

Le forme della censura religiosa nell'Egitto moderno. Il caso *Awlād Ḥāratinā* di Nağīb Maḥfūz

Danilo Marino

È l'autunno del 1959 quando Maḥfūz, rompendo il silenzio che si era autoimposto dopo la Rivoluzione degli Ufficiali Liberi del 1952 a cui seguirà l'ascesa di Ġamal 'Abd al-Nāṣṣar e dopo il successo della *Trilogia* del Cairo, inizia a pubblicare a puntate sul quotidiano cairota *al-Ahrām* la sua opera più contestata, *Awlād Ḥāratinā* (Maḥfūz 1959)¹. Fin dall'inizio della serializzazione, il romanzo aveva suscitato le critiche di alcuni rappresentanti della celebre Università islamica del Cairo al-Azhar che chiedevano apertamente d'interrompere la pubblicazione dell'opera. In un'intervista apparsa nel 1998 Maḥfūz stesso racconta le fasi della vicenda:

la crisi iniziò quando sulla pagine letteraria di al-Ġumhuriyyah apparve un trafiletto in cui l'autore dell'articolo attirava l'attenzione sul fatto che il romanzo che si stava pubblicando a puntate su al-Ahrām denigrava i profeti. Così alcuni tra cui degli scrittori, cominciarono a inviare delle petizioni e delle denunce al tribunale, allo šayḥ di al-Azhar e perfino al presidente della repubblica, per chiedere l'interruzione della pubblicazione e la mia comparizione davanti ai giudici. (Jaquemond 2003: 78-79 e nota 46, Stagh 1993: 158)

¹ Esiste un'ottima traduzione italiana, cfr. Maḥfūz Nağīb, *Il rione dei ragazzi*, 2001.

Ma che cosa ha scandalizzato gli šayḥ di al-Azhar tanto da considerare *Awlād Ḥāratīnā* un'opera blasfema, da organizzare manifestazioni e proteste? In questa comunicazione si cercherà d'analizzare le diverse fasi di un processo che passa dalla censura religiosa a quella politica per poi trasformarsi, in ultima analisi, in una forma di autocensura.

Awlād Ḥāratīnā è la storia di un vicolo immaginario, ma totalmente verosimile, sorto fra la città vecchia del Cairo e il deserto, nel tempo sospeso della leggenda. Maḥfūz crea un complesso sistema di corrispondenze fra il microcosmo, la microstoria di un vicolo e la storia dell'umanità, attraverso una rappresentazione letteraria del mito dell'origine. Il fondatore Ġabalāwī, figura onnipotente e di forza leggendaria, giunto nel deserto vi costruì una Grande Casa attorno a cui il rione si popolò. Il mito della fondazione viene riproposto nella quotidianità di un quartiere come tanti altri, diventando racconto da tramandare. Ma ogni narrazione è soggetta ai capricci della memoria dei cantastorie e agli interessi dei singoli, per cui per evitare manipolazioni e dimenticanze dovute alla natura frammentaria del racconto, il narratore, egli stesso abitante del quartiere, interviene ordinando i fatti sorprendenti succedutisi nel tempo:

mi sono imbarcato nell'impresa, un po' perché convinto che la storia era buona, e un po' per l'amicizia per quello che me l'ha suggerita [...] il mio lavoro è di buttar giù le proteste di quelli che sono oppressi o nel bisogno. (Maḥfūz, 2001: 9-10)

La storia del vicolo è fatta di oppressione, servilismo e ingiustizia a cui gli abitanti si sono assuefatti, proprio come si sono abituati alla povertà, alla sporcizia ed al degrado. Eppure, in questa realtà meschina, fatta di mosche e pidocchi, sono nati e hanno operato il bene i grandi eroi del vicolo, le cui gesta mitiche sopravvivono nel ricordo degli abitanti. Adham, Ġabal, Rafā'ah e Qāsim sono tutti personaggi le cui storie ricalcano quelle di Adamo, Mosè, Gesù e Muhammad rispettivamente, tutti difensori della giustizia, della misericordia e della solidarietà. Ciò che causò l'ira dei detrattori del romanzo era il

presunto atteggiamento denigratorio con cui Maḥfūz ne dipingeva la quotidianità. Niente di più blasfemo nell'umanizzare un profeta immaginandolo bere alcol o fumare hashish, parlare di sesso o descriverlo nelle sue azioni più abiette, niente di più irriverente immaginare che i personaggi sacri potessero mettere in dubbio l'esistenza del fondatore-Dio-Ġabalāwī, chiuso dietro le alte mura della sua Grande Casa indifferente alla sofferenza della gente. Niente di più empio nell'immaginare che 'Arafah, il mago-scienziato la cui storia chiude il romanzo, incarnazione della scienza e della volontà di conoscenza dell'uomo, sia arrivato fino a causare la morte del padre-creatore del vicolo. La parabola della storia umana continuamente alle prese con la lotta tra il bene e il male, la verità e la falsità, la libertà e la schiavitù, può essere rappresentata per Maḥfūz ricorrendo solo al materiale sacro, che in *Awlād Ḥāratinā* si combina al dettaglio realistico. I miti delle tre religioni monoteistiche vengono decostruiti in simboli e riletti alla luce della realtà contemporanea, in cui gli uomini sono ancora in cammino per ottenere giustizia e libertà, contro la violenta oppressione dei crudeli e corrotti capi (*futuwwāt*).

