

«Palermo, città di orti e giardini simili a visioni di sogno»
Il soggiorno in Sicilia dell'ambasciatore marocchino Muḥammad ibn 'Uthmān al-Miknāsī
(1782-1783)

Maria Avino
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Nell'itinerario seguito dai viaggiatori nordeuropei del Grand Tour, Napoli, almeno fino alla seconda metà del '700, costituì il limite oltre il quale ben pochi andavano. Poteva accadere che ci si spingesse fino a Paestum, ma rarissimi erano i viaggiatori che giungevano fino in Calabria o oltre. Svitati pericoli (veri o immaginari) li trattenevano dal proseguire il viaggio in quello che è stato definito il «Sud del Sud» [Renda 2010, 156]. Oltre alla pirateria e al brigantaggio, che contribuirono a costruire un'immagine negativa dell'isola che si sarebbe mantenuta anche nel secolo seguente, molte altre cause distoglievano dal viaggio, tra queste le sue misere condizioni, il suo arretrato sistema viario, i terremoti che la colpivano ciclicamente e le eruzioni dell'Etna. [Mozzillo 1999, 292].

Anche quando alla metà del Settecento, la Sicilia entra nel novero delle mete imprescindibili del Grand Tour, il viaggio nell'isola mantiene una forte vocazione culturale: ci si reca laggiù per visitare le antiche rovine greche e romane. Ma anche allora continua a combattere contro proiezioni negative, a volte indubbiamente reali, altre volte dettate da preconcetti acritici, dipendenti spesso più dalla condizione e dalle aspettative del viaggiatore che dalle reali condizioni dei luoghi.

Attratti soprattutto dai monumenti legati alla passata grandezza greco-latina, nelle loro relazioni, i viaggiatori nordeuropei effettuano confronti diacronici a tutto svantaggio del presente. Di fronte a una realtà contrassegnata da forti contrasti che li turbano e li disorientano, la maggior parte è incapace di indagare o di intuire le vere ragioni dei numerosi mali di cui soffre l'isola, e trovano più facile teorizzare l'esistenza di un siciliano (*homo siculus*) dotato di una natura differente da quella del resto degli europei [Mozzillo 1999, 304].

Quindi Napoli, per molti viaggiatori, rappresenta non solo un confine geografico, ma il limite invalicabile della civiltà. «L'Europe finit à Naples, et même elle y finit assez mal. La Calabre, la Sicile, tout le reste est de l'Afrique. Dans la Sicile, par exemple, on ne trouve presque aucune des aisances de la vie, presque aucune trace de civilisation» [Creuzé de Lesser 1806, 96].

I viaggiatori che a partire dalla metà del Settecento percorrono l'isola inseguono spesso il ricordo di una Sicilia incantata, un'immagine che avevano acquisito attraverso la lettura degli storici antichi, e che molti dei primi viaggiatori nordeuropei contribuirono a perpetuare, a partire da Patrick Brydone, il cui libro (*A Tour through Sicily and Malta*), sarebbe divenuto l'archetipo per tutti i visitatori nordeuropei dell'isola [Antosa 2008, 64].

Ovviamente, tale immagine quasi sempre si incrina davanti a una realtà sicuramente problematica, allora i viaggiatori sono costretti a porsi interrogativi, a chiedersi come mai i siciliani si fossero così profondamente trasformati, pur essendo la stessa «razza» che aveva reso ricca e potente l'isola nell'antichità. La risposta è che il siciliano di oggi non ha più quasi alcuna parentela con quello del passato; «per via di incroci di ogni sorta e continui, il suo sangue non conserva neanche più una goccia di quello greco» [Mozzillo 2009, 303].

Agli occhi di molti viaggiatori, la Sicilia appare quindi come un'isola remota, un luogo ai margini dell'Europa illuminista e moderna, anche perché il siciliano ha una natura più simile all'africano o all'arabo. Tra l'altro, è tormentato dallo stesso caldo torrido con cui devono fare i conti gli abitanti della sponda sud del Mediterraneo. Il clima naturalmente agisce sia sul piano fisico che psicologico.

«Il clima e le mosche sono le cause prime della natura patologica dell'isola», scriveva già nel 1548 il medico inglese Andrew Boorde, nel suo racconto di viaggio intitolato *The First Book of the Introduction of Knowledge*. «I siciliani sono malati come la terra che abitano», annotava, e proseguiva affermando: «Il caldo che tormenta l'isola, li snerva, debilita, sfinisce. (...) È soprattutto per questo che la Sicilia è una regione inospitale». [De Piazza 2008, 179-192]

Ciò significa che, se anche i siciliani volessero faticare e impegnarsi, il clima impedirebbe loro di raggiungere comunque traguardi significativi.

In un certo senso, il siciliano rappresenta l'Altro, lo straniero all'interno d'Europa¹. I siciliani, come gli arabo-musulmani, sono osservati e descritti attraverso la lente deformante del pregiudizio, che rielabora opinioni sedimentate e false certezze, che buona parte della cultura e dell'opinione europee accettano e praticano in quegli stessi anni nei confronti dell'isola. Molti di questi viaggiatori qualificano i siciliani con le stesse parole di cui i loro connazionali si servono per descrivere l'arabo-musulmano, o, quanto meno, adottano lo stesso atteggiamento di superiorità, condannando tutto ciò che incontrano nell'isola. Tra l'altro, in entrambi i casi, impiegano sempre brevissimo tempo per "conoscere l'Altro" ed emettere nei suoi riguardi sentenze definitive. Se padre Labat (nel 1730) impiega pochi giorni per asserire che i siciliani sono vendicativi, diffidenti, nemici del lavoro e assolutamente inaffidabili, e Bouchard (nel 1632) addirittura li bolla come «de grans assassins et de grans larrons» [Mozzillo 1999, 199, 286, 288], senza neanche muoversi da Napoli, Vivant Denon, allorché si reca in Egitto al seguito della spedizione napoleonica (1798)², inizia a fornire un ritratto denigratorio degli egiziani quando ancora non è sceso dalla nave ancorata nella rada di Alessandria, quando cioè non può ovviamente sapere nulla della psicologia e del modo d'essere degli arabi o degli orientali. In quell'occasione, li definisce: «brutalmente ignoranti» [Vivant Denon 2001, 16], ma non è che l'inizio, perché nei giorni seguenti continua proponendo l'intero repertorio di stereotipi in cui si proietta tutto l'immaginario radicato in Europa sugli egiziani e sugli arabi³. Del resto lo stesso Vivant Denon, che aveva visitato la Sicilia nel 1777, aveva scritto di aver capito proprio in Sicilia cosa fosse «la mollesse orientale» [Mozzillo 2009, 314].

