



Oltre l'Oriente e l'Occidente. l'orientalismo di Tawfiq al-Ḥakīm

di Girolamo Pugliesi

1. ORIENTE E ORIENTALISMO

Dell'ambiguità irriducibile della categoria di Oriente (come quella di Occidente, d'altra parte) gli studiosi hanno ormai preso piena coscienza. E.W. Said, con il suo volume *Orientalismo*, per la prima volta ha evidenziato in modo esplicito tutti gli stereotipi, i pregiudizi, le contraddizioni che questo termine ha generato; tutti rovi dai quali è difficile districarsi e in cui ci si ritrovano impigliati anche coloro che cercano di evitarli. Lo stesso Said, infatti, ne manifesta una netta dipendenza, denunciata da altri studiosi, come F. Gabrieli (2009; Tessitore 2009), J. Clifford (1993), B. Lewis (1993). L'idea di Oriente è ambigua, ma nello stesso tempo, sembra essere necessaria ed insostituibile.

È che l'Oriente è spesso più immaginato che reale; ma, ad un tempo, è innegabile che l'idea di Oriente abbia giocato un ruolo decisivo per la nascita e lo sviluppo delle discipline orientalistiche. Si potrebbe dire che la categoria di Oriente è stata per l'orientalismo quello che la meraviglia rappresentava per la filosofia secondo Aristotele, con la differenza però che l'Oriente, insieme al sentimento che gli è insito, ossia l'esotismo, porta con sé anche tutta una serie di elementi 'simbolici', che se non



compresi possono produrre – come è accaduto – una serie di paralogismi. L'ambiguità della categoria di Oriente ha dunque prodotto l'ambiguità dell'orientalismo.

Il problema non si pone semplicemente riguardo alla categoria di Oriente in sé, ma insiste sull'identificazione di questa categoria con una civiltà, con i popoli che la hanno prodotta, con i luoghi in cui questi hanno fatto la loro comparsa.

L'Oriente in quanto simbolo non è costruito nell'Europa moderna, giacché un Oriente è presente in ogni cultura. Più che una categoria chiara e distinta, Oriente è un ideale, una metafora. Essa induce a immaginare più che a osservare.

Vista così la categoria di Oriente appare certamente 'ambigua', ma non di meno appare quasi la necessità di una tale ambiguità. L'Oriente è un archetipo irriducibile, ha cioè una valenza simbolica insostituibile e non concettualizzabile completamente, perché non è soltanto l'Est, non è neanche soltanto il punto dal quale si vede sorgere il sole. Oriente è il sorgere del sole e, nello stesso tempo, è il luogo in cui origina la vita, è l'inizio di ogni forma di conoscenza. Oriente è l'aspetto sorgivo e generativo dell'esperienza delle cose.

Storicamente, un interesse per l'Oriente sorge in Europa attorno al XVIII sec. (Fabietti 2011: 6-13). Per Oriente i *savants* settecenteschi, e poi i loro successori, intendevano «quasi esclusivamente l'India e le regioni menzionate dalla Bibbia» (Said 1999 [1978]: 14.). Il primo approccio orientalistico fu legato alla filologia, all'archeologia, agli studi storici più che alla concreta e storica apertura verso le culture vive dei popoli della regione a est del Mediterraneo. Questa intenzionalità retrospettiva, che è l'elemento nativo dell'orientalismo europeo, sarà gravido di conseguenze e condizionerà pesantemente tutto il suo sviluppo. Questo uso dell'Oriente infatti tanto esalta il passato quanto deprime il presente, e in questo processo, ad un tempo, denuncia il razionalismo dentro cui nasce l'ideologia orientalistica: l'Oriente *attuale* – sintetizzando in modo estremo la visione tipica dell'orientalismo – è sempre riconosciuto come un erede immeritevole, più che come un saggio e promettente amministratore (Fabietti 2011: 13). Nell'Oriente l'europeo scorge narcisisticamente più se stesso 'come era prima', che il vero padre dei popoli e delle culture che da quell'Oriente discendono.

Eppure, da tutto ciò, per eterogenesi dei fini, grandi benefici ne sono venuti, in termini di conoscenze e di scambi, e anche i 'popoli orientali' ne hanno potuto beneficiare, affrancandosi – però non sempre con facilità – da pregiudizi e innegabili arretratezze.

2. L'ORIENTALISMO DI TAWFĪQ AL-ḤAKĪM

Accanto al fenomeno di matrice europea è interessante notare come la categoria di Oriente abbia influenzato, ben oltre l'immaginabile, anche le popolazioni della regione a est del Mediterraneo e i loro intellettuali. D'altra parte nei paesi arabi la penetrazione delle opere e delle principali produzioni intellettuali e scientifiche europee fu davvero ampia ed intensiva, specialmente a partire dal XIX secolo (Avino 2002; Branca 2009: 142-153).



Per aprire una finestra su questo tema si propone l'analisi di un caso molto significativo: il pensiero e la produzione letteraria di Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987), uno dei massimi esponenti della cultura egiziana del xx secolo.

Innanzitutto, il percorso formativo e letterario di al-Ḥakīm sembra incarnare le fasi dello sviluppo culturale (di buona parte del xx secolo) dei popoli arabi in relazione alla cultura europea e alla visione che questa aveva dell'Oriente arabo: assimilazione acritica, studio critico e sintesi polare.

