

Between Wonderment and Estrangement: Arab intellectuals travelling in Europe (19th-20th centuries)

Cristiana Baldazzi

Abstract

This article makes use of the concept of estrangement – formulated by Viktor Šklovskij in 1917 – in order to analyze some travel writings by those Arab intellectuals (Rifā'a Rāfi' al-Tahtāwī, Salīm Bustrus, Amīn Fikrī, Ahmad Zākī, Muḥammad Kūrd 'Alī) who chose Europe as their destination of travel between the 19th and 20th centuries. The authors analyzed are considered among the chief exponents of the *Nahda*, or Renaissance, and come from Egypt, the Syrian-Lebanese area. Some are Muslims, some Christians. Together, though, they represent the motley reality of the Middle East. This analysis aims to provide further confirmation of the versatility of travel literature and its ability to adapt itself to the requirements of modernity. Nonetheless, our study keeps drawing on the stylistic features of traditional literature that, in this case, include the 'ajā'ib and the maqāma, two literary forms that become a procedure of estrangement whereby the authors under consideration reinterpret and remodel modernity.

Keywords

Estrangement; Arabic Travel Literature; Nahda; 'ajā'ib 'Mirabilia'; Egypt XIX-XX centuries

Tra Meraviglia e Straniamento: intellettuali arabi in viaggio in Europa (XIX-XX secolo)

Cristiana Baldazzi

Quando sono entrato in questo caffè e mi sono accomodato ho avuto l'impressione che fosse un posto enorme e aperto per il gran numero di persone che c'erano. Un gruppo sembrava che fosse all'interno o all'esterno, l'immagine si rifletteva da tutti i lati del vetro e apparivano moltiplicati: camminavano, erano seduti e in piedi. Ho pensato che questo caffè fosse come una strada, non mi ero accorto che era chiuso fino a quando ho visto numerose le nostre immagini nello specchio e allora ho capito che tutto quello era per effetto del vetro (Tahṭāwī 2011: 60)

Così l'egiziano Rifā'a Rāfi' al-Tahṭāwī (1801-1873) entrando per la prima volta in un caffè di Marsiglia¹ esprime la sua sensazione di straniamento nel trovarsi in questo luogo che percepisce come insolito, per le dimensioni e il numero di persone che lo affollano: l'immagine, infatti, non è reale ma frutto invece di uno specchio². L'opera in questione è il *Takhlīṣ al-ibrīz fī talkhīṣ Bārīz* (1834)³, dove l'autore illustra il suo soggiorno.

¹ Il giovane è inviato come guida (*imām*) di una missione di studenti egiziani. Giunge a Marsiglia dove trascorre la quarantena per recarsi poi a Parigi e iniziare il suo soggiorno di studio che durerà cinque anni. Cfr. (Heyworth-Dunne 1940; Hourani 1983: 69-83; Delanou 1982; Choueiri 1989; Livingston 1996; Rousillon 2001; Paniconi 2013; Soler 2019)

² Nel primo numero della rivista di A. Verri *il Caffè*, c'è la descrizione di una bottega di caffè aperta a Milano: «la notte è illuminata, cosicché brilla in ogni parte l'iride negli specchi e ne' cristalli sospesi intorno le pareti e in mezzo alla bottega». Ringrazio Sergio Adamo per il suggerimento.

³ L'opera ha avuto numerose ristampe (1848, 1903, 1905, 1958) ed è stata tradotta in turco nel 1839 e distribuita gratuitamente ai funzionari egiziani e agli studenti nelle scuole (Heyworth-Dunne 1940: 401; Louca 1970: 68-9). Si segnala-

no-studio in Francia (1826-1831). Considerata una delle prime opere moderne, che dà avvio alla *Nahda* (Rinascita), *Takhlîṣ al-ibrîz* inaugura quel filone di resoconti di viaggio che hanno per oggetto l'Occidente. Nel XIX secolo inizia infatti nel mondo arabo una fase di modernizzazione che vede un serrato confronto col pensiero europeo, in cui questi resoconti di viaggio sull'Occidente rivestono un ruolo chiave. Gli autori dei testi qui presi in esame provengono dall'Egitto, dalla regione siro-libanese⁴, alcuni sono musulmani, altri cristiani; rappresentano, dunque, le molteplici realtà della società araba e sono considerati tra i principali artefici della *Nahda*, la Rinascita⁵. Le loro opere costituiscono uno dei mezzi privilegiati attraverso cui si forma l'idea dell'Altro, dell'Occidente, e con essa una "nuova" coscienza nazionale: si tratta infatti di *rihlāt*, di testi di viaggio in cui gli autori trasmettono ai contemporanei l'immagine che si sono fatti dell'Europa, ciò che hanno visto, ma soprattutto quello che in loro ha destato interesse e curiosità, con l'intento di svelare ai compatrioti i segreti del progresso occidentale.

In queste pagine applico a tali resoconti arabi la nozione di straniamento, formulata da Viktor Šklovskij nel 1917, muovendo dall'ipotesi che tale procedimento letterario ed epistemologico svolga un ruolo determinante nel momento in cui, come nel caso di studio, il confronto con l'alterrità diviene momento centrale. Scopo dell'arte, per Šklovskij, è trasmettere l'impressione dell'oggetto come "visione" e non come "riconoscimento" (Šklovskij 1968: 82); sfuggire l'ordinario attraverso un punto di osservazione altro, insolito, che consente di svelare la "nuda verità delle cose", grazie a una distanza che – osserva Ginzburg – viene prodotta, cercata, perché ritenuta necessaria a capire meglio (Ginzburg 1998).

E allora, come si configura lo sguardo dei viaggiatori arabi, la cui distanza dall'Europa non è solo geografica ma anche culturale? E in quali termini lo straniamento può essere declinato in altri contesti culturali, ovvero in un ambito codificato come quello della letteratura di viaggio araba?

no le traduzioni in francese di A. Louca (Tahtâwî 1988) e in inglese di D. Newman (Tahtâwî 2004). L'edizione araba da me consultata è (Tahtâwî 2011).

⁴ Ho qui privilegiato gli autori di quelle regioni arabe, dove la *Nahda* ha iniziato a svilupparsi; anche se già in passato nel Nord Africa non mancarono esperienze di viaggi e missioni in Occidente, cfr. Pérès 1937; Elboudrari 1991; Miller 1992; Matar 2003, 2006.

⁵ Sull'uso del termine *Nahda* e dei suoi significati cfr. Scott Deuchar 2017.

