

Edward Said nella cultura araba contemporanea*

Sabry Hafez

(traduzione di Anna Baldini)

In quanto intellettuale, io espongo i miei argomenti di fronte a un pubblico o a un'assemblea, ma ciò che importa non è soltanto il modo in cui formulo il mio discorso, bensì anche ciò che io stesso rappresento nel momento in cui cerco di promuovere la causa della libertà e della giustizia. Se dico o scrivo queste cose è perché, dopo aver a lungo riflettuto, esse sono ciò in cui credo; inoltre, voglio conquistare ai miei convincimenti anche altre persone.¹

Questa affermazione di Edward Said, tratta da *Representations of the Intellectual*, mette a fuoco un nodo cruciale: quello che identifica l'io ai suoi interessi culturali, al discorso che emana dalla sua attività intellettuale, al ruolo che aspira a ricoprire nel mondo. Said pone l'accento su questo ingrediente essenziale:

Tutto ciò costituisce un insieme abbastanza complesso, in cui convergono due mondi, pubblico e privato: da un lato, la mia storia, i miei valori, le opere e le posizioni che hanno radici nelle mie esperienze; dall'altro, il modo in cui tutto questo irrompe nella sfera sociale, dove si discute e si decide di guerra, pace, giustizia.²

Per comprendere la fascinazione e l'impatto che l'eredità intellettuale e il progetto culturale di Said hanno avuto sulla cultura araba, dobbiamo tener presente questo «insieme abbastanza complesso». L'amalgama eccezionale che ha contribuito a creare quest'individuo straordinario ha

* Traduzione di *Edward Said in Contemporary Arabic Culture*, in *Edward Said. A Legacy of Emancipation and Representation*, a cura di A. Iskandar e H. Rustom, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2010, pp. 170-190. Una versione più breve di questo saggio è apparsa con il titolo *Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab World*, in «Journal of Palestine Studies», 131-133, 3, Spring 2004, pp. 76-90. [Alcune incongruenze presenti nel testo del 2010 sono state risolte ricorrendo alla versione del 2004, *N.d.T.*]

1 E. W. Said, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Vintage Books, London 1994, p. 9; trad. it. di M. Gregorio, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 26-27.

2 *Ibidem.*

attratto per molte ragioni e a molti livelli gli intellettuali arabi, consentendo loro di sentirsi orgogliosi di interagire con un simile progetto culturale, ed è anche la ragione del fascino ancor più vasto esercitato da Said sugli intellettuali dei Paesi decolonizzati in Asia, in Africa e in America Latina.

In quanto intellettuale di cultura arabo-occidentale, Said è stato l'erede, o il prodotto, del complesso e spesso doloroso processo di interazione degli Arabi con l'Occidente, o piuttosto dell'attrazione dei primi per il secondo. Said rappresenta per molti intellettuali arabi un'incarnazione araba dell'Occidente (cioè del principale oggetto di desiderio dell'intera loro cultura), di cui possono appropriarsi per suo tramite senza correre il rischio di venire accusati di tradire la propria identità o di estraniarsi dalle proprie origini. Se ogni individuo è figlio della propria cultura, non possiamo definire Said un prodotto di quella araba, che per decenni ha dovuto lottare per liberarsi dalle proprie catene mentre subiva il peso di sconfitte, tirannie e schizofrenie; è piuttosto un erede della corrente più nobile – razionale, liberale e umanitaria – della cultura occidentale, e in particolare di quella che si è espressa nelle lingue dominanti inglese (a sua volta lingua egemone), francese e tedesca.³ Questa definizione è valida non solo perché Said non ha scritto nessun libro in arabo – benché vada rimarcato l'ammirevole sforzo con cui, nel momento in cui decise di riappropriarsi della propria identità nazionale, si diede a reimpararlo, e la gioia con cui se ne serviva⁴ –, ma anche perché, come vedremo, la sua formazione culturale si è svolta interamente all'interno di un sistema educativo in lingua inglese, dal Victoria College del Cairo alle università statunitensi dell'Ivy League. Il suo progetto intellettuale è a tal punto inserito in questo filone eminentemente razionale della cultura occidentale che una sua allieva, Ferial Ghazoul, nel curare un numero speciale della rivista «Alif» dedicato all'esplorazione della nebulosa intellettuale che ha influenzato il suo pensiero,⁵ non è riuscita a individuare nessuna relazione con la cultura araba. Mentre è facile individuare connessioni con le idee di Vico, Nietzsche, Marx, Gramsci, Foucault, Raymond Williams, Adorno, Lukàcs, Fanon, Auerbach, Merleau-Ponty ecc., è difficile trovare un intellettuale arabo di simile caratura le cui idee abbiano giocato un ruolo nell'ambito del progetto intellettuale di Said. Non intendo con ciò negare l'importanza della cultura araba medievale, e in particolare di quella fiorita in Andalusia, sulla rinascita della letteratura e del pensiero europei.

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

3 In questo articolo mi concentrerò in particolare su questi aspetti della cultura occidentale poiché lo stesso Said si è dedicato a combatterne quelli negativi.

4 Said racconta la propria intensa relazione con la lingua araba nel saggio *Living in Arabic*, pubblicato postumo in «Al-Ahram Weekly», 12-18 febbraio 2004. [Il saggio è reperibile all'indirizzo <http://weekly.ahram.org/2004/677/cu15.htm>. N.d.T.]

5 *Edward Said and Critical Decolonization*, a cura di F. J. Ghazoul, numero speciale di «Alif. Journal of Comparative Poetics», 25, 2005.

Anzi, Said stesso ha dedicato molte energie sia a ricordare all'Occidente il suo debito con la cultura araba classica, sia a diffondervi la conoscenza di quella contemporanea. Nella sua opera si trovano parecchi riferimenti ad Al-Hallaj, Ibn Hazm, Ibn Khaldun, Jamal al-Din al-Afghani, George Antonius, Jurji Zaydan e altri intellettuali arabi contemporanei. Tra loro e Said, però, rimane difficile individuare legami intellettuali significativi, con l'eccezione del suo connazionale palestinese Ibrahim Abu-Lughod, il cui impatto è stato però di natura più politica e personale. Said ha invece dato un contributo significativo alla scena araba sia intellettuale sia politica con i suoi interventi a favore della causa palestinese o delle lotte per la libertà e la giustizia.

Soprattutto dopo la riscoperta della propria identità palestinese a seguito della guerra del '67, Said ha dato voce a posizioni di dissenso nei confronti della propria cultura occidentale, e queste prese di posizione hanno intensificato il fascino della sua figura e l'identificazione con essa degli intellettuali arabi. Ma la tolleranza, se non addirittura la glorificazione dell'opposizione e del dissenso è parte integrante della pratica liberale e razionale dell'Occidente, mentre è relativamente aliena alla vita pubblica araba. Dal tempo degli antichi sultani a quello dei contemporanei despoti e dittatori subalterni, nei Paesi arabi la pubblica arena è stata caratterizzata da cooptazione e conformismo: la maggior parte degli intellettuali è impegnata in una competizione incessante per ottenere la benedizione dei potenti e per mostrar loro il proprio ossequio,⁶ o addirittura, com'è avvenuto soprattutto nella storia recente, si serve della relazione con il potere per screditare o distruggere gli avversari. Questa deplorabile situazione ha incrementato il fascino di una figura come quella di Said, che spicca in quanto intellettuale del dissenso che sa "dire la verità al potere", invece di sottometterla al potere. In questo senso, Said è forse il frutto migliore, fino a questo momento, dell'interazione del mondo arabo con l'Occidente.

1. Gli scambi culturali arabo-occidentali

Quella delle interazioni tra il mondo arabo e l'Occidente è una lunga storia, ma la sua fase moderna, quella da cui ha potuto emergere un intellettuale come Said, risale al principio del diciannovesimo secolo e alla spedizione napoleonica in Egitto del 1798.⁷ Questo breve incontro con

6 Non si tratta, naturalmente, di pratiche limitate al mondo arabo; anche in Occidente proliferano chiusura e intolleranza.

7 Gli scambi culturali tra il mondo arabo e l'Occidente hanno avuto inizio nel settimo secolo d.C. e hanno raggiunto l'apice tra il nono e il decimo. Durante questo periodo la cultura araba si è diffusa nel mondo islamico, accompagnandosi a un notevole sviluppo culturale e a una crescente consapevolezza dell'importanza della conoscenza, a prescindere da dove questa provenisse. Du-



l'Occidente ebbe l'impatto culturale di un terremoto, riscuotendo gli Arabi da un'esistenza isolata e attardata e catapultandoli nel mondo moderno.⁸ Alcuni Paesi, così come alcuni individui, reagirono avviando ambiziosi programmi di modernizzazione; altri risposero allo *choc* rifugiandosi nella tradizione.