In secondo luogo, esprime chiaramente le metafore e i simboli 'chiave' con cui la 'cultura araba' si autocomprendeva in parallelo alla visione che le era offerta dall'orientalismo europeo.

Infine, la sua riflessione sull'Oriente permette di cogliere i prodotti teorici che l'orientalismo europeo generava presso i popoli arabi.

Il contributo si svilupperà, diacronicamente, attraverso l'analisi di alcuni brani dell'A. ordinati cronologicamente (*'Awdat ar-rūḥ*, scritto nel 1927 e pubblicato nel '33; *'Uṣfūr min aš-šarq*, 1938; *Zahrāt al-'umr*, 1943; *al-Malik Ūdīb*, 1949 e *Qalabu-nā l-masrahī*, 1967) e, sincronicamente, evidenziando negli stessi brani costanti e varianti della visione di Oriente.

– LA PRIMA FASE: À LA MODE

La prima fase della riflessione di al-Ḥakīm sul rapporto tra Oriente e Occidente – che intercetta in modo speciale in due opere: *Il ritorno dello spirito* (*'Awdat ar-rūḥ*, 1933)¹ e *Un uccello dall'oriente* (*'Uṣfūr min aš-šarq*, 1938)² – risente in modo ancora molto intenso degli stereotipi tipici dell'orientalismo ottocentesco francese e inglese: egli scorge soprattutto un'antitesi costituita per un verso da un Occidente mentale, razionale, materialista e ateista e, per l'altro, da un Oriente 'cordiale', immaginifico, spirituale e intrinsecamente religioso.³ È una visione romantica che vuole l'Occidente rivolto alla concretezza, alla materialità (*al-mādda*), alla realtà (*al-waqī'*) e alla logica e un Oriente possedimento perenne dell'immaginazione (*al-ḥayāl*) e dello spirito (*ar-rūḥ*).⁴

D'altra parte, il fatto che in altri scritti dello stesso periodo egli riconosca nella cultura greca la sintesi di Oriente e Occidente, di spirito e materia⁵, è indicativo di come egli comunque pensi alla superiorità occidentale, seppure *ab antiquo*.

¹ Per una sintesi dell'opera si rimanda a Starkey 1987: 84-92.

² Per una sintesi dell'opera si rimanda a Hutchins 2003: 47-52.

³ "The antithesis between East and West which al-Ḥakīm draws is in no way original, and indeed depends heavily on the current European fashion for deprecating Western culture, at the same time asserting the superiority of the East" (Starkey 1987: 126).

⁴ Specialmente in questo periodo l'opposizione tra i due ambiti è ben disintinto, successivamente i due poli andranno sempre più avvicinandosi (cfr. Denoos 2002: 222-228).

⁵ "Una sola civiltà ha saputo realizzare una tale fusione tra spirito (*ar-rūḥ*) e materia (*al-mādda*), nell'equilibrio di questi due elementi costitutivi dell'essere, essa è la civiltà greca!" (*Taḥta šams al-fikr*, I, 478).



I due romanzi sono volutamente legati, lo si evince in modo chiaro da due elementi che ricorrono in entrambi i testi: il tema del rapporto tra Oriente e Occidente e il personaggio egiziano, Muḥsin. L'ordine cronologico di apparizione dei due romanzi vuole *Il ritorno dello spirito* pubblicato nel 1933, e il volume *Un uccello dall'Oriente* nel 1938, tuttavia al-Ḥakīm sembra procedere a ritroso: così il volume del '38 appare più come un *prequel*. Il volume più recente, inoltre, è una riflessione più articolata e più radicale rispetto al precedente.

In questa *taxis* redazionale già appare, seppure *in nuce*, la direzione che il suo pensiero imbroccherà. La natura del rapporto tra Oriente e Occidente può essere scoperta soltanto stando per un po' fuori dall'Oriente o dall'Occidente: così gli europei si scoprono occidentali incontrando l'Oriente e viceversa. Certamente, ancora la sua visione risente di una prospettiva 'esotistica', ma l'idea embrionale di un processo di *ek-stasis* culturale è il fermento che produrrà gli sviluppi successivi del suo pensiero.

Nei due romanzi il tema viene rappresentato attraverso i personaggi che incarnano i vari attori del rapporto Oriente/Occidente. Così Muḥsin,⁶ il protagonista egiziano di entrambi i romanzi, incarna naturalmente l'Oriente, mentre altri personaggi minori incarnano in vario modo l'Occidente: ne *Il ritorno dello spirito*, l'archeologo Monsieur Fouquet rappresenta l'europeo aperto alla ricerca delle antiche fonti orientali, mentre il britannico Mr Black, ispettore dell'irrigazione, gioca il ruolo dell'europeo materialista (anche la scelta dei mestieri e della nazionalità dei personaggi non è casuale); ne *Un uccello dall'Oriente*, André è l'europeo medio, perlopiù incosciente della propria condizione, mentre Ivan incarna l'europeo che vive nella ricerca dell'equilibrio (impossibile per un europeo) tra spirito e materia.

