

UNA VIA PERSONALE VERSO L'ILTIZĀM: GLI ARTICOLI DI ĠĀLIB HALASĀ SU "AL-ĀDĀB" (1960-1965)

FERNANDA FISCHIONE*

Jordanian writer Ġālib Halasā (1932-1989) wrote twelve articles for the famous Lebanese magazine "al-Ādāb" between 1960 and 1965. This paper analyses some of the most interesting articles of this phase, namely those concerning the condition of the Arab intellectuals and the role of criticism. In some of such articles, Halasā warns his fellow intellectuals against the risk of falling into the trap of political propaganda when considering art as a megaphone of any political position, however noble and revolutionary it is. Furthermore, some other articles he wrote for "al-Ādāb" revolve around the critique of Nasserist socialism and dictatorships in general. As well as in his other political writings, the author uses Marxist critical tools and vocabulary to analyse the Egyptian socialist experience and report its abuses and dangers related to the literary field.

1. Introduzione

Lo scrittore e intellettuale di origine giordana Ġālib Halasā (1932-1989) fu molto prolifico non solo come autore di testi letterari, ma anche come critico e saggista: scrisse ininterrottamente su diverse testate arabe dalla fine degli anni Cinquanta fino all'anno della sua morte, occupandosi tanto di critica letteraria quanto di temi politici, sociali e culturali e fu autore di corposi saggi dai temi disparati. Alcuni dei suoi studi di critica scritti per la stampa furono ripubblicati in volume mentre egli era ancora in vita: è il caso, per esempio, delle raccolte *Qirā'āt fī a'māl Yūsuf al-Šāyig, Yūsuf Idrīs, Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, Ḥannā Mīnah. al-Mūmis al-fāḍilah wa muškilat hurriyyat al-mar'ah* (Lecture delle opere di Yūsuf al-Šāyig, Yūsuf Idrīs, Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā e Ḥannā Mīna. *La sguadrina timorata e il problema della libertà della donna*, 1981)¹ e *Fuṣūl fī 'l-naqd* (Stagioni di critica letteraria, 1984)². La prima raccolta contiene cinque saggi e la seconda nove, tutti già usciti in precedenza sulla stampa e poi ripubblicati dall'autore per essere salvati dall'oblio: era cosa comune, infatti, che le redazioni dei periodici chiudessero i battenti improvvisamente, vittime della censura diretta o di quella forma obliqua di cen-

* Sapienza University of Rome-Université Internationale de Rabat.

¹ Ġālib Halasā, *Qirā'āt fī a'māl Yūsuf al-Šāyig, Yūsuf Idrīs, Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, Ḥannā Mīnah. al-Mūmis al-fāḍilah wa muškilat hurriyyat al-mar'ah*, Dār Ibn Rušd li 'l-Dirāsāt wa 'l-Našr, Bayrūt 1981.

² Ġālib Halasā, *Fuṣūl fī 'l-naqd*, Dār al-Ḥadāṭah, Bayrūt 1984.

sura costituita dalla cessazione dei finanziamenti pubblici, e che le copie già uscite divenissero praticamente irreperibili, come lo stesso Halasā afferma nell'introduzione a *Qirā'āt* per giustificare i criteri che hanno mosso la sua selezione: «Questi saggi su alcuni casi studio della nostra letteratura araba moderna sono una selezione di alcuni studi che ho già pubblicato in passato. In realtà, non si è trattato di una scelta libera, dal momento che non sono riuscito a rientrare in possesso di molti dei saggi che ho pubblicato»³.

Come critico letterario, Halasā oscilla tra due poli: da un lato, si dichiara un critico “impressionista” (*inṭibā'ī*), legato com'è al proprio gusto artistico e alla propria visione da *insider* della letteratura; dall'altro, rivendica spesso la necessità di una critica che sia davvero scientifica e non lasciata all'arbitrio dell'inclinazione personale. Nell'introduzione al volume menzionato poco sopra, ad esempio, lo scrittore giordano afferma di non appartenere a nessuna scuola critica in particolare; ciò dipende dal fatto che non è un critico puro (*nāqid ḥālīṣ*), bensì usa il linguaggio della critica per esprimere il proprio gusto personale, rivendicando in questo modo anche la validità del suo metodo di scrittura artistica, fatto – stando a quanto sostiene lui – di spontaneità assoluta e di mancanza di pianificazione. Ciò che a Halasā interessa puntualizzare, qui, è uno dei capisaldi della sua concezione della letteratura, più volte ribadito in diversi suoi scritti: la necessità, cioè, di evitare che la produzione letteraria sia meramente l'espressione delle convinzioni del suo autore, e che l'arte venga utilizzata strumentalmente per esprimere un pensiero politico o sociale già perfettamente elaborato e confezionato. «Ritengo che un testo letterario debba essere considerato come tale e non come un documento sociale o un manifesto politico»⁴, asserisce Halasā, chiedendosi come sia possibile che un'idea si fissi nella mente di un individuo al punto da renderlo prigioniero (*asīr*) e cieco davanti alla realtà.

In *Fuṣūl fī 'l-naqd*, invece, l'autore rimprovera Imīl Ḥabībī per aver risposto in modo quasi naïf alle critiche marxiste che egli gli aveva indirizzato, insieme al critico palestinese Fayṣal Darrāğ, in un convegno i cui atti erano stati pubblicati sulle pagine di “al-Safir”:

Non nascondo che quando ho letto la sua risposta ci sono rimasto male. Quello che credevo potesse essere l'inizio di un dialogo serio e scientifico è diventato solo una barzelletta. Più precisamente, tutte le questioni oggettive che ho sollevato durante il convegno sono state trasformate dal professor Ḥabībī in questioni puramente personali [...]. Per reagire a qualcosa, dobbiamo affidarci a un metodo su cui siamo tutti d'accordo, e con questo intendo il metodo marxista. Per questo motivo, da uno scrittore e intellettuale marxista come Imīl Ḥabībī mi sarei aspettato tutto tranne che facesse ricorso al metodo delle intenzioni⁵.

³ Ġālib Halasā, *Qirā'āt fī a'māl Yūsuf al-Şāyig*, cit., p. 5.

⁴ Ivi, p. 10.

⁵ Ġālib Halasā, *Fuṣūl fī 'l-naqd*, cit., p. 18.

Se le incursioni di Halasā nella critica letteraria sono caratterizzate da un metodo impressionistico, i suoi saggi di critica storico-politica sono invece improntati al marxismo più rigoroso, che l'autore aveva iniziato a frequentare intellettualmente sin da bambino. I suoi fratelli Ya'qūb e Ḥannā, infatti, con tutta probabilità avevano fatto parte della miriade di piccole cellule comuniste locali che si erano andate formando spontaneamente negli anni Quaranta in molte città della Trans- e Cisgiordania, tra cui anche Madaba⁶.