I resoconti di viaggio e il punto di vista: la distanza

La letteratura araba di viaggio (*adab al-rihla*) affonda le sue radici nel IX secolo e vanta dunque un'antica tradizione, che i resoconti scritti tra XIX e XX secolo rinnovano e riattualizzano in base alle nuove esigenze della società moderna⁶. La *rihla*, il viaggio, si sposta in Occidente ma lo spirito resta immutato rispetto ai resoconti di epoca classica, in quanto l'elemento propulsore, così come nel passato, è la ricerca di conoscenza (*ṭalab al-‘ilm*). Questi resoconti di viaggio moderni, pur non costituendo un vero e proprio *corpus*, presentano però numerose caratteristiche comuni, rintracciabili non solo nella metà del viaggio, l'Occidente, ma soprattutto nei temi e negli obiettivi. Le motivazioni del viaggio sono molteplici: alcuni si recano in Europa per missioni ufficiali (rappresentano il loro paese al Congresso degli Orientalisti⁷, collezionano manoscritti arabi⁸, visitano l'esposizione universale⁹), altri per ragioni personali (studio, questioni politiche, mediche, ecc.)¹⁰. Tutti gli autori, però, scrivendo i loro resoconti, si pongono la questione del punto di vista e dichiarano fin dalle pagine introduttive che nella loro opera descrivono quanto di curioso e stupefacente hanno potuto osservare nei paesi visitati.

⁶ Molto ampia la bibliografia, si veda fra gli altri: Idrissi Alami 2013; Gheretti 2010; Euben 2006; Kilpatrick 2008; Newman 2002; Saba Yared 1996; Zolondek 1971; Pérés 1935-1940.

⁷ Delegati egiziani all'VIII Congresso degli orientalisti sono Amīn Fikrī e Maḥmūd ‘Umar al-Bājūrī (1855-1901), il quale, come Fikrī, scrive un resoconto, dalle dimensioni più ridotte (*al-Durar al-bahiyya fī l-rihla al-urūbātīyya*, 1891). Alla delegazione del IX Congresso partecipa invece Aḥmad Zakī.

⁸ Muḥammad Kurd ‘Alī parte da Damasco alla volta dell'Europa per consultare biblioteche (tra le quali quella di Leone Caetani a Roma) e trovare manoscritti; su questa esperienza scrive *Gharā’ib al-Gharb* 1923.

⁹ Oltre agli autori qui oggetto di studio, raccontano nelle loro *rihlat* la loro esperienza all'esposizione anche: i tunisini Muḥammad Bayram al-Khāmis (*Ṣafwat al-i’tibār bi-mustawda’ al-amṣār wa l-aqtār*, 1885-1894), Muḥammad ibn al-Khūja (*Sulūk al-Ibrīz fī Masālik Bārīz* 1900); il siriano Dīmitrī Ibn Ni’mat Allāh Khallāṭ al-Tarābulsī (*Kitāb Sifr al-Safar ilā ma’rad al-ḥadar* 1891); l'egiziano Idwār Ilyās che visita quella di Filadelfia del 1876 (*Mashāhid Ūrūbbā wa Amrīkā*, 1900).

¹⁰ Il giovane Salīm Bustrus parte in base a quanto lui stesso dichiara per riprendersi da una lunga malattia, e Bayram al-Khāmis racconta di visite mediche con specialisti europei sebbene i veri motivi che lo spingano a lasciare Tunisi sono politici.

L'osservazione diretta, il "vedere con i propri occhi" le particolarità di ogni paese, come scriveva nel X secolo al-Mas'ūdī (Calasso 2003: 387), è parte integrante del paradigma cognitivo musulmano e viene adottato anche dai viaggiatori-autori moderni, che quindi ribadiscono l'importanza del viaggio come strumento di conoscenza. Il giovane Salīm Bustrus (1839-1883), che appartiene a un'illustre famiglia greco-ortodossa di Beirut¹¹ – ha sedici anni quando nel 1855 parte alla volta dell'Europa accompagnato da un cugino paterno – nel suo resoconto di viaggio *al-Nuzha al-Shahiyya fi l-riħla al-salīmiyya* (1855)¹² sottolinea quanto sia fondamentale «vedere con i propri occhi questi paesi ricchi di cultura e ordine» (Bustrus 2003: 27).

Ma, accanto all'osservazione diretta, alcuni autori-viaggiatori, come l'egiziano Ahmad Zakī (1867-1934)¹³ autore di *al-Safar ilà l-mu'tamar* (1893)¹⁴ e il siriano Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953) di *Gharā'ib al-Gharb* (1923)¹⁵ intendono fornire ai lettori un'immagine meno nota, che vada oltre le idee precostituite. Zakī in particolare afferma: «Prima del mio girovagare nei vari paesi sapevo molte cose, ma quando vi ho trascorso dei giorni ho cercato di dimenticare le immagini che erano scolpite nella mia immaginazione» (Zakī 2013: 7). L'autore, dunque, cerca uno sguardo nuovo, insolito, su questi paesi, vuole veramente vederli per la prima volta, anche perché l'immagine che si era costruito attraverso le sue letture, ammette egli stesso,

¹¹ Rimasto orfano a 11 anni, Salīm ha sedici anni quando nel 1855 parte alla volta dell'Europa accompagnato da un cugino paterno. Dopo gli sudi a Beirut, prende la guida dell'impresa del padre e nel 1860 si trasferisce ad Alessandria e nel 1866 apre una sede a Liverpool e poi a Londra, dove muore. Imprenditore, filantropo, amante della letteratura, oltre il resoconto di viaggio scrive una raccolta poetica. Cfr. Zachs 2012: 164-74; Musiatewicz 2016.

¹² L'edizione da me consultata è Bustrus 2003

¹³ Soprannominato *šaykħ al-'urūba*, Zakī ha coperto vari incarichi (Ministero degli interni, delegato Congresso degli orientalisti), ha collaborato con importanti istituzioni (Institut d'Egypte, Royal Geographical Society) e giornali; collezionista e bibliofilo, ha raccolto, grazie anche ai suoi viaggi, una biblioteca vastissima, ricca di manoscritti (oggi parte della biblioteca del Cairo). Farès 1934: 383-92; Louca 1970: 209-21; Saba Yared 1996: 73-134; Ryad 2018.

¹⁴ L'edizione da me consultata è Zakī 2013.

¹⁵ Tra i padri della Rinascita siriana, Kurd 'Alī è stato uno dei pionieri del giornalismo siriano, ha collaborato con il giornale *al-Muqtāṭaf* e ha fondato *al-Muqtābas*. Panarabista, ha curato l'edizione di opere arabe classiche e si è dedicato alla divulgazione della cultura occidentale, con traduzioni e riadattamenti di articoli della stampa europea; dal 1919 al 1953 ha diretto l'Accademia scientifica araba siriana. Ezzerelli 2018; Pellitteri 1984.

non è sempre coincidente con quella che apre ai suoi propri occhi, non fosse altro per l'effetto psicologico che si aggiunge. Effetto che Zakī dichiara di voler trasmettere ai suoi lettori, affermando di scrivere gli appunti il giorno stesso che visita un luogo, così da lasciare memoria diretta delle sensazioni provate. Allo stesso modo, Kurd 'Alī scrive di non aver modificato quanto scritto all'istante del viaggio per attirare il lettore che può trarne vantaggio, del resto il viaggio è conoscenza «chiarisce il vero dal falso, la cosa giusta da quella sbagliata» (Kurd 'Alī 1923: 4).

