



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale in  
Lingue, economie e istituzioni dell'Asia e dell'Africa  
Mediterranea

Tesi di Laurea

## **Il sé e l'altro nella 'Descrizione di Parigi' di Rifā 'a Aṭ-Ṭaḥṭawī**

Perché abbiamo bisogno dell'altro (del 'diverso da me') per conoscere noi  
stessi e definirci?

**Relatrice**

Ch. Prof. Federico Squarcini

**Correlatrice**

Ch.ma Prof.ssa Barbara De Poli

**Laureanda**

Elena Fava

Matricola 874951

**Anno Accademico**

2020/ 2021

## INDICE

مقدمة.....	2
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>5</b>
<b>CAPITOLO 1: L'IDENTITÀ.....</b>	<b>9</b>
1.1 La questione identitaria.....	9
1.2 Identità personale e <i>identity crisis</i> .....	14
1.3 Identità collettiva: il 'noi' e i 'gruppi'.....	24
1.4 Identità culturale e nazionale.....	30
<b>CAPITOLO 2: L'ALTERITÀ.....</b>	<b>42</b>
2.1 La questione dell'alterità.....	42
2.2 Simbologia dello specchio e lo specchio dell'io.....	50
2.3 L'altro interno e l'altro esterno.....	72
<b>CAPITOLO 3: IDENTITÀ/ALTERITÀ NELLA DIALETTICA ORIENTE/OCCIDENTE ...</b>	<b>77</b>
3.1 L'invenzione dell'alterità dell' 'Oriente'.....	77
3.2 Come l'Oriente definisce l'altro 'Occidente'.....	88
3.3 La vita di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī.....	95
3.4 La 'Descrizione di Parigi'.....	101
<b>CONCLUSIONI.....</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>107</b>
<b>SITOGRAFIA.....</b>	<b>110</b>

## مقدمة

في كثير من الأحيان يستوقفنا التفكير والتأمل عن هويتنا، ومدى كون ذلك أمراً مهماً في حياة كل واحد منا. لآلاف السنين، كنا نتساءل ما هي، من أين اشتقت، فيما إذا كانت أمراً فطرياً أم لا. وبالرغم من محاولتنا للإحاطة بها من أجل تحليلها بشكل أفضل وبالتفصيل، إلا أنها مازالت وستظل بعيدة المنال دائماً.

الهدف من هذه الاطروحة بفصولها الثلاثة هو توضيح إلى أي مدى كان البحث عن الهوية والصعوبات الناجمة عنه كانا دائماً خيطاً مشتركاً ربط الحضارات، وأن البحث الشاق عن الهوية سواء كانت قومية أو ثقافية أو حتى شخصية فهو موجود في الإنسان المعاصر وكما هو موجود أيضاً لدى الإمام المصري رفاعه الطهطاوي الذي عاش في القرن التاسع عشر.

كان الهدف الآخر الذي كرس له نفسي هو برهنة وتوضيح كيف يتم بنفس الطريقة تشخيص الغيرية كظاهرة ضرورية لمعرفة الذات، وكيف تم بشكل دائم فصل هذه الدلالة نوعياً عن الهوية وبالتالي عزلها في محيط الغير والأسباب التي جعلنا بحاجة إلى الآخر حتى نكون قادرين على تعريف أنفسنا. المقصد الرئيسي من هذه الاطروحة هو توجيه القارئ لإعادة النظر في الشعور بالآخر.

وخاصة في فترة تاريخية مثل الفترة التي نعيش فيها، حيث أعتقد أنه من الضروري التفكير في معنى الشمولية، وفي رأيي يمكننا الوصول إلى هذا من خلال محاولة الاقتراب وتقليص الفجوة التي تفصل الـ "نحن" عن "الآخر / هم"، وبالتالي التخلي عن الرؤى الناقضة المعقدة الموروثة تجاه الآخر.

تتكون هذه الاطروحة من ثلاثة أجزاء، في كل منها قمت بترجمة بعض المقاطع، التي اخترتها شخصياً بعناية فائقة، مأخوذة من كتاب السفر: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، والمعروف أيضاً باسم: "وصف باريس" للمترجم والكاتب المصري المتميز رفاعه الطهطاوي. الهدف هو برهنة وإثبات كيف يعكس كل منا التعريف والبحث عن نفسه لدى الآخر لأنه من خلال التّعريف

الناتج عن هذا اللقاء، ومن خلال الاختلافات بيننا وبين الآخر أيضاً، يصبح من الممكن تعريف أنفسنا.

أوضحت وعرضت في الفصل الأول جذور الهوية من وجهة نظر فلسفية واجتماعية ونفسية، من خلال وجهات الهوية الثلاثة التي اعتبرتها أساسية لدعم أطروحتي بدأت بتقديم لمحة عامة عن قضية الهوية وكيف تطورت مع مرور الوقت، ووسعت آفاقها ، ثم قدمت موضوعات الهوية الشخصية والجماعية والوطنية والثقافية ، موضحةً كيف تسهم كل هذه التطورات في جعلنا نعتقد أن هويتنا هي نفسها دائماً وتظل دون تغيير على مر السنين وكيف يتيح لنا ذلك الشعور بالاستمرارية ، وإظهار ذلك من خلال الأمثلة المترجمة والتحليلية التي عايشها مؤلف الكتاب الذي هو محور بحثنا.

في بعض الترجمات التي قمت بها، ركزت على بعض المصطلحات ومعانيها المختلفة لشرح اختياري اللغوية، في محاولة لعدم الابتعاد بشكل مفرط عن النص العربي الأصلي؛ بالفعل، في بعض الحالات اخترت الترجمات الحرفية لتجنب الإضافات الشخصية.

في الفصل الثاني، عرضت موضوع الآخر من خلال وضعه في علاقة مستمرة مع الهوية، موضحةً كيف يتعايش كل منهما في علاقة جدلية ثابتة؛ سيتبين أيضاً كيف أصبح الآخر مرادفاً للاختلاف وأهمية الدور الذي تلعبه الخيارات في فرض التنوع كميّار عالمي.

الجزء الأطول من الفصل الثاني في هذه الأطروحة، هو الجزء المعنون "رمزية المرأة ومرآة الأنا"، الموضوع الذي أظنه ذو أهمية خاصة والذي وجدته القاسم المشترك لـ "وصف باريس"، حيث استخدم رفاة الطهطاوي فرنسا، وجهة رحلته، كمرآة لوصف نفسه ومصر.

في بداية نفس الفصل، أشرت للجدل حول قصة المرأة كشيء لتوضيح كيف تغير معنى وإدراك الصورة والانعكاس الذي أنتجته بمرور الوقت؛ بالإضافة الى ذلك، أطلقت العنان لنفسي وتطرقت لمنعطف يتناول المقارنة بين التصوير الأيقوني الإسلامي والمسيحي وشرحت كيف ساهم ذلك في خلق دافع إضافي لنسب صفة الاختلاف والخطأ للآخر.

وينتهي الفصل الثاني بقسم معنون "الأخر الداخلي والأخر الخارجي"، حيث تناولت موضوع الآخر الذي تمثّل بالسكان الأفارقة من منظور العرب المسلمين طوال تاريخ علاقتهم، وكيف أن دور الأفارقة كان يتأرجح بين هذين القطبين.

الفصل الثالث والأخير من الأطروحة هو عبارة عن ملخص العلاقة الجدلية بين الفصلين الأولين، بالفعل، يتناول هذا الفصل العلاقة بين الغرب والشرق وكيف أن هذين النقيضين المتناقضين تمامًا وفقًا للسرد المشترك، في الواقع، لا يختلفان كثيرًا في التشخيص المتبادل للآخر.

تناولت بدايةً كيفية حدوث "نشأة الغيريّة في الشرق" والأسباب التي أدت إلى حدوث ذلك. بالطريقة نفسها قمت بالتحقيق عن طريق التاريخ والأسباب التي دفعت الشرق إلى تعريف الغرب على أنه عدو يُحارب وفي نفس الوقت ومثلاً يحتذى به، وكيف تغيرت رؤية الآخر على مرّ القرون.

تحدثت في القسمين الأخيرين عن حياة المؤلف رفاعة الطهطاوي، ووصفت أيضًا الفترة التاريخية للإصلاحات والتحديث التي عاشها لشرح الأسباب التي دفعتته إلى كتابة تخلص الإبريز في تخلص باريز، والنوايا التي دفعتته إلى إنتاج هذا العمل.

لا تزال شخصية رفاعة الطهطاوي رمزًا لمصر بفضل الابتكارات الأيديولوجية التي جلبها إلى البلاد، وبالتالي يُعتبر "أبو القومية العربية" ورائدًا في "النهضة". أما في نهاية القسم الأخير من الفصل الثالث فقد حُصصت للمؤلف "وصف باريس".

## INTRODUZIONE

Molto spesso capita di fermarsi a riflettere sulla propria identità, e su quanto questa sia un elemento centrale nelle vite di tutti noi. Per millenni ci si è chiesti che cosa fosse, da dove derivasse, se fosse una questione innata. Ebbene, per quanto si sia provato a circoscriverla per meglio analizzarla nei minimi dettagli, essa rimane e rimarrà sempre ‘inafferrabile’<sup>1</sup>. L’obiettivo di questo elaborato è quello di mostrare nel corso dei tre capitoli quanto la ricerca dell’identità e le difficoltà che derivano da questa ricerca sono sempre state un filo conduttore che ha legato le civiltà, e che la ricerca affannata di un’identità, sia questa nazionale, culturale o personale è presente tanto nell’uomo contemporaneo quanto in un *Imām* egiziano vissuto nel diciannovesimo secolo: Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī. Un altro obiettivo che mi sono preposta è stato quello di dimostrare come allo stesso modo la rappresentazione dell’alterità sia un fenomeno necessario per la conoscenza del sé, e come questa sia da sempre stata separata qualitativamente dall’identità e relegata di conseguenza nella sfera del diverso e le ragioni per le quali necessitiamo dell’alterità per poterci definire. L’intento principale di questo elaborato è quello di portare il lettore a riconsiderare la percezione dell’altro, soprattutto in un periodo storico come quello che stiamo vivendo, dove ritengo sia obbligatorio riflettere sul significato di inclusività, e questo è raggiungibile a mio avviso cercando di avvicinare e ridurre quel gap che separa il ‘noi’ dal ‘loro’, abbandonando quelle visioni ataviche, giudicanti e generalizzate nei confronti dell’altro. A questo riguardo ho proposto una lettura del testo di Ṭaḥṭawī seguendo una metodologia non separativa dei temi di identità e alterità, allo scopo di dimostrare come sia possibile far conversare sullo stesso piano il ‘sé’ e l’‘altro’ senza la necessità di separarli.

L’elaborato è suddiviso in tre parti, in ognuna delle quali ho effettuato delle traduzioni di alcuni passaggi, accuratamente scelti dalla sottoscritta, tratti dalla relazione di viaggio: *Taḥlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz*, noto anche con il nome: ‘Descrizione di Parigi’, dell’illustre traduttore e scrittore egiziano Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī. Il fine è quello di dimostrare come ognuno di noi proietti la definizione e ricerca di sé sull’altro poiché attraverso il riconoscimento che scaturisce da questo incontro, attraverso anche le differenze tra me e l’altro, diventa possibile definirsi.

Nel primo capitolo ho illustrato le radici dell’identità da un punto di vista filosofico, sociologico e psicologico, attraversando le tre sfere dell’identità che ho ritenuto fondamentali a sostegno della mia tesi. Ho iniziato offrendo una panoramica generale sulla questione identitaria e di come essa si

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Remotti, *L’ossessione identitaria*, Editori Laterza 2017, p. 21.

sia evoluta nel tempo ampliando i propri orizzonti, ho poi introdotto i temi dell'identità personale, collettiva e nazionale-culturale, dimostrando come tutti questi sviluppi contribuiscano a farci credere che la nostra identità sia sempre la stessa e rimanga immutabile durante gli anni e come questo ci permette di avere un senso di continuità, dimostrando attraverso gli esempi tradotti ed analizzati, come tutto ciò è stato vissuto anche dall'autore del libro preso in esame. In alcune delle traduzioni che ho svolto mi sono soffermata su alcuni termini e sui vari significati degli stessi per spiegare le mie scelte lessicali, nel tentativo di non discostarmi eccessivamente dal testo arabo originale; infatti, in alcuni casi ho optato per delle traduzioni più letterali, onde evitare aggiunte troppo personali. Nel secondo capitolo ho esposto il tema dell'alterità mettendolo in costante relazione con quello dell'identità, dimostrando come le due convivono in un rapporto dialettico costante; si vedrà anche come l'altro è diventato sinonimo del 'diverso' e l'importanza del ruolo che hanno le *scelte* nell'imporre la diversità come criterio universale. La sezione più lunga del secondo capitolo, e dell'elaborato, è quella intitolata 'Simbologia dello specchio e lo specchio dell'io', poiché ho ritenuto fosse un tema particolarmente importante e che ho riscontrato essere il fil rouge della 'Descrizione di Parigi', nella quale, Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, utilizzerà la Francia, meta del suo viaggio, come specchio per descrivere sé stesso e l'Egitto. All'inizio della stessa sezione ho riportato un excursus della storia dello specchio come oggetto per dimostrare come il significato e la percezione dell'immagine e del riflesso prodotti da questo, siano mutati nel corso del tempo; inoltre, mi sono permessa di proporre un *détour* sulla rappresentazione iconografica islamica a confronto con quella cristiana e di spiegare come questo abbia contribuito a creare un'ulteriore motivazione per imputare all'altro l'etichetta di 'diverso' e 'sbagliato'. Il secondo capitolo si conclude con la sezione intitolata 'L'altro interno e l'altro esterno', nel quale ho affrontato la tematica dell'altro personificato dalle popolazioni africane dalla prospettiva degli arabi-musulmani nel corso della storia del loro rapporto, e di come il ruolo degli africani oscillava tra questi due poli. Il terzo ed ultimo capitolo dell'elaborato è la sintesi del rapporto dialettico tra i primi due capitoli, infatti, tratta il rapporto tra Occidente-Oriente e come questi due estremi diametralmente opposti secondo la narrativa comune, in realtà, non si differenziano così tanto nella rappresentazione reciproca dell'altro'. Ho in primis affrontato come è avvenuta la 'creazione dell'Oriente' e le motivazioni che hanno fatto sì che questo accadesse; allo stesso modo ho indagato la storia e le ragioni che hanno portato l'Oriente a definire l'Occidente allo stesso tempo come un nemico da combattere ed un idolo da imitare, e come la visione dell'altro sia mutata attraverso i secoli. Nelle ultime due sezioni ho riportato la vita dell'autore Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī descrivendo anche il periodo storico di riforme e modernizzazione in cui ha vissuto per spiegare le motivazioni che lo hanno portato a scrivere il *Taḥlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz*, e le intenzioni che

lo hanno spinto a produrre quest'opera. La figura di Rifā'a At-Taḥṭawī rimane tutt'oggi un simbolo per l'Egitto grazie alle innovazioni ideologiche che ha apportato al paese, ed è per questo considerato 'Il Padre del Nazionalismo Arabo' nonché pioniere della *Nahḍa* ('Risveglio'). L'ultima sezione in chiusura del terzo capitolo è quella dedicata invece all'opera, la 'Descrizione di Parigi'.





# CAPITOLO 1: L'IDENTITÀ

## 1.1 La questione identitaria

Il tema dell'identità e le sue possibili declinazioni si trovano al centro di fervide discussioni da molti secoli e tuttavia, si è guardato ad essa da diverse prospettive: filosofica, sociologica, psicologica, giuridica per citarne alcune. A titolo di esempio, secondo la filosofia aristotelica essa si fonda sul 'principio logico di identità e di non contraddizione': per cui se una data cosa 'A' è identica a sé stessa, 'A è A' ed esclude logicamente il suo contrario, ossia 'A non è non A'. Di conseguenza ciò implica che ogni cosa è uguale a sé stessa e ogni cosa non può essere uguale a sé stessa e al suo contrario<sup>2</sup>. Quando ci si avvicina all'identità di un oggetto, di un fenomeno o di una persona, ci si pone l'intento di comprendere che cosa significhi predicarne o rivendicarne l'identità: l'identità è data dai tratti particolari di quella specifica persona o per i tratti che ha in comune con le altre persone? L'antropologo Francesco Remotti si interroga sulla questione: «Avere un'identità, che cosa significa: essere un'entità assolutamente individuale e irripetibile oppure appartenere a una classe ben definita di oggetti?»<sup>3</sup> A partire da queste iniziali considerazioni, le riflessioni che posso avanzare sono molteplici e diversificate. Ragionando ad esempio dalla prospettiva psicologica, l'identità può essere vista come: «una pelle che ci ricopre»<sup>4</sup> che ci definisce, permettendo di segnare il confine tra ciò che è esterno ed interno a noi e ciò che è soggettivo e oggettivo, facendo in modo che ognuno di noi possa avere una collocazione precisa nel contesto sociale e partecipare attivamente all'interno di esso. Poiché l'identità è per ognuno di noi indispensabile e senza di essa non riusciremmo né a posizionarci nel mondo né a creare rapporti sociali stabili, si è precostruita nelle nostre menti l'idea, che l'identità sia un fenomeno fisso, immutabile nel tempo e che ognuno di noi nasca con un'identità statica, 'identica e sempre la stessa' dalla nascita alla morte. Questa visione fissista dell'identità trova le sue radici in Parmenide prima, con la tesi dell'immobilità dell'essere e quindi della sua identità permanente e immutabile<sup>5</sup>, in Aristotele poi, che la formalizza nella categoria di sostanza, la quale prevede il rimanere identico delle cose a sé stesse nel tempo, suggerendo che l'identità sia qualcosa che già 'c'è' da scoprire e portare in superficie<sup>6</sup>. Per iniziare a distanziarci da queste due visioni essenzialiste e fissiste, faccio

---

<sup>2</sup> Cfr. G. Reale, *Aristotele 'Metafisica'*, Bompiani 2000, p. 129.

<sup>3</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Editori Laterza 2001, p. 5.

<sup>4</sup> Cfr. A. Oliverio, *La ricerca dell'identità*, Giunti Editore 2002, p. 18.

<sup>5</sup> Cfr. G. Reale, *Parmenide 'Sulla Natura'*, Bompiani 2001, p. 53.

<sup>6</sup> Remotti 2001, p. 5.

riferimento alla filosofia di Eraclito, in particolare al principio del ‘divenire’, meglio conosciuto come πάντα ῥεῖ ‘tutto scorre’, secondo cui un oggetto non può rimanere identico a sé stesso, ma diviene altro da sé nel corso del suo costante mutare.<sup>7</sup> Attraverso il resoconto di viaggio: La ‘Descrizione di Parigi’ infatti, Aṭ-Taḥṭawī, nel momento in cui lascia l’Egitto per dirigersi verso la Francia, inizia un processo di trasformazione personale verso nuove identità, che non gli permetteranno più di rimanere ancorato a quella precedente. L’autore diviene altro da sé grazie alla descrizione dell’altro, in questo caso la Francia e i francesi, che gli danno l’opportunità di mutare anche grazie alle esperienze accumulate durante tutti gli anni della sua permanenza in Europa. Ritornando ai quesiti sopracitati di Francesco Remotti, nel libro dal titolo ‘Contro L’Identità’, lui stesso si interroga su che cosa significhi avere un’identità, concludendo, che: «Dipende (...), dal nostro tipo di interessi per quel fenomeno, dal modo in cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo (...).»; insomma l’identità secondo questa visione convenzionalistica allora «non inerisce all’essenza di un oggetto, dipende invece dalle nostre decisioni»<sup>8</sup>. Così Remotti arriva ad affermare che «non esiste l’identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità. Detto in altri termini, l’identità viene sempre in qualche modo ‘costruita’ o ‘inventata.»<sup>9</sup>

Per trovare un compromesso tra la visione fissista e quella di tipo convenzionalistico possiamo dire che l’identità indica sì una continuità nel tempo, ma ciò non esclude il mutamento di ciò che definisce l’identità stessa<sup>10</sup>, un misto di permanenza e varianza che dona all’identità un significato ambiguo benché l’eleganza della parola trasmetta un senso di precisione e di ordine<sup>11</sup>. L’idea di tale ordine e precisione deriva anche dall’uso giuridico e amministrativo del termine: basti pensare alla sicurezza che deriva dal mostrare ad un ufficiale di polizia la propria carta d’identità, che ha il compito di attestare che ‘io sono proprio chi dichiaro di essere’ e posso quindi dedurre che l’idea di permanenza e sicurezza che traiamo dal significato giuridico di identità, difficilmente lo troviamo nelle altre aree sopraelencate. Parafrasando il pensiero di Remotti, il mito dell’identità altro non è che una promessa di certezza e di stabilità, poiché essa promette ciò che non è, e fa passare una finzione per qualcosa di reale.<sup>12</sup> A differenza dei racconti mitici, nei quali è risaputo e chiaro che si tratti di fatti irreali, quando ci si imbatte nel ‘mito dell’identità’ non lo si tratta quasi

---

<sup>7</sup> A. Brombin, [www.teologiaefilosofia.it/eraclito/](http://www.teologiaefilosofia.it/eraclito/).

<sup>8</sup> Remotti 2001, p. 5.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Cfr. Pietro Rossi, *L’identità dell’Europa*, Il Mulino 2007, pp. 12-13.

<sup>11</sup> Cfr. Remotti 2017, p. 8.

<sup>12</sup> Cfr. Remotti 2001, p. 10.

mai con la stessa chiarezza, e i confini della sua veridicità sono sfumati e confusi tanto da cascare nella sua trappola.

Grazie alle teorizzazioni dei filosofi idealisti del diciannovesimo secolo, e dopo la rivoluzione kantiana che pose l'io penso' al centro del discorso, in particolare con Fichte, ci si iniziò a discostare dal pensiero della logica aristotelica del principio di identità, secondo il quale  $A=A$ . Secondo il filosofo, infatti, occorre fare un passo indietro per indagare ciò che sta alla base di questo costrutto. Per poter dire che  $A=A$  bisogna innanzitutto porre  $A$ , ed è quindi necessario che qualcuno prenda coscienza di  $A$ . All'idea generica espressa col termine 'qualcuno' sottende l'io (come autocoscienza) che conosce  $A$ , ponendo o generando sé stesso come punto zero.<sup>13</sup> Stabilita tale premessa, Fichte, ponendo l'io al centro della sua teoria, evidenzia che: se l'io pone sé stesso, allora esso pone anche il non-Io, generando quindi ciò che è altro da sé opponendolo a sé medesimo,  $io \neq non\ io$ . In questo modo però come per il principio di identità,  $A \neq non\ A$ , l'identità esclude l'alterità, posizionandola al di fuori di sé, come un qualcosa di diverso. Questo millenario pensiero di esclusione del concetto di alterità fonda le sue basi in questa visione manicheista; infatti, come ci illustra Remotti nel suo noto libro 'L'Ossessione Identitaria', per quanto riguarda i principi  $A=A$  e  $A \neq non\ A$ , egli afferma:

L'identità ( $A$ ) sta tutta sola con sé stessa ed è rigorosamente tenuta separata dall'alterità (non- $A$ ): l'alterità sta fuori e, inoltre è definita soltanto in termini negativi. L'identità viene depurata da qualsiasi contaminazione con l'alterità, e per questo l'alterità assume una connotazione negativa. Per garantire che l'identità sia fatta soltanto di sé stessa ( $A=A$ ), l'alterità è, per così dire, 'negata', contrassegnata da un segno negativo: è un 'non' (non- $A$ ), un'enorme categoria in cui confluisce tutto ciò che è diverso da  $A$ .<sup>14</sup>

All'inizio de la 'Descrizione di Parigi' infatti, lo scrittore, partendo dal primo capitolo, pone immediatamente un segno divisorio tra sé e la Francia, definendola 'Territorio dell'infedeltà e dell'ostinazione/inflessibilità: il significato della radice عند 'anada proprio quello di 'essere testardo, tenace'.

---

<sup>13</sup> Cfr. J.B. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza*, Utet 2017, pp. 37-38.

<sup>14</sup> F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Editori Laterza 2017, pp. 32-33.

في ذكر ما يظهر لي من سبب ارتجالنا إلى<sup>15</sup> هذه البلاد، التي هي ديار كفر وعناد،  
وبعيدة عنا غاية الابتعاد، وكثيرة المصاريف؛ لشدة غلو الأسعار فيها غاية  
الاشتداد<sup>16</sup>.

Menzionando quello che mi sembra il motivo della nostra partenza per questi paesi, che sono la casa dell'infedeltà e dell'ostinazione, e che è completamente diversa da noi, e le spese sono tante<sup>17</sup> poiché i prezzi sono altissimi.

Svolgendo la traduzione di questa citazione, mi è sorto un dubbio, poiché la parola araba *بعيدة* *ba'ida*, potrebbe essere tradotta correttamente con entrambi i suoi significati di 'lontano' e 'diverso'. Essendo il termine riferito grammaticalmente a 'casa dell'infedeltà', sono incline al pensare che il significato possa proprio essere quello di 'diverso'. Se così fosse, significherebbe l'intenzione dell'autore a porre immediatamente l'accento sull'allontanamento dell'altro e un segno divisorio proprio nell'apertura del libro. Inoltre, nell'affermare *غاية الابتعاد* *gāiat al-'ibti'ād*, è possibile estendere il ragionamento della traduzione: l'autore potrebbe aver deciso di utilizzare la parola *غاية* *gāia*, o per dare il significato di 'completamente/totalmente', se unita al *mašdar* *الابتعاد* *al-'ibti'ād*, costruendo di conseguenza il complemento assoluto (المفعول المطلق) *al-maf'ūl al-muṭlaq*); oppure col significato di 'obiettivo/mira', e quindi volendo sottolineare che l'obiettivo di queste terre di infedeli è quello di essere 'diversi da noi'. Una terza ipotesi potrebbe essere quella della mera volontà dell'autore di scrivere in rima e la scelta delle parole non avrebbe nulla a che vedere col la separazione tra 'noi e loro'.

La netta separazione imposta da Aṭ-Ṭaḥṭawī tra la propria terra, fedele alla religione islamica, contrapposta a quella dell'infedeltà, in questo caso la Francia, è il sintomo di un attaccamento identitario alle proprie origini 'egiziane' che lui stesso ha bisogno di sottolineare per poter continuare a riconoscersi, dovendo lasciare per un certo periodo di tempo la sua terra, che fino a quel momento gli aveva conferito un'identità salda e costante e che attraverso tutto il suo compendio cercherà di mantenere in piedi. Inoltre, questa particolare tendenza nel separare identità ed alterità percorre nel corso dei secoli anche la storia della letteratura: ne trovo un esempio imprescindibile l'Amleto di Shakespeare che costituisce un punto di riferimento universale sul

<sup>15</sup> lett. Improvvisare o scendere da/arrivare.

<sup>16</sup> Rifā'a a Aṭ-Ṭaḥṭawī, *Taḥlīs al-Ibrīz fī Taḥlīs Bārīz*, Handāwī 2011, p. 13.

<sup>17</sup> Qui col senso di 'costosa'.

tema. In quest'opera il Bardo condensa nella figura di Amleto il tema dell'identità, che raggiunge il suo apice nel celeberrimo verso: «To be or not to be?»<sup>18</sup> Amleto si trova davanti a due scelte 'Essere o non Essere sé stesso' come ci fa notare Erik Erikson, psicoanalista statunitense di origine tedesca del ventesimo secolo<sup>19</sup>, il quale fa rientrare la domanda più famosa della letteratura anglosassone dentro la categoria di *identity crisis* che affronteremo nel corso della trattazione di questo capitolo. Secondo Erikson, Amleto si ritrova in una vera e propria ricerca identitaria collocata a metà tra due sistemi morali: uno che deriva dall'ordine tradizionale (*traditional order*) della sua famiglia e l'altro legato alla cultura moderna (*modern culture*). Egli, infatti, deve decidere se essere il bravo figlio (*the good son*) e quindi rimanere legato ad un sistema morale antiquato, o se invece progredire per essere un uomo moderno, trovandosi così a dover scegliere tra due sistemi di valori incompatibili tra loro. Tuttavia, per poter mettere in atto questa distinzione, Amleto dovrebbe scindersi in multiple 'copie' di sé stesso, proprio a causa dell'incompatibilità delle due identità.<sup>20</sup> Sceglierne una implica sacrificare, escludere ed allontanare l'altra. Tanto drastica e dolorosa è la scelta da spingere il Principe di Danimarca a togliersi la vita. Posso di conseguenza constatare che, alla luce di quanto detto, la questione attorno al tema dell'identità fosse così dibattuta da costituire un terreno comune sul quale a distanza di secoli anche lo stesso Shakespeare si è tormentato, concludendo che l'alterità viene esclusa dall'essere e relegata quindi nel non essere. Allo stesso modo Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī esprime questa confusione anche attraverso la descrizione di un sé studente in Francia, dove acquisisce una nuova identità, che dovrebbe poi integrare (allo stesso tempo) ad un sé insegnante che fornisce ai suoi compatrioti, gli egiziani, lezioni sugli usi e costumi europei, con i quali si è confrontato durante gli anni della sua visita in Francia. Questo sdoppiamento o crisi identitaria porta l'autore già nell'introduzione del suo libro ad elogiare la sua terra natia con una certa nostalgia di un tempo passato quando:

فإننا كنا في زمن الخلفاء العباسيين أكمل سائر البلاد، تمدنا، ورفاهية.<sup>21</sup>

Invero, al tempo dei califfi Abbasidi siamo stati i più perfetti tra tutti i paesi, per civilizzazione e benessere.

Nonostante dopo questa affermazione gloriosa, Aṭ-Ṭaḥṭawī prosegue affermando che:

<sup>18</sup> W. Shakespeare, *Amleto*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2012, p. 247.

<sup>19</sup> V. Descombes, *Puzzling identities*, Harvard University Press 2016, p. 92.

<sup>20</sup> Cfr. Ivi, p. 93.

<sup>21</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 16.

ولا يتأتى لإنسان أن ينكر أن الفنون والصنائع الغربية بمصر قد برعت الآن، بل وقد  
أجدت بعد أن لم تكن، ويرجى بلوغها درجة كمال وفوقان<sup>22</sup>.

Non è possibile che qualcuno rinneghi che le arti e i mestieri occidentali<sup>23</sup> oggi abbiano già raggiunto l'eccellenza in Egitto, piuttosto, hanno migliorato (la situazione) dato che prima non esistevano, e hanno raggiunto il livello più alto e della perfezione.

Sarà Hegel nel corso del diciannovesimo secolo ad avvicinare identità e alterità attraverso la sua dialettica mettendoli in un rapporto di reciproca implicazione. Secondo Hegel, infatti, l'identità nel momento in cui viene messa in relazione con sé stessa  $A=A$  si sdoppia, e di conseguenza si può dedurre che nell'identità sia già contenuta l'alterità e per quanto nel suo discorso l'identità prevalga sull'alterità, essa viene posta e riassorbita dall'identità dello Spirito (Assoluto), che nelle sue trasformazioni ritrova sé stesso.<sup>24</sup> Di conseguenza l'alterità non viene più esclusa, bensì coinvolta nel processo triadico dello Spirito. A seguito di quanto esposto finora mi sembra opportuno far notare al lettore che nonostante il riavvicinamento teorico tra identità e alterità avvenuta nel 1800, permane ancora una nettissima divisione nella pratica per quanto riguarda il sé e l'altro. Lo sdoppiamento Hegeliano di  $A=A$  ci fa comprendere come questa «pratica millenaria del medesimo e dell'altro», per citare le parole del filosofo Michel Foucault, abbia inizio all'interno di ognuno di noi e ciò a prescindere dal sesso, dalla nazionalità o dalla religione. Trovandoci immersi in una continua lotta interna tra 'il nostro sé e il nostro altro' e in una costante relazione Servo-Padrone con noi stessi (Hegel); la riproponiamo all'esterno, ricostruendola con ogni singola persona che è 'altro da me', cercando di ricreare lo stesso schema gerarchico. Pertanto, questa relazione iniqua è sintomo di un disagio che ha scritto e continua a scrivere la storia e le relazioni con gli altri, portando quindi una visione negativa e screditante di tutto ciò che non è identico a me.

## 1.2 Identità personale e *identity crisis*

Indagando il tema dell'identità personale mi sono imbattuta in diversi libri che trattano questo argomento sia dal punto di vista filosofico che psicologico. Tra le molteplici teorizzazioni, una delle quali ho trovato particolarmente attinente alla presente trattazione, riguarda il senso di

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 17.

<sup>23</sup> Nella traduzione inglese 'An Imam In Paris', di Daniel L. Newman, Saqui Essentials 2011, p.114, l'autore ha omissso nella sua traduzione il termine 'occidentali', presente nel testo originale in arabo.

<sup>24</sup> Cfr. Remotti 2017, pp. 33-34.

unitarietà e continuità nel tempo dell'idea che ognuno ha di sé. L'unitarietà come autocoscienza e la memoria come continuità dei ricordi nel tempo, sono ad esempio per Locke quella dimensione psichica che da vita all'identità personale. Questo processo non riguarda solo i ricordi individuali ma bensì anche quelli collettivi, come ad esempio le esperienze condivise con un gruppo di altre persone, che vanno a fissare i ricordi nella memoria; la mancanza di questi ricordi da origine a crisi identitarie che sfociano poi nella ricerca di una affermazione identitaria.<sup>25</sup> Durante il viaggio che Aṭ-Ṭaḥṭawī compie per arrivare in Francia, egli sviluppa un evidente attaccamento al ricordo della madre patria che condivide con i suoi compagni di viaggio. All'inizio dell'opera, infatti, l'autore apre il primo capitolo parlando al plurale <sup>26</sup>كان خروجنا من مصر يوم الجمعة', *Kāna ḥarūḡunā min maṣr īaum al-ḡum'a*, ovvero: 'Abbiamo lasciato l'Egitto il venerdì (..)' e continua ad usare questo pronome fino al terzo الفصل *al-faṣal* (sezione), nel quale inizia la descrizione della città di Parigi. L'uso del plurale maiestatis indica a mio avviso la necessità di Aṭ-Ṭaḥṭawī di mantenere vivo il ricordo delle sue origini e la modalità per far sì che ciò avvenga, è quella di coinvolgere nella descrizione dell'esperienza dell'abbandono della terra natia i suoi colleghi. Attraverso la forma plurale egli rafforza la memoria condivisa con gli altri componenti del gruppo e cerca di mantenere intatta e costante la propria identità personale, così come faranno a loro volta i suoi compagni. Il ricordo permanente della sua vita in Egitto è per lui fondamentale per potersi addentrare nella descrizione di una terra a lui inizialmente estranea, attraverso costanti rimandi alle differenze che contraddistinguono i due paesi. Ne sono un emblema i passaggi dei quali ho svolto la traduzione qui di seguito:

أحضروا لنا (...) نحو مائة كرسي للجلوس عليها؛ لأن هذه البلاد يستغربون جلوس  
 الإنسان على نحو سجادة مفروشة على الأرض، فضلاً عن الجلوس بالأرض<sup>27</sup>

Ci hanno portato circa 100 sedie per non farci sedere sul pavimento, poiché in questo paese si meravigliano (sono straniti غريب) che le persone si siedano su tappeti stesi a terra.

<sup>25</sup> Cfr. Oliverio 2002, pp. 27-28.

<sup>26</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 39.

<sup>27</sup> Ivi, p. 57.



فلا يأكل الإنسان بيده أصلاً، ولا بشوكة غيره، أو سكينه، أو يشرب من قدحه ابداً .  
ويزعمون أن هذا أنظف وأسلم عاقبة<sup>28</sup>.

Le persone non mangiano con le mani solitamente, e non (mangiano) con una forchetta o coltello di altri, (e nemmeno) bevono mai da un bicchiere (di un altro). E sostengono che questo è più pulito e più igienico.

Analizzando i passi sopra tradotti, è evidente come Aṭ-Ṭaḥṭawī nel far emergere alcuni atteggiamenti che contraddistinguono i due sistemi di riferimento sottintenda la differenza degli stessi con l'Egitto. Rimarcando queste differenze egli rimane sé stesso e si definisce, emblematico è il passaggio della forchetta utilizzata dai francesi per mangiare. Questo tema, che viene altresì sostenuto dalle parole di Anna Oliverio che afferma: 'ciascuno è sé stesso soltanto se è altro rispetto a colui (o colei, o coloro) da cui si differenzia.'<sup>29</sup>

Un altro aspetto interessante è sicuramente l'uso del calendario dell'Egira che l'autore utilizza per indicare ad esempio il giorno dell'inizio del suo viaggio e del suo arrivo in Francia

كان خروجنا من مصر يوم الجمعة، الذي هو ثامن يوم من شعبان، سنة إحدى وأربعين  
ومائتين بعد الألف.<sup>30</sup>

Abbiamo lasciato l'Egitto, il venerdì, che era l'ottavo giorno di Šaban, dell'anno 1241 A.H<sup>31</sup>.