Nel 1951 il giovane Halasā si avvicinò a Ḥasan al-Nābulusī, fondatore e direttore della rivista “al-Fağr al-ğadīd”, di posizioni pacifiste, e si iscrisse al Partito comunista giordano, nato ufficialmente proprio quell'anno e messo al bando a pochi mesi dalla fondazione. Nonostante lo scioglimento forzato del partito, le attività politiche dei suoi aderenti continuarono a essere svolte in maniera semiclandestina all'interno di organizzazioni indirettamente legate al partito, la più importante delle quali divenne *Anṣār al-salām*, un'organizzazione pacifista mondialista che si opponeva alla minaccia della guerra atomica. Tra i membri fondatori di *Anṣār al-salām* c'era proprio Ḥasan al-Nābulusī. Ancora nel 1951, infine, le forze dell'ordine fecero irruzione nella sede di “al-Fağr al-ğadīd”, e arrestarono Nābulusī, 'Isā Madānāt – altro membro di spicco del Partito comunista giordano – e gli altri presenti, tra cui anche Ġālib Halasā, che sarebbe uscito dal carcere di al-Ġafr solo un anno dopo.

Sulla precoce formazione comunista dell'autore si fondò successivamente un'ininterrotta attività politica e intellettuale che aveva al proprio centro la lettura della realtà attraverso le lenti marxiste del materialismo storico e della lotta di classe, che Halasā utilizzò per filtrare non solo ciò che accadeva nel presente, ma anche fatti culturali della storia araba passata, come dimostra, per esempio, il suo *al-‘Ālam māddah wa ḥarakah. Dirāsāt fī 'l-falsafah al-‘arabiyyah al-islāmiyyah* (Il mondo è materia e movimento. Studio sulla filosofia arabo-islamica, 1980)⁷. Pubblicato per la prima volta nel 1980 e dato di nuovo alle stampe in una seconda edizione già nel 1984, *al-‘Ālam māddah wa ḥarakah* è un saggio ambizioso, in cui l'autore analizza la società islamica medievale e il suo ceto intellettuale servendosi degli strumenti critici elaborati dal marxismo: individuando nell'affermarsi della figura dell'intellettuale *zindīq* (eterodosso) un sintomo della lotta di classe, Halasā collega la nascita della letteratura del *muğūn*⁸ all'emergere di una nuova classe sociale commerciale-manifatturiera in competizione con la vecchia

⁶ B.S. Anderson, *Nationalist Voices in Jordan: The Street and the State*, University of Texas Press, Austin 2005, p. 134.

⁷ Ġālib Halasā, *al-‘Ālam māddah wa ḥarakah. Dirāsāt fī 'l-falsafah al-‘arabiyyah al-islāmiyyah*, Dār al-Kalimah li 'l-Naṣr, Bayrūt 1980.

⁸ Si veda E.K. Rowson, *Mujun*, in J. Scott Meisami, P. Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature. Vol. 2, L-Z*, Routledge, London-New York 1998, pp. 546-548.

classe militare-terriera⁹. A questo saggio si aggiunse, due anni dopo, *al-Ġahl fī ma ‘rakat al-ḥaḍārah* (L’ignoranza nella battaglia della civiltà, 1982)¹⁰, un lungo pamphlet scritto in risposta al volume *al-Islām fī ma ‘rakat al-ḥaḍārah* (L’Islam nella battaglia della civiltà, 1982) dell’intellettuale palestinese Munīr Šafīq, in cui Halasā difende il marxismo dagli attacchi sferrati da Šafīq, sostenitore del ritorno all’Islam come unica alternativa al marxismo possibile per gli arabi.

Quanto al resto dei numerosissimi articoli scritti per la stampa – di cui si esamineranno in seguito diversi esempi che permettono di enucleare alcune delle tematiche più care all’autore –, il metodo di Halasā è tutt’altro che impressionistico: il ricorso continuo non solo al vocabolario marxista, ma anche a quello della psicanalisi, della psicologia sociale e della sociologia, rende gli articoli halasiani complessi e concettualmente densi. Escludendo le pubblicazioni più “d’occasione”, legate a eventi particolari la cui memoria è andata un po’ persa nelle pieghe della storia, e quelle in cui il vocabolario critico dell’autore è appesantito da un’eccessiva presenza di tecnicismi che rende la lettura poco scorrevole e poco avvincente, si è ritenuto opportuno selezionare quegli articoli in cui il Ġālib Halasā scrittore spicca sul Ġālib Halasā critico. In questi casi, la prosa si fa più interessante, arrivando a toccare picchi di ironia e di polemica quasi inediti per Halasā prosatore e toccando argomenti che non hanno perso la loro attualità, oltre a contribuire a farci comprendere meglio diversi aspetti della vita e dell’opera dell’autore.

Ġālib Halasā scrisse per la celebre rivista libanese “al-Ādāb” dodici articoli nel quinquennio 1960-1965, a cui si aggiungono *Šā ‘ir fī ‘l-ma ‘rakah* (Un poeta in battaglia), profilo biografico e artistico del poeta giordano Mušṭafā Wahbī al-Tall (meglio noto come ‘Arār), pubblicato nel 1957, e un ultimo articolo del 1980, intitolato *al-Makān fī ‘l-riwāyah al-‘arabiyyah* (Lo spazio nel romanzo arabo), che riproduce l’intervento dell’autore alla conferenza annuale dell’Unione degli scrittori marocchini (Fes, 1979), ripubblicato l’anno successivo nel volume che raccoglie gli atti del convegno¹¹.

Come nota Monica Ruocco nella sua monografia su “al-Ādāb”, se per tutti gli anni Cinquanta questa rivista aveva dato ampio spazio al dibattito sui concetti del nazionalismo panarabo (ad es., *qawmiyyah*, *waḥdah* e *urūbah*), nel decennio successivo l’attenzione si era spostata sul tema-cardine della *tawrah*, la rivoluzione¹². Questo mutamento fu del tutto naturale all’inizio degli anni Sessanta, quando le rivoluzioni sembravano davvero essere

⁹ In proposito, si vedano le osservazioni di J.A. Massad, *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2007, pp. 196-199.

¹⁰ Ġālib Halasā, *al-Ġahl fī ma ‘rakat al-ḥaḍārah*, Dār al-Ḥadāṭah, Bayrūt 1982.

¹¹ Muḥammad Barrādah et al., *al-Riwāyah al-‘arabiyyah. Wāqi ‘ wa afāq*, Dār Ibn Rušd li ‘l-Dirāsāt wa ‘l-Našr, Bayrūt 1981.

