendente, che corrisponde esattamente a quella stereotipata degli Occidentali: uomini affetti da una profonda letargia, che fumano narghilè e bevono caffè, noncuranti di quanto li circonda. Questa immagine si ritrova anche negli altri autori, che sottolineano, in diverse circostanze, la velocità del mondo occidentale, nelle strade le persone camminano a tutte le ore e l'andatura è veloce; a questa immagine si oppone, inevitabilmente, quella di un'Altra società, più lenta e soprattutto meno attiva: l'Oriente, dove il tempo deve diventare un valore, afferma Zaydān che sottolinea l'importanza della puntualità.

È dunque nel contesto del proprio paese che emergono le contraddizioni. Significativo è il fatto che i nostri autori esprimano un giudizio generalmente positivo sull'esposizione; giudizio, che, tuttavia, si incrina quando si trovano di fronte al proprio padiglione: Bustrus rimprovera che non ci sono prodotti siriani: come se non avessero avuto il coraggio di esporli tra quelli europei (*ifrangġ*); secondo Fikrī la sezione egiziana non presenta alcun aspetto rilevante, giudizio condiviso anche da Zakī. Bustrus evidentemente rivendica un'identità siriana, ben distinta da quella turca ottomana, mentre Fikrī e Zakī non vogliono che l'Egitto appaia un paese non civilizzato, fermo all'epoca medievale, come avviene nella Rue du Caire. Gli autori (Fikrī, Bāġūrī, Zakī) sottolineano che gli organizzatori della sezione sono occidentali, poiché l'Egitto ha rifiutato l'invito, accolto solo da pochissimi imprenditori egiziani. Questo spiegherebbe il senso di estraneità da parte loro, di fronte ai propri padiglioni nei quali, non si ritrovano rappresentati, nonostante fossero una ricostruzione quasi fedele dell'originale. Tale mancanza di 'autenticità' viene stigmatizzata con l'inserzione nella narrazione di aneddoti molto simili fra loro. Sia Fikrī sia Zakī danno corpo alla loro estraneità e al loro disagio attraverso la figura di un personaggio 'falso', che entrambi gli autori riconoscono perché loro vecchia conoscenza e dunque smascherano<sup>444</sup>. Le modalità letterarie sembrano ricordare quelle della *maqāma*, quando 'Īsā ibn Hišām incontra Abū l-Fatḥ al-Iskandarī, che, seppure camuffato nei personaggi più vari, lo riconosce e smaschera. Fikrī si imbatte nell'uomo, mentre è in visita alla sezione della Tunisia, e passeggia nel *sūq* accanto al palazzo che riproduce quello del Bardo a Tunisi, tra gli artigiani, barbiere, tessitore, eccetera, c'è uno scrivano che in cambio di qualche centesimo di franco scrive il nome in arabo ai visitatori; Fikrī lo riconosce, non si tratta di un tunisino, ma di un egiziano, suo compagno di scuola, che, dopo aver interrotto gli studi di medicina, ha girato in cerca di fortuna, senza però trovarla. Zakī, invece, nella sezione egiziana vede un uomo che cammina stancamente, vestito con una *ġubba* e qaftano e sulla testa un turbante posticcio, il qua-

<sup>444</sup> Il personaggio 'falso' si trova ancora una volta in *Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām* di Muwayliḥī, dove nel capitolo dedicato alla sezione egiziana (dal titolo 'La patria calunniata'), i protagonisti si imbattono in uno *šayḥ* che scrive ai visitatori il loro nome in caratteri arabi, ma subito si accorgono dall'accento che l'uomo non è egiziano, ma siriano! Cfr. Muwayliḥī, *Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām*, p. 304.

le, spacciandosi per uno *šayḥ* di al-Azhar, abbindola i francesi, cui scrive i loro nomi in arabo come ricordo della sezione egiziana. «Volesse il cielo che fosse un vero *šayḥ* e che i suoi guadagni fossero leciti, esclama Zakī, ma è il signor Tawfiq Šalhūb impiegato al Consolato iraniano di Alessandria»<sup>445</sup>.

È in questo luogo immaginifico e irrealista, l'esposizione, che i nostri viaggiatori egiziani fanno un'esperienza decisiva riguardo al rapporto tra la propria cultura e quella dell'Altro, prendono coscienza, seppure fugacemente e in modo solo in parte consapevole, di essere attori in una rappresentazione del mondo – quella dell'Occidente – che li relega a un ruolo subalterno e marginale, quello della tradizione, dell'esotico, del pittoresco, dell'Altro in sé e per sé – per usare una terminologia hegeliana –, ovvero di tutto ciò che non è modernità, progresso, civiltà in senso europeo e occidentale. Guardando la propria immagine riflessa nel grande specchio dell'esposizione, l'intellettuale arabo non vi si riconosce, prova per un istante un effetto di straniamento (simile a quello che produce la riflessione ottica, con la destra che appare sinistra e viceversa), che è però destinato a svanire appena usciti dai padiglioni.

---

<sup>445</sup> Zakī, *al-Dunyā*, pp. 74-75.



## 7. Opere artistiche

### 7.1 L'Antico Egitto

I nostri viaggiatori, in giro per l'Europa, restano sbalorditi di trovare nelle più eleganti piazze di Parigi, Roma e Londra, tra statue e splendide fontane, obelischi provenienti dall'antico Egitto. Bustrus è l'unico che descrive gli obelischi di Roma (sebbene sia la città col maggior numero), quello a Piazza Montecitorio e a Piazza del Quirinale<sup>446</sup>, e naturalmente quello di Parigi a Place de la Concorde, che è alto 25 braccia (*dirā'ā*), di un solo pezzo, con sopra scritte egizie antiche, e si dice, aggiunge Bustrus, che il trasporto dall'Egitto a Parigi sia costato tre milioni di franchi<sup>447</sup>. Ibn Ḥūḡa aggiunge che i francesi lo chiamano l'obelisco di Luxor e che è stato un dono di Muḡammad 'Alī al re Luigi Filippo di Francia<sup>448</sup>; Zakī, invece, scrive che a Place de la Concorde, nella piazza più bella della città più bella, c'è l'obelisco di Cleopatra; anche lui ne fornisce le dimensioni, altezza e peso, e aggiunge che nel 1831 è stato trasportato per mano dell'architetto Lebas<sup>449</sup>. Mentre, in base alle notizie riportate sulla stampa francese, l'obelisco risulta partito il 1 gennaio 1833 da Alessandria e arrivato a Parigi nel luglio del 1834 per essere eretto solo nell'ottobre del 1836, poiché prima era mancante del piedistallo; la cerimonia ufficiale è immortalata nel quadro di François Dubois, conservato al museo Carnavalet<sup>450</sup>. A Londra, Fikrī, camminando lungo l'Embankment Vittoria, nota l'Obeli-

---

<sup>446</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 60.

<sup>447</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 103.

<sup>448</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, p. 33.

<sup>449</sup> Jean-Baptiste Apollinaire Lebas (1797-1873), ingegnere della Marina, fu incaricato della missione di trasporto. Cfr. J.-J. Champollion-Figeac, *L'obélisque de Louqsor transporté à Paris*, Paris, Firmin Didot Frères, 1883, p. 37.

<sup>450</sup> Cfr. M.-L. Aurenche, *Découvrir l'Égypte sans quitter Paris: l'itinéraire du Magasin pittoresque à des sous (1833-1870)*, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 47-55, v. pp. 48-49.

sco di Cleopatra, che afferma venne portato da Alessandria a Londra nel 1878, sebbene Muḥammad 'Alī lo avesse donato alla Gran Bretagna molti anni prima<sup>451</sup>.

Lo stupore dei nostri autori continua durante la visita ai musei più importanti, dove si imbattono in mummie, sarcofagi, sfingi, fogli di papiro scritti in geroglifico. Tra i musei visitati a Torino, Zakī ricorda unicamente quello egizio, dove, tra l'altro, trova un'enorme sfinge, bellissima, conservata nei sotterranei, e si ferma a rimirla nonostante la leggenda narra che chiunque la guardi ne resterà terrorizzato<sup>452</sup>. Al Louvre, Fikrī inizia la visita dell'immenso museo proprio dalla sezione egizia dove, come afferma, vi sono reperti unici, che neanche in Egitto è possibile vedere: la sala Enrico IV, sottolinea Fikrī, contiene «oggetti molto grandi», tra cui una sfinge, con il corpo da leone e la testa da uomo e degli obelischi, i quali riportano incisioni di vario tipo che illustrano le gesta di grandi uomini. In un'altra sala, la tomba di Tutmos III e moltissime mummie, alcune risalenti alla terza e quarta dinastia, che mostrano un progresso per quell'epoca così remota impensabile agli intelletti. Fikrī spiega poi l'importanza che gli antichi Egizi attribuivano ai loro defunti (culto dei morti): svuotavano il corpo degli organi interni così che si mantenesse nel tempo e mettevano accanto al defunto, tutto ciò di cui avrebbe avuto bisogno come se fosse in vita, compreso un libro contenente le preghiere e le risposte che doveva dare per raggiungere l'al di là<sup>453</sup>.

Anche al British Museum di Londra Fikrī si dilunga sulla sezione dell'antico Egitto, cui, sottolinea, sono state dedicate molte sale, e ammette, che sono tra quelle che maggiormente destano il suo interesse. L'organizzazione dell'esposizione, osserva ancora il nostro visitatore, è cronologica (dal 2000 B.C., al 640 A.C.) e contiene non solo monumenti grandiosi ma anche piccoli oggetti che illustrano la vita quotidiana dell'Egitto faraonico; e una delle sale principali del piano terra ospita la stele di Rosetta, che «è di pietra nera, sopra ha [incisi] tre tipi di scrittura; è famosa», puntualizza Fikrī, «poiché è stata la chiave per decifrare i geroglifici»<sup>454</sup>. Anche Zaydān visita la stele di Rosetta e osserva che è arrivata al British Museum prima che fosse aperto il museo egiziano, dove, invece, ce n'è un'altra simile. Oggi questo celebre reperto è tra quelli che l'Egitto rivendica, perché torni al proprio luogo d'origine, ma all'epoca i nostri autori sembravano soprattutto fieri del fatto che quei monumenti facessero parte del patrimonio artistico occidentale, vedendo in questo una prova tangibile del loro passato glorioso. Zaydān è l'unico che accenna alla questione, sebbene giustifichi la presenza della stele nel British Museum, poiché acquisita prima dell'apertura del museo del Cairo; anche se poche ri-

---

<sup>451</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 477.

<sup>452</sup> Zakī, *Safar*, p. 57.

<sup>453</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 278.

<sup>454</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 457.

ghe prima aveva commentato che molti dei reperti esposti sono rari e non ne esistono di simili, nemmeno nel paese di provenienza, come i papiri per esempio<sup>455</sup>. A proposito degli obelischi, Zakī arriva ad affermare che «quelli rimasti al loro posto [in Egitto] piangono la morte del progresso intorno a loro, soffrendo per la mancanza di cura rispetto ai loro simili in Europa e in America»<sup>456</sup>. Le parole di Zakī sono provocatorie, egli vuole rendere evidente come in ogni ambito, anche nell'arte e nei monumenti, la mancanza di un governo forte e stabile non consenta alla società araba di progredire nella strada dello sviluppo.

Come sopra accennato, è stato Ṭaḥṭāwī tra i primi intellettuali a interessarsi del patrimonio egizio. Al ritorno dal suo soggiorno francese, Ṭaḥṭāwī solleva la questione della salvaguardia delle antichità egiziane e prepara così il terreno per l'ordinanza del viceré datata 15 agosto 1835, che cercava di porre fine al saccheggio dei siti archeologici, confidando di conservare gli oggetti antichi venuti alla luce, e quelli che lo sarebbero stati, nei locali della scuola di lingue (diretta dallo stesso Ṭaḥṭāwī), in attesa della costruzione di un vero museo<sup>457</sup>.

L'attenzione per l'epoca faraonica è presente anche nelle sue opere: nella storia dell'Egitto (*Anwār Tawfīq al-Ġalīl fī aḥbār Miṣr wa tawṭīq Banī Ismā'īl*), che Ṭaḥṭāwī non fa iniziare come di consueto con la conquista musulmana, ma con l'epoca faraonica, e in *Taḥlīs*, dove osserva delle analogie tra i monumenti commemorativi degli *ifranġ* e quelli degli antichi egizi, obelischi e piramidi; e, a questo proposito, informa i suoi lettori sulle ultime ipotesi francesi riguardo la costruzione delle piramidi<sup>458</sup>. Ṭaḥṭāwī mette l'accento sul fatto che gli antichi Egizi avevano innalzato questi monumenti poiché fosse mantenuto il loro ricordo nelle generazioni successive e, dunque, mostra l'importanza di rivalutare la storia in generale e in particolare quella faraonica, verso la quale i suoi connazionali fino ad allora avevano mostrato un atteggiamento quanto meno ambivalente. L'epoca dei faraoni appartiene, infatti, alla *ġāhiliyya*, al periodo dell'ignoranza, appunto, quando regnava il politeismo e il paganesimo.

Nel Corano la figura del faraone, citata più volte, rappresenta il male, (il faraone di Mosé si oppone alla vera fede)<sup>459</sup>, gran parte della Tradizione si riferisce al faraone in

<sup>455</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 116.

<sup>456</sup> Zakī, *Safar*, pp. 35-36. Si riferisce all'America perché Muḥammad 'Alī ha donato l'obelisco di Cleopatra oltre che alla Gran Bretagna anche agli Stati Uniti; esemplare conservato al Central Park di New York.

<sup>457</sup> Delanoue, *Moralistes et Politiques*, p. 402.

<sup>458</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, pp. 298-299.

<sup>459</sup> Cfr. R. Tottoli, *Il Faraone nelle tradizioni islamiche: alcune note in margine alla questione della sua conversione*, in "Quaderni di Studi Arabi", 14, 1996, pp. 19-30.

termini negativi, tuttavia vi sono anche scritti polemici, come quello di Ibn al-‘Arabī, che fa riferimento a una conversione del faraone. Le piramidi, avvolte da un alone di magia, sono state anch’esse argomento d’interesse e compaiono nella letteratura di *faḍā’il* e in molte storie popolari, per Bosworth l’antico Egitto rappresentava agli occhi dei musulmani una terra di magia e misteri<sup>460</sup>, ma, resta il fatto che la conoscenza acquisita su quest’epoca non è sempre rifiutata, c’è stata una corrente antifaraonica e iconoclasta con estremismi *ṣūfī*, anch’essa però una deviazione di una tradizione più tollerante e flessibile<sup>461</sup>. Ciò a riprova che l’ecumene arabo-islamica non è una realtà monolitica, ma le sue risposte/rappresentazioni sono variabili non solo rispetto all’orientamento religioso, ma rispetto alle condizioni storiche specifiche e ai diversi fattori di ordine economico e politico.

Prima di Ṭaḥṭāwī, anche lo storico egiziano ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī (1753-1825) si era interessato, seppure non estesamente, ai monumenti faraonici, nelle sue *‘Aġā’ib al-āṭār* racconta che nel mese di Ḍū l-Ḥiġġa, tra ottobre e novembre 1817, alcuni studiosi *ifranġ* effettuano degli scavi nei pressi delle Piramidi, spinti dalla loro innata curiosità di studiare cose nuove (affermazione questa usata anche dai nostri viaggiatori-autori a proposito degli inglesi). Il tono di Ġabartī è misurato, sebbene affermi di meravigliarsi della maestria con la quale erano state realizzate le statue, aggiunge, poi, che gli *ifranġ* spendono ingenti cifre per questi oggetti, ma, che nei loro paesi, li vendono a un prezzo molte volte superiore<sup>462</sup>.

Il saccheggio di monumenti cui è sottoposto l’Egitto è noto, e i due consoli rispettivamente inglese, Henry Salt, e francese, Bernardino Drovetti, rivaleggiano nell’assicurarsi i pezzi migliori. La giustificazione più diffusa è che tali reperti archeologici sono in questo modo salvati dall’incuria, dall’indifferenza e dalla distruzione degli egiziani, che addirittura li riutilizzerebbero nella costruzione di edifici nuovi<sup>463</sup>. A tale proposito, nell’ultimo capitolo di *Taḥlīs*, Ṭaḥṭāwī osserva che privare l’Egitto dei suoi monumenti equivale a rubare i gioielli degli altri per farsene un proprio ornamento<sup>464</sup>.

L’egittologia nasce, come noto, per opera di archeologi europei, soprattutto francesi, britannici, tedeschi e italiani, e diventa una disciplina scientifica dopo la scoperta della stele di Rosetta nel 1821. Al Cairo, il museo egizio viene aperto nel 1863 grazie ad

---

<sup>460</sup> C.E. Bosworth, *Al-Jabarti and the Frankish Archaeologists*, in “International Journal of Middle East Studies”, 8, 2, 1977, pp. 229-236.

<sup>461</sup> D. Dykstra, *Pyramids, Prophets and Progress: Ancient Egypt in the Writing of Ali Mubarak*, in “Journal of the American Oriental Society”, 114, 1, 1994, pp. 57-59.

<sup>462</sup> Bosworth, *Al-Jabarti and the Frankish*, pp. 231-232.

<sup>463</sup> Aurenche, *Découvrir l’Egypte*, pp. 49-50.

<sup>464</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, p. 300.

Auguste Mariette<sup>465</sup> e con il benessere del khedivé, che tuttavia, secondo il racconto di Maspero, mostrò un certo disappunto nel trovarsi al cospetto di tante mummie.

Negli ambienti dell'élite egiziana comincia ad affermarsi una nuova immagine dell'epoca faraonica, il giornale *al-Waqā'i' al-miṣriyya* pone una piccola Piramide sulla sua testata, la rivista *Rawḍat al-madāris* nel 1870 pubblica una serie di articoli sul tema e nello stesso anno nasce il quotidiano *al-Ahrām*, Le Piramidi<sup>466</sup>. Gli architetti fregiano gli edifici con motivi faraonici, le crociere sul Nilo si moltiplicano, ma l'egittologia dovrà attendere fino al 1920 per avere tra i suoi studiosi degli egiziani, fatta eccezione per Aḥmad Kamāl (1851-1923)<sup>467</sup>. Questo ritardo, come ha brillantemente mostrato Reid, è in parte dovuto a un iniziale scarso interesse da parte egiziana per il proprio passato preislamico, ma è soprattutto ascrivibile alla politica coloniale imperialista dell'Occidente, che ha tentato di monopolizzare l'immenso patrimonio egizio, nonché la gestione degli istituti archeologici a esso connessi<sup>468</sup>.

I nostri autori si soffermano a lungo sui monumenti dell'antico Egitto nei musei europei, ma molto meno nel momento in cui li visitano, come nel caso di Bustrus o di Marrāš, i quali prima di arrivare in Europa fanno una tappa al Cairo, che Marrāš chiama, appunto, la «città delle piramidi», e afferma che le Piramidi sono l'unico monumento rimasto intatto dall'epoca antica, passando, poi, a descrivere gli edifici costruiti da Muḥammad 'Alī<sup>469</sup>. Bustrus osserva che, nonostante le Piramidi di Giza, distino due ore dal centro della città, si riescono a scorgere da molto lontano per le loro dimensioni; quella più grande ha un tunnel molto buio, non accessibile, alla fine del quale c'è un sarcofago; poco lontano dal lato della piramide di occidente c'è la statua di un corpo enorme, lungo 125 piedi: ha la testa grandissima su un corpo di un animale a quattro zampe<sup>470</sup>.