Il compendio è stato scritto progressivamente attraverso tutta la durata della sua permanenza in Europa, di conseguenza l'autore avrebbe potuto aggiungere come nota, una volta ultimato il lavoro, la corrispondenza delle date secondo il calendario gregoriano. La decisione di mantenere per tutto il libro la forma del calendario islamico, ha due radici fondamentali: la prima è che alla sua epoca non si era ancora insinuata nelle menti della coscienza arabo-islamica quell'occidentalizzazione che vedrà l'utilizzo del calendario gregoriano per la misura degli eventi interni al mondo islamico, (ciò avverrà a partire dalla caduta dell'Impero Ottomano e la nascita dell'imperialismo), la seconda è che la redazione della 'Descrizione di Parigi' è indirizzata al pubblico egiziano e dunque rimarcare questa continuità temporale rende più accessibile lo scritto

---

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Cfr. Oliverio 2010, p. 26.

<sup>30</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 39.

<sup>31</sup> 18 Marzo 1826.

alla comprensione dei suoi compatrioti, e da anche l'opportunità ad Aṭ-Ṭaḥṭawī stesso di sentirsi legato 'nel tempo' alla sua terra. Come ha fatto notare il filosofo egiziano Ḥasan Ḥanafī: «(...) La storia serve a descrivere l'identità arabo-islamica piuttosto che l'altro occidentale: l'altro è soltanto il pretesto per parlare di sé.»<sup>32</sup> D'altro canto, David Hume ampliando il discorso di Locke, sottolinea che la memoria per quanto riguarda la percezione dell'identità personale non sia sufficiente e non è quindi possibile avere un'idea di sé costante nel tempo. Infatti, poiché l'idea che abbiamo del nostro sé è un inganno che induce a credere nella continuità dei ricordi esperiti, ricorriamo all'immaginazione perché la memoria possa fissare i ricordi nella mente. Di conseguenza, nel corso del tempo la nostra mente elabora un complesso sistema di corrispondenze in cui il ricordo prevarica sul dato reale dando consistenza all'immagine che abbiamo di un certo oggetto nello spazio e nel tempo. Parallelamente, la memoria stessa elaborerà un'impressione del sé secondo un rapporto di causa-effetto e sulla base del principio di somiglianza, col risultato che, essendo l'immaginazione a guidare l'intero processo creativo della memoria, l'identità personale non esiste mai su un piano reale.<sup>33</sup> Inoltre, secondo il nominalismo di Hume, l'essere umano tende sempre a generalizzare l'idea che ha di un dato oggetto, e non potendo raggruppare nella stessa idea il grado di tutte le possibili qualità e quantità, ovvero la precisione di dettaglio qualitativo e quantitativo di una data idea appunto, e tuttavia avere infinite visioni della stessa idea, ne sceglie una e la utilizza per parlarne in modo universale. Se prendiamo l'idea di uomo, pensiamo ad un uomo specifico con specifiche caratteristiche, ad esempio caucasico, alto, snello ecc. Queste caratteristiche si ergono a simbolo universale di tutti gli uomini pur essendo un'idea astratta e nemmeno lontanamente applicabile a tutti gli uomini.<sup>34</sup> Questo ragionamento va a conferma del fatto che anche Aṭ-Ṭaḥṭawī in tutte le descrizioni e percezioni che ha avuto della Francia e dei francesi, abbia applicato una serie di generalizzazioni che non possono essere applicate di conseguenza a tutto il popolo francese.

وليس عندهم المواساة إلا بأقوالهم وأفعالهم، لا بأموالهم، إلا أنهم لا يمنعون عن أصحابهم ما يطلبون استعارته لا هبته إلا إذا وثقوا بالمكافأة، وهم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ḥ.Ḥanafī, *L'Altro nella Cultura Araba*, Mesogea Editore 2006, p. 237.

<sup>33</sup> Cfr. D. Hume, *Trattato sulla Natura Umana*, Bompiani Editore 2001, pp. 503-511.

<sup>34</sup> Cfr. Ivi, pp. 57-67.

<sup>35</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 85.

I francesi non danno aiuto se non con le parole e le azioni, non con i loro soldi, e non rifiutano la richiesta di aiuto dei loro amici sotto il titolo di un prestito, e non di un dono, a meno che non siano sicuri di ricevere una ricompensa, e in realtà loro sono più vicino all'avidità che alla generosità.

Tramite questa citazione, è evidente se pur in modo implicito, come l'autore stia estendendo la generalizzazione anche alla generosità degli arabi contrapposta all'avidità francese.

È d'uopo tenere in considerazione ciò che la psicologia sociale, per quanto riguarda il modo in cui gli individui percepiscono gli altri e interagiscono con loro, definisce con 'bias e distorsioni cognitive'; ovvero quei pattern sistematici attraverso i quali la costruzione della realtà che ci circonda subisce una distorsione (bias valutativo) indotta dal pregiudizio del soggetto che percepisce.<sup>36</sup> Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī nella sezione che precede l'introduzione del libro sottolinea:

وقد أشهدت الله — سبحانه وتعالى — على ألا أحميد في جميع ما أقوله عن طريق  
الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد  
وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال.<sup>37</sup>

Rendo testimone Allah – che sia glorificato e lodato – che non mi allontanerò dal sentiero della verità (in niente di ciò che dirò) e che esprimerò con franchezza ciò che la mia coscienza mi permetterà di dire e di essere oggettivo (lett. e di approvare) su alcune questioni e usanze in questo paese a seconda dei casi.

Sottintendendo che non intende tradire l'oggettività, tentando di rimanere imparziale, l'autore pur non volendosi allontanare dalla via della verità finisce col farlo perché indotto da una serie di pregiudizi più o meno consci. Dopo pochi giorni in cui Aṭ-Ṭaḥṭawī si trova a bordo della nave che lo condurrà in Francia, egli nota l'attenzione dei francesi per la pulizia, descrivendo meticolosamente come i marinai tengano pulita la nave e le cabine, sottolineando che ciò che contraddistingue i franchi (che qui potrebbe essere interpretato e tradotto anche come europei) dagli altri cristiani è proprio l'amore per la pulizia, e aggiunge che tutto lo sporco con cui Dio ha maledetto i copti egiziani lo ha dato in pulizia ai franchi. Nella pagina successiva lo scrittore prosegue affermando che l'igiene è parte della vera fede, e continua dicendo che nonostante i

---

<sup>36</sup> Dott.ssa C. Benelli e Dottor Z. Regazzoni, Psicologia Sociale, State of Mind il giornale delle scienze psicologiche: [www.stateofmind.it/tag/psicologia-sociale/](http://www.stateofmind.it/tag/psicologia-sociale/)

<sup>37</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 11.

francesi abbiano un alto livello di pulizia, loro (i francesi) non si considerano tra coloro a cui l'igiene importa molto. Questi passaggi sono tutti a testimonianza di come la percezione personale giochi un ruolo fondamentale per la descrizione, la percezione del sé, della propria identità, ma anche dell'altro interno (i copti egiziani) ed esterno (i francesi). È inoltre evidente come nelle righe sopracitate sia esplicita la generalizzazione che vede tutti i copti etichettati come sporchi e tutti i francesi puliti. Questa generalizzazione crolla però nel momento in cui Aṭ-Ṭaḥṭawī fa notare che i francesi non si percepiscono allo stesso modo e cita l'estratto dell' 'Aperçu Historique sur les mœurs et coutumes des nations' scritto dallo storico George Bernard-Depping<sup>38</sup>, il quale da alla questione una visione totalmente opposta, relegando la Francia tra i paesi in cui la pulizia è rara. È chiaro che la percezione di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī sull'Europa abbia vissuto un indottrinamento negli anni in Egitto precedenti alla spedizione che lo ha condizionato ad avere una certa visione dell'Europa, vedremo questo argomento nel terzo capitolo. La percezione fittizia che si era probabilmente creato Aṭ-Ṭaḥṭawī lo ha portato di conseguenza a costruirsi un'immagine della Francia basata su una conoscenza non diretta del paese ma bensì da una appresa: questa è la base dello *stereotipo*, ovvero la conseguenza di un 'bias cognitivo' che porta a formare giudizi poco accurati e disfunzionali per il nostro modo di percepire (e relazionarci con) l'altro.<sup>39</sup> Questo discorso deve essere anche traslato sulla percezione del paesaggio 'straniero'. Lo scrittore, infatti, è sicuramente giunto a delle rielaborazioni del paesaggio e dell'ambiente ospitante anche sulla base di quella serie di impressioni precostituite nella sua memoria che si fanno portatrici di pregiudizi fuorvianti e generalizzati sull'altro. A sostegno di questa tesi mi sembra fondamentale citare un passaggio dello psichiatra Vittorio Lingiardi, che nel suo libro 'Mindscapes' afferma:

Il racconto del paesaggio si allontana dalla dimensione panoramica ed entra nell'esperienza.  
(..) Il nostro rapporto con il paesaggio non si esaurisce nello sguardo e nella contemplazione.  
Implica il corpo e la sua partecipazione sensoriale, si carica di affetti e memoria e diventa elemento dell'identità.<sup>40</sup>

È opportuno sottolineare quindi che l'elemento del paesaggio anche per Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī ha avuto un ruolo importante sulla sua memoria e sul tentare di mantenere radicata all'Egitto la sua identità; infatti, nelle descrizioni delle città che l'autore presenta dal viaggio dalla madre patria alla Francia è presente un elemento comune: nel tentare di descrivere questi luoghi, egli finisce per descrivere e rimandare continuamente il discorso all'Egitto. A titolo di esempio quando lo

---

<sup>38</sup> Newman 2011. Nota 2, p. 144.

<sup>39</sup> Cfr. Benelli e Regazzoni, *Psicologia Sociale*.

<sup>40</sup> V. Lingiardi, *Mindscapes Psiche nel paesaggio*, Raffaello Cortina Editore 2017, p. 23.

scrittore approda con i compagni di viaggio a Marsiglia inizia a spiegare la necessità della quarantena e cita una diatriba avvenuta tra due Sceicchi a riguardo (primo rimando all’Egitto). Solo dopo alcune pagine inizia la vera e propria descrizione della città, nonché la prima vera presentazione di un ‘luogo altro’ all’interno del libro. La descrizione della città inizia però indicando:

وقد أسلفت أن مدينة إسكندرية تشبه في حالها مرسيلايا<sup>41</sup>.

Ho già menzionato in precedenza che la città di Alessandria assomiglia a Marsilia.

Qui la rappresentazione inizia antepoendo la città di Alessandria a quella europea come se Aṭ-Taḥṭawī avesse necessità di non dimenticare da dove è partito, da dove viene e dove farà un giorno ritorno. È anche da sottolineare che questa somiglianza tra le due città come indica il *قد أسلفت* *qad ’aslaftu*, ovvero ‘ho già menzionato’ era già stata fatta notare in precedenza e viene ribadita ulteriormente non per il futuro lettore egiziano ma bensì per sé. Continuare a mantenere costante, per quanto possibile, l’idea che ha di sé stesso, ritrovare in una città oltremare la rassomiglianza con la terra natia, ricrea sicuramente in lui uno stato di sicurezza e ‘stabilità’ identitaria. Al termine del soggiorno però accade l’opposto: quando Aṭ-Taḥṭawī scrive della partenza dal Cairo e dell’arrivo ad Alessandria, aggiunge a fine viaggio un commento:

غير أنه ظهر لي أنها قريبة الميل في وضعها وحالها إلى بلاد الإفرنج، وإن كنت  
وقتئذ لم أر شيئاً من بلاد الإفرنج أصلاً.<sup>42</sup>

Mi è sembrato che (Alessandria) assomigli ai paesi Franchi, anche se a quel tempo non avevo ancora visto niente dei paesi Franchi.

Inevitabilmente la sua permanenza in Europa lo ha trasformato e senz’altro la prossimità con ambienti, persone e contesti europei giocherà un ruolo importante per il suo personale e determinato sviluppo di un’ulteriore identità, che non tradisce la sua propria, ma se vogliamo la arricchisce. L’ambiente e il paesaggio che lo hanno circondato per tutti gli anni in cui ha vissuto in Francia hanno sicuramente giocato un ruolo fondamentale in questo cambiamento, condizionando e mutando la sua identità. Questo ha fatto sì che egli cambiasse prospettiva e

---

<sup>41</sup> Aṭ-Taḥṭawī, 2011, p. 59.

<sup>42</sup> Ivi, p. 40.

modalità di percezione dell'altro, modificando il punto focale egiziano ed integrando in sé quello di riferimento francese; infatti, ora non sono più le città francesi ad assomigliare a quelle egiziane, bensì il contrario.

Un'altra prospettiva sull'identità può fornircela il già citato Erik Erikson, che ha segnato un punto di svolta sulla questione nel ventesimo secolo. Per comprendere meglio la posizione dello psicoanalista è necessario però evidenziare brevemente alcuni passaggi della sua vita: Erikson nasce in Germania da padre sconosciuto e acquisisce il cognome del nuovo marito della madre, finché non emigrano circa trent'anni dopo negli Stati Uniti, dove il neopsicologo cambierà il suo cognome in *Erik-son*, come ad indicare la sua auto-paternità. Lo psicologo prima di emigrare in America, si avvicina alla psicoanalisi diventando studente di Anne Freud a Vienna per approfondire negli anni successivi alcuni elementi della psicologia freudiana.<sup>43</sup> Egli stesso sosterrà più volte nei suoi scritti che la sua biografia è stata cruciale per lo sviluppo delle sue teorie, come ad esempio l'importanza del *Umwelt*<sup>44</sup>, l'ambiente, fondamentale per la formazione dell'identità personale sul cui tema Erikson afferma:

The German ethologists introduced the word 'Umwelt' to denote not merely an environment which surrounds you, but which is also in you. And indeed, from the point of view of development, 'former' environments are forever in us; and since we live in a continuous process of making the present 'former' we never—not even as a newborn—meet any environment as a person who never had an environment.<sup>45</sup>

L'ambiente di vita del soggetto è quello che il soggetto rende proprio, adattandosi ad esso, a tal punto che finisce per portarlo dentro di sé<sup>46</sup>; proprio come è accaduto a Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī nel momento in cui ha interiorizzato l'ambiente francese. Questa seconda interiorizzazione (poiché la prima è chiaramente quella della terra natia), ha sicuramente creato in lui un'iniziale destabilizzazione che è un sentimento comune di chi si sposta dal proprio luogo di origine ad un paese straniero. Come Aṭ-Ṭaḥṭawī anche Erikson, circa cento anni più tardi e per motivi diversi, si è spostato dalla madre patria ad un luogo oltremare. Questa migrazione per lui è stata la base della sua teoria riguardo la crisi identitaria. Chiaramente ritrovandosi entrambi in un ambiente nuovo e diverso da quello a cui erano abituati, è stato necessario per loro integrare al loro sistema di valori, usi e costumi, quelli di un altro paese. Il periodo dell'integrazione li ha probabilmente

---

<sup>43</sup> Cfr. Descombes 2016, p. 16.

<sup>44</sup> E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York Norton 1968, p. 24.

<sup>45</sup> Cfr Ibidem.

<sup>46</sup> Descombes 2016, p. 20.

portati a mettere in discussione la propria identità. Come fa notare Erikson però, la diagnosi di una crisi identitaria non è legata al ‘non sapere più chi si è’ e alla perdita quindi dell’identità personale, bensì al perdere quella percezione di sé stessi che ha un senso di continuità e di identità (*sameness*) e che fa agire di conseguenza.<sup>47</sup> Lo psicologo tedesco ha basato la sua teoria analizzando dei soldati americani appena rientrati dalla Seconda Guerra Mondiale: i giovani soldati non avevano dimenticato chi erano, ma vivevano paralizzati davanti alle prospettive future, come se ci fosse stata una sorta di rottura tra la loro vita prima, e quella dopo l’esperienza traumatica della guerra. Attraverso un’attenta analisi Erikson aveva capito che il problema dei soldati era quello di non essere stati in grado (secondo loro) di essere all’altezza di ideali troppo rigidi. Come fa notare Vincent Descombes:

The context is thus that of a stable (or even conservative) society, and the goal of an analytic cure is then to liberate the individual from ideals that are too demanding or from social conventions that are too restrictive. By contrast, Erikson’s patients suffered from being unable to find the mooring they needed within the ideals and models of the group.<sup>48</sup>

Il problema risiede quindi in una società che richiede troppo dagli individui, ancora di più se il soggetto deve adattarsi ad una società con usanze differenti a quelle a cui era avvezzo. Ma cosa accade se il soggetto deve far convivere due sistemi morali che entrano in contrasto l’uno con l’altro? Erikson propone qui come un esempio di *identity crisis*, gli adolescenti della tribù nordamericana dei Sioux. Lo psicoanalista spiega che le crisi identitarie di questa popolazione sono dovute all’educazione imposta ai giovani, in quanto essa è formata da due sistemi morali diversi. Questi due sistemi eterogenei derivano uno dal sistema morale della tribù e l’altro dal sistema morale d’estrazione americana-europea. Sono di conseguenza sistemi che escludendosi a vicenda, obbligano il soggetto a dover spesso compiere una scelta per decidere a quale dei due fare riferimento. È anche importante sottolineare che il salto da un sistema morale all’altro corrisponde per Erikson al passaggio dall’adolescenza alla maturità e che il transito tra le due non può essere graduale, poiché se così fosse, il soggetto si troverebbe a decostruire e riconfigurare un intero sistema di credenze e valori.<sup>49</sup>

Per quanto Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī sembri mantenere un punto di vista esterno e oggettivo nel suo compendio, è naturale che abbia in parte vissuto una situazione analoga, trovandosi a metà tra due

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 17.

<sup>48</sup> Ivi, p. 19.

<sup>49</sup> Ivi, p. 21

sistemi morali a volte in contrasto tra loro. Questo non viene esplicitato nel testo ma è possibile intuirlo attraverso lo stupore dello scrittore davanti a determinate situazioni. A titolo di esempio riporto un passaggio del libro, nel quale lo scrittore parlando del tempo atmosferico, fa riferimento a come i francesi si riparano dal freddo e afferma:

وأما ما يستعينون به على التوقي من ضرر المطر فهو المظلات المسماة في مصر بالشمسيات، يعني وقايات الشمس، وتسمى تلك عند الفرنساوية وقاية المطر<sup>50</sup>.

ciò che loro usano per proteggersi dal danno della pioggia, sono gli ombrelli (lett. ciò che fa ombra) che vengono chiamati in Egitto ‘šamsīyāt’ cioè parasole, ed essi tra i francesi vengono chiamati parapioggia.

Questo passaggio potrebbe passare inosservato o sembrare poco importante, ma se riponiamo lo sguardo nel significato intrinseco di queste righe, è facile immaginare la sorpresa e la confusione che derivano dallo scoprire che lo stesso oggetto viene utilizzato in modo totalmente diverso se non opposto in un'altra area del mondo. Integrare nel proprio immaginario che l'oggetto utilizzato da tutti per ripararsi dal sole, in Francia venga utilizzato per ripararsi dalla pioggia, porta senza dubbio a dover inizialmente decostruire nella propria mente l'idea che si ha di quell'oggetto e quindi anche della relazione che si instaura tra il sé e l'oggetto stesso. In alcune parti del libro ma soprattutto nell'epilogo, l'autore cita le somiglianze tra francesi ed egiziani come se fosse riuscito a trovare un punto di incontro tra i due sistemi (moralì) e in un qualche modo farli coesistere:

هذه الرحلة، وما دقت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر، فأقول: ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبيهاً بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور، كالعرض والحرية والافتخار<sup>51</sup>.

In questo viaggio dico, in base a ciò che ho visto da vicino e ho pensato profondamente: dopo aver meditato (a riguardo), mi è parso che la letteratura francese e le loro condizioni politiche, siano più simile agli Arabi dei Turchi o di altri. La loro somiglianza si manifesta fortemente dalla vicinanza alle questioni come l'onore, la libertà e l'orgoglio.

---

<sup>50</sup> Aṭ-Taḥṭawī, 2011, p. 75.

<sup>51</sup> Ivi, p. 297.



Durante gli anni trascorsi in Europa Aṭ-Ṭaḥṭawī avrà certamente assimilato e integrato parte degli usi e dei costumi francesi, senza vederli più con lo stupore e la stranezza che lo avevano colto all'inizio del viaggio. Trovare questo punto di incontro conscio o inconscio tra i due sistemi morali gli ha permesso di comprendere meglio l'altro e descriverlo 'dall'interno', mentre, mantenendo vivo il sistema morale di partenza ha fatto sì che egli rimanesse ancorato all'idea che aveva di sé e di scrivere il compendio per il suo popolo. La coesistenza finale dei due sistemi ha fatto in modo che queste due identità dello scrittore convergessero in una sola (seppur avendone mille altre) nel momento in cui ha fatto ritorno in Egitto. Non possiamo però dare per certo che Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī abbia vissuto una crisi identitaria così come la intendeva Erikson, posso però constatare che, alla luce di quello che fa trasparire nel libro, l'autore si è trovato di fronte alla possibilità di aprirsi a nuovi orizzonti e inglobare nel suo sistema valoriale e morale preesistente, un sistema nuovo e per certi versi 'diverso'. Non possiamo sapere esattamente al suo ritorno quanto questo abbia cambiato il suo modo di pensare e approcciarsi alle persone (connazionali e non), ma sicuramente gli ha dato l'opportunità di accogliere l'altro e vedere che in fondo questa diversità gli è servita a scoprire nuovi lati di sé.

### **1.3 Identità collettiva: il 'noi' e i 'gruppi'**

Se l'identità personale ci permette di avere un'idea più o meno costante di noi stessi nel tempo come individui singoli, nell'identità collettiva l'attenzione si sposta dall' 'io' al 'noi'. Dal punto di vista antropologico, dare una definizione all'identità collettiva non è semplice, poiché bisognerebbe innanzitutto capire chi definisce questo tipo di identità: «la collettività si deve definire da sé o deve essere definita da altri? O da tutti e due insieme?» si domanda l'antropologo Francis Affergan<sup>52</sup>, e continua: «Come si passa dall' 'io' al 'noi'? Se appartengo a un 'noi' (..), perché ci sia identità devo soddisfare o rispondere a tutti i criteri di appartenenza o a tutti i tratti che lo definiscono?»<sup>53</sup> Armida Muz nelle sue 'Riflessioni provvisorie' del seminario di Teoria critica del 2004, definisce l'identità collettiva come: «un concetto che fa riferimento a come l'attore sociale comprende la propria appartenenza e in base a tale comprensione parla di sé come di un noi»<sup>54</sup>, rispondendo così in parte, ad uno dei quesiti sopracitati di Affergan. Infatti, secondo lei, l'identità collettiva si trova in un rapporto dialettico con l'identità sociale, la quale invece: «corrisponde ad una descrizione, dall'esterno dell'appartenenza dell'individualità a determinate

---

<sup>52</sup> Remotti, 2001, p. 99.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> A. Muz, *Identità sociale-Identità collettiva*, Riflessioni provvisorie 2004.

categorie sociali.»<sup>55</sup>: ciò che cambia è quindi la prospettiva di conferimento, l'identità collettiva viene auto imputata dal soggetto stesso, mentre l'identità sociale gli viene attribuita da un altro soggetto. Questi due concetti entrano in rapporto dialettico nel momento in cui la dimensione identitaria collettiva si pone alla base di richieste per ottenere attribuzioni e riconoscimento di nuove identità sociali<sup>56</sup>. Nell'identità collettiva il passaggio dal singolo 'io' al 'noi' non è così diretto come potrebbe sembrare: infatti secondo il linguista francese Émile Benveniste, nel suo libro 'Problemi di linguistica generale': «il passaggio dal singolare al plurale non è una semplice pluralizzazione.»<sup>57</sup> Nel momento in cui un gruppo di persone si aggrega grazie a qualcosa che li accomuna e sviluppa un sentimento che li porta ad affermare ad esempio: 'noi siamo egiziani', o 'noi siamo insegnanti'; il pronome personale 'noi', oltre ad essere costituito da tutti gli 'io', e cioè le singole personalità coinvolte del gruppo, è come se avesse una sua identità distaccata da tutti gli 'io' che la compongono soprattutto per l'osservatore esterno al gruppo. Per questo motivo non si può parlare di 'pluralizzazione', poiché in questo caso il 'noi' non riguarda più la quantità ma la trascende.<sup>58</sup> Su questo argomento si è espresso più di uno studioso, tra cui ritengo particolarmente pertinente il parere di Benveniste che sostiene che: «il noi non si riferisce a nessuna entità esistenziale reale.» Sarebbe, nel linguaggio di Benveniste:

solo un fatto linguistico, (..), il vero pronome grammaticale non è in alcun modo in grado di rappresentare una comunità vivente in nome della quale parlare.<sup>59</sup>

Per quanto il pronome e la conseguente identità collettiva che ne segue, non possano vivere un processo di personificazione, la percezione che abbiamo di essi è proprio questa. A titolo d'esempio per la costruzione dell'italianità vengono utilizzate le bandiere, la tradizione culinaria come la pizza o la pasta; e nel momento in cui un cittadino italiano visita un altro paese, egli si sente portatore di questa 'italianità' nel mondo e di conseguenza questa personificazione verrà ripetutamente reiterata nel momento in cui ci sarà un confronto con un soggetto di un'altra nazionalità.

Come già mostrato in precedenza nell'epilogo del resoconto di viaggio, Rifā'a Aṭ-Taḥṭawī si dedica alla descrizione di caratteristiche in comune tra i francesi e 'gli arabi'. Riferendosi agli 'arabi', l'autore include chiaramente sé stesso, i suoi compagni di viaggio, tutti i suoi compatrioti

---

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> E. Benveniste (1966), *Problemi di linguistica Generale*, Il Saggiatore, 2010. p. 278.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Remotti 2021, p. 105.

e abitanti di paesi limitrofi all'Egitto, ma la sensazione che ci dà attraverso l'uso di queste espressioni è quella di star parlando di caratteristiche appartenenti ad una collettività 'altra da sé', come se appunto esistesse una vera e propria personificazione dell'identità collettiva araba. Lui ne fa parte ma è uno dei tanti componenti di una 'sovra-identità' che sembra gerarchicamente posta più in alto. Questa percezione chiaramente non è limitata esclusivamente all'uso che ne fa Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, ma è una percezione che riguarda tutte le identità collettive. Seguendo questa linea di pensiero, potremmo iniziare ad avvicinare il concetto di identità collettiva a quello di appartenenza ad un gruppo e le conseguenze che ne derivano. George Mead, psicologo e sociologo statunitense nonché uno dei fondatori della psicologia sociale, ha fatto notare che non c'è una netta separazione tra l'identità personale e sociale, sottolineando che «il Sé (principio autocosciente) si sviluppa grazie all'immagine che gli altri gli rimandano.»<sup>60</sup> L'interazione che c'è tra l'identità personale e quella sociale/collettiva (qui il significato dei due è più o meno equivalente) è basata sulla teoria del riconoscimento hegeliana. Infatti, secondo il filosofo tedesco, L'uomo come autocoscienza, per potersi identificare, necessita sempre di un'altra autocoscienza (esterna a sé), la quale gli rimanda un'immagine di sé, affinché esso si possa definire e riconoscere e viceversa. Ciò che avviene è un vero e proprio scambio: riconoscendosi nell'altro, infatti, ciascuno rende all'altro la libertà che gli verrà restituita nel riconoscimento reciproco. Quello che dovrebbe essere uno scambio di riconoscimenti equo, muta in realtà nell'assoggettamento o nella morte di uno a favore dell'altro, instaurando un rapporto gerarchico di lotta (Servo-Padrone)<sup>61</sup>, come ho già sottolineato all'interno di questo capitolo. Ne sono un esempio imprescindibile i compagni di viaggio (gruppo) menzionati più volte da Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī nel suo libro, anche tramite l'uso plurale maiestatis, che gli sono d'aiuto nell'ambito del riconoscimento reciproco e di conservazione dell'identità personale e collettiva. Nel suo libro 'The I in We', il filosofo tedesco Axel Honneth ha dedicato alcune pagine al tema del riconoscimento legato alle dinamiche dell'individuo all'interno del gruppo. Secondo Honneth:

The groups should be understood, whatever their size or type, as a social mechanism that serves the interests or needs of the individual, by helping him or her achieve personal stability and growth (*Erweiterung*).<sup>62</sup>

Infatti, secondo l'autore la dipendenza dal riconoscimento sociale spinge i soggetti ad aggregarsi in varie forme di associazioni sociali (*social associations*) e la loro necessità di fusione con l'altro

---

<sup>60</sup> Oliverio 2010, p. 26.

<sup>61</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008 pp. 121-134.

<sup>62</sup> A. Honneth, *The I in We: Studies in theory of recognition*, Polity Press 2012, p. 203.

ha un impatto sulla vita del gruppo.<sup>63</sup> E' a mio avviso importante sottolineare come al giorno d'oggi, ciò che vengono definiti come *social environments* si siano di fatto ampliati; l'uso dei social media come ad esempio Facebook, Instagram e Twitter, ha modificato e spostato dalla 'piazza' alla 'piattaforma digitale' i temi del gruppo e del riconoscimento. Oggi, infatti, è possibile costituire gruppi virtuali con persone che non si sono mai conosciute di persona e che vivono in aree diverse del globo ed instaurare con loro rapporti di amicizia o di tipo amoroso mantenendoli per lo più ad uno stadio virtuale. Per quanto riguarda il riconoscimento invece, lo possiamo ottenere con un semplice 'like' ad un 'post' in una di queste piattaforme, partecipando a questo scambio di riconoscimento virtuale con la nostra 'community'. Honneth spiega i vari stadi del riconoscimento, che iniziano dall'infanzia, ovvero quando il bambino inizia a costruire la propria personalità e necessita del riconoscimento dei genitori o *caretakers*, per spostare poi il bisogno di essere riconosciuti fuori dal nucleo familiare ad un contesto di socialità esterna (ad esempio giocando insieme ad altri coetanei); in questi stadi il bambino inizia a costruire la propria 'sicurezza di sé' (*self-confidence*). La necessità di riconoscimento non cessa mai, viene semplicemente spostata in 'gruppi' o *social associations* diversi a seconda dell'età. In età adulta, fare parte di un determinato gruppo, rende possibile per il soggetto di rivivere l'esperienza del riconoscimento esperito nell'infanzia.<sup>64</sup> Honneth a questo proposito afferma:

Subjects have a very normal and even natural need to be recognized as members in social groups in which they can receive constant affirmation of their needs, judgement and various skills in direct interaction with others.<sup>65</sup>

Per approfondire la necessità di fusione del soggetto con l'altro e in questo caso con i membri del gruppo, Honneth ritiene che l'adulto abbia l'impulso a regredire nei suoi rapporti, a quel momento di simbiosi che ha vissuto nell'infanzia. In quel periodo il bambino prima di vivere in rapporto simbiotico con la madre o il *caretaker*, vive un'esperienza di unità o una 'non-separazione' (*lack of separation*) tra il sé e la realtà: qui Honneth si appoggia al pensiero del pediatra e psicoanalista britannico Donald Winnicott<sup>66</sup>, il quale sostiene appunto che in quello stadio simbiotico, l'infante, non percepisca differenza tra il sé e ciò che sta al di fuori di lui. Honneth, a differenza di Winnicott, crede però, che ci sia un ritorno costante dell'adulto alla fase simbiotica dell'infanzia, e sostiene che ciò avviene quando, durante un'esperienza col gruppo, i confini che separano l'io dagli altri

---

<sup>63</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>64</sup> Cfr. Ivi, p. 206

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ivi, p. 208.

componenti siano temporaneamente abbassati, e che di conseguenza l'intersoggettività del gruppo sia un campo di esperienza, dove i confini tra realtà esterna ed interna vengono momentaneamente dissolti.<sup>67</sup> Il gruppo consente quindi all'uomo di definirsi e di far sì che si sviluppi la personalità del soggetto, così come anche alcuni tratti della sua personalità (autostima). Trovandosi il soggetto in relazione con gli altri, che gli confermano o negano la sua identità, si innesca tra loro uno scambio di definizione reciproca. Nel momento in cui un numero di persone si aggrega e costituisce un gruppo, esso sarà di conseguenza costituito da tutte le identità dei partecipanti e da un sovra-identità del gruppo stesso.

Ma cosa succede all'identità del singolo quando entra in contatto con l'identità collettiva del gruppo? Come l'identità individuale necessita dell'idea di continuità per sentirsi 'reale', basandosi sui ricordi individuali e condivisi, così anche l'identità di gruppo crea una propria storia, ponendo le basi ad un senso di continuità che alimenta anche la sensazione di appartenenza di tutti i componenti del gruppo sociale. Si potrebbe pensare che, entrare a far parte di un gruppo, comporti la perdita di unicità e autonomia personale, quando in realtà è invece possibile, nell'acquisire un'identità collettiva, recuperare ciò che si è perso dell'identità individuale. Infatti, il soggetto, potrà introiettare queste nuove qualità e trasferirle a sé stesso<sup>68</sup>, rendendo quindi possibile per lui o lei oscillare in base alle sue necessità tra le due identità. In alcuni momenti il soggetto partecipa con un'identità collettiva, mentre in altri si differenzia dal proprio gruppo e attesta l'identità personale; esattamente ciò che ha messo in atto Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, il quale durante il suo soggiorno ha vissuto momenti condivisi coi suoi compagni di viaggio, partecipando quindi con loro all'identità collettiva del gruppo, condividendo memorie e ed esperienze comuni, mentre in altre occasioni si è dissociato dall'identità gruppale, per partecipare attivamente alle vicende con l'identità individuale. La spedizione in Europa di un gruppo di eruditi egiziani per conto di Muḥammad 'Alī, *wāli* (governatore) d'Egitto dal 1805 al 1848, ha fatto sì che diverse personalità si incontrassero e che venisse creato un gruppo che in comune aveva lo scopo di apprendere le arti e le scienze europee e riportare queste conoscenze in Egitto, una volta terminato il soggiorno, per poter far progredire il paese verso la modernità tanto aspirata da Muḥammad 'Alī.<sup>69</sup> Di conseguenza, la formazione di questo gruppo è evidente che non sia avvenuta per volere dei membri, ma bensì per il volere del governatore d'Egitto. Nel momento in cui i viaggiatori hanno lasciato la madre patria, si è a mio avviso instaurato tra di loro un legame psicologico profondo

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 223.

<sup>68</sup> Oliverio 2010, p. 77-8.

<sup>69</sup> Cfr. Newman 2011, pp. 28-9.

per il fatto di star condividendo un'esperienza nuova, e inoltre perché la destinazione era un paese *straniero* e sconosciuto a tutti i membri della spedizione. Il fatto di intraprendere un viaggio verso una terra ignota, ha sicuramente giocato un ruolo fondamentale nell'avvicinare queste diverse personalità tra loro, e far sì che si creassero supporto e coesione fra i membri del gruppo, proprio grazie al fatto di avere in comune l'incognita della terra su cui stavano per approdare. Nonostante il gruppo fosse preconstituito, loro, trovandosi in una terra sconosciuta nella quale non conoscevano la lingua, gli usi e i costumi, hanno trovato nel 'noi' l'appoggio, la comprensione e la forza per superare lo shock iniziale. Inoltre, è importante sottolineare come la convivenza ravvicinata del gruppo, tanto che Aṭ-Ṭaḥṭawī affermerà che hanno vissuto tutti insieme il primo anno in Francia, abbia giocato un ruolo fondamentale nel riconoscimento dei membri dello stesso, tanto da dover essere divisi per poter meglio apprendere ed integrarsi nel nuovo ambiente. Riporto qui di seguito un esempio a sostegno di quanto detto finora:

وقد مكثنا جميعاً في بيت واحد دون سنة قرأ<sup>70</sup> معا في اللغة الفرنسية، وفي هذه الفنون المتقدمة، ولكن لم يحصل لنا عظيم مزية إلا مجرد تعلم النحو الفرنسي، ثم بعد ذلك تفرقنا في مكاتب متعددة، كل اثنين، أو ثلاثة: أو واحد منا في مكتب مع أولاد الفرنسية، أو في بيت مخصوص عند معلم مخصوص<sup>71</sup>.

Siamo stati insieme in una casa per meno di un anno, e abbiamo studiato insieme la lingua francese (nota errore grammaticale), e le arti avanzate, ma non abbiamo avuto un grande vantaggio, se non quello di imparare la grammatica francese, poi dopo ciò siamo stati divisi in diversi uffici, ogni due o tre oppure uno di noi in un ufficio con dei ragazzi francesi, o in una casa privata presso un insegnante privato.

Poste queste premesse sull'identità collettiva e sui gruppi che ne conseguono, entreremo ora nel dettaglio di queste ultime, indagando due importanti tipologie di identità collettiva: quella culturale e nazionale ed illustrerò come ognuna di queste abbia avuto una ripercussione sulla stesura del compendio redatto da Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī.