¹² M. Ruocco, *L’intellettuale arabo tra impegno e dissenso. Analisi della rivista libanese “al-Ādāb” (1953-1994)*, Jouvence, Roma 1999, p. 109 e ss.

all'ordine del giorno in tutto il mondo, come afferma ancora Ruocco: l'ascesa del Ba't (Baath) in Siria e in Iraq nel 1963, la nascita dell'OLP nel 1964, la rivoluzione culturale cinese nel 1965, oltre agli scuotimenti in atto in Algeria e Yemen negli stessi anni, la Guerra del Vietnam e il movimento pacifista che dal 1964 iniziò a contestarne la legittimità negli Stati Uniti, erano da molti considerati segnali dell'imminenza di un processo rivoluzionario mondiale. Se la Primavera di Praga, nel 1968, fu l'evento che aprì definitivamente gli occhi degli intellettuali di fronte alla natura dittatoriale del comunismo sovietico, non si può dire che le "cassandre" non fossero già all'opera da tempo per smascherarne la faccia brutale, persino dall'interno. Anche su "al-Ādāb", le opinioni controcorrente rispetto al generale ottimismo idealistico non mancarono; fra le voci critiche più acute ci fu proprio Ġālīb Halasā, che, coerentemente con il trotzkismo che aveva abbracciato, era decisamente schierato contro gli abusi commessi da Stalin in nome di quella che era per lui una versione degenerata dell'ideologia socialista.

Come è ben noto, dalla sua fondazione nel 1953 e per gran parte della sua storia, la rivista "al- Ādāb" si è configurata come un'ininterrotta, imponente e articolata riflessione sul ruolo dell'intellettuale impegnato (*multazim*) e sul rapporto di quest'ultimo con il potere. La nozione di *iltizām*, tuttavia, non è mai stata univoca, come emerge da diversi studi¹³ dedicati a questo concetto, che ha segnato la cultura araba dalla fine degli anni Quaranta – quando Tāhā Ḥusayn tradusse per la prima volta in arabo la locuzione sartriana *littérature engagée* – in poi, raggiungendo l'acme negli anni Cinquanta e Sessanta, senza per altro scomparire nei decenni successivi. Secondo Verena Klemm, il concetto di *iltizām* declinato in chiave marxista era opposto e concorrenziale rispetto a una versione più individuale di *iltizām*:

The socialist-realist model of commitment [...] could be understood as an obligatory commitment according to the ideological and aesthetic guidelines of social realism. It could be understood as a commitment in accordance with the social and political concern of an Arab world which was finally going to renew itself and grow together. Unlike Marxist *iltizām*, this *iltizām* should arise from the writers' individual sense of responsibility¹⁴.

Se questa affermazione descrive una realtà evidente – lo scollamento tra intellettuali e scrittori marxisti "dogmatici" e i loro colleghi fautori di una nozione di *iltizām* non necessariamente costretta nei canoni estetici e ideologici

¹³ Si vedano, ad esempio: S. Guth; P. Furrer; J. C. Bürgel (eds.), *Conscious Voices: Concepts of Writing in the Middle East*, Steiner, Stuttgart 1999; V. Klemm, *Different Notions of Commitment (Iltizām) and Committed Literature (al-adab al-multazim) in the Literary Circles of the Mashriq*, in "Arabic & Middle Eastern Literature", 3, 1 (2000), pp. 51-62; F. Pannewick; G. Khalil; Y. Albers (eds.), *Commitment and Beyond: Reflections on/of the Political in Arabic Literature since the 1940s*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2015.

¹⁴ V. Klemm, *Different Notions of Commitment*, cit., p. 57.

del realismo socialista – è vero anche, però, che non tutti gli intellettuali marxisti si appiattirono sul dogmatismo a cui fa riferimento Klemm. Ġālīb Halasā fu uno di questi: come si vedrà meglio più sotto, egli non solo criticava le idee di intellettuali di sinistra come Maḥmūd Amīn al-Ālim e Luwīs ʿAwaḍ, ma anche da un punto di vista estetico si collocava nell’alveo della nuova sensibilità (*al-hāssāsīyyah al-ġadīdah*), scagliandosi contro il realismo di autori come Yūsuf Idrīs, colpevoli di voler rendere propri personaggi dei meri portavoce bidimensionali di visioni sociali e politiche precostituite.

Dagli articoli di Halasā per “al-Ādāb” traspare la preoccupazione assillante di mettere in guardia gli intellettuali dal cadere nella trappola della propaganda: l’autore ricorre spesso all’esempio eccellente dell’asservimento staliniano dell’arte ai propri fini politici, nell’intento di mostrare agli intellettuali suoi coevi i rischi che si corrono quando si considera l’arte come mero megafono di un qualsiasi potere esterno a essa, per quanto nobile e rivoluzionario esso sia. Inoltre, diversi articoli di questa fase sono dedicati alla critica della via nasseriana al socialismo e delle dittature in generale: si tratta di scritti politologici in cui l’autore adopera gli strumenti critici e il vocabolario marxista per analizzare l’esperienza socialista egiziana e segnalarne gli abusi e i pericoli¹⁵.

Non stupisce che questo genere di preoccupazioni siano espresse con così tanto vigore dallo scrittore di origine giordana proprio nel quinquennio 1960-1965, caratterizzato da un atteggiamento ondivago e opportunistico del regime nasseriano nei confronti degli intellettuali di sinistra. A partire dall’inizio del decennio, infatti, Ġamāl ʿAbd al-Nāṣir (Nasser) inaugurò un deciso tentativo di cooptazione di questi ultimi, servendosi dell’opera di intermediazione di intellettuali socialisti organici al regime, come Muḥammad Ḥasanayn Haykal, il quale lanciò un famoso appello in cui invitava gli uomini di cultura della sinistra a «sciogliere il ghiaccio» (*taḍwīb al-ṭulūġ*) che ostacolava la loro fusione con il socialismo nazionale¹⁶. In questo ambivalente clima di “minacciosa riconciliazione”, il regime chiedeva agli intellettuali di sinistra – già incarcerati e scarcerati a più riprese sin dal 1952 – di abbandonare ogni velleità critica e di abbracciare senza riserve la Rivoluzione, ottenendo in cambio la libertà e la possibilità di esprimersi pubblicamente sulla stampa e sui media dell’epoca.