Già in questo atteggiamento di fondo, riscontrabile in questi autori, ritroviamo alcune caratteristiche affini allo straniamento: essi cercano una distanza che permetta loro di "vedere meglio", senza preconcetti, non solo per descrivere i luoghi, le bellezze, e gli effetti che producono sul visitatore, ma anche per svelare il vero volto dell'Occidente, e in particolare i motivi che hanno condotto a questa vita di agi e ricchezza. L'esigenza è dunque quella di uno sguardo approfondito, che vada al di là delle apparenze ma, nello stesso tempo, tenga conto di una certa spontaneità. Quest'ultimo elemento viene in primo piano soprattutto nelle opere più tarde, alcune delle quali pubblicate a puntate sui giornali: è appunto il caso di Zakī, che si propone esplicitamente di cambiare la prospettiva, dando una lettura personale: «guardo le cose con occhi egiziani» (Zakī 2013: 8), scrive infatti, quasi a sottolineare di non essersi lasciato ammaliare dall'Occidente, aggiungendo poi di non aver consultato né autori occidentali né arabi, tranne che per alcune informazioni di carattere geografico o scientifico. Egli vuole esprimere soprattutto il proprio punto di vista, intende raccontare il paese attraverso il suo sguardo, rinunciando a quel tradizionale 'encyclopedia' ¹⁶ che è invece ancora fortemente presente in altri resoconti del XIX secolo, come in quello di Amīn Fikrī (1856-1899)¹⁷, *Irshād al-alibbā' ilā mahāsin Ūrūbbā* (1892), in cui l'autore, pur partendo - come egli stesso dichiara - dagli appunti presi dal padre nel corso del viaggio¹⁸, ha poi

¹⁶ Sul 'genere' encyclopedia e sull'encyclopedia, cfr. Bellino 2019; Kilpatrick 1982.

¹⁷ Appartiene all'élite egiziana, studia in Francia, dove si laurea in legge a Parigi e tornato in Egitto lavora come magistrato presso i Tribunali misti (istituiti nel 1875), nel 1888 diventa direttore della Procura generale. Tra i suoi interessi, oltre la giurisprudenza, la geografia. Cfr. Zaydān 2012: 241-2; Louca 1970: 197-8; Baldazzi 2018: 26.

¹⁸ Amīn Fikrī è membro della delegazione egiziana del Congresso degli orientalisti guidata dal padre 'Abd Allāh (1834-1890), il quale nel corso del viaggio matura l'idea di scrivere un resoconto. Ma al ritorno in Egitto 'Abd Allāh si

arricchito il testo, quasi sommerrendolo, di innumerevoli informazioni di varia natura, con l'idea di fornire una sorta di catalogo esaustivo dell'Occidente (che infatti alla fine consterà di oltre 800 pagine).

Strano e meraviglioso

Le *riḥlāt* del XX secolo, diversamente da quelle del XIX secolo, si rivolgono a un pubblico che ormai è avvezzo alle “cose strane” (*gharīb*) dell'Occidente, agli oggetti che tanto attiravano l'attenzione di Țahṭāwī

Il primo giorno accaddero cose alquanto strane (*gharīb*). Fecero venire da noi molti servitori francesi – la cui lingua non conoscevamo – i quali ci portarono un centinaio di sedie per farci sedere; in quel paese infatti si stupiscono che la gente si sieda su una sorta di tappeto, immagina a terra! (Țahṭāwī 2011: 58)

L'*imām* egiziano definisce *gharīb* oggetti d'uso comune, che sono descritti con un duplice effetto straniante, in quanto stupiscono l'osservatore anche per il modo inconsueto in cui sono utilizzati. Interessante è però il fatto che, alla fine del passo citato, Țahṭāwī ribalti il punto di vista, sottolineando la meraviglia dei Franchi verso coloro che si siedono a terra, mentre in realtà è lui a stupirsi delle sedie, o del modo di mangiare occidentale, così come si stupiranno i suoi lettori egiziani: «per nessun motivo si mangia con le mani, né ci si serve della forchetta e del coltello di un altro o si beve nel bicchiere altrui» (*ibid*). C'è dunque una quotidianità che per Țahṭāwī è insolita: oggetti d'uso comune utilizzati però diversamente rispetto ai modi egiziani, tanto da destare uno stupore, il senso di qualcosa di *gharīb*, di 'strano'; e per rendere questa impressione, lo scrittore sembra ricorrere a un procedimento a metà tra lo straniamento e le *'ajā'ib*, le *mirabilia*, che rientrano nella tradizione classica, e sono riprese in questi resoconti di viaggio.

Nella letteratura d'epoca medievale *'ajā'ib* e *gharīb* sottendono un immaginario molto ampio, che spazia dal meraviglioso all'inconsueto, dal prodigioso al soprannaturale. Fahd distingue un “merveilleux ordinaire” (*'ajib*), costituito da ogni fenomeno naturale e soprannaturale di cui non si conosce la causa, da un *merveilleux extraordinaire*” (*gharīb*), ossia dalle ma-

ammala e poco dopo muore, sarà dunque Amīn a scrivere l'opera realizzando così il progetto paterno.

nifestazioni del meraviglioso che producono effetti inattesi e inspiegabili, su cui solo Dio può intervenire. Come spiega Fahd, non è sempre facile stabilire un confine preciso tra il significato dei due termini, anche per le interferenze tra letteratura alta e letteratura popolare e orale: in linea di massima, *'ajib* è l'animale raro, la pietra preziosa, un comportamento o dei frutti poco consueti; mentre è *gharib* "l'étranger": «Tout produit ayant pour origine un pays étranger suscite l'émerveillement; on ne rapporte de ses voyages que les choses qu'on ne trouve pas chez soi» (Arkoun-Le Goff- Fahd-Rodinson 1978: 134). Ma, al di là delle definizioni, entrambi i termini indicano delle modalità attraverso cui l'uomo percepisce il mondo e lo interpreta, non solo attraverso i sensi ma anche con l'intervento della ragione (Miquel 1967: 140) Il meraviglioso, dunque, come "impulso" che sollecita a spiegare il mondo, soprattutto nelle sue manifestazioni incomprensibili. Si tratta, inoltre, di categorie dinamiche, poiché in relazione a una determinata situazione e a un dato momento storico, sono soggette a evoluzioni e cambiamenti, in quanto ciò che stupisce in un contesto o in un periodo, potrebbe non meravigliare in un altro; ma resta il fatto che non c'è *'ajib*, meraviglia, senza lo stupore, che costituisce il sentimento fondamentale del meraviglioso (Arkoun-Le Goff- Fahd-Rodinson 1978: 143).