---

<sup>70</sup> Sottolineo qui un errore grammaticale, probabilmente dell'edizione del libro da me utilizzato: il verbo utilizzato è al singolare, mentre essendo il soggetto alla prima persona plurale così dovrebbe essere coniugato anche il verbo: قرأنا.

<sup>71</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 198.

## 1.4 Identità culturale e nazionale

Prima di addentrarmi nella descrizione di queste due tipologie identitarie, ritengo necessario partire dal significato di ciò che comunemente definiamo ‘cultura’. Dal punto di vista antropologico, secondo Sir. Edward Burnett Taylor l’antropologo britannico del diciannovesimo secolo, la cultura è:

Quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume, e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo come membro della società.<sup>72</sup>

Ciò che viene definito con ‘cultura’, sono anche tutti quei modi di fare e di pensare legati ad un gruppo o ad una società, che hanno lo scopo di essere tramandati e trasmessi di generazione in generazione, creando un ponte tra il vecchio e il nuovo, attraverso il quale la generazione precedente insegna a quella successiva il ‘modo corretto’ di pensare e di agire. È importante notare come queste definizioni mettano in moto un processo di cristallizzazione della cultura come se essa fosse un concetto rigido ed immutabile nel tempo. Se però facciamo un passo indietro e ci astraiano dall’idea moderna e contemporanea di questo termine, tornando alle origini, ci scontreremmo col termine greco *παιδεία*, che nell’antichità aveva il significato originario di ‘educazione’ o ‘formazione umana’, mutando poi nel tempo, per adattarsi alla società e ai suoi valori che cambiavano. Alla luce di quanto detto finora, quindi, l’origine del significato di cultura, risiedeva nell’insegnamento e nella formazione dei soggetti sotto vari punti di vista: educare qualcuno voleva dire uniformarlo al resto, creare una condotta comune ed un sistema di valori comuni in cui riconoscersi come comunità. *παιδεία* prima, e cultura poi, sono entrambi concetti che vengono tramandati, sono sempre rivolti all’apprendimento da parte ‘dell’altro’ tramite un ‘io’ che è già istruito. In questo modo si instaura però un rapporto gerarchico, tra chi insegna/tramanda e chi apprende/accoglie, e se il rapporto è quello del contatto tra culture ‘diverse’ o il passaggio da una cultura ad un’altra, per Ugo Fabietti questo può avvenire secondo due modalità: «per imposizione o per accettazione»<sup>73</sup>; anche se a mio avviso l’accettazione è una conseguenza dell’imposizione e non una volontà legata alla libera scelta. Come ha fatto però notare il filosofo americano contemporaneo John Dewey, la cultura è fondata su scelte arbitrarie e queste scelte

---

<sup>72</sup> K. A. Appiah, *La menzogna dell’identità: Come riconoscere le false verità che ci dividono in tribù*, Feltrinelli 2019, pp. 263-4.

<sup>73</sup> Remotti 2021, p. 75.

vengono però «camuffate»<sup>74</sup>; seguendo la linea di questo pensiero Francesco Remotti ha posto l'accento sul fatto che:

La scelta è costitutiva, ma quasi sempre viene tenuta nascosta, non dichiarata. In effetti, quale società (quale 'noi') è in grado di ammettere di fondarsi o di derivare da una scelta, di essere quello che è non in virtù di una necessità naturale o storica, bensì di una decisione/deviazione arbitraria, e quindi revocabile, di essere soltanto la realizzazione di una possibilità tra altre?

e continua:

(..) Camuffare le scelte significa nascondere il momento cruciale e sorgivo della decisione/deviazione: significa velare, compiere un'operazione di opacizzazione e di ottundimento.<sup>75</sup>

Remotti a questo proposito parla anche di reificazione della scelta, ovvero il prodotto delle scelte, come, ad esempio, il sistema di valori, gli usi e i costumi di una società, non vengono visti come il risultato della scelta, bensì come se fossero una *res*, una cosa, che ha vita propria e non come se fosse una decisione dell'essere umano.<sup>76</sup> Nel momento in cui ci confrontiamo con una persona con origini 'diverse dalle nostre' emerge in noi quell'identità che viene denominata 'culturale'. Ci sentiamo in dovere di sottolineare ed elencare le differenze tra noi e l'altro, come ad esempio il nostro modo di pensare, di agire in determinate situazioni, le nostre tradizioni, e tutto ciò, senza mai fermarci a pensare quanto effettivamente queste differenze (o appunto scelte) siano un mero costrutto millenario atto ad ergere dei confini che separano il 'noi' dagli 'altri'. Infatti, l'identità culturale oltre ad essere una modalità per mettere in atto quel riconoscimento che tanto necessitiamo da parte dell'altro, è anche un modo che serve ad ognuno di noi per credere che la nostra identità (o almeno una delle nostre identità) sia immutabile e costante. 'Appartenere' ad una determinata cultura fa sì che sorga in noi quel senso di continuità tanto ambito dall'essere umano, e le tradizioni, i valori condivisi o modi di pensare che abbiamo in comune con la società che ci circonda, sembrano confermarci questo stato rigido delle cose, e ciò non ci dà la possibilità di realizzare che si tratta invece di scelte camuffate e reificate, come ha affermato Remotti. La necessità di rimarcare le differenze culturali per sentirci riconosciuti, e per sentire di avere una continuità identitaria nel tempo, è quello che ha messo in atto anche Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī nel suo compendio di Parigi. L'autore ha descritto incessantemente gli usi e i costumi dei francesi

---

<sup>74</sup> Remotti 2017, p. 36.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ibidem.



contrapponendoli a quelli degli egiziani, ha scritto diverse pagine nelle quali ha descritto il modo di pensare dei francesi, il quale, il più delle volte entrava in contrasto con il suo. Non è chiaro se egli ha fatto ciò in modo consapevole o meno, ma così facendo ha, il più delle volte, eretto dei veri e propri confini tra sé stesso, con la propria cultura, e i francesi con la loro. Riporto qui di seguito qualche esempio:

ومن طباع الفرنساوية التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة، وحب التغيير والتبديل في سائر الأمور، وخصوصاً في أمر الملبس<sup>77</sup>.

La curiosità, l'adorare tutte le novità e amare il cambiamento e la variazione in tutte le cose in particolar modo nell'abbigliamento sono tra le caratteristiche dei francesi.

ومن خصالهم محبة الغرباء والميل إلى معاشرتهم، خصوصاً إذا كان الغريب متجماً بالثياب النفيسة، وإنما يحملهم على ذلك الرغبة والتشوف إلى السؤال عن أحوال البلاد، وعوائد أهلها.<sup>78</sup>

Tra le loro caratteristiche (dei francesi) c'è l'amare gli stranieri e la tendenza a socializzare con loro, soprattutto se lo straniero si abbellisce con vestiti costosi/preziosi, ma ciò è legato al desiderio e alla curiosità di fare domande riguardo le condizioni del paese e le usanze degli abitanti del paese.

ومن المركز في طبعهم حب الرياء والسمعة، لا الكبر والحقد<sup>79</sup>.

tra i punti centrali della loro natura si trova l'amore per la falsità e per la reputazione, ma non l'arroganza e il rancore.

In questi esempi riportati, Aṭ-Taḥṭawī fa notare come determinate caratteristiche siano proprie del popolo e quindi della cultura francese, come ha evidenziato il secondo esempio: il desiderio di imparare cose nuove, appartiene, secondo lui, della cultura francese. Ma in realtà, come sappiamo, questa caratteristica relegata alla sfera delle caratteristiche dei francesi, è proprio lo scopo del suo soggiorno e quello dei suoi compagni di viaggio. Infatti, come ho già menzionato in precedenza, il viaggio dell'autore ha il fine di raccogliere conoscenze delle arti e delle scienze europea e

---

<sup>77</sup> Aṭ-Taḥṭawī, 2011, p. 84.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem.

riportarle e introdurle in Egitto per modernizzarlo. Di conseguenza, anche questa apertura alla ‘modernità’ è un desiderio di conoscenza di ‘cose nuove’ e degli usi e costumi di ‘altri popoli’. Sembra quasi che l’autore abbia creato qui una distanza così ampia tra la sua identità culturale e quella dei francesi che non riesca più ad accorgersi che spesso i confini tra le due culture sono in realtà permeabili ed entrano in contatto mescolandosi tra loro.

Nell’epilogo del libro e quindi dopo una sua probabile evoluzione identitaria, Aṭ-Ṭaḥṭawī compie un processo di integrazione tra la sua identità culturale e quella del paese ospitante: crea a mio avviso un potente ponte comunicativo per poter passare all’evenienza da una cultura all’altra, colmando quelle differenze che sembravano abissali e che lo separavano inizialmente dall’altro. Infatti, afferma:

هذه الرحلة، وما دقت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر، فأقول: ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبيهاً بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور، كالعرض والحرية والافتخار، ويسمون العرض شرفاً، ويقسمون به عند المهمات، وإذا عاهدوا عليه، ووفوا بعهودهم، ولا شك أن العرض عنه العرب العرباء أهم صفات الإنسان<sup>80</sup>.

In questo viaggio dico, in base a ciò che ho visto da vicino e ho pensato profondamente: dopo aver meditato (a riguardo), mi è parso che la letteratura francese e le loro condizioni politiche, siano più simili agli Arabi dei Turchi o di altri. La loro somiglianza si manifesta fortemente dalla vicinanza alle questioni come l’onore, la libertà e l’orgoglio, loro definiscono l’onore in dignità (correttezza o nobiltà) e giurano su di esso quando ci sono delle questioni (importanti) e se fanno un patto, lo fanno basandosi su ciò, adempiendo alla loro promessa e senza dubbio l’onore per i veri arabi (arabi puri) è una delle qualità più importanti dell’essere umano.

Ciò che traspare dopo la lettura completa della ‘Descrizione di Parigi’, è l’avvicinamento che ha messo in atto l’autore della coppia di concetti opposti di ‘integrità’ e ‘integrazione’. L’integrità fa sì che la propria identità venga difesa, ma può anche essere espressa sotto forma di riconoscimento e mantenimento dell’alterità, attraverso l’innalzamento di confini che può in alcuni casi portare all’allontanamento categorico e quindi al rifiuto dell’altro.<sup>81</sup> Come abbiamo visto negli esempi appena riportati, l’autore inizialmente allontana l’altro rimarcando le differenze culturali, per poi

---

<sup>80</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 297.

<sup>81</sup> Cfr. Ibidem.

imparare nel corso del tempo a mantenere la propria identità e a difenderla senza la necessità di respingere l'altra cultura ma includendola. Questo passaggio è avvenuto grazie al processo di integrazione, che si basa sul: «riconoscimento dell'indispensabilità degli altri, della loro importanza per la stessa sopravvivenza del 'noi'.» come afferma Remotti<sup>82</sup>. Se l'integrità si basa sulla separazione e allontanamento dell'altro, l'integrazione è il suo opposto, e di conseguenza si basa sull'assimilazione e sull'avvicinamento dell'altro.

A dare una battuta d'arresto all'idea di cultura e di identità culturale è il filosofo francese Françoise Jullien, il quale sostiene nel suo libro che 'l'identità culturale non esiste'<sup>83</sup>. Secondo il filosofo, l'identità culturale è «una difesa contro l'uniformazione che ci minaccia dall'esterno»<sup>84</sup>, e propone un nuovo approccio per riferirsi all'identità culturale: secondo lui, infatti, l'identità culturale sarebbe in realtà una 'risorsa culturale' che non va difesa, bensì 'sfruttata'.<sup>85</sup> In questo modo le risorse sono disponibili e aperte a tutti, e non chiuse e difensive dei propri confini.

Come ho già evidenziato in precedenza, parlare di cultura e identità culturale, implica sempre che si indichino le differenze con le altre culture; ma mi sorge spontaneo un quesito: Da dove parte questa differenza? Nel momento in cui 'io' divento portatore della mia identità culturale nel mondo, ed elenco tutto ciò che rende diversa la mia cultura da un'altra (come ha fatto ad esempio Rifā'a Aṭ-Taḥṭawī), è come se rendessi implicitamente la mia cultura il punto di origine di cosa sia 'universalmente' giusto, normale e accettabile, rendendo così di conseguenza l'altra, inadeguata ai miei canoni, che prendono la forma di canoni assoluti. Per questo motivo parlare di identità culturale è a mio avviso pericoloso, poiché ponendo sempre lo sguardo dal punto di vista del soggetto che espone le differenze, ne consegue che si crei immediatamente un rapporto non equilibrato se non addirittura gerarchico tra le due parti, e ciò potrebbe facilmente sfociare in 'egemonia culturale' da parte di un gruppo rispetto ad un altro.

Non ci resta ora che affrontare il discorso dell'Identità Nazionale. Cosa significa avere un'identità nazionale? Quando si tenta di fornire una risposta a questa domanda, una delle prime idee che passano per la mente è probabilmente quella di un popolo che ha in comune la storia del paese. Il pensiero che esista una storia che ci accomuni con le persone che ci circondando fa crescere in noi quella sensazione di un'apparente appartenenza alla nazione (un gruppo) di cui 'facciamo parte'.

---

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi Editore 2018.

<sup>84</sup> Ivi, p. 4.

<sup>85</sup> Cfr. Ibidem.

In ‘*Ossessione Identitaria*’, Francesco Remotti, vede il concetto di *sostanza* come sostrato permanente dell’identità, e quindi come un qualcosa che ‘sta alla base’, che è immutabile e che ci permette di differenziarci dagli altri. Questo sostrato comune, afferma Remotti è: «una sostanza unica e identica e consente di ritenere che vi sia identità non soltanto tra noi viventi, ma anche tra noi viventi e i nostri antenati»<sup>86</sup>, è inoltre il ponte che lega noi ai nostri antenati, e la storia comune ci permette di sentire che la nostra identità collettiva, in questo caso quella nazionale, ha radici in un passato lontano, che rimane identica nel tempo e soprattutto ci permette di definirci e di sentirci parte di un gruppo. Remotti, riportando nel suo libro l’esempio dell’identità italiana e della sua formazione, sottolinea che ci deve essere stato un momento in cui questa identità non era presente, definendola ‘fase formativa’<sup>87</sup>; questa fase formativa coincide con il momento della ‘scelta’ espresso da John Dewey, come ho previamente riportato nelle pagine precedenti di questo capitolo. Nella fase formativa, sicuramente erano presenti altre forme di identità locali, che avranno vissuto inizialmente allo stesso modo il loro processo di formazione. La fase seguente, afferma Remotti, è:

una fase dell’essere e non più del divenire, la fase in cui l’identità italiana c’è perché è ormai stata fatta, in cui predomina la sostanza invece dei processi (‘noi italiani siamo fatti così’).<sup>88</sup>

Nel momento in cui vengono poste le basi della storia comune, essa diviene sostanza e si fissa, e così inizia a formarsi la convinzione che ‘la nostra storia’ sia un tratto che ci accomuna come comunità e che fa di noi ‘quelli che siamo’. Bisogna a questo punto evidenziare che ciò che indichiamo con identità nazionale è in realtà di uso recente. Con lo sviluppo degli stati-nazione avvenuto nel diciannovesimo secolo, era necessario creare una storia, dei simboli e delle tradizioni per nazionalizzare il passato e per porre un segno distintivo tra uno stato e l’altro, creando un senso di appartenenza. A questo proposito Axel Honneth afferma:

Consequently, according to some historians, collective identities (national identity, say) are not the reliable products of collective memory that they seem to be but are, rather, fabrications – i.e., inauthentic; for the historical process of their fabrication can be described.<sup>89</sup>

La necessità degli stati-nazione di distinguersi dagli altri e la conseguente costituzione di un’identità nazionale, ha però incoraggiato l’idea che la storia di una nazione fosse statica, e viene

---

<sup>86</sup> Remotti 2017, p. 132.

<sup>87</sup> Ivi, p. 136.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Honneth 2012, p. 137.

da sé che questa staticità venisse attribuita anche all'identità stessa, contrapponendola di conseguenza al cambiamento.<sup>90</sup> Alla luce di quanto esposto finora mi domando: Una nazione e il suo popolo, avendo una storia che li accomuna, rimangono gli stessi nel tempo e durante i cambi generazionali? E per avvicinare questa domanda alla 'Descrizione di Parigi' mi chiedo: Al suo rientro in Egitto, Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, ha ritrovato lo stesso paese e lo stesso popolo che aveva lasciato?

Dobbiamo inizialmente capire se questo sia un discorso linguistico o meno: ovvero se l'identità collettiva di un paese è in realtà un effetto della lingua. Come ho spiegato a pagina 6 di questo elaborato, la memoria individuale e quella collettiva ci permettono di dare un senso di continuità ai nostri ricordi: nel momento in cui, dopo anni, Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī torna in Egitto e rivede 'gli egiziani', quegli egiziani, sono 'gli stessi' che ha lasciato alla sua partenza? Probabilmente lui potrebbe affermare che, 'essi sono le stesse persone' (prese chiaramente in senso collettivo), ma questo perché, come attesta la sociologia nominalista: «we act as if there were a continuity»<sup>91</sup>, e a questo proposito Honneth ci spiega che:

It is the observer and his way of speaking that produces the linguistic appearance of the permanence of the French nation. Allowing the attribute of nationality to be transferred from one generation to the next creates the illusion of a people who never leave the stage.<sup>92</sup>

L'illusione di questa continuità ci fa credere che non esista il cambiamento e che le persone rimangano identiche nel tempo anche quando avvengono cambi generazionali, ma la base di questa illusione è quindi più linguistica che psicologica. Vediamo ora se lo stesso concetto possiamo applicarlo alla nazione come un 'locus' che rimane invariato. A tal proposito mi soffermerei a ragionare inizialmente sul paradosso della 'Nave di Teseo' che ha avuto origine dalla storia di Plutarco nella sua opera più famosa: 'Le Vite Parallele'<sup>93</sup>. La domanda alla base del paradosso è se nel momento in cui tutti i pezzi della nave vengono sostituiti, è possibile definire quella nave come 'la stessa', nonostante la sostituzione dei suoi pezzi. Verrebbe spontaneo rispondere negativamente, poiché se i pezzi originali sono stati tutti sostituiti, o se anche se ne fosse sostituito solo qualcuno, la nave non sarebbe identica a quella composta da tutti i suoi pezzi originali. Questo significherebbe però che a costituire l'identità, o meglio la 'sostanza' o 'essenza' della nave sono i pezzi e non la nave nel suo insieme. Per uscire da questo labirinto di congetture penso che si

---

<sup>90</sup> Cfr. Ivi, p. 138.

<sup>91</sup> Ivi, p. 145.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Plutarco, *Vite parallele*, Utet 1996.

potrebbe avanzare una risposta abbracciando la dottrina dell'ilomorfismo, attraverso la quale, come ha sostenuto Honneth: «the matter of the people is constantly changing, but the form is maintained»<sup>94</sup> e così allo stesso modo la Nave di Teseo: nella quale la materia è cambiata ma nella forma essa è rimasta la stessa. Tenendo conto di quanto esposto finora, se estendiamo il discorso della nave di Teseo all'Egitto di Aṭ-Ṭaḥṭawī, possiamo dire che probabilmente, al suo ritorno il paese, nella 'materia' o meglio nelle *circostanze* era cambiato ma non nella sua 'forma' o *essenza*. L'attaccamento alla madre patria الوطن الأم *al-waṭan al-'um* è per Aṭ-Ṭaḥṭawī una qualcosa di innato negli esseri umani:

ومن المعلوم أن الدر والمسك لا يشرفان ما لم يفارقا وطنهما ومعدنهما، وكل هذا لا ينافي أن حب الوطن من شعب الإيمان؛ لأن المقصود السياحة، والأخذ في أسباب طلب الرزق، وهذا لا يمنع من تعلق الإنسان بوطنه ومسقط رأسه، فإن هذا أمر جبلي.<sup>95</sup>

È risaputo che le perle e il muschio non hanno valore (lett. non hanno onore) se non lasciano la loro patria e la loro origine, e tutto questo non va a contraddire che l'amore della patria è una parte della fede; perché lo scopo è il viaggio, facendo ciò che è necessario per il guadagno, e questo non impedisce all'uomo di essere attaccato alla sua patria e al suo luogo di nascita, perché questa è una questione innata.

L'attaccamento che è per Aṭ-Ṭaḥṭawī innato alla madre patria mi ha portata a fare un parallelismo tra questo pensiero e la relazione che si crea nell'infanzia tra madre e bambino: nei primi cinque mesi di vita il bambino non distingue sé stesso dalla figura e dal corpo della madre, in quanto è come se l'infante fosse una sua estensione. È col tempo che il bambino, crescendo, si inizia a rendere conto che esso è un sé distaccato. Ad aiutare questo processo evolutivo è quello che in psicologia viene definito 'oggetto permanente', e a tal proposito mi rifaccio a ciò che ha affermato Anna Oliverio:

Donald Winnicott ha spiegato come, alla formazione della nozione di 'oggetto permanente', contribuiscano in maniera determinante le interazioni che nei primi mesi di vita il bambino ha con la propria madre. Winnicott ipotizza una funzione 'specchio' della madre: guardando il volto della mamma il bambino vede sé stesso. Se il rapporto con lei è buono, il piccolo potrà

<sup>94</sup> Honneth 2012, p. 166.

<sup>95</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 29.

in seguito tollerare le separazioni per periodi di tempo via via più lunghi: l'oggetto-mamma infatti continuerà ad esistere anche quando non sarà presente.<sup>96</sup>

Nella prima parte della citazione, l'autore nell'affermare che le perle e il muschio diventano più preziose quando hanno lasciato la propria terra natia, ripropone a mio avviso, quel processo di crescita che avviene nel bambino quando esso, prendendo coscienza di essere un sé separato dalla madre, inizia ad evolvere. L'amore innato per la patria, come il buon rapporto del bambino con la madre, gli ha permesso di tollerare la separazione con essa per un lungo periodo, rimanendo consapevole che l'Egitto-madre continuerà ad esistere anche nonostante la sua lontananza. Anna Oliverio continua affermando che: «Inoltre, la distanza che si crea tra lui e la sua figura di attaccamento può essere colmata da 'oggetti transizionali', come una copertina, un pupazzo o un altro oggetto.»<sup>97</sup> Ritengo che l'oggetto transizionale per Aṭ-Ṭaḥṭawī fosse l'opera che stava scrivendo, poiché con i costanti rimandi all'Egitto, egli colmava la distanza tra lui e la terra natia.

È necessario sottolineare che per quanto riguarda il termine *وطن* *waṭan* in arabo è possibile tradurlo oggi correttamente, sia come 'nazione', che come 'patria'. Daniel L. Newman in una delle note della sua traduzione della 'Descrizione di Parigi', 'An Imam In Paris', sottolinea che al significato di *waṭan* è meglio non attribuire ancora nessun tipo di connotazione emotiva quando esso viene usato al tempo di Aṭ-Ṭaḥṭawī, poiché in quel periodo, il significato di 'patriottismo' o 'nazionalismo' era all'autore probabilmente alieno<sup>98</sup>. A mio avviso questo pensiero non è totalmente corretto, infatti, è proprio nel diciannovesimo secolo che il termine in arabo *waṭan* inizia ad assumere una connotazione di 'patria' in senso più emotivo, iniziando a distaccarsi dalla mera significazione apolitica di 'luogo di nascita' e sarà proprio Ṭaḥṭawī a contribuire a questa evoluzione. A sostegno di questa ipotesi riporto qui di seguito una citazione tratta dalla rivista 'Linguistica e Filologia 39' del 2019 dell'Università degli studi di Bergamo:

Il senso moderno di entità politica a cui appartengono gli abitanti di un territorio, che condividono un patrimonio concreto e ideale, matura nel corso del XIX secolo. A questo proposito, si vedano *Manāhiğ al-'albāb al-miṣriyya fī mabāhiğ al-'ādāb al-'aṣriyya (1869) e al-Muršid al-'amīn li-l-banāt wa-l-banīn (1873)*, di Rifā'a Rāfi'al-Ṭaḥṭawī, in cui il lemma *waṭanī* ricorre nell'accezione di 'compatriota'.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Oliverio 2010, p. 50.

<sup>97</sup> Ivi, p. 51.

<sup>98</sup> Newman 2011, Nota 1, p. 150.

<sup>99</sup> L. Avallone, *Linguistica e Filologia 39*, Bergamo University Press 2019, p. 35.

Alla luce di quanto citato mi sembra quindi plausibile che l'autore nella sua opera e nel suo processo conoscitivo dell'altro grazie all'abbandono della madrepatria الوطن الأم *al-waṭan al-'um*, abbia iniziato ad introiettare dentro di sé quella concezione di patria o nazione che stava iniziando a prendere piede in quel periodo, infatti sarà proprio Aṭ-Ṭaḥṭawī a partire dal 1860 ad accostare il termine *homeland* all'idea di patriottismo e di amore per la propria terra.<sup>100</sup>

In ultima analisi e per concludere questo primo capitolo sull'identità, reputo necessario, al fine di rendere la trattazione della questione identitaria di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī più completa, affrontare il discorso dell'impatto dell'«Egittomania». Dopo la Campagna d'Egitto intrapresa da Napoleone Bonaparte (1798-1801), ci fu un revival della passione di tutto ciò che riguardava l'Antico Egitto (come era già accaduto all'epoca dei romani e durante il Rinascimento)<sup>101</sup>. Durante la spedizione, Bonaparte venne affiancato da un gruppo di scienziati e studiosi che registrarono i resti di monumenti archeologici risalenti all'epoca dei Faraoni. Vennero quindi riportati alla luce numerosi reperti, una buona parte dei quali poi trasportati in Europa. Muḥammad 'Alī non dava molta importanza all'eredità lasciata dagli antichi egizi, ma ne vedeva un'utilità solamente ai fini di assicurargli alleanze o per concedere favori agli europei come, ad esempio, il dono della giraffa al Re Carlo X di Francia avvenuto nel 1826 (anche se questo gesto fu fatto sotto consiglio del console francese Drovetti)<sup>102</sup>. Il riscoperto interesse europeo per l'Antico Egitto ed il fervore che ne derivò, ebbe sicuramente un riscontro anche sul popolo egiziano e su Aṭ-Ṭaḥṭawī stesso. Infatti, dopo l'anno 1835, e quindi dopo il suo rientro in Egitto, egli venne incaricato di preservare alcuni artefatti dell'Antico Egitto, nella Scuola di Lingue Straniere del Cairo, fintanto che non venisse costruito un museo adibito a contenerle.<sup>103</sup> Nell'epilogo della sua opera Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, dedica alcune pagine all'Antico Egitto e all'Egittomania, sempre in relazione all'ispirazione che da essi hanno preso i francesi (o più in generale gli europei), e afferma:

قال السيوطي في منتهى العقول: إنه يتعجب من قول العلماء: إن أعجب ما في مصر الأهرام، مع أن البرابي بالصعيد أعجب منها، والبرابي هي المشهورة عند العامة بالمسلات، ولغرابتها نقل منها الإفرنج اثنتين إلى بلادهم: إحداهما نقلت إلى رومة في الزمن القديم، والأخرى نقلت إلى باريس في هذا العقد.

<sup>100</sup> M. Kutelia, *Egyptian Enlightener Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī*, IBSU Scientific Journal, 5(1):83-92, 2011, p. 87

<sup>101</sup> Cfr. James Steven Curl, *The Egyptian Revival*, Routledge 2006, pp. 20-26.

<sup>102</sup> J. Villanueva, 2020, [www.storicang.it/a/giraffa-che-pace-impazzire-i-francesi\\_14708](http://www.storicang.it/a/giraffa-che-pace-impazzire-i-francesi_14708).

<sup>103</sup> Cfr. Newman 2011, p. 363.



وأقول: حيث إن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن، والتعلم على منوال بلاد أوروبا فهي أولى وأحق بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة والصناعة، وسلبه عنها شيئاً بعد شيء يعد عند أرباب العقول من اختلاس حلي الغير للتحلي به، فهو أشبه بالغصب، وإثبات هذا لا يحتاج إلى برهان؛ لما أنه واضح البيان<sup>104</sup>.

Al-Suyūfī disse nel Muntahā al-‘ūqul<sup>105</sup> che si sorprende di ciò che dicono gli studiosi: la cosa più sorprendente in Egitto, sono le piramidi, nonostante i templi antichi (baārbi) dell’Alto Egitto siano più meravigliosi. I templi antichi sono più famosi presso la gente comune come ‘obelischi’. Per la loro stranezza, i Franchi ne hanno portati due nel loro paese; uno di questi è stato trasportato a Roma in tempi antichi, e l’altro è stato trasportato a Parigi in questo decennio.

E io (Aṭ-Ṭaḥṭawī) dico: l’Egitto ha iniziato a mettere in pratica la civilizzazione, prendendo da esempio i paesi europei, poiché essi sono i più meritevoli e hanno il diritto di ciò che è stato lasciato dagli antichi, per quanto riguarda ornamenti artistici e artigianali. (Ma) il fatto di rubare (questo patrimonio egiziano) pezzo per pezzo, è considerato dalle persone intelligenti come il portare via dei gioielli di altri per usarli (su di sé) come se fosse un furto. Questo non ha bisogno di una prova, perché è già abbastanza chiaro.

È evidente in queste righe lo sdegno dell’autore per ciò che è avvenuto durante la Campagna di Napoleone e per ciò che Muḥammad ‘Alī ha permesso che accadesse fino al 1835, anno in cui il Pasha emise un decreto che proibiva l’exportazione delle antichità<sup>106</sup>. Questa citazione è stata a mio avviso anche molto coraggiosa in quanto oltre ad attaccare apertamente i Francesi, muove una critica indirettamente anche a Muḥammad ‘Alī che fino a quel momento l’autore ha sempre difeso, elogiato e sostenuto.

L’Egittomania ha sicuramente giocato un ruolo importante nella percezione che gli egiziani hanno avuto di loro stessi. Sentirsi legati a questo ‘passato egizio’, riconosciuto nel mondo come uno dei momenti più gloriosi della storia, e posto nella cornice del periodo in cui l’Egitto aveva iniziato il processo di modernizzazione, deve essere stato uno dei moventi che ha posto le basi per un senso maggiore di appartenenza e amore per la patria. Questa storia in comune tra le due civiltà che in realtà hanno in comune solo i confini geografici, ha però creato quell’illusione di una continuità

---

<sup>104</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, pp. 295-6.

<sup>105</sup> Storico egiziano 1445-1505.

<sup>106</sup> Cfr. Newman 2011, Nota 3 p. 363.

temporale per cui la consapevolezza di affermare: ‘loro sono i nostri antenati’, ha probabilmente dato un valore aggiunto all’elogiare l’‘egizianità’ del tempo. Come la cultura però, anche la storia comune è basata su delle scelte arbitrarie, infatti è sempre in atto un’operazione di fabbricazione e decisione su cosa lasciare nella storia o meno. Il rispecchiarsi nella gloriosa epoca dell’Antico Egitto ha significato accettare in parte che quella civiltà visse al tempo della *ḡāhiliya* (l’era dell’ignoranza preislamica) e che fossero dunque miscredenti. Soprattutto in una figura così religiosa quanto l’*Imām Aṭ-Ṭaḥṭawī*, è evidente come in questo caso sia stata fatta prevalere la scelta della gloria complessiva e riconosciuta della civiltà egizia e la validazione (riconoscimento) da parte dell’altro (altri paesi) che conseguiva dall’essere collegati ad essi, confermando l’importanza del tema del riconoscimento per l’essere umano; inoltre, ciò spiegherebbe il tema ricorrente dell’Antico Egitto in diverse opere dell’autore.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Ibidem.

## CAPITOLO 2: L'ALTERITÀ

### 2.1 La questione dell'alterità

Come abbiamo potuto constatare già all'inizio del primo capitolo, il tema dell'identità e quello dell'alterità coesistono in un rapporto di interdipendenza. Per poter stabilire l'«identità» di un oggetto con un altro, o l'identità di un soggetto, infatti, è necessario, come abbiamo visto, porre il suo opposto: «A è A» che esclude quindi, logicamente il suo contrario, ossia «A non è non A», così come: «io» sono me stesso poiché non sono «te». Come è possibile notare in questi due esempi, nell'affermare che «A è A» ed «io sono me stesso», il primo termine è divenuto doppio, rendendo il secondo termine l'alter-ego del primo. E cos'è questo alter-ego, se non l'alterità stessa? È evidente quindi, come, nel voler rispondere a domande apparentemente semplici come: «che cos'è A?» o «chi sono io?», e nel momento in cui l'identità viene posta in relazione con sé stessa, è necessario che l'oggetto/soggetto si sdoppi, e per divenire internamente «altro da sé». Questo divenire doppio delle cose e dei soggetti è una questione intrinseca al ragionamento umano, che ha portato come conseguenza a fossilizzare nelle nostre menti il sistema di pensiero binario (nel senso di dicotomico), che procede per opposizioni. Ciò a causa anche dei limiti posti dal linguaggio ha generato non pochi problemi, basti pensare ad esempio al dibattito sul binarismo di genere e la questione dei pronomi che si sta iniziando ad affrontare proprio in questo periodo storico.

Nel disporre costantemente di diadi, è divenuta ormai abitudine accettare uno dei due elementi che la compongono, come «giusto» e l'altro come «sbagliato», escludendo e relegando l'altro termine nella diversità e nell'opposizione, facendo assumere quindi all'alterità la connotazione negativa di qualcosa di «errato» o di «scarto». Il filosofo francese Françoise Jullien propone una visione inclusiva dell'opposto, come spiega nel secondo capitolo del suo libro «L'apparizione dell'altro»<sup>108</sup>, intitolandolo appunto: «L'opposto non è più altro». In questo capitolo, Jullien, spiega come l'opposizione che siamo portati ad utilizzare costantemente sia: «un fatto della lingua, costitutivo della sua capacità di enunciare.»<sup>109</sup>, e continua nelle pagine seguenti:

Il dualismo forse procede dalla paura non tanto del vitale della vita quanto di un altro che sfuggirebbe alla presa del pensiero, non lasciandosi da esso inquadrare. Di conseguenza, il nemico sarebbe quanto dell'Altro risulta impossibile da cogliere, e non la vita. Forse, non si è abbastanza compreso come, in quell'impresa ardita, il tanto denunciato dualismo sotto le

---

<sup>108</sup> F. Jullien, *L'apparizione dell'altro*, Feltrinelli Editore 2020, p. 34.

<sup>109</sup> Ivi, p. 35.

spoglie dell'opposizione dell'uno all'altro contribuisca già a integrare l'altro, e che ciò costituisca la sua vocazione: come se, fingendo di distinguere fra l'uno e l'altro (la 'cesura' platonica su cui tanto si è scritto), operasse anche, e soprattutto, a tenerli l'uno di fronte all'altro o, detto altrimenti, appaiati, come affermava Nietzsche, per preoccupazioni di ordine 'genealogico', 'apparentati' (*verwandt*). Ciò deriva dalla natura stessa dell'opposizione che, includendo l'altro in una relazione avversativa, faccia-a-faccia, lo fa corrispondere allo stesso.<sup>110</sup>

Alla base di questo pensiero si trova ciò che indicava e sosteneva Eraclito per quando riguarda gli opposti, ovvero che nell'opposizione si fonda l'unità.<sup>111</sup> Infatti, è fondamentale tenere a mente che l'opposto pone la condizione per l'esistenza dell'altro: come potremmo ad esempio definire che una data cosa è giusta, se non avessimo a disposizione il suo contrario? Hegel ce ne ha fornito un esempio emblematico nella coppia di opposti Servo-Padrone come vedremo nel paragrafo seguente.

Hegel nella sua filosofia ha per primo posto in rapporto dialettico l'identità e l'alterità.<sup>112</sup> Nella Fenomenologia dello Spirito, il filosofo tedesco nel trattare il tema dell'autocoscienza, affronta in una sezione la tematica del Servo e del Padrone, denominandola: 'Autonomia e Non-Autonomia dell'Autocoscienza. Signoria e Servitù'.<sup>113</sup> Ragionando sul significato di questo titolo, possiamo vedere come sia già presente una diade concettuale tra autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza, che indica come l'autocoscienza non sia padrona di sé stessa, poiché ne esiste un'altra che ponendosi con il segno negativo 'non', funge da suo opposto. Così anche nel rapporto asimmetrico descritto da Hegel tra Servo e Padrone, si configura un rapporto di opposizione tra queste due figure. È vero però che tutte queste opposizioni inizialmente vengono intese e rivolte ai rapporti con l'esterno del soggetto, anche se, come farà notare il filosofo il rapporto Signoria-Servitù è inizialmente presente in ogni singolo individuo, e questa operazione viene poi trasposta nel rapporto con gli altri. A titolo di esempio riporto la frase di apertura alla sezione di Signoria e Servitù proposta da Vincenzo Cicero, che parafrasando fedelmente le parole di Hegel aggiunge: «Il signore. Il suo duplice rapporto e verso la cosa e verso il servo»<sup>114</sup>. Il 'duplice rapporto' del signore è ciò che avviene costantemente dentro ognuno di noi: sono presenti in noi due coscienze che sono in opposizione tra loro e un terzo attore, chiamiamolo il nostro 'sé senziente' o Super-Io

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 37.