La diffidenza di molti si rivelò essere più che fondata quando, nel 1966, oltre duecento militanti marxisti vennero arrestati. Fra questi c’era lo stesso

¹⁵ Questi articoli sono stati inclusi dall’intellettuale giordano Nāhiḍ Ḥattar in una delle raccolte di articoli di Halasā che ha avuto il merito di curare. Cfr. Ġālīb Halasā, *al-Hāribūn min al-ḥurriyyah*, i’ dād wa taqḍīm Nāhiḍ Ḥattar, al-Intiṣār al-ʿArabī, Bayrūt 2008, in particolare il Capitolo 1, “Naqd al-mašrū’ al-nāṣirī”, pp. 13-170.

¹⁶ G. Gervasio, *Tra repressione e autocensura: intellettuali e politica in Egitto (1952-1967)*, in “Oriente Moderno”, n.s., XX (LXXXI), 2-3 (2001), p. 341 e ss.

Halasā, che in ottobre fu prelevato dal suo appartamento e tradotto nella prigione della Cittadella, esperienza di cui racconta in un articolo del 1989 per “al-Ṭawrah”, oltre che in diverse sue opere di narrativa:

Fui arrestato il 5 ottobre del 1966 con altri scrittori e intellettuali, fra cui Ṣalāḥ ʿĪsā, Luṭfi al-Ḥawli, Sayyid Ḥiḡāb, Muḥammad al-Ḥafif, Ibrāhīm Fathī, Ġamāl al-Ġayṭānī, Ṣabrī Ḥāfiz e altri. [...] La causa di quella detenzione e delle torture è a tutt’oggi sconosciuta. Si diceva che fosse successo perché il movimento dei nazionalisti panarabi aveva dichiarato, qualche tempo prima, di supportare i marxisti libanesi [...]. Vennero arrestate e torturate quattrocento persone. [...] Il carcere si trovava nella Cittadella di Muḥammad ʿAlī, e non era altro che un insieme di vecchie celle buie. C’era quell’atmosfera di terrore che faceva sì che persino le guardie, gli ufficiali e gli ispettori si muovessero con circospezione. Il silenzio era pesante, e veniva turbato soltanto dalle urla provenienti da quelle stanze della tortura traboccanti di dolore, che però non riuscivano a penetrare il muro del silenzio, ma vi si fondevano dentro, rendendolo ancora più fitto e terrificante¹⁷.

Di seguito si ripercorreranno in dettaglio alcuni degli articoli forse più interessanti scritti per “al-Ādāb” in questa fase storica, ossia quelli dedicati alla condizione dell’intellettuale e al ruolo della critica, che ci permettono di aprire alcuni squarci su temi cari all’autore e sul suo pensiero come letterato.

2. *Giovani e vecchi: il mestiere dello scrittore all’epoca della cultura di massa*

Nell’articolo *Waḍʿiyyat al-adīb* (Lo status dello scrittore) del 1961, Halasā prende di mira – non senza una certa dose di ironia – quegli scrittori e intellettuali che, dopo aver dato un contributo significativo alle lettere e al pensiero critico egiziani, si erano poi tramutati in «scrittori simpatici, garruli, pieni di relazioni amorose balzate agli onori della cronaca, di gloria e di soldi»¹⁸. Costoro – rappresentati da nomi come Ṭāhā Ḥusayn e ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād – sono dipinti come vecchi velleitari che non comprendono le dinamiche della nuova società in continuo mutamento in cui si trovano a vivere: ammanniscono consigli ai giovani scrittori, guardandoli con sufficienza perché non conoscono il siriano, l’ebraico, il greco e il latino, e disprezzandoli perché non hanno un vasto bagaglio di letture, cosa che denoterebbe una certa pigrizia intellettuale e una mancanza di responsabilità nei confronti del proprio mestiere. Tuttavia, afferma Halasā, è impossibile che lo scrittore contemporaneo possa conformarsi al modello di erudito proposto dalla vecchia guardia degli intellettuali egiziani, poiché i tempi sono mutati: non si cresce più in seno a società piccole e raccolte in sé, l’élite degli intellettuali

¹⁷ Ḡālib Halasā, “‘Abd al-Raḥmān al-Abnūdī”, in *Udabāʿ ʿallamūnī... Udabāʿ ʿaraftuhum*, ḡamʿ wa taḥqīq Nāhiḍ Ḥattar, Dār al-Tanwīr al-ʿIlmī, ʿAmmān 1996, pp. 171-172.

¹⁸ Ḡālib Halasā, *Waḍʿiyyat al-adīb*, in “al-Ādāb”, 9, 4 (1961), p. 6.

si è allargata e ha subito le conseguenze della democratizzazione dell’istruzione verificatasi dopo la fine dell’epoca coloniale. Anche il pubblico dei lettori è cambiato: non sono più solo gli addetti ai lavori a leggere, ma è soprattutto una nuova classe di lettori “dilettanti” adolescenti, plagiati dal romanticismo di consumo diffuso dal cinema e dalle riviste a loro riservate, nonché da un’ossessione morbosa per la sessualità. Le righe che Halasā dedica alla descrizione del mondo degli adolescenti egiziani degli anni Sessanta – una classe sociale che emergeva con una propria fisionomia ben definita proprio allora, nel periodo postcoloniale – meritano di essere riportate per esteso, anche perché offrono un’esilarante descrizione della realtà dei giovani cairoti di quell’epoca:

Seguiamo la massa dei lettori in un loro giorno-tipo. Prima della proiezione cinematografica serale, le strade principali del Cairo si affollano di decine di migliaia di donne e uomini, al punto che percorrerle diventa un’operazione sfiancante. Costoro hanno trascorso tutta la giornata in un circolo di sforzi, sofferenze e angosce, ma poi sono saliti sull’autobus gremito, bisticciando col bigliettotaio e con gli altri passeggeri, e si sono riversati per le strade. Qui evitano le automobili che sfrecciano a tutta velocità e corteggiano le ragazze, motivo per cui spesso finiscono anche per essere coinvolti in risse. Poi trovano posto nelle lunghe file davanti alle biglietterie. Nel buio della sala lo spettatore si dimentica di chi gli sta intorno e diventa lui stesso protagonista del film. Sullo schermo compaiono Omar Sherif, ‘Abd al-Ḥalīm Ḥāfīz e Šukrī Sarḥān, uomini che hanno le sue stesse preoccupazioni: una vita senza senso, la ricerca di un qualcosa, l’ansia... Senonché, passeggiando sul ponte di Qaṣr al-Nīl, davanti ai *night club*, deviano verso il giardino Firdaws o lo zoo di Giza, e lì si imbattono in una ragazza bellissima, con i libri di scuola in mano: è Fātin Ḥamāmah, o Lubnā ‘Abd al-‘Azīz, o Šādiyah. [...] Sboccia l’amore tra due cuori puri. [Lo spettatore] esce facilmente dal circolo vizioso in cui era: indossa pantaloni stretti, si acconcia i capelli in un modo particolare, e sussurra alla ragazza che gli cammina davanti parole simili a quelle che ha sentito da Šukrī Sarḥān. [...] Per strada, tra pile di libri, gli balzano agli occhi titoli come *Questa donna è mia, Il prete assassino, Memorie di una puttana...* Al caffè, ascolta gli annunci pubblicitari: «*Tutta la verità sul sesso, il libro candidato al Premio nazionale per... Come amare ed essere amati, Come conquistare il cuore della donna... La prima notte di nozze, La luna di miele, Come indurre l’eccitazione sessuale*» [...]. Quanto alle adolescenti, prive come sono di mariti, di svaghi e di amici, che possono fare oltre a comprare riviste come “Ultim’ora” o “La generazione”, che contengono le soluzioni a tutti i loro problemi? «B.B. – vita 30 cm, petto 60 cm, fianchi 90 cm – dice: “Il segreto della mia forma fisica è che tutte le mattine sollevo i piedi fino al livello del naso per dieci volte [...]. Volete essere come Sophia Loren? Toccatevi la punta del piede sinistro con la mano destra e viceversa per trenta volte ogni giorno”. Dice Šabāḥ: “Quando sono nata, mia madre ha gridato: ‘Una