Chiaramente, i romanzi contengono anche elementi che esulano dal nostro tema, pertanto qui mi soffermo in particolare solo su pochi brani in cui è come condensata la visione del rapporto Oriente/Occidente di al-Ḥakīm. Alcuni passaggi de *Il ritorno dello spirito* ('*Awdat ar-rūḥ*) – il dialogo tra Mr Black e M. Fouquet – sono chiari:

Rispose il francese [M. Fouquet]: "Ma, purtroppo, è l'Europa invero ad accusarlo di ignoranza... Infatti, questo popolo, che voi giudicate ignorante, conosce molte cose, solo che le conosce col cuore (*qalb*) e non con la ragione (*'aqḥ*)! Una sapienza sublime scorre nel suo sangue, ma non lo sa! Una grande forza risiede nella sua anima, ma non ne ha sentore... È che questo è un antico popolo: prendi uno qualsiasi di questi *fallāḥīn* [contadini egiziani] ed estraigli il cuore, vi troverai sedimentati diecimila anni di esperienza e di sapere, accumulatisi poco a poco, senza che egli non ne abbia alcuna consapevolezza!

[...] Certamente l'Europa oggi sopravanza l'Egitto, per quale motivo? Soltanto per aver sfruttato tutto quel sapere, che i popoli antichi reputavano accidentale e non essenziale. Quel sapere che essi consideravano come l'indizio esteriore di un tesoro nascosto, niente di più! Tutto ciò che facciamo – noi europei della cultura moderna – non è altro che sottrarre a quei popoli antichi quegli indizi, senza

⁶ Muḥsin, a detta dello stesso al-Ḥakīm, è un suo pseudonimo nei primi romanzi (cfr. el-Enany 2000: 166)



scoprirne il tesoro. Infatti, se prendi un europeo e gli apri il cuore, lo troverai vuoto!

Un europeo vive di quello che gli è stato insegnato nella sua giovinezza e di ciò che ha appreso nella sua vita; ma egli non è in possesso di un'eredità, né di un passato di cui prendersi cura, all'infuori di ciò che gli è stato insegnato!

Togli all'europeo la scuola ed egli diventerà più ignorante di un ignorante! La sola forza dell'Europa è nella ragione. Quello strumento limitato di cui disponiamo a nostro piacimento. La forza dell'Egitto, invece, risiede nel cuore, che non ha limiti. Per questo la lingua degli antichi egizi non possedeva termini distinti per dire 'ragione' e 'cuore'. Essi dicevano 'ragione' e 'cuore' con una sola parola: 'cuore'". (*'Awdat ar-rūh*, I, 94)

In *Un uccello dall'Oriente* troviamo altri spunti utili:

Disse [Muḥsīn]: "Credo che lei, monsieur Ivan, sia troppo severo nel giudicare l'Occidente. Comunque stiano le cose, hai collegato l'Europa alla conoscenza a tal punto che è impossibile disgiungerle".

L'uomo [Ivan], ridendo sarcasticamente, replicò: "Chi ti ha detto questo? Ragazzo, sai cos'è la conoscenza? Vi sono due tipi di conoscenza: una 'esteriore' (*ẓāhir*) e una 'interiore' (*ḥafī*) e l'Europa è ancora oggi come una bambina, che ha tralasciato i progressi di conoscenza interiore che la cultura africana e asiatica ha legato in modo stretto al sapere umano. Quanto al mero sapere esteriore, il suo campo d'azione è costituito dalla limitata facoltà raziocinante e dai suoi veicoli esterni che sono soltanto i nostri organi e i nostri sensi esterni, i quali non hanno alcuna finezza per cogliere alcunché eccetto i particolari esteriori delle cose; circa gli aspetti esteriori della natura e delle cose esistenti, il sapere esteriore per ogni cosa si serve di strumenti e di lenti d'ingrandimento. Tutto questo sapere moderno, che ti affascina, invero altro non è che metodo e procedimento! [...]

Il vertice del sapere umano è invece costituito da quell'inesplorato 'sapere interiore', che la ragione europea non ha raggiunto, dal momento che i suoi strumenti – come ti ho detto – non sono adatti che a percepire soltanto gli aspetti esterni e superficiali della vita. E non sono severo se uso la parola 'superficialità' (*saḥīyya*), dal momento che è proprio così: lo sguardo del sapere europeo da sempre si ferma alla superficie delle cose, come può la vista umana. Infatti, il mondo civilizzato (*madaniyya*) non capisce e non riconosce altro da ciò che cade sotto il tatto, la vista e il raziocinio (*manṭiq al-'aql*), e così esso si dedica soltanto alla conoscenza sensibile. E io stesso, che ho perseverato in questa grande cultura, che è una 'cultura imperfetta' (*madaniyya nāqīṣa*) – infatti, non conosce che la vita in una sola dimensione (*'ālam*) –, adesso voglio fuggire verso regioni in cui si vive in due dimensioni: quelle regioni nelle quali la conoscenza umana è cresciuta tanto da costituire due saperi. (*'Uṣfūr min aš-šarq*, I, 458)

Anche le religioni sono un ambito privilegiato per saggiare le diverse qualità dell'Oriente e dell'Occidente. Un Occidente materialista male si rapporta all'antica religiosità orientale dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islām: certo essi possono



essere presenti nell'Occidente moderno, ma privati della loro radice. Al contrario l'Oriente è la vera patria delle religioni:

[Muḥsin] – Monsieur Ivan, perché non credete anche voi che ci sia un'altra vita?
[Ivan] – Ah! Puoi star certo che lo vorrei, che il desiderio e la voglia non mi mancano... Ma credi possibile che ad uno come me oggi sia possibile credere al paradiso e all'inferno, allo stesso modo in cui vi credevano i cristiani al tempo dei martiri?! Essi andavano incontro al martirio: abbandonandosi alle zanne feroci delle fiere, essi erano gioiosi, nella convinzione che le porte del paradiso si aprissero ad accoglierli [...]
Sì, sembra che una fede come questa in Occidente [*ġarb*] oggi non sia più possibile! [...]
Quella bella immagine di un'altra vita [dopo la morte] si è ormai definitivamente sbiadita, come una lastra fotografica quando la luce penetra nella camera oscura. [...]
È che la civiltà moderna europea non concede alla gente di vivere se non in un mondo ad una sola dimensione. Il segreto della sublimità delle civiltà antiche invece consisteva nel fatto che esse facevano in modo che le genti potessero vivere in un modo a due dimensioni. Quelle culture conoscevano sia la scienza sia le scienze applicate. Così infatti la civiltà che costruì le piramidi non poteva certo ignorare le scienze speculative e quelle applicate, e tuttavia non per questo permetteva che si sbiadisse quella immagine che raffigurava l'altra vita. Quelle civiltà, io le chiamo 'integrali' [*al-ḥāḍarā al-kāmila*]. Eppure, col passare del tempo, l'Asia e l'Africa, congiuntesi, generarono nuova prole: una giovane fanciulla bionda – che si chiama Europa – bella, aggraziata e intelligente, ma volubile ed egoista. (*Uṣfūr min aš-šarq*, I, 453)

L'Occidente non può comprendere fino in fondo l'Oriente, si tratta di un'opposizione culturale radicale. Un occidentale può arrivare a comprendere le radici di questa opposizione – come fa Ivan –, tuttavia approssimarsi all'Oriente significherebbe rinunciare alla propria identità, alla propria cultura, significherebbe annullare l'Occidente.

Tutta l'Europa oggi è come un uomo incerto che si domanda se assumere o no l'oppio [della religione]. Jean Cocteau riassume tutta l'Europa nella sua crisi attuale. L'Europa sta per morire, e niente che essa abbia dentro di sé è in grado di salvarla, dal momento che tutto ciò che entra in contatto con questa sua 'mentalità' [*aqliyya*] si trasforma in cultura falsa e menzognera. Soltanto se si apre essa può salvarsi. Può liberarsi soltanto se allarga i propri orizzonti... da qui fino all'oriente. (*Uṣfūr min aš-šarq*, I, 457)

In questa fase, pertanto, la riflessione di al-Ḥakīm sul rapporto Oriente/Occidente al-Ḥakīm risente ancora del *cliché* orientalista europeo, anche se egli lo adotta ribaltandolo: la superiorità dell'Oriente non è altro dunque che la stessa versione rovesciata della superiorità dell'Occidente (non è un caso che venga messo proprio



sulla bocca di un francese il discorso sul “cuore” come sede della conoscenza per il popolo arabo).

È utile notare come, in ogni caso, la sensibilità di al-Ḥakīm gli permetta di scorgere l'autoreferenzialità delle categorie orientalistiche europee: egli infatti arriva a descrivere l'Europa come “una giovane fanciulla bionda, [...] bella, aggraziata e intelligente, ma volubile ed egoista”. L'Europa è “egoista” perché predatrice in terre d'Oriente, ma nache perché incapace di vedere nulla che non rientri già nei suoi schemi (come per esempio essa non vede il tesoro che ancora sopravvive nel vissuto dei popoli orientali).

Occorre tener presente che gli anni di *redazione* dei due romanzi (anni '20) sono quelli del nascente nazionalismo egiziano⁷, contrapposto al protettorato inglese. Gli anni di *pubblicazione* dei volumi (anni '30) vedono al-Ḥakīm invece impegnato in una campagna pro-occidentale e di valorizzazione del contributo culturale che viene dall'Europa (el-Enany 2000: 171). Questa posizione apparentemente contraddittoria⁸ risulta molto utile per la comprensione della reale complessità della sua visione del rapporto Oriente/Occidente, la quale troverà una forma sempre più definita nella produzione successiva.

– LA SECONDA FASE: IDENTITÀ RELAZIONALI

Con *Zahrat al-'umr* (*Il fiore della vita*), epistolario, che egli pubblica nel 1943 e che raccoglie un carteggio – secondo quanto dichiara⁹ – risalente al suo primo soggiorno parigino (1925-1928), il suo percorso “archeologico” raggiunge la sua fonte originaria.

In questa sua personale “*recherche*” al-Ḥakīm prende coscienza della condizione del mondo arabo-islamico arretrato, ma ricco; e del mondo occidentale che è affascinante nei suoi progressi, e che costituisce un vero modello per il mondo arabo-islamico:

A mio parere, dunque, per questa rinascita è necessaria innanzitutto una ‘cultura totale’ [*al-taqāfa at-tāmma*]... Sì, abbiamo bisogno di personalità che somiglino a quelle del Rinascimento europeo, personalità enciclopediche capaci di abbracciare qualunque frutto dell'ingegno umano, sia nel presente sia nel passato. (*Il fiore della vita*, 113; *Zahrat al-'umr*, II, 84)

L'obiettivo di al-Ḥakīm è raggiungere un vero progresso della cultura orientale e il problema non è l'opposizione tra un Oriente spirituale e un Occidente materialista e razionale, ma tra un Occidente europeo con una storia che gli ha permesso di

⁷ “Non soffermiamoci oltre sulla mentalità di Muḥsin. Non era che la mentalità di un ragazzo della rivoluzione egiziana e del nazionalismo risorgimentale” (*Yaqzat al-fikr*, IV, 784).