<sup>111</sup> Cfr. Ivi, p. 38

<sup>112</sup> Primo Capitolo, p. 6.

<sup>113</sup> G.W.F Hegel, Fenomenologia dello Spirito trad. Cicero, Bompiani Editore 1995, p. 275.

<sup>114</sup> Ivi, p. 283.

freudiano, ovvero colui che sta al centro di questa operazione triadica, che ascolta le due coscienze che sono in antagonismo tra loro. È evidente come questo antagonismo sia quindi sinonimo di un'alterità che non potrà mai essere pienamente risolta, in quanto le due parti saranno in una lotta e in uno scambio continuo. L'irrisolutezza di questa questione ci porta indubbiamente a proiettarla verso l'esterno, ricostruendo questo rapporto di alterità e riconoscimento sugli altri soggetti, o meglio sulle altre autocoscienze, sperando che questa operazione possa placare il desiderio di appagare il nostro irrisolto interiore. Hegel, però, pur avvicinando l'identità all'alterità e facendole entrare in un rapporto dialettico, crea un rapporto asimmetrico tra le due; questo rapporto esemplificato in quello di Signoria e Servitù, rende il secondo termine, e quindi l'alterità, gerarchicamente inferiore e suddita di un padrone. Analogamente, il Signore arriverà a comprendere quanto il Servo gli sia necessario ed indispensabile per definirsi. Infatti, è proprio grazie all'esistenza della servitù che il Signore può sentirsi Padrone, se il servo non esistesse, egli non sarebbe padrone di nessuno. La coesistenza interna ad ogni soggetto di queste due parti opposte spinge l'essere umano a ricercare la definizione di sé grazie al riconoscimento che può fornirgli un altro soggetto. Questa ricerca è messa in atto per far fronte all'impossibilità di autodefinirci, se non quando ci poniamo in relazione con l'altro da noi, ricadendo nuovamente nel paradosso del: io sono me stesso, in quanto non sono te/poiché sono altro da te, e così allo stesso modo fa l'altro soggetto. Nel momento stesso in cui provo a definirmi, ho la necessità che qualcun altro mi confermi la definizione che io sto cercando di dare di me stesso, riconoscendomi quelle caratteristiche che io mi sento 'mie'. Un esempio cinematografico di questo tema possiamo trovarlo nel film 'Cast Away' che vede come protagonista Tom Hanks, il quale ritrovandosi da solo su un'isola deserta, senza la possibilità di entrare in contatto con altri esseri umani, inizia a perdere il lume della ragione. Per evitare la follia, il protagonista decide di 'crearsi un altro da sé' utilizzando una palla, che decide di chiamare 'Wilson'. La palla, quindi funge da agente di individuazione per il protagonista, permettendogli di avere un riscontro (se pur unidirezionale) e di ricreare quell'operazione di presa di coscienza del sé attraverso l'altro che ci è vitale. L'esempio sopracitato, mi è servito per dimostrare come questa necessità intrinseca all'essere umano, porta anche alla necessità di costruire 'un'alterità' immaginaria e fittizia per potersi definire. Vedremo nel terzo ed ultimo capitolo dell'elaborato come questa esigenza abbia portato alla costruzione di macro-alterità come l'Oriente e l'Occidente.

Nel trattare il tema dell'alterità, Francesco Remotti propone una tesi che egli chiama: «vincolo della particolarità»<sup>115</sup>, 'Ma che cosa s'intende con 'vincolo della particolarità'? si chiede l'autore, e si risponde:

Che si tratti di sistemi, di istituzioni, di costumi, di culture, la convinzione è che essi siano sempre particolari e locali. L'universalità inerisce soltanto all'insieme delle potenzialità iniziali e inesprese, da cui prende avvio qualunque realizzazione umana, qualunque forma culturale.<sup>116</sup>

Quindi, nel ventaglio di possibilità, l'essere umano si trova davanti alla necessità di fare una scelta, e continua Remotti:

non esistono scelte obbligate o privilegiate, una sorta di via maestra avente un valore universale (e quindi universalizzabile), rispetto a cui le scelte alternative si configurerebbero come vie secondarie, deviazioni laterali e senza sbocchi. Come sostiene Ludwig Wittgenstein, non c'è una via maestra, una direzione di sviluppo principale; esistono invece soltanto deviazioni, in quanto ogni scelta è deviante, ovvero alternativa, rispetto a tutte le altre possibili.<sup>117</sup>

Le scelte sono inevitabili, poiché come fa notare l'antropologo, se non si dovesse fare nessuna scelta, adottando di conseguenza tutti i criteri a noi disponibili, vivremmo in ciò che lui definisce un: 'non-sistema'<sup>118</sup>. Posto che la scelta è quindi inevitabile, il problema nasce nel momento in cui etichettiamo la scelta scartata come 'errata', poiché, così facendo, diamo origine a quella 'via maestra' di Wittgenstein che spalanca le porte a quel pensiero dicotomico di cosa è universalmente 'giusto' o 'sbagliato', quando in realtà è un puro giudizio arbitrario e non universale. Svalutare la possibilità scartata, è per Remotti l'unico modo per non sentirsi vincolati al vincolo della particolarità. Infatti, afferma:

Se le possibilità alternative (quelle scartate) vengono giudicate come improprie, indegne, inutili, necessariamente fallimentari, le possibilità adottate si svincolano ideologicamente – ovvero in maniera illusoria – dal senso della particolarità e a esse più facilmente viene attribuito un carattere di universalità e di necessità.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Remotti, 2010, p. 30.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>119</sup> Ivi, p. 32.

Così l'Egitto di Rifā'a Aṭ-Taḥṭawī, che tanto ambisce a modernizzarsi seguendo le orme dell'altro-Europa, è caduto anch'esso nella trappola del carattere universale-fittizio della scelta. Il sentirsi inadeguato dell'Egitto e dell'autore stesso, di fronte a una Francia e ai francesi portatori di un'etichetta che urla 'progresso', è il frutto dell'illusio' di una necessità universale di modernizzarsi. Come afferma Remotti:

Il mito del progresso, a lungo coltivato dal pensiero occidentale (sia esso filosofico, sociologico, politico, economico, tecnologico), è frutto di un'operazione di questo genere: trasformare un certo tipo di possibilità di scelta in una sorta di via maestra, a cui ricondurre, volenti o nolenti, le deviazioni e i vicoli ciechi rappresentati dalle possibilità alternative, o più semplicemente dagli 'altri'.<sup>120</sup>

Ne consegue quindi che, qualunque paese e/o individuo non stia al passo con l'Occidente (in questo caso), in termini di modernizzazione o progresso, non ha scelto la giusta strada, per cui viene etichettato come 'retrogrado' e/o 'da correggere' per poter finalmente raggiungere il livello di chi ha imboccato invece, la retta via. Secondo Remotti, alla luce di quanto affermato finora:

L'alterità è lì, minacciosamente incombente, inquietantemente a portata di mano: non è soltanto il sottoprodotto delle scelte (i suoi scarti), qualcosa che appare o si determina dopo il gesto della scelta; è invece alla radice stessa delle scelte.<sup>121</sup>

Vediamo ora come il tema dell'alterità ha giocato un ruolo fondamentale per il nostro autore Rifā'a Aṭ-Taḥṭawī nella stesura del suo compendio. L'autore come abbiamo già più volte menzionato, parte per la Francia con lo scopo di apprendere diverse conoscenze ed introdurre in Egitto una volta completato il suo viaggio, per poter contribuire a portare il paese verso una modernizzazione sull'esempio dell'Europa. Ma questa modernità tanto ambita dall'Egitto, come abbiamo appena visto, è il risultato di un criterio o di un metro di giudizio scelto ed eretto ad universale da altri. Ho riscontrato il disagio dell'autore nel non essere al passo con la modernità, in alcuni passaggi del libro che riporto qui di seguito:

ولا يتأتى لإنسان أن ينكر أن الفنون والصنائع الغربية بمصر قد برعت الآن، بل وقد  
أجدت بعد أن لم تكن، ويرجى بلوغها درجة كمال وفوقان.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Remotti 2017, p. 36.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Aṭ-Taḥṭawī 2011, p. 17.

Non è possibile che qualcuno rinneghi che le arti e i mestieri occidentali<sup>123</sup> oggi abbiano già raggiunto l'eccellenza in Egitto, piuttosto, hanno migliorato (la situazione) dato che prima non esistevano, e ha raggiunto il livello più alto e della perfezione.

Sulla base di quanto è stato detto pocanzi, questo passaggio, già citato a pagina 5 del primo capitolo, assume qui una connotazione differente: l'autore non vuole assolutamente che qualcuno tolga il merito all'Egitto di essere stato in grado (finalmente), di raggiungere quel livello di eccellenza richiesto (da chi?) per poter iniziare ad essere considerato un paese all'avanguardia. E la necessità di dover sottolineare: 'dato che prima non esistevano', *بعد أن لم تكن* *ba 'da 'an lam takun*, conferma il sentimento di inadeguatezza che questo criterio universale della modernità gli ha causato, come a voler indicare che: 'prima eravamo inadatti ma ora che abbiamo acquisito le arti e i mestieri occidentali, possiamo far pare dell'élite della categoria dei paesi avanzati'.

Nell'introduzione dell'opera *Aṭ-Ṭaḥṭawī*, dedica la seconda parte dell'introduzione, alle arti richieste e alle abilità desiderate:

يتعلق بالعلوم والفنون المطلوبة، والحرف والصنائع المرغوبة<sup>124</sup>.

(la sezione è) Inerente alle scienze e arti richieste, e ai mestieri e professioni desiderati

In questa sezione l'autore fa una lista di tutto ciò che è necessario apprendere e sottolinea che:

وهذه الفنون إما واهية في مصر، أو مفقودة بالكلية<sup>125</sup>.

Queste arti sono sottosviluppate In Egitto, o sono completamente assenti.

È necessario quindi che l'Egitto raggiunga il livello della Francia nelle scienze e nelle arti per poter acquisire quel prestigio di paese moderno, ma il passaggio nel quale ho riscontrato un maggiore senso di inadeguatezza è quello che riguarda l'arte della traduzione, nella quale si specializzerà poi l'autore una volta tornato in Egitto. Di seguito riporto un passaggio che ritengo importante citare:

---

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Ibidem.



فن الترجمة، يعني ترجمة الكتب، وهو من الفنون الصعبة، خصوصاً ترجمة الكتب العلمية، فإنه يحتاج إلى معرفة اصطلاحات أصول العلم المراد ترجمتها، فهو عبارة عن معرفة اللسان المترجم عنه وإليه، والفن المترجم فيه .

فإذا نظرت بين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة، فالحمد لله الذي (أنقذنا) من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا، وأظن أن من له ذوق سليم، وطبع مستقيم يقول كما أقول<sup>126</sup>.

L'arte della traduzione, cioè della traduzione di libri, è una delle arti complicate, soprattutto le traduzioni dei libri scientifici, perché necessita di conoscere la terminologia della scienza richiesta, e una conoscenza della lingua di partenza e di arrivo, e l'arte della traduzione in sé.

Guardando con un occhio veritiero si vede che tutte queste scienze completamente conosciute dai franchi mentre da noi sono incomplete oppure sconosciute. Coloro che non sanno qualcosa hanno bisogno di qualcuno che ha conoscenza di quella cosa, mentre colui che non si degna di imparare morirà rimpiangendolo! Ringraziamo Allah il quale ci ha salvato dalle tenebre dell'ignoranza che sono presenti presso gli altri e io penso chi ha un buon gusto e un carattere retto mi darà ragione.

Aṭ-Ṭaḥṭawī in queste righe sottolinea ancora una volta l'inferiorità dell'Egitto rispetto all'Europa affermando che (anche) l'arte della traduzione è inesistente in Egitto. Il vero senso di inadeguatezza traspare però a mio avviso, nel momento in cui ringrazia Allah per salvarli dal buio dell'ignoranza, per poi richiamare il consenso degli altri compatrioti affermando: io penso chi ha un buon gusto e un carattere retto mi darà ragione.

Ritornando al tema del riconoscimento e della necessità dell'altro per definirci, è importante evidenziare che le modalità in cui l'altro aiuta a definirci sono molteplici: potrebbe avvenire ad esempio attraverso le differenze, che, come abbiamo visto a pagina 7, aiutano Aṭ-Ṭaḥṭawī a mantenere intatta (per quanto possibile) la propria 'egizianità'. Anche la lingua può essere considerata una modalità attraverso la quale, l'altro gioca un ruolo fondamentale nell'aiutare il

---

<sup>126</sup>Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 20.

soggetto a definire ciò che è, attraverso ciò che non è. Basti pensare ad esempio ad Aṭ-Ṭaḥṭawī che arriva in terra straniera e sente parlare il Francese, lingua che all'inizio del viaggio non parlava. Sentendo il suo interlocutore parlare francese l'autore può definirsi attraverso l'alterità come 'soggetto parlante la lingua araba'. L'idioma in questa prospettiva 'diventa l'altro', e utilizzando un soggetto (l'interlocutore), prende forma e funge da specchio grazie al quale Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī può vedersi. Nella seconda sezione del terzo capitolo l'*Imām* dedica alcune parti al discorso della lingua, mettendo a confronto alcuni aspetti dell'arabo e del francese, anche dal punto di vista grammaticale e della costruzione sintattica della frase, dopo aver riportato alcuni esempi, egli afferma:

فلا يمكنهم تصريف الأفعال كما يمكن في اللغة العربية؛ فذلك كانت لغتهم ضيقة من  
هذه الحيثية.<sup>127</sup>

loro non hanno la possibilità di coniugare i verbi come è possibile fare nella lingua araba, da questa prospettiva la loro lingua è limitata.

Qui, giudicando negativamente la lingua francese e definendola 'limitata', l'autore può vedere la grandezza della sua lingua poiché la mette in relazione ad un'altra che sta imparando. Gli viene quindi confermato dall'altro, dalla lingua in questo caso, quanto la sua sia superiore.

Confermandolo appunto alcune pagine dopo, afferma:

نعم اللغة العربية أفصح اللغات، وأعظمها، وأوسعها، وأحلاها على السمع.<sup>128</sup>

Infatti, la lingua araba è la lingua più eloquente, la più grande ed ampia e dolce da ascoltare.

Se non fosse mai entrato in contatto con altre lingue, non avrebbe potuto porre su un piano reale il confronto con l'arabo e non avrebbe potuto nemmeno affermare la sua identità linguistica se non avesse conosciuto l'alterità in una lingua 'altra'. Ritengo anche importante sottolineare che nel momento in cui si entra in contatto con l'alterità, in questo caso quando l'autore entra in rapporto con la Francia e in un secondo momento con l'apprendimento della lingua francese, ciò che inizialmente gli era altro e quindi estraneo e diverso, nel momento in cui inizia il processo conoscitivo nei confronti dell'alterità, questo si appiattisce entrando a far parte della sfera

---

<sup>127</sup> Ivi, p. 91.

<sup>128</sup> Ivi, p. 93.

dell'identità dell'autore o meglio della sua medesimezza e non più un fenomeno a lui di estraneo. Infatti, nell'epilogo dell'opera di cui ho già riportato un esempio a pagina 15, Aṭ-Ṭaḥṭawī, avvicina ideologicamente i francesi agli egiziani affermando che essi sono più vicini a loro rispetto ai turchi. Così facendo, ciò che inizialmente veniva escluso e allontanato ora viene avvicinato ed inglobato.

L'alterità ci è dunque indispensabile e non è possibile fare a meno di essa e del riconoscimento reciproco che avviene grazie all'incontro con l'altro, come ha affermato anche il sociologo Alberto Melucci:

Nessuno può costruire la sua identità indipendentemente dalle identificazioni che gli altri gli rinviano. Ciascuno deve supporre che la sua distinzione dagli altri sia ogni volta riconosciuta da questi ultimi e che ci sia reciprocità nel riconoscimento intersoggettivo (Io sono per Te il Tu che Tu sei per Me).<sup>129</sup>

E continua alcune pagine dopo:

L'identità è in ogni caso una relazione che comprende la nostra capacità di riconoscerci e la possibilità di essere riconosciuti da altri. Questa polarità tra auto-riconoscimento ed etero-riconoscimento si articola a sua volta secondo due dimensioni che sono già emerse come costitutive dell'identità. Da una parte, infatti, noi ci affermiamo per quello che siamo, diciamo cioè 'sono X o Y'; così facendo dichiariamo la continuità e la permanenza del nostro essere e chiediamo che ci vengano riconosciute dagli altri. Possiamo chiamare questa dimensione identificazione. Dall'altra parte, noi ci distinguiamo dagli altri e intendiamo far riconoscere questa diversità. Potremo parlare qui di affermazione della differenza.<sup>130</sup>

Come vedremo nella prossima sezione, l'importanza dell'altro risiede anche nella sua capacità di fornirci uno specchio dentro il quale possiamo vederci e ri-conoscerci.

## **2.2 Simbologia dello specchio e lo specchio dell'io**

Per intraprendere la stesura di questa sezione, che è a mio avviso centrale, sia per le tematiche generali di identità e alterità, sia per l'impresa di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī della descrizione di sé, della Francia e dell'Egitto, ho deciso di ricercare inizialmente le radici simboliche dello specchio. L'evoluzione simbolica di questo oggetto, oltre alle sue forme e dimensioni, ha interessato anche la percezione che l'essere umano ha avuto di sé stesso e della propria immagine nel corso della

---

<sup>129</sup> Alberto Melucci *'Il gioco dell'io, il cambiamento di sé in una società globale'*, Feltrinelli Editore 2021, pp. 53-4.

<sup>130</sup> Ivi, p. 60.

storia, del rapporto con Dio, della relazione tra il sé e Dio e chiaramente anche la percezione dell'alterità. La questione dello specchio interessa da secoli molteplici ambiti, dall'arte, alla psicologia, alla filosofia ecc. tutte incentrate a comprendere gli enigmi che si celano al suo interno ed attraverso di esso. Lo specchio come fa notare Sabine Melchior-Bonnet nel suo libro dedicato alla storia di questo misterioso oggetto, è sempre esistito seppur con forme e materiali diversi, e l'essere umano ha da sempre notato la propria immagine riflessa su di una superficie, fosse questa uno specchio d'acqua o una pietra levigata.<sup>131</sup> Nei secoli, lo specchio oltre a venire utilizzato per riflettere la propria immagine, è stato anche considerato un oggetto magico, pensiamo ad esempio alla favola di Biancaneve nella quale la strega utilizza uno specchio magico come agente divinatorio, o al racconto 'Alice Nel Paese Delle Meraviglie' di Lewis Carrol, nel quale lo specchio assume un ruolo centrale che dà inizio a tutto il viaggio di Alice. La visione di apparente simmetria che ci dona lo specchio, può far credere che ci attenda qualcosa di diverso, di più bello al di là di esso: se solo potessi entrare nello specchio, magicamente cambierebbe la mia realtà? Il bisogno di rinascita e di cambiamento come fa notare Sabine Melchior-Bonnet:

fa scintillare l'affascinante speranza di riconciliare fuori e dentro e di vivere definitivamente dalla parte del fantastico, dell'immaginario, in un universo privo delle pesantezze del reale e della pressione dei sensi di colpa.<sup>132</sup>

Questo è ciò che tenta di fare Alice: rovesciare la propria realtà entrando in un universo più bello poiché opposto al suo, scoprendo poi di esistere in quella dimensione-altra, solo perché il Red King la sta sognando, e come afferma Tweedledee, se il Re smettesse di sognare: «You'd be nowhere. Why, you're only a sort of thing in his dream!»<sup>133</sup>; ed è a questo punto che Alice scopre di 'esistere solo in quanto riflesso di uno specchio, come proiezione dell'altro.'<sup>134</sup> Proprio a causa della sua profondità riflettente, lo specchio è stato anche centrale nelle accuse di stregoneria nel periodo dell'Inquisizione. Si credeva infatti, che le streghe utilizzassero gli specchi per imprigionare i demoni, e nel medioevo, per il colore scuro e per la sua forma, gli venivano attribuiti effetti malefici chiaramente associati a Lucifero. È grazie alla scienza ottica che verranno abbandonate queste credenze, poiché venne dimostrato come gli effetti deformanti e magici dello specchio e il legame di questi col diavolo fossero infondate.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> S. Melchior-Bonnet, *Storia dello specchio*, Dedalo Editore 2002, pp. 7-9.

<sup>132</sup> Melchior-Bonnet 2002, p. 313.

<sup>133</sup> L. Carrol, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, Signet Classic 2001, pp. 426-7.

<sup>134</sup> Melchior-Bonnet 2002, p. 314.

<sup>135</sup> Cfr. Ivi p. 128

A partire da queste prime considerazioni, la tematica dello specchio è a mio avviso la base su cui si fonda tutta l'opera di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī. Tutte le descrizioni che l'autore riporta dell'Europa giocano su una funzione-specchio che gli permettono, guardando negli occhi della Francia di rivedere in essa l'Egitto e di cogliere anche sfumature della sua terra che prima non era riuscito a mettere a fuoco, ma che ha avuto l'opportunità di fare attraverso la lente della Francia. Come per il personaggio immaginario di Alice in 'Alice nel paese delle meraviglie', che attraversa coraggiosamente lo specchio e si ritrova catapultata in un mondo diverso e opposto al suo, così anche Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī supera lo specchio, e si ritrova in Francia. La Francia gli rimanda attraverso ogni nuovo sguardo un'immagine rovesciata di sé e così facendo, gli permette di vedere l'altro e di studiarlo, conoscendo meglio, e in questo processo, conoscendo meglio anche sé stesso. Ponendosi in piedi di fronte allo specchio-Europa, l'autore non vede propriamente la Francia, bensì un 'non-Egitto'. Lo specchio gli permette di scorgere i difetti e le qualità della sua terra perché messa a confronto con un'altra immagine. L'Egitto è il termine di paragone principale e costante in tutta l'opera, poiché per usare le parole di Ḥasan Ḥanafī: «l'ignoto si conosce attraverso ciò che è noto, ciò che non possiamo vedere attraverso quello che abbiamo sotto gli occhi.»<sup>136</sup> Nel *Taḥlīs* manca una vera e propria descrizione della città di Parigi; Aṭ-Ṭaḥṭawī ha dedicato una sezione alla topografia di Parigi, ma in realtà non ne parla realmente: realizza inizialmente una descrizione generale delle longitudini e dei meridiani, e poi sposta l'attenzione sulla distanza che separa Parigi da il Cairo, da Alessandria e da altre città.

وهي موضوعة في التاسعة والأربعين درجة وخمسين دقيقة من العرض الشمالي،  
يعني أنها بعيدة عن خط الاستواء جهة الشمال بهذا القدر.<sup>137</sup>

Parigi è posizionata a 49 gradi di latitudine e 50 minuti Nord, cioè dista dall'equatore verso nord nella stessa misura.

E continua alcune pagine dopo:

<sup>136</sup> Ḥanafī 2006, *L'altro nella cultura araba*, p. 233.

<sup>137</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 70.

والمسافة بين باريس و إسكندرية سبعمائة وتسعة وستون فرسخا فرسًا، وبينها وبين القاهرة ثمانمائة وتسعة فراسخ، وبينها وبين مكة المشرفة سبعمائة وأربعون فرسخًا، وبينها وبين إسلامبول خمسمائة وستون فرسخًا.<sup>138</sup>

La distanza tra Parigi e Alessandria è di 769 *farsaḥan*<sup>139</sup>, e tra Parigi e il Cairo 809 *farsaḥan*, e tra lei e la Mecca 740, e con Istanbul 560.

Inoltre, propone che tutti gli stati scelgano la Mecca come meridiano comune di riferimento.

وقد رسم كما أسلفناه بطليموس الحكيم دائرة نصف النهار الأولية في الجزائر الخالدات، فلما انكشفت بلاد أمريكة اختار الإفرنج أن يجعل كل قطر من الأقطار خط نصف نهارهم الأولي ببلادهم، لينسبوا إليها ما عداها، كما صنع الفرنسيون، فإنهم جعلوا خط نصف نهارهم الأولي في مدينة باريس، (...) وفي الواقع أن الأولي، كما هو الظاهر، اتخاذ مبدأ أطوال مشترك لجميع الأمم ينسب إليه ما عداه، ويكون في قطر لا عمار بعده معلوم أو ممتاز بمزية؛ كمكة المشرفة.<sup>140</sup>

Come abbiamo detto in precedenza Tolomeo il saggio, ha disegnato il cerchio principale del meridiano nelle 'isole eterne' (si riferisce probabilmente alle isole Canarie), e quando è stata scoperta l'America, i franchi hanno scelto che ogni stato dovesse avere il proprio meridiano principale, ognuno nel proprio paese, come riferimento per altri luoghi. Così come hanno fatto i francesi, loro hanno posto il loro meridiano nella città di Parigi (...), in realtà sarebbe da prendere un meridiano che unisca tutte le nazioni, ed esso dovrebbe essere in una terra senza una costruzione conosciuta<sup>141</sup> oppure che si distingua per merito, come la Mecca.

Infatti, anche da questo esempio traspare come tutto ciò che riguarda la descrizione della Francia sia inserito in una: «cornice geografica egiziana»<sup>142</sup> poiché deriva tutto dal confronto con le città del Cairo e di Alessandria, rimando alle pagine 11-12 per un altro esempio.

<sup>138</sup> Ivi, p. 73.

<sup>139</sup> Questa è l'unità di misura di origine persiana, che corrisponde all'unità di misura francese delle Leghe. La lunghezza della parasanga varia fra i 5.5 e i 6.5 chilometri circa.

<sup>140</sup> Aṭ-Taḥṭawī 2011, pp. 71-2.

<sup>141</sup> Cfr. Newman 2011, p.166 invece traduce: 'It should lie in region known for its advance in civilization (...).'

<sup>142</sup> Ivi, p. 232.

Fu Platone però a dare inizio nella Grecia antica, alla riflessione sull'immagine speculare. Prima di lui si credeva che il riflesso rappresentasse il doppio o l'anima, che avendo preso forma, si manifestava. Infatti, secondo il filosofo l'immagine viene creata grazie alla mediazione della luce del sole (fuoco esterno), che incontrando l'occhio (fuoco interno) riflette per similitudine o meglio per analogia la luce del sole dando così vita all'immagine.<sup>143</sup> Come per la credenza delle deformazioni magiche e maligne dello specchio, così anche per le teorie sulla creazione delle immagini, le scienze ottiche e soprattutto Ibn al- Ḥayṭam, meglio conosciuto come, Al-Ḥazen, filosofo, fisico ed astronomo arabo, apporterà, nell' undicesimo secolo, una nuova visione sul tema notando che l'immagine persiste nella retina pur chiudendo la palpebra,<sup>144</sup> permettendo così a questa scienza di evolvere. Per i greci, come ha evidenziato la Melchior-Bonnet:

il mondo delle immagini ha un'esistenza sensibile che riproduce il reale e gli somiglia, ne è anzi un'imitazione esatta, ma inferiore e di altra natura.<sup>145</sup>

Ma l'immagine che ci rimanda lo specchio può essere fuorviante ed ingannevole e tutt'altro che un'imitazione esatta. Invero, come ha fatto notare lo stesso Platone nel *Timeo*, l'immagine riflessa che osserviamo è vista da noi al contrario: la sinistra diventa la destra, e la destra diventa la sinistra<sup>146</sup>, confermando l'ambiguità di questa immagine trasfigurata.

Tuttavia, la centralità che ha avuto nella filosofia greca, il tema dell'anima, e la volontà di capire da dove essa provenisse o che cosa fosse, ha contribuito ad articolare il discorso sulla necessità di conoscere sé stessi. Narciso che secondo il mito viene ammaliato dal proprio riflesso e muore nel tentativo di abbracciare sé stesso, è l'emblema della volontà di conoscersi e di vedersi. Lo specchio mortale di Narciso però ha messo in evidenza quanto l'anima necessiti del riflesso per potersi conoscere in quanto senza di esso non potrebbe vedersi<sup>147</sup>; ma dalla sua sventura possiamo capire come esso sia caduto in una trappola: rifiutando l'amore o meglio il riconoscimento di Eco, e preferendo (ri)conoscersi senza l'aiuto dell'altro, egli muore.<sup>148</sup> Il soggetto, infatti, per vedere sé stesso urge lo sguardo dell'altro che facendogli da specchio funge da mediatore tra lui ed il processo di conoscenza di sé medesimo, poiché l'altro-specchio ci rimanda sempre un'immagine di noi che senza di esso non vedremmo né conosceremmo mai. La percezione che abbiamo di noi

---

<sup>143</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, Bur editore 2003, pp. 62-4.

<sup>144</sup> *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6th ed. Copyright 2012, Columbia University Press. [www.infoplease.com/encyclopedia/people/science/math/ibn-alhaytham](http://www.infoplease.com/encyclopedia/people/science/math/ibn-alhaytham)

<sup>145</sup> Melchior-Bonnet 2002, p. 124

<sup>146</sup> Platone, *Timeo*, p. 65.

<sup>147</sup> Melchior-Bonnet, p. 126.

<sup>148</sup> Ovidio, *Metamorfosi III libro*, Mondadori Editore 2007, p. 37-45.

stessi è limitata ad una conoscenza sensibile ma cieca e cioè che non può vedersi se non attraverso altri occhi. È per questo motivo che abbiamo bisogno di un rimando alla nostra immagine che sia esso attraverso uno specchio, un dipinto o una fotografia, abbiamo bisogno che qualcosa di esterno ci confermi che quelli che crediamo di essere (in questo caso nella forma) siamo davvero noi.

Lo specchio però oltre a metterci davanti alla nostra immagine esterna può servire anche da strumento introspettivo, in quanto se ci poniamo davanti ad esso possiamo cogliere in base alle espressioni del volto o ai movimenti del corpo, lo stato d'animo del momento. È per questo che lo specchio, secondo i greci: «riflette anche l'attitudine interiore (...) e deve aiutare l'uomo a vincere i propri vizi.»<sup>149</sup> Vedremo ora come il rapporto dell'uomo con lo specchio, cambia quando viene messo in relazione a Dio durante il medioevo.

Nella spiritualità medievale, lo specchio, spesso rappresentato nei dipinti tra le mani di Gesù bambino tenuto in braccio da Maria, diventa simbolo iconografico di Dio come specchio perfetto<sup>150</sup>. Dio come specchio dell'umano trova le sue radici nella Genesi, nella quale viene riportato che Dio ha creato l'uomo 'a sua immagine e somiglianza', ma quest'ultimo oscurato dal peccato si deve riavvicinare al modello divino per redimersi. Il ritorno alla somiglianza con Dio avviene attraverso il libro Sacro, La Bibbia, che è:

lo 'specchio senza macchia' destinato a educare l'uomo: davanti a quello specchio, il soggetto cerca la sola identità possibile, la propria identità spirituale, al di là dell'involucro carnale e contingente.<sup>151</sup>

L'idea dell'uomo ad immagine e somiglianza del divino, ha quindi dato vita alla sua rappresentazione iconografica e ciò ha permesso di rendere 'visibile' e tangibile l'immaterialità di Dio attraverso le sue rappresentazioni. Dio come specchio dell'umanità, a cui la nostra anima un giorno farà ritorno è come un riflesso che: «da Lui proviene e a Lui ritorna.»<sup>152</sup> Nella visione spirituale del medioevo si instaura con lo specchio quindi un rapporto di rassomiglianza e mimesi tra il fedele e Dio, nel quale fedele ha il compito di raggiungere la 'luce dello specchio puro' allontanando le illusioni che lo specchio produce e gli riflette.<sup>153</sup> Lo specchio pone l'uomo davanti ad una visione di sé che va migliorata e mostra la necessità di superare le apparenze sensibili. È

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 127.

<sup>150</sup> Ivi, p. 8.

<sup>151</sup> Ivi, p. 130.

<sup>152</sup> Ivi, p. 132.

<sup>153</sup> Ibidem.



importante conoscere sé stessi poiché la conoscenza del sé avvicina a Dio ma non bisogna perdersi nell'ammirare troppo sé stessi o essere troppo lusingati dalla propria immagine: per evitare che ciò accadesse le rappresentazioni artistiche di Dio riflettevano questo imperativo e ricordavano perentoriamente ai fedeli come dovevano comportarsi.

D'altro canto, è a mio avviso necessario sottolineare che da molti secoli ormai la religione islamica viene ingiustamente accusata di proibire la rappresentazione di immagini religiose poiché ci sarebbero dei versetti nel Corano che lo proibirebbero. A questo proposito è intervenuta Wendy M. K. Shaw, professoressa di storia dell'arte dell'Università di Berlino, la quale nel suo libro 'What is Islamic art?' sottolinea che queste accuse partono dall'Occidente, che ha creato in questa opposizione un simbolo di alterità, accuse che in realtà non sono propriamente vere in quanto ci sono state nei secoli diverse evidenze che sostengono il contrario.<sup>154</sup> E continua dicendo:

Both Catholic and Protestant European Christian theological traditions establish norms for what an image is supposed to do: express narrative through visual verisimilitude with a normative depiction of space. The discourse in Islam is more diffuse. Attempts to pin it down often reflect modern expectations more than discussions of the image in Islamic thought.<sup>155</sup>

Quello che sottolinea l'autrice è che nel Corano non è presente nessun versetto che proibisca la rappresentazione di immagini religiose, l'aniconismo nasce dalle diverse interpretazioni nei secoli del Libro Sacro:

The discourse of prohibition misapprehends the discursive structure of Islamic law and its wide range of expression in the varied histories and cultures of Islam. As Barry Flood points out, a 'neat dichotomy' between theological norms as absolute or irrelevant occludes an 'illuminating middle ground of compromise and negotiation.' It cynically suggests that the plenitude of figural imagery in Islamic art contravened an established rule due to elitism or to cultural inauthenticity. It fails to recognize that prohibition does not emerge directly from scripture, but from implementation of its interpretation – and this was far from uniformly enforced.<sup>156</sup>

Ciò che mi preme sottolineare e che sta alla base di questa breve digressione sulle rappresentazioni religiose nell'Islam, è che ancora una volta ciò che non è conforme ad una scelta standardizzata dall'Occidente viene reputata come sbagliata e dirotta l'attenzione verso un giudizio a mio avviso

---

<sup>154</sup> Cfr. W. M. K. Shaw, *What is Islamic art?* Cambridge University Press 2019, p. 33.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 45.

presuntuoso su ciò che è una scelta in questo caso della sfera religiosa. Inoltre, mi sembra opportuno evidenziare che nel medioevo le immagini che venivano dipinte erano tutte rappresentazioni religiose non perché questa fosse una scelta dell'artista, bensì perché la Chiesa era la sola istituzione che sovvenzionava i pittori poiché era necessario educare i fedeli alla nuova religione, e questa urgenza pedagogica ha fatto sì che le immagini religiose divenissero un elemento centrale in quel periodo storico, anche a causa del dilagante analfabetismo. La necessità però di differenziarsi con un'altra religione (l'Islam) che stava iniziando ad espandersi e ad inglobare nella sua 'Umma (comunità) sempre più fedeli, ha dato vita al bisogno di creare un simbolo divisorio tra le due religioni che le differenziasse ponendo l'Islam nell'alterità a causa del suo imputato aniconismo. Come ho anticipato nella pagina precedente, nei secoli ci sono state invece rappresentazioni religiose anche dello stesso profeta Muhammad: un esempio potrebbe essere la sua rappresentazione all'interno della *Ka'aba*<sup>157</sup>, contenuta nel 'The Compendium of Chronicles by Rašid ad-Din Ḥamadāni' risalente al 1305-1315 CE<sup>158</sup>. Come ha esaurientemente spiegato Wendy M. K. Shaw, riferendosi all'assenza di immagini votive all'interno delle moschee:

The replacement of a devotional image with a devotional absence redirects prayer inward, toward God located as close to the believer as her jugular vein (Q50:16). Rather than indicating prohibition, the absent image signifies a conflation of signifier and signified communicating directly from the votive object<sup>159</sup> into the devoted believer.<sup>160</sup>

In realtà, è la creazione di idoli ad essere giudicata in modo negativo e a venire sconsigliata, poiché l'idolatria di un'immagine o di una statua, distoglierebbe il fedele dall'essere unicamente devoto all'unico Dio. Ma questo pensiero non è proprio solamente della religione islamica bensì anche del cristianesimo come dimostra anche un passaggio del Libro di Isaia contenuto nella Bibbia che va contro i 'fabbricatori di idoli'<sup>161</sup> Quello che per il cristianesimo è ritenuto un simbolo di alterità, ritengo che alla luce degli esempi e citazioni riportati sino ad ora anche nel primo capitolo, debba essere interpretato come una scelta. Riferendoci ad una scelta, a mio avviso, possiamo iniziare ad allontanare e svincolare l'Islam dall'aniconismo spogliando anche questo termine dall'accezione negativa che gli è stata attribuita sino ad oggi. Così facendo possiamo accogliere un altro tipo di rappresentazione di Dio concepita dall'Islam, mantenendola sullo stesso piano valoriale della

---

<sup>157</sup> Rif. Immagine 2, p. 103.