L'idea riguardo a una maggiore vicinanza dei siciliani agli africani piuttosto che agli europei è già presente in scritti risalenti al 1500. Nell'*Itinerarium Ricardi* si osserva che i messinesi sono «patribus progeniti saracenis» e di conseguenza «nomine pessimi et crudeles» [Mozzillo 1999, 254]. Per il medico inglese Andrew Boorde, la Sicilia è «un territorio terminale, tratto finale del circuito d'Europa. [...] in quanto limite simbolico è permeabile alle qualità dell'Altrove della Cristianità, esposto agli influssi degli altri paesi di "Affryck"» [Di Piazza E. 2008, 181]. E per quanto l'isola abbondi di risorse, chiarisce ancora il medico inglese (che l'aveva visitata tra 1538 e 1542), essa rimane pur sempre una «terra di confine, lontana dal centro dell'Europa cristiana, e quindi selvaggia e insalubre» [Di Piazza 2008, 181].

E per gli arabi cosa ha rappresentato? Naturalmente la Sicilia è una terra che ha goduto di una posizione privilegiata nell'immaginario arabo-islamico, essendo appartenuta alla Dar al-Islām, tra l'altro nel periodo di massimo splendore della civiltà islamica. Ciò induce tutti i viaggiatori arabi a cercare, allorché mettono piede sull'isola, ogni traccia di quel passato grandioso, di un tempo in cui l'Islam aveva rappresentato un modello di civiltà. Così fecero l'emiro 'Abd al Qādir che vi arrivò nel 1852 e lo sheykh Muḥammad 'Abduh che la visitò nel 1902 [Pellitteri 2013, 115-116], fino a visitatori di epoca più recente, ad esempio il giordano 'Īsa al-Nā'ūrī che vi si recò nel 1961 [al-Nā'ūrī 2004, 138-142].

¹ È ciò che sta mettendo in luce la branca di studi nota come mediterraneismo (riconducibile al più ampio orientalismo), che si concentra sull'analisi dei pregiudizi che hanno regolato la raffigurazione dell'Alterità mediterranea, specialmente nella produzione letteraria nordeuropea. Sul viaggio inglese in Sicilia e, più in generale, nel Mediterraneo si veda la prima sezione del quarto fascicolo (n. 7-8, 2010) di Fogli di Anglistica, diretta da Elio Di Piazza, Editore Flaccovio, Palermo.

² Nel suo libro *Voyage dans la Basse et la Haute-Egypte pendant les campagnes du général Bonaparte*, pubblicato nel 1802, Vivant Denon registra la cronaca della spedizione di Bonaparte in Egitto.

³ Li definisce «vili, secondo l'uso orientale»; pigri e flemmatici sicché «si lasciano assillare e tiranneggiare dal bisogno»; privi di intraprendenza: «Non escono mai dal consueto, [...] come i selvaggi, non hanno molti utensili»; sono «dotati di istinto [...] non di intelligenza»; se poi ammirano le novità portate dai francesi (e quindi non sono così apatici come li aveva catalogati), insinua che «lo fanno forse per un segreto sentimento di pigrizia». [Vivant Denon, El Gabarti 2001, *passim*]

Gli stessi siciliani mantengono agli occhi dei visitatori arabi uno status particolare, viene loro attribuita un'identità più complessa rispetto a quella del resto degli europei, poiché appartengono contemporaneamente a Oriente e Occidente. Il controllo politico degli arabi sull'isola è tramontato da secoli, ma non può tramontare ciò che essi vi hanno lasciato; quel passato arabo si è sedimentato dentro ai siciliani, contribuendo a garantire loro un'indole e un modo d'essere che li rendono effettivamente differenti dagli altri europei.

L'affinità con i siciliani è resa anche attraverso la descrizione delle somiglianze tra i due paesaggi: vi crescono le stesse piante, che sono coltivate con gli stessi procedimenti, da contadine che compiono gli stessi gesti e che hanno visi così familiari, al punto che 'Īsà al-Nā'ūrī, ancora nel 1962, mentre si trova nella campagna di Agrigento, vive la piacevole sensazione di non saper più bene dove si trovi, se in Sicilia oppure in un villaggio giordano [al-Nā'ūrī 2004, 142].

Come è noto, molti viaggiatori arabi l'hanno visitata e descritta non solo nell'antichità, ma anche in età moderna, e ciò a testimonianza del fatto che nel «continente liquido» mediterraneo le occasioni di incontro pacifico e di condivisione culturale – malgrado gli scontri armati che si verificavano – sono sempre esistite [Cardini F., 249], anche in quelle che tradizionalmente vengono definite epoche oscure, di chiusura e di decadenza (secc. XVI-XVIII).

Anche un fenomeno deplorabile come la prigionia e la schiavitù - condizione in cui molti venivano a trovarsi, da una parte e dall'altra del bacino del Mediterraneo, a causa della guerra da corsa tra le marine cristiane e musulmane - contribuì a far sì che le due sponde si fecondassero reciprocamente. Gli schiavi funsero, in maniera inconsapevole ovviamente, da “mediatori” poiché «trasportarono con sé elementi della propria cultura nelle terre di coloro che li avevano catturati e ritornarono spesso come testimoni di terre culturalmente distanti, avendo, nel frattempo, acquisito conoscenze necessarie per promuovere ulteriori scambi ed interazioni» [D'Amora 2006, 84].

In Marocco, nell'età moderna la conoscenza del mondo europeo fu assicurata anche dai resoconti di viaggio (*riḥla*) scritti da ambasciatori che venivano inviati dai sultani presso le varie corti europee. L'incombenza loro affidata era negoziare trattati di pace, oppure il riscatto di prigionieri musulmani trattenuti nei vari paesi europei. Ma veniva anche loro raccomandato di tenere un diario in cui annotare le tappe del viaggio e le esperienze vissute, destinato poi a essere letto dal sovrano e dai funzionari di corte. Questa tipologia di testi, definiti *nuṣūṣ safāriyya* o *al-Riḥla al-Safāriyya* (memorie diplomatiche), fu una delle principali fonti di conoscenza dell'Altro europeo in Marocco, dal XVI fino al XIX secolo.