Malgrado le pressioni, il redattore capo di *al-Ahrām*, Muhammad Ḥasanayn Haykal, riuscì a portare a termine la serializzazione del testo. Successivamente, Ḥasan Ṣabrī al-Ḥūlī, *mudīr al-našr*, il "direttore delle pubblicazioni", ovvero il responsabile della censura del regime nasseriano, contattò direttamente l'autore annunciandogli che *Awlād Ḥāratinā* non sarebbe mai stato pubblicato in volume (Mehrez 1993: 65). Con l'accettazione da parte dell'autore del divieto di pubblicazione, il caso *Awlād Ḥāratinā* sembrava chiuso, senza ricorrere a sanzioni formali o censure pubbliche. Al-Ḥūlī assicurò all'autore che nessun commento sul testo sarebbe più apparso sui giornali egiziani e gli consigliò di pubblicarlo all'estero. Come ha fatto notare Samia Mehrez, in questa prima fase del caso *Awlād Ḥāratinā* assistiamo al progressivo eclissarsi dell'autore dell'opera che, protetto da Haykal e al-Ḥūlī, accetta il compromesso, piegandosi ad una forma di censura informale proveniente dall'interno del campo politico². Ma questa passività di

² Cfr. Mehrez 1993: 66; Jaquemond 2003: 79.

Maḥfūz deve essere letta in un duplice contesto. In primo luogo, sembra inserirsi nell'ambito di un'attenta strategia messa in atto dal governo nasseriano finalizzata a mantenere dei buoni rapporti con al-Azhar, oggetto di una profonda riorganizzazione volta a limitarne l'indipendenza. L'obiettivo era di rendere l'Islam parte del sistema politico, assimilarlo in quanto "religione del socialismo" (Zeghal 1996: 101) e trasformare i suoi eruditi in semplici funzionari dello Stato, per questo bisognava limitare ogni polemica. In secondo luogo, la rassegnazione di Maḥfūz può essere letta nell'ottica della duplice natura dell'intellettuale in epoca nasseriana, scrittore e funzionario pubblico nello stesso tempo. Il regime di Nasser, a partire dal 1956 iniziò a mettere in pratica una politica volta al controllo di tutte le istituzioni culturali e mediatiche. Tanto lo Stato garantiva un lavoro ed una rendita finanziaria assicurata a tutti gli attori culturali, tanto agli intellettuali era richiesto di impegnarsi in modo sostanziale nel sistema di propaganda politica. Maḥfūz era perfettamente consapevole di questa doppia natura, tanto più che negli anni Sessanta lavorava come collaboratore del direttore della censura delle opere d'arte presso l'Istituto del Cinema, proprio a fianco di quel Ḥasan Ṣabrī al-Ḥūlī che lo aveva invitato a rinunciare alla pubblicazione del suo testo³. Dunque, per ironia della sorte Maḥfūz è il caso limite del censore censurato! È evidente che sulla pubblicazione in volume di *Awlād Ḥāratinā* si sia abbattuta la scure della censura politica piuttosto che il veto dell'istituzione religiosa, almeno è il sospetto che l'autore stesso avanza in un'intervista del 1989, in cui delinea i contorni di un complotto politico-letterario di cui presume essere stato vittima negli anni Sessanta:

forse si è trattato di politici che hanno capito le nuove regole del gioco. Valutando che i miei scritti potessero minacciare i loro

³ Tra le numerose biografie di Maḥfūz si segnalano Grassi 1988; El-Enany 1993; El-Enany 2007; Allen 1998; Al-Ghitany 1991: 17-31 e l'autobiografia Maḥfūz 1995, trad. ingl. David Johnson Davies 1997. In arabo cfr. la recente biografia curata da Sakkūt 2007.

interessi, mi hanno abbandonato ad al-Azhar e di conseguenza il conflitto sarebbe diventato un scontro tra me e gli šayḥ, mentre loro sarebbero rimasti nell'ombra. O forse si è trattato di altri scrittori, perché c'è sempre una guerra permanente fra di noi che tormenta il mondo letterario. (Maḥfūz 1989: 15)

Tuttavia *Awlād Ḥāratinā* verrà pubblicato, seppur con qualche sporadico intervento censorio (Stagh 1993: 168-170), nel 1967 dalla casa editrice libanese *Dār al-Ādāb*, diretta dallo scrittore Suhayl Idrīs (1923-2008). Così il testo circolerà in tutto il mondo arabo e clandestinamente anche in Egitto, malgrado il divieto d'importazione e di vendita.