<sup>158</sup> R. ad-Din Ḥamadāni, *The Compendium of Chronicles by Rašid ad-Din Ḥamadāni*.

<sup>159</sup> Per oggetto votivo, l'autrice si riferisce al *mīhrāb* (nicchia) dalla quale l'Imam parla ai fedeli. Inoltre, la moschea non ha nessun requisito architettonico se non la direzione (*qibla*) verso la Ka'aba che viene appunto indicata dalla presenza del *mīhrāb*.

<sup>160</sup> Ivi, p. 55.

<sup>161</sup> Cfr. [www.santegidio.org/pageID/30048/langID/it/lbrID/40/cap/44/Dal-libro-del-profeta-Isaia-44-128.html](http://www.santegidio.org/pageID/30048/langID/it/lbrID/40/cap/44/Dal-libro-del-profeta-Isaia-44-128.html)

rappresentazione visiva cristiana. Mi sto riferendo alla rappresentazione di Dio attraverso il suono che deriva dalla recitazione del Corano. Dio si presenta all'uomo attraverso il verbo e attraverso la lettura del Libro Sacro e non attraverso un'immagine visiva<sup>162</sup>, di conseguenza la presenza/assenza di Dio viene avvicinata e colmata dal suono che lo rende acusticamente onnipresente.

In epoca Rinascimentale, grazie all'evoluzione delle scienze e della filosofia, l'uomo inizia a maturare l'idea di un universo infinito e pone al centro la prospettiva dello sguardo soggettivo umano, distaccandosi dalla mera mimesi verso il divino. Questa evoluzione prospettica ha interessato di conseguenza anche la forma dello specchio stesso, passando dalla forma convessa a quella piatta:

Lo specchio convesso concentrava lo spazio e offriva una visione del mondo globale e sferica, abbracciando molte prospettive, ma la curva deformava l'immagine, mentre lo specchio piatto propone un'immagine esatta ma parziale e inquadra la visione a partire da un solo punto di vista, operando come un regista.<sup>163</sup>

La transizione che ha portato dalla produzione dello specchio convesso a quella dello specchio piatto si rispecchia anche nell'antropocentrismo rinascimentale e all'umanesimo che hanno interessato il quindicesimo e sedicesimo secolo: ne è un esempio imprescindibile l'uomo vitruviano disegnato da Leonardo Da Vinci nel 1490 circa. Porre l'uomo al centro dello specchio come unione tra microcosmo e macrocosmo permette sicuramente una maggiore presa di coscienza di sé, ma la presa di coscienza dell'uomo come specchio dell'universo, porta indubbiamente il soggetto verso lo sviluppo di un sentimento narcisistico che evolverà conseguentemente in un ego-centrismo egemonico verso tutto ciò che è altro e non riflette i canoni prestabiliti da sé.

Un'ulteriore evoluzione dello specchio si riscontra nel diciassettesimo secolo e per tutto *l'Ancien Régime*: qui lo specchio non cambia troppo nella forma ma si moltiplica e diventa più grande entrando a far parte dell'arredo della nobiltà, e diventa il simbolo dell'aristocrazia e delle buone maniere. Lo specchio in quest'ottica oltre a servire per 'sistemare' la propria immagine, diventa una cornice riflettente del paesaggio, infatti, veniva usualmente posto di fronte alle finestre per riprodurre simmetricamente e fedelmente il paesaggio esterno.<sup>164</sup> Ciò che era importante, non era

---

<sup>162</sup> Cfr. Shaw 2019, p. 106.

<sup>163</sup> Melchior-Bonnet 2002, p. 146.

<sup>164</sup> Ivi, p. 86.

tanto riflettere l'immagine della realtà, bensì la ricchezza moltiplicata dall'enorme quantità di specchi che circondavano il soggetto tanto da perdersi in esso e non capire più se fosse lo specchio a guardare l'individuo o il contrario. Emblema della diffusione dell'utilizzo dello specchio multiplo è la Galleria degli Specchi a Versailles, che come afferma Sabine Melchior-Bonnet:

(...) diviene, emblema del paradosso di una società esposta agli sguardi di tutti e onnivedente, che capta, ingloba e circonda ogni sguardo su di sé, in nome di un'ideale di trasparenza e sociabilità.<sup>165</sup>

Lo specchio quindi, in questa prospettiva assume un valore dicotomico: diviene da un lato simbolo di trasparenza e simmetria dal quale diventa difficile nascondersi, e grazie al quale si può mettere in atto il celeberrimo detto socratico 'conosci te stesso'; mantenendo il suo valore di oggetto per controllare l'apparenza del proprio aspetto fisico, lo specchio e l'atto di specchiarsi. implicano un voler apparire diversi da come si è. In questo senso lo specchio fungerebbe quindi, da oggetto che serve all'uomo per 'aggiustare' le proprie maschere sociali e per presentarsi nel teatro sociale proprio come 'gli altri', vogliono che si presenti, così da poter partecipare alle interazioni dei diversi gruppi sociali. Ed è in quest'ottica che viene perpetuato il narcisismo che ho menzionato pocanzi: la moltiplicazione seicentesca degli specchi nei saloni comporta una maggiore necessità di essere visti, riconosciuti ed apprezzati dall'altro e lo sdoppiamento del riflesso che lo specchio produce, crea un eco di immagini infinite. La Galleria degli specchi ne è una prova poiché è: «il teatro migliore per quelle parate in cui si riflette l'immagine di una società chiusa ed autocompiacente, i cui membri sono le sfaccettature di un Io multiplo.' nel quale si crea uno scambio tra l'immagine del gruppo sociale e quello dell'individuo.»<sup>166</sup> La moltiplicazione degli specchi è stata una pratica diffusissima in Francia tanto che l'ho riscontrata anche nel *Tahlīṣ* di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, il quale racconta dell'esperienza vissuta entrando in un café a Marsiglia e lo stupore di vedere una moltitudine di specchi all'interno del locale che riflettevano l'immagine delle persone presenti. Riporto di seguito il passaggio a cui sto facendo riferimento:

وحين دخولي بهذه القهوة ومكثي بها ظننت أنها قصبة عظيمة نافذة؛ لما أن بها كثيرا من الناس، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم في كل جوانب الزجاج، ظهر تعددهم مشياً وقيوماً، فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة

---

<sup>165</sup> Ivi, p. 152.

<sup>166</sup> Ivi, pp. 165-6.

مسدودة إلا بسبب أنني رأيت عدة صورنا في المرأة، فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية  
الزجاج؛ فعادة المرأة عندنا أن تتثنى صورة الإنسان (...).

وعادتها عند الإفرنج، بسبب تعددها على الجدران وعظم صورتها، أن تعدد الصورة  
الواحدة في سائر الجوانب والأركان<sup>167</sup>.

Quando sono entrato in questo caffè, e sono rimasto lì seduto ho pensato che il caffè fosse una  
fortezza enorme e potente<sup>168</sup>, poiché al suo interno c'erano tante persone, se gruppi di persone  
entravano o uscivano, la loro immagine appariva su tutti i lati del vetro, apparivano la loro  
moltitudine sia (mentre loro) camminavano, sedevano e stavano in piedi, e si pensa che questo  
caffè sia una strada, non sono riuscito a capire che fosse un caffè fino a quando ho visto le nostre  
immagini (riflesse) nello specchio, e ho capito che tutto ciò era causato dalla caratteristica del  
vetro; da noi (in Egitto) solitamente lo specchio esalta la bellezza dell'immagine della  
persona<sup>169</sup> (...).

Per la molteplicità (degli specchi) sulle pareti e la grandezza delle sue immagini (riflesse/che  
produce), sono usanze presso i franchi, che la singola immagine si moltiplichi in tutti i lati e  
angoli (della stanza).

Nella pagina seguente l'autore riporta una poesia di al-Ḥarīri sullo specchio:

رأى حسن صورته بالمرأة فأصبح صبأً فيها مدنفا  
وصير يعقوب اسماً له يشير بأن قد رأى يوسف<sup>170</sup>

Lui ha visto la bellezza della sua immagine nello specchio,

e si è innamorato fortemente di essa,

e si è autonominato Yaqūb (padre di Yūsef)<sup>171</sup>,

<sup>167</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī, 2011, p. 60.

<sup>168</sup> Cfr. Newman, p. 157, traduce con 'bazār'. Inizialmente avevo optato per tradurre 'qāṣba' 'azyma nāfida'

come 'canneto', ma ragionando sull'aggettivo 'nāfida' che significa 'potente' ho optato per tradurre 'qāṣba' come 'fortezza'.

<sup>169</sup> Intendendo che in Egitto mostra la bellezza e in Francia la molteplicità (il numero).

<sup>170</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 61.

<sup>171</sup> Secondo le 'religioni del libro', Yūsef era il figlio di Yaqūb (che nella Bibbia è chiamato Israele). Si narra della bellezza di Giuseppe (Yūsef) che è l'uomo che ha preso un terzo della bellezza della terra (secondo l'islam). Cfr. E.

ad indicare che aveva visto Yūsef (nel riflesso).

Il caffè in cui è entrato l'autore ricorda La Galleria degli Specchi di Versailles, la moltitudine di specchi pone l'autore al centro di un gioco di riflessi nel quale egli fatica a riconoscere cosa sia reale e cosa sia invece la riproduzione del vetro. Ciò che permette a Aṭ-Ṭaḥṭawī di riconnettersi al reale sono le numerose immagini riflesse sue e dei compagni. La propria immagine riflessa nello specchio gli ha ricordato che egli si trovava in un luogo al chiuso poiché il gioco di specchi che aveva preso vita all'interno del caffè aveva annullato il confine che divideva l'interno dall'esterno. È probabile che inizialmente la confusione creata da tutte le persone riflesse nel vetro abbia momentaneamente oscurato la propria e che egli si sia riconosciuto solo in un secondo momento riuscendo a scindere ciò che si trovava all'interno del locale e ciò che si trovava invece all'esterno. Ho dedotto questa ipotesi dalla prima frase, quando l'autore ha deciso di paragonare il caffè ad una fortezza, che per la sua grandezza è in grado di contenere una moltitudine di persone che nella folla non sono distinguibili gli uni dagli altri e non si percepisce quindi il singolo ma ci si concentra principalmente sulla quantità. Inoltre, Aṭ-Ṭaḥṭawī sottolinea che in Egitto gli specchi 'esaltano la bellezza della persona' come per giustificare la sua confusione all'interno del caffè, e per evidenziare un'altra differenza tra sé e l'altro. È opportuno evidenziare a questo proposito che nella traduzione inglese di Newman, l'autore ha tradotto il verbo *تَنَّى* *tatny* (o *tutny*), con *duplicates*: 'In our country, the mirror usually duplicates the image of one person (...)'<sup>172</sup> la traduzione 'raddoppiare' sarebbe corretta se il verbo fosse alla prima forma *تَنَّى* *tana*, poiché alla terza persona singolare femminile (poiché *المرأة* *al-mirā* in arabo è un sostantivo femminile), si coniugherebbe e vocalizzerebbe *تَنِّي* *tatny*, se invece traduciamo il verbo con 'lodare' o 'esaltare la bellezza', significa che abbiamo utilizzato il verbo nella sua quarta forma *أَتْنَى* 'atna' e che la coniugazione e vocalizzazione della terza persona singolare femminile sarebbe *تُنِّي* *tutny*. Ho optato per la traduzione alla quarta forma del verbo, poiché i poemi che riporta l'autore dopo questa affermazione, come ad esempio quello soprariportato di al-Ḥarīri, sono tutti connessi allo specchio e alla bellezza e se Aṭ-Ṭaḥṭawī, per quanto sarebbe stato comunque attinente al discorso del moltiplicarsi dei riflessi nel caffè, avesse inteso il verbo alla prima forma, mi sarei aspettata di ritrovare un collegamento nelle poesie citate dopo dall'autore. Inserire delle poesie

---

Baricci, Le storie di Giuseppe: Un Racconto aperto fino all'età moderna, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Milano, 2006, p. 199.

<sup>172</sup> Newman 2011, p. 157.

che parlano di riflesso e specchi e di bellezza senza averlo anticipato nella sua esposizione sarebbe a mio avviso una digressione senza senso. Un altro passaggio su cui concentrarsi è la poesia sopracitata di al-Ḥarīri riportata dall'autore nella quale il soggetto come Narciso si innamora della propria immagine riflessa ma qui l'uomo riconosce che esiste un uomo più bello di lui, Yūsef (Giuseppe), al quale può solo aspirare. Infatti, si autonoma Yaqūb (Giacobbe) per non utilizzare il nome di Yūsef e ciò per indicare l'umiltà del fedele.

Con l'avvento del romanticismo, che ha visto la nascita del contratto sociale di Rousseau e dei sentimenti di uguaglianza sociale, lo specchio subisce un'altra evoluzione: si ricercheranno tramite lo specchio: «i doveri e l'esempio delle virtù (...), la reversibilità degli specchi annunciano l'avvento di un mondo borghese e democratico»<sup>173</sup> senza abbandonare però il bisogno narcisistico di riconoscimento. L'invenzione della fotografia a metà dell'Ottocento porterà ad un'ulteriore evoluzione della percezione dello specchio e del sé. Infatti, se nei secoli precedenti i soggetti volevano essere ritratti dai pittori non per mostrare realmente al mondo chi fossero davvero, ma per mostrare piuttosto chi volevano essere, pur temendo di: «perdere qualcosa di vitale come l'anima o l'identità»<sup>174</sup>, con la fotografia permane lo stesso timore, poiché il suo essere: «in grado congelare e fissare l'immagine allo specchio»<sup>175</sup>, può far scaturire una sensazione di inquietudine e di confusione nel soggetto. Questa inquietudine è legata al fatto che rivederci rappresentati in un dipinto o ancora di più in una fotografia ci rende spesso estranei all'immagine che vediamo rappresentata di noi, poiché nelle nostre menti vive un'idea immaginaria di noi stessi che non viene confermata dall'oggetto esterno e come afferma Stefano Ferrari:

(...) la foto, come accade a volte con l'immagine allo specchio, quando viene colta di sorpresa, è in grado di rivelare l'altro che è in noi e assumere così un carattere decisamente perturbante.<sup>176</sup>

Dopo questo excursus sullo specchio e sull'immagine, mi sembra ora necessario indagare la stessa questione da un punto di vista psicologico. Analizzerò in questi termini due passaggi del libro di Aṭ-Ṭaḥṭawī a mio avviso attinenti a questa tematica: il primo è legato all'incontro che l'autore ha con un uomo egiziano che vive in Francia, nel quale a mio avviso il tema dello specchio dell'io è

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 172.

<sup>174</sup> S. Ferrari, *Lo specchio dell'io*, Editori Laterza 2002, p. 137.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ivi, p. 138.

centrale, il secondo esempio invece è il passaggio già riportato e tradotto nelle pagine 49 e 50 di questo elaborato.

Per poter meglio analizzare i due passaggi è d'uopo iniziare il discorso partendo dalle implicazioni psicologiche che lo specchio ha sull'essere umano. Il primo contatto con lo specchio lo si ha da neonati: l'infante durante il periodo dell'allattamento instaura un rapporto fisico e visivo con la madre, dove la madre funge da specchio; infatti, come ho già menzionato a pagina 28, il bambino crede di essere un'estensione della madre e non comprende ancora di avere un corpo 'suo'. Con la crescita, nei primi anni di vita il bambino inizierà a distinguere il proprio corpo da quello della madre o *caretaker* e si troverà a dover risolvere un altro enigma, quello della sua immagine davanti allo specchio. Lo stadio dello specchio è infatti determinante per la formazione dell'Io, e ciò ha inizio nell'infanzia; ed è lo psicanalista francese Jacques Lacan ad introdurre questo tema nel 1936. Secondo Lacan lo stadio dello specchio nel bambino tra i 6 e i 18 mesi si divide in 3 fasi, inizialmente il bambino non riesce a capire che l'immagine riflessa è la sua, ma crede che appartenga ad un altro, per questo motivo tenta di trovare il proprietario di quell'immagine dietro lo specchio. In una seconda fase il bambino capisce invece che quella non è un'immagine reale, ma sarà solo con la terza fase che il bambino si identificherà con la sua immagine nello specchio, riconoscendola come propria.<sup>177</sup>

Questa identificazione del fanciullo con l'immagine altrà è una identificazione primaria, ed è la matrice di ogni identificazione successiva. Lacan la definisce immaginaria in quanto il bambino si identifica con una figura che non è lui stesso ma che gli permette di riconoscersi, cioè di integrare la propria immagine con il proprio corpo: 'il corpo in frammenti' tipico delle fasi precedenti (...) viene ricomposto in una unità formale, proiettandosi ed identificandosi nella Gestalt della propria immagine allo specchio.<sup>178</sup>

È fondamentale notare quanto tutta la dinamica del riconoscimento, dall'allattamento all'identificazione con l'immagine nello specchio, sia messa in atto dalla vista che gioca un ruolo fondamentale nella sfera di formazione dell'Io e costituzione della propria identità. Un'altra figura che ha trattato l'influenza dello specchio nella formazione dell'immagine del corpo del bambino è lo psicologo Henry Wallon che ha anticipato alcuni temi discussi in seguito da Lacan. Secondo Wallon il bambino nella fascia d'età tra i 6 e i 12 mesi vede il proprio corpo come qualcosa di

---

<sup>177</sup> Cfr. J. Lacan, *Scritti*, Einaudi Editore 1974, vol. I, p. 91.

<sup>178</sup> Ferrari 2002, p. 79.



frammentario: «dove ciascuna parte, ciascun organo conserva una sua autonomia»<sup>179</sup>, ma se il bambino non fosse solo davanti allo specchio (poniamo il caso che un genitore si trovi al suo fianco), il bambino:

non fa mai confusione fra l'immagine e le persone (...). L'illusione consiste essenzialmente in una specie di realismo spaziale, che impedisce di riassorbire esattamente nella realtà unica dell'oggetto quelle sue immagini che hanno localizzazioni diverse.<sup>180</sup>

Di conseguenza il bambino vede ancora il proprio riflesso come distaccato da sé, come 'immagine extracettiva'<sup>181</sup> per usare le parole di Wallon; è tra i 12 e i 15 mesi di età che il bambino inizia ad interiorizzare questa immagine, benché vivrà delle fasi regressive all'esteriorizzazione del proprio riflesso. Alla luce di quanto detto finora è possibile comprendere quindi quanto il processo di interiorizzazione della propria immagine sia costitutiva per la formazione dell'Io nel bambino, infatti la mancata o errata interiorizzazione della propria immagine può addirittura portare a sviluppare disturbi di schizofrenia o autismo.<sup>182</sup> L'apprendimento nel tempo dell'immagine del proprio corpo tramite lo specchio aiuta a fissare dentro ognuno di noi una nostra 'immagine interna', e ciò comporta lo sviluppo di quello che il neurofisiologo Charles Sherrington definì 'propriocezione'. Ce ne dà una definizione nel suo libro, il neurologo britannico Oliver Sacks:

(La propriocezione è) quel flusso sensorio continuo ma inconscio proveniente dalle parti mobili del nostro corpo (muscoli, tendini, articolazioni), che ne controlla e ne adatta di continuo la posizione, il tono e il movimento, in un modo però che a noi rimane nascosto perché automatico e inconscio.<sup>183</sup>

In altre parole, la propriocezione è essenzialmente «gli occhi del corpo, il modo in cui il corpo vede sé stesso»<sup>184</sup>. Questa percezione di sé fa in modo che venga interiorizzata un'immagine mentale del nostro corpo, del nostro volto e delle sue espressioni, e ciò ci dà: «la consapevolezza di avere un corpo che ci appartiene, e (...) ha strettamente a che fare con la nostra identità (...), perché noi siamo prima di tutto il nostro corpo»<sup>185</sup>. La modalità esatta con la quale si forma questa suddetta immagine interna del volto non ha una risposta certa, infatti anche la psicologia non sa fornire una risposta precisa sul tema. Questo procedimento potrebbe avvenire grazie al ricordo

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 80.

<sup>180</sup> H. Wallon, *Come si sviluppa la nozione del proprio corpo nel bambino*, La Nuova Italia 1967, p. 66.

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Cfr. Ferrari 2002, pp. 90-1.

<sup>183</sup> O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi Editore 2001, pp. 91-2.

<sup>184</sup> Ivi, p. 100.

<sup>185</sup> Ferrari 2002, p. 54.

interiorizzato di diverse nostre fotografie o immagini allo specchio viste durante gli anni, dove abbiamo assunto delle ‘pose’, e quindi il costituirsi di questa immagine avverrebbe attraverso dei flash-back che vengono di volta in volta aggiornati osservando nostre nuove immagini. Non è certamente facile chiudendo gli occhi ‘vedere’ in tutti i suoi dettagli il proprio volto poiché si avrà sempre un’immagine sfocata di esso. Una nota interessante a questo riguardo, è che la vista potrebbe, per quanto importante, non essere predominante, infatti, l’immagine interna è presente anche in persone cieche, e ciò fa sorgere dubbi su quanto appunto il nostro ‘sguardo’ ed il nostro riflesso sia preponderante per fissare la nostra immagine approssimativa nella mente.<sup>186</sup> Come abbiamo ipotizzato finora quindi, l’osservazione nel tempo di fotografie che ci ritraggono, e il registrare la nostra immagine allo specchio, possono aiutarci a creare dentro di noi l’immagine del nostro volto, ma abbiamo sino ad ora escluso l’importanza dell’altro per l’auto-rappresentazione. Infatti, nell’entrare in una relazione empatica con il volto degli altri:

ci può essere una specie di feed-back tra il volto dell’altro e l’immagine mentale del nostro, nel senso che l’espressione dei nostri sentimenti viene paragonata a quella che in situazione analoghe abbiamo visto sul volto degli altri (...) e ora la ripetiamo (...) su di noi. La propriocezione, in questo caso, passa attraverso lo specchio del volto dell’altro<sup>187</sup>

A questo proposito è arrivato il momento di analizzare il primo esempio di Aṭ-Ṭaḥṭawī:

ومما رأيته من جملة المصريين في مرسيليا: إنسان لابس أيضا كالإفرنج، واسمه محمد منطلق اللسان في غير اللغة العربية، فلا يعرف من اللسان العربي إلا اليسير، فسألته عن بلده بير مصر، فأجاب بأنه من مدينة أسيوط من أشرافها، وأن أباه يسمى السيد عبد الرحيم، وهو من أكابر هذه البلدة، وأمه تسمى مسعودة أو قريبا من ذلك الاسم، وأنه اختطفه الفرنسيون في حال صغره، ويقول: إنه باق على إسلامه يعرف من الأمور الدينية: لله واحد ومحمد رسوله، والله كريم!

ومن العجائب أنني بعد كلامه توسمت فيه الخير، وكان على وجهه سمة أشراف أسيوط حقيقة<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> Cfr. Ivi, pp. 52-64.

<sup>187</sup> Ivi, p. 58.

<sup>188</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 62.

Tra le cose che ho visto tra gli egiziani a Marsiglia: c'era una persona vestita come i Franchi, e il suo nome era Muhammad, parla bene una lingua che non è l'arabo (il francese) quindi della lingua araba non sa nulla se non il minimo indispensabile. Gli ho chiesto del suo villaggio in Egitto e ha risposto che lui fa parte dei nobili (šarifs) della città di Asyūt, suo padre si chiama 'Abd ar -Raḥim e lui è un notabile della sua città, sua madre si chiama Mas'ūda o qualcosa di simile a quel nome. I francesi lo hanno rapito quando era piccolo. Ha detto di essere rimasto nell'Islam (musulmano), lui sa della religione: 'Allah è l'unico dio' e 'Muḥammad è il suo profeta' e che 'Allah è generoso.

È strano come, dopo aver ascoltato le sue parole, mi aspettavo del buono in lui. Sul suo volto c'erano veramente (si vedono in lui) le caratteristiche dei nobili di Asyūt.

Come dice l'autore, tra tutti gli egiziani incontrati, la sua attenzione è stata catturata da quest'uomo Muhammad, sicuramente in parte per la storia drammatica del suo rapimento da parte dei francesi, ma credo che ci siano altri elementi che abbiamo fatto sì che Aṭ-Taḥṭawī decidesse di descrivere proprio lui. La prima cosa che salta ai suoi occhi è il modo di vestire dell'uomo 'come i francesi' e in un secondo momento, il fatto che egli non parli bene la lingua araba. A questo proposito, nel sottolineare il vestire 'come' i francesi di Muḥammad, si presuppone che Aṭ-Taḥṭawī non si vestisse allo stesso modo, e che quindi l'atto di vedere questo soggetto fosse come guardare dentro ad uno specchio e senza riconoscersi poiché l'immagine rimandata non era quella che si aspettava, o per meglio dire non era quella che si era immaginato di vedere. Ma Aṭ-Taḥṭawī continua dicendo appunto che l'egiziano non parla fluentemente l'arabo, ed è qui che attraverso la voce, l'autore inizia a rispecchiarsi in lui, in quanto anche egli non è fluente (o per lo meno, non lo è ancora) in francese. Così Aṭ-Taḥṭawī guarda Muḥammad, ci parla ed inizialmente vede altro da sé, vede ciò che lui 'non è', ma che potenzialmente potrebbe essere, un uomo egiziano che veste alla francese. Continuando ad osservarlo e ad ascoltarlo inizia però a vedere il suo riflesso così come ce lo rimanda lo specchio: entrambi non parlano fluentemente la lingua opposta dell'altro e così facendo inizia a riconoscersi in lui. Il culmine del riconoscimento però avviene a mio avviso quando l'autore afferma: È strano come, dopo aver ascoltato le sue parole, mi aspettavo del buono in lui. Sul suo volto c'erano veramente (si vedono in lui) le caratteristiche dei nobili di Asyūt. A questo punto Aṭ-Taḥṭawī si è già riconosciuto nel volto dell'altro ed è pressappoco in grado di anticipare la bontà di quest'ultimo, quasi come se fosse la sua, e ci conferma l'atto di specchiarsi in Muhammad nell'ultima frase: sul suo c'erano davvero le caratteristiche dei nobili di Asyūt. Aṭ-Taḥṭawī durante l'incontro con Muḥammad ha introiettato il suo viso e questo gli ha permesso di creare un puzzle visivo nella sua mente, aggiungendo un pezzo di quel volto per costituire

gradualmente la sua immagine presente e futura appartenente ad una nuova identità, e cioè, l'identità che si sta costituendo di Rifā' a Aṭ-Ṭaḥṭawī in Europa. A questo proposito Stefano Ferrari afferma:

Dobbiamo infatti tener conto che la migliore e più accurata esperienza per quanto riguarda lo studio e la percezione del volto, è quella che facciamo sugli altri. Tutta una serie di esperienze emotive che abbiamo sperimentato e di cui in una certa misura abbiamo avuto un riscontro propriocettivo sul nostro volto, le abbiamo osservate su quello degli altri, e ora attraverso un meccanismo di ritorno empatico, le introiettiamo anche a livello propriocettivo di immagine mentale. La memoria dell'esperienza del volto degli altri alimenta dunque e dà consistenza al sentimento propriocettivo del nostro volto.<sup>189</sup>

Dall'esempio dell'incontro di Rifā' a Aṭ-Ṭaḥṭawī con Muḥammad possiamo iniziare a capire quanto 'l'altro' sia fondamentale per la conoscenza di noi stessi e anche quanto la diversità che possiamo trovare nelle caratteristiche dell'altro, possa servirci per conoscerci meglio, opponendo a noi ciò che siamo o meglio 'crediamo di essere'. L'immagine interna del nostro volto che ci costruiamo continuamente aggiornandola come se fosse un computer, ci permette di mantenere un senso di continuità della nostra identità, proprio come fanno i ricordi e l'importanza che essi hanno per la creazione e mantenimento dell'identità personale (Locke) di cui ho discusso a pagina 6. Ma l'immagine o percezione dell'immagine interna del nostro volto non combacia mai con l'immagine di noi che hanno gli altri. L'immagine che ognuno pensa di sé esiste unicamente nelle nostre menti e non combacerà 'mai' con quella che gli altri hanno di noi, sia questa sia migliore o peggiore della nostra. A sostegno di questa tesi, basti pensare alla reazione che abbiamo davanti ad un nostro ritratto, autoritratto o fotografia. Un autoritratto, infatti, non sarà mai la copia fedele del soggetto che si sta autorappresentando poiché come afferma Ferrari: «nell'autoritratto pittorico l'artista è (...) costretto a una singolare ginnastica dello sguardo tra lo specchio e la tela che lo obbliga anche a distorsioni della figura (...)»<sup>190</sup> Così facendo il pittore-modello deve in un qualche modo uscire fuori di sé, oggettivando la propria immagine che vede riflessa nello specchio, per poter essere in grado di dipingerla. Un esempio di questo immane sforzo ce lo dà l'autoritratto in tre prospettive di Johannes Gump, dal nome 'Autoritratto' dipinto nel 1646<sup>191</sup>. In questo autoritratto, il pittore si è dipinto mentre era intento a dipingersi, creando un molteplice effetto della rappresentazione di sé. Come è possibile notare dal dipinto, infatti, le due immagini visibili,

---

<sup>189</sup> Ferrari 2002, p. 58.

<sup>190</sup> Ivi, p. 139.

<sup>191</sup> Rif. Immagine 1, p. 103.

quella riflessa allo specchio e quella dipinta sulla tela sono diverse. Tale diversità, è dovuta al fatto che l'immagine interna che abbiamo di noi assume una specie di costanza nel tempo per cui diveniamo assuefatti da essa e portati a credere che sia immutabile<sup>192</sup>. Per questo motivo nel momento in cui ci guardiamo in un ritratto o ci vediamo rappresentati nell'autoritratto ci vediamo 'diversi'. Chiaramente gli altri non ci vedranno mai come noi vediamo noi stessi come dicevo pocanzi e questo può mettere in dubbio l'immagine di noi che credevamo essere costante nel tempo, tanto da rendere lo specchio un qualcosa di perturbante. Un esempio di quanto abbiamo detto sinora lo possiamo trovare in Pirandello nella sua opera celeberrima 'Uno, Nessuno E Centomila'. Nel momento in cui la moglie di Moscarda lo mette davanti ad una serie di 'evidenze' sul suo aspetto fisico, come il fatto che il naso gli penda verso destra o le sopracciglia ad accento circonflesso, il protagonista si rende conto di non essersi veramente mai visto e quindi di non conoscersi realmente e di convivere a sua insaputa con un (aspetto) 'altro' di cui non era a conoscenza. Emblematico è il passaggio in cui dopo la rivelazione della moglie, il Moscarda esprime la necessità di rimanere solo ed osservarsi ad uno specchio e afferma:

Io volevo esser sono in un modo affatto insolito, nuovo. (...) cioè senza me e appunto con un estraneo attorno. (...) Così io volevo esser solo. Senza me. Voglio dire, senza quel me ch'io già conoscevo, o che credevo di conoscere. Solo con un certo estraneo, (...) ch'ero io stesso: estraneo inseparabile da me.<sup>193</sup>

A questo punto il protagonista vive una vera e propria crisi identitaria ed arriva ad una conclusione sconcertante ma assolutamente illuminante:

Così seguitando, sprofondai in quest'altra ambascia: che non potevo, vivendo, rappresentarmi a me stesso negli atti della mia vita; vedermi come gli altri mi vedevano; pormi davanti il mio corpo e vederlo vivere come quello d'un altro. Quando mi ponevo davanti a uno specchio, avveniva come un arresto in me; ogni spontaneità era finita ogni mio gesto appariva a me stesso fittizio o rifatto. Io non potevo vedermi vivere.<sup>194</sup>

Il fatto di non poter 'vedersi vivere' ci costringe necessariamente ad essere dipendenti dall'immagine che gli altri vedono di noi e/o che ci rimandano. Il rapporto tra l'uomo e la propria immagine abbiamo visto che è sempre esistito, si è trasformato ed è stata indagato da più punti di vista, dalla filosofia alla storia dell'arte alla psicologia e tutto ciò che comporta il riflesso della

---

<sup>192</sup> Cfr. Ivi, p. 66.

<sup>193</sup> L. Pirandello, *Uno Nessuno e Centomila*, Libreria Editrice 2021, p. 14.

<sup>194</sup> Ivi, p. 16.

nostra immagine allo specchio ecc. Pur avendo cercato di comprendere questo rapporto di odio-amore per la nostra immagine, la costante che è rimasta immutata in tutti questi secoli è stato il bisogno di vedersi e di essere visti dall'altro poiché questo sguardo esterno, in un certo modo ci conferma la nostra esistenza. Il bambino che si guarda allo specchio e attraverso tutti gli stadi e arriva alla realizzazione che quella riflessa è la sua immagine, inizia a percepirsi come un corpo all'interno di uno spazio e vien da sé che aumenti la percezione della propria esistenza. Ma questo non basta poiché come sottintende Pirandello gli altri vedono una versione di noi che noi non vedremo mai, poiché davanti allo specchio assumiamo sempre delle 'pose' che sono come delle 'maschere' che necessitiamo per mostrarci 'come vorremmo essere visti'<sup>195</sup>. Infatti, è vero ciò che sostiene Ferrari: «noi ci vediamo come pensiamo che gli altri ci vedano»<sup>196</sup>, poiché in realtà, la nostra immagine non ha una grande importanza, ma rimane solo: «l'eco di una figura ideale di sé»<sup>197</sup> che si riempie di significato solo se vista dall'altro. È possibile che capiti di sorprendere la propria immagine allo specchio e di non riconoscerla, è in questo momento che entriamo in contatto con il nostro 'altro estraneo'. Pirandello descrive bene questa 'impressione' quando il protagonista si intravede distrattamente in uno specchio mentre cammina per strada:

Era proprio la mia immagine intravista in un lampo? Sono proprio così, io, di fuori, quando-  
vivendo-non mi penso? Dunque per gli altri sono quell'estraneo sorpreso nello specchio:  
quello, e non già quale io mi conosco: quell'uno lì, che io stesso in prima, scorgendolo, non  
ho riconosciuto. (...) Ma presto l'atroce dramma si complicò: con la scoperta dei centomila  
Moscarda ch'io ero non solo per gli altri ma anche per me (...).<sup>198</sup>

Prima di passare all'analisi del secondo esempio di Aṭ-Ṭaḥṭawī, mi sembra opportuno riportare un altro noto esempio sempre legato al mancato riconoscimento della propria immagine allo specchio. Questo esempio è tratto da una nota del saggio 'Il Perturbante' di Freud, nel quale egli riporta una vicenda avvenuta sul vagone di un treno:

Ero seduto, solo, nello scompartimento del vagone-letto quando per una scossa più violenta  
del treno, la porta che dava sulla toeletta attigua si aprì e un signore piuttosto anziano, in veste  
da camera, con un berretto da viaggio in testa, entrò nel mio scompartimento. Supposi che  
avesse sbagliato direzione nel venir via dal gabinetto che si trovava tra i due scompartimenti,  
e che fosse entrato da me per errore; saltai su per spiegarglielo ma mi accorsi *subito, con*

---

<sup>195</sup> Cfr. Ferrari 2002, p. 113.