femmina! E anche brutta!». Ma sono diventata bella mangiando frutta ogni mattina e bevendo un bicchiere di latte prima di andare a dormire»¹⁹.

L'articolo continua a lungo con questo stesso tenore comico, finché Halasā enuclea il problema essenziale causato da questa sorta di schizofrenia giovanile prodotta dai mezzi di comunicazione di massa e dalla diffusione dell'industria dell'intrattenimento: i giovani si convincono che tutto ciò che devono fare nella vita è vivere in una villa lussuosa e sposare una bella donna, e soprattutto si convincono che ciò si possa ottenere senza sforzo alcuno da parte loro. Di fronte a simili lettori – “imbastarditi” dalla melassa delle canzoni e degli sceneggiati radiofonici, dal cinema romantico e dalla stampa rosa, dalla letteratura di consumo che viene venduta a ogni angolo di strada – che presa potrebbe mai avere l'intellettuale erudito tanto decantato da Ḥusayn e al-‘Aqqād? Inoltre, come può sperare di mantenersi uno scrittore che voglia pubblicare opere artisticamente valide, se il mercato è inondato di prodotti di infima qualità? Secondo Halasā – che, all'epoca, dimostra di essere sicuramente più ingenuo e ottimista di quanto sarebbe stato in seguito – la soluzione al problema del mantenimento economico degli scrittori, nonché l'unico modo per porre fine alla degenerazione commerciale dell'opera d'arte, è l'intervento dello Stato, che dovrebbe erogare dei sussidi con cui gli scrittori possano vivere senza essere costretti ad abbassare i propri standard per adeguarli a quelli richiesti dal mercato. Una soluzione, questa, che Halasā più tardi rimetterà in discussione sostenendo la necessità di creare dei sindacati indipendenti a tutela della libertà degli autori²⁰ e rendendosi conto del fatto che l'ingerenza economica dello Stato nella vita dello scrittore altro non potrebbe essere che un ennesimo strumento per controllarlo e per limitare la sua libertà.

3. Letteratura, borghesia e socialismo: demolire la torre d'avorio

Nell'articolo *Falsafat al-wāqi 'iyyah al-ġadīdah fī 'l-adab al-'arabī* (La filosofia del neorealismo nella letteratura araba) del 1962, l'autore spiega quali sono le ragioni che, secondo lui, hanno permesso al neorealismo di affermarsi nella letteratura araba con una forza tale da far eclissare praticamente tutte le altre correnti. Da materialista storico quale indubbiamente era, Halasā individua i motivi di questo schiacciante successo in fattori politici e sociali: nelle opere neorealiste, anche il lettore umile trova espressa la propria condizione sociale e può identificarsi con i personaggi, gratificando il proprio ego poiché «per la prima volta nella storia della letteratura araba, l'uomo sempli-

¹⁹ Ivi, pp. 6-7.

²⁰ Ġālib Halasā, Kan‘ān Fahd, *An taḥtār al-kitābah ya‘nī an takūn fidā‘iyyan 24 sā‘ah!*, in Aḥmad Ḥurays (taḥrīr wa taqḍīm), *al-Muġtarib al-abadī yataḥaddaḥ. Hiwārāt ma‘ Ġālib Halasā*, Azminah li ‘l-Našr wa ‘l-Tawzī‘, ‘Ammān 2004, pp. 60-61.

ce, comune, viene preso sul serio e sente di avere un valore e un ruolo di ampio respiro»²¹. Nella letteratura neorealista, tuttavia, non c'è mai un approccio simpatetico né al personaggio né al lettore: nei racconti di Yūsuf Idrīs, per esempio, i personaggi non sono individui, ma rappresentanti della propria classe sociale o della propria causa (*al-insān yatahawwal ilā qaḍīyyah*), e l'autore ha nei confronti del lettore una posizione di superiorità (*ta'ālī al-kātib 'alā šaḥṣīyyātihi wa 'alā 'l-qārī*), in virtù della propria onniscienza e di una regia narrativa gelosamente accentratrice.

Il neorealismo, secondo Halasā, è figlio del parziale fallimento della rivoluzione borghese nel mondo arabo²². Dopo la Grande guerra, infatti, la nascente classe media si era fatta latrice di istanze democratiche e anticoloniali che avevano dato i propri risultati alla fine della Seconda guerra mondiale, quando però «i ceti superiori avevano già realizzato molte delle loro rivendicazioni, erano saliti al potere in molti paesi arabi e di conseguenza avevano abbandonato lo stendardo della rivoluzione»²³. Anche a causa della *Nakbah*, tuttavia,

tale situazione portò al distacco degli strati inferiori di questa classe sociale, colpiti da una cocente delusione. La rivoluzione si era smorzata senza portare a niente, mentre la classe operaia e contadina aveva iniziato a muoversi in modo allarmante. È in un simile clima che nacque la scuola neorealista, come conseguenza di un intenso movimento politico che abbracciava un gran numero di figli della piccola borghesia e di altri strati sociali²⁴.

Questi *parvenu*, che «avevano appena cavato i piedi dal fango dei campi»²⁵, grazie alla relativa democratizzazione dell'istruzione riuscirono a organizzarsi e a compattarsi, dando vita a una letteratura che risentiva profondamente della loro sete di affermazione sociale. Ed è proprio questo il problema principale del neorealismo, secondo Halasā: considerato unicamente uno strumento di lotta politica, questo tipo di produzione letteraria non è indipendente e disinteressato, bensì propagandistico, così come lo era la letteratura sovietica durante lo stalinismo. Un simile approccio rischia di inaridire il testo letterario, come già accade persino in molta poesia contemporanea, scritta secondo Halasā in uno stile cronachistico (*taqrīrī*).