Se il simbolismo di *Awlād Ḥāratinā* non è messo minimamente in discussione tanto dai suoi difensori che dai suoi detrattori, ciò che costituisce la principale fonte di dibattito è quale sia la migliore interpretazione da adottare. Secondo Maḥfūz, *Awlād Ḥāratinā* deve essere letto come una critica della situazione sociale e politica nonché delle speranze frustrate dalla rivoluzione nasseriana⁴. L'interpretazione degli islamisti distingue negli eventi descritti dei riferimenti evidenti alla storia sacra, guardando al testo letterario come se si trattasse di un trattato di scienza religiosa e giudicandolo in base ai criteri di correttezza e di adeguamento alle fonti della dottrina ortodossa.

Alla fine degli anni Ottanta due eventi riportarono i riflettori su *Awlād Ḥāratinā*. Il 25 settembre 1988 la casa editrice britannica Viking Penguin pubblica *The Satanic Verses* di Salman Rushdie e un mese dopo Maḥfūz riceve il premio Nobel per la letteratura. La reazione del

⁴ «Iniziai a pensare che la rivoluzione del 1952 cominciava a smarrirsi [...] tanti errori mi turbavano, specialmente la repressione, le torture e gli arresti. Così iniziai a scrivere il mio grande romanzo *Awlād Ḥāratinā* che dipinge il conflitto fra i profeti e i delinquenti [...] volevo chiedere ai leader rivoluzionari che sentiero volessero scegliere: quello dei profeti o quello dei malviventi. Le storie dei profeti mi fornirono una struttura artistica, ma intendevo criticare la rivoluzione e il sistema sociale esistente», *al-Qabas*, 31.12.1975, citato in El-Enany 2007: 92. L'ipotesi che il testo sia stato un manifesto contro il regime nasseriano è una tesi largamente accettata dalla critica araba e occidentale, Snir 2006: 59 e nota 100.

mondo arabo-islamico alla pubblicazione del testo di Rushdie fu immediata e violenta. Il 14 febbraio 1989, attraverso Radio Tehran, l'Ayatollah Khomeiny, leader spirituale degli sci'iti iraniani pronunciò una *fatwā*⁵ in cui condanna a morte per apostasia l'autore de *The Satanic Verses*⁶.

I due avvenimenti dell'autunno 1988 si pongono agli antipodi: se il caso Rushdie è l'esempio della messa al bando di un testo e del suo autore, il Premio Nobel è, al contrario, l'incoronazione internazionale dello scrittore egiziano e l'inizio del suo successo planetario. Infatti, in quanto scrittore arabo e musulmano, Maḥfūz verrà sollecitato a pronunciarsi riguardo alla condanna a morte di Rushdie, ma il suo punto di vista apparve tanto ambiguo da richiedere un intervento definitivo e chiarificatore, oscillante fra l'inevitabile condanna della *fatwā* di Khomeiny e la difesa della libertà d'espressione, ma anche la necessità di limitarla laddove la pace sociale venisse compromessa:

quanto alla decisione di Khomeiny di rendere lecito l'omicidio, l'ho condannata perché contraria al diritto internazionale ma anche perché si allontana dall'Islam per quel che riguarda il trattamento dell'apostasia. Infatti cito il buon esempio dato da al-Azhar che ha risposto al libro con un altro libro ed alludo alla *fatwā* di Sua Eccellenza il Muftī [d'Egitto], perché il lettore, l'ascoltatore o lo spettatore capisca che l'Islam è portatore di un messaggio diverso dal fanatismo e dall'incitamento all'omicidio. Penso che Khomeiny abbia fatto tanto male all'Islam che l'autore stesso del libro. Per quanto riguarda la libertà d'opinione (*hurriyat*

⁵ La *fatwā* è un'opinione data da un *muftī*, ovvero un esperto di diritto islamico, su un particolare argomento o avvenimento, non vincolante nell'islam sunnita in cui non esiste alcun clero. Per quanto riguarda il ruolo della *fatwā* in ambiente sci'ita ed in particolare nella Repubblica islamica d'Iran, questa assume invece un ruolo rilevante in virtù del potere politico del clero sci'ita. Cfr. al riguardo Tyan *EP*². Sulla validità della *fatwā* di Khomeiny cfr. Al-Azm 1993. Cfr. anche le numerose interpretazioni politiche del caso Rushdie, Mufti 1991.

⁶ Per il testo inglese della *fatwā*, cfr. Appignanesi - Maitland 1990: 68.

al-ra'i), ho già detto che sostengo che debba essere considerata sacra e che solo un pensiero può correggerne un altro. Le società differiscono nel modo in cui si occupano della libertà nel momento in cui oltrepassa i limiti, anche se è sempre sull'intellettuale che ricade la responsabilità del suo pensiero, nei limiti della sua fede, della sua audacia e delle circostanze del contesto in cui si trova. Durante il dibattito ho sostenuto il boicottaggio (*muqāti'at*) del libro o la sua confisca (*musadaratihi*) per mantenere la pace sociale, sempre che non sia un espediente per reprimere il pensiero. Infatti, ho anche appoggiato la richiesta di al-Azhar d'interdire la pubblicazione di *Awlād Ḥāratinā* fino a quando non cambi il suo avviso sul testo. Assicuro il mio interlocutore che il mio libro non contiene alcun insulto alle religioni o ai profeti e compararlo al libro di Rushdie è un grande errore. Spero ancora di poter spiegare ai miei detrattori il suo vero significato. (Maḥfūz, *al-Ahrām*, 02.03.1989: 7)