⁸ Su questa ambivalenza tipica della temperie culturale araba del xx secolo si veda Branca 1997: 53ss.

⁹ Sono persuaso che il carteggio, benché abbia una chiara e certa base autentica, possieda una buona porzione di *fiction*, che appare evidente da una “teleologia” ideologica che innerva il volume.



progredire in molti ambiti, e un Oriente arabo rimasto fossilizzato in strutture e modelli culturali anacronistici e arretrati. Il futuro invece sta nel tenersi a “passo con i tempi”:

Ci sono sintomi [...] dai quali possiamo dedurre che si è iniziato un movimento di rinascita, subordinato però alla formazione culturale dei suoi promotori. Noi viviamo oggi un'epoca di meravigliosa civiltà: quella europea, cui resteremmo certo indietro se ne ignorassimo anche uno solo degli aspetti. Non c'è dubbio, l'autentico spirito della civiltà islamica si è manifestato nello sforzo di giungere, per quanto possibile, alla piena conoscenza delle civiltà coeve nelle loro dottrine, scienze e arti. [...] I filosofi arabi ebbero stretti contatti con l'Europa, i dotti e i letterati accolsero con grande apertura qualunque evoluzione si prospettasse: nessuna remora impediva dunque al pensiero arabo di tenersi al passo coi tempi, sia che procedesse parallelamente alle altre culture, sia che ne avvertisse l'influenza influenzandole a sua volta. Si verificava insomma quella profonda collaborazione [*tafā'ul*], quello scambio [*tadāḥul*], quell'incontro [*ta'ānuq*] che notiamo ora fra il pensiero latino e quello anglosassone... Se vogliamo seriamente che si compia il tempo della nostra rinascita, dobbiamo lasciarci pervadere da questo spirito. (*Il fiore della vita*, 112; *Zahrat al-'umr*, II, 83)

In fin dei conti, è una posizione fortemente ottimistica: occidentale-europeo e orientale-arabo, entrambi gli orizzonti culturali sono osservati nei loro pregi e nei loro difetti, anche se l'europeo è temporaneamente superiore.¹⁰ Eppure, ciascuno in qualche modo risulta sempre necessario all'altro.

La venatura quasi eccessivamente filo-europeista, sembra contraddire la posizione espressa nei romanzi che dovrebbero essere coevi al carteggio, ma in questo caso – a mio parere – è più importante considerare l'anno di pubblicazione.

In ogni caso, anche la venatura filo-occidentale viene controbilanciata, 'equilibrata', dall'inserimento del tema della 'collaborazione' e dello 'scambio': già qui emerge il tema che diventerà dominante nella fase successiva della riflessione hakimiana. Le categorie di Occidente e Oriente, qui vengono risemantizzate. Esse perdono la connotazione idealistica, romantica e metaforica che ancora possedevano negli scritti precedenti. Invece, l'associazione sempre più stringente a delle culture specifiche, collocate in tempi e luoghi particolari, sottraggono quella forza evocativa che Oriente e Occidente posseggono se usati in forma assoluta. Così, non più Oriente, ma al suo posto “civiltà arabo-islamica”, “Egitto”, e, all'altro capo, non più Occidente, ma Europa, “civiltà latina”, o “greca”, o “anglosassone” (Rizzitano 1949: 487-488). Di pari passo, la rigida associazione delle nozioni di “materia” o “realtà” alla categoria Occidente, e di “spirito” o “immaginazione” a Oriente, perde forza e incisività. Come nota Denoos, nel corso del tempo si assiste ad un mutamento di paradigma: da uno

¹⁰ Una posizione di questo tipo è presente anche nella sua riflessione politica, dove gli apporti dell'Europa vengono accolti come avanzamenti necessari, e tuttavia essi devono essere tradotti per la cultura arabo-islamica (Cachia 1980).



schema rigidamente binario (tipico degli anni '30), si passa successivamente ad uno schema misto "pseudo-ternario" (2002: 222-228) e, in ogni caso, più complesso.

È significativo, a tal proposito, aver presente il mutamento che, negli stessi anni, si registra nella sua produzione teatrale. Egli attorno alla metà degli anni '40 abbandona, infatti, il cosiddetto "teatro della mente" o "dello spirito" – sintagma utilizzato da al-Ḥakīm per indicare un insieme di *pièces* dal soggetto simbolico, astratto o filosofico (*masraḥiyyāt fikriyya*) – fra cui le più celebri: *Ahl al-kahf* (1933), *Šahrazād* (1934), *Piḡmāyūn* (1942) (Deheuvels 1995). Tipico di queste opere era una costruzione concettuale dei personaggi e della drammaturgia (Starkey 1977; Oliverius 1973).