²¹ Ġālib Halasā, *Falsafat al-wāqī'iyyah al-ġadīdah fī 'l-adab al-'arabī*, in “al-Ādāb”, 10, 3 (1962), p. 42.

²² Questa tendenza a rintracciare le origini del fallimento della produzione e della critica letterarie nel fallimento della rivoluzione borghese nel mondo arabo è un caposaldo che Halasā non abbandonerà mai; esso torna invariato, infatti, in tutta la sua produzione critica dagli anni Sessanta fino agli anni Ottanta. Si veda, a titolo di esempio, Ġālib Halasā, “al-'Aql al-'arabī bayna 'l-naqd wa 'l-ta'wīl”, in Id., *al-Hāribūn min al-ḥurriyyah*, cit., pp. 281-285.

²³ Ġālib Halasā, *Falsafat al-wāqī'iyyah al-ġadīdah*, cit., p. 43.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 44.

Nell'articolo *Qaḍāyā 'l-adab wa 'l-udabā': ma'arakah ḥawla 'l-adab wa 'l-mawqif* (Questioni di letteratura e di letterati: una battaglia sulla letteratura e sulla presa di posizione), pubblicato nel 1964²⁶, Halasā critica quelli che gli sembrano due modi opposti ma ugualmente errati di intendere l'arte e il socialismo, personificati rispettivamente da Maḥmūd Amīn al-Ālim e da Luwīs 'Awaḍ²⁷. Con pungente ironia, l'autore descrive il momento in cui l'intellettuale socialista scende dalla sua torre d'avorio e rimane stupito dal fatto che l'arte non celebri necessariamente il progresso dell'età della tecnica:

È incominciato tutto quando Maḥmūd Amīn al-Ālim, dopo una lunga clausura, è uscito a farsi un giro per strada. Ha sentito l'odore di fumo delle fabbriche, ha visto volti sorridenti, poi ha dato un'occhiata alle cifre della produzione e ai progetti di fabbricazione e costruzione, e la gioia gli ha inondato il cuore sommergendo ogni cosa. Mentre era al colmo della felicità, le sue gambe lo hanno portato al quartiere 'Ābidīn, davanti al Teatro della Repubblica. È entrato e ha assistito alla rappresentazione di *al-Farāfir* di Yūsuf Idrīs. Ha lasciato il teatro perplesso. Poi ha preso un *dīwān* che gli era capitato tra le mani: si trattava dell'ultima raccolta di poesie di Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr. La perplessità e il disorientamento sono aumentati, e ha iniziato a domandarsi: in questo mondo, e di questi tempi, esistono ancora la tristezza e l'amarezza? [...] Se qualcuno ti prende a calci fino a farti sbiancare gli occhi, se l'umiliazione ti perseguita e non riesci a reagire, non devi fare altro che aspirare il fumo delle fabbriche finché ti si riempirà il cuore di gioia e cinguetterai come un uccellino²⁸.

Il rapporto tra arte e progresso scientifico – scrive Halasā – è oggetto di un'annosa battaglia tra intellettuali, alla quale ha preso parte anche il surrealista Ramsīs Yūnān, che però negava radicalmente l'esistenza della verità scientifica (*al-yaqīn al-ilmī*), introducendo nella propria comprensione del mondo un elemento di a-causalità che a Halasā sembrava indice di deresponsabilizzazione; senza il nesso causa-effetto, le azioni umane non hanno alcun valore: ipotesi, questa, che a un intellettuale marxista doveva risultare sommaramente scandalosa.

Per tornare alle nostre due posizioni su arte e socialismo, il secondo errore di prospettiva è quello di Luwīs 'Awaḍ, che, in uno studio sul medesimo *dīwān* di Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr criticato da al-Ālim, riconosce anch'egli che c'è un problema: «come possiamo parlare di tristezza se stiamo costruendo

²⁶ Ḡālib Halasā, *Qaḍāyā 'l-adab wa 'l-udabā': ma'arakah ḥawla 'l-adab wa 'l-mawqif*, in "al-Ādāb", 12, 11 (1964), pp. 12-16.

²⁷ Come ricorda Yasmine Ramadan, «'Awaḍ, a literary innovator during the first half of the century, displays a notable hostility to the experiments of the young generation». Cfr. Y. Ramadan, *The Emergence of the Sixties Generation in Egypt and the Anxiety over Categorization*, in "Journal of Arabic Literature", 43 (2012), p. 425.

²⁸ Ḡālib Halasā, *Qaḍāyā 'l-adab wa 'l-udabā'*, cit., p. 12.

la Diga di Assuan?»²⁹, si chiede ‘Awaḍ, per poi risolvere il dilemma decidendo di studiare il *dīwān* «come un’opera d’arte»³⁰, ovvero come se fosse priva di legami col mondo esterno.

Se Maḥmūd Amīn al-‘Ālim sostiene che l’arte consiste nell’espressione di un certo messaggio, dimostrando così di non distinguerla dalla propaganda, Luwīs ‘Awaḍ nega all’arte la possibilità stessa di esprimersi sul proprio tempo, riducendola a una operazione autoreferenziale e sterile. Sebbene tali posizioni ideologiche siano espresse da due critici letterari notoriamente socialisti, avverte Halasā, sono pericolose poiché conservatrici, e in quanto tali rischiano di dare manforte al potere e ai partiti più reazionari.