Il mondo arabo del tempo ambiva a mettersi a pari con l'Occidente, e soprattutto con l'Europa, su cui aveva modellato il proprio progetto di modernizzazione. La colonizzazione subìta da molti Paesi arabi negli ultimi decenni dell'Ottocento non sminuì il desiderio di progresso o l'aperta accettazione di valori, istituzioni e idee occidentali.⁹ I tradizionalisti si opposero invece strenuamente alla modernizzazione: considerandola alla stregua di un'occidentalizzazione, la percepirono fin da subito come un processo che avrebbe indebolito l'Islam e la sua cultura araba. Ciò nonostante, nei primi decenni del ventesimo secolo la maggior parte degli aspetti della vita sociale e culturale araba era caratterizzata da un'adesione entusiasta ai modelli occidentali e dallo sviluppo delle infrastrutture necessarie alla transizione culturale: furono adottati i sistemi scolastici e giuridici, l'abbigliamento e i codici di condotta occidentali, soprattutto europei. Il clima intellettuale ne fu radicalmente trasformato, e ne nacquero i generi narrativi arabi moderni: romanzo, racconto, dramma.¹⁰ Inoltre molti arabi, soprattutto levantini, emigrarono in Occidente; tra gli altri, il padre di Said, Wadi' (1895-1971), che nel 1911 lasciò la Palestina per gli Stati Uniti, dove visse fino al 1920.¹¹ In quel periodo negli Usa erano

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

rante il periodo Umayyade e poi durante il califfato abbaside furono tradotti in arabo testi greci, siriani, aramaici ed ellenistici. Nell'830 fu creata [a Baghdad, *N.d.T.*] la Bayt al-Hikma ('Casa della Saggezza'), che si occupò soprattutto di tradurre opere occidentali; in questo periodo di acculturazione diffusa fu tradotto il canone greco, e molti dei suoi concetti furono acquisiti da una cultura araba in continua espansione e capace di controllare completamente questo processo, visto che la cultura da cui tali conoscenze venivano importate era tramontata da tempo e non poteva svolgere alcun ruolo nel processo di scambio. Dopo le Crociate, tra dodicesimo e quindicesimo secolo, si verificò un processo inverso: gli Europei acquisirono il sapere degli Arabi traducendone moltissime opere, specialmente in latino. Questi due periodi di scambio culturale si svolsero in modo pacifico, perché ogni cultura importava le altrui conoscenze senza una diretta interferenza dell'altra, e stabilendo da sé il ritmo e l'agenda delle proprie acquisizioni. La situazione è cambiata durante la terza fase di scambi culturali tra mondo arabo e Occidente, quella che ha avuto inizio nel diciannovesimo secolo e continua fino a oggi; questo periodo, al quale Said ha dedicato grande attenzione in *Orientalismo*, è marcato da tensioni, conflitti, politiche coloniali e imperialistiche.

- 8 Benché nel mio libro *The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature* (Saqi, London 1993) abbia mostrato quanto complesso sia stato questo processo di trasformazione e modernizzazione, i cui prodromi risalgono a molto prima dell'inizio dell'Ottocento, qui uso la spedizione francese come strumento di periodizzazione in quanto rappresenta una tappa significativa lungo questo percorso.
- 9 Con l'eccezione dell'Algeria, divenuta colonia francese nel 1830, la maggior parte dei Paesi arabi cadde sotto il giogo del colonialismo negli ultimi due decenni del diciannovesimo secolo.
- 10 Per uno studio dettagliato di questo processo di transizione culturale, cfr. il mio *Genesis of Arabic Narrative Discourse*, cit.
- 11 Per un resoconto dettagliato del periodo trascorso negli Stati Uniti dal padre di Said si veda il primo capitolo di E. W. Said, *Out of Place: A Memoir*, Granta, London 1999; trad. it. di A. Bottini, *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia* [2000], Feltrinelli, Milano 2009.

pubblicate ben due riviste in arabo dirette da emigrati levantini: un indicatore delle dimensioni della comunità.¹² Come Wadi' Said, molti arabi provenienti dal Libano, dalla Siria e dalla Palestina si trasferirono nelle Americhe, immergendosi nella vita sociale e culturale di quei Paesi. Ma quella del padre di Said negli Stati Uniti è un'esperienza degna di nota per il suo carattere di completa conversione all'Occidente: Wadi' cambiò il proprio nome in William, divenne cittadino americano, si arruolò nell'esercito statunitense e partecipò alla prima guerra mondiale combattendo in Francia nel 1918.

Per insistenza della madre, Wadi' fece ritorno in Palestina nel 1920, dove si sposò nel 1932 secondo la tradizione, ma il modello occidentale continuò a determinare la sua vita, come mostrano chiaramente i nomi e l'educazione che scelse per i figli.¹³ In quanto cristiano di confessione protestante, Wadi' faceva parte di una minoranza all'interno di una minoranza (quella della piccola comunità arabo-cristiana); di qui forse il suo orgoglio per la cittadinanza statunitense (che si estendeva ai figli ma non alla moglie), essendo gli Stati Uniti all'epoca la pietra di paragone della libertà e della modernità, il campione delle nazioni e delle minoranze oppresse – una bella differenza, rispetto agli Stati Uniti di oggi.

Mentre Wadi' lasciava gli Stati Uniti, nasceva a New York uno dei movimenti letterari più influenti e innovativi della cultura araba contemporanea. Nel 1920 un gruppo di intellettuali levantini sotto la guida di Gibran Khalil Gibran (1883-1931) fondò il primo movimento culturale *mahjar*,¹⁴ *al-Rabitah al-Qalamiyyah* [l'Associazione della Penna],¹⁵ che fu l'equivalente levantino del gruppo egiziano *al-Diwan*.¹⁶ Non è un caso che il movimento di Gibran e dei suoi colleghi – alcuni dei quali in precedenza avevano collaborato alle riviste culturali «al-Sa'ih» (1912-24?) e «al-Funun» (1913-18) – sia nato nello stesso anno in cui si formava al Cairo il gruppo *al-Diwan*: entrambi giungevano al termine di un lungo processo di evoluzione dal gusto neoclassico alla sensibilità romantica avviato all'inizio del secolo da 'Ara'is al-Muruj ('Le ninfe della valle', 1906) e *Al-Arwah al-Mutamarridah* ('Spiriti ribelli', 1908) di Gibran, e dalle opere intrise di romanticismo

12 «al-Sa'ih», diretta dal palestinese 'Abd al-Masih Hadad (1881-1950), e «al-Funun», diretta dal suo connazionale Nasib 'Aridah (1887-1946).

13 Il nome occidentale Edward fu per Said un peso, come ci racconta nelle pagine di apertura di *Sempre nel posto sbagliato*; i suoi fratelli si chiamavano Gerald, Rose-Mary, Jane, Joyce e Grace.

14 Il termine *mahjar* si riferisce alla diaspora araba. [N.d.T.]

15 Del gruppo facevano parte Mikha'il Nu'aimah (1889-1978), Nasib 'Aridah (1887-1946), Rashid Ayyub (1881-1941), 'Abd al-Masih Hadad (1881-1950), e Amin al-Rihani (1867-1940).

16 I principali membri di questo gruppo erano 'Abbas Mahmud al-'Aqqad (1889-1964), Ibrahim 'Abd al-Qadir al-Mazin (1890-1949) e 'Abd al-Rahman Shukri (1886-1958), che dei tre era il poeta più dotato. Fu Shukri a introdurre il gruppo ai capolavori del Romanticismo inglese dopo aver trascorso due anni nel Regno Unito.

di Mustafa Lutfi al-Manfaluti (1872-1924).¹⁷ L'Associazione della Penna e il gruppo *al-Diwan* esprimevano bisogni culturali autentici: pur ignorando la rispettiva esistenza, entrambi i gruppi lavoravano per adattare ai presupposti culturali arabi i concetti del Romanticismo europeo. Quando 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, la figura dominante di *al-Diwan*, venne a conoscenza dell'attività dell'Associazione della Penna, vi si riconobbe e vi vide una dimostrazione della correttezza delle proprie idee, che in Egitto stavano incontrando una forte resistenza. Fu lui a ripubblicare in Egitto alcune opere dei membri dell'Associazione della Penna, e a raccogliere i saggi critici di Mikha'il Nu'aimah in quello che sarebbe diventato il primo libro di quest'ultimo, *Al-Ghurbal* ('Il setaccio', 1923).

Nella sua introduzione al libro di Nu'aimah, al-'Aqqad dichiara esplicitamente che l'Associazione della Penna aveva sviluppato idee parallele a quelle del suo gruppo, ma in forme più brillanti, sofisticate e mature. È un'affermazione che equivale a un riconoscimento implicito di quanto un contatto diretto con l'Occidente fosse all'epoca apprezzato e ammirato. Gli obiettivi di *al-Diwan*, essendo insieme culturali e patriottici, limitavano all'Egitto le sue potenzialità di impatto, mentre l'Associazione della Penna godeva di un accesso diretto ai principali capolavori del Romanticismo europeo e si occupava esclusivamente di letteratura, fattore che ne allargava il raggio di influenza a diversi Paesi arabi, dall'Iraq alla Tunisia. A prescindere da queste differenze, i due movimenti consolidarono l'influenza del Romanticismo occidentale, del concetto di innovazione letteraria e del pensiero razionale nel movimentato campo della letteratura araba contemporanea. La nascita del Gruppo Apollo nel 1932, il primo movimento romantico pan-arabo, segnò il trionfo delle loro idee.¹⁸

Le azioni e gli atteggiamenti del padre di Said erano dunque rappresentativi di una vasta gamma di processi in atto all'epoca nel mondo arabo. L'adozione di modelli occidentali era a 360 gradi, si estendeva ai modi di vita come alle forme culturali di espressione e pensiero. Questi fenomeni erano particolarmente pronunciati tra le minoranze cristiane del mondo arabo, che sentivano più affinità con l'Occidente che con i loro connazionali.¹⁹ Non intendo, dicendo questo, biasimare il comportamento delle minoranze cristiane: mi limito a constatare un fatto. Anzi, il retroterra socio-culturale di queste comunità consentiva loro di giocare un ruolo si-

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

17 Per molti studiosi, l'antesignano del gusto romantico nella cultura araba è il poeta Mutran Khalil Mutran (1872-1949), che esercitò la propria influenza sia attraverso la sua opera poetica sia con la rivista «Al-Majallah al-Misriyyah» (1900).