Analogamente a quanto avveniva nel passato¹⁹, le *rihlāt* moderne sono pervase da uno spiccato senso di meraviglia per l'Altro, che riguarda non solo scoperte e tecnologia, ma spesso l'organizzazione della vita quotidiana. I viaggiatori moderni utilizzano entrambi i termini, *'ajib* e *gharib*, senza una netta distinzione quando oggetti, ma anche modi di fare o perfino panorami o viste, si discostano da ciò che è per loro consueto, destando quindi attenzione e stupore, fino a divenire oggetti di meraviglia. Certo, la letteratura araba ha sempre immaginato e raccontato luoghi di mirabilia, non solo attraverso i testi di viaggiatori ma anche di sedentari uomini di penna (Arioli 1989: 3); e se prima era il faro di Alessandria o Roma o Baghdad a stupire, ora è la Tour Eiffel, o l'illuminazione di Parigi, che rende giorno la notte tanto da essere paragonata alle stelle. Il resoconto di Salīm Bustrus è percorso da un sentimento di stupore che trapela fin dal dato

¹⁹ Mi riferisco alla *Rihlat al-Amīr Fakhr al-Dīn al-Ma'nī ilà Ītāliyā* 1613-1618, dove l'emiro druso 'ospite' in Toscana alla corte medicea, ma anche in Sicilia e a Napoli esprime una certa meraviglia per l'intera organizzazione della vita quotidiana; anche le descrizioni di alcuni monumenti, la Torre di Pisa, per esempio, sono molto simili a quelle delle *rihlāt* moderne. Cfr. la traduzione di Paolo Carali in (al-Khalidi al-Safadi 1937).

descrittivo sul quale l'opera è imperniata: monumenti, opere d'arte stupiscono il giovane non tanto per la loro bellezza quanto perché sono realizzate «con un unico blocco di marmo», come nel caso di colonne, archi, la statua di Carlo III o del Cristo Velato (Bustrus 2003: 43-4). Ma i numerosi paesi che Salīm Bustrus visita, e che differenzia soprattutto attraverso la descrizione di monumenti e chiese, presentano molteplici motivi di meraviglia. A Parigi, dove si ferma 29 giorni visita, per esempio, il Ministero degli Esteri e vede per la prima volta il telegrafo, di cui descrive dettagliatamente il funzionamento, il modo di invio e di ricezione dei messaggi, il linguaggio usato, tanto da intitolargli un intero paragrafo: Salīm Bustrus trova infatti meraviglioso che in mezzo minuto possano arrivare notizie da Parigi a Londra, la descrive come una scoperta incredibile che supera le capacità umane (*ibid.*: 89). Ma non sono solo la tecnologia e le scoperte a colpire il giovane libanese, che prova stupore anche per alcuni fenomeni della natura: a Napoli rimane estasiato di fronte all'eruzione del Vesuvio²⁰ – che chiama il Vulcano (*al-fulkān*) – descrivendolo come uno spettacolo tra i più stupefacenti (*min a'jab*): «Di notte si vede sul cratere una lingua di fuoco da cui scende la lava che colpisce tutto ciò che ha intorno, bruciando alberi e campi coltivati» (*ibid.*: 48-9). Anche l'orto botanico, con lo zoo annesso (*Jardin des Plantes*), lo affascina, al punto che lo definisce «un giardino paradisiaco che la lingua non riesce a descrivere né la penna è in grado di trattare esaurientemente» (*ibid.*: 90), riprendendo una formula tipica delle mirabilia, che ritorna anche nei resoconti degli altri autori.

Anche *Irshād al-alibbā'* di Fikrī si caratterizza per un fondo di apprezzamento e meraviglia suscitato dalle innumerevoli località visitate, che sono descritte in ogni loro aspetto, comprese le comodità presenti in una stanza d'albergo o l'organizzazione dell'agenzia Cook che dispensa il viaggiatore di ogni tipo di preoccupazione. Fikrī, come Salīm Bustrus, utilizza i due termini *'ajīb* e *gharīb*, per indicare anzitutto le meraviglie naturali, come i panorami marini a Trieste: il castello di Miramare, con la sua vista sul mare, è *'ajīb*, come il giardino del castello con i suoi alberi (*gharīb*) e il panorama montano, sulle Alpi, quando, partito da Milano, arriva in Svizzera (Fikrī 1892: 56, 72). Qui, accanto alle meraviglie della natura, tipiche del paesaggio svizzero, ci sono le meraviglie dell'opera umana: la ferrovia del

²⁰ Il Vesuvio erutta nel maggio 1855 e Salīm Bustrus parte da Beirut a marzo dello stesso anno quindi si presume che abbia realmente assistito allo spettacolo, insieme alla popolazione quasi divertita dall'evento sebbene notevoli furono i danni provocati dalla lava.

Gottardo che attraversa la montagna. Di questa colossale impresa sembrano stupire Fikrī soprattutto gli aspetti economico-organizzativi: gli ingenti capitali messi a disposizione dai singoli Stati, Italia, Francia e Germania, ma soprattutto la loro collaborazione nel realizzare un'impresa mirabile! (*Ibid.*: 75)

Se Fikrī mette in evidenza come un evento insolito, dunque degno di attenzione, la cooperazione tra Stati, Zakī rimane colpito dallo spiccatissimo senso di iniziativa del singolo cittadino europeo, che, del tutto assente nella realtà egiziana, costituisce per lui elemento di meraviglia, sul quale vuole attirare l'attenzione dei suoi compatrioti poiché lo ritiene un fattore fondamentale per il progresso della società, non solo occidentale. Zakī si presenta come un turista provetto, che sembra ormai avere fatto proprie le prerogative del viaggiatore moderno, emancipato, attivo, tanto da rammarricarsi la domenica, quando ogni attività si interrompe per la festività (Zakī 2013: 98-9). Come i suoi predecessori, continua tuttavia a usare gli stilemi propri delle *'ajā'ib*, al cospetto di Napoli, che reputa meravigliosa, con la sua vista sul golfo e sul Vesuvio (del quale Zakī specifica però il nome, sottolineando che in arabo si chiama *Jabal al-nār*, letteralmente "Montagna di fuoco", cioè vulcano), o di Roma, che lo colpisce altrettanto:

Che meraviglia che meraviglia! È come se avessi dimenticato come scrivere in arabo, o come se soggiornare in questo paese mi avesse fatto perdere il senno e dissipare la coscienza, cosa fare cosa fare?! Tutte le volte che ho provato a scrivere o ho cominciato a mettere in bella copia la penna si inceppava come un destriero recalcitrante, mentre i desideri mi assalivano completamente senza che potessi capire come cominciare? E quando finire? (Zakī 2013: 35).

«Gioiello del mondo», «fiore del creato», «paradiso tra i paradisi», sono alcuni degli epitetti che Zakī e altri viaggiatori autori dedicano a Parigi. La capitale francese, meta privilegiata di tutti i viaggiatori autori arabi che si recano in Europa, oltre ad attirare per le sue bellezze architettoniche e artistiche e per i suoi divertimenti, ospita l'esposizione universale che, dalla seconda metà dell'Ottocento, diventa la meraviglia più celebrata. Questi resoconti dedicano ampio spazio all'esposizione che spesso costituisce la tappa più lunga e sembra quasi la vera ragione del viaggio, come per Fikrī, partito alla volta di Stoccolma e Kristiania in qualità di delegato egiziano al Congresso degli Orientalisti (1889).