L’articolo solleva anche dei quesiti di ordine etico, oltre ad aprire uno spiraglio sulla relazione che Halasā intratteneva con lo spazio che lo circondava. Si tratta evidentemente di un rapporto problematico, in cui la tecnologia riveste un ruolo ambiguo: da una parte, diventata vessillo di una certa idea di avanzamento materiale, essa viene messa al servizio del popolo da parte del governo; dall’altra, essa è foriera di distruzione, di disastri ecologici, di perdite umane irrimediabili e tuttavia taciute, per evitare di insinuare dubbi sulla bontà della corsa alla modernità sponsorizzata dal socialismo nasseriano. Si noti come Halasā abbia avuto una posizione di precoce consapevolezza circa l’ambiguità del progresso inteso in questa accezione positivista: l’articolo sopra citato, infatti, fu scritto due anni prima della famosa spedizione di artisti e scrittori alla diga di Assuan, a cui prese parte anche Ṣun‘ Allāh Ibrāhīm, e che ebbe come esito la stesura del libro collettivo *Insān al-sadd al-‘ālī* (L’uomo della grande diga, 1967)³¹, sostanzialmente un reportage celebrativo della titanica opera pubblica voluta da Nasser. Fu solo anni dopo che Ibrāhīm pubblicò *Nağmat Aḡuṣtus* (Stella d’agosto, 1974)³², romanzo che, secondo Sīzā Qāsim Drāz (Céza Kassem-Draz), pur essendo un lavoro di *fiction* demistifica il discorso ingannevolmente oggettivo di *Insān al-sadd al-‘ālī*³³. Richard Jacquemond sottolinea come, per quanto brillante, l’articolo di Sīzā Qāsim non dia conto del contesto in cui il reportage fu concepito: i suoi tre autori – Kamāl al-Qiliš e Ra’ūf Mus‘ad, oltre al già citato Ṣun‘ Allāh Ibrāhīm – avevano già sperimentato l’internamento per motivi politici tra il 1959 e il 1964, e il Partito comunista egiziano era stato sciolto nel 1965. Inoltre, occorre aggiungere che la pressione sui comunisti egiziani era diventata gravosa e proveniva da più lati: non solo la repressione interna e la spinta di alcuni

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Ṣun‘ Allāh Ibrāhīm, Kamāl al-Qiliš, Ra’ūf Mus‘ad, *Insān al-sadd al-‘ālī*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī li ‘I-Ṭibā‘ah wa ‘I-Našr, al-Qāhirah 1967.

³² Ṣun‘ Allāh Ibrāhīm, *Nağmat Aḡuṣtus*, Dār al-Farābī, Bayrūt 1974.

³³ C. Kassem-Draz, *Opaque and Transparent Discourse: A Contrastive Analysis of the «Star of August» and «The Man of the High Dam» by Son’ Allah Ibrahim*, in “Alif: Journal of Comparative Poetics”, 2 (Spring 1982), p. 37.

gruppi di intellettuali come quello raccolto intorno alla rivista “al-Ṭalī‘ah”, dettata forse dal timore di nuove offensive contro i marxisti, ma anche l’appello di altri partiti comunisti arabi e mediterranei (soprattutto quelli libanese, iracheno e italiano) affinché i comunisti egiziani si compattassero intorno a Nasser per contrastare la minaccia sionista da un lato e quella capitalista dall’altro³⁴. In poche parole, «it was agreed that disagreements should be shelved to achieve unity at any price»³⁵. Ciononostante, occorre evidenziare anche che non tutti si piegarono alla ragion di Stato: i movimenti che, come quello trotskista, erano rimasti da sempre ai margini estremi del marxismo. Probabilmente i trotskisti egiziani, considerati il loro internazionalismo e la loro avversione alle tiranniche ingerenze dell’Unione Sovietica, che già dal 1955 aveva preso sotto la propria ala protettrice il regime nasseriano³⁶, avvertirono la necessità di sostenere Nasser in misura minore rispetto ad altri gruppi marxisti. Come sottolinea David Renton, occorre riconsiderare la scarsa importanza attribuita al movimento trotskista dagli storici della sinistra egiziana. Riferendosi nella fattispecie al gruppo surrealista trotskista *al-Ḥubz wa ’l-ḥurriyyah* (Pane e libertà), lo storico britannico sostiene che «[s]imply because the group produced literature and was active, it was important»³⁷: un’affermazione che non è vera solo in riferimento agli anni Quaranta del Novecento, quando i trotskisti erano all’acme della loro forza politica³⁸, ma che si estende ben oltre quel decennio, almeno fino alla fine degli anni Ottanta. Tale persistenza è dimostrata anche dal fatto che autori aderenti al trotskismo continuarono a produrre una letteratura in qualche modo dissi-

³⁴ A tal proposito si veda G. Gervasio, *Tra repressione e autocensura*, cit. p. 345.

³⁵ T.Y. Ismael; R. El-Sa‘id, *The Communist Movement in Egypt. 1920-1988*, Syracuse University Press, Syracuse 1990, p. 108.

³⁶ L’Unione Sovietica guardò con favore la partecipazione di Nasser alla Conferenza di Bandung del 1955, e, se in un primo tempo cercò di influenzare solo la politica estera egiziana nel timore di un avvicinamento di Nasser all’orbita occidentale, successivamente tale influenza si estese anche alla politica interna. Cfr. P.G. Donini, *Sulla crisi dei rapporti tra Egitto e Unione Sovietica*, in “Oriente Moderno”, LV, 9/10 (1975), p. 473.

³⁷ D. Renton, *Bread and Freedom*, in “Revolutionary History”, 8, 2 (Summer 2002), disponibile al link: <https://www.marxists.org/history/etol/revhist/backiss/vol8/no2/renton.html#n1> (consultato il 12/02/2022).

³⁸ I trotskisti si presentarono come gruppo politico indipendente alle elezioni del dicembre 1944-gennaio 1945. In generale, i numerosi movimenti marxisti di cui era costellata l’arena politica egiziana negli anni Quaranta arrivarono a costituire una seria minaccia per il governo, prima di andare incontro a quella che Gennaro Gervasio definisce una «involuzione sciovinista» volta a egizianizzare i vertici del movimento, sostanzialmente epurando gli ebrei egiziani che fino alla *Nakbah* ne avevano costituito la gran parte. Cfr. G. Gervasio, *Scrivere la storia dai margini. Note sull’alternativa marxista in Egitto (1967- 1981)*, in “Oriente Moderno”, n.s., XXIV (LXXXV), 2/3, *Studi in memoria di Pier Giovanni Donini* (2005), p. 446.

dente, che sicuramente molto doveva – in termini di riflessione sulla natura e sugli scopi della letteratura stessa, oltrech  di immaginario – all’esperienza del surrealismo egiziano³⁹.