La società egiziana è entrata in contatto con l'egittologia e l'archeologia attraverso gli europei, e questo paradosso è colto da alcuni dei nostri autori, ma non solo. 'Alī Mubārak (1823-1893), in un passo della sua opera di fiction *Ālam al-Dīn* – anch'essa una sorta di *riḥla*, dove un viaggiatore inglese in compagnia di un giovane *ṣayḥ* di al-Azhar girano

<sup>465</sup> Cfr. H. Morlier, *Avant le concours: Le Musée de Boulaq et de Giza*, in E. Godoli, M. Volait (dir.), *Concours pour le musée des Antiquités égyptiennes du Caire 1895*, Paris, Picard, 2010, pp. 31-40.

<sup>466</sup> E. Colla, *Conflict Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2007, p. 211.

<sup>467</sup> Cfr. Reid, *Whose Pharaohs?*

<sup>468</sup> Cfr. D. M. Reid, *Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession?*, in "Journal of the American Oriental Society", 105, 2, 1985, pp. 233-246; Reid, *Whose Pharaohs?*

<sup>469</sup> Marrāš, *Riḥla*, pp. 34-35.

<sup>470</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 36.

per l'Egitto e l'Europa descrivendone e commentandone la vita – stigmatizza la scarsa conoscenza egiziana per l'epoca faraonica facendo rispondere a questioni poste a tale proposito dall'inglese anziché dallo *šayḥ* egiziano.

Le *riḥle* qui in esame vogliono contribuire a rendere noto questo periodo storico, poco conosciuto dagli egiziani, colmando così una lacuna. Risalgono, infatti, a quegli anni le prime traduzioni in arabo di studi archeologici e di guide dei siti, ma nelle scuole, sia prima del 1882 sia sotto l'egida britannica, l'epoca faraonica non compariva nel programma di studi. Sintomatica appare, in questo senso, la confessione di Salāma Mūsā, il quale ricorda come, nel 1909, in seguito a un viaggio in Europa, nel quale non aveva saputo rispondere alle domande che gli erano state poste sull'antico Egitto, al suo ritorno avesse deciso di partire per un tour nell'Alto Egitto con l'agenzia Cook<sup>471</sup>.

Con Ṭaḥṭāwī diventa chiaro che il rapporto con il passato preislamico può essere riveduto e che, attraverso la conoscenza dell'egittologia, gli egiziani possono ridefinire il rapporto con il loro passato per poter diventare degli autentici egiziani moderni<sup>472</sup>. Come i nostri viaggiatori autori hanno potuto constatare, il progresso ha raggiunto il suo culmine in Europa ed è presso gli europei che gli egiziani se ne 'riappropriano'. Non si tratta di sterile imitazione bensì di riportare in auge quelle virtù sulle quali si fonda la civiltà moderna, anche quella più strettamente materiale. Per i nostri autori si tratta di virtù, che, nel passato, erano in possesso dei popoli d'Oriente, come gli egiziani o i fenici, che le hanno trasmesse agli arabi, dai quali poi l'Europa ha attinto il suo sapere. È quindi compito degli egiziani riappropriarsi di quel bagaglio di conoscenze per riconquistare il proprio posto tra le nazioni civilizzate.

La costruzione del sé parte dallo sguardo dell'Altro anche nei confronti del patrimonio locale, che viene quindi rivalutato, tanto da costituire l'elemento portante per il nascente Stato egiziano. L'antico Egitto si fa tramite o meglio specchio della nazione per rappresentare la comunità egiziana. A partire dagli anni Venti, con l'indipendenza fittizia nel 1922, prende corpo una vera e propria corrente, il faraonismo, che troverà espressione in ambito sia letterario compreso il teatro, sia artistico, nelle arti figurative. Il principe dei poeti, Aḥmad Ṣawqī (1868-1935) è tra i primi a cimentarsi con poesie e alcune pièces teatrali, di cui, una, scritta per celebrare il ritrovamento del tesoro di Tutankhamon<sup>473</sup>; sullo stesso tema si misurano anche Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956)<sup>474</sup>,

<sup>471</sup> Colla, *Conflictes Antiquities*, pp. 155-156.

<sup>472</sup> Colla, *Conflictes Antiquities*, p. 124.

<sup>473</sup> Le poesie sono pubblicate nella raccolta *Ṣawqiyāt*, cfr. R. Ostle, *Literature, Art, and National Identity in the Era of Social Reform*, in A. Roussillon (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, Le Caire, Cedej, 1995, pp. 361-367.

<sup>474</sup> Haykal pubblicherà i suoi racconti "faraonici" nel 1939 in *Tawrat al-adab*, cfr. J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden, Brill, 1984, p. 241.

Tawfīq al-Ḥakīm<sup>475</sup> e il futuro Nobel Nağīb Maḥfūz (1912-2006), che già da studente traduce dall'inglese in arabo (*Miṣr al-Qadīma*) il testo di James Baikie (*Peeps at Many Lands Ancient Egypt*, 1916) e tra le sue prime opere, tre le ambienta in epoca faraonica<sup>476</sup>.

I fasti dei faraoni sono esaltati come componenete essenziale dell'identità egiziana, a sottolineare la linea di continuità col presente e a manifestare il sentimento di lealtà e di amore per la patria nascente. La *Nahḍat Miṣr*, opera dello scultore egiziano Maḥmūd Muḥtār (1891-1934), ne è uno degli esempi più significativi: raffigura una sfinge con accanto una giovane contadina nell'atto di togliersi il velo

La figura della contadina (*fallāḥa*) simboleggia la forza dell'Egitto o meglio l'Egitto stesso, come suggerisce Beth Baron, «Egypt as a woman», sebbene, come la studiosa evidenzi, nel 1928 alla grande festa per l'inaugurazione della statua sul piazzale della Stazione ferroviaria Ramsīs, il re Fu'ād che presiedeva i festeggiamenti non aveva invitato nessuna donna tranne qualche rarissima eccezione!<sup>477</sup>

Anche il pittore Muḥammad Nāğī (1888-1956) intitola una delle sue grandi tele *Nahḍat Miṣr (The Awakening of Egypt or the Procession of Isis)*<sup>478</sup>, dove riproduce una processione di contadini, ma anche di donne e bambini alla cui testa c'è Isis che li guida. Il faraonismo, rivisitato in chiave nazionalista, diventa così la base culturale sulla quale costruire il nuovo Egitto, che risorgerà sulle ceneri di un fastoso passato, recuperando quel ruolo leader che ricopriva all'epoca faraonica.

## 7.2 I musei

Ṭaḥṭāwī descrive associazioni, accademie, istituti per orfani, per ciechi (tema ampiamente ripreso dai nostri autori), ma anche musei, che chiama *ḥazā'in al-mustragrabāt*, un luogo che racchiude cose strane, riferendosi, però, non ai musei d'arte, ma a quelli di scienze naturali, dove ci sono pietre, minerali, corpi conservati di animali terrestri e marini, piante e ogni oggetto antico<sup>479</sup>. Marrāš spiega che i francesi non si preoccupano solo dell'aspetto teorico del sapere ma anche di quello pratico e, infatti, hanno costruito dei luoghi, appositi, che chiamano *mūzīwūm* (un calco dall'inglese), ricchi di ogni genere di

<sup>475</sup> Nel 1927 scrive *'Awdat al-rūḥ*, che pubblica nel 1937, dove il risveglio nazionale prende corpo dalla gloria faraonica. Cfr. Colla, *Conflict of Antiquities*, p. 126.

<sup>476</sup> Si tratta di *'Abaṭ al-aqdār, Rādūbīs, Kifāḥ Ṭība*, Cfr. J. Brugman, *An Introduction*, pp. 295-296.

<sup>477</sup> B. Baron, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2005.

<sup>478</sup> Baron, *Egypt as a Woman*, p. 64.

<sup>479</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, p. 183.

materie necessarie allo studio<sup>480</sup>. Gli altri autori per museo usano il termine *mathaf*, mentre Sanūsī *anṭikaḥāna*, che però utilizza anche per indicare lo zoo<sup>481</sup> o *maḥallāt al-anṭika*, e Bustrus invece usa la locuzione *dār al-tuḥaf*. Spesso, accanto al nome in arabo, segue il calco, per esempio, Sanūsī chiama *ma'raḍ ta'rīḥ al-ṭabī'a*, il Museo di Storia Naturale e vi aggiunge la traslitterazione in caratteri arabi<sup>482</sup>; anche Fikrī fornisce entrambi, il nome traslitterato (*brītiš mūzīwūm*) e il corrispettivo in arabo (*al-mathaf al-brīṭānī*)<sup>483</sup>. Zaydān non si sofferma sul termine museo, ma osserva che per le Nazioni progredite è un mezzo per ampliare la conoscenza delle persone ed elevare i loro spiriti, sebbene, in ogni epoca, re e principi abbiano abbellito i loro palazzi con opere di pregio. E in questo gli arabi hanno avuto molta fortuna, continua Zaydān, poiché, già 800 anni orsono, al Cairo, c'erano i musei dei Fatimidi (*matāḥif al-fāṭimiyyin*), che chiamavano *ḥazā'in*. Zaydān però riconosce che ci sono delle differenze, che egli rintraccia nel pubblico cui questi musei si rivolgono. Infatti, in Europa questi luoghi sono aperti a tutte le persone contrariamente all'Egitto, dove potevano godere solo i proprietari<sup>484</sup>. Anche Ṭaḥṭāwī a proposito del Palazzo del re di Francia osserva che è d'uso aprirlo al pubblico – quando il re con la famiglia partono – così che tutte le persone possano guardare i mobili e gli oggetti meravigliosi che contiene e infatti, sottolinea, la gente vi affluisce numerosa<sup>485</sup>.

Il primo museo in Europa, precisa Zaydān, è quello fondato a Firenze da Cosimo il grande e risale al XVI secolo, dunque alcuni secoli dopo quelli Fatimidi; gli italiani che, in questo ambito, così come nella fondazione di scuole scientifiche, continua Zaydān, sono stati dei pionieri in Europa, hanno tratto ispirazione dagli arabi<sup>486</sup>. Delle innumerevoli opere dei vari musei, egli predilige quelle del patrimonio arabo islamico, o che hanno attinenza con esso, con lo scopo di attirare l'interesse del lettore, come afferma egli stesso, ma anche di mostrargli la grandezza passata degli arabi così da incoraggiarne la 'rinascita'.

Il Louvre è certamente il luogo cui tutti i nostri autori si recano e descrivono nei loro resoconti. Come per gli altri musei, ne illustrano la storia, le dimensioni dell'edificio, che, osserva Fikrī, dopo essere stato unito con il Palazzo delle Tuileries, è divenuto il palazzo più grande del mondo, è di circa 195.000 metri quadrati<sup>487</sup>. Gli autori pun-

<sup>480</sup> Marrāš, *Riḥla*, p. 45.

<sup>481</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 242.

<sup>482</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 254.

<sup>483</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 454.

<sup>484</sup> Zaydān, *Riḥla*, pp. 60-61.

<sup>485</sup> Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, pp. 122-123.

<sup>486</sup> Zaydān, *Riḥla*, pp. 60-61.

<sup>487</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 274.



tualizzano che la formazione del museo è avvenuta nel corso degli anni – molte opere sono frutto di bottini di guerra, altre sono state acquistate da re e principi – e sottolineano l'importanza dell'intervento dello Stato, che ha riunito questi oggetti preziosi prendendosene cura, ma anche dell'iniziativa privata. Alcuni musei, infatti, nascono grazie alle collezioni di alcune personalità che dopo averle raccolte nel corso della loro vita, le hanno poi donate allo Stato. Come nel caso del museo Guimet di Parigi (Musée National des Arts Asiatiques-Guimet, uno dei più importanti musei dedicati all'arte asiatica), che, Zakī spiega, si deve all'opera di Monsieur Emile Guimet (1836-1918), il quale ha collezionato oggetti di ogni genere nel corso dei suoi viaggi in Oriente per un valore di oltre 4 milioni di franchi e che ha poi donato alla città di Parigi, così che i suoi connazionali potessero goderne e conoscere le religioni antiche e le credenze orientali<sup>488</sup>. Anche il British Museum di Londra, spiega invece Fikrī, si deve all'eredità del medico Hans Sloane (1660-1753), il quale, alla sua morte<sup>489</sup>, ha lasciato la sua intera collezione di libri e ogni altro genere di oggetti per un ammontare di oltre 20 mila ghinee allo Stato britannico, e che, insieme ad altre collezioni, ha costituito la base del British Museum<sup>490</sup>.

Al Louvre, i nostri autori non visitano solo la sezione egizia, ma delle altre forniscono una descrizione meno particolareggiata. Ibn Ḥūḡa cita la sala delle statue dei grandi uomini di Francia delle varie epoche, e sottolinea come tali monumenti meravigliosi siano un monito per tutti i francesi a ricordare la loro storia, aggiunge poi che a Parigi ci sono numerosi altri musei<sup>491</sup>. Fikrī, d'innanzi alle innumerevoli sale e opere d'arte che il Louvre offre ai suoi visitatori, sceglie di ricordare quelle che lo hanno colpito più delle altre anche se non sono le più belle<sup>492</sup>. In particolare, si sofferma sulla sala dei marmi, sala Settimio Severo, che contiene i busti di alcuni imperatori e imperatrici romani dei quali ricorda i nomi (perché, dice, ha studiato diritto romano!), delle altre sale menziona la statua di Antinoo e quella della famosa Venere di Milo. Di Antinoo, morto affogato nelle acque del Nilo, che Fikrī annovera erroneamente<sup>493</sup> tra i primi imperatori, resta stupito dalla sua bellezza, e in particolare dai capelli, che afferma, sembrano veri; mentre la Venere è così perfetta e regolare che lo spettatore immagina che abbia un'anima, è come se parlasse dall'elevatezza del suo volto e dalla bellezza e leggiadria della sua

<sup>488</sup> Zakī, *Safar*, p. 158.

<sup>489</sup> La morte di Sir Hans Sloane è nel 1753, mentre Fikrī scrive 1735, cfr. Fikrī, *Iršād*, p. 455.

<sup>490</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 455.

<sup>491</sup> Ibn Ḥūḡa, *Sulūk*, p. 28.

<sup>492</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 280-281.

<sup>493</sup> Antinoo (110-130), giovane greco che diventò favorito e amante dell'imperatore Adriano, il quale dopo la morte prematura del giovane lo divinizzò.

corporatura<sup>494</sup>; Fikrī spiega che la statua è stata scoperta in un piccolo tempio nell'isola di Milo e portata alla luce da un contadino, dal quale nel 1820 il governo francese l'ha acquistata per 6000 franchi<sup>495</sup>. Zakī riporta la stessa notizia, ma con cifre diverse (600 mila!)<sup>496</sup>, Zaydān, al pari di Fikrī, resta affascinato dalla perfezione della figura, benché «priva degli arti»<sup>497</sup>.

Stupito non solo dalla bellezza ma anche dalle cifre che gli Europei spendono per acquistare queste opere, è Zakī, il quale dopo aver descritto le Tre Grazie (Il Pendolo delle Tre Grazie, attribuita a Etienne-Maurice Falconet) – tre statue in marmo ognuna in una posa particolare che seduce lo spirito e il cuore, di cui una indica con il dito l'ora – aggiunge che l'opera è stata acquistata dal conte Camondo<sup>498</sup> a una cifra di dieci volte il suo valore (tanto che il padre lo ha fatto interdire); ma dopo che gli esperti hanno fissato un prezzo, superiore di dieci volte il valore di quanto il conte l'avesse pagata, gli sono giunte delle offerte che hanno raggiunto un milione e mezzo di franchi, Camondo però si è comunque rifiutato di vendere l'opera dalla quale non aveva alcuna intenzione di separarsi<sup>499</sup>.

Anche in altri musei, i busti e le statue di marmo costituiscono un'attrazione non solo per la perfezione della loro fattezze ma soprattutto perché, afferma Sanūsī, consentono di conoscere gli uomini delle epoche passate, i loro eroi e sovrani; al museo nazionale di Napoli, Sanūsī nota un gruppo scultoreo di re nudi sulle cui nudità è posta una foglia di vite, e aggiunge che non sono circoncesi (!?); accenna poi ad altre statue, vestite con tuniche raccolte su una spalla o secondo l'uso dell'epoca<sup>500</sup>.

Un'altra sezione del Louvre, dove si recano i nostri autori-viaggiatori, è quella dei dipinti a olio, e ancora una volta si trovano di fronte alla difficoltà di descrivere al lettore la perfezione di queste opere: «la penna non riesce a descriverle», ammette Zaydān. Il nostro visitatore racconta di stupirsi non solo per la precisione dei tratti ma anche per il gran numero di quadri; la sezione contiene, infatti, oltre 3.000 tele, il cui formato, continua Zaydān, «varia da più a meno di un metro»<sup>501</sup>; inoltre, alcune sale contengono

---

<sup>494</sup> Osservazioni simili, le aveva fatte Ṭaḥṭāwī d'innanzi ai ritratti dei re di Francia che, affermava, si distinguono dagli uomini solo per la mancanza di parola. Cfr. Ṭaḥṭāwī, *Taḥlīs*, p. 123.

<sup>495</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 281.

<sup>496</sup> Zakī, *Safar*, p. 207.

<sup>497</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 63.

<sup>498</sup> Probabilmente si tratta del conte Isaac de Camondo (1851-1911), che ha lasciato poi al Louvre l'opera insieme a molte altre che aveva collezionato.

<sup>499</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 91.

<sup>500</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, p. 103.

<sup>501</sup> Zaydān, *Riḥla*, p. 65.

i quadri di un solo maestro, da cui prendono il nome, per esempio la sala Van Eyck o quella Rubens, e così via, oppure tele di un solo paese, come la sala degli italiani, quella degli olandesi, dei francesi, così che emergano le caratteristiche di ogni paese. Cita numerosi dipinti, non in base al titolo esatto, ma piuttosto a ciò che rappresentano, e spesso senza l'autore (la ragazza che torna da scuola; la nascita del principe; Mosé che col bastone colpisce la roccia; eccetera), tranne per alcuni quadri, come quello di San Giorgio che uccide il drago, e l'Angelo Michele<sup>502</sup>, che, specifica sono opere di Raffaello. Non si sofferma oltre, poiché, aggiunge che, in questo museo non vi sono quadri che rappresentano i costumi orientali, tranne uno del XVI secolo, dove è raffigurato l'arrivo dell'ambasciatore veneziano al Cairo<sup>503</sup>.

Fikrī menziona alcuni artisti della scuola fiorentina, Fra Angelico, Francesco Lippi e naturalmente i tre maestri italiani Tiziano, Raffaello e Leonardo da Vinci, di quest'ultimo ricorda l'opera più famosa, la *Gioconda* (*Ĝūkūnd*), cui l'artista «ha lavorato per quattro anni senza terminarla»<sup>504</sup>. Ma il capolavoro di Leonardo, che diventa celebre proprio in quel periodo, non sembra colpire particolarmente i nostri autori; Zaydān non riesce a vederlo e infatti dice soltanto «che è stato rubato di recente»<sup>505</sup>, infatti nel 1911, un giovane operaio italiano che lavorava al Louvre, Vincenzo Peruggia sottrasse l'opera, che tornò al suo posto nel 1913 dopo che l'uomo fu arrestato.