Luogo di meraviglia e straniamento: l'esposizione universale

La prima esposizione universale si tenne, com'è noto, a Londra nel 1851, al Crystal Palace, all'interno di Hyde Park, ma è Parigi, con la Tour Eiffel, costruita in occasione dell'expo del 1889, che ne diviene l'emblema. Ancor prima del 1889, la capitale francese ospita però altre esposizioni, rispettivamente nel 1855, nel 1867 e nel 1878, alle quali sono invitati figure di spicco anche dall'Oriente, come l'emiro algerino 'Abd al-Qādir, il sultano ottomano 'Abd al-'Azīz, lo Shāh di Persia Nāṣir al-Dīn e il khedivé egiziano Ismā'īl, personalità che, vuoi per il loro abbigliamento vuoi per gli eventi organizzati in loro onore, finiscono per diventare essi stessi elemento straniante, quasi un'attrazione espositiva (Celik 1992; Mitchell 1988; Hale 2008). Naturalmente, anche molti intellettuali e giovani dell'élite araba non rinunciano a uno degli eventi più fantasmagorici dell'epoca. Zakī, che visita la celebre esposizione del 1900, dedica all'evento un'intera opera²¹ *al-Dunyā fī Bārīs*, "L'universo a Parigi", dove riprende lo slogan degli organizzatori: una visita all'esposizione equivale a «un voyage autour du monde» (Edmond 1867: 17-8). Ma anche gli altri autori che si recano a edizioni precedenti a quella di Zakī trasmettono al lettore la stessa idea di fondo: l'esposizione è un'occasione imperdibile, perché consente di vedere in una sola città, un condensato di innumerevoli paesi: «è come se l'universo si fosse riunito in questo luogo» (Bustrus 2003: 75).

L'intero impianto espositivo, con i suoi incanti, è già di per sé una meraviglia e Zakī ne coglie appieno l'aspetto fiabesco, tanto da immaginarsi di entrare in una città incantata delle *Mille e una Notte* (Zakī 2007: 33). Ma è anche un luogo di straniamento. In perfetta sintonia, Bustrus Salīm afferma che visitare l'esposizione è un'esperienza unica, per nulla paragonabile alle descrizioni che gli erano finora giunte. La meraviglia di Salīm Bustrus si traduce soprattutto nell'incommensurabilità dell'evento, nell'impossibilità di descrivere tutti gli oggetti che vi sono esposti: «Cosa potrei dire di tutte le cose presenti in questo grande luogo, avrei bisogno di un libro enorme per descrivere solo una piccola parte» (Bustrus 2003: 74). Al *Palais des Indu-*

²¹ Il tunisino Sulayman al-Harā'irī (1824-1875) scrive su commissione del governo francese una sorta di opuscolo sull'esposizione di Parigi ('Ard al-bādā'i' al-'āmm 'The Universal Exposition of 1867) e Muḥammad ibn 'Uthmān al-Sanūsī (1851-1900) anche lui tunisino dedica all'esposizione del 1889 *al-Istiṭla'āt al-bārīsiyya fī ma'rad 1889* (1891).

stries, di fronte ai macchinari più diversi, annota: «l'uomo vorrebbe avere mille occhi per osservare tutte queste stranezze» (*ibid.*: 77). E le amenità non riguardano solo le macchine, ma anche i prodotti della natura coltivati all'interno di serre che, con il loro sistema di riscaldamento, consentono a ogni genere di piante e di fiori di proliferare: «mele cotogne meravigliose (*'ajiba*), ognuna della dimensione di un piccolo cocomero, e asparagi con un gambo come il polso di un bambino» (*Ibid.*: 80). Dove è notevole, soprattutto nell'ultima descrizione, il procedimento utilizzato da Salīm Bustrus, che appare molto vicino allo straniamento: paragonando l'asparago al polso di un bambino, ne sottolinea le dimensioni stupefacenti, attirando così l'attenzione del lettore, al quale fornisce però un'altra informazione su queste piante coltivate artificialmente, in particolare sui fiori, laddove scrive che «si possono guardare ma non hanno profumo». Dalle parole di Salīm Bustrus traspare quindi anche, tra gli effetti del meraviglioso, una significativa nota critica, che si appunta sull'aspetto effimero di queste creazioni della natura, sulle quali l'uomo interviene col suo operato, ma in qualche modo falsandole: la loro è una bellezza solo apparente, perché sono prive di quella caratteristica naturale che le rende inconfondibili, l'odore.

Una sensazione analoga trapela anche dagli altri resoconti, in particolare quando i viaggiatori autori arabi vedono ritratti i loro paesi nei padiglioni orientali dell'esposizione, tra i quali il più famoso è certamente la Rue d'Egypte. Qui sentono l'esigenza di restituire al loro lettore un senso di straniamento in parte diverso e nuovo. Non si sentono rappresentati nell'immagine che l'Occidente ha riservato loro: nel caso della Rue d'Egypte la riproduzione di un vicolo della Cairo antica, con la facciata di una moschea, il minareto, le case con le *mashrabiyyāt* di legno, il caffè dove si serve anche il narghilé, mentre si assiste alla sensuale danza del ventre, le botteghe artigiane, il negozio di profumi; tutti notano come, per dare un ulteriore tocco di autenticità, i muri siano scrostati e la strada popolata di 'egiziani' vestiti all'araba, ognuno intento nel proprio lavoro, compresi asinai che portano in giro visitatori e visitatrici al costo di mezzo franco²². Questa riproduzione, sotto molti aspetti simile alla realtà (il minareto riprende quello della Moschea di Qaytbey del Cairo), che riscuote un grande successo di pubblico, tanto da essere riproposta nelle varie edizioni dell'esposizione, provoca però nei viaggiatori autori egiziani un amaro effetto di straniamento: l'immagine che l'esposizione vuole rappresentare dell'O-

²² Il padiglione egiziano è descritto da numerosi autori arabi cfr. Leeuwen 1998; Baldazzi 2018: 93-120.

riente, e dell'Egitto in particolare, non è quella che gli egiziani hanno e vorrebbero avere di loro stessi, anche Bustrus, che non è egiziano ma libanese, è dello stesso avviso. Secondo le parole di Zakī: «non rappresenta l'attuale condizione dell'Egitto; il visitatore non vede nulla che attesti alcuna evoluzione nel commercio o nell'artigianato, nella scienza o nella letteratura» (Zakī 2007: 72). L'immagine che l'Occidente ha creato dell'Egitto, segnata dal gusto per l'esotico, per ciò che è curioso, strano o primitivo, in quanto diverso o lontano dalla modernità industrializzata, pone l'accento sul lavoro manuale, rudimentale, non meccanizzato. In questo modo stabilisce un netto contrasto con la tecnologia, vera interprete e protagonista dell'esposizione universale, che l'Europa sembra rivendicare esclusivamente a sé stessa.