È chiaro che anche Maḥfūz sia caduto nella logica paradossale della censura preventiva, che consiste nel considerare pericoloso non tanto il testo in sé, ovvero il suo contenuto, quanto piuttosto le reazioni che questo potrebbe suscitare su un grande pubblico. Nello stesso tempo sembra tendere la mano all'istituzione islamica riconoscendole il ruolo di guida dell'Islam moderato e conciliatore⁷. Alla notizia del Nobel diversi scrittori e critici spinsero Maḥfūz a pubblicare in Egitto il romanzo, esplicitamente menzionato dall'Accademia di Svezia. Mubarak, sollecitato ad esprimersi sull'argomento, dichiarò che il testo non era soggetto ad alcun divieto, ovvero la censura informale posta alla pubblicazione del testo sembrava definitivamente dissolta⁸. Il quotidiano cairota *al-Masā'* cominciò una nuova serializzazione per poi interromperla su richiesta dell'autore, mentre l'Accademia delle Ricerche Islamiche (*Mağma' al-buhūt al-islāmiyyah*) che già nel 1968 aveva dato parere negativo, riaffermò la sua opposizione alla

⁷ In un'intervista del 1999, Maḥfūz appare più categorico nel rifiutare ogni sorta di censura o bando di un'opera d'arte, cfr. Snir 2006: 64 e nota 131.

⁸ Cfr. Jaquemond 2003: 160.

pubblicazione dell'opera⁹. Una volta che il potere politico ebbe sciolto ogni riserva, il rifiuto categorico di Maḥfūz sembrava allinearsi alle decisioni dell'Accademia. Malgrado la sua posizione conciliante, per tutto il 1989 Maḥfūz fu oggetto d'attacchi da parte del settimanale *al-Nūr* vicino alle posizioni islamiche più intransigenti, in cui si ventilava una punizione simile a quella dello scrittore indiano. Così in questo clima carico di tensione le minacce di condanna a morte non tardarono ad arrivare. Lo šayḥ 'Umar 'Abd al-Raḥmān, *muftī* del gruppo islamico fondamentalista al-Ğihād, così si espresse nell'aprile 1989:

Salman Rushdie ha offeso l'Islam, le donne del Profeta ed ha abusato del Corano. Così facendo è stato apprezzato in Occidente. Da un punto di vista islamico Salman Rushdie e Nağīb Maḥfūz prima di lui sono apostati (*murtaddūna*). Chiunque parli male dell'Islam è un apostata e la legge islamica in questo caso prescrive il pentimento. Ma colui che non si pente, allora deve essere messo a morte come ha detto il Messaggero di Dio: «Uccidi chiunque cambi religione». Per cui la *fatwā* pronunciata da Khomeiny è giusta: Salman Rushdie deve essere ucciso. Se questa decisione fosse stata adottata all'epoca in cui Nağīb Maḥfūz scrisse *Awlād Ḥāratinā*, sarebbe servita da lezione a Salman Rushdie e a chiunque intenda parlar male dell'Islām¹⁰.

Le parole dello šayḥ avanzano un confronto fra il caso Rushdie e le condanne per blasfemia di *Awlād Ḥāratinā*, per cui la *fatwā* contro Rushdie non soltanto è legittima ma si estende a Maḥfūz. Al-Azhar, di fronte a questa violenta presa di posizione, preoccupata di mantenere il ruolo di voce autorevole dell'Islam sunnita moderato, ruppe il silenzio prolungato e il 3 maggio 1989, sulle pagine di *Al-Aḥālī*, prese le difese

⁹ Rapporto del 1 dicembre 1988, riportato in Lutfī, Ḥusam, *Malaff qadāyyā ḥurriyyat al-ra'y wa al-ta'bīr fī Miṣr*, è citato da Jaquemond 2003: 79 e 81, dove il critico confronta il rapporto del 1968 con quello del 1988.

¹⁰ Questa dichiarazione è apparsa per la prima volta sul quotidiano kuwaitiano *al-Anbā'* il 13 aprile 1989 ed è stata riportata da diversi giornali, 'Abd al-Raḥmān 1989.

dello scrittore egiziano, che già in un articolo del 1993 aveva moderato l'appello al boicottaggio e alla confisca di *The Satanic Verses*, che tuttavia continuava ad essere per Maḥfūz un attacco gratuito alla religione mascherato da impegno modernizzatore¹¹.