18 Questo gruppo, che si formò al Cairo ma i cui membri provenivano dalla maggior parte dei Paesi arabi, diffuse molte idee romantiche occidentali e promosse la liberazione della poesia da modelli tradizionali e arcaici.

19 I musulmani tendevano a esprimere il proprio rifiuto delle idee occidentali usando una terminologia religiosa, alienandosi così gli arabi cristiani.

gnificativo, specialmente nei territori della Grande Siria,²⁰ nella lotta contro l'occupazione europea e nel processo di formazione del nazionalismo arabo. Esse svolsero inoltre un ruolo fondamentale nella trasformazione e modernizzazione della lingua araba, rendendo flessibili le regole grammaticali per la formazione di neologismi e consentendo così alla lingua di assorbire nuove parole e concetti senza che ne venisse scardinato l'impianto. In un certo senso, hanno reso l'arabo classico permeabile alle esigenze e alle categorie della modernità.

Sabry Hafez

2. Un'educazione occidentale

Edward Said era nato a Gerusalemme nel 1935.²¹ Benché cittadino statunitense, non crebbe negli Usa, la cui comunità araba era satura di liberalismo romantico, ma passò l'infanzia e i primi anni della formazione scolastica e culturale nell'Egitto coloniale degli anni Trenta e Quaranta, con intermittenti visite e vacanze in Palestina. All'epoca l'Egitto, e il Cairo in particolare, era un luogo turbolento, pieno di contraddizioni e agitato da movimenti sociali e politici che occupavano l'intero spettro politico, dai comunisti ai Fratelli Musulmani. Ma Edward, crescendo nel bozzolo protettivo dell'Egitto liberale e cosmopolita degli stranieri e delle minoranze, non era consapevole né sfiorato da questi sconvolgimenti. Godeva gli agi di una famiglia borghese benestante e i vantaggi di una solida educazione privata. A metà degli anni Quaranta, quando era ancora un ragazzo, fu sconvolto dal sentirsi apostrofare come "arabo" da Mr Pilley, il segretario britannico del Gezira Club: «Gli Arabi non possono venire in questa zona e tu sei un Arabo».²² Eppure c'era «tra me e mio padre» quella che Said nella propria autobiografia definì «una sorta di fatalistica complicità nel ritenere inevitabile la nostra condizione di inferiorità. Mio padre ne era cosciente da un pezzo; io l'avevo scoperta per la prima volta nello scontro con Pilley. Eppure né io né lui pensavamo che valesse la pena ribellarsi: e questo mi riempie di vergogna ancora oggi».²³

Negli anni successivi, la *Nakba* palestinese²⁴ provocò la perdita della casa di famiglia e lo sradicamento di molti suoi parenti, ma la ricchezza del padre e la cittadinanza americana continuarono a proteggere il ragazzo dalla tragedia. Nel 1941 fu iscritto a una scuola inglese, nel 1946 cominciò

20 Con "Grande Siria" si intende un vasto territorio confinante a ovest con il Mediterraneo, a est con il deserto siriano, a sud con l'Egitto, a nord con l'Anatolia. [N.d.T.]

21 Tre anni prima della sua nascita, nel 1932, fu fondato a São Paulo un altro gruppo *mahjar* di intellettuali levantini, *al-'Usbah al-Andalusiyah* ('La lega andalusa'). Celebri membri del gruppo furono Ilyā Abu-Madi (1890-1957), Rashid Salim al-Khuri (1887-1984), Ilyas Farahat (1893-1977), Fawzi al-Ma'luf (1899-194?) e Michel Ma'ruf.

22 Said, *Out of Place*, cit., p. 44; *Sempre nel posto sbagliato*, cit., p. 59.

23 *Ivi*, p. 45; trad. it. *ibidem*.

24 Letteralmente 'catastrofe': il termine indica la diaspora palestinese. [N.d.T.]



a frequentare la Cairo School for American Children e infine, nel 1949, il Victoria College, la scuola dei figli dell'élite coloniale.²⁵ Nel 1951 si recò negli Stati Uniti, e dopo un anno a Mount Hermon si iscrisse a Princeton. Frequentò poi il dottorato a Harvard, e nel 1963 discusse una tesi su Joseph Conrad.²⁶ Quest'educazione e formazione culturale fornirono a Said solide basi di cultura e metodologia letteraria occidentali, le quali, ironicamente, un paio di decenni più tardi accrebbero il suo fascino sulla cultura e sugli intellettuali arabi, togliendogli allo stesso tempo lo stigma di inferiorità etnica. Prima della sua partenza per l'America, il padre lo aveva avvertito che «negli Stati Uniti conveniva tenersi alla larga dagli arabi. “Non faranno mai niente per te e cercheranno sempre di schiacciarti. [...] Saranno sempre di ostacolo. Non conservano quello che c'è di buono nella cultura araba e non mostrano nessun senso di solidarietà”». ²⁷ Edward sembra aver seguito il consiglio del padre: si disinteressa della propria lingua e cultura, si specializza in letteratura inglese e comparata, intraprende una carriera nell'università americana.

Eppure, l'assillante sentimento di essere “fuori posto” continuava a perseguitarlo, e l'accumularsi di “ferite” e “ingiustizie” alla fine lo indusse a riprendere contatto con la propria cultura.²⁸ Oggi che possiamo leggere retrospettivamente la sua carriera, possiamo individuare in questa acuta percezione di essere “esiliato” e “fuori posto” le radici della scelta esistenziale di scrivere la tesi di dottorato su Conrad, uno scrittore che, come Said stesso, aveva sperimentato uno spaesamento insieme geografico e linguistico. Critico e scrittore condividevano la prospettiva di un sé decentrato, capace di vedere la cultura dell'“altro” contemporaneamente dall'interno e dall'esterno. L'opera di Conrad sollevava inoltre questioni di identità, di narrazioni infrante e sradicate, della soggettività e della tensione dinamica tra culture, poteri, persone.

Il senso di esilio e sofferenza provato da Said lo spinse anche, fin dall'inizio della sua carriera, a esplorare nuovi territori disciplinari. Nell'università statunitense degli anni Cinquanta e Sessanta dominava l'approccio “autoctono” del New Criticism, che la maggior parte dei giovani accademici accettava senza porlo in discussione. Con una mossa davvero inusuale per un giovane impegnato a scrivere la tesi di dottorato, Said rigettò il New

25 Per ulteriori riflessioni di Said sulla sua vita in Egitto, cfr. *What Cairo Means to Me*, un'intervista di Mona Anis registrata al Cairo nel 1994, e M. Anis, *Edward Said: Optimism of the Will*, sempre del 1994. Entrambi i testi sono stati ripubblicati nel numero speciale di «Al-Ahram Weekly Online» dedicato alla memoria di Said, 24 settembre-1 ottobre 2003.

26 La tesi fu pubblicata e divenne il suo primo libro: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1966; trad. it. di E. Nifosi, *Joseph Conrad e la finzione autobiografica*, il Saggiatore, Milano 2008.

27 Said, *Out of Place*, cit., p. 229; *Sempre nel posto sbagliato*, cit., pp. 243-244.

28 Per le diverse circostanze in cui Said si sentì ferito o provò un senso di ingiustizia, cfr. *ivi*, p. 248; trad. it. cit., pp. 261-262.

Criticism, ritenendo che il suo trattamento del testo come “icona verbale” indipendente dal contesto e separata dalla storia, dall’identità e dall’esperienza dell’autore fosse uno strumento inadeguato per dischiudere i significati nascosti nell’opera di Conrad. Invece di adottare l’analisi testuale e l’indagine linguistica del testo proposte dal New Criticism, Said optò per un approccio più sofisticato, che mirava a disvelare e articolare l’essenza della coscienza al lavoro nel testo. Scelse cioè il metodo della Scuola di Ginevra, che prediligeva alle indagini formalistiche o oggettivanti uno studio fenomenologico dell’opera volto a ricostruire la visione del mondo di un autore a partire dal suo linguaggio letterario.²⁹ I seguaci di questo metodo ritengono che l’essenza e la struttura della coscienza espresse nell’opera letteraria siano modellate dalla storia, dall’identità, dalla visione del mondo e dall’esperienza dell’autore; tutti questi elementi si sedimentano nell’opera, che si offre a una forma di comprensione intersoggettiva che non distacca il testo dal suo autore o dalla sua storia. Said ritenne questa strategia ermeneutica la più adatta al senso di spaesamento ed esilio che permea i testi di Conrad. Secondo la Scuola di Ginevra, la proiezione dell’autore nei mondi immaginari è la chiave della sua identità esistenziale; il compito del critico è perciò quello di individuare nell’opera gli schemi ricorrenti dell’esperienza spazio-temporale. Said fu attratto da questa idea, e da come gli consentiva di articolare la struttura della coscienza che lo attirava verso i testi di Conrad.

3. Nuovi inizi

Questo approccio che fondeva critica esistenzialista e fenomenologia, risultando innovativo per l’università americana, consentì a Said di consolidare le proprie credenziali accademiche fin dall’inizio della carriera. I lavori da lui prodotti nel corso dei nove anni trascorsi tra la pubblicazione della tesi di dottorato e quella del libro *Beginnings* nel 1975³⁰ gli guadagnarono la reputazione di studioso colto, dotato di un metodo unico, di un’intuizione profonda e di un solido giudizio critico.³¹ Erano gli anni dell’ascesa della critica letteraria negli Stati Uniti, e Said, invece di seguire le orme dei formalisti russi, degli strutturalisti o dei decostruzionisti francesi (le cui teorie aveva comunque assimilato in profondità), come

29 Marcel Raymond, Georges Poulet e Jean-Pierre Richard sono i più importanti critici della Scuola di Ginevra. Il loro lavoro si fonda sulla filosofia fenomenologica di Edmund Husserl, sulla fenomenologia esistenzialista di Martin Heidegger, sulla fenomenologia percettiva di Merleau-Ponty, e sviluppa la prima critica fenomenologica di Roman Ingarden in un approccio complesso, che ricerca nei testi segnali-chiave e metafore ricorrenti per dedurne la struttura della coscienza.