<sup>196</sup> Ivi, p. 127.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Pirandello 2021, p. 17.

grande sgomento, che l'intruso era la mia stessa immagine riflessa nello specchio fissato sulla porta di comunicazione. Ricordo tutt'ora che l'apparizione non mi piacque affatto.<sup>199</sup>

Questo esempio mi consente di introdurre una tematica che vedremo riproposta nell'esempio di Aṭ-Taḥṭawī, mi riferisco al tema dello specchio come *heimlich* e *unheimlich*. Questi due termini antitetici in lingua tedesca significano rispettivamente 'familiare', 'appartenente alla casa' da *heim* 'casa', e il secondo termine 'non familiare', 'inquietante' o secondo alcuni traducibile anche con 'perturbante'.<sup>200</sup> Questi due termini sono stati sviluppati da Freud all'interno del suo omonimo saggio pubblicato per la prima volta nel 1919. La relazione tra questi due termini sembra apparentemente antitetica, ma in realtà sono strettamente legati, poiché il perturbante (*unheimlich*) deriva da qualcosa che un tempo era *heimlich*, appunto familiare e rassicurante, che però ha vissuto un processo di rimozione o superamento per cui muta in inconscio. Quando il rimosso però viene ricordato, esso subisce una trasformazione emotiva, per cui ciò che era una volta rassicurante ora diviene un qualcosa di estraneo o perturbante.<sup>201</sup> I concetti di 'familiare' e 'perturbante' possono essere associati anche allo specchio e alla nostra immagine riflessa in esso. Lo specchio di casa, infatti, è solitamente lo specchio familiare o amico, che consideriamo veritiero e in grado di restituirci la nostra 'vera' immagine, o comunque l'immagine che ci aspettiamo di vedere; mentre lo specchio *unheimlich* è quello in cui ci specchiamo fuori di casa, dove ad esempio la rifrazione della luce è diversa, per cui vedremo accentuate alcune cose e altre invece verranno nascoste dal gioco di luci ed ombre. Questo specchio perturbante infatti, non ci restituisce la nostra immagine a cui ci siamo abituati e che aspettavamo di trovare.<sup>202</sup>

Alla luce di questo di scorso rivediamo ora l'esempio tratto dall'opera di Aṭ-Taḥṭawī:

وحين دخولي بهذه القهوة ومكثي بها ظننت أنها قسبة عظيمة نافذة؛ لما أن بها كثيرا من الناس، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم في كل جوانب الزجاج، ظهر تعددهم مشياً وعوداً قياماً، فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة مسدودة إلا بسبب أني رأيت عدة صورنا في المرأة، فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية الزجاج؛ فعادة المرأة عندنا أن تتثنى صورة الإنسان (...).

<sup>199</sup> S. Freud, *Opere Complete*, Editore Boringhieri 2013, p. 62-82.

<sup>200</sup> Cfr. Freud, 2013, pp. 4136-7.

<sup>201</sup> Cfr. Ferrari 2002, p. 98.

<sup>202</sup> Cfr. Ibidem.

وعادتها عند الإفرنج، بسبب تعددها على الجدران وعظم صورتها، أن تعدد الصورة  
الواحدة في سائر الجوانب والأركان<sup>203</sup>.

Quando sono entrato in questo caffè, e sono rimasto lì seduto ho pensato che il caffè fosse una fortezza enorme e potente, poiché al suo interno c'erano tante persone, se gruppi di persone entravano o uscivano, la loro immagine appariva su tutti i lati del vetro, apparivano la loro moltitudine sia (mentre loro) camminavano, sedevano e stavano in piedi, e si pensa che questo caffè sia una strada, non ero riuscito a capire che fosse un caffè fino a quando ho visto le nostre immagini (riflesse) nello specchio, e ho capito che tutto ciò era causato dalla caratteristica del vetro; da noi (in Egitto) solitamente lo specchio esalta la bellezza dell'immagine della persona (...).

Per la molteplicità (degli specchi) sulle pareti e la grandezza delle sue immagini (riflesse/che produce), sono usanze presso i franchi, che la singola immagine si moltiplichi in tutti i lati e angoli (della stanza).

Come ho già sottolineato precedentemente, in questa scena *Aṭ-Ṭaḥṭawī* a causa del riflesso prodotto da tutti gli specchi che si trovavano all'interno del caffè, non capisce se si trova in strada o all'interno di un locale, e ciò che lo fa ritornare alla realtà della situazione è il ri-trovato riflesso suo e dei suoi compagni nello specchio. Leggendo e traducendo queste righe mi è venuto naturale ipotizzare che durante questa scena *Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī* abbia subito una trasformazione davanti e grazie agli specchi presenti nel caffè. Questa mia ipotesi nasce dal fatto che, inizialmente l'autore sembra sparire nella folla di persone riflesse per trovare solo successivamente la sua immagine nello specchio, e ciò coincide appunto con la conseguente realizzazione di essere in un posto chiuso. Nel momento in cui l'Imam si scorge allo specchio ci tiene a specificare che la confusione è derivata dalla caratteristica del vetro, mettendo quindi le basi per la diversità dell'immagine rimandata degli altri, ma analogamente anche la sua offrendo un parallelismo con la funzione che gli specchi hanno in Egitto: non quella di mostrare il numero-molteplicità delle immagini (come in Francia), ma bensì quella di mostrare la bellezza ed esaltarla. È proprio in questa differenza che avviene a mio avviso la trasformazione dell'autore e il passaggio da uno specchio percepito come *heimlich* ad uno (quello francese) come *unheimlich*. *Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī* si trova in mezzo quella folla di immagini riflesse e si vede 'diverso', dando la colpa alla peculiare caratteristica del vetro e al fatto che in Francia i tanti specchi fanno in modo 'che la singola immagine si moltiplichi in

---

<sup>203</sup> *Aṭ-Ṭaḥṭawī*, 2011, p. 60.



tutti i lati e angoli (della stanza)' per poi opporre la familiarità con il suo specchio egiziano che mostra invece la bellezza. Utilizzando un parallelismo con Pirandello, è come se inizialmente rispecchiandosi nel caffè egli si scorgesse prima come un 'Uno', poi non vedendosi poiché confuso nella moltitudine di persone presenti dentro allo specchio diventa 'Nessuno', per poi ri-trovarsi in quella molteplicità di specchi inserito nel contesto francese della strada-café, diventa 'Centomila'. In questo senso lo specchio assume qui la valenza della rivelazione.

A questo punto, inoltre, è come se l'autore prendesse coscienza del fatto che in Francia egli si vede diverso perché 'gli altri' lo percepiscono diverso; infatti, inizialmente non si vede nel riflesso, o meglio non si riconosce. In Egitto invece dove lo specchio è familiare egli si riconosce poiché sia lo specchio che gli altri gli rimandano quell'immagine di sé che gli è già nota. In conclusione, ritengo che anche questa vicenda, l'importanza che lo specchio ha avuto in questa situazione per Aṭ-Taḥṭawī, e il rimando allo specchio familiare egiziano, sia stato ciò che lo ha spinto a scegliere di descrivere proprio l'incontro con Muḥammad (l'uomo di Asyūt dell'esempio precedente) e a rispecchiarsi in lui.

### 2.3 L'altro interno e l'altro esterno

In questa ultima sezione intendo indagare l'alterità come fenomeno interno nella percezione della società arabo-islamica nei confronti degli africani, poiché vedremo come la percezione dell'altro africano oscilli in base al periodo storico tra 'l'altro interno' e 'l'altro esterno'. Inoltre, vedremo come in alcuni passaggi della 'Descrizione di Parigi' l'autore mantenga un giudizio negativo dei popoli africani.

Nel periodo preislamico della *ǧāhilīya*, le popolazioni arabe dell'odierna Arabia Saudita e quelle dell'Etiopia mantenevano rapporti legati alla loro vicinanza geografica. Per quanto la storia dei rapporti tra queste due popolazioni non goda di numerose fonti storiche, è importante ricordare che secondo i racconti del poeta arabo preislamico 'Antara'<sup>204</sup>, nel periodo precedente all'avvento dell'Islam o poco dopo, gli abissini perpetuarono per secoli la supremazia sulle popolazioni della penisola arabica finché non vennero sconfitti nella guerra tra bizantini e persiani tra il 602 ed il 628 d.C.<sup>205</sup> L'indebolimento dell'Etiopia, avvenuto successivamente alla sconfitta, fece sì che lo status identitario della popolazione passasse da quello di guerrieri a quello di sottomessi. Di conseguenza se prima venivano considerati come 'l'altro esterno', con l'assoggettamento degli

---

<sup>204</sup> 'Antara Ibn Šadād nacque a Naǧd (odierna Arabia Saudita) 525-615.

<sup>205</sup> Cfr. Saggio di H. Ša' rāwī, *L'altro nella cultura araba* 2006 pp. 121-2.

schiavi abissini da parte degli arabi, essi assunsero il ruolo di 'altro interno'. In quest'ottica il sentimento di sconfitta provato dalla popolazione araba durante la conquista degli abissini della zona a sud della Mecca, parrebbe aver dato origine a questa ostilità tra le due regioni ed un sentimento di rivalsa da parte primi. È importante sottolineare però che la visione dell'africano nel periodo in cui stava nascendo l'Islam è solitamente associata all'ospitalità che il *negus (Re)* etiope diede al profeta Muhammad e ai suoi compagni durante la loro migrazione in Etiopia, in quanto essi venivano ancora perseguitati a Mecca dalle tribù locali, poiché la predicazione dell'Islam era iniziata di recente. Il riavvicinamento dei rapporti tra le due popolazioni avvenne con la sconfitta dei bizantini poiché si spostò la visione del nemico esterno alla Persia, in più come fa notare Ḥilmī Ša'rawī nel suo saggio:

Dopo il ridimensionamento del potere del negus, gli abissini divennero, insieme ai neri dell'Africa orientale, che erano venduti come schiavi in Arabia, l'elemento più debole con cui gli arabi dovevano confrontarsi nella loro lotta per la supremazia regionale e commerciale.<sup>206</sup>

Rappresentavano quindi un'alterità innocua. Inoltre, il sentimento di supremazia e rivalsa sviluppatosi in Arabia dopo la sconfitta degli abissini, ha fatto scaturire un sentimento egemonico, come spiega Ša'rawī:

In questa situazione, durante il processo di costruzione identitaria che portò alla cristallizzazione dell'io' arabo, si sviluppò un atteggiamento intellettuale ed emotivo di ostilità verso gli africani, che ne giustificava l'oppressione e lo sfruttamento.<sup>207</sup>

La visione dell'africano e la giustificazione dell'oppressione e dell'assoggettamento ricordano a mio avviso le pratiche messe in atto dagli imperialisti che giustificavano la loro supremazia sulle popolazioni 'orientali', sulla base di ipotesi biologiche che categorizzavano l'umanità in razze diverse. Riporto di seguito un estratto ricavato dal celebre libro 'Orientalismo' di Edward Said:

La tesi secondo cui l'Oriente è arretrato, decadente e sostanzialmente diverso dall'Occidente si accompagnava per lo più, nei primi decenni del secolo scorso, con le ipotesi su presunte basi biologiche dell'ineguaglianza delle razze umane. Così le classificazioni razziali che si trovano nel 'Règne animal' di Cuvier, nell'Essai sur l'inégalité des races humaines' di Gobineau, e in 'The Races of Man' di Robert Knox trovarono nell'orientalismo latente un partner potenzialmente ben disposto. A queste ipotesi diede man forte un darwinismo di

---

<sup>206</sup> Ivi, p. 125.

<sup>207</sup> Ibidem.

second'ordine, che riteneva di poter conferire spessore «scientifico» alla classificazione delle razze come progredite oppure arretrate, ovvero europee-ariane oppure orientali- africane.<sup>208</sup>

L'ambivalenza di questo rapporto che oscillava come abbiamo detto tra l'antagonismo e l'esclusione era evidente anche nella poesia, che rappresentava l'unico mezzo di riflessione filosofica<sup>209</sup> e che sottolineava la 'diversità' degli africani. Infatti, i poeti neri venivano, come il già menzionato 'Antara, denominati: 'corvi degli arabi' o i 'poeti-corvi'.<sup>210</sup>

Il periodo che vede l'espansione islamica fino alla 'modernizzazione' avvenuta nel diciannovesimo secolo vede un'altra oscillazione dell'immagine dell'africano tra l'accettazione ed il rifiuto. Nel momento in cui iniziò l'espansione della nuova religione, vennero inglobati al suo interno, diverse popolazioni, che consentirono l'apertura mentale e un'evoluzione nella percezione dell'altro. Questa 'integrazione' fece però in modo che si sviluppassero dinamiche gerarchiche che portarono naturalmente all' 'esclusione' di alcuni componenti della comunità religiosa: i neri visti come popolo sconfitto e ribelle, rientravano in questa categoria e vennero relegati e sfruttati come forza lavoro.<sup>211</sup> Ritengo fondamentale sottolineare che dal punto di vista linguistico le popolazioni abissine e dell'Africa orientale, venivano denominate dagli arabi, fino al decimo secolo, col termine dispregiativo *zanġ*, (nero-negro)<sup>212</sup>, e solo con l'ascesa degli Almoravidi nell'undicesimo secolo, ci fu un'evoluzione del termine, introducendo *sūd o sūdān* dal termine arabo أسود 'aswad, (nero)<sup>213</sup>, anche se il primo termine non cadde mai in disuso. L'accettazione di queste popolazioni era dunque legata esclusivamente alla condivisione del credo religioso, per tutto il resto erano descritti come 'selvaggi' o addirittura Abū Hayyān at-Tawhīdī (letterato iracheno del decimo secolo) li definì 'bestie erranti'.<sup>214</sup> A questo proposito propongo un parallelismo con un passo tratto dal resoconto del viaggio di Aṭ-Ṭaḥṭawī, estratto dalla seconda pagina dell'introduzione, dove l'autore suddivide in tre categorie le popolazioni in base all'arretratezza e alla vicinanza di queste allo stato primitivo, e per quanto riguarda la prima categoria afferma:

---

<sup>208</sup> E. Said, *Orientalismo, L'immagine Europea Dell'Oriente*, Feltrinelli Editore 2013, p. 217.

<sup>209</sup> Cfr. Ša' rāwī, saggio, p. 127.

<sup>210</sup> Ivi, p. 128.

<sup>211</sup> Cfr, Ivi, p.133.

<sup>212</sup> Cfr, Il Dizionario di Arabo, Zanichelli 2014.

<sup>213</sup> Cfr. Ša' rāwī 2006, p. 134.

<sup>214</sup> Cfr, Ivi, p. 161.

المرتبة الأولى: هم بلاد [المتوحشين]<sup>215</sup> الذين هم دائماً كالبهائم السارحة، لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرءون، ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئاً عن الأمور المسهلة للمعاش، أو النافعة للمعاد، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم.<sup>216</sup>

Il primo gruppo sono i paesi (dei selvaggi) che sono sempre come animali erranti che non distinguono il lecito dall'illecito, non sanno leggere o scrivere, e non sanno niente delle cose che facilitano la vita o utili per l'aldilà (quindi infedeli), il loro istinto è di soddisfare come gli animali i loro desideri.

Come è possibile notare, anche Aṭ-Ṭaḥṭawī utilizza la stessa terminologia riferendosi alle popolazioni dei *bilād as-sūdān* con 'selvaggi' ed 'animali erranti'. Per capire il perché per ottocento anni sono continuati questi giudizi screditanti, dobbiamo ragionare dal punto di vista della letteratura di viaggio e della prosa. Essa è caratterizzata dalla generalizzazione dell'altro e dal giudizio del nero come collettività e non come individuo, a differenza della poesia dove l'altro invece era l'antagonista in un rapporto a due (es. padrone e schiavo).<sup>217</sup> La letteratura di viaggio si pose in un contesto conoscitivo dell'altro, come se lo scrittore fosse uno spettatore, il cui compito era quello di descrivere ciò che vedeva della 'collettività altra'. Così nell'Ottocento quando si iniziò a viaggiare in Europa per conoscere l'altro, che guadagnò lo status di altro esterno modificando quello del nero ad altro interno, il viaggiatore si trovò davanti ad un modello che riteneva degno di emulazione e perse l'interesse nelle popolazioni africane, che diventarono ai suoi occhi: 'semplici 'selvaggi', che non meritano alcuna considerazione nel nuovo dialogo fra 'immagini' instaurato all'insegna dello 'sviluppo' e del 'progresso.'<sup>218</sup>

Riporto un altro estratto dall'opera di Aṭ-Ṭaḥṭawī:

ثم إن لون أهل « باريس » البياض المشرب بالحمرة، وقل وجود السمرة في أهلها المتأصلين بها، وإنما ندر ذلك لأنهم لا يزوجون عادة الزنجية للأبيض أو بالعكس، محافظة على عدم الاختلاط في اللون. (...)

<sup>215</sup> È degno di nota indicare che sia la traduzione inglese di Newman che il saggio di Ša'rāwī riportano una traduzione di questo passaggio con 'bilād as-sūdān', è probabile quindi che la versione utilizzata dai due autori riportasse questa specificazione.

<sup>216</sup> Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 14.

<sup>217</sup> Cfr, Ša'rāwī 2006, p. 159.

<sup>218</sup> Ivi, p. 187.

بل لا يعدون أنه قد يكون للزنج جمال أصلاً، بل غيره عندهم من صفات القبح<sup>219</sup>.

Poi, il loro colore della gente di Parigi è bianco intriso di rosso, ed è raro trovarne uno di colore bruno, e questo è raro perché di solito loro non fanno sposare un uomo bianco con una donna negra e viceversa, per proteggersi (contro il) dal mischiare i loro colori.

Loro non ritengono che i negri abbiano una bellezza (possano essere belli) anzi al contrario hanno la caratteristica della bruttezza.

Qui l'autore riporta il pensiero degli europei, ma continua ad utilizzare la denominazione dispregiativa *zinġ*. Inoltre, potrebbe avere riportato questo dettaglio del colore della pelle, della rarità dei matrimoni 'misti' e della bruttezza per sottintendere un punto in comune con i francesi, oppure per riprendere ciò che era già stato riportato nella letteratura di viaggio dell'undicesimo secolo, dove vennero fatti accenni al fatto che 'certe popolazioni bianche del *bilād as-sūdān*, evitavano di mescolarsi con le popolazioni nere.'<sup>220</sup>

Il periodo che ha seguito la 'Descrizione di Parigi', ha aperto le porte alla volontà di un'indipendenza nazionale, dove l'alterità che iniziò a rappresentare l'Occidente permise in un qualche modo di modificare la visione dell'africano, spogliandolo dell'etichetta di 'inferiore'. Nonostante questo apparente 'progresso', gli ideologi panarabi hanno successivamente creato lo stereotipo dell'africano come 'sottomesso' e dipendente dalle forze 'esterne', questo stereotipo si spingeva anche ad affermare che l'africano non fosse ancora: «votato, a differenza degli arabi, all'ideale dell'unità assoluta.»<sup>221</sup>. Per questo motivo lo storico egiziano Ḥusayn Mu'unis riteneva che l'Africa soffrisse di un 'vuoto di civiltà'<sup>222</sup> che poteva essere colmato solo dall'Egitto. È evidente come anche in questo caso l'approccio utilizzato sia stato quello usato dai colonialisti, che creano, basandosi su stereotipi tramandati e ormai consolidati, un rapporto in cui l'assoggettato ha bisogno del 'padrone' per vedere la luce del progresso, e della retta via.

Per quanto il ruolo dell'africano abbia subito spostamenti dall'essere considerato l'altro interno o l'altro esterno, la sua immagine è rimasta nel tempo bloccata e relegata agli stessi stereotipi tanto che ancora oggi il rifiuto è così radicato che l'accettazione rimane lontana.

---

<sup>219</sup> Taḥṭawī 2011, p. 89.

<sup>220</sup> Ša'rāwī 2006, p. 174.

<sup>221</sup> Ivi, p. 192.

<sup>222</sup> Ibidem.

## **CAPITOLO 3: IDENTITÀ/ALTERITÀ NELLA DIALETTICA ORIENTE/OCCIDENTE**

### **3.1 L'invenzione dell'alterità dell'‘Oriente’**

Nei primi due capitoli di questo elaborato ho trattato il tema dell'identità e quello dell'alterità, ed è stato possibile comprendere come queste due tematiche siano interconnesse sia dal punto di vista individuale che da quello collettivo, e come l'interdipendenza di questi due ‘opposti’ si prefiguri in un rapporto dialettico. Vedremo in questo ultimo capitolo come identità ed alterità strutturino il rapporto tra Oriente e Occidente, e come entrambi i poli necessitino della creazione dell'‘altro’ per potersi definire. È attraverso questa lente che, tenendo a mente le traduzioni svolte nei primi due capitoli, ho deciso di guardare anche quest'ultimo tema, nel tentativo di illustrare uno scenario in cui identità e alterità non sono scisse l'una dall'altra, ma bensì entrambe attraversano fluidamente e simultaneamente i confini dell'‘altro’.

Le nostre menti da secoli hanno inglobato tutta una serie di concetti che ci fanno presumere di conoscere pienamente che cosa sia l'‘Oriente’ di cui tanto si parla, e di sapere inoltre esattamente ‘chi’ sono e ‘come’ sono fatte le popolazioni che abitano questo ‘luogo magico’: ‘gli orientali’. Quando si pensa all' ‘Oriente’ la nostra mente spesso e volentieri associa questa entità geografica ad un luogo magico, esoterico, erotico, con profumi e colori particolari e non solo. Infatti, se da una parte abbiamo il fascinoso Oriente, dall'altro se ne contrappone uno retrogrado, tirannico, terrorista, solo per fare alcuni esempi. L'Oriente che abbiamo introiettato e che troveremmo oramai su una cartina geografica ad occhi chiusi però è meno reale di quanto si pensi. Con questo non voglio dire che non esistano paesi ad oriente rispetto all'Europa, ma che il problema risiede proprio qui: chi definisce che cosa si trova ad Oriente?

La denominazione di ‘Oriente’ è stata scelta partendo da un punto preciso da cui tracciare poi le coordinate di tutto il resto, e questo centro è proprio l'Europa. Come fece notare già Gramsci il secolo scorso, la suddivisione del mondo in questi termini è una creazione dell'umano e della storia, riporto di seguito il passaggio tratto dai ‘Quaderni dal Carcere’:

Cosa significherebbe Nord-Sud, Est-Ovest senza l'uomo? Essi sono rapporti reali e tuttavia non esisterebbero senza l'uomo e senza lo sviluppo della civiltà. È evidente che Est e Ovest sono costruzioni arbitrarie, convenzionali, cioè storiche, poiché fuori della storia reale ogni punto della terra è Est e Ovest nello stesso tempo. Ciò si può vedere più chiaramente dal fatto

che questi termini si sono cristallizzati non dal punto di vista di un ipotetico e malinconico uomo in generale ma dal punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro egemonia mondiale li hanno fatti accettare dovunque.<sup>223</sup>

Rendere quindi queste nozioni ‘oggettivamente reali’, per usare un’espressione gramsciana, è un fattore meramente geopolitico e culturale, dove per ‘culturale’, mi riferisco a quella serie di scelte arbitrarie messe in atto in questo caso dalle ‘classi colte europee’ che avevano la possibilità di porsi ad un livello gerarchico dominante rispetto a ciò e chi li circondava. Ma ciò che stupisce Gramsci ancora di più, è il fatto che il referente ‘estremo oriente’ o ‘vicino oriente’ e quindi un fattore linguistico, crei le stesse associazioni mentali sia per un europeo che per un giapponese o un americano:

Il Giappone è Estremo Oriente non solo per l’Europeo ma forse anche per l’Americano della California e per lo stesso Giapponese, il quale attraverso la cultura politica inglese potrà chiamare Prossimo Oriente l’Egitto.<sup>224</sup>

La globale accettazione di questa *forma mentis* è stata agevolata quindi dalla potenza politica, economica e culturale europea che per due secoli ha dominato, e in parte domina ancora, le sorti della geopolitica mondiale. Ma perché c’è stata la necessità di creare l’alterità nell’‘Oriente’?

Possiamo qui riprendere il discorso di identità ed alterità indagati nei precedenti due capitoli e portarli a conversare dialetticamente. Il periodo storico tra il Rinascimento ed il diciannovesimo secolo ha visto il posizionamento dell’uomo e di conseguenza quello della propria identità al centro del discorso, e si è cercato quindi di comprendere come essa si costituisse e che ruolo avesse ‘l’altro’ nella costituzione ‘dell’io’. Abbiamo visto l’importanza che hanno i ricordi nel consolidamento dell’identità e anche quanto la sensazione che la nostra storia (formata appunto da ricordi in successione temporale) abbia una continuità nel tempo ci serva per tenere in piedi l’idea che abbiamo di noi; abbiamo visto come ognuno di noi ricerchi una medesimezza in sé stesso e quanto questo sia fallace, poiché il coesistere di più identità ‘dentro di noi’ non permette di rimanere identici a sé stessi nel corso del tempo. Inoltre, è stato indagato come l’altro e l’alterità aiutino l’individuo ad avere coscienza di sé e come sia fondamentale il riconoscimento dell’altro. Anche la funzione specchio dell’altro attraverso le differenze e le distorsioni che esso ci riflette ci permettono una maggiore identificazione con noi stessi. Ho inoltre sottolineato come il pensiero

---

<sup>223</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, Einaudi 2014, p. 1419.

<sup>224</sup> Ivi, pp. 1419-20.

parmenideo dell'‘essere’ contrapposto al ‘non-essere’ ed il pensiero binario introiettato nel nostro modo di distinguere e classificare le cose, abbiano relegato l’alterità al di fuori, e l’abbiano rappresentata come fenomeno del ‘diverso’. Ma procediamo per gradi; prima di parlare di Occidente o di Oriente, dobbiamo capire da dove nasca la concezione di ‘europeo’. Erodoto nel quinto secolo a.C. divideva il mondo in tre parti: Asia, Libia ed Europa, che si trovavano rispettivamente ad est e sud mentre l’Europa raggruppava tutto il resto, ed è la suddivisione, anche se più articolata, che utilizziamo ancora oggi. Ma per lo storico greco, queste tre denominazioni, altro non erano che aree geografiche e non popoli, di conseguenza si può dire che Erodoto utilizzasse il termine ‘europeo’ non per definire l’identità o un popolo ma per denominare un luogo.<sup>225</sup> Sarà solo dopo la sconfitta degli arabi da parte dei franchi nella battaglia di Tours nel 732 che per la prima volta comparirà l’utilizzo di europeo per riferirsi ad un popolo quindi possiamo dire che: « (...), la prima idea di europei nacque per opporre i cristiani ai musulmani.»<sup>226</sup> Perciò la denominazione ‘europeo’, cambia connotazione per potersi non più solo opporre geograficamente ad altri luoghi, ma assumendo anche il valore linguistico di aggettivo, associandolo alla religione cristiana, pone le basi per creare un’ulteriore alterità. Di conseguenza, iniziando a percepire come ‘grande altro’ un’altra religione, è stato possibile costituire sulla base di un legame di somiglianza tra i popoli ciò che oggi chiamiamo ‘Occidente’. Iniziamo qui a notare come l’altro, sempre più spinto verso l’esterno venga riposto nella sfera del diverso grazie alla formazione di un nuovo gruppo quello: europeo-cristiano-occidentale. Ciò che rinforza questo pensiero è il fatto che nel Medioevo si fosse consolidata la credenza che il trasferimento del sapere filosofico greco e della cultura greca, fosse una questione che interessava solo una determinata area geografica, ovvero quella occidentale. Questa osservazione ha la stessa funzione del discorso affrontato nel primo capitolo sull’identità culturale, dove la continuità nel tempo di determinati comportamenti e/o tradizioni dà origine all’idea che tra noi e i nostri antenati non ci sia un gap identitario così grande. In questo caso però è come se ci fosse una difesa di questa eredità tramandata, la paura che un’altra civiltà possa appropriarsi delle ‘nostre origini’ e se questo accadesse, si perderebbe la grandezza dell’Europa, che basa parte della sua forza sulla discendenza storico-filosofica ereditata dai greci e dai romani. Ma per quanto possiamo dire per vera questa eredità, bisogna sottolineare che in realtà essa è in parte condivisa con gli arabi ed i musulmani, e anzi bisogna riconoscere che è anche grazie a ‘loro’ se oggi abbiamo gran parte di quella eredità. Infatti, come ha affermato il filosofo Kwame Anthony Appiah:

---

<sup>225</sup> Cfr. Appiah 2019, p. 224.

<sup>226</sup> Ivi, p. 225.



Nella Baghdad del nono secolo, nel Bayt al-ḥikma, la splendida biblioteca realizzata dai califfi abbasidi, le opere di Platone, Aristotele, Pitagora ed Euclide vennero tradotte in arabo, diventando la base di un insegnamento tradizionale arabo chiamato falsafa, adattamento della parola greca filosofia. Nei secoli che Petrarca chiamò ‘bui’, quando l’Europa cristiana dava un esiguo contributo allo studio della filosofia greca classica e molti testi erano spariti dalla circolazione, furono i dotti musulmani a conservare queste opere e tramandare la capacità di interpretarle. E se oggi leggiamo molti dei testi della filosofia classica antica e li interpretiamo efficacemente, è grazie al fatto che gli umanisti europei li scoprirono tramite gli arabi.<sup>227</sup>

Come dicevo pocanzi, l’idea che esista quindi un’essenza che venga trasmessa tra le generazioni, è ciò che rende possibile il concetto di identità culturale e di conseguenza che rende possibile l’esistenza di un ‘Occidente’ e di una ‘cultura occidentale’ (concetto che si inizierà ad utilizzare nel ventesimo secolo).<sup>228</sup>

Poste le basi di un’identità occidentale che conserva determinate caratteristiche tramandate e scelte nei secoli, era necessario, a fronte di potersi riconoscere in questa identità, creare un opposto o meglio un’alterità, che potesse dare vita e corpo all’Occidente. È in quest’ottica, oltre a quella espansionistica-egemonica, che si inventa l’Oriente. La necessità di definirsi e autodeterminarsi, sia da un punto di vista militare e quindi di potenza, che identitario, può avvenire solo se esiste una controparte diametralmente opposta alla prima. Vediamo anche qui riproposto il modello hegeliano di padronanza e servitù, applicato non più al singolo individuo o esistente nella sua autocoscienza ma trasposto ad una macro-dinamica esterna. La creazione dell’Oriente, come macro-entità geografica e come culla dell’alterità, ebbe inizio già in parte dall’antica Grecia ma si acui tra il diciottesimo e ventesimo secolo, in coincidenza con l’inizio dell’imperialismo.

L’esigenza di autodeterminarsi spinta anche dall’insorgenza delle ideologie nazionaliste dell’epoca, ha quindi spinto gli Stati più industrializzati e militarmente forti, tra cui Francia ed Inghilterra, ad espandere il proprio dominio a determinate popolazioni che venivano percepite come deboli e ‘dominabili’. Le ideologie nazionaliste avevano come fulcro l’idea che l’identità ‘occidentale-europea’ fosse culturalmente superiore, ma per poter rendere questa idea ‘reale’, era necessario che un ‘altro’, in questo caso i dominati, riconoscessero la suddetta superiorità, e per potersi affermare come superiori non bastava che ci fosse qualcuno a riconoscere tale superiorità, doveva esserci anche qualcuno che avesse caratteristiche e un modo di pensare e di vivere ‘diverso’

---

<sup>227</sup> Ivi, p. 228.

<sup>228</sup> Ibidem.

e da poter considerare ‘inferiore’ in modo tale da poter opporre la propria modalità che era chiaramente quella ‘giusta’ e ‘normale’. È in quest’ottica che l’‘orientale’ rappresentava il target perfetto. Ma per poter delineare tutte le differenze che potessero attestare e confermare la superiorità dell’occidente, era fondamentale che queste popolazioni venissero studiate e descritte e che venisse creata un’antologia che potesse sostenere la tesi di tale diversità dal campo scientifico a quello sociale-antropologico. Di conseguenza serviva un’istituzione che potesse mettere in atto questi studi, soprattutto in modo da renderli più attendibili e permanenti. Per descrivere questa pratica si inizierà ad utilizzare il termine ‘orientalismo’<sup>229</sup>, del quale Edward Said dà diverse definizioni. La prima delle quali è la seguente:

‘orientalismo’, o ‘orientalistica’, è l’insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali, e ‘orientalista’ è chi pratica tali discipline, sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo.<sup>230</sup>

Ma l’autore ne propone un’altra alcune pagine dopo:

L’orientalismo può essere studiato e discusso come l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l’Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull’Oriente. Si tratta, insomma, dell’orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull’Oriente.<sup>231</sup>

Il vero scopo degli orientalisti non era tanto quello di descrivere esattamente come fosse l’Oriente, bensì quello di confermare ai compatrioti europei che l’idea precostruita che si erano fatti di questi mondi-altri fossero ‘vere’ e che esistesse realmente un’entità chiamata Oriente con caratteristiche diverse da quelle occidentali. Inoltre, l’idea che ci fosse la necessità di rappresentarlo poiché esso non era in grado di farlo da sé<sup>232</sup>, ha rinforzato la convinzione che servissero degli esperti per far sì che queste civiltà potessero essere descritte ed etichettate. Le informazioni che venivano raccolte da questi studiosi, però, non erano assolute ‘verità’, bensì ‘rappresentazioni’ basate sul contesto storico e politico dell’esperto e su ciò che era necessario dire di ‘loro’. Infatti, come fa notare Said nel suo saggio, è impossibile non tenere in considerazione come ogni singolo ‘informatore’ fosse condizionato dalla politica (con mire espansionistiche) del proprio paese e dalla considerazione

---

<sup>229</sup> Anche se le origini dello studio dell’Oriente risalgono a dopo il Concilio di Vienne 1312. Cfr. Said, p. 140.

<sup>230</sup> Said 2013, p. 6.

<sup>231</sup> Ivi, p. 14.

<sup>232</sup> Mi riferisco al celebre inciso di Karl Marx, contenuto nel *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, del 1852: ‘Non possono rappresentare sé stessi; devono essere rappresentati.’

(pregiudizi) da cui partivano le sue indagini,<sup>233</sup> che hanno quindi contribuito ad una visione rigida degli orientalisti sui popoli studiati, tanto da creare una lista di parametri. Un altro aspetto da tenere a mente è che se questa pratica è durata per oltre duecento anni e si è fissata così in profondità nelle menti degli europei, tanto da perdurare spesso e volentieri ancora oggi, significa che le fondamenta su cui si basa l'orientalismo sono tutt'altro che fragili. Uno dei punti vincenti di tale istituzione e che la rende a mio avviso come un 'micro-mondo a sé stante', e che ha contribuito a dare l'impressione che tutto ciò che veniva riportato fosse reale, è che tutti gli studi, libri, saggi e racconti sull'Oriente portavano riferimenti o citazioni di libri scritti da altri orientalisti, che confermavano ciò che il precedente autore affermava. Questo corpus di scritti quindi, essendo l'unica fonte disponibile a cui si poteva attingere per avere informazioni riguardanti l'Oriente e i suoi abitanti, dirigeva il lettore verso ciò che si voleva che lui imparasse, e ciò che si voleva che lui vedesse dell'altro, e la lente attraverso cui si descriveva questo altro, era quella dell'inferiore, del misterioso, del tirannico ecc. Chiaramente non tutto ciò che riportano i testi degli orientalisti è falsato o inventato, ma già il fatto che esista il pensiero comune di un alone di magia e mistero che circonda le terre d'Oriente la dice lunga. Riporto di seguito un esempio di quanto detto finora, tratto da 'L'Oriente Islamico' dell'orientalista inglese Richard F. Burton, il quale descrivendo il carattere degli arabi afferma:

Da uomo egli è coraggioso ed energico, sempre pronto a combattere per il suo sultano, la sua patria e, in particolare per la sua fede: cortese e affabile, raramente privo di temperanza e rispetto di sé, autocontrollo e imperturbabilità; ospitale verso gli stranieri, affezionato ai suoi concittadini, sottomesso ai superiori e benevolo verso i sottoposti, se queste distinzioni esistono, perché il dispotismo orientale è giunto più vicino all'idea di fraternità e uguaglianza di ogni repubblica finora creata.<sup>234</sup>

Da questo esempio è possibile vedere esattamente come l'occhio esterno dell'orientalista Burton stia studiando nei minimi dettagli l'arabo proponendo una serie di generalizzazioni che potrebbero essere applicate a chiunque e a qualunque popolo. Peraltro, sembra comunque avere una buona considerazione del suo (s)oggetto di studio; sottolinea che queste sono differenze con l'occidente, ma subito dopo spiega il perché esistono queste distinzioni, come per evidenziare che 'se loro sono diversi da noi c'è un motivo'. Il motivo di questo modo di essere, tipico degli orientali, è dovuto al 'dispotismo orientale' secondo Burton. Sottolineando questo particolare, l'osservatore presuppone intanto che esista quindi un tipo di dispotismo orientale, diverso quindi da quello che

---

<sup>233</sup> Cfr. Said 2013, pp. 31-38.