Abbandonare questo tipo di produzione significherà per lui uscire da schemi concettuali rigidi, in cui i personaggi rappresentano 'concetti' (Pugliesi 2010: 69-74). Lo stesso processo avverrà anche riguardo alla produzione romanzesca o novellistica: romanzi come *Il ritorno dello spirito* o *Un uccello dall'Oriente*, nei quali i personaggi hanno una funzione segnica e concettuale (per es. Muḥsin incarna l'idea di Oriente), non avranno seguito. Anche questo è prova di un mutamento di 'orientamento'.

– LA TERZA FASE: TAZĀWUĠ IL CONNUBIO TRA LE CULTURE.

L'ultima fase evolutiva del modo di pensare al rapporto tra Oriente e Occidente viene – a mio parere – inaugurata definitivamente da al-Ḥakīm con la lunga prefazione alla sua originale riscrittura del *Re Edipo* di Sofocle, *al-Malik Ūdīb* (1949). Qui niente è casuale: il teatro, la letteratura, l'antica Grecia, tutto è strettamente legato alla lettura del rapporto tra Oriente e Occidente.

Il teatro è il primo ambito della produzione letteraria di al-Ḥakīm, esso costituisce il vero centro della sua produzione. Il teatro però diventa anche il nodo tematico che porta al-Ḥakīm a riflettere sullo scambio interculturale: il teatro – riassumendo il contenuto della prefazione – è un'occasione che la cultura araba ha clamorosamente mancato nel passato (nella storia della letteratura araba infatti manca completamente il capitolo teatrale; Pugliesi 2009: 237-242), ma è anche una eredità che è rifluita al mondo arabo dall'Europa, grazie ad essa (in seguito all'arrivo degli europei in Medioriente), e che il mondo arabo – non contro ma insieme all'Europa – adesso può far fruttificare con fermenti che attendono di essere messi a servizio del mondo. In questo scritto di al-Ḥakīm il termine 'teatro' può essere sostituito da 'cultura' o 'civiltà', il teatro e la letteratura, infatti, per lui sono la quintessenza del patrimonio culturale di un popolo.

Inoltre, l'enfasi data alla grecità non è da intendere qui come un tentativo di ridimensionare la portata del dialogo con la cultura europea, ma bensì come il tentativo di ricongiungere 'alle radici' il mondo arabo e quello europeo: la cultura europea, infatti, e il teatro hanno uno dei loro luoghi genetici proprio nella Grecia antica.



Quanto al movimento di approssimazione delle due culture, il perno della dialogia è costituito dal 'tazāwuġ', ossia il 'connubio' tra letteratura (e cultura) araba e letteratura teatrale (e cultura) greca:

A proposito della 'tragedia' [trāġīdiyā] è necessario che tra la letteratura greca e quella araba si porti a compimento un connubio [tazāwuġ] simile a quello che avvenne tra la filosofia greca e il pensiero arabo, e simile a quello avvenuto tra la letteratura francese e quella greca. Quando questo connubio avverrà riguardo ad ogni aspetto della poesia e della prosa [naṭr], non si potrà pensare alla letteratura araba se non accettando questo capitolo nuovo e antico, e non ci si curerà del tempo [zamān] in cui esso è avvenuto. (Pugliesi 2010: 236; *al-Malik Ūdīb*, II, 172)

Tazāwuġ è un termine "forte", che indica il connubio, il matrimonio tra appartenenti a popoli diversi o a diverse tribù. È una metafora che dice icasticamente la differenza d'origine tra le due culture e ad un tempo la comunione da realizzare fra di esse.

Nel connubio tra le due letterature al-Ḥakīm non scorge soltanto una possibilità per la letteratura araba, ma una vera e propria necessità, senza la quale la letteratura e la cultura araba sarebbero destinate a morire, chiuse in sé stesse.

Dietro questo ragionamento si cela una nuova teoria interculturale di al-Ḥakīm, secondo la quale le culture, ancorché aventi qualità e tratti specifici, non sono che il frutto di continue contaminazioni, e per vivere non possono fare altro che continuare a contaminarsi.

Che questo connubio non sia un fattore secondario lo esplicita Tawfiq al-Ḥakīm stesso, proiettando sulla sua prima grande opera teatrale questo stesso intento. A proposito della redazione di *Ahl al-Kahf*, infatti, scrive:

Il mio intento non era la semplice ripresa del racconto coranico e la sua sistemazione nel cuore del teatro. Lo scopo era bensì rivolgere l'attenzione ai nostri miti islamici attraverso la tragedia (trāġīdiyā) greca, e dare origine al 'connubio' [tazāwuġ] tra le due mentalità letterarie. (Pugliesi 2010: 241; *al-Malik Ūdīb*, II, p. 174)

Darà pienezza a questo progetto ne *Qālabu-nā*, allorché mostrerà non solo come sia possibile veicolare, assimilare e scambiare il patrimonio letterario (e non) di tutte le culture attraverso il teatro, ma anche come il connubio tra letteratura araba e letteratura teatrale deve dare il suo frutto più maturo nella nascita di un canone teatrale arabo.