30 E. W. Said, *Beginnings: Intentions and Method*, Granta, London 1975.

31 Molti dei primi saggi scritti da Said verranno ripubblicati anni dopo in *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* [2000], Granta, London 2001; trad. it. di M. Guareschi e F. Rahola, *Nel segno dell’esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2008.



stavano facendo molti suoi contemporanei, si creò una propria genealogia teorica.³² Il suo progetto intellettuale non si affiliava, come quello dei critici di Yale, alla famiglia semiotico-strutturalista che sarebbe sfociata nel decostruzionismo, né alla teoria letteraria marxista cui si ispiravano Fredric Jameson e altri. Già ai tempi del dottorato, quando aveva precocemente archiviato il New Criticism preferendogli l'approccio della Scuola di Ginevra, Said aveva mostrato di essere un passo avanti rispetto ai colleghi statunitensi; la pubblicazione di *Beginnings: Intention and Method* consolidò la sua reputazione di studioso originale che seguiva un percorso proprio.

Nell'“inizio intransitivo” costituito da *Beginnings*,³³ Said fonda la propria opera su quella negletta di Giambattista Vico, la cui *Nuova scienza* (1725) pone in dubbio l'universalità della conoscenza e la certezza delle convinzioni diffuse, di cui Vico proclama la storicità. Said fonde questa idea della conoscenza all'archeologia di Michel Foucault, non senza aver prima scrutinato l'origine e gli scopi di quest'ultima attraverso una rigorosa messa in questione nietzscheana; questa analisi è il fondamento della sua originale teoria del “romanzo come intenzione di cominciare”. All'altezza di *Orientalismo*, Said aggiunge al proprio approccio teorico una dimensione geografica, ispirandosi al pensiero di un altro intellettuale italiano, Antonio Gramsci, che aveva mostrato l'importanza dell'identità nazionale e della localizzazione geografica nella nostra percezione della cultura e del pensiero. Il dialogo con le idee di Gramsci coincide con la scoperta della Scuola di Francoforte, e in particolare dell'opera di Adorno e Benjamin. Nella sua ricerca successiva Said si mostra più vicino alle idee e al metodo critico di Adorno che a quelle di qualunque altro pensatore; non solo ne condivide la passione per la musica e ne ammira gli scritti di argomento musicale, ma ne apprezza anche la vastità, varietà e originalità di pensiero, l'abilità di fondere elementi creativi, critici e filosofici in uno stile lucido e incredibilmente semplice – affermazione che si può estendere alla scrittura di Said. Inoltre, se Adorno ci ha offerto, con la sua “dialettica negativa”, una teoria di ciò che non si può teorizzare in filosofia e in musica, Said ha ottenuto un simile risultato in campo letterario. Come Adorno, Said ha enfatizzato l'importanza dell'onestà e della passione individuale, ha rigettato l'ortodossia e ha difeso la virtù del *nicht mitmachen*: non far finta di niente,

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

- 32 La teoria letteraria europea fu introdotta nell'università statunitense da Roman Jakobson (1896-1982), che aveva fatto parte della scuola formalista russa e del Circolo linguistico di Praga prima di emigrare negli anni Quaranta negli Usa. La sua interpretazione del formalismo e dell'analisi semiotica ebbe scarsa influenza fino ai primi anni Sessanta, quando lo strutturalismo francese cominciò la propria ascesa; furono i critici di Yale, in particolare Paul De Man e Michael Riffaterre, a rendere lo strutturalismo e soprattutto il decostruzionismo di moda in Usa per un certo tempo.
- 33 In *Beginnings* Said teorizza che gli inizi delle opere abbiano una doppia natura, transitiva e intransitiva; nel primo senso, un inizio contiene o annuncia lo sviluppo dell'opera, e ha dunque un'intenzione progettuale; nel secondo senso, ogni inizio coincide con la pura intenzione di dare inizio a qualcosa. [N.d.T.]

non scendere a compromessi in nome della convenienza. Chi ha conosciuto Said riconosce un'aria adorniana nel suo rifiuto di scendere a patti, soprattutto nelle sue prese di posizione politiche degli ultimi anni.

4. «Orientalismo»: una nuova fase

La disastrosa sconfitta del 1967 e l'incontro con Ibrahim Abu-Lughod hanno giocato un ruolo decisivo nel volgere l'attenzione di Said verso la sua identità e cultura araba.³⁴ Abu-Lughod lo reclutò nell'AAUG (Association of Arab American University Graduates) [Associazione dei laureati arabo-americani] e gli commissionò il primo testo da lui scritto di argomento arabo:³⁵ un articolo apparso in un numero speciale curato dallo stesso Abu-Lughod di «Arab Worlds», il mensile della Lega Araba pubblicato a New York. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che questo sia il germe da cui si è sviluppato *Orientalismo*, perché l'articolo solleva la questione della rappresentazione – o, piuttosto, della rappresentazione falsata – di un'intera cultura. Said lo conferma nel suo necrologio di Abu-Lughod: «Colsi l'occasione per analizzare l'immagine degli Arabi nei media, nella letteratura popolare e in rappresentazioni culturali che risalivano al medioevo. Fu l'origine di *Orientalismo*, che ho dedicato a Janet e Ibrahim».³⁶ Da allora in poi, l'interesse e l'impegno di Said nel mondo arabo, in particolare per la questione palestinese, non sono più venuti meno.

Sarebbe tuttavia ingenuo pensare che il coinvolgimento di Said nel mondo arabo nascesse in quel momento; si tratta invece di un processo di lunga durata, come Said stesso spiega nella sua autobiografia. Questo interesse era rimasto a lungo latente sotto la superficie di altre molteplici attività, fino a che la richiesta di Abu-Lughod e gli eventi catastrofici delle guerre non gli offrissero il canale per svilupparsi. Said era un individuo profondamente ambizioso, ed era ansioso di eccellere e consolidare i propri risultati accademici con un'importante opera teorica, prima di avventurarsi in una nuova direzione.³⁷ Il libro che gli diede fama internazionale,

34 Said racconta l'incontro con Abu-Lughod e l'impatto che ebbe sulla sua vita e il suo pensiero in un tributo all'amico: E. W. Said, *My Guru: The Death of a Palestinian Intellectual*, in «London Review of Books», XXIII, 24, 13 December 2001, pp. 19-20.

35 Salman Abu-Sittah riferisce la vicenda dal punto di vista di Abu-Lughod, che gli avrebbe raccontato il suo primo incontro con Said nella Princeton degli anni Cinquanta: Abu-Lughod gli si era presentato come palestinese, e Said era saltato sulla sedia esclamando «Anch'io». Nel 1968, al culmine della febbre anti-araba negli Usa e al tempo della fondazione dell'AAUG, Abu-Lughod si era ricordato di quel primo breve incontro e aveva chiesto a Said di scrivere un pezzo sulla rappresentazione errata e distorta del carattere arabo nella letteratura in lingua inglese. Ricevuto l'articolo, fu molto colpito dalla sua profondità ed erudizione (cfr. «Al-Kutub-Wijhat Nazar», 61, February 2004, p. 80).

36 Said, *My Guru*, cit.

37 In questi anni, la reputazione accademica di Said si deve soprattutto a *Beginnings* e agli studi poi ripubblicati in *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983.

Orientalismo, non fu pubblicato fino al 1978. Said vi lavorò ininterrottamente per meno di un anno, e possiamo ipotizzare che il libro non sarebbe mai stato scritto senza le guerre del 1967 e del 1973, e senza il suo maggior coinvolgimento nella politica palestinese; è importante anche ricordare che nel periodo tra le due guerre Said trascorse un anno a Beirut, impegnato a finire *Beginnings* e a perfezionare il proprio arabo.³⁸ Ma furono indubbiamente la copertura mediatica in Occidente di questi due conflitti e la sinergia tra parole e azioni dell'*establishment* occidentale a motivare il progetto di Said, focalizzando la sua attenzione sull'ampio divario tra la realtà dell'Oriente e la sua rappresentazione nel discorso occidentale. Questa confluenza di eventi ha portato Said a produrre la più convincente narrazione a nostra disposizione sulla complicità dell'umanesimo europeo nel progetto coloniale di soggiogare e rappresentare in maniera fuorviante l'Oriente. In *Orientalismo* l'acume e l'intelligenza teorici di *Beginnings* sono messi al servizio dell'inventario di ferite e ingiustizie subite dall'Oriente, e solidi postulati teorici si sposano a un robusto scheletro morale, facendo del libro non solo un testo fondamentale per un gran numero di culture oppresse, ma anche un testo che fa appello alla spinta umanistica al cuore della cultura progressista occidentale.³⁹