<sup>234</sup> R. Burton, *L'Oriente Islamico*, Ibis Editore 2005, p. 19.

possiamo aver testimoniato in occidente; e inoltre che questo dispotismo in forma orientale abbia posto le basi per l'‘abitudine orientale’ ad essere sottomessi. Ma alcune pagine dopo Burton conclude la descrizione in questo modo:

Quando il nostro arabo si trova nel momento peggiore è un barbaro che non ha dimenticato il selvaggio. È un misto di infantilismo e avvedutezza, di semplicità e astuzia, che nasconde spensieratezza della mente sotto a un aspetto solenne. Il suo conservatorismo, istintivo e imperturbabile si inchina davanti alle regole dell'amministrazione del tiranno, a dispetto della turbolenta e licenziosa indipendenza che suggerisce sempre la rivolta contro il sovrano: la sua torpidezza mentale, basata sull'indolenza fisica, rende sgradevoli l'azione rapida e tutte le forme di esercizio.<sup>235</sup>

Ora l'arabo ha assunto caratteristiche diverse da quelle elencate precedentemente, qui è allo stesso tempo semplice e astuto e mentalmente fiacco e fondamentalemente pigro. Se volesse ribellarsi al despota, potrebbe farlo ma è troppo pigro per farlo. Come a ribadire che l'arabo si trova bene nella situazione in cui è, in più non avendo la voglia di ribellarsi, non ha nemmeno quella di rappresentare sé stesso, e ciò chiaramente va a sostegno del lavoro che sta svolgendo Burton, ovvero quello di raccogliere informazioni su di 'lui' per fornirle all'Occidente. Vorrei porre l'accento qui sull'aggettivo 'selvaggio' utilizzato da Burton, che richiama il passaggio di Ṭaḥṭawī riportato nell'ultima sezione del secondo capitolo, dove l'autore parlando degli abitanti dei *bilād as-sudān*, li definisce appunto come 'selvaggi'. È evidente come in questo caso ci sia un parallelismo tra le alterità: nel caso di Burton, gli orientalisti e i coloni vedono come selvaggi gli arabi che ricoprono il ruolo di inferiori, dall'altro gli arabi hanno il loro 'sottoposto' negli africani, che giudicano allo stesso modo di come 'loro' vengono giudicati dagli occidentali. Questa dinamica scaturisce proprio dall'esigenza di doversi differenziare creando sempre e in ogni momento un'entità che ci si opponga, allo scopo di poterci definire e allo scopo di poter esistere nella modalità in cui decidiamo di voler essere. L'alterità permette alla medesimezza di prendere forma, per quanto ci siano modalità differenti di far scaturire e creare questa alterità, come vedremo nell'esempio della colonizzazione dell'India nelle pagine seguenti, l'esigenza del riconoscimento rimane la stessa.

Burton non si è limitato solo a descrivere i popoli da osservatore 'esterno'. Una sua caratteristica, infatti, era quella di 'travestirsi da indigeno per meglio mischiarsi alle persone del luogo'<sup>236</sup>, tanto

---

<sup>235</sup> Ivi, p. 23.

<sup>236</sup> Ivi, p. 12.

da farsi passare per musulmano e riuscire ad entrare alla Mecca. Nella prefazione del resoconto del pellegrinaggio alla Mecca di Burton, scritta dalla traduttrice Graziella Martina (2009), ella afferma: «Per quello che si prefigge (Burton), però, non basta conoscere le lingue, bisogna acquisire l'abitudine a pensare, a gesticolare e a sentire come un musulmano.»<sup>237</sup> Vediamo in queste righe come l'effetto dell'orientalismo sia ancora persistente nel ventunesimo secolo, e come esso abbia plasmato il nostro pensiero tanto da tenere in vita l'idea che esista un 'modo di pensare musulmano' o un 'modo di pensare orientale'.

Il grande risultato dell'orientalismo è stato quello di essere talmente supportato da istituzioni, studi scientifici, politiche coloniali, corsi di laurea nelle più prestigiose Università del mondo, che gli stessi 'orientali' hanno iniziato a riconoscersi nella visione che gli orientalisti avevano creato di loro. Pensiamo a come le politiche coloniali possano avere influito sulla mente di un civile dal punto di vista psicologico, dove lo scopo non era tanto quello di rendere l'altro simile a 'noi occidentali', ma di relegarlo ad un 'loro' e quindi nell'alterità che diventa sinonimo di inferiorità. L'occidente si è autoproclamato Padrone che 'doveva' insegnare all'altro come comportarsi, ha in parte plasmato ciò che necessitava come alterità per potersi definire e per poter essere superiore a qualcosa e qualcuno, poiché senza l'Oriente non esisterebbe Occidente. 'Orientalizzare' l'Oriente è stato possibile perché esso era dominabile ed orientalizzabile ed è per questo motivo, che, come diceva Gramsci, anche il giapponese parlerà del proprio paese localizzandolo nell' Estremo Oriente. Un esempio molto eloquente su questo tema è sicuramente la politica coloniale britannica in India, che aveva lo scopo non solo di studiare i nativi, bensì quello di educarli, plasmarli ed omologarli al prototipo inglese, affinché potessero risolvere il problema della minoranza britannica in India e dopo il 1857 per meglio servire la Corona britannica. Infatti, nel 1835 venne deciso di occidentalizzare il sistema educativo indiano, imponendo la lingua inglese come lingua ufficiale, sradicando totalmente uno dei segni distintivi di identità di un popolo ovvero la lingua. Fu Lord Maculey, a proporre e introdurre questa politica in India. Le linee guida sull'applicazione del nuovo progetto per il sistema educativo e del perché ciò fosse necessario si trovano nella sua lettera 'Minute on Indian Education' tenuto il 2 Febbraio 1835.<sup>238</sup> La lettera di Lord Maculey, indirizzata ai rappresentanti della East India Company, oltre ad esprimere la necessità di imporre la lingua inglese come lingua ufficiale, vuole ribadire la grandiosità dell'Occidente, la superiorità

---

<sup>237</sup> R. Burton, *Viaggio a Medina e a La Mecca*, Ibis editore 2009, p. 7.

<sup>238</sup> [www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00generallinks/macaulay/txt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html)

che lo contraddistingue e che si adopera per occidentalizzare un popolo arretrato, poiché la loro lingua non è adeguata e non è prestigiosa quanto quella inglese. Infatti, afferma:

The dialects commonly spoken among the natives of this part of India, contain neither literary nor scientific information, and are, moreover, so poor and rude that, until they are enriched from some other quarter, it will not be easy to translate any valuable work into them.<sup>239</sup>

Ciò che verrà più volte ribadito nel testo è il riconoscimento universale del fatto che la lingua inglese e la ‘cultura occidentale’ siano lo standard a cui tutti devono adeguarsi, e chi non raggiunge lo stesso livello è da considerare inferiore e retrogrado. Infatti, Maculey arriverà ad affermare che tutta la letteratura dell’India o dell’Arabia non valga nemmeno uno scaffale di quella europea per poi sottolineare che la superiorità della letteratura occidentale sia *intrinsic* e cioè un dato inconfutabile, in più appunto la lingua dei nativi è talmente povera da non poter nemmeno essere usata per delle traduzioni. Ma il progetto di educare tutta l’India sarà impossibile, perciò Maculey propone di occidentalizzarne alcuni per poterli usare come ponte tra l’amministrazione britannica e i milioni di nativi. E afferma:

In one point I fully agree with the gentlemen to whose general views I am opposed. I feel with them, that it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, and in intellect.<sup>240</sup>

L’atto di ‘educare i corpi’, crearne di nuovi, ri-scrivendo le menti di questi individui scelti ad hoc, è un modo per annullare la loro identità e restituirgliene indietro una nuova, conforme ma soprattutto giusta e utile alla Corona. Questo passo è l’emblema di ciò che le politiche coloniali e l’orientalismo hanno provocato in India, ed è uno dei punti che hanno dato inizio a ‘quell’egemonia mondiale delle classi colte’ di cui parlava Gramsci, e che ha posto le basi per una visione negativa dell’altro (orientale) a livello globale. L’immagine costruita dall’occidente dell’orientale è stata talmente introiettata dentro di noi, che diventa spesso difficile riconoscere che il modo di vedere l’altro ci è stato in un qualche modo inscritto e che tale costruzione è stata imposta da una visione e da un senso di superiorità legato alla storia dell’egemonia culturale occidentale nella quale ha avuto un ruolo centrale come abbiamo visto, la lingua. Questo discorso infatti, ha colpito

---

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> Ibidem.

chiaramente anche Rifā‘a Aṭ-Taḥṭawī, che come mostrano gli esempi che ho riportato a pagina 38, egli vede in alcuni momenti l’Egitto con gli occhi di un orientalista, descrivendolo come ‘sottosviluppato’ dal punto di vista delle arti e delle scienze (che è infatti, uno dei motivi principali del viaggio dell’Imam e dei compagni in Europa) e che necessità di conoscere il progresso occidentale per poter acquisire nuovamente (come ai tempi dei Califfi) la fama dell’epoca perché al momento l’Egitto non era conforme all’idea di paese sviluppato che aveva (im)posto l’Occidente.

Dopo che il progetto proposto da Maculey era stato applicato ed era iniziata quindi la ri-educazione dei nativi indiani, scoppiarono nel 1857, quelli che la storia occidentale chiama i Moti Indiani. I soldati indiani dell’esercito della Compagnia Britannica delle Indie orientali stanchi di doversi riconoscere in un’identità che non sentivano come propria si ribellarono, scatenando ciò che per gli indiani viene considerata la ‘prima guerra di indipendenza’, mentre per i britannici ‘il grande ammutinamento’. È importante notare come coesistano due visioni distinte dello stesso evento e come alla base di questa coesistenza ci sia l’esigenza della popolazione indiana di rifiutare l’etichetta che gli era stata affibbiata dai britannici, e di rifiutare inoltre un’identità che gli era stata imposta dai colonizzatori. L’indipendenza a livello simbolico sarebbe stata la nuova presa di coscienza degli indiani di una nuova identità acquisita, separata da quella del dominatore e soprattutto libera e non imposta, infatti, il soldato indiano che faceva parte dell’esercito britannico viveva sicuramente un disagio identitario poiché combatteva a fianco del suo colonizzatore contro i suoi compatrioti. Anche per questo motivo dal punto di vista dei nativi la rivolta non fu un mero ammutinamento ma una guerra di indipendenza, ma fu anche un modo per poter ri-conoscere chi fosse davvero il ‘nemico’. La rivolta fu causata da vari fattori, tra cui i salari inferiori rispetto a lavoratori dello stesso grado britannici, l’esclusione degli indiani dai ranghi più elevati ecc. Questa rivolta però non portò i risultati sperati, anzi fu seguita dall’instaurazione della diretta sovranità della Corona britannica sui territori dell’India britannica nel 1858.<sup>241</sup> Gli eventi del 1857 hanno messo in luce la crisi identitaria collettiva scaturita dalle politiche coloniali, crisi che cambierà per sempre le sorti del paese. Infatti, le generazioni nate dopo l’inizio dell’*Education Act* di Maculey, come ad esempio lo scrittore Rudyard Kipling nato a Bombay nel 1865, vivranno un’identità ‘spezzata’, che si trova a metà, ma che non rientra totalmente in nessuna delle due categorie identitarie di ‘britannico’ o ‘indiano’ e questo sentimento traspare chiaramente nelle sue opere tanto che afferma in una sua ballata del 1889:

---

<sup>241</sup> Cfr. [www.treccani.it/enciclopedia/mutiny-of-indian-sepoys\\_\(Dizionario-di-Storia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mutiny-of-indian-sepoys_(Dizionario-di-Storia)/)

Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet, (...)

But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,

When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!<sup>242</sup>

È chiaro come ‘l’educazione dei corpi’ abbia creato un disagio a livello identitario tanto che in questo caso lo scrittore Kipling si sente allo stesso tempo East e allo stesso tempo West; quindi, è allo stesso tempo sia Orientale che Occidentale. In lui convivono due identità, come in uno specchio e afferma infatti che questi due opposti non si incontreranno mai. Kipling vede quindi in sé stesso questa confusione tra il sé medesimo e l’alterità, che infatti non ha *border* poiché est e ovest sono immaginari, non esistono realmente. Kipling è allo stesso tempo entrambi e non è nessuno dei due, nel momento in cui questi due poli e quindi i *two strong men* stanno in piedi l’uno di fronte all’altro. Questo fenomeno seppur legato ad avvenimenti esterni diversi, è ciò che accade a Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī nel caffè in Francia quando si ritrova con i suoi compagni davanti allo specchio occidentale (pagina 50), davanti al quale appunto incontra il sé egiziano e il sé europeo che si sta costituendo in lui. In quel momento per Tahtawi non ci sono *borders*, lo specchio diventa intermediario e lo pone faccia a faccia con la sua medesimezza e la sua alterità, tanto che appunto inizialmente egli non si vede e si deve cercare tra la folla di francesi per la strada. Come dice Kipling *east* e *west* non si incontreranno mai poiché la questione dell’alterità e della medesimezza è irrisolvibile.

Alla luce di quanto esposto finora, è possibile quindi affermare con assoluta certezza che la ‘creazione’ dell’Oriente è stata necessaria affinché l’Occidente potesse esistere e porre la propria cultura ed identità sopra le altre; infatti, Edward Said afferma che la cultura europea-occidentali ha:

(...) acquisito maggior forza e senso di identità contrapponendosi all’Oriente, e facendone una sorta di sé complementare e, per così dire, sotterraneo.<sup>243</sup>

Data la presenza di un Occidente era necessaria l’esistenza di un luogo in cui l’Occidente stesso potesse trovare rifugio, che fosse diverso dal luogo industrializzato che esso era diventato. Così, nell’alterità, tra l’inferiorità della civiltà e la magia che emanava, si scorge anche un Oriente culla e madre della spiritualità, in cui l’Occidente può ripulirsi, riconnettersi con la natura e ritrovare

---

<sup>242</sup> [www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems\\_eastwest.htm](http://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_eastwest.htm)

<sup>243</sup> Said 2013, p. 16.



l'equilibrio perduto a causa della frenesia del suo stesso progresso. Da sempre il continente Asiatico ha rappresentato l'alterità assoluta, e le sue rappresentazioni hanno sempre dovuto combaciare in opposizione con ciò che in quel momento rappresentava l'Europa. Quando c'era bisogno che l'Oriente rappresentasse l'altro dispotico, si descrivevano le popolazioni ubbidienti e remissive, pigre che non si ribellavano mai. In altri momenti invece, serviva che l'Oriente rappresentasse la sensualità e la libertà che 'mancavano' in Occidente e così si immaginava e si descrivevano donne voluttuose che vivevano liberamente la propria sessualità, basti pensare alle rappresentazioni delle divinità femminili induiste, o alla Šahrazād delle mille e una notte, simbolo dell'orientalismo occidentale, contrapposte alla castità delle donne nella religione cristiana. L'Oriente, quindi, ha sempre colmato le mancanze dell'Occidente, ma mentre l'Occidente lo denigrava e idolatrava allo stesso tempo, ricercando in esso la pulizia dell'anima, i 'paesi orientali', come ha fatto ad esempio l'Egitto di Rifā' a Aṭ-Taḥṭawī già nell'Ottocento o ciò che hanno fatto la Cina ed il Giappone costruendosi un 'Occidente-modello'<sup>244</sup> da imitare che ha aperto le porte nuove potenze mondiali come la Cina nel ventunesimo secolo.

Nonostante l'orientalismo abbia inscritto in noi determinate visioni e concezioni dell'Oriente e degli orientali, e che queste persistano ancora oggi quando si apre il discorso sull'entità 'Oriente', è da tenere in mente che i due poli 'opposti' Oriente-Occidente hanno comunque da sempre fatto da specchio l'uno all'altro, contrapponendo la visione di sé a quella dell'altro. Invero, questa visione alle volte è stata 'immaginata' o creata a vantaggio di uno dei due estremi, ma come abbiamo visto nel secondo capitolo a volte lo specchio ci rimanda un'immagine di noi 'perturbante' ma che va ad ogni modo a costituire un tassello della nostra identità.

### **3.2 Come l'Oriente definisce l'altro: l'Occidente'**

Attraverso l'indagine dell'identità e dell'alterità dal punto di vista filosofico e psicologico che ho indagato nei primi due capitoli, è stato possibile comprendere come la nostra identità si costituisca attraverso il rapporto con l'altro e dal riconoscimento che questo ci fornisce; come abbiamo visto grazie ad Hegel, l'alterità si trova inizialmente dentro ognuno di noi e l'irrisolutezza di questa questione ci porta a trasporla all'esterno per tentare in parte di risolverla. A questo punto, come ho illustrato nella sezione precedente, l'Occidente aveva l'esigenza di avere un referente opposto a sé che confermasse la sua identità, e come abbiamo visto è stata ricercata e 'creata' l'alterità nell'Oriente, che ha assunto quindi una funzione di specchio per l'Europa. Abbiamo visto le

---

<sup>244</sup> Cfr. F. Rampini, *Oriente e Occidente*, Einaudi 2020, p. 19.

modalità con le quali si è immaginato questo specchio e che cosa questo dovesse mettere in mostra dell'Occidente. Ma questo oggetto, nel rimandare l'immagine di sé all'Occidente, ha funzionato anche dall'altra parte, consentendo quindi all'Oriente di utilizzare l'Occidente come immagine riflessa per delineare il sé, in uno scambio di riconoscimento reciproco. Per quanto non si possa contrapporre all'orientalismo un 'occidentalismo', a modo suo l'Oriente ha, durante il corso della storia, illustrato ciò che l'Occidente rappresentava per lui, modificando anche il punto di vista, e lo ha in questi termini anche più volte descritto. L'Occidente però non ha da sempre rappresentato l'Altro per l'Oriente, infatti, ai tempi dell'Antica Grecia, ad esempio, la concezione di Occidente per i paesi dell' 'Estremo Oriente', come la Cina, si riferiva e terminava con la Persia, poiché ciò che si estendeva oltre la Persia non era nei loro interessi; per i cinesi, infatti, i barbari non potevano insegnargli nulla di ciò che non sapevano già, e ciò soprattutto dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente.<sup>245</sup> Inoltre, la nascita dell'Islam nel settimo secolo, si pose geograficamente al centro tra il noi e loro, e per quanto la Cina non fosse interessata ai contatti con queste altre popolazioni, alcuni esploratori musulmani si recarono in Cina anticipando la visita di Marco Polo di quasi seicento anni, iniziando la scoperta dell'altro attraverso la letteratura di viaggio. È a quel periodo che risale anche un resoconto di viaggio presumibilmente scritto da Wu Cheng'en, che racconta la storia di un monaco buddista, ispirato al personaggio di Xuazang (monaco, traduttore ed esploratore cinese paragonato a Marco Polo), che tra il 618 ed il 632, incaricato dall'Imperatore cinese, compie un viaggio verso l'India, Afghanistan e Persia. La versione di questo libro, un classico della letteratura cinese, che conosciamo noi oggi risale al 1590 ed è intitolato 'Il Viaggio in Occidente'.<sup>246</sup> In quest'ottica quindi l'Occidente non era ancora minimamente associato all'Europa, né preso in grande considerazione o temuto, era percepito più come: «una landa desolata, povera, stagnante e sottosviluppata.»<sup>247</sup>. Anzi, come fa notare Francesco Rampini, inizialmente sarà proprio l'Europa ad avere una prima: «infatuazione orientalistica per le 'cineserie'», che inizieranno a comparire anche nella pittura trecentesca italiana.<sup>248</sup> Allo stesso modo, la visione dell'altro delle popolazioni musulmane che risiedevano nella penisola araba, non coincideva inizialmente con l'Occidente e queste condividevano con la Cina la sensazione che da quei paesi non potessero trarre nessun tipo di nuova conoscenza poiché avevano anche loro sviluppato quel senso di superiorità rispetto a ciò che li circondava; inoltre, con i musulmani convivevano già popoli diversi tra loro, grazie ai quali potevano estendere le loro conoscenze in

---

<sup>245</sup> Cfr. Rampini 2020, p. 52.

<sup>246</sup> W. Cheng'en, *Il Viaggio in Occidente*, Luni Editrice 2014.

<sup>247</sup> Rampini 2020, p. 63.

<sup>248</sup> Ivi, p. 69.

diversi ambiti. Quanto precede, mette in evidenza un aspetto a mio avviso molto interessante, ovvero che la visione dell'altro personificata dall'Occidente contrapposta all'Oriente così come la conosciamo oggi, è un fenomeno della modernità, che ha senso solo se teniamo in considerazione gli sviluppi della storia europea e dei rapporti e dei significati che questa ha attribuito all'altro a partire dal diciannovesimo secolo. Inoltre, lo 'scontro' Islam-Europa e/o Islam-Occidente, dovrebbe fondare le sue radici nella distinzione islamica tra *dār al- ḥarb* (dimora della guerra- infedeltà) e *dār al Islām* (dimora dell'islam), che porrebbero un segno divisorio basato sulle differenze di fede, ma anche questa consuetudine è di derivazione 'orientalistica', che fa ricadere in questa contrapposizione la chiusura dell'Oriente di fronte all'Europa cristiana.<sup>249</sup> Sicuramente la questione religiosa ha avuto un'importante influenza nella percezione dell'alterità al di fuori dei propri confini, seppure questi erano tutt'altro che statici e permanenti a causa dell'espansionismo, ma ciò che contesto qui è l'approccio 'eurocentrico' di chi sostiene questa tesi. Lo storico e orientalista contemporaneo Bernard Lewis, a questo proposito, sosteneva infatti che la chiusura dell'Islam nei confronti dell'Europa cristiana fosse dovuta ad una mancanza di curiosità intellettuale da parte dei primi, contrapposta invece ad una 'sete di conoscenza' dei secondi<sup>250</sup>, sottolineando implicitamente che il disinteresse dell'altro verso l'Occidente doveva per forza avere una spiegazione intrinseca al 'modo di essere' dei musulmani, visti qui come manchevoli di curiosità.

Nel momento in cui iniziò l'espansione del popolo arabo-musulmano, dopo la morte del profeta Muḥammad nel 632 d.C., e l'inizio del proselitismo, necessario per ingrandire la nascente umma, vennero inglobate al suo interno popolazioni dei paesi limitrofi che apportarono conoscenze ed usanze nuove alla comunità; in quest'ottica però la visione dell'alterità non era percepita in opposizione alla purezza dell'arabo o del musulmano, ma piuttosto come un rapporto orizzontale basato sull'estensione della civiltà che: «al termine di un solo secolo di espansione islamica, era diventata il mondo familiare degli scrittori arabo-musulmani.»<sup>251</sup> La visione dell'altro però non è mai stata stabile ed evolveva chiaramente con la storia delle popolazioni e dell'ampliamento dei confini geografici. Il sociologo Aṭ-Ṭāhir Labīb, fa notare che nonostante gli arabi fossero stati influenzati dal pensiero filosofico greco (di cui, come abbiamo detto, hanno tradotto e mantenuto in vita numerosi testi), essi venivano percepiti come 'stranieri', rispetto alla visione più inclusiva che gli arabi si erano creati dei persiani o degli indiani.<sup>252</sup> Ciò che ha contribuito all'iniziale

---

<sup>249</sup> Cfr. Ṭ. Labīb, *L'altro nella cultura araba*, primo saggio, p. 41.

<sup>250</sup> Cfr. B.Lewis, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Laterza 1991, pp. 298-300.

<sup>251</sup> Labīb, p. 54.

<sup>252</sup> Cfr. Ivi, p. 52.

sviluppo di un rapporto orizzontale ed inclusivo rispetto alla cristianità, è stata la presenza di questi nelle popolazioni inglobate nel periodo dell'espansione; si può dedurre quindi il perché non fosse necessario andare a cercare l'alterità in terre molto lontane come l'Europa, visto che questa era già presente in 'Oriente'. I rapporti tra le due parti sono stati mediati anche grazie alla presenza di Bisanzio come 'terra di mezzo', la quale ha visto succedersi numerosi scontri tra i *Rūm*<sup>253</sup> e i musulmani, queste guerre non hanno però impedito la nascita di scambi commerciali e culturali tra i due e la nascita di relazioni politiche.<sup>254</sup> Come abbiamo detto, l'incontro e l'assorbimento di altre popolazioni ha reso la questione dell'alterità un fattore interno della società arabo-islamica più che rivolto all'esterno di essa. Infatti, il primo 'altro' si riscontra nelle tribù per poi ampliarsi alla distinzione tra 'arabo civilizzato, che occupa la città, ed il beduino del deserto, descritta nel secondo capitolo della celeberrima opera dello storico tunisino del dodicesimo secolo Ibn Ḥaldūn, la *Muqaddima*. Riporto ora un passaggio del libro 'Arabs in the mirror' di Nissim Rejwan inerente a quanto scritto nella *Muqaddima* di Khaldun:

The two fundamentally different environments in which these societies develop are 'desert, nomad life' (badawa) and 'town, sedentary environment.' According to him, the world is disputed between pastoral nomads and townsmen, and this war between nomad and townsman, desert and city, brute vigor and sedentary culture, has arrested progress.<sup>255</sup>

Inoltre, la storia del 'pluralismo culturale interno' del popolo arabo-islamico, ha sicuramente condizionato ed avvicinato la visione dell'altro all'interno dei propri confini tanto che, una comunità segreta di filosofi dell'ottavo-decimo secolo d.C denominata 'Iḥwān aṣ-ṣafā'' (fratelli della purezza), propose una mitizzazione dell' 'essere perfetto', che consisteva nell'unione di diverse caratteristiche come ad esempio la cortesia irachena, o l'essere di discendenza persiana e retto come un cristiano.<sup>256</sup>

La vastità del 'mondo islamico' dava l'impressione ai suoi abitanti che il resto del mondo fosse semplicemente una sua estensione, questo era dovuto alla multiculturalità che si era creata al suo interno, soprattutto perché i viaggiatori del decimo e dodicesimo secolo si ritrovavano spesso a viaggiare e raccontare di luoghi che in parte rassomigliavano ciò a cui erano già abituati.<sup>257</sup> La maggior parte dei luoghi visitati infatti faceva sempre parte del 'conosciuto', tanto che ad esempio

---

<sup>253</sup> Denominazione storica di riferimento dei musulmani per i cristiani d'Oriente, gli ortodossi e bizantini.

<sup>254</sup> Cfr. Labīb, pp. 44-5.

<sup>255</sup> N. Rejwan, *Arabs in the Mirror, images and self-Images from pre-Islamic to modern times*, University of Texas Press 2008, p. 3.

<sup>256</sup> Cfr. Labīb, p. 67.

<sup>257</sup> Ivi, p. 70.

Al-Ya‘ qūbī era considerato: «uno dei primi fondatori della geografia umana»<sup>258</sup> del nono secolo, non viaggiò mai al di fuori dei ‘territori dell’Islam’. Con la presenza di una pluralità interna che si configura come specchio dell’alterità, il viaggiatore intraprendeva i suoi viaggi, antepoendo ad essi un’immagine precostruita di questi luoghi (come verrà fatto anche dagli orientalisti) per poi riportare nella letteratura di viaggio la descrizione dei popoli incontrati indicando le somiglianze tra il sé e l’altro, come del resto ha fatto anche Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī. Un altro metodo interessante di rappresentare l’altro è sicuramente quello della suddivisione e differenziazione delle civiltà in base ai ‘sette climi’ che maturerà nel quattordicesimo secolo con Ibn Ḥaldūn. Dove il clima era temperato sorgevano le nazioni delle grandi civiltà, caratterizzati anche da una certa temperanza d’animo, questi erano ad esempio gli arabi, i persiani, cinesi e indiani. I climi che si allontanavano dalla fascia temperata invece combaciavano con civiltà che erano vicine allo stato di selvaggi; a questa categoria appartenevano ad esempio i turchi o le popolazioni nere africane, che erano relegate al ruolo di schiavi, di conseguenza la suddivisione climatica era un ulteriore modo di relegarli nell’alterità e discriminarli. Le popolazioni ‘selvagge’ che si trovavano lontano dal clima temperato e quindi dalla civiltà, erano definite così poiché in parte rappresentavano l’ignoto. Vivevano al di fuori della sfera di ciò che era conosciuto, ed erano luoghi in cui i viaggiatori non si erano mai spinti. L’ignoto rappresentava l’alterità assoluta e il nemico della civiltà per eccellenza; questa visione ha fatto sì che i ‘nemici reali’ venissero sostituiti con alcuni esseri fantastici come, ad esempio, le civiltà di Gog e Magog, figure della tradizione biblica e coranica.<sup>259</sup>

Dopo le Crociate, avvenute tra l’undicesimo ed il tredicesimo secolo, muterà la visione di sé e l’Occidente si avvicinerà alla sfera dell’alterità, dalla quale era stato assente fino a quel momento. Il trauma delle Crociate ha dato origine ad un ripiegamento culturale interno, poiché si era iniziata a mettere in discussione la propria superiorità e forza. Bisogna sottolineare però che secondo Labīb la visione che i musulmani d’Oriente si sono fatti dell’Occidente cristiano non deriva esclusivamente dalle Crociate ma è un’immagine dell’altro che si era venuta a creare nel corso tempo unendo pregiudizi ed immagini create di esso; ciò che è mutato dopo questi scontri però è stato il ruolo dell’Occidente nell’immaginario islamico, che aveva assunto la veste di conquistatore che minacciava la superiorità dell’‘Oriente Islamico’.<sup>260</sup> Questa nuova visione dell’Occidente ha portato a vedere e percepire il mondo esterno in modo diverso: se prima questo aveva portato arricchimento culturale, e quindi la percezione dell’altro era quella della scoperta e della curiosità,

---

<sup>258</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>259</sup> Cfr. Ivi, pp. 71-80.

<sup>260</sup> Ivi, p. 83.

ora esso rappresentava una minaccia. Questo era accaduto perché la tendenza nei secoli precedenti era stata quella dell'assimilazione dell'altro grazie alla vicinanza geografica e l'Occidente rappresentava ancora in parte quell'ignoto. Ciò ha fatto sì che mutassero anche i rapporti e il trattamento che i musulmani avevano nei confronti delle minoranze interne presenti nei confini della *umma*. Sempre secondo il rapporto di padronanza e della servitù, era necessario riconfermare la propria identità su chi veniva considerato più debole, come ad esempio il soggiogamento e l'immagine dell'africano che ho delineato nel capitolo precedente. Dopo le Crociate si acuì di conseguenza anche la considerazione che si aveva dell'infedele, e del ruolo che esso ricopriva. Veniva infatti sconsigliato di soggiornare nei luoghi dove vivevano gli infedeli, e questa visione è perdurata nel tempo tanto che anche Rifā' a Aṭ-Ṭaḥṭawī, quasi ottocento anni più tardi, denominerà la Francia 'la casa dell'infedeltà e dell'ostinazione'<sup>261</sup> in apertura del viaggio che stava compiendo.

Il trauma delle Crociate ha quindi messo in discussione l'identità collettiva dell' 'Oriente islamico' che si era costituita fino a quel momento grazie alle conquiste e all'espansione, ed iniziò a svanire la sicurezza di essere una 'potenza egemonica' nella geopolitica di quel periodo storico. La perdita del predominio si fece ancora più reale quando gli arabi vennero vinti dalla Spagna nel 1492 che portò alla riconquista di al-Andalus. Questo sentimento di sconfitta ha trovato una soluzione nel ricercare la sicurezza della propria forza nel passato glorioso e nelle figure che avevano contribuito a renderlo tale<sup>262</sup>, per poter dare un senso di continuità a permanenza attraverso la memoria collettiva e la speranza che un giorno si potesse riacquisire quello status. Il ritorno al passato glorioso verrà recuperato anche nel ventesimo secolo, quando si inizierà a parlare di nazionalismo, ma ciò è stata una via di fuga che ha riproposto anche Rifā' a Aṭ-Ṭaḥṭawī nel suo *Tahlīṣ*, ricordando la gloria dei Califfi, per coprire il sentimento di inadeguatezza davanti al progresso europeo. Il cambio di paradigma ha aperto quindi le porte ad una duplice considerazione verso il 'nuovo Occidente': l'odio per il nemico come altro assoluto, che veniva però spesso tramutato in ammirazione ed esigenza di emulazione. Da qui nasce l'esigenza di conoscere l'altro anche in un'ottica di apertura alla comprensione di ciò che era avvenuto in passato. La visione dicotomica di questo nuovo Occidente nemico-amico ha creato il terreno per compiere nuovi viaggi in Europa allo scopo di descrivere l'altro per scovare le differenze che lo contraddistinguevano dall'Io. Ciò alle volte serviva per elogiare l'altro e altre invece per screditarlo, d'altronde questo metodo fu in parte condiviso con gli orientalisti, seppure da questi ultimi venne portato avanti in modo più violento.

---

<sup>261</sup> Cfr. Capitolo 1, p. 4.

<sup>262</sup> Cfr. Labīb, p. 87.

Secondo Ḥanafī esiste un rapporto dialettico tra Oriente e Occidente basato sullo scambio dei ruoli che accade circa ogni settecento anni, indicando che nel momento in cui l'io è al punto più alto, l'altro si trova al polo opposto, e viceversa.<sup>263</sup> Così l'Oriente islamico ha visto il suo splendore tra il settimo ed il quattordicesimo secolo e l'Occidente ha invece predominato la scena mondiale dal quattordicesimo al ventesimo secolo.<sup>264</sup> L'epoca attuale secondo il calcolo di Ḥanafī quindi dovrebbe vedere un ulteriore rovesciamento che riporterebbe l'Oriente sul podio, ed è in quest'ottica che egli parla dell'esigenza per gli arabi di istituire una scienza dell'«occidentalismo». A questo proposito riporto il pensiero di Massimo Campanini che ha trattato spiegato il punto di vista del filosofo egiziano, al Convegno internazionale «Oltre l'orientalismo e l'occidentalismo». La rappresentazione dell'Altro nello spazio euromediterraneo' affermando:

Non si tratta semplicemente di subordinare, questa volta l'Occidente all'Oriente dopo la subordinazione dell'Oriente all'Occidente, sebbene un esito di questo tipo possa alla fine prefigurarsi, quanto piuttosto, come premessa, di fondare una scienza che consenta ai popoli dell'«Oriente» (conserviamo questa definizione per il suo valore euristico, sebbene io non la ami e sia carica di aporie) di approfittare del sapere scientifico e umanistico moderno per riappropriarsi di quegli strumenti culturali che consentano loro di porsi in relazione positiva e costruttiva nei confronti dell'Occidente, cioè, sostanzialmente, nei confronti dell'Europa e degli Stati Uniti.<sup>265</sup>

Creare una scienza dell'«Occidentalismo» secondo Ḥanafī contribuirebbe a restituire quella soggettività che i popoli «orientali» hanno perso durante il colonialismo, e sarebbe un movimento che porterebbe alla ricostituzione di un «Io» che si svincolerebbe dalla relazione di subordinato che ha assunto nei secoli scorsi rispetto all'Occidente. Questa proposta però non è stata sempre accolta favorevolmente, infatti, è stato contestato da diversi studiosi, tra cui il già menzionato Labīb che ritengono l'occidentalismo come un dialogo aggressivo e che non sarebbe altro che: «un orientalismo alla rovescia.»<sup>266</sup>

Nella storia, esposta finora, delle reciproche definizioni che si sono scambiati nei secoli l'Oriente e l'Occidente, ritengo che sia evidente come in forme diverse i due poli contrapposti abbiano creato

---

<sup>263</sup> Cfr. Ḥ. Ḥanafī, *Introduzione alla scienza dell'occidentalismo*, al-Dār al-fanniya li'l-našr wa' l-tawzī' 1991, pp. 706-7.

<sup>264</sup> Cfr. Labīb, p. 34.

<sup>265</sup> M. Campanini, *Il Concetto di orientalismo/occidentalismo in Ḥasan Ḥanafī*, Convegno internazionale «Oltre l'orientalismo e l'occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euromediterraneo» 2007, Università Sapienza Roma, p. 315.

<sup>266</sup> Ivi, p. 317.

un'immagine dell'altro che non sempre corrispondeva alla realtà delle cose. In entrambi i casi si è data una definizione dell'alterità basata su pregiudizi e preconcetti.

### 3.3 La vita di Rifā 'a Aṭ-Ṭahṭawī

La partenza dell'autore per la Francia (1826-1831), che ha segnato una svolta importantissima per la sua carriera, trova le sue radici nelle scelte politiche effettuate dal Pasha Muḥammad 'Alī, diventato *wāli* (governatore) d'Egitto dal 1805, dopo aver contribuito alla cacciata della dinastia dei Mamelucchi dal paese.<sup>267</sup> Durante la sua carriera Muḥammad 'Alī ha potuto testimoniare le capacità belliche dell'Occidente e per questo motivo aveva capito che per poter realizzare tutte le sue ambizioni, e per modernizzare l'Egitto dal punto di vista militare aveva bisogno dell'aiuto dell'Occidente.

Attraverso un processo analogo (le *Tanzīmāt*, 'riforme') a quello che sarà sperimentato negli anni immediatamente successivi alla Porta, Muhammad Ali avviò già dagli anni dieci dell'Ottocento una precoce politica di modernizzazione/occidentalizzazione del paese, ma pose anche le basi per una maggiore ingerenza straniera. Combinando modelli istituzionali ottomani e l'organizzazione centralizzata di stampo napoleonico, Muhammad ali avanzò delle riforme che presentavano un marcato carattere secolarizzatore.<sup>268</sup>

Inoltre, nel diciottesimo secolo l'Europa, o più precisamente, la Germania aveva contribuito a modernizzare il sistema educativo Ottomano, e questo contribuì a costituire l'idea del Pasha di voler modernizzare il paese sotto più aspetti, introducendo attraverso il sistema educativo le scienze europee.<sup>269</sup> Il modo migliore per acquisire queste conoscenze, era quello di inviare in Europa dei ragazzi, e così tra il 1809 ed il 1815 vennero effettuate le prime spedizioni, dove questi 'studenti' andarono in Svizzera, Germania ed Italia, quest'ultima per poter acquisire l'arte della stampa alla quale il governatore egiziano era particolarmente interessato.<sup>270</sup> Nessuno tra primi viaggiatori era un nativo egiziano, ma erano tutti turchi o siriani, questo perché la maggior parte

---

<sup>267</sup> Cfr. Newman 2011, p. 17.