Fu durante il regno del sovrano Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ismā'īl (1757-1790), salito al trono con il nome di Muḥammad III, che l'invio di ambasciatori presso le corti europee per negoziare il riscatto di prigionieri e di schiavi musulmani acquista importanza primaria. Questo sovrano è una figura nella quale alcuni studiosi hanno voluto vedere una sorta di “pacifista ante litteram”, la cui azione anticiperebbe di qualche secolo quel dialogo mediterraneo a cui si sarebbe giunti in tempi recenti. Egli sarebbe stato inoltre paladino dei diritti umani, come testimonierebbe la sua battaglia in favore dell'abolizione della schiavitù (non solo tra i musulmani ma *bayna banī al baṣar*), a partire dal 1777. Proprio perseguendo il proposito di estirpare la schiavitù, avrebbe inaugurato un'intensa campagna diplomatica volta, da una parte, a informare di questa sua decisione gli Stati, e, dall'altra, a invitarli ad aderirvi. [al-Tāzī, in al-Miknāsī 2012b, 14]

Pur non potendosi naturalmente escludere i propositi umanitari che gli vengono attribuiti, probabilmente però l'intento vero che muove il sovrano era assicurarsi relazioni pacifiche con Stati europei sempre più aggressivi, che minacciavano e attaccavano le città portuali del Nord Africa, spargendovi morte e distruzione. Incaricato di diverse missioni diplomatiche fu Muḥammad ibn 'Uthmān al-Miknāsī (nato alla metà del XVIII secolo, muore nel 1800)⁴, che nel 1782, giunge a

⁴ Nato a Meknes in una famiglia di *fuqahā'*, al-Miknāsī nel 1779 si reca presso il re di Spagna, e la missione è da lui descritta nel libro *al-Iksīr fī fikāk al-asrā*. Al suo rientro, viene mandato in missione a Malta e a Napoli, ambascierie a cui consacra il libro *al-Badr al-sāfir li-hidāyat al-musāfir ilā iftikāk al-asārā*. Nel 1787 fu incaricato di una terza missione, a Istanbul, e il resoconto che produsse si intitola *Ihrāz al-mu'alla wa al-raqīb*.

Napoli, dove conduce trattative con Ferdinando IV di Borbone. Queste si concludono con la firma di un Accordo di pace e di amicizia tra il Marocco e il Regno delle Due Sicilie (19 ottobre 1782), nonché con la liberazione di trenta prigionieri musulmani che il sovrano “dona” ad al-Miknāsī. Dopodiché, portata a termine la missione, il 10 dicembre 1782, egli si imbarca su una nave con l’intento di rientrare in patria, ma una tempesta al largo della costa nord della Sicilia, costringerà il capitano della nave a cercare riparo a Palermo, dove al-Miknāsī (e gli schiavi liberati che erano con lui) sbarca il 20 dicembre 1782. Ripartirà il 21 marzo 1783.

Per al-Miknāsī vi sarà anche un secondo approdo sull’isola pochi anni più tardi, precisamente nel novembre 1785. Anche questo secondo arrivo è causato da una tempesta che costringe la nave su cui egli sta viaggiando e che sta facendo rotta verso Istanbul, a rifugiarsi, questa volta, nel porto di Siracusa, dove rimarrà fino al 1 luglio 1786. Per ben due volte quindi l’arrivo in Sicilia di Muḥammad ibn ‘Uthmān al-Miknāsī - il cui nome nelle fonti siciliane viene trascritto in molti modi diversi, tra cui Abdallah Mohamed ben Olman, oppure Muhammad ben Ausman Magia o Mahgia - è fortuito; rientra quindi nel novero non esiguo dei visitatori «naufraghi o comunque di coloro che ebbero, in condizioni di tempo proibitive, la vita salva, grazie all’aiuto di Allāh e a quello, spesso interessato, di uomini dal credo religioso diverso dal loro» [De Simone 1991, 52].

Per quel che concerne il contesto storico del suo soggiorno nell’isola, si osserva che vi giunge in un momento sì travagliato per la Sicilia ma anche di transizione, che in qualche modo egli documenta. Anche in Sicilia, come nel resto del regno borbonico, fu messo in moto, grazie all’operato di uomini politici influenzati dal pensiero illuminista, un processo riformistico che alcuni cambiamenti riuscì a produrre, anche se di lì a poco per svariate ragioni si sarebbe interrotto [Oliva 2013]. Durante il suo primo soggiorno nell’isola, inoltre, avverrà un evento catastrofico, il terremoto di Messina (febbraio 1783), a cui al-Miknāsī dedica qualche pagina della sua *riḥla*.

Quando al-Miknāsī arriva a Palermo, il viceré è Domenico Caracciolo (che resterà in carica dal 1781 al 1786), figura preminente dell’Illuminismo meridionale, impegnato in un’opera riformatrice con cui cercava di scardinare alcuni dei privilegi del clero e della nobiltà siciliana, che manteneva in vita un anacronistico sistema di sfruttamento feudale, causa principale dello stato di arretratezza e povertà dell’isola. Nella *riḥla* si trovano vari accenni al viceré - per indicare il quale l’ambasciatore usa il termine *‘āmil al-ḡazīra o nā’ib al-ḥākīm* - pur non menzionandone mai il nome.

Ma verso cosa è orientata la curiosità di questo viaggiatore-diplomatico, quali aspetti sollecitano il suo interesse? La prima osservazione da fare è che gli scritti diplomatici marocchini presentano una specificità legata al fatto di essere testi con un committente, destinati al sovrano e all’*élite*, che è soprattutto un’*élite* religiosa, la classe dei *fuqahā’*, alla quale lo stesso al-Miknāsī appartiene, e da cui provengono i membri dell’Amministrazione reale.

Ovviamente, quest’aspetto non può non condizionare, in generale, gli autori della *riḥla*, il loro modo di leggere la realtà e le scelte relative all’inclusione o esclusione di certi dati. Gli aspetti su cui gli autori si soffermano sono sicuramente il frutto della loro personale preferenza, ma questa “preferenza” deve essere conciliata con i gusti, la sensibilità e i valori morali dei destinatari del testo. Ne consegue che tali relazioni sono spesso fortemente selettive, lacunose, talvolta arbitrarie, dovendo adeguarsi ai parametri correnti di giudizio in Marocco.