Già prima della pubblicazione di *Orientalismo* Said si era guadagnato fama nel campo della letteratura inglese e comparata, ma aveva avuto scarso impatto al di fuori di quei circuiti ed era completamente sconosciuto nel mondo arabo. La vastità degli argomenti affrontati in questo libro rivoluzionario e l'originalità della sua tesi fecero in breve di *Orientalismo* un successo internazionale. Presto il libro divenne il pilastro di un più vasto progetto di decostruzione dei discorsi e delle pratiche coloniali e di comprensione del loro impatto sulla cultura e sulla politica, sui valori e sulle percezioni, sulla letteratura e sull'identità. Con i suoi libri successivi, *The Question of Palestine* (1979)⁴⁰ e *Covering Islam* (1981),⁴¹ Said diede corpo alla teoria orientalistica attraverso *case-studies* che provavano la correttezza del suo metodo, aprendo così la via per i molti *case studies* postcoloniali che seguirono e che continuano a proliferare a tutt'oggi. Il vasto dibattito

- 38 In un'intervista a Subhi Hadidi, Said spiega come il recupero della sua identità palestinese, l'anno sabbatico a Beirut, lo studio della lingua araba nel '72 e la guerra del '73 siano state le principali fonti di ispirazione del libro: cfr. E. W. Said, *Ta'qibat 'ala al-Istishraq* [Paralipomeni a *Orientalismo*], a cura di S. Hadidi, s. e., Beirut 1996.
- 39 Non è questa la sede per una storia dell'influenza del libro e del suo impatto sulla scena accademica internazionale, vicenda che viene ricostruita in altri capitoli di questo volume [*Edward Said. A Legacy of Emancipation and Representation*, cit.].
- 40 E. W. Said, *The Question of Palestine*, Times Books, New York 1979; trad. it. di S. Chiarini e A. Uselli, *La questione palestinese. La tragedia di essere vittima delle vittime*, prefazione di G. Valabrega, Gamberetti, Roma 1995 (poi il Saggiatore, Milano 2011).
- 41 E. W. Said, *Covering Islam. How Media and Experts Determine How We See the Rest of the World*, Pantheon Books, New York 1981; trad. it. di M. Gatto, *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del resto del mondo*, Transeuropa, Massa 2012.

suscitato da questo progetto ha continuato a crescere e ha portato al fiorire di discipline come la critica postcoloniale, la critica culturale, il New Historicism.

Orientalismo ha introdotto Said nel mondo arabo, ma sfortunatamente è stato tradotto male; come scrive Radwa 'Ashour, docente di letteratura inglese ma anche scrittrice e critica di valore, «la traduzione araba di *Orientalismo* è confusa, ambigua e presenta molti problemi, il più evidente dei quali è la trasformazione di un libro lucido e scorrevole in un testo difficile, oberato di una terminologia incomprensibile». ⁴² Oltre ad aver opacizzato la brillante argomentazione originale, la traduzione ha avuto un impatto negativo sulla ricezione intellettuale di Said e sulla percezione della sua opera tra gli intellettuali arabi. Si trattava del suo primo libro tradotto in arabo, e la pesante verbosità, la terminologia pretenziosa e il confuso vocabolario della traduzione finirono per associare Said a un tipo di linguaggio sterile e complicato che era il marchio dell'*entourage* di Adonis; la fama di prossimità a questa cricca gli rimase appiccicata per un certo tempo, rendendo difficoltosa per anni la sua ricezione nei circoli intellettuali arabi, finché Said non riuscì a scrollarsela di dosso. ⁴³

Grazie all'opacità della traduzione, molti ardenti oppositori della modernizzazione e dell'occidentalizzazione – i fondamentalisti e i tradizionalisti che, in virtù della loro ideologia, avrebbero dovuto essere i nemici naturali delle prese di posizione culturali e ideologiche di Said – acclamarono il libro con entusiasmo, vedendovi una riformulazione del loro tradizionale attacco agli orientalisti, un attacco che per di più articolava nel linguaggio degli avversari le loro recriminazioni e il loro senso di ingiustizia e offesa nei confronti dell'Occidente. Che un testo così radicalmente in conflitto con la loro visione del mondo abbia potuto essere per-

42 Il libro è stato tradotto in arabo da Kamal Abu-Deeb con il titolo *Al-Istishraq: al-Ma'rifah, al-Sultah, al-Insha'* e pubblicato a Beirut da Dar al-Ilm Lil-Malayin nel 1981. È stato tradotto nuovamente da Muhammad Inani molti anni dopo, nel 2002, e pubblicato al Cairo da Al-Hay'ah al-'Ammah lil-Kitab. La citazione è tratta da Radwa 'Ashour, *Hikayat Edward*, in «Al-Kutub Wijhat Nazar», 85, 2003, p. 14.

43 Il poeta e critico siriano alauita Adonis (1930) ha avuto un ruolo significativo, insieme a diversi altri, nella modernizzazione della poesia araba. Per consolidare la propria posizione, Adonis ha dedicato la sua opera critica a giustificare la sua poetica, incoraggiando i poeti più giovani a seguire le sue orme e fondando la rivista «Mawaqif» per creare un movimento culturale che lo appoggiasse. Negli anni Ottanta, con l'ascesa degli Stati petroliferi e della loro influenza sui media arabi, Adonis ha pubblicato un libro su Muhammad Ibn Abd al-Wahab, il teologo reazionario saudita, celebrandolo come un pilastro della modernità araba. Subito fu assunto come consigliere culturale da «Al-Hayah», quotidiano arabo di proprietà dei petrolieri sauditi reazionari; cominciò a tenervi una rubrica settimanale e a reclutare per le sue pagine culturali molti intellettuali, compreso Said. È stato Adonis a presentare a Said uno dei suoi seguaci, che ha poi tradotto *Orientalism e Culture and Imperialism*. Nel momento in cui Said ha approfondito la propria conoscenza della cultura araba, acquisendo consapevolezza delle implicazioni politiche e culturali del suo legame con la congrega di Adonis, ha deciso di distanziarsene ed è andato alla ricerca di un traduttore migliore per i suoi libri successivi.



cepito in questa maniera è davvero ironico, visto che il loro attacco era stato storicamente motivato da motivi religiosi e dalla convinzione che gli Orientalisti mirassero a svalutare l'Islam e a distorcerne l'immagine.⁴⁴ I tradizionalisti non avevano compreso che il fondamentale libro di Said esponeva (e svalutava) i fondamenti e le motivazioni del discorso orientalista, e lo considerarono invece un'ulteriore manifestazione dell'annosa diatriba contro la rappresentazione falsata dell'Islam nel discorso europeo.⁴⁵ Così facendo, trascuravano i più convincenti tra gli argomenti di Said: quelli sulla dialettica tra conoscenza e potere, sulla complicità del discorso nelle dinamiche di egemonia e imperialismo, sulla fabbricazione di un Oriente inferiore come giustificazione per la sua sottomissione e conquista, e anche l'intuizione che gli europei vedessero l'Oriente come l'"Altro" assoluto, inferiore ed esotico. Cosa ancora più grave, questa interpretazione finiva per vanificare l'implicito appello di Said all'Oriente perché rappresentasse se stesso e liberasse la propria cultura dalle tracce e dai sedimenti dell'eredità orientalista.⁴⁶

Benché il messaggio di *Orientalismo* arrivasse distorto ai circuiti intellettuali arabi – ma anche al grande pubblico, a causa dell'ampia diffusione ad opera dei tradizionalisti di una rappresentazione falsata della sua tesi principale, vista come l'appello a una politica identitaria –, il libro suscitò un ampio dibattito tra gli studiosi arabi che avevano letto il libro nella sua edizione originale inglese o in traduzione francese;⁴⁷ alcuni scritti occidentali sul libro, tradotti in arabo negli anni Novanta, contribuirono a rendergli giustizia. Grazie a questi sforzi, che alla fine riuscirono a correggere le prime comprensioni errate, e come effetto sia di una diffusione di scritti successivi di Said sia del suo maggior impegno nella politica araba, il suo impatto sulla scena intellettuale araba è oggi pari a quello dei pionieri delle relazioni tra discorso occidentale e cultura araba, figure imponenti come Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi (1801-73), Ahmad Faris al-Shidyah (1804-87) e Khayr al-Din al-Tunisi (1810-90), il cui contributo ha cambiato radicalmente i termini dell'interazione culturale con il discorso occiden-

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

44 Esempi di simili attacchi tradizionalisti agli orientalisti in Husain al-Harrawi, *al-Mustashriqun wa-l-Islam* [Gli orientalisti e l'Islam], 1936; Bint al-Shati', *Turathuna al-Thaqafi bayn Aydi al-Mustashriqin* [La nostra tradizione culturale nelle mani degli Orientalisti], 1957; Najib al-'Aqiqi, *al-Mustashriqun* [Gli orientalisti], 1965; Malik Ibn Nabiyy, *Intaj al-Mustashriqin wa-Araruh fo rhe Fikr al-Islami al-Hadith* [L'opera degli orientalisti e il suo impatto sul pensiero islamico moderno], 1969.

45 Cfr. per esempio 'Abd al-Rahman Badawi, *Mawsu'at al-Mustashriqin* [Enciclopedia degli orientalisti], 1984; Salim Yafut, *Hafriyyat al-Istishraq* [Archeologia dell'orientalismo], 1989; Salim Humaish, *al-Istishraq fi Ufuq Insidadih* [L'orientalismo nel suo ristretto orizzonte], 1991.

46 La più importante eccezione è Sadik Jalal al-'Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, in «Khamasin», 8, 1981.

47 Cfr. ad esempio Salim Yafut, *Hafriyyat al-Istishraq* [Archeologia dell'orientalismo], 1989; Salim Humaish, *al-Istishraq fi Ufuq Insidadih* [L'orientalismo nel suo ristretto orizzonte], 1991; Falih 'Abd al-Jabbar, *Al-Istishraq wa-l-Islam* [Orientalismo e Islam], 1991.

tale. In effetti, la traiettoria di Said, da un profondo investimento nella cultura occidentale a un egualmente profondo interesse per le questioni arabe, ha dato a molti intellettuali slancio e speranza.