Quanto a Raffaello, Fikrī, osserva che il Louvre riunisce la produzione di ogni fase artistica, opere di tutte le dimensioni e di vario tema; e ne apprezza notevolmente l'eleganza e l'armonia dei colori e delle forme, tanto che, sottolinea, le figure sembrano viventi. Di Tiziano spiega brevemente che i suoi splendidi quadri, che raggiungono eleganza e fattura perfette, ritraggono persone e avvenimenti, riproducendo stati d'animo e timori<sup>506</sup>. La visita continua con i maestri fiamminghi, tra cui cita Rubens, il ciclo di Maria dei Medici, poi i maestri olandesi, i quali, sottolinea Fikrī, sono tenuti in alta considerazione, in particolare la *donna al bagno*<sup>507</sup> di Rembrandt e i maestri francesi, tra i quali include i pittori minori. Fikrī nota che alcuni artisti prediligono ritrarre i panorami rispetto agli avvenimenti storici; ma, non volendo tediare il lettore con altre descrizioni, aggiunge solo che l'arte ha subito dei cambiamenti, in particolare, dopo la rivoluzione

<sup>502</sup> Probabilmente si riferisce a *San Michele e il drago*, opera databile al 1505, sebbene il Louvre di Raffaello ospiti anche *San Michele sconfigge Satana*, datato 1518.

<sup>503</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 65-66.

<sup>504</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 282. Forse si riferisce al fatto che Leonardo ha ritoccato il quadro nel corso degli anni (?).

<sup>505</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 66.

<sup>506</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 283.

<sup>507</sup> Si tratta della *Giovane donna al bagno in un ruscello* (1854).

francese, quando alcuni artisti hanno abbandonato i canoni classici per sperimentare nuove vie; ma, non cita alcun artista contemporaneo, poiché, sottolinea, bisognerebbe avere una preparazione artistica specialistica<sup>508</sup>.

Anche a Londra alla National Gallery, Fikrī non si sofferma sulla descrizione dei quadri, che, sottolinea, però, sono 1200, grazie a vari acquisti e donazioni, mentre all'inizio il museo ne possedeva solo 38; le sale sono 22 e ognuna contiene le opere di una scuola, le immagini sono sorprendenti e meravigliose, lo sguardo resta sconcertato<sup>509</sup>. Zaydān cita anche la Tate Gallery ma si sofferma sul Wallace [Collection], museo privato donato nel 1897 allo Stato britannico, che riunisce molti ritratti di re (Luigi XV, Giorgio IV), e tra gli oggetti, Zaydān nota una lampada araba proveniente da una moschea del Cairo<sup>510</sup>.

Bustrus a Roma visita il Vaticano e naturalmente le Stanze di Raffaello, ma anche il giovane siro-libanese non si dilunga, e ricorda soprattutto i titoli degli affreschi: *L'incendio del Borgo*, nella prima stanza, la Scuola latina (intende sicuramente la *Scuola di Atene*), nella seconda, dove sono raffigurati i due famosi filosofi, Platone e Aristotele; poi la Stanza di Eliodoro, l'uomo inviato dal re di Siria, Filopatore (176 a. C.) per depredare il tempio di Gerusalemme, e l'affresco del papa Leone I che va al cospetto del re Attila (si tratta dell'*Incontro di Leone Magno con Attila*); infine la Sala di Costantino, dove sono ritratte le sue vittorie contro il re Massenzio<sup>511</sup>. Bustrus non aggiunge molto altro riguardo Raffello, non accenna al periodo cui appartiene o a particolari della sua tecnica o del suo stile, né riporta le impressioni avute nel vedere questi capolavori, ma conclude osservando che il tempo trascorso ha lasciato intatta la bellezza e l'eleganza di questi dipinti<sup>512</sup>.

La visita continua nella Cappella Sistina; qui, spiega Bustrus, il papa prega abitualmente, senza doversi recare a San Pietro se non per le celebrazioni ufficiali; nella chiesa vi è un trono rivestito di velluto rosso, attorno al quale siedono i cardinali, e per arrivare il papa passa in una sala molto grande, le cui pareti sono decorate per opera del maestro Michelangelo, il quale vi ha lavorato venti mesi, poiché non c'era nessuno dei suoi allievi ad aiutarlo<sup>513</sup>. Ancora in Italia a Firenze, Bayram V visita la Galleria degli Uffizi, (*qaṣr al-ġaliriya*), che, racconta, contiene molti dipinti su tela e su carta, sculture in pietra e

---

<sup>508</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 285-286.

<sup>509</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 490.

<sup>510</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 119.

<sup>511</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, pp. 56-57.

<sup>512</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 57.

<sup>513</sup> *Ibidem*.

in rame; fra i dipinti ci sono ritratti di re di ogni luogo ed epoca, tra cui nota quello del governatore della Tunisia Muḥammad Bāšā I<sup>514</sup>.

Le scarse descrizioni – nome dell'artista, cenni storico-biografici – o le rare osservazioni tecniche, sembrano in parte riprese da cataloghi o guide del museo, e da repertori storici, poiché dell'opera, un quadro o una scultura, si predilige il soggetto rappresentato, sia esso un avvenimento o un personaggio. Nel museo di Versailles, per esempio, Zaydān resta affascinato dal quadro che raffigura la battaglia di Zmala [*Prise de la Smalah d'Abd-el-Kader*]; racconta, infatti, di averlo rimirato per più di un'ora, immedesimandosi nel terrore provato dagli uomini di 'Abd al-Qādir alla vista dei francesi; si dilunga sui motivi che hanno spinto il leader algerino a rifugiarsi nell'accampamento e sugli avvenimenti che hanno segnato la resistenza algerina, che racconta per filo e per segno, e non accenna all'autore dell'opera (Horace Vernet), bensì solo alle dimensioni della tela, «lunga molti metri»<sup>515</sup>, in effetti il quadro è famoso per essere stato uno dei più grandi realizzati nel XIX secolo.

Sono dunque rare le notazioni tecnico-stilistiche e, tranne qualche eccezione, la descrizione eccezionalmente comprende i dati principali dell'opera (autore, data, titolo esatto). Ma anche le sensazioni che la vista del capolavoro può destare, sono spesso rese secondo un vocabolario stereotipato, mentre le opere sembrano rientrare nelle mirabilia. La penna non riesce a descrivere...

Fikrī però, che nel suo viaggio, come accennato, è in compagnia del padre, 'Abd Allāh, racconta qualcosa di più; e afferma che è stato proprio il padre a portarlo di sala in sala, di tela in tela, svelandogli l'essenza di quelle opere, alcune delle quali illustrano la realtà come i libri di storia. E aggiunge: «Non c'è dubbio che l'arte del disegnare (*taṣwīr*) è come l'arte della poesia, entrambe le arti sono costruite sull'immaginazione, accomunate dalla medesima funzione e obiettivo, hanno una diversa esecuzione: il poeta mira all'ascolto di ciò che immagina attraverso le espressioni che organizza e adatta, poiché egli è colui che è in grado di interpretare, e il pittore induce lo sguardo attraverso l'immagine che riproduce e attraverso le figure che crea, facendole parlare con una lingua consona al profondo significato che intende far giungere all'osservatore [...]»<sup>516</sup>.

<sup>514</sup> Bayram, *Ṣafwat*, volume I, parte III, p. 21.

<sup>515</sup> Zaydān, *Riḥla*, pp. 78-79.

<sup>516</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 310-311

### 7.3 Monumenti, statue e mausolei

L'orgoglio, la considerazione e il rispetto che i francesi nutrono per le grandi personalità colpisce molto Zaydān, che ne ritrova tracce in molti aspetti della vita francese, persino nelle strade, dove a ogni angolo e incrocio s'imbatte in statue enormi, di fronte agli edifici, nelle piazze pubbliche, e puntualizza che a Parigi ce ne sono oltre 160, statue di leader, re, scrittori, poeti, filosofi e scienziati, ma anche personalità di altre nazioni, come il poeta italiano Dante, o [George] Washington, colui che ha liberato l'America, il poeta inglese Shakespeare, o il condottiero italiano Garibaldi<sup>517</sup>. Gli inglesi non sono però da meno dei francesi, hanno molta considerazione per i loro avi e in particolare per gli eroi della nazione, sottolinea Zaydān, che a Londra, all'interno della Cattedrale di Saint Paul, si trova di fronte a imponenti statue di uomini illustri, alcuni dei quali noti al pubblico egiziano, come l'ammiraglio Horatio Nelson (1758-1805), che Zaydān specifica morì a Khartum due giorni prima dell'arrivo dei rinforzi, o quella del Duca di Wellington (1769-1852) che aveva condotto la battaglia di Waterloo, quella dell'ammiraglio Charles John Napier (1786-1860), del generale Ralph Abercromby ucciso ad Abukir in Egitto nel 1801, e del generale John Moore (1761-1809), ucciso a La Coruna<sup>518</sup>.

Trafalgar Square è una delle più belle piazze della capitale inglese, riferisce Fikrī, e celebra il famoso ammiraglio Nelson, morto valorosamente nella battaglia navale di Trafalgar: gli inglesi «lo considerano il salvatore della patria, colui che ha liberato il paese, tanto che nel 1843 hanno innalzato nel centro della piazza una colonna di pietra alta 44 metri, con sopra la statua di Nelson alta 5 metri [...]; sul piedistallo c'è la frase pronunciata dall'ammiraglio prima di morire: 'L'Inghilterra si aspetta che ogni suo figlio compia il proprio dovere'»<sup>519</sup>. Nella parte orientale della piazza, c'è la statua del generale Charles Georges Gordon (1833-1855), in Egitto noto come Gordon Bāšā, ucciso mentre era al servizio del governo egiziano a Khartum nel 1885. Fikrī raggiunge Pall Mall Street, dove all'altezza di piazza Waterloo, s'innalza la Colonna del Duca di York, alta 38 metri, eretta in memoria del secondo figlio del re George III, continua poi la sua passeggiata sull'elegante Regents Street, che dice essere una delle strade più belle di Londra<sup>520</sup>.

Zaydān non nasconde il suo rispetto reverenziale per le grandi figure che hanno servito la nazione: generali, uomini politici, poeti, oratori, saggi, inventori, celebrati dalla

---

<sup>517</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 42.

<sup>518</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 107.

<sup>519</sup> Fikrī, *Iršād*, pp. 487-488.

<sup>520</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 489.

stessa nazione britannica con tombe e statue in un luogo solenne come l'Abbazia di Westminster, «dalle cui tombe sembra quasi levarsi un richiamo»<sup>521</sup>; a Parigi, la tomba di Napoleone Bonaparte, emoziona Zaydān: «mentre stai dinnanzi alla tomba di questa personalità non puoi che restare in silenzio e in costernazione per la maestosità che emana questo luogo»<sup>522</sup>. Anche gli altri autori la visitano, e Ibn Ḥūǧa, Bustrus e Zakī accennano all'ultimo desiderio del condottiero francese, essere seppellito sulle rive della Senna in mezzo al suo amato popolo, a sottolinearne l'amor di patria.

Il Panthéon di Parigi è un altro luogo che lascia il segno nei nostri viaggiatori, qui sono sepolte le grandi personalità della Francia dal poeta Victor Hugo ai grandi filosofi, Voltaire e Rousseau, sottolinea Fikrī<sup>523</sup>, e Ibn Ḥūǧa riporta la frase scritta all'entrata: Aux grands hommes la patrie reconnaissante<sup>524</sup>.

Anche il giovane Bustrus è colpito dai monumenti, ma, essendo cristiano, privilegia le chiese e le loro innumerevoli statue; a Napoli visita la Cappella San Severo, dove resta ovviamente colpito dalla «tomba di Cristo», cioè dal Cristo Velato (opera, afferma Bustrus, realizzata da San Martino nel 1753), ma descrive anche le altre tombe: «una è costituita da un uomo avvolto da una rete con al lato un angelo [il *Disinganno*], ed è opera di Francesco Queirolo del 1752, l'altra da una donna coperta da un velo bianco, che porta nella mano dei fiori [la *Pudicizia*]»; per Bustrus il fascino è soprattutto nella maestria della lavorazione, nel fatto che sono tutte opere realizzate «con un unico pezzo di marmo»<sup>525</sup>.

A Roma, Zakī racconta di aver trascorso dei giorni indimenticabili, di aver visitato ogni piazza, cortile, giardino... strada, ognuna con le sue enormi statue di grandi personaggi; figure importanti che hanno servito la patria e le cui gesta grazie a queste statue sono note a tutti i cittadini<sup>526</sup>. Bāǧūrī, che generalmente non si sofferma sulla descrizione di musei o gallerie, resta però colpito sia dalle statue di gesso, all'interno di un padiglione dell'esposizione, che, spiega, raffigurano uomini famosi in tutte le forme e posizioni, in piedi, seduti, sdraiati, sia dai dipinti (sulla carta) che rappresentano persone, animali e avvenimenti, i quali sono realizzati alla perfezione tanto da sembrare veri<sup>527</sup>.

<sup>521</sup> Zaydān, *Rihla*, pp. 114-115.

<sup>522</sup> Zaydān, *Rihla*, p. 58.

<sup>523</sup> Fikrī, *Iršād*, p. 302.

<sup>524</sup> Ibn Ḥūǧa, *Sulūk*, p. 29.

<sup>525</sup> Bustrus, *al-Nuzha*, p. 43.

<sup>526</sup> Zakī, *Safar*, p. 37.

<sup>527</sup> Bāǧūrī, *al-Durar*, pp. 42-43.

Se la vista dei monumenti desta in Bustrus un interesse soprattutto estetico, certamente dovuto alla sua giovane età (si diverte di più al museo delle cere), negli altri autori-viaggiatori le statue suscitano apprezzamento soprattutto per ciò che rappresentano; esse sono percepite come mezzo attraverso cui colpire l'immaginazione del popolo. Per Fikrī è la statua che, con le sue fattezze, testa inclinata, posizione del braccio, caratterizza un personaggio illustre, diventando rappresentativa di quella figura nell'immaginario dei cittadini. Le statue, così come i mausolei, celebrano i grandi uomini, coloro che hanno agito sacrificando sé stessi per la grandezza della nazione; secondo Zakī tali monumenti contribuiscono a serbarne vivo il ricordo tra i cittadini, che in questo modo sono spronati a seguirne l'esempio con la consapevolezza che le imprese eroiche continueranno a vivere nella memoria delle generazioni a venire.

Le statue trovano solo giudizi positivi da parte dei nostri autori, che ne apprezzano la potente funzione pedagogica e quindi politica: «Sono un mezzo ottimo per risvegliare le ambizioni e incitare gli ingegni»<sup>528</sup>. Rispetto a un quadro a olio, a un affresco, a un arazzo, che possono essere ammirati in una chiesa, in un museo o in castello aperto al pubblico, e che, come hanno lasciato intendere i nostri viaggiatori, presuppongono un'educazione artistica, la statua ha un impatto immediato sul suo osservatore; è nel centro di una piazza o di un crocevia, dove è ininterrottamente oggetto d'attenzione da parte della moltitudine di gente che attraversa la città. Questi monumenti, sottolinea Zakī, sono un monito per l'intera società: «Ho visto sia l'aristocrazia sia il volgo in questa città [Roma] conoscere perfettamente tutto ciò che è avvenuto a questi uomini illustri che sono stati rappresentati in statue e monumenti, con la loro immagine hanno abbellito i muri dei loro palazzi e le sale dei salotti, motivo per il quale la nazione italiana è tra le grandi nazioni competitive»<sup>529</sup>. Zakī infatti si rammarica che tutto ciò non avvenga in Egitto, dove il ricordo di personaggi illustri, tranne in rare eccezioni, si esaurisce con la loro morte, mentre gli egiziani, continua Zakī, dovrebbero capire che rendere immortali gli onori e gli esempi di coloro che hanno servito la nazione è uno dei principali motivi che fa rinascere gli animi, muovere le decisioni, rendere unici gli ingegni e avere il coraggio per le grandi imprese<sup>530</sup>. Con le sue parole, Zakī intende non solo auspicare che nel proprio paese vengano costruite statue ma che queste siano ben accette dalla popolazione.

Al Cairo la prima statua era stata eretta nel 1835 e ritraeva Joseph Sulkovsky, aiuto di Napoleone ucciso sul campo, ma aveva avuto vita breve, essendo stata distrutta qualche anno dopo, durante la rivolta di 'Urābī, insieme a quella di Ibrāhīm Bāšā (eseguita

---

<sup>528</sup> Zakī, *Safar*, p. 37.

<sup>529</sup> Zakī, *Safar*, pp. 37-38.

<sup>530</sup> Zakī, *Safar*, p. 37.



da Charles Cordier) a Ezbekiyya, per opera di un gruppo sobillato dallo *šayḥ* 'Iliš, che le considerava simboli dell'immoralità europea<sup>531</sup>. La distruzione di queste statue, insieme a quella di quattro leoni di bronzo sul ponte di Qaṣr al-Nīl (opera di Alfred Jacquemart) ha dunque un significato non tanto religioso quanto soprattutto politico, contro il khedivé e la sua politica di asservimento alle potenze occidentali, come dimostrerà la posizione di Muḥammad 'Abduh che, pur avendo partecipato alla rivolta di 'Urābī, motivo per cui era stato esiliato dall'Egitto, nel 1903 pubblica una *fatwa* a favore delle immagini e delle statue (v. oltre).

Miglior fortuna hanno avuto invece le statue eseguite dall'artista Alfred Jacquemart: quella che raffigura Muḥammad 'Alī a cavallo, inaugurata ad Alessandria nell'agosto del 1873, sembra però senza la partecipazione delle Autorità; o quella commissionata da Ismā'īl Bāšā un anno dopo, che raffigura Muḥammad Bey Lazoğlu, uomo politico vicino a Muḥammad 'Alī, il quale sventò un colpo di Stato a suo danno. Nel 1862 era stato costruito nei pressi della Corniche sul Nilo un mausoleo dedicato a Sulaymān Bāšā al-Faransāwī (1788-1860), alias il colonnello francese Joseph Anthelme Sève che, convertitosi all'Islam, aveva servito nelle milizie di Muḥammad 'Alī<sup>532</sup>.

L'Egitto è il primo paese musulmano a erigere, nel XIX secolo e su iniziativa pubblica, statue, monumenti commemorativi, mausolei. Tombe dei santi, monumenti in ricordo di vittorie (*tour de victoire*) erano stati eretti in passato in terra d'Islam, ma per iniziativa privata, non per volontà di case dinastiche o dell'Impero. Anche per questo motivo, sebbene molte battaglie siano rimaste nella memoria collettiva, i monumenti che le celebrano sono ormai per lo più andati distrutti. Un caso emblematico è quello della famosa battaglia di Hattin, sul lago Tiberiade, dove Ṣalāḥ al-Dīn, dopo aver sconfitto i Crociati, eresse un *victory memorial* per ringraziare Dio (Qubbat al-Naṣr): il monumento era andato in rovina già trent'anni dopo la sua costruzione, come testimoniò un pellegrino che era passato in quel luogo trovandolo «without honor»; ma, diversamente dal sito, ormai dimenticato, il ricordo della battaglia è rimasto vivo fino ai nostri giorni<sup>533</sup>.

Nessuno dei nostri resoconti di viaggio affronta la questione religiosa rispetto alla rappresentazione umana delle statue; queste immagini umane tridimensionali, condan-

<sup>531</sup> I. Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni*, New York, Tauris, 2014, p. 93; D. Behrens-Abouseif, S. Vernoit (eds.), *Islamic Art in the 19th Century: Tradition, Innovation, Eclecticism*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 31-32.