Quanto alla domanda su quale sia il motivo che induce i sovrani marocchini a “commissionare” tali testi, si può ipotizzare che non sia più soltanto amore per la conoscenza. Di fronte alla sempre più violenta pressione di un Occidente che sta vivendo una rivoluzione totale (scientifica, tecnologica, intellettuale e morale), probabilmente nella parte più consapevole della società marocchina, con in testa il sovrano, nasce l’esigenza di conoscere meglio gli abitanti della riva nord del Mediterraneo, forse anche per poter rispondere più adeguatamente. Del resto è ciò che fa in quegli stessi anni il governo turco ottomano il quale «cerca d’impadronirsi di metodi e tecniche in grado di fornire alle sue necessità una risposta adeguata». [Cardini 2003, 258]

I *nuṣūṣ safāriyya* sono testi che hanno il compito di istruire, di trasmettere informazioni e conoscenza e questo spiega la loro struttura di testo enciclopedico, in cui scarsa è l'attenzione verso il paesaggio e forte invece l'interesse per tutto ciò che è "scientifico" o nuovo; vi abbondano descrizioni, lunghe e particolareggiate, di musei e biblioteche; dissertazioni storiche ed erudite, citazioni e discussioni. Dal momento che hanno il compito di istruire, in questi testi è quasi del tutto assente la soggettività degli autori. I viaggiatori-diplomatici sono degli informatori e non i protagonisti degli eventi (o perlomeno non devono mostrare di sentirsi tale). Descrivono il proprio stato d'animo soltanto in rare circostanze, quando cioè ciò che hanno di fronte ha un peso rilevante nell'immaginario collettivo musulmano, come accade, ad esempio, quando la visita a un luogo rimanda a un ricordo del passato islamico, oppure quando rievocano momenti cruciali e dolorosi della storia islamica. In questo caso, abbandonarsi alla nostalgia e al sentimento trova giustificazione nel fatto che essi stanno dando voce a un sentimento collettivo.

Questi testi – i *nuṣūṣ safāriyya* - ereditano dalle opere dell'età precedente, appartenenti al genere dei resoconti di viaggio, alcune caratteristiche di stile e di contenuto. Essi utilizzano in parte i procedimenti retorici tipici della *rihla* dell'età classica (ad es. l'uso del *sağ'* nell'introduzione e nella conclusione o nei passaggi cruciali, l'inserimento di versi di poesia, versetti coranici etc.), e sono contrassegnati fortemente dall'elemento intertestuale, secondo una dinamica presente anche negli antichi resoconti di viaggio, genere che, benché appartenga alla letteratura referenziale, ossia di mero riflesso della realtà, è sempre fortemente influenzato dalle letture del viaggiatore-autore. Questi resoconti di viaggio arabi (come del resto quelle dei viaggiatori di tutte le altre latitudini) sono pieni di citazioni senza che la fonte venga citata.

Dal punto di vista del contenuto, i popoli (euro-cristiani) sono solitamente classificati secondo specifiche categorie, ovvero il testo è strutturato intorno a una divisione tra qualità e cose buone possedute dagli europei, e difetti e cose cattive (*mathālib*), e di solito la lista dei difetti presenta poche varianti da un autore all'altro. Queste rappresentazioni dell'Altro europeo - sia dell'età medievale che dell'età moderna - sono sicuramente condizionate da stereotipi, «categoria concettuale in cui i membri di una cultura fanno rientrare tutti i membri di un gruppo, indistintamente accomunati da uguali caratteristiche [Laurano P. 2013, 72]», senza però adottare nei loro riguardi atteggiamenti di ostilità estrema, né conferirgli i tratti dell'alterità assoluta, come talvolta avverrà in seguito, a partire dal XIX secolo in risposta al colonialismo e all'orientalismo europeo. Condividono inoltre con i testi dell'età classica un altro tratto distintivo, ossia quello di considerare, nonostante tutto, il viaggio come un mezzo per fare esperienza, uno strumento per conoscere l'altro (anche se nemico) allo scopo di formarsi.

In continuità con il passato, in questi resoconti dei secoli XVII-XVIII, gli euro-cristiani continuano a essere definiti "*ifranḡiyya*"⁵ (che, sin dalle Crociate, è diventato il termine più comune con cui i musulmani hanno descritto gli europei), oppure "*rūmī*", "*naṣāra*", o anche "*kuffār*", piuttosto che "*ḡarbiyyūn*", dal momento che il termine *ḡarb* per tutto il periodo medievale e moderno resterà un concetto esclusivamente geografico, con il quale si identifica la parte occidentale del mondo islamico, ovvero il Maghreb (e talvolta anche la Spagna musulmana, l'Andalus)⁶.

A proposito della parola "*kāfir*, pl. *kuffār*", che presenta un'evidente connotazione dispregiativa, si osserva che è proprio in questi anni che diventa culturalmente più rilevante di altri termini, a causa di specifici fattori, non tanto di natura religiosa, quanto piuttosto sociale e politica [Bjorkman 1997, 408].

⁵ Proprio per questo N. Hermes definisce i testi di viaggio d'età medievale e moderna «ifranjalist». Essi sono accomunati da tratti specifici e si differenziano dai testi prodotti nel XIX secolo. I numerosi testi «ifranjalist» smentiscono l'idea diffusa dall'Orientalismo, secondo la quale gli orientali erano esistiti solo per essere osservati dagli occidentali, incapaci a loro volta di fare altrettanto con gli europei. [Hermes N. F., 2012]

⁶ Nell'Ottocento il termine *ḡarb* comincerà a connotare una civiltà e una tradizione (quella europea), in contrapposizione a quella orientale. [Bonnett 2004]

È in concomitanza con il declino politico dell'Islam, da una parte, e l'emergere delle nazioni occidentali che esercitano pressioni sempre più forti sui musulmani, dall'altra, che il termine si attesta con sempre maggiore frequenza, e, a partire dal XVI secolo, è utilizzato per indicare quasi esclusivamente gli euro-cristiani. È a questo punto, quindi, che la caratteristica più pregnante e tipica degli euro-cristiani appare essere diventata la «miscredenza»; essi vengono considerati prima di ogni altra cosa «membri di una religione corrotta» [Eksigil 2014, 147]. Nell'utilizzo insistente di questo termine si riflette lo stato di frustrazione e rabbia, causato dall'aggressività militare degli euro-cristiani nei confronti dei popoli nordafricani, aggressività che viene percepita principalmente come una minaccia alla fede islamica⁷.