5. Le teorie migranti di Said

Qualunque sia stato il danno causato dalla rappresentazione falsata di *Orientalismo* nel mondo intellettuale arabo, l'erudizione, vastità, vitalità e prolificità di Said vi hanno presto posto rimedio. Nel 1983 la pubblicazione di *The World, the Text and the Critic*, che contiene alcuni dei suoi saggi teorici più acuti, ha coinciso con il lancio al Cairo, nel 1982, del trimestrale «Fusul», la prima rivista araba dedicata alla critica e alla teoria letteraria, presto divenuta sede di dibattiti teorici e critici che coinvolgevano tutto il mondo arabo. In pochi anni «Fusul» ha elettrizzato la critica, diffondendovi una vera e propria fame di teoria, con i cui principali filoni – strutturalismo, formalismo russo, marxismo, decostruzionismo, critica della ricezione, ermeneutica psicoanalitica – ha aperto un dialogo ad ampio raggio. Nei primi anni sulle sue pagine si incontravano più spesso i nomi di Barthes, Foucault, Derrida, Lacan, Iser, Benjamin, Eagleton e Jameson, che non quello di Said, di cui – a differenza degli altri – la rivista non ha tradotto nulla.⁴⁸ A questa spiacevole situazione ha rimediato il rilancio a Ramallah nei primi anni Novanta del trimestrale palestinese «Al-Karmal», che ha tradotto una serie di importanti saggi critici di Said.⁴⁹ Man mano che maturava il discorso critico arabo, le idee di Said hanno guadagnato maggior visibilità anche su «Fusul», insieme a quelle di Bachtin, Gramsci, Bourdieu e Deleuze. Questo cambiamento ha coinciso con il venir meno dell'effimero richiamo dello strutturalismo, che aveva finito per favorire una mera riproduzione dei suoi concetti; prima di poter affrontare le più impegnative teorie del secondo gruppo di pensatori, con le loro intuizioni critiche più complesse e sfumate, la critica araba ha dovuto attraversare questa fase meno laboriosa di prestito e adattamento, di «inesorabile indignazione dell'ortodossia» e di «manifestazioni di stanco sostegno», per dirla con le parole di Said.⁵⁰

48 «Fusul» ha rimediato subito dopo la morte di Said dedicandogli un numero speciale, come già avevano fatto altri importanti periodici culturali (cfr. «Alif: A Journal of Comparative Poetics», 25, 2005, e «Weghat Nazar», 85, November 2003).

49 Cfr. «Al-Karmal», 48, 49, 68, 72 e 73. Il critico siriano Subhi Hadidi ha svolto un ruolo fondamentale nel presentare correttamente al lettore arabo molti dei più importanti testi e concetti di Said.

50 E. W. Said, *Traveling Theory Reconsidered*, in *Critical Reconstructions. The Relationship of Fiction and Life*, a cura di R. M. Polhemus e R. B. Henkle, Stanford University Press, Stanford 1994, pp. 251-267; ora in Id., *Reflections on Exile*, cit., p. 452; trad. it. «*Traveling Theory*» vent'anni dopo, in *Nel segno dell'esilio*, cit., p. 504.



La pubblicazione dei suoi celebri saggi *Travelling Theory* (1983)⁵¹ e *Travelling Theory Reconsidered* (1994) ha dato un duro colpo al tono prevalente nella critica araba, che si era a lungo accontentata di riprodurre semplicemente la teoria occidentale, o al massimo di applicarla a testi arabi. L'incontro con la "teoria migrante" di Said ha incoraggiato molti studiosi a scrollarsi di dosso questa dipendenza o servitù. In particolare, in questi due saggi Said paventa la trasformazione della teoria letteraria in un dogma che, una volta fatto proprio da scuole e istituzioni, rischia di diventare un' *auctoritas*, di circondarsi di mura e di diventare un dominio chiuso riservato a specialisti ed epigoni. Said propone una più affascinante alternativa: una teoria di perpetua dissonanza, sconsecrazione, decentralizzazione e demistificazione, una contro-egemonia gramsciana che rigetti la schiavitù imposta dai sistemi dominanti. Secondo Said, è sufficiente studiare il modo in cui le teorie viaggiano per comprendere che cambiamento e trasformazione sono inevitabili a ogni snodo del cammino, e che riguardano ogni aspetto della teoria, dal modo in cui viene diffusa a come viene comunicata e interpretata. Ed è bene che sia così – almeno per chi, come Said, crede in una comunità umana non coercitiva. «Il significato ultimo di una teoria», afferma Said nel secondo saggio, «è quello di viaggiare, di spingersi continuamente al di là dei propri confini, di emigrare, di trovarsi in un certo senso perennemente in esilio», in «una dispersione geografica», in un «movimento [che] suggerisce l'esistenza di altri possibili luoghi, spazi e situazioni per la teoria, tutti attivamente diversi, senza dover far ricorso a un facile universalismo o a totalizzazioni sovradeterminanti».⁵²

Proprio come in *Orientalismo* aveva esortato l'Oriente a prendere la parola e a rappresentare se stesso, in questi saggi Said propugna la liberazione del critico dal dogma della teoria, osservando che «nel mondo arabo c'è questo abbandono tendenzioso, questa cieca imitazione di teorie totalizzanti, e nessuno si sforza di trasformarle in qualcosa di rilevante per la cultura araba».⁵³ Molti critici arabi, come Ceza Qasim (Egitto), Muhammad Barrada (Marocco), Ferial Ghazoul (Iraq), Yumna al-'Id (Libano), Subhi Hadidi (Siria) e Fakhri Salih (Giordania), per nominarne solo alcuni, hanno risposto a questo appello esprimendo il bisogno di liberare il discorso critico arabo dalla presa della teoria occidentale e dalle sue pedissequhe imitazioni: non è più possibile importare teorie letterarie oc-

51 E. W. Said, *Traveling Theory*, in Id., *The World, the Text, and the Critic*, cit., pp. 226-246; trad. it. di M. Mellino e A. Pierri, *Teoria in viaggio*, in *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2009, pp. 59-89.

52 Said, *Traveling Theory Reconsidered*, cit., pp. 451-452; «*Traveling Theory*» *vent'anni dopo*, cit., pp. 503-504.

53 Hadidi, *Ta'qibat 'ala al-Istishraq*, cit., p. 142.

cidentali o applicarle ciecamente a fenomeni o testi letterari arabi. Eppure, come Said ha dimostrato, è più facile rigettare la tirannia dell'universalismo che produrre un contributo duraturo alla sua modificazione e cambiamento. Perciò, anche se molti critici arabi hanno compreso l'insegnamento di Said che «nessuno oggi è esclusivamente “una” cosa sola»,⁵⁴ il compito di portare creatività, originalità e sofisticazione nella teoria letteraria, tenendo conto allo stesso tempo della pluralità culturale, nel discorso critico arabo è ancora agli inizi.

Molti critici arabi hanno anche compreso l'avversione di Said per le storie lineari totalizzanti e per una concezione omogenea dell'identità, e la sua preferenza per un approccio contrappuntistico abbastanza sensibile da trattare con la complessità dell'esperienza storica. «Tutte le culture» ha scritto Said, «sono intrecciate le une alle altre, nessuna è singola e pura, tutte sono ibride, eterogenee, straordinariamente differenziate e non monolitiche. Questo, a mio parere, vale tanto per gli Stati Uniti di oggi, quanto per il mondo arabo moderno».⁵⁵ Ammettiamolo: è difficile praticare la critica contrappuntistica senza il vantaggio dell'erudizione multiculturale di Said e il suo talento per l'«elaborazione musicale». Ciò nonostante, proprio grazie all'approccio di Said, i critici arabi sono oggi in grado di usare nozioni critiche senza farsene incatenare. La crescente sofisticazione del discorso critico arabo è dovuta in parte al contributo di Said, e genera a sua volta un maggior apprezzamento della sua opera.

6. La critica culturale

La successiva opera importante di Said, *Culture and Imperialism* (1993), culmine del suo progetto critico di decostruire la narrazione occidentale, è stata accolta con grande attenzione dai circuiti intellettuali arabi ancor prima che ne uscisse la traduzione. Il libro è stato recensito sulla stampa, citato in articoli accademici e ha ispirato diversi studi (in un recente intervento Radwa 'Ashour ha elencato diversi progetti influenzati da Said intrapresi da giovani ricercatori delle università egiziane⁵⁶); un esempio recente dell'impatto del libro è il convegno *al-Naqd al-Tahqafi* ('Critica culturale') organizzato nel gennaio 2004 dalla Società egiziana di critica letteraria.

Gli intellettuali arabi tendono a usare sempre di più la formula *al-Naqd al-Tahqafi* per indicare l'approccio critico associato all'opera di Said,

54 E. W. Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London 1993, p. 408; trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Prefazione di J. A. Buttigieg, Postfazione di G. Baratta, Gamberetti, Roma 1998, p. 367.

55 *Ivi*, p. xxix; trad. it. cit., pp. 22-23.