<sup>532</sup> L. Lababidi, *Cairo's Street Stories. Exploring the City's Statues, Squares, Bridges, Gardens and Sidewalk Cafés*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2008, pp. 54-58; K. Kreiser, *Public Monuments in Turkey and Egypt, 1860-1916*, in "Muqarnas", 14, 1997, pp. 103-117, pp. 107-108.

<sup>533</sup> T. Leisten, *Mashhad al-Naṣr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art*, in "Muqarnas", 13, 1996, pp. 18-19.

nate negli *ḥadīṭ*<sup>534</sup> perché potrebbero favorire l'idolatria, sono invece ritenute dai nostri autori estremamente efficaci nella costruzione di una coscienza identitaria, necessaria a uno Stato nazionale moderno.

Zakī ritorna su questa delicata problematica in un suo intervento successivo (1912) rispetto al testo di viaggio, dal titolo *Le Passé et l'avenir de l'art musulman en Egypte*, ricordando che nel passato la rappresentazione di figure animate al di fuori di luoghi religiosi aveva avuto un carattere puramente decorativo, ben compreso dai sovrani abbasidi in Mesopotamia e in particolare dai Fatimidi al Cairo, che «ils firent exécuter dans leur palais soit sur les murs, soit sur des tentures ou des tapis, des scènes de la vie réelle. Ils firent même dresser des statues»<sup>535</sup>. E sottolinea che pittura e scultura non erano affatto sconosciuti all'arte islamica, citando i ritrovamenti degli scavi di Samarra, le descrizioni lasciate da al-Mas'ūdī (X secolo) e da al-Maqrīzī (XV secolo) o gli studi ben documentati dell'orientalista francese Clément Huart<sup>536</sup>. Ancora una volta Zakī vuole mostrare che il cammino verso la modernità procede all'interno del solco della tradizione, l'Islam deve rigenerarsi, tenendo però conto della sua storia e della sua natura 'orientale', e l'Egitto, avendo ereditato un imponente patrimonio monumentale, deve svolgere un ruolo guida in questo movimento riformatore.

Sulla questione delle statue, la posizione riformista di Zakī, condivisa anche degli altri viaggiatori-autori, è senza dubbio in linea con quella di Muḥammad 'Abduh, cui si è sopra accennato. Nel 1903, di ritorno dal suo viaggio in Sicilia, questi scrive *al-Suwar wa l-tamāṭīl wa fawā'iduhā wa ḥukmuhā* (Le immagini e le statue, la loro utilità e il loro statuto giuridico)<sup>537</sup>, un testo in cui si schiera nettamente in favore dell'impiego delle immagini, di cui apprezza soprattutto la potente forza espressiva e comunicativa, appena guardi un'immagine capisci immediatamente se è impaurita felice, eccetera. E per caratterizzarla svolge un interessante confronto con la poesia, in particolare con quella della *ḡāhiliyya*, cioè dell'epoca preislamica, che è stata raccolta e serbata nel corso della storia così come le statue e i monumenti: mentre sentiamo ma non vediamo le parole dei poeti, afferma 'Abduh, vediamo le immagini, ma non le sentiamo. Fikrī aveva utilizzato lo stesso paragone tra il poeta e l'artista, sottolineandone la profonda comunanza di intenti: come il poeta mira a 'far ascoltare' ciò che immagina, così l'artista attira lo sguardo dell'osservatore su ciò che ha rappresentato attraverso la sua immaginazione. E, appu-

---

<sup>534</sup> Cfr. M. V. Fontana, M. A. Marino, *Testo e immagine, Il problema delle immagini*, in Scarcia Amoretti (ed.), *La cultura arabo-islamica*, pp. 691-703.

<sup>535</sup> A. Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 4.

<sup>536</sup> A. Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 5.

<sup>537</sup> M. 'Abduh, *al-Suwar wa l-tamāṭīl wa fawā'iduhā wa ḥukmuhā*, in *al-A'māl al-kāmila*, Beirut, Dār al-šurūq, 1993, pp. 198-201.

rato che ormai le statue non sono più considerate degli idoli, 'Abduh afferma che «La Legge islamica non vieterebbe mai uno dei metodi di educazione tra i più efficaci»<sup>538</sup>. Ma il suo discepolo Rašīd Riḍā non sarà dello stesso avviso: egli ammette la riproduzione d'immagini umane solo in alcuni casi specifici, quando servono da illustrazioni di carattere medico-scientifico o in ambito militare, ritiene che i monumenti dei grandi uomini non possano servire d'esempio e critica la loro costruzione anche per i notevoli costi che essi richiedono, in paesi con scarse risorse economiche<sup>539</sup>. L'obiettivo polemico di Riḍā era soprattutto Atatürk, il padre della Turchia moderna, che aveva indicato quale compito di ogni nazione civilizzata l'edificazione di statue e monumenti, sull'esempio dell'Egitto. E va sottolineato come la posizione anti-riformista e tradizionalista di Riḍā sia oggi sostenuta da gruppi e movimenti islamici di matrice fondamentalista, alcuni dei quali la estremizzano al punto di vietare perfino la fotografia; salvo poi dover fare i conti con la dura realtà dei fatti, con la presenza diffusa delle immagini riscontrabile anche nei paesi più oltranzisti, come l'Arabia Saudita. Risulta dunque chiaro quanto la questione delle immagini sia pretestuosa e travalichi il suo significato originario<sup>540</sup>, al pari dell'annosa questione del velo, egualmente strumentalizzata e strumentalizzabile.

Per i nostri autori-viaggiatori, al contrario, le statue sono un mezzo utile a rinsaldare l'amore verso la patria, a rafforzare e infondere lo spirito identitario e nazionale, diversamente da quanto invece sostenevano già all'epoca, nella rivolta di 'Urābī, le frange più tradizionaliste e antimoderniste, che le condannavano e rifiutavano scorgendovi un simbolo dell'Occidente.

---

<sup>538</sup> 'Abduh, *al-Suwar*, p. 200.

<sup>539</sup> Cfr. Kreiser, *Public Monuments*, p. 114.

<sup>540</sup> Il tema è affrontato da Naef, *Y a-t-il une "Question"*.



## 8. Riflessioni conclusive

### 8.1 *Les grands hommes*

La fruibilità dell'arte sembra superare quella della letteratura, che dalla metà dell'Ottocento diversamente dal passato – dove l'*adab* era privilegio delle élites – viene ora rivolta a un pubblico più vasto; la letteratura che si indirizza alla nuova classe media e che inizierà a diffondersi, anche se in tono minore, tra le classi meno abbienti grazie ai giornali (uso di lettori di giornali a voce alta nei bar), trova nell'arte un fedele alleato, come evidenziato dai nostri autori. Essi godono dell'arte, ma in un contesto ben preciso, quello della rinascita del paese: l'arte e la letteratura devono rigenerarsi per rigenerare la nazione; sono (devono essere) degli strumenti, che contribuiscono alla sua modernizzazione. E tale rinascita ha bisogno non solo del supporto pubblico, dello Stato, come Zakī sottolinea, ma anche dell'iniziativa privata, della società civile; motivo, questo, che spinge i nostri autori-viaggiatori a farsi interpreti, ognuno a suo modo, di tale esigenza. Il connubio tra letteratura e arte qui appare più che mai evidente. Proprio in quegli anni, infatti, gli intellettuali sperimentarono vie diverse nel cammino della costruzione del nuovo Stato, cui tutti appartengono e devono riconoscersi. L'individuo in quanto cittadino viene chiamato alle proprie responsabilità, dalle quali non può sottrarsi, e a questo servono gli esempi delle grandi figure, a indicare un modello, un uomo esemplare le cui gesta hanno fatto la storia della nazione; le modalità sono quelle classiche, reinterpretate secondo le esigenze della modernità, basti pensare alla *Sīra* (biografia) del profeta, l'esempio per eccellenza.

Zaydān nella sua rivista, *al-Hilāl*, dal primo numero nel 1892 fino al 1901 dedica una rubrica fissa agli *Avvenimenti celebri e ai grandi uomini*, dove, accanto ai sultani ottomani, e alle personalità dell'Islam ('Abd al-Qādir, Muḥammad 'Alī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd, eccetera), ricostruisce la biografia e le imprese dei personaggi della storia antica, come Giulio Cesare, o Annibale, ma anche del filosofo cinese Confucio e di Dante, o di

personalità della storia contemporanea come Pietro il grande o di George Washington, di Napoleone Bonaparte, eccetera, ogni biografia è accompagnata dal rispettivo ritratto. Non si tratta di un caso isolato; sulla stampa, numerose sono le rubriche su uomini famosi, come *al-Ġinān* la rivista libanese di Buṭrus al-Bustānī e di suo figlio Salīm, *al-Muqtaṭaf* anch'essa libanese fondata a Beirut nel 1876 e poi dal 1884 pubblicata al Cairo, il periodico riformista sciita di Sidone, *al-'Irfān*; il quotidiano siriano *al-Muqtabas* di Muḥammad Kurd 'Alī.

Nel 1902 Zaydān pubblica due volumi di *Tarāḡim mašāhīr al-Šarq fī l-qarn al-tāsi' ašar* (Biografie di uomini illustri dell'Oriente nel XIX secolo) e nel 1903 esce il primo dei quattro volumi di *Kitāb ašhar mašāhīr al-islām fī l-ḥurūb wa l-siyāsa*, (Libro delle personalità più illustri nelle guerre e nella politica 1903-1905) dello scrittore siriano Rafīq al-'Azm. Ma diversamente dalle raccolte che elencavano tutte le personalità vissute in un determinato luogo e periodo, queste di Zaydān effettuano una scelta in base alle doti e qualità, alla forza degli ideali per i quali questi uomini si sono impegnati, battuti e sacrificati. Zaydān biografa solo personaggi defunti, dei quali esalta le capacità, il senso del dovere, lo sforzo e l'istruzione; sono descritti come figure emblematiche in ogni aspetto della vita, intellettuale spirituale e morale.

Il mondo arabo-islamico è ricco di figure di spicco, di leaders cui ispirarsi, è questo il messaggio che gli intellettuali vogliono diffondere, del resto proprio Gustave Le Bon – cui Zaydān dedica una rubrica su *al-Hilāl* – in *Civilisation des arabes* (tradotta in arabo e turco), sottolinea che la decadenza attuale della società araba è dovuta proprio alla mancanza di *grands hommes*.

Ma la nazione non si costruisce solo con eroi e figure mitiche, essa ha bisogno di tutti i cittadini; iniziano a diffondersi storie comuni, memorie e autobiografie di uomini che, pur non provenendo dagli strati più elevati della società, grazie alla loro forza di volontà e determinazione, hanno raggiunto il successo. Fikrī, per esempio, nella sua *riḥla* parla diffusamente, come già accennato, di Thomas Cook, che ha aperto la sua piccola agenzia a Londra e ora ne possiede una in ogni parte del mondo, o di Monsieur Boucicaut, anche lui proprietario di un negozietto, diventato ora Bon Marché, il primo grande magazzino di Parigi; questi uomini hanno dunque saputo raggiungere posizione sociale e ricchezza, delle quali però ha usufruito l'intera Nazione.

Zaydān nel 1908 scrive la sua autobiografia, dove il filo conduttore è ripercorrere le tappe salienti nella costruzione del *self-made man*; egli sottolinea l'importanza dello studio, la forza di volontà e il duro lavoro imparati da sua madre, la quale sapeva sfruttare il proprio tempo a disposizione (requisito che egli sottolinea in particolare negli inglesi). È lo stesso Zaydān che proprio in queste pagine racconta quanto il testo, *Sirr al-Naḡāḥ* (Il segreto del successo) tradotto dal Dr. Šarrūf in arabo, abbia influito sulla

sua formazione<sup>541</sup>, si tratta di *Self Help* (1859) di Samuel Smiles. L'opera, che ebbe un largo impatto in Egitto<sup>542</sup>, mette in evidenza la forza della volontà, attraverso le biografie di persone di umili origini, le quali, grazie alle loro doti, sono riuscite a emergere, realizzando così le loro ambizioni e quelle della Nazione.

## 8.2 Modelli di vita

I nostri autori-viaggiatori come delineato nelle loro biografie hanno un'appartenenza religiosa diversa, musulmana, cristiana, ma questo non sembra differenziarli nell'atteggiamento nei confronti dell'Altro, dell'Occidente, ma anche del loro paese, del loro senso identitario. Certo Bustrus è più interessato alle Chiese rispetto a Bayram o al resto degli autori musulmani, i quali però non ne disdegnano la visita, anche se si tratta del Vaticano. Gli autori qui presi in esame pongono la cultura al centro dei loro interessi, anche quando sono uomini politici (Bayram; Sanūsī) o uomini d'affari (Bustrus), essi considerano l'educazione una tappa fondamentale per crescita e sviluppo tanto da dedicargli la loro intera esistenza.

Nel 1922 Zakī, come già accennato, è tra i promotori dell'associazione *al-Rābiṭa al-šarqiyya* (attiva fino al 1931), il cui obiettivo è «the dissemination and spread of Eastern knowledge, literature, and art, and the consolidation of bonds of knowledge and solidarity among Eastern nations, regardless of race or religion»<sup>543</sup>. L'associazione, che nel 1928 apre una sede al Cairo e pubblica una rivista (*Mağalla al-Rābiṭa al-šarqiyya*), costituisce «an elitist group of notables», accomunati dall'idea di un «general interest in Eastern cultural revival»<sup>544</sup>. Viaggiatore appassionato, Zakī farà tesoro di quanto osservato in Europa per tentare di risuscitare «il genio egiziano che è sopito» e la sua esistenza costituisce uno sforzo tangibile per realizzare e mettere in pratica tale aspirazione di rinnovamento; la sua esperienza europea, così come lui stesso l'ha raccontata ai lettori egiziani, sembra materializzarsi proprio attraverso la sua opera che non è solo letteraria, ma culturale. Dopo le innumerevoli biblioteche europee che aveva visitato e de-

---

<sup>541</sup> Queste sono le sue parole: «Vigor and zeal sprang up in me. I read, as I said, some of it but was unable to finish the rest. Too great was the enthusiastic impact it had upon me to read about the lives of men who reached highest achievements by their own diligence and efforts and self-reliance», Philipp, *Ġurġī Zaydān*, p. 164, < [http://zaidanfoundation.org/ZF\\_Website\\_Autobiography.html](http://zaidanfoundation.org/ZF_Website_Autobiography.html)>; sito consultato il 28/2/2018.

<sup>542</sup> Cfr. Mitchell, *Colonising Egypt*, pp. 108-111.

<sup>543</sup> J. Jankowski, *The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt*, in "The International Journal of African Historical Studies", 14, 4, 1981, p. 653.

<sup>544</sup> Jankowski, *The Eastern Idea*, p. 656.

scritto, è lui a crearne una, la *ḥazāna al-Zakiyya*, che raccoglie un'imponente collezione di libri (18.700) e manoscritti, che egli trasformò in *waqf* nel 1912, ed è oggi parte della Biblioteca nazionale del Cairo. Ancora in vita, Zakī fa costruire per sé e per la moglie una moschea funeraria a Giza ispirandosi certamente ai monumenti locali, ma ricordando anche le monumentali tombe europee e soprattutto il loro impatto sui cittadini: «Dans ce but il visita les plus beaux monuments archéologiques, et de ce mélange, il forma un ensemble harmonieux auquel il ajouta des modifications inspirées de son goût parfait et de son talent artistique. Il lui choisit pour armoiries la plume, l'encrier et le livre et les orna d'un verset du Coran»<sup>545</sup>.

Questo monumento mi sembra rappresenti la *summa* del pensiero di Zakī, volto a infondere un nuovo spirito vitale alle espressioni della cultura egiziana, letteratura e arte, i cui obiettivi sembrano coincidere con quelli del Comité de conservation: «La restauration n'aurait pas seulement un intérêt d'art et d'archéologie; elle exercerait sans nul doute une influence heureuse sur l'avenir moral et matériel du pays [...] car il est bien clair que l'art européen n'aurait jamais en Egypte le même éclat qu'en Occident»<sup>546</sup>. La rinascita dell'arte conduce inevitabilmente alla rinascita del paese.

Ma se Zakī rimane forse la figura più emblematica, gli altri autori presentano caratteristiche simili, e le loro esistenze assurgono a modelli di vita. Essi si fanno mediatori tra la cultura orientale e quella occidentale, traducono nelle loro esistenze il messaggio di rinnovamento cui la società araba deve aspirare. Salīm Bustrus, diviso tra il business e la cultura, diventa filantropo, convinto che la conoscenza dia lustro alla ricchezza e sia alla base del progresso, egli ha il merito di aver avuto un duplice ruolo nel diffondere il sapere «within and between the societies»<sup>547</sup>. Bayram V e Sanūsī sono entrambi riformisti, oltre ai legami, come già detto, con la società segreta *al-Urwa al-Wuṭqā*, portavoce del pensiero dei grandi moderniti musulmani Ğamāl al-Dīn al-Afġānī e Muḥammad

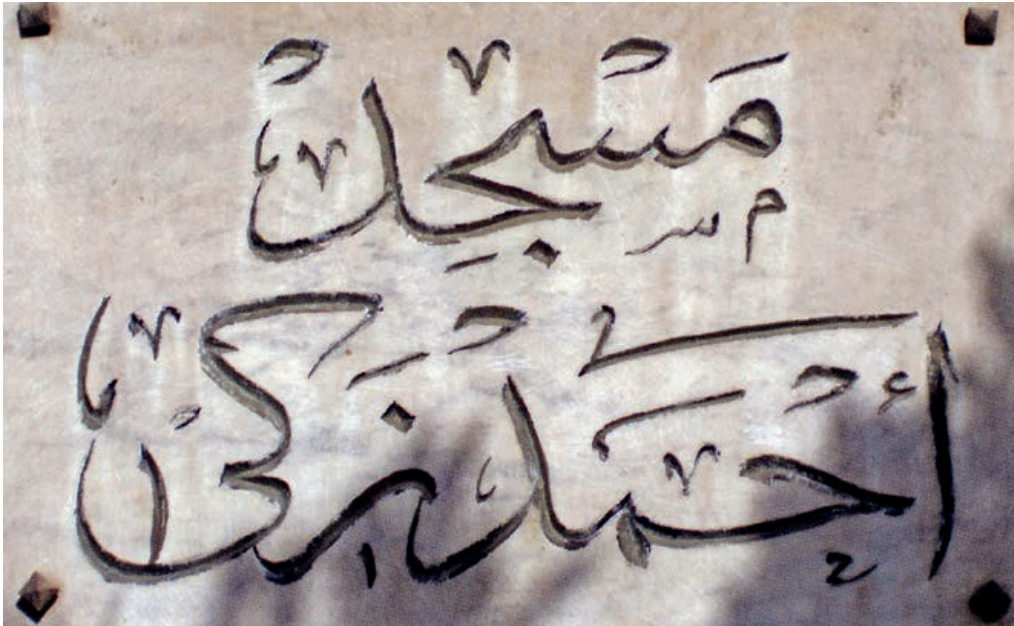
---

<sup>545</sup> M. Volait, *L'ingénieur, le réformateur et le collectionneur: trois figures égyptiennes de l'Orientalisme architectural au Caire au tournant du XXe siècle*, in S. Basch, P. Chauvin, M. Espagne, N. Seni, J. Leclant (eds.), *L'Orientalisme, les Orientalistes et l'Empire Ottoman de la fin du XVIIIe à la fin du XXe siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et Belle-Lettres, 2011, pp. 275-291.