La più incisiva risposta ad *Awlād Ḥāratinā* fu un lungo e puntuale saggio dello Ṣayḥ ‘Abd al-Ḥamīd Kišk secondo cui il romanzo è una sacrilega distorsione della storia sacra e del Corano, oltre che un dilleggio blasfemo e irriverente di Dio e dei profeti. L'autore prosegue analizzando singolarmente i vari personaggi del romanzo al fine di rivelare l'inesattezza e l'empietà delle affermazioni. Infine, il modo in cui Maḥfūz dipinge la morte di Dio (Ġabālawī) per mano della scienza (‘Arafa) è, secondo Kišk, un chiaro appello a sostituire il divino con la scienza e il materialismo nichilistico, tipico di una certa dottrina comunista, di cui il Nobel egiziano sembra essere prigioniero¹². Lo stesso anno, al-Sayyid Aḥmad Faraḡ pubblica un altro pamphlet carico di rabbia, in cui *Awlād Ḥāratinā* viene definito «opera ispirata da Satana, che non ha precedenti nella letteratura» (Faraḡ 1990: 77), e il suo autore «un uomo malato nel cuore della società musulmana» (*ibid.*: 85), un miscredente (*kāfir*) per aver eccessivamente umanizzato la divinità e i profeti ed esaltato, nei suoi numerosi scritti, le filosofie materialistiche occidentali. Sempre nel 1988, Muṣṭafā’ Adnān dedica tre colonne del quotidiano *al-Nūr* all'interpretazione di *Awlād Ḥāratinā*, concentrando la sua critica su bestemmie e falsità, ovvero deviazioni dal Corano di cui sembra persino voler imitare la divisione, 114 capitoli proprio quanto le sure del testo sacro della religione islamica. L'exasperazione del dibattito attorno ad *Awlād Ḥāratinā* e al presunto significato anti-islamico del conferimento del premio Nobel (Snir 2006: 64) riflette la graduale islamizzazione e radicalizzazione del discorso politico in Egitto. Infatti, gli anni Novanta vedono l'inasprimento del conflitto fra il potere e l'opposizione islamista proprio sul controllo della produzione culturale¹³.

¹¹ Abdallah 1993: 212-213. Cfr. anche Anderson – Whitehead 1994.

¹² Cfr. Kišk 1990: 156 e 343-345.

¹³ Cfr. Jacquemond 1994: 25-26; Stagh 1993: 141-144.

Così, il 14 ottobre 1994 un gruppo di giovani estremisti islamici aggredisce mortalmente Maḥfūz che, rapidamente condotto all'ospedale, si salva per miracolo. I suoi assalitori dichiareranno di aver eseguito la *fatwā* lanciata dallo šayḥ 'Umar 'Abd al-Raḥmān, pur non avendo mai letto l'opera¹⁴. L'evento provocò una profonda emozione in Egitto e numerose furono in tutto il mondo arabo le attestazioni di affetto e le condanne del vile gesto¹⁵. Il critico siriano Georges Tarabiši (nato nel 1939) interpretò l'attentato come il segno del declino dei valori e l'avvento di "una nuova barbarie". Mentre il poeta egiziano Aḥmad 'Abd al-Mu'ṭī Ḥiḡāzī (nato nel 1935) sostenne che gli attentatori non avevano agito contro Maḥfūz in quanto scrittore né contro *Awlād Ḥāratinā*, di cui dubita ne abbiano letto il contenuto, ma piuttosto in quanto simbolo di un atteggiamento illuminato, progressista e di strenuo difensore degli ideali democratici (Ḥiḡāzī, 1994). Nei mesi che seguirono, da più parti si levarono le voci che chiedevano di pubblicare il volume rendendolo finalmente accessibile al grande pubblico. Il settimanale *al-Aḥālī* il 29 ottobre 1994 stampò un numero speciale con la versione integrale del romanzo. Eppure il romanziere, dal suo letto d'ospedale, si rifiutò ancora una volta di pubblicare in volume la sua opera più discussa. Infatti gli ulema d'al-Azhar, pur condannando energicamente l'attentato, non si pronunciavano sulle sorti del testo, in altri termini la condanna di blasfemia, mai veramente ufficiale, emessa dall'istituzione religiosa sembrava ancora in vigore, così il premio Nobel riaffermava la sua posizione conciliante. Tuttavia, sembra che nel gennaio 2006 Maḥfūz abbia chiesto l'autorizzazione ad al-Azhar per pubblicare *Awlād Ḥāratinā*. La notizia fu fortemente criticata da alcuni scrittori egiziani come Yūsuf al-Qa'īd e 'Izzat al-Qamḥāwī, che vi vedevano un pericoloso attentato all'indipendenza della letteratura e una forma di tradimento della libertà d'espressione, tanto auspicata da Maḥfūz

¹⁴ *Al-Ahrām*, 26.10.1994.

¹⁵ Il 17 ottobre 1994 il settimanale *Al-Aḥālī* pubblica un numero speciale in cui raccoglie diversi contributi d'intellettuali egiziani ed arabi che condannano l'attentato e riflettono sul rapporto fra letteratura e religione.

stesso¹⁶. Il romanzo verrà pubblicato in Egitto solo nel 2009, ovvero tre anni dopo la morte dello scrittore (30 agosto 2006), quando la casa editrice Dār al-Šurūq otterrà i diritti dell'opera completa di Nağīb Maḥfūz.