Questo scarto tra immagine e realtà, avvertito dai visitatori arabi, viene da loro reso con un procedimento straniante, cui ricorrono non solo Fikrī e Zakī, ma anche Muḥammad Muwayliḥī (1858-1930), sia pure in un'opera che non è un resoconto di viaggio²³: l'inserimento di un *topos* ispirato a uno degli stilemi della *maqāma* tradizionale, per cui un personaggio del racconto, che si finge un altro, viene alla fine riconosciuto e smascherato. Più in particolare, il tipico aneddoto viene adattato a descrivere l'incontro, nel padiglione egiziano, con il falso shaykh “inturbantato”, che scrive in arabo il nome ai visitatori in cambio di una piccola somma, ma viene smascherato e rivela la sua ‘vera’ identità. Fikrī riconosce in lui un suo vecchio compagno di classe, che dopo qualche anno di studio in medicina era partito per trovare fortuna, mentre Zakī scopre, sotto i panni del sedicente shaykh di al-Azhar, “il signor Tawfiq Shalhūb, impiegato al Consolato iraniano di Alessandria” e Muwayliḥī invece lascia svelare ai suoi protagonisti – il pasha, il filosofo e l'amico – che l'uomo ha affittato i suoi abiti da shaykh e dunque è un povero siriano che per guadagnare si finge shaykh ed egiziano.

Gli autori viaggiatori sembrano voler dare corpo alla loro estraneità e al loro disagio con questo espediente narrativo, attraverso il quale trapela l'aspetto effimero dell'esposizione e al contempo il dato politico implicito in essa. L'immagine con la quale l'Occidente ha ritratto l'Egitto, ma più in gene-

²³ L'opera, considerata una *neo-maqāma*, è *Hadīth Īsa ibn Hishām*, pubblicata a puntate sulla rivista *Miṣbāh al-Sharq* (1898-1902) è uscita in volume nel 1907 mancante della seconda parte, ambientata interamente all'esposizione di Parigi del 1900 (visitata realmente da Muwayliḥī). Questa sezione riappare nella IV edizione dell'opera nel 1927, cfr. l'introduzione di Roger Allen, che ha tradotto l'opera in inglese (Muwayliḥī 2015: XVIII-XXVII); l'edizione francese divide le due sezioni in due pubblicazioni (Muwayliḥī 2005; 2008)

rale i diversi paesi arabi, è percepita dai viaggiatori arabi come una sorta di kermesse, un parco di divertimenti con attrazioni di ogni genere, compresa una giovane donna armena senza braccia che riesce con i piedi a svolgere vari lavori, come filare, tessere, pettinarsi e suonare vari strumenti²⁴.

Questa rappresentazione per i viaggiatori autori arabi segna una distanza “vera” tra loro e l’altro, distanza che consente loro di cogliere il portato politico sotteso all’impianto espositivo. In questo particolare luogo dell’expo il punto di osservazione dei viaggiatori arabi coincide con quello dell’Occidente, e si vedono ritratti come oggetti esotici. Lo straniamento è in un certo senso subito, essi sono di fronte a un effetto straniante come se si guardassero allo specchio e non riconoscessero la propria immagine: essi stessi sono elementi di straniamento.

Conclusioni

Il brano di apertura, mostra come l’autore, Țahtāwī, utilizzi in modo intenzionale un procedimento di straniamento, per esprimere il senso di spaesamento da lui provato in un luogo a lui ben noto, un caffè (la cui bevanda nasce in Arabia appunto ed è importata a partire dal XVII secolo in Europa), che invece gli appare insolito, molto diverso dai caffè arabi, generalmente frequentati dal popolo e non da clienti eleganti, fino a quando lo scrittore non vede la propria immagine riflessa in uno specchio²⁵. Così, dopo aver rassicurato sé stesso e il lettore, aggiungendo che i Franchi «applicano specchi ai muri in grande numero e di grandi dimensioni», l’imam egiziano conclude il suo brano citando alcuni versi della tradizione poetica, ispirati allo specchio, tra i quali quello del suo maestro lo shaykh Hasan al-’Atṭār.

Qui il ricorso allo straniamento serve dunque a trasmettere al suo lettore che la sensazione di lontananza e di spaesamento, percepita da entrambi, è qualcosa di solo apparente, o di ingannevole; l’autore sembra lasciar intendere che le differenze con la società francese ci sono, ma sono anch’esse apparenti, proprio come quelle riflesse in uno specchio. La funzione propria dello straniamento, potremmo dire, viene così ribaltata: più che a istituire una distanza, esso serve a ridurla, al limite ad annullarla.

Con lo stesso intento i viaggiatori autori del periodo successivo qui presi in esame utilizzano le ‘ajā’ib: anche loro vogliono avvicinare il lettore,

²⁴ Il racconto compare sia in Zakī 2007: 75 sia in Muwayliḥī 2013: 306.

²⁵ Cfr. Naddaf 1986.

suscitandone l'attenzione, e soprattutto la sua curiosità, attraverso qualcosa di inconsueto, di insolito, di meraviglioso; e anche loro, al pari di Țahṭāwī, sono mossi dall'intento etico-pedagogico di promuovere l'idea del progresso, della modernizzazione, presso il loro pubblico, fornendo un'immagine rassicurante dell'Altro (l'Occidente), con il risultato che la funzione straniante delle 'ajā'ib paradossalmente produce, di nuovo, l'effetto opposto, servendo a normalizzare il portato della meraviglia, a renderla familiare.

Qualcosa di diverso emerge, invece, nei racconti sulle esposizioni parigine, dove l'elemento straniante sembra operare in duplice modo. In questo contesto gli autori sono, al pari dei loro rappresentanti politici o istituzionali, essi stessi elementi di straniamento, ma si accorgono di esserlo solo quando si vedono riflessi nello 'specchio' dei padiglioni dei rispettivi paesi, ma senza riconoscersi. In altre parole, la loro percezione di sé diventa chiara grazie all'immagine riflessa nello specchio, come avveniva a Țahṭāwī nel suo caffè europeo, ma con la significativa differenza che dall'immagine riflessa di sé non sono più rassicurati, ma, al contrario, straniati. In questo frangente lo straniamento, reso ancor più efficace con l'inserzione di un aneddoto che richiama la *maqāma*, ristabilisce la distanza, serve a esprimere uno scarto, e lascia intravedere anche la forza economica e politica dell'Occidente, dell'Altro, che li vuole e li rappresenta come esotici, orientali.

Analizzare questi resoconti di viaggio attraverso la lente dello straniamento consente allora, effettivamente, di 'vedere meglio' il ruolo rivestito dall'*adab al-rihla* nel processo di modernizzazione della cultura araba – la cui data d'inizio viene generalmente fatta coincidere con la campagna d'Egitto di Napoleone Bonaparte, anche se i suoi confini temporali e spaziali appaiono molto meno definiti, come dimostrano gli ultimi studi sull'*adab* (Mayeur-Jaouen 2019) e come queste *rihlāt* sembrano confermare. Questi testi evidenziano, infatti, un filo di continuità con le opere dell'epoca pre-moderna (XVII secolo), che emerge in modo quanto mai paradigmatico nell'uso delle mirabilia e della *maqāma*.