Inoltre, desidero avvertire con chiarezza che il senso dell'invito a questo canone non è di ripulsa del già noto canone mondiale [ed europeo], con i suoi nuovi orientamenti e progressi. Al contrario, io invito, ad un tempo, anche al mantenimento del percorso dentro il quale abbiamo camminato finora in seno all'arte teatrale mondiale contemporanea, affinché non ci separiamo dal consesso



culturale universale e da tutti i suoi avanzamenti e progressi. (Pugliesi 2010: 278; *Qālabu-nā l-masraḥī*, III, 890)

Ciò che vale per il teatro parimenti è valevole anche per le culture: esse devono incrociarsi, innestarsi reciprocamente. Il rapporto è paritetico, ogni subalternità è annullata.

Come si può notare, non c'è più Oriente e Occidente, ci sono solo culture, tradizioni letterarie, sociali, ecc. Non c'è più traccia di dicotomie o di contrapposizioni tra Oriente e Occidente. Non c'è più traccia di 'orientalismo' o, per converso, di 'occidentalismo'.

3. CONCLUSIONI

Tawfiq al-Ḥakīm approda ad un sostanziale ripensamento della visione dell'Oriente tipica dell'orientalismo europeo, a cui egli in principio aderisce inconsapevolmente: egli giunge a proporre una dialettica alla pari tra popoli, culture, religioni, *oltre* le categorie di Oriente e Occidente.

Tale ripensamento si mostra nella differente collocazione non solo del mondo arabo rispetto al mondo 'occidentale', quanto soprattutto nella distinzione più chiara – ma pur sempre articolata – tra l'Oriente simbolico e la cultura arabo-islamica. In altri termini, al-Ḥakīm riesce a scovare e neutralizzare la distorta identificazione di Oriente e mondo arabo-islamico (fallace perché restrospettiva e depressiva del presente), introiettando l'"Oriente" in ogni civiltà e cultura.

In questo modo, a mio parere, va letta la sua descrizione del rapporto generativo che intercorre tra le culture:

Si, è proprio l'urto fra le due mentalità, quella degli orientali e quella degli occidentali, a dare agli uni e agli altri la possibilità di aprirsi a nuovi orizzonti. Tale incontro, il cui senso e valore ben oltrepassano il ristretto ambito individuale, è carico di una forza emblematica. Sempre, ogni volta che l'Oriente è venuto a contatto con l'Occidente, una nuova luce è sorta a illuminare il mondo, e sempre, ogni volta che trovatisi faccia a faccia si son guardati negli occhi entrambi hanno scorto la propria bellezza quasi si mirassero in uno specchio. (*Il fiore della vita*: 51; *Zahrat al-'umr*, II, 57-58)

T. al-Ḥakīm sembra arrivare ad una ridefinizione di Oriente e Occidente, non più come sfere immutabili, ma come elementi intrinseci a tutti i soggetti storici, sussistenti adesso come in passato. Non che non ci sia più un Oriente simbolico, ma questo è dentro ogni cultura e dunque sempre colà rinvenibile.

al-Ḥakīm sembra aver colto uno dei nuclei problematici dell'orientalismo, quello che consiste nella "questione della rappresentazione dell'Altro" (Fabiotti 2011: 14). La soluzione che egli propone poggia esattamente sulla consapevolezza che l'altro (per cultura, storia, ecc...) non può essere conchiuso in modelli e stereotipi, e dunque che la



rappresentazione dell'altro e di sé non sono mai neutre. L'interazione, la cooperazione, lo scambio, il connubio sono le modalità che egli suggerisce per giungere ad una giusta rappresentazione di sé e dell'altro, oltre l'Oriente e l'Occidente.

BIBLIOGRAFIA

- Avino M., 2002, *L'Occidente nella cultura araba*, Jouvence, Roma.
- Branca P., 2009, *Pagine di Letteratura araba*, Educatt, Milano.
- 1997, *Voci dell'Islam Moderno*, Marietti, Genova.
- Cachia P., 1980, *Idealism and Ideology: the Case of Tawfiq al-Ḥakīm*, *Journal of the American Oriental Society* 3, pp. 225-235.
- Chiauzzi G., 1984, *Versioni e studi critici italiani di opere del drammaturgo egiziano Tawfiq al-Ḥakīm*, *Studi in memoria di Maria Nallino*, *Oriente Moderno* 64 n.s. 3, pp. 239-241.
- Clifford J., 1993 [1988], *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Deheuvels L.-W., 1995, *Tawfiq al-Ḥakīm, Pygmalion et le «Théâtre de l'esprit»*, *Arabica* 42, pp. 1-55.
- Denooz L., 2002, *Entre Orient et Occident: rôles de l'hellénisme et du pharaonisme dans l'œuvre de Tawfiq al-Ḥakīm*, Droz, Genève.
- el-Enany R., 2000, *Tawfiq al-Ḥakīm and the West: A New Assessment of the Relationship*, *British Journal of Middle Eastern Studies* 27, pp. 165-175.
- Fabiotti U., 2011, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano.
- Gabrieli F., 2009, *Oriente e Occidente*, Liguori, Napoli.
- al-Ḥakīm T., 1933, *'Awdat ar-rūḥ* [«Il ritorno dello spirito»], *Maṭba'at ar-Raḡā'ib*, al-Qāhira; anche in Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, *Maktaba Lubnān Nāširūn*, Bayrūt, vol. I, pp. 1-149; tr. ingl. Hutchins W.M., 1990, *Return of the Spirit*, Three Continents Press - Lynne Rienner, Washington-Boulder; tr. fr. Khédry A. – Brin M., 1937, *L'âme retrouvée*, Fasquelle, Paris.
- 1949, *al-Malik Ūdīb* [«Il re Edipo»], *Maktabat al-Ādāb*, al-Qāhira; anche in Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, vol. II, p. 165-216; tr. it. (parziale) Pugliesi G., 2010, *Un canone per il teatro arabo. Una lettura de «Qālabu-nā l-masraḥī» di Tawfiq al-Ḥakīm*, Educatt, Milano, pp. 221-251; tr. ingl. Hutchins W.M., 1981, *King Œdipus*, in Id. (a cura