Secondo Mona Abousenna, dopo l'attentato Maḥfūz sembra aver abbandonato il suo tradizionale secolarismo per paura del radicalismo islamico, convincendosi che l'interpretazione religiosa del suo testo fosse realmente l'unica lettura possibile e che rendere il romanzo accessibile alle masse, avrebbe potuto rappresentare un pericolo per l'ordine sociale¹⁷. Questa considerazione sul popolo dimostra il carattere elitario di gran parte della produzione intellettuale egiziana e araba in generale. In altri termini, la libertà d'espressione trova i suoi limiti nella responsabilità sociale del singolo intellettuale allo stesso tempo creatore ed educatore. La distanza culturale non è percepita come differenza ma come gerarchia¹⁸. Maḥfūz stesso ne è consapevole:

il mio più caro desiderio è che il pensiero possa godere d'una libertà assoluta, e che i conflitti si limitino al dibattito scientifico e oggettivo [...], poiché il vero pensiero si dispiega nello spirito dell'élite, che non deve temere di soccombere alle sirene dell'errore. Per quanto riguarda l'espressione, la situazione è diversa. L'espressione artistica abborda l'esperienza umana nei suoi aspetti intellettuali, affettivi, istintivi; il suo pubblico è molto più largo di quello del pensiero; imbocca spesso la strada dei mezzi di comunicazione di massa e la sua influenza raggiunge finanche gli analfabeti. Di conseguenza l'arte deve rispettare la decenza, la morale e il buon gusto, così non subirà alcun danno. (Maḥfūz 1994: 9)

Dalla narrazione degli eventi del caso *Awlād Ḥāratinā* s'intravedano alcuni elementi fondamentali della censura nell'Egitto

¹⁶ Snir 2006: 64 e nota 129.

¹⁷ Najjar 1998: 161-162.

¹⁸ Jaquemond 2003: 57.

contemporaneo e si possono trarre delle considerazioni d'ordine più generale. In primo luogo, la dinamica che sottende la condanna del testo di Maḥfūz riflette i mutamenti del rapporto tra il campo culturale, politico e religioso in relazione ai tre tabù della società egiziana e più in generale araba: politica, sesso e religione che, parallelamente al tacito accordo tra il potere di Mubarak e l'istituzione religiosa di al-Azhar, diventano strumento di una re-islamizzazione massiccia della società e del discorso politico.

Jean-Noël Ferrié dimostra come il riferimento alla religione islamica negli atti di censura o di condanna religiosa, sia in realtà una forma di legittimazione secondaria rispetto al senso comune, ovvero a ciò che sembra normale alle persone. In sostanza, l'Islam proietterebbe un surplus simbolico, in virtù della sua autorità di religione rivelata, su degli enunciati normalmente ammessi in una comunicazione standard e perfettamente decifrabili dagli interlocutori in quanto relativi alla normalità del comune (*communalité*), che solo successivamente acquisterebbe il valore di normalità islamica. In quest'ottica, la censura che fa appello alle regole di condotta islamiche condensa i riferimenti del senso comune:

la référence islamique est beaucoup plus qu'un simple moyen de légitimation et beaucoup moins que l'ombre du Coran dans la vie quotidienne: elle est un dispositif permettant de produire de l'Islam à partir du sens commun, c'est-à-dire de soustraire à l'épreuve de la discussion [...] des matières qui normalement ressortissent de la juridiction commune non moins que l'appréciation individuelle. Dans ce cadre, la censure n'est rien d'autre qu'une procédure pour stabiliser le sens commun. (Ferrié 2000: 58)

Il paradosso del caso *Awlād Ḥāratīnā*, pubblicato più volte sui giornali e poi anche in volume, importato illegalmente dall'estero, è individuabile in quello che Jacquemond ha definito *la superstition scripturaire*, ovvero

cette croyance dans le pouvoir de la parole écrite dans laquelle communient non seulement les fractions opposées de l'intelligentsia, mais aussi de large secteur de la société qui, même s'ils consomment peu ou pas d'écrit, lui reconnaissent volontiers la même valeur éminente. (Jaquemond 2003: 261-262)

Maḥfūz, come Rushdie dopo di lui, è reo d'aver riscritto l'«Inizio», ovvero quel complesso rapporto tra ripetizione e differenza su cui si basa l'originalità secondo Edward Said:

beginning is making or producing difference; but – and here is the great fascination in the subject – difference which is the result of combing the already-familiar with the fertile novelty of human work in language. (Said 1985: xvii)

Riscrivere la storia sacra vuol dire interrogare quell'atto primordiale della parola, confrontandosi con il modello *par excellence*, il Corano. Proposta blasfema, visto il carattere inimitabile del testo sacro della religione islamica (*I'ğāz al-Qur'ān*), e nello stesso tempo pericolosa, considerato la possibilità di corrompere il testo originale. In quest'ottica, la *fatwā*, che è uno strumento legale, applicato ad un oggetto letterario subordina le facoltà ermeneutiche a un pronunciamento finale definitivo, come nel caso di una qualsiasi sentenza giudiziaria (Chakravorty 1995: 2216).