Tornando ad al-Miknāsī e al suo soggiorno palermitano, si osserva che i luoghi e i monumenti che visita in città sono gli stessi descritti da molti altri viaggiatori nord-europei, e quindi probabilmente segue un itinerario standard. In questi suoi giri è accompagnato dall'interprete che gli è stato assegnato, che non è altri che il famigerato abate Giuseppe Vella. Sedicente arabista, sarebbe divenuto celebre in seguito per aver spacciato un manoscritto arabo di una vita del Profeta per un importante testo politico, a cui diede il titolo de *Il Consiglio d'Egitto*⁸.

Nella sua esposizione, l'ambasciatore è solito dividere eventi, fenomeni e situazioni, in due categorie: da una parte ci sono le “cose strane\meravigliose\strabilanti” (*gharīb*) che vede o visita, dall'altra ciò che attiene all'ambito della cosiddetta *haḍāra* (civiltà).

Non introduce esplicitamente la categoria dei *mathālib* (cose negative o difetti) che però talvolta si ricavano implicitamente, quando nel descrivere un qualche aspetto della vita dei *naṣāra* siciliani o (dei *kuffār*, a seconda dello stato d'animo e della situazione in cui si trova), riporta anche il punto di vista normativo della sua società, marcando così una distinzione (che non sempre è a vantaggio dei musulmani) tra i due mondi.

Tra le curiosità inserisce il Carnevale; il digiuno della quaresima (*ṣiyām al-masīhiyyin*); il sistema ereditario vigente presso la nobiltà e basato sui privilegi concessi al primogenito, laddove i figli cadetti erano costretti a prendere i voti; la dote che le donne portano al marito al momento del matrimonio (che gli appare come un'usanza singolarissima). Egli cerca finché è possibile di enunciare fatti fondati sull'osservazione diretta, mantenendo un tono distaccato. Quando però deve esprimere un giudizio sulle cose viste o annotate, i criteri sono allora quelli della società islamica; il referente universale è costituito dai valori dell'Islam, come del resto è normale che sia in una società dove la religione è l'elemento fondamentale che contribuisce a plasmare l'identità dell'individuo. In quest'epoca, les “gens de l'Occident musulman se définissent encore comme membres d'une communauté de croyants sans rivage (l'umma). [Rivet 2003, 59]

Anche al-Miknāsī, quindi, nell'impatto con la realtà siciliana si serve della distinzione dicotomica “noi” e gli “altri”; “musulmani” e “cristiani”, talvolta “credenti” e “infedeli” (e in un caso anche arabi – non arabi), ma questo non gli impedisce di ammirare e lodare svariati aspetti della vita della Sicilia attuale, “cristiana”, con una schiettezza che invano si cerca nelle relazioni dei viaggiatori nordeuropei di quegli stessi anni. Questi ultimi stabiliscono sempre una scala di valori alla cui sommità sta il loro paese di provenienza, o comunque il Nord Europa, che conserva la supremazia in ogni ambito.

Al-Miknāsī non ha remore a lodare perfino istituti gestiti da frati e da monache (*al-mūnakhāt*), o i programmi istituiti dal sovrano Borbone per soccorrere i bisognosi; riconosce i progressi fatti dai *naṣāra* siciliani nell'ambito dell'agricoltura, in particolar modo nell'orticoltura, senza suggerire, nemmeno velatamente, che i siciliani di oggi debbano la conoscenza di quell'arte raffinata agli arabi del passato. Durante il soggiorno a Siracusa (nel 1875), ciò che lo colpisce è la

⁷ Molti studiosi sottolineano il senso di paura avvertito dai popoli del Nord Africa e causato dagli euro-cristiani che invadevano, espellevano e rendevano schiavi i musulmani. Si diffuse anche la percezione che questi assalti mirassero a “de-islamizzare” la regione, poiché chiese prendevano spesso il posto di moschee. [Matar 2003, XXVI]. Le continue incursioni europee in Marocco avevano suscitato nella popolazione un forte movimento di reazione contro i cristiani. [Lévi-Provençal 1922, 9]

⁸ La vicenda, molto nota, è stata raccontata da Leonardo Sciascia nel suo famoso libro *Consiglio d'Egitto*.

grande abbondanza di frantoi presenti in città e nei dintorni (una cinquantina) che producono olio in quantità e che per poter funzionare richiedono molto lavoro e impegno⁹. [al-Miknasi 1986b, 68]

Della Sicilia scrive: «Quest'isola è ricca di risorse, di orti, di giardini e di acque; vi abbondano anche i cereali che vengono esportati in tutti i paesi cristiani (našāra)». [al-Miknasi 1986b, 27] Mentre sulla città di Palermo annota:

In essa si trovano giardini e orti coltivati con una tale abilità da risultare straordinari nella loro perfezione, senza precedenti nel passato né eguagliabili in futuro. La favella non è neppure in grado di esprimere adeguatamente l'ammirazione che essi suscitano in chi li vede e la mente arriva perfino a dubitare che essi siano davvero opera dell'uomo. [al-Miknasi 1986b, 27]

Immagini ben distanti da quelle tratteggiate da molti viaggiatori nordeuropei per i quali la Sicilia è «un pays desert, inculte, sans police», dove i contadini praticano un'agricoltura «pitoyable», a causa di una «létargie inconcevable». [Mozzillo 1999, 259, 303]

Naturalmente del profondo malessere, della dura miseria dei contadini dell'epoca non affiora nulla nelle pagine di questo viaggiatore, che, in ogni caso, frequenta quasi esclusivamente l'aristocrazia e i notabili siciliani verso cui i giudizi che esprime sono elogiativi¹⁰. In più occasioni sottolinea l'ospitalità ricevuta, tra l'altro in una sorta di circolo pubblico, lo stesso che Vivant Denon e altri viaggiatori nordeuropei descrivono estesamente, e che al-Miknāsī presenta come «una casa in cui erano soliti riunirsi, uomini e donne, allo scopo di stare insieme e conversare». [al-Miknasi 1986b, 40]

Del resto, non è un viaggiatore come tanti altri: è un diplomatico, un personaggio illustre, e per giunta ha stipulato un accordo con Ferdinando IV; e di quanta considerazione egli goda, lo spiega – senza riuscire a mascherare l'orgoglio che prova – quando, in un'occasione pubblica, il viceré Caracciolo gli cede il seggio più alto che era stato predisposto per lui: «Mi dissero: “Questo è il posto destinato al viceré che in questa città è la massima autorità, e qui egli si sarebbe assiso se lei non fosse stato presente. Ma ora che è qui fra noi lei, che lo supera in rango, si degni di prendervi posto”» [al-Miknasi 1986b, 39).