<sup>546</sup> Il testo continua: «Il serait facile au contraire d'y faire revivre l'art arabe, ou du moins un art nouveau qui s'inspirerait à la fois de l'art arabe et des conditions que la nature a imposées de tous temps aux architectes sur le sol égyptien. En relevant les monuments arabes, on n'aurait pas seulement sauvé des œuvres admirables qui menacent ruine, on aurait préparé l'apparition d'œuvres nouvelles, sinon aussi parfaites que les anciennes, au moins dignes de figurer à côté d'elles et de maintenir au Caire le privilège d'être la capitale de l'art arabe». Cfr. M. Volait, *Amateurs français et dynamique patrimoniale: aux origines du Comité de conservation des monuments de l'art arabe*, in D. Panzac, A. Raymond (ed.), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002, pp. 311-326.

<sup>547</sup> Zachs, *Cultural and Conceptual*, p. 168.





Particolare della moschea di A. Zakī a Giza (Cairo), la scritta recita: la moschea di Aḥmad Zakī, foto da M. Volait, *Ahmad Zaki. Une vie à la croisée de plusieurs mondes*, in A. Zaki, *L'Univers à Paris. Une lettré égyptien à l'exposition universelle de 1900*, Paris, Norma, 2015, p. 24



Particolare della moschea di Zakī, la scritta riproduce il nome Aḥmad Zakī, foto da M. Volait, *Ahmad Zaki. Une vie à la croisée de plusieurs mondes*, in A. Zaki, *L'Univers à Paris. Une lettré égyptien à l'exposition universelle de 1900*, Paris, Norma, 2015, p. 22



**Facciata della moschea di Zakī**

'Abduh, scrivono opere storico-letterarie e divulgano le loro idee nella stampa, analogamente a Ibn Ḥūḡa e a Marrāš, i quali pubblicano anch'essi su riviste dell'epoca, rispettivamente su *al-Hāḡira* e *al-Ġinān*, in particolare, Ibn Ḥūḡa dirige la tipografia ufficiale tunisina: l'editoria, introdotta da Napoleone, comincia a rivestire un ruolo importante nella formazione dell'opinione pubblica ed è uno degli ambiti privilegiati dai nostri autori-viaggiatori.

Anche Zaydān è un eccezionale divulgatore, non solo attraverso il suo giornale *al-Hilāl*, egli scrive due imponenti opere: *Ta'rīḡ al-tamaddun al-islāmī* (Storia della civiltà islamica, 5 voll. 1902-1907) e *Ta'rīḡ ādāb al-luġat al-'arabiyya* (Storia della letteratura araba, 4 voll. 1911-1914), in uno stile semplice, con l'obiettivo di istruire, gui-



Particolare della facciata della moschea di Zakī. La scritta in azzurro recita «Questa moschea è stata costruita dallo šayḥ al-‘urūba Aḥmad Zakī 1353» (1934), foto da M. Volait, *Ahmad Zaki. Une vie à la croisée de plusieurs mondes*, in A. Zaki, *L’Univers à Paris. Une lettré égyptien à l’exposition universelle de 1900*, Paris, Norma, 2015, p. 25

dare moralmente e intellettualmente il lettore che deve sentirsi parte di una comunità, ovvero della nuova nazione. Per Zaydān, che appartiene alla comunità siro-cristiana, è la lingua araba il substrato comune sul quale costruire la nuova entità statale, attraverso il ruolo di un’élite (*ḥāṣṣa*) colta che guidi la massa (*‘amma*); aspetto, questo, rilevante poiché Zaydān sul finire del 1880, quando si era ormai stabilito al Cairo, entra nella franco-massoneria. In realtà egli ne era venuto a contatto già durante gli anni del Syrian Protestant College di Beirut, dove molti dei suoi professori (Fāris Nimr, Ya’qūb Ṣarrūf, Iskandar al-Bārūdī) che lui frequentava anche fuori le lezioni universitarie, appartenevano alla massoneria; all’epoca due erano le logge: *Le Liban* e *La Palestine*, entrambe miravano a diffondere la scienza, elevare il livello dell’istruzione, migliorare lo

stato sociale ed economico del paese. In Egitto la prima loggia, viene fondata sugli ideali di Liberté, Fraternité, Egalité dal generale francese Jean-Baptiste Kléber, all'indomani dell'invasione napoleonica, nel 1799.

Al Cairo Zaydān prende contatti con i suoi ex professori, trasferitisi nella capitale egiziana (oppure si trasferisce al Cairo sapendo del loro appoggio), i quali avevano rilanciato la rivista *al-Muqtataf*, e fondato nel 1889 il quotidiano *al-Muqaṭṭam*. Nel 1889 Zaydān pubblica *Ta'rīḥ al-māsūniyya al-'āmm munḍu naš'atihā ilā haḍā l-yawm* sulla storia della massoneria, dove mette in pratica un processo di traduzione e appropriazione culturale di concetti, come quelli della massoneria, fino a quel momento appannaggio solo di lingue occidentali e che da lì a pochi anni saranno ripresi nel periodico *al-Laṭā'if* di Šāhīn Makāriyūs, massone anche lui.

Zaydān, come osserva Dupont, seppe utilizzare la rete di solidarietà propria della massoneria non solo per la sua carriera ma anche per realizzare il suo progetto intellettuale di diffusione della cultura<sup>548</sup>, egli infatti anche grazie alla *Ġam'iyat al-i'tidāl* (società della saggezza), vicina alla massoneria, tra il 1886 e il 1889 amplia i suoi contatti con molti intellettuali e giornalisti egiziani; tra i frequentatori della *Ġam'iyat al-i'tidāl* figura anche Zakī, membro della Grande Loggia patriottica del Cairo, e nel 1902 rappresentante del Grand Oriente d'Albanie<sup>549</sup>. Anche Amīn Fikrī in un rapporto del 1897 del Gran d'Orient de France, figura tra i membri egiziani<sup>550</sup>.

Sanūsī nella sua *riḥla*, durante il soggiorno napoletano, si sofferma sulla massoneria (*al-frīmāsūn*), cui dedica un paragrafo, dove spiega che si tratta di un insieme di associazioni segrete nate tra gli *ifranġ*, diffuse in Inghilterra, Francia, Italia, Brasile, e sottolinea che non vi è paese civile che non ospiti logge massoniche. I suoi adepti, si considerano fratelli e si adoperano per l'interesse dell'umanità, aiutano i poveri, gli ammalati e promuovono la diffusione del sapere con l'obiettivo di perseguire lo sviluppo della civiltà; Bayram informa anche sui segni particolari con cui gli affiliati si riconoscono tra loro, durante la stretta di mano uno preme con il pollice sull'osso della mano dell'altro, e se questi risponde col medesimo gesto, i due sanno che entrambi appartengono alla 'grande famiglia'<sup>551</sup>. L'immagine della massoneria, così come risulta dai nostri autori, è positiva, essi ne mettono in rilievo la stretta solidarietà e collaborazione dei suoi membri, il cui obiettivo è appunto il progresso della società. L'associazionismo aveva impressionato i nostri autori che ne avevano apprezzato gli innumerevoli risvolti positivi nei con-

---

<sup>548</sup> Dupont, *Usages et acculturation de la franco-maçonnerie*, p. 4.

<sup>549</sup> Volait, *L'ingénieur, le réformateur*, p. 288.

<sup>550</sup> K. Wissa, *Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in a Cultural and Political Encounters*, in "Bulletin British Society for Middle Eastern Studies", 16, 2, 1989, pp. 143-161.

<sup>551</sup> Sanūsī, *al-Riḥla al-ḥiġāziyya*, pp. 97-100.

fronti della società: le associazioni caritatevoli, l'Hotel des Invalides, eccetera. Stringere dei legami con altre persone mosse dagli stessi ideali, per giungere a un obiettivo comune, appare ai nostri autori un'opzione particolarmente efficace, come del resto le varie società e associazioni europee avevano reso evidente. Far parte della massoneria voleva dire appartenere a un'élite, a quel segmento colto della società – giornalisti, scrittori, avvocati, alti funzionari pubblici –, che si distingue dalla massa, ma verso la quale ha però dei doveri, cioè educarla e guidarla; e mi sembra paradigmatico che alcuni dei nostri autori ne facessero parte, dimostrando così da parte loro di far proprie le idee, i concetti e le istituzioni occidentali nel tentativo di rielaborarli.

Sono dunque numerose le affinità dei nostri autori-viaggiatori, i quali, al di là dell'appartenenza religiosa, trovo, mettano fortemente in evidenza l'idea di appartenenza a un'élite, che, come tale, deve saper trasmettere e diffondere il proprio sapere, a beneficio del proprio paese.

### 8.3 La Rinascita dell'arte

Per Saba Yared i viaggiatori della seconda generazione (1882-1918), tra i quali i nostri autori (eccetto Bustrus, che appartiene alla generazione precedente), sono più interessati ai tesori dell'arte, musei, monumenti, palazzi, gallerie, eccetera, sebbene non abbiano alcuna educazione artistica. Unica eccezione è Zakī, il quale classifica gli artisti con una maggiore consapevolezza rispetto ai suoi colleghi<sup>552</sup>. Certamente Zakī fornisce maggiori dettagli artistici (menziona lo stile gotico in Francia, per esempio), ma, in generale, il tono delle sue descrizioni non può ritenersi quello di un critico esperto. Tuttavia, negli anni successivi alla *riḥla*, Zakī approfondisce e coltiva la sua sensibilità artistica, tanto che nel 1912 entra a far parte del *Comité de conservation des monuments de l'art arabe*<sup>553</sup>, organismo creato per decreto del khédivé nel 1881, con l'obiettivo di inventariare e salvaguardare i monumenti egiziani; nella prima seduta del febbraio 1882 i membri si impegnano «d'étudier et d'approuver les projets et plans de réparations de ces monuments [...] et de signaler à ce Ministère [de wakfs] les debris de mo-

<sup>552</sup> Saba Yared, *Arab Travellers*, pp. 110-111.

<sup>553</sup> Cfr. *Comité de conservation des monuments de l'art arabe depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, 30, 1914, pp. 1-4. Nel 1884 il Comitato apre un suo museo di arte araba, nella moschea di al-Ḥākīm, il cui unico responsabile è un portiere; nel 1903 il museo avrà una sua sede. Cfr. D.M. Reid, *Cultural Imperialism and Nationalism: The Struggle to Define and Control Heritage of Arab Art in Egypt*, in "International Journal of Middle Eastern Studies", 24, 1, 1992, pp. 61-62; M. Volait, *Amateurs français*, pp. 311-326.

numents qu'il y aurait lieu de transférer, dans l'intérêt de leur conservation, au Musée Nationale»<sup>554</sup>.

Zakī nel gennaio 1913 di fronte alla Società khediviale si lancia in una lunga disquisizione (in francese) sull'arte islamica, ne ripercorre le differenti fasi dalle origini all'apogeo, quando la sua influenza ha «dépassé les frontières» raggiungendo Europa e Cina. A questo periodo di grande splendore – Zakī ritrova tracce dell'arte musulmana perfino nel Tirolo<sup>555</sup> –, segue un'epoca di decadenza che dura fino all'epoca contemporanea, dovuta a varie cause, tra cui guerre, scismi religiosi, dominazione straniera, ma soprattutto alla dominazione ottomana, che secondo Zakī ha segnato la vera débâcle dell'arte e della cultura musulmana: gli Ottomani requisirono a Costantinopoli tutte le maestranze arabe e il mondo musulmano perse «le sentiment artistique et le culte du Beau»<sup>556</sup>.

Con questo intervento Zakī si inserisce in un dibattito particolarmente acceso dell'epoca che verteva sulla riorganizzazione della città, l'haussmanizzazione del Cairo appunto cui fa esplicito riferimento schierandosi a suo favore. Secondo le sue consuetudine modalità, ne trova un'analogia con quanto compiuto nei secoli passati «dall'emiro Yechbek el-Dawadari»<sup>557</sup>, il quale nel 1477 modernizzò e razionalizzò il Cairo ampliando le strade e le vie di comunicazione<sup>558</sup>. Le soluzioni prospettate da Zakī per il futuro dell'arte musulmana e in particolare egiziana, sono prettamente inserite nella dinamica politica dell'epoca di cui Zakī è parte integrante, essendo membro del Comité pour la conservation, e prevedono appunto una modernizzazione e un abbellimento delle strade del Cairo: «Les villes doivent mettre, comme les femmes, une certaine coquetterie à faire valoir leurs charmes», afferma Zakī<sup>559</sup>. Questi interventi devono essere realizzati da ingegneri con il supporto però di artisti la cui formazione, Zakī la prevede nell'Ecole des Beaux-Arts del Cairo; in questo modo le città arabe non perderebbero il loro carattere orientale, sviluppatosi conformemente, al clima, alla mentalità e alle esigenze locali. Tuttavia Zakī non rifiuta l'apporto dell'Occidente, egli ritiene infatti vantaggioso «se documenter et emprunter des inspirations à l'étranger, mais à la condition essentielle de les assimiler au temperament national» così che il carattere locale sia gelosamente ser-

---

<sup>554</sup> Cfr. *Comité de conservation des monuments de l'art arabe*, Procès-Verbal, Anné 1892, 1, pp. 7-13.

<sup>555</sup> Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 7.

<sup>556</sup> Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 11.

<sup>557</sup> Si tratta di Azbak, un emiro del sultano Mamelucco Qayt Bay, che a partire dal 1470 inizia la costruzione del quartiere Azbakiyya, cfr. J. L. Abu Lughod, *Cairo, 1001 Years of the City Victorious*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1971, p. 48.

<sup>558</sup> Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 23.

<sup>559</sup> Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 22.

bato e non diventi incolore<sup>560</sup>. Egli ha quindi chiaro i pericoli dell'imitazione pedissequa, e ritiene, infatti, che il processo di rinnovamento debba «mettre en pratique la méthode employée par les Arabes à l'aurore de leur épanouissement artistique»<sup>561</sup>, quando cioè gli arabi avevano fatto tesoro del patrimonio artistico delle popolazioni conquistate riadattandolo alle proprie esigenze e gusto. E, memore di quanto ha potuto constatare personalmente nei suoi viaggi in Europa, afferma: «Seul, le concours des Pouvoir Publics, combiné avec un élan d'enthousiasme national, facile à susciter, pourrait créer un courant d'énergie capable de provoquer une véritable Renaissance de l'art musulman»<sup>562</sup>.

La Rinascita cui auspica Zakī, come del resto gli altri autori-viaggiatori, non riguarda solo l'arte, ma è proprio all'arte e alla letteratura che essi affidano l'identità araba, essendo, entrambe, espressione del «genio di una civiltà». Essi postulano una rinascita, che però trovi dall'interno la sua forza rigenerante, anche se la spinta proviene dall'esterno. Non solo Zakī, ma anche gli altri autori hanno fatto riferimento all'apogeo dell'Islam nell'era Abbaside, in particolare menzionano il movimento di traduzione dal greco all'arabo. Zaydān, dal canto suo, evidenzia il ruolo fondamentale dei Siriani, che, fin dall'epoca abbaside, grazie alla loro attività di traduttori della filosofia greca, sono stati dei «transmitter of knowledge and learning»; ruolo che, ritiene Zaydān, i siriani continuano a svolgere introducendo la civiltà moderna nel mondo arabo, come dimostra la loro attività nell'ambito dell'insegnamento e della stampa<sup>563</sup>.

Il movimento di traduzioni dal greco all'arabo cui fanno riferimento i nostri autori segnò certamente uno dei momenti più fecondi e forieri di progresso, nella storia dell'umanità in generale e nella storia araba in particolare<sup>564</sup>, ma era animato da presupposti diversi rispetto al periodo moderno; il processo attraverso cui elementi differenti si sono fusi nella configurazione culturale araba ha avuto luogo per una serie di fattori che Gutas illustra brillantemente, tra cui determinante fu il protagonismo dell'Impero, gli Abbasidi, i quali seppero dar corpo a una cultura universale che, sebbene in lingua araba, superava l'arabismo come limite intellettuale diventando un valore sovranazionale. Le differenze tra il movimento delle traduzioni e la *Nahḍa* sono dunque sostanziali, e, nonostante il pensiero greco non debba considerarsi, come afferma Porman<sup>565</sup>, una

<sup>560</sup> Zéki, *Passé et l'avenir*, p. 20.

<sup>561</sup> *Ibidem*.

<sup>562</sup> *Ibidem*.

<sup>563</sup> T. Philipp, *Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurji Zaidan (1861-1914)*, in "International Journal of Middle East Studies", 4, 1, 1973, pp. 3-22.

<sup>564</sup> D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Torino, Einaudi, 2002, p. 221.

<sup>565</sup> L'autore sottolinea il ruolo di Tawfīq al-Ḥakīm, che nelle sue opere ha saputo rielaborare i drammi greci rendendoli accessibili al grande pubblico egiziano, e quello di Ṭāhā Ḥusayn, il quale oltre

proprietà esclusiva occidentale, ritengo che il processo di rinnovamento auspicato tra XIX e XX secolo sia ben lontano da quello del glorioso passato abbaside, come del resto la storia sembra dimostrare.

#### 8.4 La *Nahḍa*: una Rinascita a metà

Gli autori-viaggiatori che abbiamo accompagnato nelle loro peregrinazioni hanno mostrato, al di là delle minuziose descrizioni, i loro diversi interessi e curiosità. Differenze che certamente scaturiscono dal modo di essere di ognuno di loro, nonché dal contesto storico-geografico e politico da cui provengono. Certo la mia simpatia verso Salīm Bustrus forse trapela tra le righe; la sua giovane età è un elemento a suo favore che influisce positivamente sul testo, più diretto e conciso rispetto agli altri. Mi riferisco, alla monumentale *riḥla* di Bayram, la cui lettura si presenta molto più ardua, non solo per la mole ma anche per la mancanza di punteggiatura<sup>566</sup>. Le opere di Bayram e di Sanūsī sono rivolte a un'élite. Sanūsī inserisce nella narrazione testi di giurisprudenza, che l'appesantiscono notevolmente, anche se in alcune parti raggiunge il lettore, allorché emergono le sue considerazioni o i timori, come quando racconta l'episodio di Monsummano, dove è rincorso dalla popolazione stupita dai suoi abiti. Le opere di Zakī e Zaydān sono più divulgative. Zakī ha ormai la fisionomia del viaggiatore moderno e i suoi bozzetti sono accattivanti, coinvolgono il lettore. Zaydān lo è meno e forse il suo atteggiamento, dettato da un senso di subalternità, insieme ad alcune sue considerazioni, lo rendono a volte supponente, la sua propensione per l'associazionismo non è tale quando si tratta di partiti o sindacati. Fikrī ha sentito il peso della responsabilità affidatagli dal padre di redigere l'opera e non intende deluderlo: scrive oltre 800 pagine. Tra l'incredibile mole d'informazioni, precise e puntuali, traspare l'autore, con i suoi pensieri, la sua nostalgia. Marrāš è un poeta, la sua *riḥla* è intellettuale, appare più interessato al sistema filosofico francese che a quello politico e la sua, per certi versi, sembra un'apologia della Francia. Bāḡūrī è un conservatore, come mostra la sua biografia, ma il suo testo a tratti lascia trapelare curiosità e interesse per aspetti inconsueti della vita francese, per esempio il luogo degli oggetti scomparsi a Parigi, che rendono meno asettica e distante non solo la narrazione ma l'autore stesso. I testi, come ormai risulta

---

a ritenere il pensiero greco parte del patrimonio egiziano si è battuto per l'apertura all'università di cattedre d'insegnamento del latino e del greco. Cfr. P. E. Porman, *The Arab Cultural Awakening ('Nahda') 1870-1950, and the Classical Tradition*, in "International Journal of the Classical Tradition", 13, 1, 2006, pp. 3-20.