Il caso *Awlād Ḥāratinā*, come quello *The Satanic Verses*, è un chiaro esempio del complesso rapporto tra legge e letteratura in cui la funzione del giudizio è di convertire una situazione ambigua in una decidibile, ovvero, sulla scorta di Barbara Johnson, si tratta di convertire l'ambiguità interna al testo (*differences within*) in una più facilmente giudicabile divergenza all'esterno (*differences between*) tra le parti, le quali si confrontano seguendo un meccanismo processuale volto a reprimere l'ambiguo (Johnson 1980: 105). Una lettura a fini religiosi di *Awlād Ḥāratinā*, analogamente al giudizio legale, ma in contrasto con un'interpretazione letteraria, è una semplificazione che tende a considerare il testo nei suoi rimandi, più o meno consapevoli,

Danilo Marino, *Le forme della censura religiosa nell'Egitto moderno. Il caso di Awlād Ḥāratinā di Naḡīb Maḥfūz*

ad altri testi la cui intrinseca autorità, ovvero la loro sacralità e ispirazione divina, non ammette confronto (Chakravorty 1995: 2230). Tutto sommato la censura finisce per essere un'altra narrazione.

Bibliografia

Al-Ahālī, 17.10.1994.

Al-Ahrām, 26.10.1994.

‘Abd al-Raḥmān, Umar, *al-Ahālī*, 26.04.1989.

Abdallah, Anouar (ed.), *Pour Rushdie: cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d’expression*, Paris, La Découverte/Carrefour des Littératures, 1993.

Allen, Roger, *Review: For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, *International Society for Iranian Studies*, 28, 3/4 (1995): 231-3.

Id., “Maḥfūz Naḡīb”, *The Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, Meisami, Julie Scott - Starkey, Paul (eds.), London, Routledge, 1998: 490-2.

Anderson Kevin, - Whitehead, Kenneth (eds.), *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech*, New York, George Braziller, 1994.

Appignanesi, Lisa - Maitland, Sara (eds.), *The Rushdie File*, New York, Syracuse University Press, 1990.

Al-Azm, Saadik, J., “Is the ‘fatwa’ a ‘fatwa’?”, *Middle East Report*, 183, (1993): 27.

Botiveau, Bernard, “Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Egypte”, *Egypte/Monde Arabe*, 14 (1993): 133-162.

Chakravorty, Pinaki, “The Rushdie Incident as Law-and-Literature Parable”, *The Yale Law Journal*, 109, 8 (1995): 2213-2247.

El-Enany, Rasheed, “Religion in the Novels of Naguib Mahfouz”, *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 15, 1-2 (1988): 21-27.

Id., *Naguib Mahfouz: The pursuit of meaning*, London, Routledge, 1993.

Id., *Naguib Mahfouz: his Life and Times*, Cairo, American University in Cairo Press, 2007.

Danilo Marino, *Le forme della censura religiosa nell'Egitto moderno. Il caso di Awlād Ḥāratinā di Nağīb Maḥfūz*

- Farağ, al-Sayyid Aḥmad, *Adab Nağīb Maḥfūz wa-iškāliyat al-sirā' bayna al-Islām wa 'l-tağrīb*, Al-Mansūrah, Dār al-Wafā', 1990.
- Ferrié, Jean-Noël, "Censure et sens commun en Egypte, ou l'invention répétée de la normalité islamique", *Egypte/Monde arabe*, 3 (2000): 49-61.
- Al-Ghitany, Gamal, *Maḥfūz par Maḥfūz*, trad. franc. Osman, Khaled, Paris, Sindbad, 1991.
- Grassi, Vincenza, "Nağīb Maḥfūz, note bio-bibliografiche", *Studi in onore di Nağīb Maḥfūz. Premio Nobel per la letteratura 1988, Oriente Moderno*, 10-12 (1988): 435-450.
- Abu-Haidar, Jareer, "Awlad Haratina by Najib Mahfuz: an Event in the Arab World", *Journal of Arabic Literature*, XVI, 1 (1985): 119-131.
- Ḥiğāzī, Aḥmad 'Abd al-Mu'tī, "Nağīb Maḥfūz bayna al-Mutatarriḥīn wa al-Mu'tadilīn [Nağīb Maḥfūz, tra gli estremisti e i moderati]", *al-Ahrām*, 02.11.1994.
- Jaquemond, Richard, "Quelques débats récents autour de la censure", *Egypte/Monde Arabe*, 20 (1994): 25-41.
- Id., "L'affaire Mahfouz 1959-1994", *Peuples Méditerranéens*, 74-75, (1996): 281-292.
- Id., *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Sindbad Actes Sud, 2003.
- Johnson, Barbara, *The Critical Difference: essays in the contemporary rhetoric of reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- Kišk, 'Abd al-Ḥamīd, *Kalimātunā fī al-radd 'alā Awlād Ḥāratinā*, al-Qāhirah, al-Muḥtār al-Islāmī, 1990.
- Maḥfūz, Nağīb, *Awlād Ḥāratinā*, al-Qāhirah, Dār al-Šurūq, 2006, (1° ed. *al-Ahrām*, 21.09-25.12.1959), trad. it *Il rione dei ragazzi*, Ed. Manrico Murzi, Napoli, Tullio Pironti Editore, 2001.
- Id., *al-Musawwar*, 21.10.1988.
- Id., "Haqīqat aqwālī 'an kitāb Salmān Rušdī [La verità delle mie opinioni sul libro di Salma Rushdie]", *al-Ahrām*, 02.03.1989: 7.
- Id., *Rūz el-Yūsūf*, 01.05.1989: 12-16.
- Id., *Ḥawla al-dīn wa al-dīmūqrātiyyah [Intorno alla religione e alla democrazia]*, al-Qāhirah, al-Dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah, 1990.