La nobiltà palermitana si mostra nei suoi riguardi curiosa e affabile: lo invita a feste, ricevimenti e passeggiate¹¹; egli si lascia coinvolgere volentieri, decanta la loro cortesia, si compiace della loro generosità e non sembra infastidito, almeno non troppo, dalla vita gaudente e dispendiosa che conducono; in un solo caso si coglie un accenno critico nella sua relazione, quando cioè si rammarica del fatto che il viceré sia costretto a prelevare denaro dalle casse dello Stato per organizzare ricevimenti fastosi in cui, scrive:

La gente era tutta presa dalla danza ed ogni gruppo d'uomini aveva le sue belle di cui andar fiero (...). Quando poi erano affranti per la fatica, venivan fatti girare tra loro bicchieri e coppe senza sosta alcuna e così essi, riposati e paghi, riprendevano a danzare e ad agitarsi. Il viceré dovette affrontare tali

⁹ La *rihla* è stata pubblicata per la prima volta in Marocco nel 1965 in un'edizione curata da 'Abd al-Hādī al-Tāzī, il quale l'ha ripubblicata nel 2012, questa volta a Riyad. La parte del testo relativa alla Sicilia fu tradotta in italiano da A. De Simone. Pubblicata la prima volta nel 1977, è stata riedita, in versione riveduta, nel 1986. Da questa seconda edizione sono tratti i passi citati nell'articolo.

¹⁰ Nella *rihla* non si fa alcun cenno, probabilmente perché al-Miknāsī ignora quel che sta accadendo, alla lotta che proprio a partire da quel 1782 Caracciolo aveva ingaggiato contro i baroni che: «...facevano una esecrabile oppressione agli uomini delle loro terre, la facean con apparenza legittima e legale; inoltre si approfittavano delle rendite o sia degli avanzi delle entrate, estratte dal sangue dei poveri» [Renda F. 2010, 138].

¹¹ Nell'introduzione A. De Simone scrive: «Il suo arrivo inatteso mise in subbuglio la nobiltà palermitana, per la quale rappresentò – durante i tre mesi che durò il soggiorno in attesa “che il tempo ritornasse sereno e il mare calmo” – un piacevole ed esotico diversivo in un'esistenza che, pur allietata da tanti svaghi, risentiva di un certo provinciale isolamento». [al-Miknasi 1986, 7]

spese nell'accogliere in quella maniera munifica tutti gli invitati che quasi provai pena per lui. [al-Miknāsī 1986b, 39]

al-Miknāsī si sente perfettamente a suo agio tra i siciliani, che, a differenza dei napoletani, sono di indole buona e pieni di premure, si prendono cura delle persone che sono loro ospiti, riuscendo a far dimenticare loro la lontananza dalla patria e la solitudine. [al-Miknāsī 1986b, 28]

Qualunque luogo visiti mette in risalto l'accoglienza calorosa che gli viene riservata, probabilmente anche per sottolineare il prestigio di cui gode e, di riflesso, quello di cui gode il sovrano che egli rappresenta, e che lo leggerà in futuro, sperando così, probabilmente, di fargli cosa gradita.

Nel monastero di San Martino delle Scale rifiuta di pernottare presso i frati, malgrado le insistenze di questi, perché spiega, «non avevano permesso che i miei accompagnatori [gli schiavi liberati a Napoli] comprassero alcunché, provvedendo essi stessi ad ogni necessità; il fatto non mi fu gradito, per cui decidemmo di andarcene». [al-Miknāsī 1986b, 45] In questo caso, si può supporre che sia stato indotto a rifiutare anche dalla necessità di dimostrare ai suoi futuri lettori che evita di instaurare un'eccessiva familiarità con dei cristiani, che tra l'altro erano frati.

Molte delle omissioni o lacune che si registrano nel testo¹² sono da collegarsi proprio alla volontà di non urtare la sensibilità religiosa dei suoi connazionali. Nella *riḥla* non si trova alcun accenno né alle cerimonie religiose a cui viene invitato e a cui assiste, non potendo ovviamente sottrarsi a un tale obbligo, né alla visita di cortesia che fa all'Arcivescovo di Palermo; è inoltre assente il particolare, certo non di poco conto, che il suo mantenimento era a carico dell'erario del Regno borbonico, un governo «cristiano» quindi, che mise a sua disposizione non soltanto la casa, ma gli assegnò una guardia militare cospicua, una carrozza a quattro cavalli per uso personale e una specie di diaria¹³. [al-Miknāsī 1987, 45]

A proposito dei *mathālib* (demeriti o difetti), al-Miknāsī non elenca i soliti difetti - come mancanza di igiene o assenza di gelosia degli uomini - che venivano attribuiti solitamente agli euro-cristiani, come ad esempio nella letteratura popolare o nei travelogue ottomani coevi. I demeriti, ai suoi occhi, sono i comportamenti o le azioni che violano le norme stabilite dall'Islam, ciò che dalla *ṣarī'a* è considerato *mankūr*.

Di fronte a questa categoria di atti si sente offeso e li censura apertamente, probabilmente non solo per compiacere i suoi futuri lettori, ma anche perché turbano effettivamente la sua sensibilità. Si serve di parole molto severe ad esempio quando descrive una scena a cui assiste - durante il ricevimento organizzato per il compleanno di Carlo III, padre di Ferdinando IV -, che lo contraria; di più, lo fa infuriare. Alcuni invitati bevono grandi quantità di vino fino a ridursi «in uno stato intermedio tra la sobrietà e l'ebbrezza così da far loro approvare ed elogiare ogni genere di licenziosità» [al-Miknāsī 1986b, 40]. In questa circostanza, al-Miknāsī bolla i suoi ospiti siciliani, che si abbandonano a comportamenti riprovevoli secondo la morale islamica, con la parola *kuffār*.

al-Miknāsī tuttavia non attribuisce questi comportamenti *mankūr* (il consumo eccessivo di alcol) alla debolezza morale dei cristiani, come abitualmente si riscontra nella letteratura popolare ottomana coeva dove, in contrapposizione ai "sobri" e devoti musulmani, i franchi venivano ritratti come incalliti bevitori [Eksigil 2014, 76]. al-Miknāsī non rappresenta i siciliani come moralmente degenerati in conseguenza della loro "falsa fede"; le persone che si danno al bere ed entrano in uno

¹² Le lacune state ricostruite grazie alle molteplici fonti siciliane coeve che parlano dell'ambasciatore marocchino e che sono state consultate da A. De Simone e citate nelle note che accompagnano la sua traduzione.