56 Intervento al convegno «La storia e il testo» organizzato dalla facoltà di Lettere e Scienze umane dell'università di Kairoun (Tunisia) nel 2003.



mostrando una spiccata preferenza per la critica culturale rispetto al filone “postcoloniale” del suo lavoro (*Naqd ma Ba'd al-Isti'mar*), che è invece preferito in Occidente. La ragione più ovvia per questa predilezione è il radicato sentimento di sicurezza culturale che deriva da un orgoglio spesso eccessivo nella tradizione araba classica, attitudine ulteriormente rafforzata dalla tendenza a sottostimare l'impatto del colonialismo. A differenza dei molti paesi colonizzati che hanno adottato come lingua scritta quella del colonizzatore, la cultura araba possiede infatti una storia letteraria millenaria, e l'orgoglio per la propria lingua e integrità culturale non è stato eroso dal colonialismo. Con la notevole eccezione dell'Algeria, anche durante il periodo coloniale la maggior parte della produzione culturale era in arabo, e si caratterizzava per la ricerca di un'identità nazionale e per la resistenza al colonialismo. L'opera degli intellettuali che scrivevano in francese o in inglese tendeva a essere ignorata dalle correnti intellettuali dominanti, anche quando gli autori erano divenuti celebri in Occidente, perché vista più come un contributo marginale alle lingue in cui era scritta che come un prodotto culturale autoctono. L'iniziale fascinazione per i generi occidentali, che aveva spinto uno scrittore come Naguib Mahfouz a imitare negli anni Quaranta del Novecento i romanzi storici di Sir Walter Scott e negli anni Cinquanta il romanzo realistico europeo, gradualmente è venuta meno. All'altezza degli anni Settanta e Ottanta, Mahfouz portava avanti nei suoi romanzi un dialogo intertestuale con gli archetipi della narrativa araba, ispirandosi di volta in volta all'epica popolare (*Malhamat al-Harafish*), alle *Mille e una notte* (*Layali Alf Layla*) e ai dizionari biografici degli uomini illustri (*Hadith al-Sabah wa'l-Masa'*).⁵⁷ Il dialogo creativo con le forme e i generi tradizionali ha arricchito la letteratura araba, e Said ha svolto un ruolo importante nel promuoverne gli esempi più maturi servendosi del suo capitale simbolico e della sua posizione influente nel campo culturale. Tra i molti scrittori da lui introdotti a un più vasto pubblico vi sono gli egiziani Naguib Mahfouz, Ahdaf Soueif, Gamal al-Ghitani, i palestinesi Mahmoud Darwish e Mourid al-Barghouthi, il sudanese Al-Tayyib Salih, il siriano Halim Barakt e il libanese Ilyas Koury.

Per una fortunata coincidenza, il rinnovato interesse per i generi narrativi e le forme tradizionali della letteratura araba ha coinciso con l'introduzione nel mondo arabo del contributo critico di Said. Gli intellettuali arabi hanno abbracciato la sua critica culturale vedendovi un approccio completo che unisce storia, geografia, intuizione critica e una riflessione

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

57 N. Mahfouz, *Malhamat al-Harafish* [*The Harafish*], 1977; *Layali Alf Layla* [*Arabian Nights and Days*], 1982; *Hadith al-Sabah wa'l-Masa'* [*Morning and Evening Talk*], 1987. Le versioni arabe che ho consultato per questo articolo sono pubblicate da Maktabat Misr (Cairo); le traduzioni inglesi dall'American University in Cairo Press. [Due dei romanzi citati sono tradotti in italiano: *L'epopea dei harafish*, trad. it. di C. Sarnelli Cerqua, Tullio Pironti, Napoli 1999; *Notti delle mille e una notte*, trad. it. di V. Colombo, Feltrinelli, Milano 1997. N.d.T.]

sul rapporto tra conoscenza e potere. A differenza del filone post-coloniale, la “critica culturale” non si limita a indagare questioni di rappresentazione, ma si sforza di leggere il testo in maniera più esauriente. La ricezione occidentale del progetto di Said si riduce invece di solito a una lettura delle opere degli autori colonizzati scritte nelle principali lingue dei colonizzatori, inglese e francese.

Se la critica araba si sta appropriando sempre più dell’opera di Said non è solo per le acute intuizioni critiche che vi sono contenute, ma anche per liberarsi dall’obbligo di sopravvivere sulle briciole della teoria occidentale. Secondo gli studiosi arabi, l’assenza di una teoria globale della cultura ha portato all’adozione di teorie importate che hanno reso il loro metodo scarsamente originale, intrappolandoli in una rete metodologica contro la quale si stanno ribellando. Quando la teoria di Said ha cominciato a diffondersi, l’hanno vista come un contributo genuinamente arabo, in grado di offrire una via di uscita dalla dipendenza metodologica dall’Occidente. Benché consapevoli di quanto l’opera di Said fosse radicata nel pensiero e nella metodologia occidentali – essendo stata creata, oltretutto, in una lingua occidentale –, si sono concentrati sul potere sovversivo della sua ribellione contro l’ortodossia critica e metodologica. I risultati straordinari, la traiettoria intellettuale e il crescente impegno di Said negli affari politici e culturali del mondo arabo ne hanno fatto nell’ultimo decennio di vita un modello per molti intellettuali arabi. Una figura simile era indispensabile in quel momento di riflusso culturale e politico, e di attacchi occidentali; con suo gran fastidio, Said è stato trasformato in un campione di saggezza: ogni sua parola veniva presa come una rivelazione ispirata e profonda.

7. Dire la verità al potere

Fin da quando, nell’ottavo secolo, Abu-Zarr al-Ghifari si è sottratto alla cooptazione dei califfi Umayyadi, la tradizione culturale araba ha venerato l’intellettuale all’opposizione, che dice ciò che altri non osano e dichiara la verità al potere. Dalla morte del critico, drammaturgo e autore di racconti Yusuf Idris (1927-91), però, la maggior parte degli intellettuali arabi sono stati cooptati o ridotti al silenzio, ed è mancata la voce forte ed efficace di un intellettuale di opposizione, che avesse la statura, i riconoscimenti e l’autorità morale per dire la verità ai potentati corrotti e subalterni che dominano cultura e politica nel mondo arabo odierno. Said stesso ha sintetizzato la situazione:

Nel mondo arabo, il valoroso ancorché inconsistente e talvolta distruttivo nazionalismo panarabo di Nasser, estintosi negli anni Settanta, è stato sostituito da tutta una serie di dottrine di tenore localistico e religioso, sulle quali sovrintendono regimi minoritari tanto severi quanto ottusi e impo-

polari, oggi minacciati dallo schieramento dei movimenti islamici. In ogni paese arabo sopravvive ancora un'opposizione di cultura laica, a cui appartengono quasi ovunque i migliori scrittori, artisti, commentatori politici, intellettuali. Costoro, tuttavia, costituiscono una minoranza e molti sono stati ridotti al silenzio o costretti all'esilio.⁵⁸

Said era ben consapevole che questo deplorabile stato di cose era il prodotto della diabolica alleanza tra gli Usa e i regimi politici corrotti degli Stati petroliferi, com'era consapevole del danno duraturo inflitto da quest'alleanza a ogni progetto di laicità. L'opposizione culturale laica ha subito maggiormente le conseguenze del deteriorarsi della scena politica e di un opportunismo intellettuale che ha spesso rasentato la sottomissione, e questo straordinario asservimento ha sminuito la legittimità del mondo intellettuale agli occhi della comunità araba. La maggior parte degli "intellettuali" arabi sono impantanati nell'abito mentale del "voltare la faccia dall'altra parte", per usare le parole di Said:

tipico modo di evitare una posizione difficile che sappiamo essere giusta nei principi, ma che decidiamo di non fare nostra. Perché non vogliamo mostrarci troppo schierati politicamente, abbiamo paura di apparire polemici, ci serve il plauso del capo o di un'altra figura di potere, vogliamo conservare il nostro buon nome di persona equilibrata, oggettiva, moderata.⁵⁹

Nel mondo arabo la situazione è anche più brutale: un intellettuale critico non rischia soltanto di apparire controverso, ma di venire incriminato, perseguitato, imprigionato, estromesso dal proprio posto di lavoro, censurato.

Una rapida serie di sviluppi tragici nella regione ha avuto effetti frastronanti sia sugli intellettuali sia sul pubblico. Man mano che si allargava il divario tra il sentire dei cittadini su questioni nazionali, sociali e politiche e le azioni e il discorso dei governi, fino a divenire il più vasto dei tempi moderni, gli intellettuali laici si ritrovavano schiacciati tra il martello dei regimi delegittimati che li avevano cooptati o costretti al silenzio e l'incudine del fondamentalismo islamico in ascesa, che li marginalizzava privandoli della loro comunità naturale. Intellettuali e pubblico laico erano in cerca di un portavoce, o meglio, di un intellettuale che esprimendo liberamente e senza paura le proprie opinioni potesse divenire una figura di riferimento. Avevano bisogno di un intellettuale che potesse parlare a nome di quelli che Frantz Fanon, una delle fonti essenziali del pensiero di Said, chiamava "i dannati della terra", gli oppressi e i marginalizzati, ma anelavano anche a un approccio etico alla politica, basato su una giu-

58 Said, *Representations of the Intellectual*, cit., p. 86; *Dire la verità*, cit., p. 120.

59 *Ivi*, p. 74; trad. it. cit., p. 107.

sizia autentica, che rendesse l'esistenza più umana a fronte di un pericoloso vuoto morale. Chi altro, se non una figura imponente come quella di Said, poteva difendere la cultura araba criticando con eleganza e disinvoltura i baroni dei media americani?