4. Conclusioni

Halas  fu coerente con questa sua versione critica e articolata dell’*iltiz m* ben oltre la fine di quella stagione in cui il dibattito sull’argomento era stato pressante e ineludibile: fino agli ultimi anni, continu  a difendere l’idea che l’intellettuale dovesse essere libero dalle pastoie di qualsiasi regime, tanto indipendente sulla pagina quanto politicamente schietto fuori da essa. Per un pensatore marxista che conobbe il carcere innumerevoli volte per la sua appartenenza politica, e per un autore militante che impugn  le armi oltre che la penna, simili dichiarazioni suonano certamente eterodosse, o quantomeno espressione di una visione minoritaria. Ecco come Halas , nel 1977, rispondeva alla domanda di un intervistatore che gli domandava quale fosse secondo lui la differenza tra *ilz m* e *iltiz m*, ovvero fra vincolo politico e impegno⁴⁰:

Ritengo che si debba anzitutto stabilire qual   la differenza tra letteratura e politica. In passato, la politica era un’attivit  tattica che aveva come scopo il mantenimento dello *status quo*, e che provava a incanalare tutte le energie al servizio di questo obiettivo, comprese la letteratura e l’arte. Credo che una delle cause dell’odierna decadenza culturale dell’Europa sia il fatto che la politica   riuscita a cooptare la letteratura e l’arte in modo pressoch  completo. [...] Se l’arte cade in questo gioco dell’ingerenza politica, allora si trasforma in propaganda e perde la propria essenza, la propria anima, e di conseguenza il letterato perde il suo ruolo di arricchimento dell’umanit . Ma la questione non   cos  semplice: dagli anni Venti, infatti, la situazione   cambiata, e la politica   diventata un’attivit  strategica che non ha pi  come scopo solo il mantenimento dello *status quo*, ma che mira anche a realizzare cambiamenti profondi della struttura economica e sociale, e a innalzare il livello culturale e migliorare le condizioni umane. [...] Il risultato di quel comodo credo   stato che si   celebrata la felice unione di politica e letteratura, ma le conseguenze sono state deleterie per la letteratura, e posso dire che lo sono state anche per la politica. Il politico, infatti,   diventato un critico letterario, ma con i dati e l’accezione propria della politica; la letteratura ha iniziato a perdere l’essenza e l’anima, e la creativit    morta o quasi. La ragione di ci    che l’arte, per lo pi , affonda le radici non in un’operazione conscia e volontaria, bens  in un terreno molto pi  profondo, dove l’esperienza quotidiana prende forma in modo nuovo [...]. Ma la domanda resta: qual   la relazione tra letteratura e politica? [...] Tutta la letteratura   letteratura politica, nel senso che delinea

³⁹ A. Monaco, *Surrealismi arabi 1938-1970. Il Surrealismo e la letteratura araba in Egitto, Siria e Libano*, Istituto per l’Oriente “C. A. Nallino”, Roma 2020, in particolare le pp. 94-97.

⁴⁰ Sulla differenza tra *ilz m* e *iltiz m* si veda anche V. Klemm, *Different Notions of Commitment*, cit., p. 57.

una posizione politica e chiama a essa, ma, come abbiamo visto, i mezzi che la letteratura ha per esprimere una posizione differiscono da quelli della politica. Fuori dall'ambito dell'espressione letteraria, ritengo che l'intellettuale debba avere un'opinione e un'appartenenza politiche. Resta aperta un'altra questione: che cosa significa impegno, esattamente? Abbiamo detto che tutta la letteratura esprime una posizione politica, ma questo non significa 'impegno'; infatti, con 'impegno' ormai si intende anche la *consapevolezza* che lo scrittore ha di stare esprimendo una posizione politica. E significa anche che questa posizione politica deve prendere le parti del popolo⁴¹.

Infine, occorre sottolineare che – come si è visto sopra – la dimensione dell'impegno politico soffre, per Halasā, di una fragilità intrinseca, legata alla precaria posizione dell'intellettuale costretto a una difficile triangolazione tra le pressioni del potere, la volontà di esprimere liberamente le proprie idee riformiste o rivoluzionarie e la necessità di mantenersi e di far fronte ai propri bisogni primari.

Halasā era perfettamente consapevole del fatto che l'intellettuale, ai suoi tempi, non era più una voce capace di ergersi contro il potere e di farsi ascoltare, bensì era diventato un vero e proprio *impiegato statale*. Con amara ironia, il nostro autore dichiarava: «Noi siamo scrittori del venerdì: abbiamo un solo giorno libero in cui possiamo scrivere, il resto è speso al servizio del potere»⁴².

Per l'intellettuale – dice lo scrittore in un'altra intervista – «lo Stato è l'unico datore di lavoro. È diventato una forza onnipotente, che impone il suo potere persino sui discorsi privati di due amici dentro casa»⁴³. Ugualmente, egli sapeva bene che sullo scrittore arabo gravava il peso della necessità economica, e che nessuno scrittore poteva essere realmente indipendente e incisivo, perché costantemente minacciato dall'eventualità di finire sul lastrico qualora il potente di turno l'avesse ritenuto un personaggio scomodo e gli avesse impedito di lavorare per la stampa nazionale, spesso unica fonte di sostentamento. Per quanto riguarda il problema della relazione tra libertà d'espressione e necessità di guadagnare denaro per mantenersi, la situazione degli scrittori degli anni Sessanta era sensibilmente mutata rispetto a quella del romanziere più importante della generazione precedente, Nağīb Maḥfūz: per quanto i giovani scrittori vivessero in condizioni oggettivamente peggiori – per via di fattori come l'incremento della censura, soprattutto dopo la *Naksah*, o la facilità con cui si finiva in prigione al minimo dissenso – la loro

⁴¹ Nağmān Yāsīn; Ġālib Halasā, *al-Adab fa 'āliyyah istirātīğīyyah mawḏū 'uhu al-tağribah al-insāniyyah wa hadafuhu iṭrā' tağribat al-fard wa 'l-ğamā'ah*, in Aḥmad Ḥurays (taḥrīr wa taqḏīm), *al-Muğtarib al-abadī yatahaddaṭ*, cit., pp. 18-20.

⁴² Ġālib Halasā; Hišām 'Ağğī, *Muḥimmat al-fikr taḥrīr al-ḥādir min sayṭarat al-māḏī*, in Aḥmad Ḥurays, (taḥrīr wa taqḏīm), *al-Muğtarib al-abadī yatahaddaṭ*, cit., p. 82.

⁴³ Ġālib Halasā; Kan'an Fahd, *An taḥtār al-kitābah ya 'nī an takūn fidā'iyān 24 sā'ah!*, cit., p. 58.

libertà d’espressione era paradossalmente maggiore. O meglio: nel generale deterioramento delle libertà individuali, i giovani scrittori, che non erano inquadri nei settori della cultura ufficiale e non percepivano stipendi statali, sentivano probabilmente di non avere molto da perdere qualora non avessero usato tutta la cautela per cui Maḥfūz era famoso⁴⁴.

⁴⁴ Si veda il capitolo “Respected Sir” in S. Mehrez, *Egyptian Writers Between History and Fiction: Essays on Naguib Mahfouz, Sonallah Ibrahim and Gamal al-Ghitani*, The American University in Cairo Press, Cairo 1994, pp. 17-38, in cui l’autrice ripercorre le vicende di censura e autocensura che hanno visto protagonista Naḡīb Maḥfūz, soprattutto in relazione alla sua doppia posizione di scrittore e di funzionario statale.