¹³ Nel gennaio 1783 al-Miknāsī riparte, ma a causa dei venti contrari è costretto a ritornare a Palermo. Questa volta però il soggiorno sarà a sue spese, essendosi il regio erario rifiutato di mantenerlo oltre. Egli tuttavia nella *riḥla* non ne fa parola. Un viaggio rappresentava naturalmente un autentico investimento finanziario. Si può ipotizzare che proprio per evitare spese eccessive, quando la seconda volta approda a Siracusa, decide di prendere alloggio in città, ma resta sulla nave.

stato di ebbrezza sono moralmente condannabili e degenerate in quanto hanno deviato dalla propria stessa fede, non si attengono cioè alle norme imposte dalla loro stessa religione (cristiana). Quando al-Miknāsī descrive gli eccessi a cui molti si abbandonano durante i festeggiamenti per il Carnevale, nel corso dei quali, «può capitare che uomini e donne ballino insieme senza riconoscersi (..) ponendo fine al proprio *sollazzo* solo col sorgere del sole», chiarisce «che questo tipo di svago è una cosa immorale, come è noto a tutti da tempo memorabile e, del resto, anche la loro religione lo condanna». [al-Miknāsī 1986b, 31]

In ogni caso, nonostante il pericolo di imbattersi in persone che si abbandonano a comportamenti riprovevoli, non rinuncia a partecipare a feste e a banchetti, così come non rinuncia ad assistere agli spettacoli allestiti a Teatro; e, dalla descrizione accurata che ne fa, sia dell'edificio – per cui non dispone ancora di una parola per indicarlo e si limita a chiamarlo *al-Wubera* o *al-Obīra* o *al-Kumīdiya* - sia degli spettacoli a cui assiste, si comprende che si tratta per lui di una novità che lo incuriosisce e lo appassiona, e questo malgrado la presenza sulla scena di donne, verso cui il giudizio che esprime è più che positivo¹⁴. «Dei musicisti presero ad eseguire melodie stupende cantate da donne gentili e leggiadre in grado di far struggere i cuori». [al-Miknāsī 1986b, 39]

Tuttavia, se non smette di frequentare le feste, si sente però obbligato, ogni volta che viene invitato a una cerimonia o a un ricevimento – e, stando a quanto egli stesso scrive, confermato dalle fonti siciliane, di occasioni del genere a Palermo ve ne furono in abbondanza – a giustificarsi e a spiegare, e forse le sue parole sono ancora una volta indirizzate ai *fuqahā'*, tra i quali le cui file ve ne erano di sicuro molti che non avrebbero approvato quella vita gaudente.

In più di una circostanza chiarisce che non partecipa alle feste per piacere suo ma per convenienza politica, oppure per rispetto del galateo e delle leggi dell'ospitalità (del resto le fonti siciliane lo dipingono come una persona colta e affabile, un uomo di mondo), a cui non può sottrarsi, pena quella di esser giudicato un villano e di mancare di finezza e di garbo: «L'invito in un primo momento non mi andò molto a genio», annota «ma poi riflettei [...]. Mi parve opportuno compiacermi e sconveniente rifiutare, ché non si dicesse poi di me quel che si dice, senza risparmiargli alcun biasimo, di colui che non è capace di accettare l'altrui ossequio». [al-Miknāsī 1986b, 29]

Molta parte della relazione di al-Miknāsī è incentrata sul presente della Sicilia, sulla descrizione degli aspetti di quella che egli definisce *al-hadāra*, e che altri viaggiatori in Europa nel secolo seguente definiranno *tamaddun* [Paniconi M.E. 2013], ovvero i segni di civiltà presenti a Palermo. In questa sezione, descrive le istituzioni culturali cittadine: biblioteche, musei e scuole, mostrando anche un certo interesse per l'architettura. A proposito delle scuole, ovunque vada, si documenta sull'organizzazione, sulle retribuzioni percepite dal corpo docente e sulle discipline insegnate.

Queste pagine del suo diario sono un'ulteriore (indiretta) testimonianza (che si aggiunge a quelle di alcuni viaggiatori nordeuropei), del fatto che, a dispetto di tutti i problemi con cui l'isola si confrontava, esisteva però anche un terreno culturalmente fertile e la Sicilia non era così distante da quanto avveniva nel resto d'Europa, almeno per quanto riguardava lo sviluppo di alcune discipline. Un altro primato che in qualche modo al-Miknāsī attesta è il gran numero di istituti, destinati a fornire tra l'altro un'educazione anche ai più bisognosi. A Palermo, come nel resto del Regno borbonico, erano sorti istituti in cui si accoglievano le persone più disagiate, e che si ispiravano alle idee di Antonio Genovesi. Il filosofo partenopeo reputava, infatti, la povertà una calamità sociale; l'unica via percorribile per una riorganizzazione e rifioritura economica e sociale del Mezzogiorno poteva essere la diffusione delle scuole professionali in cui insegnare, ai giovani dei ceti popolari, insieme alla lettura, la scrittura e l'abaco (ovvero i rudimenti del calcolo), un mestiere, che avrebbe

¹⁴ Ecco, invece, cosa scrive Vivant Denon sulla musica suonata a una festa turca, in Egitto: «Era già una cacofonia tanto sgradevole per orecchie ben educate quanto incantevole per quelle degli arabi». E a proposito della danza: «Essa non era né la pittura della gioia né quella della gaiezza, ma quella d'una voluttà che volge molto rapidamente in lascivia [...] disgustosa». [Vivant Denon, El Gabarti 2001, 61-62]

permesso loro in futuro di affrancarsi dal bisogno¹⁵. [Oliva 2016, 55-58] Talvolta, era il sovrano stesso a provvedere personalmente al loro mantenimento, come non manca di notare al-Miknāsī, quando va in visita all'orfanatrofio femminile di Palermo. In quella circostanza, spiega «che il re spende per queste orfane dal proprio appannaggio e che provvede ogni anno ai loro abiti e al salario delle insegnanti». [al-Miknāsī 1986b, 46]