Reinterpretando la propria tradizione, ma al contempo rivitalizzandola, questi intellettuali si pongono come artefici, soggetti attivi, della *Nahda*, di una rinascita, cioè, che si nutre di prestiti, scambi, ibridazioni, come alcuni studiosi hanno messo in luce: «the Nahda might have been a global production» (Isabella-Zanou 2016: 15). Riattivare procedimenti affini allo straniamento, presenti nella tradizione, è funzionale non solo a ridurre la distanza culturale rispetto all'Altro, a rendere familiare ciò che non lo è, ma a consentire loro di cogliere uno scarto, di ristabilire una distanza. Distanza che rende visibile, seppure in controluce, le contraddizioni insite

nella *Nahda* stessa, in quella nascente modernizzazione (non solo subita) di cui questi intellettuali si fanno fautori. Essa appare infatti segnata, fin dal nascere, dalla forza del capitalismo occidentale che, di fatto, ha ormai inglobato e sussunto l’Oriente nei suoi processi economici e culturali, compresi gli intellettuali, esponenti di una classe media che si fa essa stessa interprete e promotrice di un “cambiamento” in nome della modernità e del progresso²⁶.

Fonti

- Bustrus, Salīm, *al-Nuzha al-shāhiyya fī l-riħla al-sālīmiyya 1855*, Beirut, Mu’assasa al-‘arabiyya li l-dirāsāt wa l-nashr, 2003.
- Fikrī, Muħammad Amīn, *Irshād al-alibbā’ ilā maħāsin Ūrubbā*, Cairo, Maṭba’at al-Muqtaṭaf, 1892.
- Kurd ‘Alī, Muħammad, *Għarā’ib al-gharb*, 2 voll., Cairo, al-Maktaba al-Aħliyya, 1923.
- Muwayliħi, Muħammad, *Hadīth Īsa ibn Hishām. Fatra min al-zaman*, Cairo, Kalimāt ‘arabiyya li l-tarjama wa l-nashr, 2013.
- Taħṭawī, Rifā’ a Rāfi’, *Takhliṣ al-ibrīz fī talkhiṣ Bārīz*, Cairo Kalimāt ‘arabiyya li l-tarjama wa l-nashr, 2011.
- Zakī, Aħmad, *al-Dunyā fī Bārīs*, Cairo, ‘Ayn li l-dirāsāt wa l-buhūth al-in-sāniyya wa l-iżtimā’iyya, 2007.
- Zakī, Aħmad, *al-Safar ilà l-mu’tamar*, Cairo, Mu’assasa Hindāwī li l-ta’līm wa l-tarjama, 2013.

Bibliografia

- Abbattista, Guido, *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia, 1880-1940*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2013.
- Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe. A Study in cultural Encounters*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Arioli, Angelo, *Le Isole Mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

²⁶ Sulla *Nahda* e il processo di modernizzazione cfr. Sheehi 2004; 2012; Hill 2020.

- Arkoun, Mohammed - Le Goff, Jacques - Fahd, Tawfiq - Rodinson Maxime, (éd.), *L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, Paris, Editions J.A., 1978.
- Aydin, Cemil, *The Idea of the Muslim World a Global intellectual history*, Cambridge, Ma., Harvard University press, 2017.
- Baldazzi, Cristiana, *Lo sguardo arabo: immagini e immaginari dell'Occidente*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2018.
- Bellino, Francesca, "Arabic Encyclopaedias and Encyclopedism between the Seventeenth and Nineteenth Centuries: Forms, Functions, Intersections of *adab* and Modernity", *Adab and Modernity. A Civilising Process? (Sixteenth-Twenty-First Century)*, Ed. C. Mayeur-Jaouen, Leiden-Boston, Brill, 2019: 123-67.
- Calasso, Giovanna, "Esperienze e scritture di viaggio nell'Islam medievale: Il mondo degli altri e il mondo dell'Islam", *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. La Cultura Arabo-Islamica*, a cura di B. Scarcia Amoretti, Roma, Salerno, 2003: 379-408.
- Celik, Zeynep - Kinney, Leila, "Ethnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles", *Assemblage*, 13 (1990): 34-59.
- Celik, Zeynep, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*, Berkeley- Los Angeles- Oxford, Univ. of California Press, 1992.
- Choueiri, Youssef, *Patriotic Intellectuals and Enlightened Patrons: al-Tahtāwī and the Egyptian Identity*, Id., *Arab History and the Nation State. A Study in Modern Arab Historiography*, London, Routledge, 1989: 3-24.
- Colla, Elliott, *Conflictus Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2007.
- Delanoue, Gilbert, *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale di Caire, 1982.
- Edmond, Charles, *L'Egypte à l'exposition universelle de 1876*, Paris, Dentu, 1867.
- Elboudrari, Hassan, "L'exotisme à l'envers. Les premiers voyageurs marocains en Occident (Espagne, XVII^e-XVIII^e siècles) et leur expérience de l'altérité", *D'un Orient l'Autre: 1 Configurations*, ed. Marie-Claude Burgat, Paris, Editions du Centre National de la Recherche scientifique, 1991, 377-403.
- El Enany, Rasheed, *Arab Representations of the Occident. East-West Encounters in Arab Fiction*, London-New York, Routledge, 2006.

- Euben, Roxanne L., *Journeys to the Other Shore: Muslims and Western Travellers in Search of Knowledge*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2006.
- Ezzerelli, Kaïs, "The Publicist and his Newspaper in Syria in the Era of the Young Turk Revolution, between Reformist Commitment and Political Pressures: Muhammad Kurd 'Ali and al-Muqtas (1908-17)", *The Press in the Middle East and North Africa, 1850-1950. Politics, Social History and Culture*, Ed. A. Gorman, D. Moncaud, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018: 176-206.
- Farès, Bichr, "Ahmad Zakī Pasha", *Revue d'études islamique*, 8 (1934): 382-93.
- Ghergetti, Antonella, (ed.) *Tropes du Voyage. Le Voyage dans la Littérature arabe 1: Départs*, Actes du Colloque international qui s'est tenu à l'Università Ca' Foscari de Venise (13-15 Décembre 2007), Padova, Studio ed. Gordini, 2010
- Ginzburg, Carlo, "Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario", Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998: 15-39.
- Hale, Dana S., *Races on Display. French Representations of Colonized People 1886-1940*, Bloomington-Indianapolis, Indiana Univ. Press, 2008.
- Heyworth-Dunne, James, "Rifā'ah Badawī Rāfi' at-Tahtāwī: the Egyptian Revivalist", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 10 (1940): 399-415.
- Hill, Peter, "Who Made the Nahda?", Id., *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020: 18-78.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Idrissi Alami, Ahmed, *Mutual Othering: Islam, Modernity and Politics of Cross-Cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing*, New York, State University Press, 2013.
- Isabella, Maurizio - Zanou, Konstantina, (ed.), *Mediterranean Diasporas. Politics and Ideas in the Long 19th Century*, London - New Delhi - New York – Sydney, Bloomsbury, 2016.
- al-Khālidī al-Ṣafadī, Ahmad, *Soggiorno di Fakhr ad-dīn II al-Ma'ñī in Toscana, Sicilia e Napoli e la sua visita a Malta (1613-1618)*, tr. Paolo Carali, Napoli, S.I.E.M., 1937.
- Kilpatrick, Hilary, "Between Ibn Baṭṭūta and al-Tahtāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period", *Middle Eastern Literatures*, 11 (2008): 233-48.
- Kilpatrick, Hilary, "A Genre in Classical Arabic: The Adab Encyclopedia", *Proceedings, Union européenne des arabisants et islamisants: 10th Congress, Edinburgh, 9-16 September 1980*, ed. Robert Hillenbrand, s.n., 1982: 34-42.