- Id., "Al-ḥurriyyah: bayna al-fikr wa-l-ta'bir [La libertà: tra pensiero ed espressione]", *al-Ahrām*, 01.09.1994: 9.
- Id., *Asdā' al-sīrah al-dātiyyah*, al-Fağğālah-al-Qāhirah, Matbū'āt Maktabah Miṣr, 1995, trad. ingl. *Echoes of an autobiography*, Ed. David Johnson Davies, Cairo, American University in Cairo Press, 1997.
- Mehrez, Samia, "Respected Sir", *Naguib Mahfouz : from regional fame to global recognition*, Eds. Beard, Michael - Haydar, Adnan, New York, Syracuse University Press, 1993: 61-80.
- Mufti, Aamir "Reading the Rushdie Affair: An Essay on Islam and Politics", *Social Text*, 29 (1991): 95-116.
- Muḥī al-Dīn, Muḥammad, "Riwāyat Nağīb Maḥfūz", *al-Ādāb*, 02.1960: 73-75.
- Najjar, Fawzi M., "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: the Case of Naguib Mahfouz", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25, 1 (1998): 139-168.
- Netton, Ian Richard, *Text and Trauma. An East-West Primer*, Richmond Surrey, Curzon Press, 1996.
- Said, Edward, *Beginnings: intention and method*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Id., "Literature and Literalism", *Al-Ahrām Weekly*, 414, (28.01.199-03.02.1999), <http://weekly.ahram.org.eg/1999/414/cu1.htm>, web (ultimo accesso 11/11/2011).
- Sakkūt, Ḥamdī, *Nağīb Maḥfūz: bibliyūgrāfiyā tağrībīyah wa-sīrat ḥayāh wa-madḥal naqdī*, al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, 2007.
- Sayf al-Islam Hamad, Aḥmad, "L'intervention administrative dans la liberté d'expression. Entre loi et Constitution", *Égypte/Monde Arabe*, 3 (2000/1): 25-48.
- Sleiman, Rima, "Le lieu de la parole dans *Awlād Ḥāratinā*", *Arabica*, 57 (2010): 290-308.
- Snir, Reuven, *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2006.
- Stagh, Marina, *The Limits of Freedom of Speech. Prose Literature and Prose Writers in Egypt under Nasser and Sadat*, Stckholm, Acta

Danilo Marino, *Le forme della censura religiosa nell'Egitto moderno. Il caso di Awlād Ḥāratinā di Naḡīb Maḥfūz*

Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Oriental Studies 14, Almqvist & Wiksell International, 1993.

Tyan, Emil, "Fatwā", *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, Bearman, Peri – Bianquis, Thierry – Bosworth, Clifford Edmond – van Donzel, Emeri – Heinrichs, Wolfhart (eds.), Leiden, Brill, 1960-2005: 866-7.

Zeghal, Malika, "Nasser et les oulémas d'al-Azhar. La réinvention d'une mémoire politique", *Peuples Méditerranéens*, 74-75 (1996): 101-108.

L'autore

Danilo Marino

Attualmente iscritto al terzo anno del Dottorato di ricerca in Letterature Comparete presso l'Università degli studi di Napoli "L'Orientale", in co-tutela con l'Institut National de Langues et Civilisations Orientales (INALCO) di Parigi. Si occupa di comicità e umorismo nella letteratura araba d'epoca post-classica (1250-1800) e di letterature medievali, soprattutto nei rapporti fra il mondo arabo-islamico e l'Occidente cristiano nei territori di confine come l'Andalusia. A Maḥfūz ha già dedicato uno studio in via di pubblicazione ("Il Cairo tra realismo e allegoria nella narrativa di Naḡīb Maḥfūz e 'Alā' al-Aswānī", *Atti della Graduate Conference "Landscapes and Minsdscapes". Metodologie di ricerca, percorsi geo-centrati e poetiche dello spazio in una prospettiva comparata*, Napoli 16-17 settembre 2011, Napoli, Marchesi Editore).

Email: dmarino@unior.it

L'articolo

Data invio: 28/03/2012

Data accettazione: 20/05/2012

Data pubblicazione: 30/05/2012

Come citare questo articolo

Marino, Danilo, "Le forme della censura religiosa nell'Egitto moderno. Il caso di *Awlād Ḥāratinā* di Nağīb Maḥfūz", *Between*, II.3 (2012), <http://www.Between-journal.it/>