<sup>566</sup> L'argomento della punteggiatura è stato trattato da Zakī, il quale ne riteneva importante l'introduzione per facilitare la comprensione dei testi a un maggiore numero di lettori.



chiaro, sono ricchi di dati, informazioni dietro cui è però possibile rintracciare i pensieri dei loro autori, ma anche carpire le loro sensazioni rispetto a ciò che vedevano e stavano vivendo, anche se certamente avremmo voluto sapere di più.

Nel complesso, emerge un quadro indicativo non soltanto del modo in cui i nostri autori guardano l'Europa, ma anche della nuova visione che ciascuno di loro elabora del proprio paese d'origine, dall'Egitto, alla Tunisia, al Bilād al-Šām, a riprova dunque di quanto le relazioni con l'Altro influiscano nella costruzione identitaria. Essi osservano l'Europa, paragonandola inevitabilmente a ciò che è loro familiare, come tende a fare chiunque si rechi all'estero e non possono che notare affinità o differenze col loro luogo di provenienza. Si rafforza in loro il sentimento di appartenenza alla nazione, *ḥubb al-waṭan* (amor patrio), che cercano di diffondere tra i loro concittadini. Ma in questo confronto c'è qualcosa in più, poiché essi guardano il loro paese con gli occhi dell'Altro, si vedono diversamente rispetto a prima. Se il viaggio trasforma, come suggerisce Leed, in questo caso mette in luce le contraddizioni nella relazione con l'Altro. Gli autori delle nostre *riḥle*, pur avendo l'obiettivo di conoscere gli europei per difendersi meglio da loro, ne assumono inevitabilmente il punto di vista, che però, come sopra osservato, non sempre coincide con quello dell'Altro, l'Occidente. Il caso dell'esposizione con la Rue du Caire è paradigmatico delle contraddizioni insite in tale rapporto; contraddizioni che a mio avviso emergono da ambo le parti. I padiglioni 'orientali' appaiono ai viaggiatori-autori inadeguati: nel caso dell'Egitto la rappresentazione legata all'epoca faraonica o ai vicoli della città d'epoca medievale stride col processo di modernizzazione avviatosi anche a livello urbano al Cairo già con Ismā'īl Bāšā. I nostri autori colgono l'ambiguità di questa rappresentazione, senza tuttavia comprenderne appieno il senso profondo, e il portato coloniale. Ma il paradosso in cui si muove l'Egitto si palesa nello stesso movimento nazionalista, che va affermandosi nel paese grazie anche al Faraonismo, movimento culturale che nasce sotto l'influsso dell'egittologia europea e che diventa parte dell'ideologia su cui si fonda l'idea di nazione egiziana moderna. Tutto ciò sembra rispecchiare esattamente l'ambiguità dell'idea occidentale di Egitto: un Egitto faraonico, simbolo degli antichi fasti, e che è ormai patrimonio comune (l'architettura parigina fa sfoggio di sfingi, fregi, simboli e decorazioni egizie), in contrasto con un Egitto 'moderno', rappresentato invece dai pittoreschi vicoli e mercati della città vecchia, esattamente come nei quadri orientalisti, o nella Rue du Caire. Gli egiziani subiscono inevitabilmente la visione dominante che li vuole orientali, esotici, sebbene questa raffigurazione contrasti nettamente con quella di modernità e di un rinnovato stile di vita, verso cui essi aspirano.

Quanto all'immagine che i viaggiatori danno dell'Europa, essa è positiva, piena di ammirazione; al di là dello stupore per la tecnologia – l'elettricità domina tra tutte le nuove e diaboliche invenzioni – essi apprezzano e raccomandano l'organizzazione amministrativa, la giustizia, il sistema educativo, l'associazionismo, la considerazione per

l'arte e la letteratura. In particolare abbiamo visto come siano interessati ai vari aspetti della vita culturale europea, alle biblioteche, ai giornali, eccetera, che considerano, al pari della tecnologia, motivi della vitalità e del progresso occidentali.

Ma, ai loro occhi, non è tutto oro quello che luccica: questa realtà volta all'efficienza e al guadagno presenta i suoi lati negativi, che affiorano nelle prime *rih̄le* per diventare più espliciti in quelle successive. Zaydān prende le distanze dall'Occidente soprattutto dal punto di vista etico-morale. Sul modo di vestire Sanūsī appare irremovibile, ma è soprattutto nei confronti delle donne, come abbiamo visto, che i nostri autori sono unanimi: siano musulmani o cristiani – Zaydān docet! –, rivendicano una società dove la donna rispetti le consuetudini 'orientali'.

Tutti ammettono il ritardo, ma non ne fanno una questione di religione, imputandolo piuttosto all'atteggiamento dei musulmani, o meglio degli orientali, che devono svegliarsi dal loro lungo sonno per tornare alla gloria dei loro padri<sup>567</sup>. Questa affermazione è di Zakī, ma traspare anche dai testi degli altri autori, che dimostrano quanto gli avvenimenti storici pesino sui loro atteggiamenti. Con l'acuirsi dei rapporti di forza, le società arabo-musulmane, molte delle quali vengono a contatto diretto col colonialismo, iniziano a prendere coscienza della loro posizione subalterna. Le relazioni e gli scambi con l'Altro sono ormai sbilanciati, in quanto l'Occidente non è più solo faro culturale, immagine cui guardare, ma realtà politica ed economica che impone la sua ingombrante presenza, prima in Algeria (1830), poi in Egitto e Tunisia (1881-1882). Il percorso dei nostri autori-viaggiatori mette ulteriormente in luce come i toni del confronto si vadano trasformando. Se Ṭaḥṭāwī, che guardava all'Altro in una condizione di parità, ritrovava affinità tra Islam e Occidente perfino nella *ṣarī'a* che per l'imam egiziano era animata dallo stesso spirito (giustizia ed equità) delle leggi europee (francesi), negli autori successivi si va affermando un senso di *revanche*, una reazione difensiva che si traduce in una posizione che Abu Lughod definisce «apologetic»: l'Occidente, non avendo una Rivelazione divina, rispetto all'Oriente, viene considerato inferiore spiritualmente, nonostante primeggi in ogni altro ambito<sup>568</sup>. Tale contrapposizione, tra un Oriente spirituale e un Occidente materialista, percepibile già nelle *rih̄le* qui prese in esame, si è andata cristallizzando con l'evolversi degli eventi storici, ampliando il divario.

L'opera di riforma (*iṣlāḥ*) postulata da Ğamāl al-Dīn al-Afġānī e Muḥammad 'Abduh – che avevano dimostrato come l'Islam fosse una religione della ragione e del dialogo – e dal siriano Kawākibī – che si era occupato della libertà politica, in particolare della tirannia tra le cause del ritardo delle società musulmane – non era continuata dopo

---

<sup>567</sup> Zakī, *al-Dunyā*, p. 196.

<sup>568</sup> Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, pp. 158-159.

di loro, impedendo così che si realizzasse una vera e propria rivoluzione culturale<sup>569</sup>. L'eredità di 'Abduh veniva raccolta dal suo allievo, Rašīd Riḍā, che però ne snaturava i principi della modernità<sup>570</sup>, ponendo l'accento sul tema del ritorno alle origini, agli antichi pii, ai *Salaf*, (da cui la corrente del salafismo); se, da un lato, Rašīd Riḍā si opponeva al colonialismo europeo, contribuendo all'affermazione del nazionalismo dall'altro faceva dell'Islam il baluardo contro l'Occidente, relegandolo però al passato delle origini. Tranne poche eccezioni, come quella di 'Alī 'Abd al-Rāziq, che distingue la sfera religiosa da quella politica nella sua pubblicazione del 1925 (*al-Islām wa uṣūl al-ḥukm*), in risposta all'eliminazione del Califfato da parte di Muṣṭafā Kamāl dopo la proclamazione della Turchia moderna, la corrente del riformismo va in una direzione opposta rispetto a quella dei suoi inizi, si indirizza verso l'Islam politico di Ḥasan al-Bannā, discepolo di Riḍā, fondatore dei Fratelli musulmani (1928 a Isma'iliyya, Egitto), e di Sayyid Quṭb.

La questione nazionale, l'indipendenza e poi la fondazione di uno Stato-Nazione moderno, entità politica da costruire ex novo, ha costituito l'interesse principale di molti intellettuali arabi, che ponendo l'accento sull'arabismo, non hanno affrontato questioni concernenti l'Islam e la sua relazione con l'ideologia dei nuovi Stati; ci sono state delle eccezioni, come quella di Sāṭi' al-Ḥusri, e Mišīl 'Aflaq, o Quṣṭanṭīn Zurayq, ma si è trattato di voci isolate. Le istituzioni occidentali sono andate a sostituire, senza una vera rielaborazione endogena, quelle tradizionali, attraverso categorie di riferimento autogene ormai svuotate di senso.

Secondo lo studioso palestinese Māhir al-Šarīf<sup>571</sup>, Ġamāl 'Abd al-Nāṣir (Nasser), che in Egitto aveva avviato, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, una vera rivoluzione politica e sociale, era dotato del carisma e del consenso necessari per dare vita a una vera rivoluzione anche in ambito culturale e religioso, visto che tra l'altro era un sostenitore di 'Abduh e di Kawāhibī. Nasser non ha colto l'importanza di ridare nuova forza vitale al riformismo islamico, che si è così spento prima di essere giunto ai suoi obiettivi. Il processo di modernizzazione, che avrebbe dovuto investire ogni ambito della società musulmana, si è dunque interrotto, monopolizzato dal movimento nazionalista arabo, che nel migliore dei casi, come in Egitto ha assunto forme politiche assolute – partito unico o quasi – lasciando terreno all'opposizione, spesso rappresentata dai partiti 'religiosi', i Fratelli musulmani, o dai comunisti. A partire dagli anni Settanta, infatti, dopo la sconfitta della Guerra dei Sei giorni (1967), ma soprattutto dopo che lo Stato-Nazione aveva mostrato le sue debolezze e i suoi fallimenti, si assiste all'affermazione di *una* visione

<sup>569</sup> Cfr. al-Šarīf, *Min ġurūb al-iṣlāḥ*.

<sup>570</sup> Cfr. M. Haddad, *Les Oeuvres de 'Abduh Histoire d'une manipulation*, in "Ibla", 60, 180, 1997, pp. 197-222.

<sup>571</sup> al-Šarīf, *Min ġurūb al-iṣlāḥ*.

d'islam politico, il fondamentalismo, che ponendosi come sistema totalizzante e dunque sostitutivo dell'Occidente lo rifiuta in toto. Visione questa che ha contribuito ad ampliare ulteriormente quella frattura con la modernità sempre più accomunata con l'Occidente e la sua visione gnostica della vita. Il ritorno storico alle origini, agli albori dell'Islam, professato dai movimenti fondamentalisti, ha ormai raggiunto il suo apice nel 2013 con la proclamazione del Califfato da parte di Isis o Daesh<sup>572</sup> che dir si voglia, i cui adepti pur non rinunciando alla tecnologia, come hanno mostrato con l'uso sofisticato dei media, rifiutano la vita moderna intesa secondo i canoni occidentali, e postulano al contrario di islamizzare la modernità. Ma senza entrare nelle complesse motivazioni, che hanno condotto alla nascita di tale aberrazione in nome dell'Islam, le quali esulano da questo studio, mi sembra però significativo notare come i loro sostenitori abbiano abbandonato gli abiti 'moderni', in quanto occidentali, per indossare dei cosiddetti abiti 'islamici', diversi però da quelli indossati dal nostro Sanūsī; quanto alle donne, viene semplicemente preclusa loro ogni forma di vita sociale, altro che la promiscuità di genere che preoccupava i nostri viaggiatori! Il cerchio sembra così chiudersi, il processo di modernizzazione non è arrivato alla radice restando solo sulla superficie così da poter essere ascrivibile all'Occidente, e rifiutato perché non sentito come proprio, secondo il famoso paradigma Occidente/modernità cui si contrappone quello Oriente/tradizione, con tutto ciò che questo comporta e che gli avvenimenti contemporanei pongono in evidenza.

La *Nahḍa*, il cui significato è appunto quello di Rinascita, finora sembra aver tradito gli ideali profondi da cui erano mosse le *riḥle* dei nostri autori...

---

<sup>572</sup> Acronimo di *al-Dawlat al-Islāmiyya fī 'Irāq wa l-Šām* ('Lo stato Islamico in Iraq e Siria'), in inglese *Islamic State of Iraq and Syria*, Isis. Molto interessante l'analisi di P. J. Luizard, *Le piège Daech, L'Etat islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015.

## Bibliografia

### Fonti arabe

- 'Abduh, Muḥammad, *al-Suwar wa l-tamāṭīl wa fawā'iduhā wa ḥukmuhā*, in *al-Amāl al-kāmila li l-imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh*, Beirut, Dār al-šurūq, 1993, pp. 198-201.
- al-Bāḡūrī, Maḥmūd 'Umar, *al-Durar al-bahiyya fī l-riḥla al-urūbāwiyya*, Cairo, Maṭba'at Muḥammad Muṣṭafā, 1891.
- Bayram al-Ḥāmis, Muḥammad al-Tūnisī, *Ṣafwat al-i'tibār bi-mustawḍa' l-amṣār wa l-aqtār*, Beirut, Dār al-ṣādir, 5 parti, 2 volumi, 1884-1885.
- Bustrus, Salīm, *al-Nuzha al-šāhiyya fī l-riḥla al-salīmiyya* 1855, Beirut, al-Mu'assasa al-'arabiyya li l-dirāsāt wa l-našr, 2003.
- Fikrī, Muḥammad Amīn, *Iršād al-alibbā' ilā maḥāsin Ūrūbbā*, Cairo, Maṭba'at al-Muqtaṭaf, 1892.
- Ibn al-Ḥūḡa, Muḥammad, *Sulūk al-ibrīz fī masālik Bārīz*, Tunisi, al-Maṭba'a l-rasmiyya al-tūnisiyya, 1900.
- al-Marrāš, Fransīs Faṭḥ Allāh, *Riḥlat Bārīs 1867*, Beirut, al-Mu'assasa al-'arabiyya li l-dirāsāt wa l-našr, 2004.
- al-Sanūsī, Muḥammad, *al-Riḥla al-ḥiḡāziyya*, taḥqīq 'Alī al-Šanūfī, Tunisi, al-Šarika al-tūnisiyya li l-tawzī', 1976.
- al-Sanūsī, Muḥammad, *al-Istiṭlā'āt al-bārīsiyya fī ma'raḡ 1889*, Tunis, 1891, <<http://dar.bibalex.org/webpages/mainpage.jsf?PID=DAF-Job:167378&q=>>; sito consultato il 28/2/2018.
- al-Ṭaḥṭāwī, Rifā'a Rāfi', *Taḥlīš al-ibrīz fī talḥīš Bārīz*, Cairo, Kalimāt 'arabiyya li l-tarḡama wa l-našr, 2011.
- Zakī, Aḥmad, *al-Safar ilā l-mu'tamar*, Cairo, Mu'assasa Hindāwī li l-ta'līm wa l-tarḡama, 2013.
- Zakī, Aḥmad, *al-Dunyā fī Pārīs*, Cairo, 'Ayn li l-dirāsāt wa l-buḡūṭ al-insāniyya wa l-iḡtimā'iyya, 2007.
- Zaydān, Ġurḡī, *Safar ilā Ūrūbbā* (1902), Beirut, al-Mu'assasa al-'arabiyya li l-dirāsāt wa l-našr, 2002.
- Zaydān, Ġurḡī, *Tarāḡim Mašāhīr al-Šarq fī l-qarn al-tāsi' 'ašar*, Cairo, Mu'assasa Hindāwī li l-ta'līm wa l-tarḡama, 2011.

## Bibliografia critica e fonti secondarie

- Abbattista, Guido (ed.), *Moving Bodies, Displaying Nations, National Cultures, Race and Gender in World Expositions Nineteenth to Twenty-first Century*, Trieste, EUT, 2014.
- Abbattista, Guido, *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia, 1880-1940*, Trieste, EUT, 2013.
- Abdel Malek, Kamal (ed.), *America in an Arab Mirror. Images of America in Arabic Travel Literature, An Anthology, 1895-1995*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- Abu Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Abu Lughod, Janet L., *Cairo 1001 Years of the City Victorious*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1971.
- Abu-Manneh, Butrus, *Four Letters of Shaykh Hasan al-Attar to Shaykh Tahir al-Husayni of Jerusalem*, in "Arabica", 50, 1, 2003, pp. 79-95.
- Agai, Bekim – Akyıldız, Olkay – Hillebrand, Caspar (eds.), *Venturing beyond Borders. Reflections on Genre, Fiction and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Würzburg, Ergon Verlag, 2013.
- Alami, Idrissi Ahmed, *Mutual Othering. Islam, Modernity, and the Politics of Cross-Cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing*, Albany, State University of New York Press, 2013.
- Arkoun, Mohammed – Le Goff, Jacques – Fahd, Toufic – Rodinson, Maxime (eds.), *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiévale*, Paris, Edition J. A., 1978.
- Arvizu, Shannon, *The Politics of Belly Dancing in Cairo*, in "The Arab Studies Journal", 12/13, 2004/2005, pp. 159-181.
- Attar, Samar, *Conflicting Accounts on the Fear of Strangers: Muslim and Arab Perceptions of Europeans in Medieval Geographical Literature*, in "Arab Studies Quarterly", 27, 4, 2005, pp. 17-29.
- Aubert-Roche, Louis, *Des Quarantaines. Nécessités de les reformes en France par suite de leur abolition en Angleterre et en Autriche*, in "Revue de l'Orient", 1, 1843, pp. 69-87.
- Aurenche, Marie-Laure, *Découvrir l'Égypte sans quitter Paris: l'itinéraire du Magasin pittoresque à deux sous (1833-1870)*, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 47-55.
- Avino, Maria, *Due viaggiatori siriani nell'Italia fascista. L'immagine dell'Italia e degli italiani nei diari di viaggio dei siriani Šafīq Ġabrī e Sāmī al-Kayyālī*, in "La rivista di Arablit", 4, 7-8, 2014, pp. 26-43.
- Avino Maria, *Impressioni europee di viaggiatori siro-libanesi all'alba del XX secolo*, in "La rivista di Arablit", 6, 11, 2016, pp. 5-19.
- Awad, Mohammed F., *Le modèle européen: l'évolution urbaine de 1807 à 1958*, in "Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée", 46, 1987, pp. 93-109.