<sup>268</sup> B. De Poli, *I musulmani del terzo millennio Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Carocci Editore 2007, p. 33.

<sup>269</sup> Cfr. Ivi, pp. 18-9.

<sup>270</sup> Ibidem.



dei funzionari al servizio di Muhammad Ali, erano perlopiù ‘stranieri’, come lo stesso Pasha che era di origini albanesi.

A quel tempo l’educazione in Egitto era fornita esclusivamente dalle *kuttābs* (scuole religiose), nelle quali l’insegnamento era incentrato sull’acquisire abilità di lettura e scrittura esclusivamente relative al Corano. Di conseguenza, per poter portare avanti il progetto di modernizzazione, il *wāli* d’Egitto decise dal 1816 di introdurre un nuovo sistema educativo per i funzionari della sua amministrazione, ai quali si iniziò ad insegnare alcune lingue, tra le quali l’italiano, il turco ed il persiano accompagnate da una formazione militare.<sup>271</sup> L’insegnamento era gestito da docenti perlopiù di origine italiana che venivano però accostati da interpreti per poter condurre le lezioni. Muhammad Ali capì che questo metodo era poco efficace e che era quindi necessario che gli insegnanti parlassero in arabo per conversare in modo più eloquente con gli studenti. Questa necessità spinse il Pasha ad organizzare un’altra spedizione in Europa, più specificatamente in Francia, con l’intenzione, questa volta, di far imparare la lingua francese ai suoi viaggiatori. Riguardo alle motivazioni per le quali venne scelta proprio la Francia come meta per la spedizione, riporto un passaggio di Daniel Newman:

One may speculate that the arrival shortly before of a group of French officers (led by General Boyer) to train the Egyptian military was a factor that strongly pleaded in favour of France. Furthermore, to one such as Muhammad ‘Ali, most of whose modernization projects were aimed at increasing his military capability, the military superpower status of France (and the advantages to be drawn from this) must have been a powerful element of persuasion as well.<sup>272</sup>

Vennero scelti quaranta partecipanti per la nuova spedizione del 1826, la scelta dei componenti venne effettuata non in base al merito, ma per favoritismi, inoltre, solo diciotto di questi erano egiziani e solamente tre di loro avevano studiato ad Al-Azhar<sup>273</sup>, l’egiziano Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī era uno dei tre studenti di Al-Azhar che, come vedremo ora, assumerà il ruolo di *Imām* del gruppo dei viaggiatori.

Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī nacque nel 1801 a *Ṭaḥṭa*, una città a quattrocentotrenta chilometri dal Cairo situata nell’Alto Egitto, tra *Asyūt* e *Sohag*, da una famiglia di *šarifs* (notabili) della città, era considerata una famiglia rispettabile poiché molti dei membri svolgevano per la comunità il ruolo

---

<sup>271</sup> Cfr. Ivi, pp. 25-6.

<sup>272</sup> Ivi, p. 28.

<sup>273</sup> L’università di Al-Azhar, fondata tra il 970-2 d.C., si trova al Cairo, ed è uno dei centri principale per l’insegnamento religioso islamico.

di *qūdā* (giudici) o *'ulamā'* (dotti), inoltre, da parte paterna il lignaggio dei Ṭaḥṭawī arrivava fino al profeta Muḥammad attraverso sua figlia Fāṭima.<sup>274</sup> Ma a causa delle politiche di centralizzazione del potere di Muḥammad 'Alī e la conseguente abolizione dell'*Itizām* (una tipologia di tassazione agricola utilizzata dall'Impero Ottomano), il padre di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī subendo l'espropriazione delle proprie terre finì in povertà. Questo evento costrinse Rifā'a e la famiglia nel 1813 a lasciare la città natale per poi ritornarci pochi anni dopo, dove però il padre morì.<sup>275</sup>

Nel 1817 Aṭ-Ṭaḥṭawī si trasferisce al Cairo con la madre, ed inizia a frequentare il corso di studi ad Al-Azhar dove incontra lo Šaiḥ Al-'Aṭṭar<sup>276</sup>, il quale gli trasmetterà, oltre all'amore per la poesia, la geografia e l'astronomia, anche l'interesse per le 'scienze europee', che quest'ultimo aveva potuto in parte studiare durante la sua visita all'Institut d'Egypte alcuni anni prima. Ad Al-Azhar, Aṭ-Ṭaḥṭawī, si distinse subito tra gli altri studenti tanto che nel 1821 gli venne dato l'onore di diventare docente dove mostrò una talentuosa predisposizione per l'insegnamento, tanto che poco dopo gli venne attribuito il ruolo di Šaiḥ.<sup>277</sup> Il lavoro di insegnante però non era ben retribuito e gli accorse in aiuto il Al-'Aṭṭar, il suo mentore, che gli assicurò un posto come predicatore presso il *nizām al-jadīd* (nuovo esercito) fondato da Muḥammad 'Alī nel 1824<sup>278</sup>, questo fu il primo vero contatto che Aṭ-Ṭaḥṭawī ebbe con gli europei, i quali lavoravano come lui, ma nel ruolo di formatori, per l'esercito. Questo impiego gli permise di vedere gli effetti dei programmi di modernizzazione messi in atto dal Pasha due anni prima della sua partenza per la Francia, che avvenne sempre grazie all'intervento di Al-'Aṭṭar, il quale consigliò a Muḥammad 'Alī la figura dello Šaiḥ Rifā', come Imām del gruppo, così da poter fungere da guida religiosa per i compagni di viaggio durante la loro permanenza in Europa.

Durante i cinque anni trascorsi in Francia Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī dopo aver vissuto per circa un anno con i compagni di viaggio, venne trasferito nella casa di un ingegnere francese di nome Chevalier che contribuì al suo apprendimento della lingua francese.<sup>279</sup> Questo gli permise di tradurre una cospicua quantità di opere letterarie, filosofiche, e storiche dal francese all'arabo e nello stesso periodo scrisse anche il proprio resoconto di viaggio 'Taḥlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz' che ultimo e

---

<sup>274</sup> Cfr. Newman 2011, p. 31.

<sup>275</sup> Cfr. Ivi, p. 33.

<sup>276</sup> Ḥasan B. Muḥammad Al-'Aṭṭar (1776-1835), è stato uno studioso e Šaiḥ di Al-Azhar ed uno dei pochi *'ulamā'* che dopo l'occupazione dell'Egitto di Napoleone, ha studiato al fianco di studiosi francesi all'Institut d'Egypte insegnando ad alcuni la lingua araba.

<sup>277</sup> Cfr. Newman 2011, p. 35.

<sup>278</sup> Cfr. Lawson F. [www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/nizam-al-jadid-al](http://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/nizam-al-jadid-al)

<sup>279</sup> Cfr. Newman 2011, p. 75.

pubblicò una volta tornato in Francia nel 1834. Durante la permanenza egli ebbe l'opportunità di conoscere la Francia sotto diversi aspetti; il fatto che Aṭ-Ṭaḥṭawī ricoprì il ruolo di Imām nella spedizione non lo ostacolò, come abbiamo visto, nel trovare diversi punti di incontro con il popolo francese, in quanto egli era un sostenitore dell'idea che la 'società islamica' dovesse avanzare verso il progresso integrando tutto ciò che poteva contribuire ad evidenziare e riscoprire la ricchezza dell'Islam e che potesse aiutare il paese a modernizzarsi.

Nel 1831 Aṭ-Ṭaḥṭawī e i suoi compagni fecero ritorno in Egitto, e Ṭaḥṭawī era convinto di ricevere elogi da parte del Pasha. Questa sicurezza era data dal fatto che il suo percorso in Francia gli aveva dato l'opportunità di stringere un rapporto d'amicizia con l'orientalista francese Silvestre De Sacy, col quale, anche una volta tornato in patria, mantenne la corrispondenza. Prima del ritorno in patria, infatti, de Sacy gli spedì varie lettere nelle quali esprimeva apprezzamenti ed elogi riguardo al Taḥlīs dello scrittore, riporto di seguito il testo della lettera:

إلى حبيبنا الشيخ رفاعة الطهطاوي، حفظه الله، وأبقاه. أما بعدك فإنه سيصلك مع هذا ما طلبته منا من الشهادة بأننا قرأنا الكتاب المشتمل على حوادث سفرك، وكل ما أمعنت فيه النظر من أخلاق الفرنسيين وعوائدهم وسياساتهم وقواعد دينهم وعلومهم وآدابهم وجدناه مليحاً مفيداً يروق الناظر فيه، ويعجب من وقف عليه، ولا بأس أن نعرض خط يدنا على 'مسيو جومار' وإن شاء الله يحصل لك بمصنفك هذا حظرة عند حضرة سعادة الباشا وينعم عليك بما أنت أهله ودمت على أحسن حال.

محبك الداعي: سلوستري دساصي الباريزي<sup>280</sup>.

Al nostro caro amico Šaiḥ Rifā' Aṭ-Ṭaḥṭawī, possa Allah proteggerlo e preservarlo. Ci hai richiesto il certificato che attesti che abbiamo letto il libro che contiene gli eventi del tuo viaggio. Tutto ciò che hai esaminato nei termini delle tradizioni dei francesi, le loro usanze, le loro politiche, prescrizioni religiose, scienze e letterature, le abbiamo trovate piacevoli ed utili. Piacerà a chi lo guarderà e chi ci si soffermerà rimarrà stupito. Non è un problema mostrare a 'Monsieur Jomard' il nostro manoscritto, se Allah vorrà, questa tua opera ti farà ottenere i favori di Sua Eccellenza il Pasha e ti benedirà con ciò che meriti e vivrai nelle migliori condizioni.

---

<sup>280</sup>Aṭ-Ṭaḥṭawī 2011, p. 210.

Il tuo amico: Silvestre de Sacy al-Bārīzī.

Ma al suo ritorno rimase deluso e non ricevette quei ‘meriti’ auguratigli da de Sacy. Gli venne però affidato l’incarico di traduttore e di insegnante di lingua francese presso la Scuola di Medicina vicino al Cairo ad Ābu Za‘bal; sarà solo nel 1833 che verrà trasferito alla Scuola Militare con il ruolo di traduttore e revisore di testi di geometria e scienza militare.<sup>281</sup>

Un anno dopo, fece pubblicare il resoconto del suo viaggio in Francia, e nel 1839 venne tradotto e pubblicato in turco sotto specifica richiesta di Muḥammad ‘Alī, che conseguentemente ne introdusse la lettura in tutte le scuole e ne impose la lettura a tutti i suoi funzionari. Dopo la fama e l’apprezzamento generale che gli aveva portato la pubblicazione del libro, Aṭ-Ṭaḥṭawī, propose al governatore diverse idee per migliorare il sistema educativo, grazie a tutte le competenze sul settore che aveva potuto acquisire in Europa. Le sue idee vennero accolte favorevolmente tanto che il *wāli* ordinò l’apertura di una Scuola per traduttori<sup>282</sup> della quale Aṭ-Ṭaḥṭawī divenne direttore, ed era l’unico nel sistema educativo egiziano moderno ad essere nativo egiziano.<sup>283</sup> Tutti gli studenti della scuola erano egiziani ed era anche l’unica scuola ad offrire un’educazione generale comprendendo materie quali geografia, matematica e storia e anche l’insegnamento di diverse lingue come l’italiano, il francese, l’inglese, il turco e chiaramente l’arabo<sup>284</sup>; inoltre nel 1841 venne aggiunto l’insegnamento della traduzione di cui Aṭ-Ṭaḥṭawī era direttore affiancato da alcuni dei suoi studenti già diplomati che assunsero il ruolo di insegnanti, le cui traduzioni venivano pubblicate dopo essere state revisionate dallo stesso Aṭ-Ṭaḥṭawī. Negli anni seguenti la Scuola di Lingue verrà ampliata comprendendo altre facoltà come la facoltà per la gestione del territorio o la facoltà di legge islamica. La sua carriera continua ad avanzare tanto che diventa negli stessi anni anche direttore del giornale *Al-Waqa’i’ al-Miṣryya* (i fatti egiziani), dove ebbe l’opportunità di introdurre l’uso della lingua araba al posto di quella turca, nella redazione degli articoli. Nonostante il giornale non continuò a lungo la pubblicazione di articoli riguardo questioni politiche, la carriera dell’autore avanzò e conseguì il diritto di anteporre al proprio nome l’onorifico *Bey* (signore) di origine ottomana.

Nel 1848 viene depresso Muhammad Ali a causa dell’età avanzata e gli succede il figlio Ibrahīm Pasha che però muore poco dopo lasciando il posto a suo figlio ‘Abbas I che starà al potere fino al 1854. ‘Abbas I a differenza di Muḥammad ‘Alī non credeva nella necessità del progresso, che

---

<sup>281</sup> Cfr. Newman 2011, p. 43.

<sup>282</sup> Oggi questa scuola è la Faculty of Languages of the University of ‘Ayn Šams al Cairo.

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

aveva sentimenti antieuropei, ma nonostante questo sfruttò il know-how europeo per la costruzione della ferrovia che collegava il Cairo ad Alessandria costruita da una compagnia inglese.<sup>285</sup> Dopo che venne chiusa la Scuola di Lingue, Rifā'a Bey Aṭ-Ṭaḥṭawī nel 1850 venne mandato ad insegnare in Sudan dove continua a svolgere delle traduzioni. Tornò in Egitto quattro anni dopo, quando venne assassinato 'Abbas I e gli succedette lo zio Sa'id I conosciuto per essere un francofilo. In questo clima favorevole, Aṭ-Ṭaḥṭawī inizia a lavorare ad un nuovo progetto per l'apertura di scuole governative che dovevano essere accessibili a tutti, a prescindere dal percorso formativo precedente o dall'età, ma la richiesta viene rifiutata.

Nel 1856 inizia a comporre dei poemi patriottici *waṭaniyyat* seguendo il modello acquisito in Francia; a questo proposito è fondamentale menzionare che Aṭ-Ṭaḥṭawī oltre ad essere stato un abile traduttore (tradurrà più di duemila opere scientifiche)<sup>286</sup> e scrittore, è anche considerato un riformatore e pioniere nel periodo storico denominato *Al-Nahḍa* (lett. il 'Risveglio')<sup>287</sup>, nonché 'Padre del Nazionalismo Arabo'. L'epiteto gli è stato attribuito anche grazie al contributo che ha apportato per l'evoluzione del termine *waṭan* al quale ha aggiunto alla nozione tradizionale, l'idea di patriottismo ed amore per la patria<sup>288</sup>, come abbiamo potuto constatare nelle traduzioni dove compare questo termine effettuate nel primo capitolo, e un altro importantissimo contributo di Aṭ-Ṭaḥṭawī è stato quello di discutere ed introdurre in Egitto la nozione di 'cittadino':

Aṭ-Ṭaḥṭawī was the first to pose as the object of public discussion the notion of 'citizen'. A citizen did not exist in the Arab world. In his place there was a subject. So, here the population of a country did not consist of citizens, as in Europe, but subjects. The difference was that the notion of 'citizen' implied independent existence of an individual, who had rights and obligations defined by the law before the country and fellow countrymen. A 'subject' had obligations, but he was devoid of legitimate rights. (...) Aṭ-Ṭaḥṭawī raised the question of introducing the status of 'citizen' in Egypt, and defining a citizen's rights, in which he primarily implied the political right: the right to criticize the authorities, in case a citizen found mistakes in their actions, to express one's opinion concerning rectifying those mistakes, the right to take part in the political life of the state, which was directly linked with the principles of freedom of the individual, justice and equality.<sup>289</sup>

---

<sup>285</sup> Ivi, p. 54.

<sup>286</sup> Cfr. De Poli 2007, p. 35.

<sup>287</sup> La *Nahḍa*, è il movimento culturale che ha avuto luogo tra la seconda metà del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, in alcune regioni dell'Impero Ottomano, come Egitto Siria e Libano.

<sup>288</sup> Cfr. Kutelia 2011, p. 87.

<sup>289</sup> Ivi, p. 91.

Nonostante la sua carriera di insegnante non continuò a fiorire dopo la morte del Pasha Muḥammad ‘Alī, l’autore non smise mai le sue opere di traduzione e nel 1869, pochi anni prima della sua morte avvenuta nel 1873, pubblicò ciò che viene ancora oggi considerata ‘la prima grammatica araba moderna’<sup>290</sup>, il cui stile, ricordava quello delle grammatiche francesi. Aṭ-Ṭaḥṭawī oltre ad essere considerato Padre nel Nazionalismo Arabo è stato considerato anche il ‘Pioniere dell’emancipazione femminile’ in quanto scrisse un’opera, prima nel suo genere, sulla necessità di un’educazione egualitaria tra ragazzi e ragazze, intitolata appunto *al-Muršid al-amīn li ’l-banāt wa ’l-banīn* (la guida onesta per ragazze e ragazzi).

### 3.4 La ‘Descrizione di Parigi’

La ‘Descrizione di Parigi’ è stata scritta tra il 1826 ed il 1834, nonché l’anno della sua pubblicazione, durante gli anni in cui Rifā‘a Aṭ-Ṭaḥṭawī ha vissuto in Francia, per poi ultimare il lavoro una volta tornato in Egitto. Questo libro è riconosciuto come: il primo e più influente scritto consacrato nell’Ottocento all’esplorazione dell’Occidente.<sup>291</sup> Il titolo originale della relazione di viaggio è: *Tahlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz* ovvero ‘Il raffinamento dell’oro: compendio di Parigi’, ma Ṭaḥṭawī ha dato alla stessa opera un titolo alternativo: *al-Diwān al-naḥīs bi-īwān Bārīs* tradotto in: ‘Il divano prezioso sul padiglione di Parigi’, dove *Diwān* e *īwān* sono entrambe parole arabizzate di origine persiana. Come è possibile notare già dai due titoli, lo scrittore ha scelto di ricorrere alla prosa rimata ed alla figura retorica che ha deciso poi di mantenere per tutto il compendio. Il compendio è diviso in sei capitoli ognuno dei quali è suddiviso in diverse sezioni più un’introduzione ed una conclusione. Il capitolo più lungo, poiché composto da tredici sezioni, e il più importante è il terzo ‘Sulla descrizione topografica di Parigi e della natura del suo territorio e del suo clima’. Questo capitolo tratta anche del carattere dei francesi e l’autore alterna frasi di elogio a critiche degli stessi. Il capitolo più corto invece è il secondo ‘Sul viaggio da Marsiglia a Parigi’ che contiene solo due sezioni. Alcuni capitoli sono legati tra loro e riprendono o anticipano argomenti trattati precedentemente, come ad esempio la seconda sezione sulle scienze e le arti trattata nell’introduzione anticipa il tema del sesto capitolo.<sup>292</sup> È interessante la rassomiglianza di alcuni elementi del *Tahlīs* con la già menzionata *Muqaddima* di Ibn Ḥaldūn, infatti, come fa notare Ḥasan Ḥanafī nel suo saggio:

---

<sup>290</sup> Cfr. Newman 2011, p. 69.

<sup>291</sup> Hanafī 2006, p. 228.

<sup>292</sup> Cfr. Ivi, p. 229.

Si può riconoscere un certo parallelismo fra la relazione di viaggio di Ṭaḥṭawī e l'ultimo capolavoro della storiografia islamica classica, la Muqaddima, o Introduzione alla storia universale di Ibn Khaldun. (...) Anche la Muqaddima di Ibn Khaldun, come la descrizione di Ṭaḥṭawī, è divisa in sei parti. La sesta parte dell'opera di Ibn Khaldun, Sulla classificazione delle scienze, ha il suo corrispettivo nel sesto capitolo dell'opera di Tahtawi, Sulle scienze e le conoscenze dei francesi. Il modello di Ibn Khaldun è ben presente a Tahtawi già nell'introduzione della Descrizione, in cui viene data una descrizione generale dell'Europa nel contesto di una geografia universale, e si stabiliscono i meriti rispettivi dei vari paesi, assegnando alla Francia il primo posto fra i paesi occidentali.<sup>293</sup>

La suddivisione degli argomenti nei vari capitoli della 'Descrizione di Parigi', è espressione della separazione che tenta di mettere in atto l'autore tra il sé e l'altro: il compendio come ho più volte anticipato dovrebbe avrebbe la funzione di descrivere la Francia ai compatrioti egiziani e quindi l'obiettivo finale sarebbe quello di descrivere l'altro, ma molti dei temi trattati in realtà riportano alla descrizione dell'sé, come ad esempio tutto il quarto capitolo, diviso in sei sezioni, che tratta esclusivamente di tutto quello che Ṭaḥṭawī ha studiato e letto in Francia, della corrispondenza che ha avuto con degli studiosi francesi, come ad esempio lo scambio di lettere con l'orientalista de Sacy, e gli esami che ha dovuto sostenere durante i cinque anni di permanenza e l'ultimo esame prima di fare ritorno in Egitto. Un grande spazio alla descrizione del sé è presente nella stessa introduzione, che delinea il viaggio di andata dall'Egitto all'Europa dell'*Imām* e dei suoi compagni, ed allo stesso modo è strutturato anche l'epilogo dell'opera. Durante tutto il compendio Ṭaḥṭawī mette in atto un'operazione di allontanamento ed avvicinamento dell'altro e in questi termini è evidente come il vero scopo del libro non sia quello di descrivere la Francia, ma bensì quello di utilizzare quest'ultima come specchio per descrivere l'Egitto. L'Egitto come abbiamo visto in quegli anni stava vivendo un momento di transizione, con l'introduzione di nuove riforme e la conseguente secolarizzazione del paese portata avanti da Muhammad ali che collaborava spesso con tecnici europei. Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, come ho enunciato nella sezione precedente, era un sostenitore della modernizzazione e del progresso, soprattutto in ambito scolastico, ma non credeva nella necessità di una totale imitazione dell'Occidente per raggiungere il progresso. Il suo pensiero è stato influenzato da quello del suo mentore Al-'Aṭṭar negli anni di studio che ha trascorso ad Al-Azhar, infatti:

He (Al-Attar) believed that the answers lay not in blindly copying Europe, but rather in taking those things that could benefit their native societies and by rediscovering the wealth of Islamic

---

<sup>293</sup> Ivi, pp. 230-1.

culture and sciences, many of which were at the basis of modern European technology and inventions.<sup>294</sup>

Negli anni che hanno preceduto la visita in Francia dell'autore, egli era già entrato in contatto con diverse personalità europee perlopiù francesi con le quali ha collaborato nella scuola militare e prima di questo, grazie agli insegnamenti di Al-‘Aṭṭar, aveva anche sviluppato un interesse per le scienze europee. È inevitabile che queste due vicende abbiano posto le basi per la creazione di un'immagine fittizia e generalizzata della Francia e dei francesi nella mente di Aṭ-Ṭaḥṭawī con la quale si è scontrato una volta arrivato in Europa. Qui Aṭ-Ṭaḥṭawī si pone come osservatore ma è come se in parte subisse il progresso dell'Occidente una volta arrivato in Francia, per questo motivo ha sentito l'esigenza di ricordare al lettore e a sé stesso la gloria esistente al tempo dei Califfi. I costanti rimandi all'Egitto che fa l'autore rientrano nella cornice della descrizione del sé in un periodo in cui l'identità nazionale non si è ancora bene costituita. La Francia mostra all'*Imām* ciò che l'Egitto potrebbe diventare e allo stesso tempo ciò che è già, questo lo vediamo nelle molteplici descrizioni che fa dell'altro e delle differenze che sottolinea, seppure non sempre una qualità dell'uno presuppone l'esistenza di una qualità contraria dell'altro. Ḥanafī nel suo studio della 'Descrizione di Parigi' evidenzia come il compendio crei un rapporto comunicativo tra lo scrittore e il lettore, nel quale il primo mette a disposizione la sua esperienza ed il secondo, rimasto in Egitto, introietta le lezioni imparando a conoscere sé stesso.<sup>295</sup> Possiamo quindi dedurre che l'opera di Ṭaḥṭawī abbia anche un fine educativo e che sia in parte una continuazione della sua carriera di insegnante che aveva intrapreso negli anni precedenti alla partenza e che continuerà una volta tornato. I capitoli del resoconto di viaggio scandiscono e seguono la trasformazione dell'autore e allo stesso modo mostrano come egli sia riuscito a far conversare l'Est e l'Ovest, introiettando dall'Europa quello che lui riteneva necessario per poter migliorare il proprio paese. Infatti, una volta tornato in patria, quando diventa direttore della scuola di lingue e traduzione, le sue idee nel progettare il sistema educativo prendono spunto anche da tutto ciò che ha potuto vedere e vivere del sistema educativo francese.

---

<sup>294</sup> Newman 2011, p. 37.

<sup>295</sup> Cfr. Ḥanafī 2006, p. 240.



## CONCLUSIONI

L'obiettivo del presente elaborato è stato quello di dimostrare come l'operazione di riconoscimento del sé attraverso l'alterità, sia questa immaginaria o meno, è una dinamica legata al rapporto che si configura tra l'io e l'altro presente in ogni individuo e non è quindi una pratica circoscritta ad un'area specifica del mondo.

Indagando nei primi due capitoli le modalità di costituzione dell'identità e dell'alterità del soggetto mi è stato possibile leggere tra le righe del *Tahlīs al-Ibrīz fī Talhīs Bārīz* di Rifā'a Aṭ-Ṭaḥṭawī, apportandone le traduzioni per individuare ciò che ritengo sia stata un'operazione inconsapevole da parte dell'autore di comporre una relazione di viaggio che delinea la definizione del sé attraverso lo specchio dell'altro. La traduzione dei passaggi non è sempre stata semplice da svolgere, poiché la scelta dell'autore di scrivere l'opera in prosa rimata, mi ha portata ad avere dei dubbi circa la scelta di determinate parole, inoltre non esistendo una traduzione italiana della 'Descrizione di Parigi' mi sono potuta confrontare solo con una traduzione in lingua inglese della stessa, con la quale però non mi sono sempre trovata d'accordo, in quanto a mio avviso alcune traduzioni erano incomplete e/o avevano un'interpretazione troppo personale dell'autore Daniel L. Newman.

Dai passaggi presi in analisi si evince la volontà dell'autore di conoscersi e di conoscere meglio la propria patria, l'Egitto attraverso le differenze che egli ha riscontrato con la Francia e i suoi abitanti, che, come ho sottolineato, sono spesso descritti attraverso generalizzazione estese a tutti i francesi e a tutti gli europei. A questo proposito un altro aspetto che mi premeva dimostrare era una sorta di parallelismo tra l'operazione che mette in atto Aṭ-Ṭaḥṭawī e ciò che è avvenuto durante i periodi dell'Imperialismo e Colonialismo. Non voglio dire che le due modalità si rispecchino completamente, poiché non sarebbe vero, ma la tendenza a generalizzare i 'difetti dell'altro' è sicuramente un aspetto che ho riscontrato in comune seppure con conseguenze diverse. È un dato di fatto che la potenza egemonica dell'Occidente abbia negli ultimi due secoli definito, usato, creato ed immaginato un Oriente e che questo abbia avuto inizio da quelle 'classi colte europee' che hanno definito il modo di percepire dove sia l'Est e dove sia l'Ovest di cui parlava Gramsci il secolo scorso<sup>296</sup>. È anche chiaro che l'Orientalismo ha giocato un ruolo fondamentale nella percezione dell'altro, e che questa modalità in parte sia presente ancora oggi, ma come ho potuto delineare, porre l'alterità al di fuori e relegarla nella sfera del diverso, è un'operazione millenaria

---

<sup>296</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, Einaudi 2014, p. 1419

che ha avuto inizio sin dalle prime teorizzazioni che ponevano in contrapposizione  $A \neq \text{non } A$ , o il fichtiano  $\text{io} \neq \text{non io}$ <sup>297</sup> contrassegnando quindi l'alterità con un segno negativo. Allo stesso modo ho riportato l'esempio di come venivano percepite le popolazioni africane nel corso dei secoli dagli arabi-musulmani, e come il trattamento e le descrizioni che è stato riservato a queste, sia in effetti molto simile a ciò che è stato messo in atto dagli europei nei confronti degli 'orientali'. Ho voluto quindi dimostrare che chi si trova in una situazione di 'superiorità', sia questo un continente o un gruppo ristretto di persone, avrà sempre la necessità di contrapporre a sé un altro che avrà la funzione di confermarli la visione di sé che questo si è dato, in questo senso è intesa la funzione dello specchio. Per meglio spiegare questo rapporto ho più volte fatto ricorso alla relazione di servo-padrone teorizzata da Hegel che per primo ha spiegato questa dialettica e questo rapporto inscindibile tra i due componenti che appunto assumono la loro funzione solamente attraverso l'esistenza dell'altro.

Così nel complesso la 'Descrizione di Parigi' è uno strumento completo che opera nell'oscillazione costante tra la sfera dell'identità e quella dell'alterità che esplicita quanto la visione dell'altro sia indispensabile per vedersi, poiché l'altro vede una versione di noi che noi non coglieremo mai, come diceva appunto Pirandello nell'opera *Uno Nessuno Centomila*: «Io non potevo vedermi vivere»<sup>298</sup>, per questo motivo abbiamo bisogno dello sguardo altrui. L'opera dell'*Imām* è riuscita attraverso l'esperienza di Aṭ-Ṭaḥṭawī, seppur cinquant'anni prima, a trovare quel punto di incontro tra Oriente e Occidente, impossibile per Rudyard Kipling, per il quale come recita la sua ballata: «Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet.»<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> J.B. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza*, Utet 2017, pp. 37-38.

<sup>298</sup> L. Pirandello, *Uno Nessuno e Centomila*, Libreria Editrice 2021, p. 16.

<sup>299</sup> [www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems\\_eastwest.htm](http://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_eastwest.htm)

## IMMAGINI



*Immagine 1: Johannes Gump, Self-Portrait (1646), Galleria degli Uffizi, (88.5 × 89 cm)*



*Immagine 2: Anonimo, Muhammad at the Kaaba (1306/1315), from the Compendium of Chronicles by Rashid al-Din Hamadani., Edinburgh University Library, Or. MS 20, f. 45r, detail, c. 4 × 25 cm (p. 41.5 × 34.2 cm) Creative Commons*

## BIBLIOGRAFIA

Appiah K. A., *La menzogna dell'identità: Come riconoscere le false verità che ci dividono in tribù*, Feltrinelli 2019

Aṭ-Ṭḥṭawī R., *Taḥlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz*, Handāwī 2011

Avallone L., *Linguistica e Filologia 39*, Bergamo University Press 2019

Baldissera E., *Il Dizionario di Arabo*, Zanichelli Editore 2014

Baricci E. Le storie di Giuseppe: Un Racconto aperto fino all'età moderna, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università degli studi di Milano, 2006

Benveniste E. (1966), *Problemi di linguistica Generale*, Il Saggiatore, 2010

Burton R. F., *L'Oriente Islamico*, Ibis Editore 2005

Burton R. F., *Viaggio a Medina e a La Mecca*, Ibis editore 2009

Campanini M., *Il Concetto di orientalismo/occidentalismo in Ḥasan Ḥanaftī*, Convegno internazionale 'Oltre l'orientalismo e l'occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euromediterraneo, Università Sapienza Roma 2007

Carrol L., *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, Signet Classic 2001

Cheng'en W., *Il Viaggio in Occidente*, Luni Editrice 2014

Curl James St., *The Egyptian Revival*, Routledge 2006

De Poli B., *I musulmani del terzo millennio Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*, Carocci Editore 2007

Descombes V., *Puzzling identities*, Harvard University Press 2016

Erikson,E., *Identity: Youth and Crisis*, New York Norton 1968

Ferrari S., *Lo specchio dell'Io*, Editori Laterza 2002

Oliverio Ferraris A., *La ricerca dell'identità*, Giunti Editore 2002

- Fichte J.B., *Scritti sulla dottrina della scienza*, Utet 2017
- Freud S., *Opere Complete*, Editore Boringhieri 2013
- Gramsci A., *Quaderni dal Carcere*, Einaudi 2014
- Ḥanafī H., *L'Altro nella Cultura Araba*, Mesogea Editore 2006
- Ḥanafī H., *Introduzione alla scienza dell'occidentalismo*, al-Dār al-fanniya li'l-našr wa' l-tawzī' 1991
- Ḥamadāni R., *The Compendium of Chronicles by Rašid ad-Din Ḥamadāni*
- Hegel G.W.F, *Fenomenologia dello Spirito* trad. Cicero, Bompiani Editore 1995
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi 2008
- Honneth A., *The I in We: Studies in theory of recognition*, Polity Press 2012
- Hume D., *Trattato sulla Natura Umana*, Bompiani Editore 2001
- Jullien F., *L'identità culturale non esiste*, Einaudi Editore 2018
- Jullien F., *L'apparizione dell'altro*, Feltrinelli Editore 2020
- Kutelia M., *Egyptian Enlightner Rifā'a At-Thḥawī*, IBSU Scientific Journal, 5(1):83-92, 2011
- Lacan J., *Scritti*, Einaudi Editore 1974, vol. I
- Lewis B., *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Laterza 1991
- Lingiardi V., *Mindscapes Psiche nel paesaggio*, Raffaello Cortina Editore 2017
- Melchior-Bonnet S., *Storia dello specchio*, Dedalo Editore 2002
- Melucci A., *Il gioco dell'Io, il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli Editore 2021
- Newman, Daniel L. *An Imam in Paris*, Saqui Essentials 2011
- Ovidio, *Metamorfosi III libro*, Mondadori Editore 2007

- Pirandello L., *Uno Nessuno e Centomila*, Libreria Editrice 2021
- Rampini F., *Oriente e Occidente*, Einaudi 2020
- Reale G., *Aristotele 'Metafisica'*, Bompiani 2000
- Reale G., *Parmenide 'Sulla Natura'*, Bompiani 2001
- Remotti F., *Contro l'identità*, Editori Laterza 2001
- Remotti F., *L'ossessione identitaria*, Editori Laterza 2017
- Rejwan N., *Arabs in the Mirror, images and self-Images from pre-Islamic to modern times*, University of Texas Press 2008
- Rossi P., *L'identità dell'Europa*, Il Mulino 2007
- Sacks O., *L'uomo che scambio sua moglie per un cappello*, Adelphi Editore 2001
- Said E., *Orientalismo, L'immagine Europea Dell'Oriente*, Feltrinelli Editore 2013
- Shakespeare W., *Amleto*, Bur Biblioteca Univ. Rizzoli, 2012
- Shaw W. M. K., *What is Islamic art?* Cambridge University Press 2019
- Platone, *Timeo* curatore F. Fronterotta, Bur editore 2003
- Plutarco, *Vite parallele*, Utet 1996
- Wallon H., *Come si sviluppa la nozione del proprio corpo nel bambino*, La Nuova Italia 1967

## SITOGRAFIA

[www.teologiaefilosofia.it/eraclito](http://www.teologiaefilosofia.it/eraclito)

[www.stateofmind.it/tag/psicologia-sociale](http://www.stateofmind.it/tag/psicologia-sociale)

[www.storicang.it/a/giraffa-che-fece-impazzire-i-francesi\\_14708](http://www.storicang.it/a/giraffa-che-fece-impazzire-i-francesi_14708)

[www.infoplease.com/encyclopedia/people/science/math/ibn-alhaytham](http://www.infoplease.com/encyclopedia/people/science/math/ibn-alhaytham)

[www.santegidio.org/pageID/30048/langID/it/lbrID/40/cap/44/Dal-libro-del-profeta-Isaia-44-128.html](http://www.santegidio.org/pageID/30048/langID/it/lbrID/40/cap/44/Dal-libro-del-profeta-Isaia-44-128.html)

[www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html)

[www.treccani.it/enciclopedia/mutiny-of-indian-sepoys\\_\(Dizionario-di-Storia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mutiny-of-indian-sepoys_(Dizionario-di-Storia)/)

[www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems\\_eastwest.htm](http://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_eastwest.htm)

[www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/nizam-al-jadid-al](http://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/nizam-al-jadid-al)

[www.teologiaefilosofia.it/eraclito/](http://www.teologiaefilosofia.it/eraclito/)

## **FONTI PRIMARIE**

Aṭ-Ṭḥṭawī R., *Taḥlīs al-Ibrīz fī Talḥīs Bārīz*, Handāwī 2011

Newman, Daniel L. *An Imam in Paris*, Saqui Essentials 2011