di), *Plays, Prefaces and Postscripts of Tawfiq al Hakim*, vol. I: *Theater of the Mind*, Three Continents - Lynne Rienner, Boulder-Washington 1981, pp. 81-129; Khédry A. – Costandi N., 1950, *Œdipe-Roi*, in Idd. (a cura di), *Théâtre arabe*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, p. 193-359.

– 1967, *Qālabu-nā l-masraḥī* [«Il nostro canone teatrale»], Maktabat al-Ādāb, al-Qāhira; anche in Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, vol. III, pp. 885-932; trad. it. (parziale) Pugliesi G., 2010, *Un canone per il teatro arabo. Una lettura de «Qālabu-nā l-masraḥī» di Tawfiq al-Ḥakīm*, Educatt, Milano, pp. 269-278; M.A. Martínez Núñez, 1991, *Nuestro molde theatral*, *Primer Acto* 238, pp. 44-49.

– 1938, *Taḥta šams al-fikr* [«Sotto il sole della ragione»], Maṭba'a Laḡnat at-Ta'līf wa-t-Tarḡama wa-n-Našr, al-Qāhira; anche in Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila* (da qui "M.K."), Maktaba Lubnān Nāširūn, Bayrūt, vol. I, p. 461-519.

– 1938, *Uṣfūr min aš-šarq* [«L'uccello d'Oriente»], Maṭba'a Laḡnat at-Ta'līf wa-t-Tarḡama wa-n-Našr, al-Qāhira; anche Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, Maktaba Lubnān Nāširūn, Bayrūt 1991-1997, vol. III, pp. 409-460; tr. fr. al-Ḥakīm T., 1960, *L'oiseau d'Orient*, Nouvelles édition Latines, Paris; tr. ingl. Bayly Winder R., 1966, *Bird of the East*, Khayats, Bayrūt; tr. fr. Schenouda H. – Brin M., 1966, *L'oiseau d'Orient*, Horus, Paris.

– 1943, *Zahrāt al-'umr* [«Il fiore della vita»], Maktabat al-Ādāb, al-Qāhira; anche in Id. Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, vol. II, pp. 41-90; trad. it. Borruso A. – Mascari M.T., 2001, *Il fiore della vita*, Liceo Ginnasio «G. Adria», Mazara del Vallo 1985; n. ed. FrancoAngeli, Milano.

– 1986, *Yaqaḏa al-fikr, iḡāz at-tafkīr* [«La veglia del pensiero, il risveglio della riflessione»], Maktabat al-Ādāb, al-Qāhira 1986; anche in Id., 1991-1997, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, vol. IV, pp. 759-793.

Hutchins W.M., 2003, *Tawfiq al-Hakim. A reader's guide*, Lynne Rienner, Boulder-London.

Lewis B., 1993, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press.

Long C.W.R., 1969, *Tawfiq al-Ḥakīm and the Arabic Theatre*, Middle Eastern Studies 5, p. 69-74.

– 1979, *Tawfiq al Hakim. Playwright of Egypt*, Ithaca, London.

Nagy O., 1957, *Un représentant du «modernisme» dans la littérature égyptienne: Tawfiq al-Ḥakīm*, *Studia et Acta Orientalia* 1, pp. 333-338.

Olivierus J., 1973, *Le monde des idées et des significations dans les pièces de théâtre de Tawfiq al-Ḥakīm*, *Archiv Orientální* 41, pp. 355-374.

Pugliesi G., 2010, *Un canone per il teatro arabo. Una lettura de «Qālabu-nā l-masraḥī» di Tawfiq al-Ḥakīm*, Educatt, Milano.

– 2009, *Il teatro nella cultura araba*, Branca P., *Pagine di Letteratura araba*, Educatt, Milano, pp. 237-246.

Rizzitano U., 1949, *Spirito faraonico e spirito arabo nel pensiero dello scrittore egiziano Tawfiq al-Ḥakīm*, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* n.s. 3, pp. 487-497.

Said E.W., 1999 [1978], *Orientalismo*, Feltrinelli, Torino.



Starkey P., 1987, *From the Ivory Tower*, Ithaca, London.

– 1977, *Philosophical Themes in Tawfīq al-Ḥakīm's Drama*, *Journal of Arabic Literature* 8, pp. 136-152.

Tessitore F., 2009, *Francesco Gabrieli e la polemica sull'orientalismo*, in Gabrieli F., *Oriente e Occidente*, Liguori, Napoli, pp. 271-288.

Girolamo Pugliesi è laureato in Filosofia ed ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Discipline Filosofiche, Artistiche e Teatrali presso l'Università Cattolica di Milano con una tesi dedicata alle opere teatrali di T. al-Ḥakīm

girolamo.pugliesi@gmail.com