- al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, London-New York, Verso, 1996.
- Bacha, Myriam, *Henri Saladin (1851-1923). Un architecte « Beaux-Arts » promoteur de l'art islamique tunisien*, in N. Oulebsir, M. Volait (eds.), *L'Orientalisme architecturale entre imaginaires et savoirs*, Paris, Picard, 2009, pp. 215-230.
- Baron, Beth, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2005.
- Basch, Sophie – Chuvin, Pierre – Espagne, Michel – Seni, Nora – Leclant, Jean (eds.), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire Ottoman de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XXe siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et des Belle-Lettres, 2011.
- Beaugé, Gilbert – Clément, Jean-François (eds.), *L'image dans le monde arabe*, Paris, CNRS édition, 1995.
- Behrens-Abouseif, Doris – Vernoit, Stephen (eds.), *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation, and Eclectism*, Leiden, Brill, 2006.
- Bendana, Kmar, *M'hamed Belkhûja (Tunis, 1869-1943). Un historien en situation coloniale*, in "Revue d'Histoire des Sciences Humaines", 24, 1, 2011, pp. 17-34.
- Benigni, Elisabetta, *Terre cristiane e confini d'Europa: il viaggio di Fakhr al-Dīn al-Ma'anī II (1613-1618) fra le sponde del Mediterraneo*, in A. Arioli (ed.), *Miscellanea Arabica 2013-2014*, Roma, Aracne, 2014, pp. 105-124.
- Blachère, Régis, *Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'hégire*, in *Mélanges offerts à William Marçais*, éd. par l'Institut des études islamiques de l'Université de Paris, Paris, Maisonneuve, 1950.
- Borruso, Andrea, *Da Oriente a Occidente*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2006.
- Bosworth, Clifford Edmund, *Al-Jabarti and the Frankish Archaeologists*, in "International Journal of Middle East Studies", 8, 2, 1977, pp. 229-236.
- Branca, Paolo, *Voci dell'Islam Moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Genova, Marietti, 1997.
- Bret, Patrice, *L'Égypte de Jomard: la construction d'un mythe orientaliste, de Bonaparte à Méhémet-Ali*, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 5-14.
- Brilli, Attilio, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Gran Tour*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Broca, Paul, *Note relative à l'exposition anthropologique égyptienne*, in "Bullettins de la Société d'anthropologie de Paris, II série, 1, 1866, pp. 574-580.
- Brocchi, Giambattista, *Giornale delle osservazioni fatte ne' viaggi in Egitto, nella Siria e nella Nubia da G. B. Brocchi*, 1 vol., Bassano, A. Roberti, 1841.
- Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden, Brill, 1984.
- Brugnolo, Stefano, *La tentazione dell'Altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Roma, Carocci, 2018.

- Bulletin de Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, 1882-1883, <<http://www.islamic-art.org/comite/Comite.asp>>; sito consultato il 28/2/2018.
- Calasso, Giovanna, *Esperienze e scritture di viaggio nell'Islam medievale: Il mondo degli altri e il mondo dell'Islam*, in B. Scarcia Amoretti (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. La Cultura Arabo-Islamica*, Roma, Salerno, 2003, pp. 379-408.
- Calasso, Giovanna, *Les tâches du voyageur: décrire, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Nāṣer-e Khosraw et Ibn Baṭṭūṭa*, in "Rivista degli Studi Orientali", 73, 1999, pp. 69-104.
- Calogero, Guido, *Pluralità delle culture e coesistenza umana* in G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Brescia, Morcelliana, 2015, pp. 387-395.
- Camera D'afflitto, Isabella, *Letteratura Araba Contemporanea. Dalla Nahda a oggi*, Roma, Carocci, 1998.
- Caraion, Marta, *Littérature et photographie orientaliste ou la mémoire égyptienne de Maxime du Camp*, in "Romantisme", 120, 2003, pp. 57-65.
- Casini, Lorenzo, *Beyond Occidentalism: Europe and the Self in Present-day Arabic Narrative Discourse*, Badia Fiesolana (Fi), EUI RSCAS, 2008, <<http://hdl.handle.net/1814/9367>>; sito consultato il 28/2/2018.
- Celik, Zeinep, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1992.
- Çelik, Zeinep – Kinney, Leila, *Ethnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles*", in "Assemblage", 13, 1990, pp. 34-59.
- Champollion-Figeac, Jacques-Joseph, *L'obélisque de Louqsor transporté à Paris*, Paris, Firmin Didot Frères, 1883.
- al-Charif, Mahir – Mervin Sabrina (eds.), *Modernités Islamiques. Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh*, Damas, Ifpo, 2006 (in francese e in arabo).
- Chebbi, Moncef, *L'image de l'Occident chez les intellectuels tunisiens dans la seconde moitié du XIX siècle*, Tunisi, Arabesques éd., 2010.
- Chejne, Anwar G., *Travel Books in Modern Arabic Literature*, in "Muslim World", 52, 1962, pp. 207-215.
- Chraïbi, Aboubakr (ed.), *Tropes du Voyage. II Les rencontres*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Cilardo, Agostino, *Note di viaggio sulla Campania di Aḥmad Zakī Pasha*, in A. Cilardo (ed.), *Presenza Araba e Islamica in Campania. Atti del Convegno Napoli-Caserta 22-25 novembre 1989*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1992, pp. 179-185.
- Colla, Elliott, *Conflict Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2007.
- Comis, Lara, *Dioramas (re)constructions and Experimental Archaeology*, in "euroREA", 3, 2006, pp. 78-82.



- Contadini, Anna (ed.), *Arab Paintings: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, Leiden, Brill, 2010.
- Corbey, Raymond, *Ethnographic Showcases, 1870-1930*, in "Cultural Anthropology", 8, 3, 1993, pp. 338-369.
- Coutan, George, *L'exposition pour rire. Revue comique*, Paris, Arthur Taire, 1889.
- Cromer, Evelyn Baring, *Modern Egypt*, New York, University of California, 1916.
- Darrel, Dykstra, *Pyramids, Prophets and Progress: Ancient Egypt in the Writing of Ali Mubarak*, in "Journal of the American Oriental Society", 114, 1, 1994, pp. 57-59.
- Dato, Giuseppe, *Aspetti della marginalità urbana nei paesi in via di sviluppo. il caso di Alessandria d'Egitto*, Cannitello, Biblioteca del Cenide, 2003.
- Davies, Eric, *Representations of the Middle East at American World Fairs 1876-1904*, in A. Amanat, T. Bernhardsson (eds.), *The United States and The Middle East: Cultural Encounters*, New Haven, CT, The Yale Center for International and Area Studies, 2002, pp. 342-385.
- De Bellaigue, Christopher, *The Islamic Enlightenment: The Modern Struggle Between Faith and Reason*, London, Bodley Head, 2017.
- Delanoue, Gilbert, *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, Caïre, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caïre, 1982.
- Delort de Gléon, Alphonse-Léopold, *Architecture arabe des Khalifes d'Egypte à l'Exposition Universelle en 1889. La Rue du Caïre*, Paris, Librairie Plon, 1889.
- Demeulenaere-Douyère, Christiane, *L'Egypte la modernité et les Expositions Universelles*, in "Bulletin de la Sabix", 54, 2014, pp. 37-41, <<http://journals.openedition.org/sabix/1108>>; sito consultato il 28/2/2018.
- Desurvire, Emmanuel, *Charles Edmond Chojecki: patriote polonais, explorateur, soldat, poète, dramaturge, romancier, journaliste, bibliothécaire...*, Paris, Ed. Lulu.com, 2011-2012, 4 voll.
- Donini, Pier Giovanni, *Arab Travelers and Geographers*, London, Immel, 1991.
- Dox, Donnalee, *Dance around Orientalism*, in "The Drama Review", 50, 4, 2006, pp. 52-71.
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1967<sup>3</sup>.
- Dunn, John P., *Khedive Ismail's Army*, London-New York, Routledge, 2005.
- Dupont, Anne-Laure, *Le grand homme, figure de la « Renaissance » arabe*, in C. Mayeur-Jouen, (ed.), *Saints et héros du Moyen Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 47-73.
- Dupont, Anne-Laure, *Usages et acculturation de la Franc-maçonnerie dans les milieux intellectuels arabes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à travers l'exemple du Jurji Zaydan (1861-1914)*, in "Cahiers de la Méditerranée" 72, 2006, pp. 331-352.
- Dupont, Anne-Laure, *L'histoire de l'islam au regard des autres histoires: un article de Ğurġi Zaydān (1861-1914)*, in "Arabica", 43, 1996, pp. 486-493.
- Dupont, Anne-Laure, *Ğurġi Zaydān (1861-1914), Ecrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, Institut Français du Proche-Orient 2006.

- Edmond, Charles, *L’Egypte à l’exposition universelle de 1876*, Paris, Dentu, 1867.
- Eickelman, Dale F. – Piscatori, James, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.
- El-Enany, Rasheed, *Arab Representations of the Occident East-West Encounters in Arabic Fiction*, London-New York, Routledge, 2006.
- Euben, Roxanne Leslie, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.
- L’exposition universelle de 1867 illustrée: publication internationale autorisée par la Commission imperiale, redacteur en chef F. Ducuing*, Paris, Administration de l’Exposition, 1867.
- Falk Gesink, Indira, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni*, New York, Tauris, 2014.
- Farès, Bichr, *Nécrologie Ahmad Zaki Pasha*, in “Revue d’études islamique”, 8, 1934, pp. 382-393.
- Fertat, Omar (ed.), *L’Autre et ses représentations dans la culture arabo-musulmane*, Bordeaux, Presse Universitaire de Bordeaux, 2016.
- Findley, Carter Vaughn, *An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat meets Madame Gülnar*, in “American Historical Review”, 103,1, 1998, pp. 15-49.
- Gabrieli, Francesco, *Viaggi e Viaggiatori arabi*, Firenze, Sansoni, 1975.
- Geppert, Alexander – Coffey, Jean – Lau, Tammy, *International Exhibitions, Expositions Universelles and World’s Fairs 1851-2005: A Bibliograph*, <[http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/fmi/astrofuturismus/publikationen/Geppert\\_-\\_Expo\\_bibliography\\_3ed.pdf](http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/fmi/astrofuturismus/publikationen/Geppert_-_Expo_bibliography_3ed.pdf)>; sito consultato il 28/2/2018.
- Ghersetti, Antonella (ed.), *Tropes du Voyage: le voyage dans la littérature arabe: I. Departs*, Padova, Studio editoriale Gordini, 2010.
- Golombek, Lisa, *From Timur to Tivoli: Reflections on il Giardino all’Italiana*, in “Muqarnas”, 25, 2008, pp. 243-254.
- Gorni, Maria Grazia – Pellegrini, Laura, *Un problema di storia sociale. L’infanzia abbandonata in Italia nel secolo XIX*, Firenze, Nuova Italia, 1974.
- Green, Arnold H., *The Tunisian Ulama 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden, Brill, 1978.
- Guagnini, Elvio, *Il viaggio, lo sguardo, la scrittura*, Trieste, EUT, 2010.
- Gutas, Dimitri, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D’Ancona, Torino, Einaudi, 2002.
- Haddad, Mohamed, *Les Oeuvres de ‘Abduh Histoire d’une Manipulation*, in “Ibla”, 60, 180, 1997, pp. 197-222.
- Hala, Fattah, *Representations of Self and the Other in Two Iraqi Travelogues of the Ottoman Period*, in “International Journal of Middle East Studies”, 30, 1998, pp. 51-76.
- Hale, Dana S., *Races on Display. French Representations of Colonized People 1886-1940*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2008,

- Hanafi, Hasan, *From Orientalism to Occidentalism*, in "Hermes", 1, 2012, pp. 7-16.
- Heyberg, Bernard – Naef, Silvia (eds.), *La multiplication des images en Pays d'Islam: De l'estampe à la télévision (17e-21e siècle)*, Actes du colloque: Images: fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie, Istanbul, Université du Bosphore (Bogaziçi Üniversitesi), 25-27 mars 1999, Würzburg, Ergon-Verlag, 2016.
- Heyberg Bernard – Walbiner, Carsten (eds.), *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut, Ergon Verlag Würzburg, 2002.
- Heyworth-Dunne, James, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London, Frank Cass, 1968<sup>2</sup>.
- Heyworth-Dunne, James, *Printing and Translations under Muhammad 'Ali of Egypt: The Foundation of Modern Arabic*, in "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", 3, 1940, pp. 325-349.
- Hillebrand, Caspar, *Ottoman Travel Account to Europe*, in B. Agai, O. Akyiliz C. Hillebrand (eds.), *Venturing beyond Borders. Reflections on Genre, Function and boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Würzburg, Ergon Verlag, 2013, pp. 53-74.
- Hourani, Albert, *Islam in European Thought*, Cambridge, University Press, 1991.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Hoyle, Mark S. W., *The Mixed Courts of Egypt: An Anniversary Assessment*, in "Arab Law Quarterly", 1, 1985, pp. 60-68.
- Humbert, Jean-Marcel, *Le Palais de l'Égypte à l'Exposition Universelle de 1900*, in Morlier, Hélène (dir.), *L'architecte Marcel Dourgnon et l'Égypte*, Paris, INHA, 2010, pp. 24-28, <<http://inha.revues.org/7008>> ; sito consultato il 28/2/2018.
- Huhtamo, Erkki, *Illusions in Motion. Media Archaeology of Moving Panorama and Related Spectacles*, Cambridge Massachusets, Mit Press, 2013.
- Islahi, Abdul Azim, *Economic Thinking of Arab Writers during the Nineteenth Century*, London-New York, Palgrave MacMillan, 2015.
- Jankowski, James P., *The Eastern Idea and the Eastern Union in Interwar Egypt*, in "The International Journal of African Historical Studies", 14, 1981, pp. 643-666.
- Kallas, Elie, *The Travel Accounts of Ra'd to Venice (1656) and its Aleppo Dialect according to the MS. Sbath 89*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2015.
- Kallas, Elie, *Venezia descritta dal commerciante aleppino Greco-ortodosso Ra 'd nel 1656 secondo il MS. Sbath 89*, in "Quaderni di Studi Arabi", 11, 2016, pp. 61-74.
- Kezer, Zeynep, *Familiar Things in Strange Places: Ankara's Ethnography Museum and the Legacy of Islam in Republican Turkey*, in "Perspectives in Vernacular Architecture", 8, 2000, pp. 101-106.
- Kilpatrick, Hilary, *Visions of Distant Cities. Travellers as Poets in the Early Ottoman Period*, in "Quaderni di Studi Arabi", 3, 2008, pp. 67-82.

- Kilpatrick, Hilary, *Between Ibn Baṭṭūta and al-Ṭaḥṭāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period*, in "Middle Eastern Literatures", 11, 2008, pp. 233-248.
- Kowalska, Maria, *From Facts to Literary Fiction. Medieval Arabic Travel Literature*, in "Quaderni di Studi Arabi", 5/6, 1987-1988, pp. 397-403.
- Kreiser, Klaus, *Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916*, "Muqarnas", 14, 1997, pp. 103-117.
- Kudsi-Zadeh, Albert, *Afghānī and Freemasonry in Egypt*, in "Journal of the American Oriental Society", 92, 1, 1972, pp. 25-35.
- Lababidi, Lesley, *Cairo's Street Stories. Exploring the City's Statues, Squares, Bridges, Gardens and Sidewalk Cafés*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2008.
- Labib, Tahir – Sha'rawi, Hilmi – Hanafi, Hasan, *L'Altro nella cultura araba*, introduzione di F. Corrao, a cura di S. Pagani, Messina, Mesogea, 2006.
- La Greca, Paolo *Il Cairo. Una metropoli in transizione*, Roma, Officina ed., 1996.
- Landau, Jacob, *Muḥammad Thābit, a Modern Arab Traveller*, in "Journal of Arabic Literature", 1, 1970, pp. 70-74.
- Leed, Eric J., *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- van Leeuwen, Richard, *The Origin of an Image. Fakhr al-Din Ma'an's Exile in Tuscany (1613-1618)*, in Peter van Kessel (ed.), *The Power of Imagery. Essays on Rome, Italy and Imagination*, Roma, Apeiron, 1992, pp. 48-62.
- van Leeuwen, Richard, *Two Egyptians at the World Exhibition in Paris*, in R. Ostle, Ed de Moor, S. Wild (eds.), *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1998, pp. 39-50.
- Leisten, Thomas, *Mashhad al-Nasr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art*, in "Muqarnas", 13, 1996, pp. 7-26.
- Leprun, Sylviane, *Le théâtre de Colonies*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, Norton, 1982.
- Lewis, Bernard, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Lindisfarne-Tapper – Nancy, Ingham Bruce (eds.), *Languages of Dress in the Middle East*, Richmond, Curzon, 1997.
- Le livre des expositions universelles 1851-1989*, Paris, Union Centrale des Arts Décoratifs, 1983.
- Lorius, Cassandra, *'Oh Boy you salt of the earth': Outwitting Patriarchy in Raqs Baladi*, in "Popular Music", 15, 3, 1996, pp. 285-298.
- Louca, Anouar, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*, Paris, Didier, 1970.
- Luizard, Pierre-Jean, *Le piège Daech, L'Etat islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015.
- Mariette, Auguste, *Exposition Universelle de 1867. Description du Parc Egyptien*, Paris, Dentu, 1867.

- Masud, Muhammad Khalid – Salvatore, Armando – van Bruinessen, Martin (eds.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Matar, Nabil, *An Arab Ambassador in the Mediterranean World: Muhammad ibn Uthman al-Miknasi, 1779-1788*, New York-London, Routledge, 2015.
- Matar, Nabil, *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the 17th Century*, New York-London, Routledge, 2003.
- Matar, Nabil – MacLean, Gerald M., *Britain and the Islamic World 1558-1713*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Medici, Anna Maria, *Città italiane sulla via della Mecca, Storie di viaggiatori tunisini dell'Ottocento*, Torino, L'Harmattan Italia, 2001.
- Michaud, Joseph-François – Pojaulait, Jean-Joseph-François, *Correspondance d'Orient*, 6, Paris, Ducollet, 1835.
- Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988.
- Moosa, Matti, *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers, 1997<sup>2</sup>.
- Morlier, Hélène, *Pouvoir, arts et archéologie: trois puissances en lice au Caire*, in E. Godoli, M. Volait (ed.), *Concours pour le musée des Antiquités égyptiennes du Caire 1895*, Paris, Picard, 2010, <<http://inha.revues.org/6889>>; sito consultato il 28/2/2018.
- Morlier, Hélène, *Avant le concours: Le Musée de Boulaq et de Giza*, in E. Godoli, M. Volait (eds.), *Concours pour le musée des Antiquités égyptiennes du Caire 1895*, Paris, Picard, 2010, pp. 31-40.
- Muwaylihī, Muḥammad, *Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām*, Cairo, Kalimāt 'arabiyya li l-tarğama wa l-našr, 2013.
- Naef, Silvia, *Y a-t-il une "question de l'image" en Islam ?*, Paris, Téraèdre, 2015.
- Netton, Ian R., *Islamic and Middle Eastern Travellers and Geographers*, Richmond, Curzon Press, 1993.
- Newman, Daniel, *Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19<sup>th</sup> c.)*, in "Chronos", 6, 2002, pp. 7-76.
- Newman, Daniel, *The European Influence on Arabic during the Nahda: Lexical Borrowing from European Languages (ta'rib) in 19<sup>th</sup> Century Literature*, in "Arabic language and literature", 5, 2, 2002, pp. 1-32.
- Newman, Daniel, *19<sup>th</sup> Century Tunisian Travel Literature on Europe Construction of Memory and the Other*, in "Ibla", 206, 2010, pp. 175-189.
- van Nieuwkerk, Karin, *"A Trade like any Other": Female Singer and Dancers in Egypt*, Austin, University of Texas, 1995.
- The Ninth International Congress of the Orientalists*, London, 1892, in "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", Oct. 1892, pp. 855-876.