La *Nahda*⁶⁰ ha liberato la lingua araba dal recinto dei testi religiosi, introducendo surrettiziamente una nuova laicità in quello che gli arabi dicevano e scrivevano. Perciò, le lamentele levate oggidi da Thomas Friedman – l'idiota prodigio del «New York Times» – e da uno stanco vecchio orientalista come Bernard Lewis, che ripetono ossessivamente lo slogan “l'Islam (e gli Arabi) ha bisogno di una Riforma”, non hanno il minimo fondamento, visto che la loro conoscenza della lingua è superficiale e il loro uso di essa non pervenuto. Mostrano di non aver nessuna familiarità con l'arabo contemporaneo, dove le tracce della riforma nel pensiero e nella pratica sono visibili in ogni dove.⁶¹

Nell'ultimo decennio della sua vita, Said ha svolto questo ruolo, non solo attraverso il suo autorevole progetto intellettuale volto a esplorare le relazioni fondamentali tra storia, narrativa e politica, ma anche attraverso un coinvolgimento attivo nella questione palestinese. L'intellettuale, per Said,

è un individuo che svolge nella società uno specifico ruolo pubblico che non può essere riduttivamente equiparato a quello di un anonimo professionista, membro competente di una classe che si limita a occuparsi dei propri interessi. Caratteristica prima dell'intellettuale, ai miei occhi, è il fatto di essere una persona capace di rappresentare, incarnare, articolare un messaggio, un punto di vista, un atteggiamento, una filosofia o una convinzione di fronte a un pubblico e per un pubblico. [...] [È] qualcuno la cui funzione è di sollevare pubblicamente questioni provocatorie, di sfidare ortodossie e dogmi (e non di generarne), di non lasciarsi facilmente cooptare da governi o imprese, di trovare la propria ragion d'essere nel fatto di rappresentare tutte le persone e le istanze che solitamente sono dimenticate oppure censurate.⁶²

Questa citazione potrebbe essere usata per descrivere Said e il suo ruolo nella scena intellettuale araba di quel periodo. I suoi caustici attacchi alla cinica fiducia delle istituzioni in una “neo-lingua” orwelliana finalizzata a nascondere la verità e a soffocare moralità e giustizia sono tra i suoi risultati più alti. Il soffocante gergo del conformismo, il silenzio assordante e il vuoto intellettuale che giacciono sotto il frastuono dei media ufficiali

60 Il termine indica il periodo di ‘rinascimento’ culturale che ha caratterizzato i Paesi arabi a cavallo tra XIX e XX secolo. [N.d.T.]

61 E. Said, *Living in Arabic*, in «Al-Ahram Weekly», <http://weekly.ahram.org.eg/2004/677/cu15.htm> (ultimo accesso: 6-9-2009).

62 Said, *Representations of the Intellectuals*, cit., p. 9; *Dire la verità*, cit., p. 26.

rendevano il pubblico arabo affamato di una voce capace di esprimersi liberamente e con autorevolezza – e quello fu il momento in cui Said divenne una presenza attiva nella scena culturale, con i suoi editoriali e articoli che apparivano regolarmente in arabo su «Al-Hayah» e in inglese su «Al-Ahram Weekly». ⁶³ Anche se la maggior parte di questi articoli non affrontavano temi di ricerca accademica, ma di attualità politica, il livello del discorso li metteva allo stesso livello dei suoi saggi letterari, che continuavano ad apparire in traduzione araba. Il progetto letterario e culturale di Said ha certamente minato il bastione del potere tradizionale reazionario e ha contribuito a far esplodere un dibattito culturale più ampio. Said era un intellettuale arabo indipendente dall'establishment sia economicamente sia politicamente, una personalità di fama internazionale disposta a mobilitare la sua celebrità a favore di una lotta e della comunità schierata in battaglia.

Said ha criticato pubblicamente e a piena voce questi poteri ma, pur svolgendo il ruolo che gli veniva chiesto dal pubblico arabo, desiderava anche convincerlo dell'importanza di riconciliare

la propria identità, le caratteristiche della propria cultura, società e storia. Di certo non basta dichiarare la propria preferenza per ciò che ci appartiene. Usare i propri talenti per magnificare la “nostra” cultura” o i trionfi della “nostra” storia non è degno dell'intellettuale, specie in un'epoca in cui un così gran numero di società sono il risultato di razze e tradizioni diverse, impossibili da omologare. ⁶⁴

In altre parole, Said sentiva con particolare intensità il bisogno di rieducare il pubblico per portarselo dietro. Può darsi che non sia possibile misurare il successo di questo tentativo, ma il suo messaggio continua a trovar voce negli scritti di molti intellettuali arabi, soprattutto dei critici: nei suoi ultimi libri, l'egiziano Jabir 'Asfur si appoggia all'opera di Said per sviluppare un nuovo linguaggio e un nuovo lessico critico, ⁶⁵ e due importanti riviste arabe hanno recentemente dedicato numeri speciali all'opera di Said. ⁶⁶

63 Negli ultimi anni Said era divenuto consapevole della posizione ambigua che gli derivava dal pubblicare su «Al-Hayah», quotidiano di proprietà dei Sauditi (era stato Adonis a convincerlo a scriverci). Mi manifestò il suo disagio una mattina, a Warwick, durante una lunga passeggiata, spiegandomi però che sentiva la necessità di comunicare con il pubblico più ampio raggiunto da «Al-Hayah». Benché la sua posizione politica non fosse equivoca, la pubblicazione delle sue opinioni su quel quotidiano ha portato a incomprensioni e ambiguità, di cui è difficile valutare l'impatto sul lettore arabo senza un'ulteriore ricerca.

64 Said, *Representations of the Intellectual*, cit., p. 69; *Dire la verità*, cit., p. 101.

65 Cfr. Jabir 'Asfur, *Nazariyyat Mu'asirah* ('Teorie contemporanee', 1998), dove affronta direttamente diverse opere di Said, e *Afaq al-'Asr* ('Orizzonti del nostro tempo', 1997). Entrambi i libri sono pubblicati dall'Egyptian Book Organization del Cairo.

66 *Edward Said: His Impact on the World and on US*, numero speciale di «Al-Adab», December 2003; «Al-Karmal», 78, Winter 2004.

Benché il progetto di Said sia appassionante e convincente, rifugge da chiusura e certezze. La totale laicità che lo caratterizza aumenta il suo fascino sia sugli intellettuali sia sul più vasto pubblico del mondo arabo; il suo orientamento intellettuale allarga maggiormente il bacino del suo pubblico, conferendo legittimità e autenticità alla sua opera e rendendola rilevante per la cultura araba contemporanea. La sua traiettoria intellettuale in un certo senso corre parallela a quella della cultura araba nella modernità: prima, un'accettazione senza riserve del modello occidentale e una sottomissione a un processo di rieducazione nelle scuole occidentali; poi, dopo aver subito un accumulo di "torti" e "ingiustizie" da parte dell'Occidente, sia Said sia la cultura araba hanno cominciato a ripensare la pienezza di quella accettazione. Il parallelismo finisce qui, naturalmente, perché nel mondo arabo questa messa in questione ha condotto alcuni a rigettare completamente l'Occidente, e più in generale ha fatto strada alla regressione e allo scoraggiamento. A questa situazione Said ha portato una ventata di aria fresca con la sua critica laica, con le sue intuizioni penetranti, con il suo coraggio.

Negli anni a venire, l'impatto di Said sulla cultura araba – come altrove – sicuramente aumenterà e darà frutti, perché i cambiamenti che ha generato non possono – o forse sarebbe più prudente dire "non dovrebbero" – essere vanificati facilmente. Fondo la mia previsione sia sull'interesse per la sua opera, che nel mondo arabo è cresciuto dopo la sua morte, sia sulla sua idea che «ogni critica è postulata e agita sulla base del presupposto che avrà un futuro».⁶⁷ Il futuro della sua opera sembra assicurato nel mondo arabo, dove l'interesse cresce non solo nei confronti dei suoi scritti politici o delle sue prese di posizione etiche, ma anche per i suoi più complessi testi teorici.

Nella sua introduzione al libro postumo *Sullo stile tardo*, Michael Wood argomenta che la morte prematura non abbia colto Said in un periodo tardo, ma nel pieno della produzione intellettuale. Wood si pone però anche una domanda interessante:

Questo significa quindi che Said non ebbe un suo stile tardo? Sicuramente possedeva le caratteristiche politiche e morali che associava a questo stile, la devozione alla verità delle relazioni inconciliate, e in questo senso il suo lavoro può ben stare in compagnia dei saggi, poesie, romanzi, film e opere teatrali di cui scrive. Ma la tardività non è tutto, non più della maturità, e Said ha trovato la stessa politica e moralità, le stesse passioni, in altri luoghi e persone; anzi, si tratta proprio della politica, della morale e delle sue passioni iniziali. La tardività «chiarisce e dà forma drammatica», come af-

67 Cfr. S. Gourgouris, *The Late Style of Edward Said*, in «Alif: Journal of Comparative Poetics», 25, 2005, p. 168.

ferma in un altro contesto, e ci rende difficile continuare a credere nelle nostre illusioni.⁶⁸

Possiamo affermare con certezza che l'opera di Said, non solo la sua critica letteraria e musicale, dove ha prodotto un contributo duraturo, ma anche i suoi scritti sulla politica, sull'etica e sugli intellettuali renderanno difficile alla cultura araba continuare con le sue illusioni.

Edward Said
nella cultura
araba
contemporanea

68 E. W. Said, *On Late Style: Music and Literature against the Grain*, Bloomsbury, London 2006, p. xvii; trad. it. di A. Arduini, *Sullo stile tardo*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 16. La citazione interna da Said viene da *Musical Elaborations*, Columbia University Press, New York 1993, p. 21.