- Leeuwen, Richard van, "Two Egyptians at the World Exhibition in Paris", *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Ed. R. Ostle, Ed de Moor, S. Wild, London, Saqi Books, 1998: 39-50.
- Livingston, John H., "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a al-Tahtawi,", *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996): 545-64.
- Louca, Anwar, *Voyageurs et Ecrivains Egyptiens en France aux XIXe siècle*, Paris, Didier, 1970.
- Livingston, John H., "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a al-Tahtawi,", *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996): 545-64.
- Matar, Nabil, "Europe through Eighteenth-Century Moroccan Eyes", *Alif*, 26 (2006): 200-19.
- Matar, Nabil, *In the land of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, New York-London, Routledge, 2003.
- Mayeur-Jaouen, Cathérine, (ed.), *Adab and Modernity. A "Civilising Process"? (Sixteenth-Twenty-First Century)*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- Miller, Susan Gilson, (ed.) *Disorienting Encounters: the voyage of Muhammad as-Saffar*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Paris-La Haye, Mouton 1967.
- Musiatewicz, Joanna, "Enthusiastic Image. Strategies of Writing about the Self and the Other in the Travelogue of Salim Bustrus (19th c.)", *Roznik Orientalistyczny*, 2 (2016): 167- 77.
- Muwaylihi, Muhammad, *Ce que nous conta 'Isa Ibn Hicham. Chronique satirique d'une Egypte fin de siècle*, trad. R. Sabry, Clichy, Hauts-de-Seine, Ed. du Jasmin, 2005.
- Muwaylihi, Muhammad, *Trois Egyptiens à Paris*, trad. R. Sabry, Clichy Hauts-de-Seine, Ed. du Jasmin, 2008.
- Muwaylihi, Muhammad, *What 'Isa ibn Hisham told us, or A period of time*, Ed. and translated R. Allen, New York-London, New York University press, 2 voll. 2015.
- Naddaf, Sandra, "Mirrored images Rifā'ah al-Tahtāwī and the West", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 6 (1986): 73-83.
- Newman, Daniel, "Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th C.)", *Chronos*, 6 (2002): 7-76.
- Otthofer-Latiri, Lamia, "Les représentations paysagères dans la géographie arabe classique des VIIIe-XIe siècles. Méthodes et modèles paysagers", *L'Espace géographique*, 2 (2005): 175-91.

- Paniconi, Maria Elena, *La riscoperta araba dell'Europa nella cronaca di viaggio «Takhlîṣ al-ibrîz fî talkhîṣ Bârîz» (L'Oro di Parigi) di Rifâ'a Râfi' at-Tahtâwî* (1801-1873), in *Viaggi e Viaggiatori nell'Ottocento*, a cura di M. Severini, Venezia, Marsilio, 2013.
- Pellitteri, Antonino, "Riforma dell'Islam e rinascita araba nel pensiero di Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953)", *AIUON*, 2 (1984): 219-57.
- Pérès, Henri, "Voyageurs Musulmans en Europe aux XIX^e et XX^e siècles. Notes Bibliographiques", *Mélange Maspero. III Orient Islamique*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935-1940: 185-95.
- Pérès, Henri, *L'Espagne vue par les Voyageurs Musulmans de 1610 à 1930*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937.
- Roussillon, Alain, "Ce qu'ils nomment liberté'... Rifâ'a al-Tahtâwî ou l'invention (avortée) d'une modernité politique ottomane", *Arabica*, 2 (2001): 143-85.
- Ryad, Umar, "An Oriental Orientalist': Ahmad Zakî Pasha (1868-1934), Egyptian Statesman and Philologist in the Colonial Age", *Philological Encounters*, 3 (2018): 129-66.
- Saba Yared, Nazik, *Arab Travellers and Western Civilization*, London, Saqi Books, 1996.
- Scott Deuchar, Hannah, "Nahda: Mapping a Keyword in Cultural Discourse", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 37,(2017): 50-84.
- Sheehi, Stephen, *Foundation of Modern Arab Identity*, Gainesville, The University Press of Florida, 2004.
- Sheehi, Stephen, "Towards a Critical Theory of al-Nahdah: Epistemology, Ideology and Capital", *Journal of Arabic Literature*, 43 (2012): 269-98.
- Šklovskij, Viktor, "L'arte come procedimento", *I formalisti russi*, Ed. Tvedan Todorov, Torino, Einaudi, 1968: 75-94.
- Soler, Renaud "Une autre histoire de la civilisation: Comment Rifâ'a al-Tahtâwî repensa l'histoire de l'Égypte dans les années 1860", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2 (2019): 267-96.
- Tahtâwî, Rifâ'at, *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831 Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca*, Paris, Sindbad, 1988.
- al-Tahtâwî, Rifâ'a Râfi', *An imam in Paris : account of a stay in France by an Egyptian cleric (1826-1831)*, intr. and trans. D. Newman, London, Saqi, 2004.
- Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Age*, Paris, Ed. Du Seuil, 2000.
- Zachs, Fruma, "Cultural and conceptual contributions of Beiruti merchants to the Nahda", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55 (2012): 153-82.

Zolondek, Leon, "Nineteenth-Century Arab Travellers to Europe: some Observations on their Writings", *Muslim World*, 61 (1971): 28-34.

L'autrice

Cristiana Baldazzi

Professoressa Associata di Lingua e Letteratura araba presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste. I suoi interessi di ricerca riguardano la costruzione identitaria in relazione ai processi di modernizzazione tra XIX e XX secolo, con riferimenti anche a questioni di gender. Le regioni d'interesse sono l'Egitto, e l'area siro-palestinese, in particolare si è occupata di memorialistica (*Il ruolo degli intellettuali arabi tra Impero ottomano e Mandato: il caso della famiglia Zu'aytir, 1872-1939*, 2005), di scritture autobiografiche e di letteratura di viaggio (*Lo sguardo arabo: immagini e immaginari dell'Occidente*, 2018).

Email: cbaldazzi@units.it

L'articolo

Data invio: 30/10/2021

Data accettazione: 31/03/2022

Data pubblicazione: 30/05/2022

Come citare questo articolo

Baldazzi, Cristiana, "Tra Meraviglia e Straniamento: intellettuali arabi in viaggio in Europa (XIX-XX secolo)", *Straniamenti*, Eds. S. Adamo - N. Scaffai - M. Pusterla - D. Watkins, *Between*, XII.23 (2022): 1-21, www.betweenjournal.it