- Nour, Alia, *Egyptian-French Cultural Encounters at the Paris Exposition Universelle of 1867*, in "MDCCC 1800", 6, 2017, pp. 35-49, <<http://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/article/mdccc-1800/2017/1numero-monografico/art-10.14277-2280-8841-MDCCC-6-17-3.pdf>>; sito consultato il 28/2/2018.
- Ogle, Vanessa, *La colonizzazione del tempo: rappresentazioni delle colonie francesi alle esposizioni universali di Parigi del 1889 e del 1900*, in "Memoria e Ricerca", 17, 2004, pp. 191-209.
- Paquot, Thierry, *Paris 1900: le Palais de l'Electricité*, in "Cahier de Médiologie", 10, 2000, pp. 201-207.
- Paris Exposition 1900: Guide Pratiques du visiteur de Paris et de l'exposition*, Paris, Hachette, 1900.
- de Parville, Henri, *Causeries scientifiques: découvertes et inventions, progrès de la science et de l'industrie. Vingt-neuvième année l'exposition universelle*, Paris, Rothschild ed., 1889.
- Pedani, Maria Pia – Issa, Paola, *Il viaggio dell'arabo Ra'd di Aleppo a Venezia (1650-1656)*, in "Mediterranea – ricerche storiche", 13, 2016, pp. 375-400.
- Pellitteri, Antonino, *La Sicilia oltre l'Orientalismo: alcune note a partire da un viaggio di Muhammad 'Abduh a Palermo nel 1902 e da scritti sulla figura di Maometto di arabisti siciliani*, in R. Gritti, M. Bruno, P. Laurano (ed.), *Oltre l'Orientalismo e l'occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euro-mediterraneo*, Milano, Guerini e Associati, 2009, pp. 113-130.
- Pérès, Henri, *Voyageurs Musulmans en Europe aux XIXe et XXe siècles. Notes Bibliographiques*, in "Melange Maspero. III Orient Islamique", Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935-1940, pp. 185-195.
- Philipp, Thomas, *Ğurğī Zaydān. His Life and Thought*, Beirut, Orient-Institut der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979.
- Philipp, Thomas, *Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurji Zaidan (1861-1914)*, in "International Journal of Middle East Studies", 4, 1973, pp. 3-22.
- Pollard, Lisa, *The Habits and Customs of Modernity: Egyptians in Europe and the Geography of Nineteenth-Century Nationalism*, in "The Arab Studies Journal", 7-8, 1999-2000, pp. 52-74.
- Pormann, Peter E., *The Arab 'Cultural Awakening (Nahḍa)', 1870-1950, and the Classical Tradition*, in "International Journal of the Classical Tradition", 13, 2006, pp. 3-20.
- Pougin, Arthur, *Le théâtre à l'Exposition universelle de 1889: notes et descriptions, histoire et souvenirs*, Paris, Fischbacher, 1890.
- Raillon, Louis, *Demolins (Edmond), A' quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, in "Revue Française de pédagogie", 132, 2000, pp. 160-164.
- Reed, Susan A., *The Politics and Poetics of Dance*, in "Annual Review of Anthropology", 27, 1998, pp. 503-532.
- Reid, Donald Malcolm, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003.

- Reid, Donald Malcolm, *Cultural Imperialism and Nationalism: The Struggle to Define and Control Heritage of Arab Art in Egypt*, in "International Journal of Middle Eastern Studies", 24, 1, 1992, pp. 57-76.
- Reid, Donald Malcolm, *Syrian Christians, the Rags-To-Riches Story, and Free Enterprise*, in "International Journal of Middle East Studies", 1, 4, 1970, pp. 358-367.
- Reid, Donald Malcolm, *Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession?*, in "Journal of the American Oriental Society", 105, 2, 1985, pp. 233-246.
- Renan, Ernest, *L'Islamisme et la Science: Conférence faite à la Sorbonne 29 mars 1883*, Paris, Calmann Lévy, 1883.
- Rousselet, Louis, *L'exposition universelle de 1889*, Paris, Hachette, 1890.
- Roussillon, Alain, *L'Univers en partages: altérité et voyage*, in "Egypte Monde arabe", 1997, pp. 32-65.
- Roussillon, Alain, *L'Occident dans l'imaginaire des hommes et des femmes du Machreq et du Maghreb*, in "Vingtième Siècle. Revue d'Histoire", 2, 2004, pp. 69-79.
- Roxburgh, David J., *Au Bonheur des Amateurs: Collecting and Exhibiting Islamic Art, ca. 1880-1910*, in "Ars Orientalis", Vol. 30, 2000, pp. 9-38.
- Saba Yared, Nazik *Arab Travellers and Western Civilization*, London, Saqi Books, 1997.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, 1991.
- al-Šarīf, Māhir, *Min ġurūb al-išlāḥ al-dīnī ilā tağdīd al-fikr al-islāmī*, in M. al-Šarīf Māhir – S. al-Kawākibī (eds.), *Tiyār al-išlāḥ al-dīnī wa maṣā'iruhu fī l-muğtama'āt al-'arabiyya*, Damasco, Ifpo, 2003, pp. 243-267.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, Carocci, 2013<sup>2</sup>.
- Sellers-Young, Barbara, *Belly Dance, Pilgrimage and Identity*, London, Palgrave, 2016.
- Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore, Md. 1970.
- Shaw, Wendy, *Museums and Narratives of Display from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic*, in "Muqarnas", 24, 2007, pp. 253-279.
- Shay, Anthony – Sellers-Young – Barbara, *Belly Dance: Orientalism, Exoticism, Self-Exoticism*, in "Dance Research Journal", 35, 1, 2003, pp. 13-37
- Silvera, Alain, *Edme-François Jomard and Egyptian Reforms in 1839*, in "Middle Eastern Studies", 7, 1971, pp. 301-316.
- Silvera, Alain, *The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali*, in "Middle Eastern Studies", 16, 1980, pp. 1-22.
- Solé, Robert, *La place des Consuls à Alexandrie, in Alexandrie: une mégapole cosmopolite. Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2-3 octobre 1998*. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1999. pp. 237-240.

- Sraïeb, Noureddine, *Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites*, in "Revue du monde musulman et de la Méditerranée", 72, 1994, pp. 37-52.
- Tahtâwî, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831*. Traduit de l'arabe et présenté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.
- Tottoli, Roberto, *Il Faraone nelle tradizioni islamiche: alcune note in margine alla questione della sua conversione*, in "Quaderni di Studi Arabi", 14, 1996, pp. 19-30.
- Touati, Houari, *Islam et Voyage au Moyen Âge: Histoire et anthropologie d'une pratique littéraire*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Touati, Houari (ed.), *De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique*, Leiden-Boston, Brill, 2015.
- Ṭūqān, Fadwā, *Rihla ḡabaliyya rihla ṣa'ba. Sīra dātīyya*, Amman, Dār al-šurūq li l-našr wa l-tawzī', 1985<sup>2</sup>.
- Turchiarulo, Mariangela, *Costruire in "stile". L'architettura italiana ad Alessandria. L'opera di Mario Rossi*, Roma, Gangemi, 2012.
- Vaughn Findley, Carter, *An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat meets Madam Gulnar, 1889*, "The American Historical Review", 103, 1998, pp. 15-49.
- Volait, Mercedes, *L'ingénieur, le réformateur et le collectionneur: trois figures égyptiennes de l'Orientalisme architectural au Caire au tournant du XX<sup>e</sup> siècle*, in S. Basch, P. Chuvin, M. Espagne, N. Seni, J. Leclant (eds.), *L'Orientalisme, les Orientalistes et l'Empire Ottoman de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et Belle-Lettres, 2011, pp. 275-291.
- Volait, Mercedes, *Amateurs français et dynamique patrimoniale: aux origines du Comité de conservation des monuments de l'art arabe*, in D. Panzac, A. Raymond (eds.), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2002, pp. 311-326.
- Watenpaugh, Keith David, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Wissa, Karim, *Freemasonry in Egypt 1798-1921: A Study in a Cultural and Political Encounters*, in "Bulletin British Society for Middle Eastern Studies", 16, 2, 1989, pp. 143-161.
- Wood Leona – Shay, Anthony, *Dance du ventre: A Fresh Appraisal*, in "Dance Research Journal", 8, 2, 1976, pp. 18-30.
- Zachs, Fruma, *Cultural and Conceptual Contributions of Beirut Merchants to the Nahḍa*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient" 55, 2012, pp. 153-182.
- Zaki, Ahmad, *L'Univers à Paris. Un lettré égyptien à l'exposition universelle de 1900*, M. Volait (ed.), traduction de l'arabe R. Sabry, Paris, Norma éditions, 2015.
- Zeidan, Joseph T., *Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond*, New York, State University of New York Press, 1995.
- Zéki, Ahmed, *L'aviation chez les Arabes*, in "Bulletin de l'Institut d'Égypte", 5, 1911, pp. 92-101.



Zéki, Ahmed, *Le passé et l'avenir de l'art musulman en Egypte: mémoire sur la genèse et la floraison de l'art musulman et sur les moyens propres à le faire revivre en Egypte*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1913, pp. 1-32.

Zmerli, Sadok, *Figures Tunisiennes. Les Successeurs*, vol. II, Tunis, Maison Tunisienne de l'édition, 1967.

Zolondek, Leon, *Nineteenth-Century Arab Travellers to Europe: some Observations on their Writings*, "Muslim World", 61, 1971, pp. 28-34.



## Indice dei nomi

### A

'Abd al-Nāṣir Ğamāl (Nasser)	155
'Abd al-'Azīz, sultano	96
'Abd Allāh	22, 26, 65, 133
'Abd Allāh William Quilliam	65
'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī	25, 93, 133, 141
'Abd al-Rāziq 'Alī	151
'Abduh Muḥammad	24, 25, 137, 138, 139, 146, 154, 155
Abercromby Ralph	134
Abū Ḥāḡib Sālim (Bouhajeb)	24, 35, 44
'Aflaq Mišīl	152
Aiouche,	
<i>vedi</i> 'Ayūša	
Annibale Barca	139
Atatürk,	
<i>vedi</i> Muṣṭafā Kamāl	
al-'Aṭṭār Ḥasan	19
Avoscani Pietro	46, 47
'Ayūša	111
al-'Azm Rafīq	142

### B

Bāḡūrī Maḥmūd 'Umar	25, 26, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 54, 57, 58, 62, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 85, 86, 90, 93, 96, 109, 116, 118, 135, 152
Baikie James	124
Ballu Albert	105, 111
al-Bannā Ḥasan	154
al-Bārūdī Iskandar	146
Bāšā Ismā'īl	24, 88, 101, 102, 133, 134, 136, 137, 153

Bayram al-Ḥāmis Muḥammad (Bayram V)	23, 24, 25, 28, 29, 31, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 67, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 97, 132, 133, 143, 144, 148, 152
Belkhodja M'hammed, <i>vedi</i> Ibn al-Ḥūḡa	
Belle Fatma	112, 113, 115
Belle Zohra	112
Bloom Sol	114
Boucicaut Aristide	80, 142
Bouhajeb, <i>vedi</i> Abū Ḥāḡib Sālim	
Boulad Philippe Faḡl Allāh	103
Brocchi Giovanni Battista	18
Burton Richard Francis	52, 103
al-Bustānī Buṭrus	143
al-Bustānī Salīm	23, 143
Bustrus Mūsā	21
Bustrus Salīm	11, 21, 22, 34, 35, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 61, 62, 73, 74, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 96, 97, 118, 121, 125, 128, 132, 135, 136, 143, 144, 149, 151

## C

Camondo Isaac de	130
Carlo V	82
Carlo Magno	82, 83
Chaudoreille Augustin	105
Colbert Jean Baptiste	79
Confucio	141
Cook Thomas (agenzia)	33, 41, 62, 64, 75, 117, 126, 142
Curtis George William	114

## D

Dante	18, 134, 141
Decauville Paul	99
Delort de Gléon Alphonse Léopold	105, 106
Demolins Edmond	69, 70, 71
Depping Georges-Bernard	32
al-Dīb Muṣṭafā	104, 105, 107, 117
Dourgnon Marcel	105, 110

Drevet Jacques	102
Drovetti Bernardino	18, 124
Dubois François	121
Duca di Wellington	134
du Camp Maxime	114

**E**

Edison Thomas Alva	56
Edmond Charles	69, 99, 101

**F**

al-Fāyd Muḥammad (al-Fayed)	80
Falconet Etienne-Maurice	130
Faḥr al-Dīn al-Ma'nī II	50
Fatḥ Allāh Ḥamza	22, 86
Favre Louis	58
Félix Rachel	69, 84
Fikrī 'Abd Allāh	26, 133
Fikrī Amīn	25, 26, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 51, 52, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 90, 93, 97, 99, 103, 104, 107, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 148, 152
Flaubert Gustave	114, 115
Fuhayma	111

**G**

al-Ġabartī 'Abd al-Raḥmān	124
Ġamāl al-Dīn al-Afġānī	24, 96, 144, 154
Garibaldi Giuseppe	36, 134
Garnier Charles	104
Giulio Cesare	141
Gobelins	5, 78, 79
Gordon Bāšā, <i>vedi</i> Gordon Charles Georges	
Gordon Charles Georges	134
Guimet Emile	129

## H

al-Ḥakīm Tawfīq	127, 151
Ḥarīrī	83
Hārūn al-Rašīd	82, 83, 99
Hausmann Barone George Eugène	77
Haüy Valentin	82
Haykal Muḥammad Ḥusayn	124, 126
Ḥayr al-Dīn	23, 24, 25, 29, 31, 56, 89
Henri de Parville	104, 105, 109
Houdin Jean Eugène Robert	85
Huart Clément	138
Hugo Victor	27, 135
Ḥusayn generale (Hussein)	24, 51
al-Ḥusrī Sāṭi'	155

## I

Ibn al-'Arabī	124
Ibn al-Aṭīr	83
Ibn al-Ḥūḡa Muḥammad	28, 96, 97
Ibn Ğubayr	42, 43
Ibn Rušd	141
Ibn Sīnā	50, 141
Ibrāhīm Bāšā	136
'Ilīš šayḡ	137
Ismā'īl Bāšā	88, 101, 102, 137, 153

## J

Jacquemart Alfred	137
Jomard Edme-François	18

## K

Kamāl Aḡmad	125, 154
Kawākibī 'Abd al-Raḡmān	154, 155
Kléber Jean-Baptiste	146
Kuchuk Hanem	114, 115
Kurd 'Alī Muḥammad	142

**L**

Lazoğlu Muḥammad Bey	137
Lebas Jean-Baptiste Apollinaire	121
Le Bon Gustave	69, 70, 89, 142
Leonardo da Vinci	131
Le Play Frédéric	69
Lesseps Jules de	102
Lesseps Ferdinand de	102
Louca Anouar	18, 20, 26, 27, 32, 86, 105, 111

**M**

Maḥfūz Nağīb	127
Makāriyūs Šāhīn	146
Mancini Francesco	46
al-Ma'nī II Faḥr alDīn	50, 53
al-Maqrīzī	138
Margoliuth David Samuel	66
Mariette Auguste	101, 102, 125
Marquette Emile Auguste	105
Marrāš 'Abd Allāh	22
Marrāš Fransīs Ibn Faḥ Allāh	22, 35, 38, 40, 42, 45, 46, 54, 73, 74, 75, 76, 81, 125, 127, 128, 146, 152
Marrāš Maryana	22
Maspero Gaston	20, 27, 125
Massābikī Niqūlā	17, 18
al-Mas'ūdī	138
Maṭar Maryānā	28
Michelangelo Buonarroti	132
Moore John	134
Morand Paul	100
Mubārak 'Alī	31, 89, 125
Muḥammad 'Abduh	24, 25, 137, 138, 144, 154
Muḥammad 'Alī	17, 18, 19, 20, 35, 46, 121, 122, 123, 125, 137, 141
Muḥammad Bāšā I	133
Muḥammad Bey Lazoğlu	137
Muḥtār Maḥmūd	127
al-Muqaddasī	43
Mūsā Bustrus	21
Muṣṭafā Kamāl (Atatürk)	52, 139, 154
Muwayliḥī	117, 118

## N

Nāġi Muḥammad	127
Napier Charles John	134
Napoleone Bonaparte	30, 135, 142
al-Nāṣir al-Dīn Šāh di Persia	96, 104
Nelson Horatio	134
Nimr Fāris	146
Nūr al-Dīn Uṭmān	17, 18

## P

Pougin Arthur	112, 113, 114
Pourtauborde Ernest	105

## Q

Qābādū Maḥmūd	25
Queirolo Francesco	135
Quilliam William	65
Quṭb Sayyid	154

## R

Rachel (Rachel Féliz Elizabeth)	84
Ra'd di Aleppo (XVII secolo)	57
Raffaello Sanzio	131, 132
Reddie Cecil	70
Riḍā Rašīd	139, 154
Rousseau Jean-Jacques	18, 23, 135
Rousselet Louis	109

## S

Sacy Silvestre de	73
Şaddām Ḥusayn	13
Said Edward	7, 90, 114
Saladin Henry Jules	104
Şalāḥ al-Dīn (Saladino)	137
Salāma Mūsā	126
Salt Henry	124



Sanūsī Muḥammad ibn ‘Uṭmān	23, 24, 25, 29, 36, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 60, 84, 89, 93, 98, 100, 128, 130, 143, 144, 148, 152, 153, 156
Ṣarrūf Ya‘qūb	142, 146
Ṣawqī Aḥmad	126
Sédillot Louis-Pierre-Eugène Amélie	88, 89
Sellers-Young Barbara	114, 115, 116
Sève Joseph Anthelme, <i>vedi</i> Sulaymān Bāšā al-Faransāwī	
Shakespeare William	134
Sloane Hans	129
Smiles Samuel	143
Sulaymān Bāšā al-Faransāwī	137
Sulkovsky Joseph	136

**T**

Tāhā Ḥusayn	151
Ṭaḥṭawī Rifā‘a Rāfi‘	11, 19, 30, 31, 32, 39, 45, 54, 73, 75, 76, 85, 86, 100, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 154
Tawfiq Bāshā khedivé	24
al-Tīfāšī Aḥmad	83
Tiziano Vecellio	131
Ṭūqān Fadwā	70, 71

**U**

‘Urābī Aḥmad	28, 136, 137, 139
--------------	-------------------

**V**

Vaucheret Constant Edouard	105
Verne Jules	27
Vernet Horace	133
Voltaire	18, 37, 135

**W**

Washington George	134, 142
Wolseley Garnet	28

**Y**

Yablochkov Pavel 77

**Z**

al-Zağlül Aḥmad Faṭḥī 69  
Zakī Aḥmad 26, 27, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45,  
50, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
68, 70, 71, 73, 75, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85,  
86, 87, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104,  
110, 111, 114, 116, 117, 118, 120, 121,  
122, 123, 129, 130, 135, 136, 138, 141, 143,  
144, 148, 149, 150, 151, 152, 153

Zaydān Ğurġī 22, 24, 26, 27, 28, 31, 37, 38, 39, 40, 42, 52,  
54, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 82, 84,  
85, 87, 88, 89, 90, 118, 122, 123, 128, 130,  
131, 132, 133, 134, 135, 141, 142, 143, 146,  
151, 152, 153

Ziyāda Mayy 30, 56  
Zola Emile 80, 100  
Zurayq Quşantīn 155



Finito di stampare nel mese di marzo 2018  
EUT Edizioni Università di Trieste