Negli istituti in cui l'ambasciatore si reca - istituti prestigiosi e all'avanguardia e istituti professionali - manifesta sempre grande curiosità e non trascura nessun dettaglio, facendosi mostrare persino i locali degli edifici, dal refettorio alle aule, e, in qualche caso, assiste alle lezioni che i docenti impartiscono ai giovani. Si intrattiene con tutti, direttori e insegnanti, informandosi dei programmi destinati agli studenti. Nell'orfanatrofio femminile di Palermo, oltre al refettorio, visita anche i dormitori, e conversa con le maestre le quali, come scrive, insegnavano alle fanciulle, tra l'altro «a filare, a tessere, a ricamare, a cucinare e gli altri lavori donneschi». [al-Miknāsī 1986b, 46]

Tra le istituzioni prestigiose, menziona l'Accademia degli Studi (in realtà non ne cita il nome, ma in base alla descrizione che ne fa non può che trattarsi di quest'illustre istituto, che era stato fondato nel 1768), a proposito della quale osserva che agli studenti veniva impartito un insegnamento che lasciava molto spazio alle discipline scientifiche¹⁶. Tra le materie insegnate, oltre alla filosofia e al latino - che «da loro», scrive «tiene il posto che ha preso presso di noi lo studio della grammatica», cita la matematica, l'astronomia, la scienza nautica, la medicina. Tutte scienze, osserva l'ambasciatore, a cui «essi» si dedicano con vivo interesse.

Ma anche al-Miknāsī mostra una particolare inclinazione scientifico-naturalistica; descrive, fornendo molti dettagli, i corpi dissezionati che vede all'Accademia degli Studi e che sono destinati alle esercitazioni degli studenti di medicina, facendo anche un'esposizione accurata - che denota in lui una certa competenza anatomica - del sistema venoso e arterioso.

Nel Museo di Storia naturale del Monastero di San Martino delle Scale descrive le tante curiosità naturali racchiuse in quel museo. Parla tra l'altro di un abito di amianto, un abito che il fuoco non avrebbe potuto distruggere perché «era fatto di pietra». Una certa ripugnanza gli suscitano i «*mostri*» conservati nell'acquavite, e che appartenevano allo studio di anatomia dell'allora famoso Giuseppe Mastiani. Si trattava di quelli che venivano chiamati «scherzi di natura» (tra l'altro vide due gemelli siamesi attaccati per il petto, altri per le natiche e un feto a due teste), eppure, nonostante l'avversione, l'ambasciatore si interessò alle tecniche di conservazione di quei poveri corpi, che in quegli stessi anni avrebbero richiamato l'attenzione di tutti i viaggiatori che si recarono a San Martino. [Equizzi 2006, 157-165]

Quanto alle biblioteche che visita, ha solo parole di elogio: quella del Monastero di San Martino gli appare «magnifica» anche perché provvista di «un certo numero di libri dei musulmani»; la Biblioteca dell'Accademia degli Studi, viene da lui definita ammirevole almeno per due motivi: il primo per il rigore della sua sistemazione; il secondo per il numero di volumi conservati, circa trentamila, per cui erano stati spesi, annota, circa dodicimila reali. [al-Miknāsī 1986b, 47]

**

In conclusione qual è l'immagine dei siciliani che il viaggiatore al-Miknāsī trasmette ai suoi connazionali? Fu capace di superare le ostilità che dividevano i musulmani e i cristiani per guardare con occhi sgombri dal pregiudizio ai costumi e al modo d'essere dei siciliani? Si applica anche a lui quanto Nabil Matar ha affermato, parlando di altri viaggiatori arabi in Europa nello

¹⁵ Ma la crisi di fine secolo, che portò alla Repubblica Partenopea, si fece sentire anche nell'ambito dell'istruzione scolastica: infatti molte scuole furono chiuse per mancanza di fondi. [Oliva 2016]

¹⁶ In quest'istituto si conseguiva la laurea in medicina e si organizzavano corsi di anatomia, dissezioni anatomiche, chirurgia pratica, ostetricia, chimica e farmaceutica, medicina teorica e pratica. L'istituto in questione era «aperto alle più significative sollecitazioni della cultura europea, vi si tenevano corsi all'avanguardia». [Mozzillo 1999, 294]

stesso periodo, che cioè seppero guardare all'europeo non come a un Altro, come all'irriducibile contrario di se stessi, «but as somebody who had become integral to his own subjectivity and constitution». [Matar 2003, XXXIV]

Quel che è certo è che al-Miknāsī si dimostra meno prevenuto nei confronti dei siciliani rispetto a molti viaggiatori del Nord Europa, i quali, come tanti studiosi, tra cui Anastasio Mozzillo nel suo prezioso saggio, hanno messo in evidenza, spesso portavano con sé un bagaglio ideologico che ne influenzava i resoconti.

al-Miknāsī cerca di descrivere effettivamente ciò che vede, senza proiettare fantasie infondate, e riesce a cogliere non soltanto gli aspetti negativi, ma anche quelli positivi, che alla fine non sono pochi. Anzi, in alcuni casi, gli si può addirittura rimproverare un eccessivo ottimismo, come quando fornisce cifre esagerate, imprecise sulla produzione agricola dell'isola.

A proposito di alcune delle imprecisioni e delle lacune che si riscontrano nel testo, esse sono ascrivibili non a manipolazioni da parte dell'autore, bensì al fatto che non disponeva di informazioni di prima mano; le sue testimonianze si basano spesso su «quel che ha sentito dire durante il soggiorno». [al-Miknāsī 1986b, 27]

Inoltre, durante la permanenza a Palermo, si confronta con un'oggettiva difficoltà linguistica. Egli conversa volentieri – come molte fonti siciliane attestano – con i suoi ospiti palermitani, ma deve ricorrere all'aiuto del suo interprete personale o a quello dell'abate Vella. Quest'ultimo però, come è ben noto, si esprimeva in arabo maltese, con difficoltà di comprensione dell'arabo marocchino o dell'arabo *fushà* e, del resto, come spiega A. De Simone, non esitò a propinare in alcuni casi all'ignaro al-Miknāsī anche delle «corbellerie». [al-Miknāsī 1986b, 60]

Inoltre, altre lacune e imprecisioni rilevabili nel testo possono imputarsi alla perdita in mare della prima stesura del manoscritto. Sicché al-Miknāsī è costretto a riscriverlo affidandosi alla memoria, per cui sono quasi del tutto assenti i riferimenti a nomi di personalità (a partire dal viceré Caracciolo), luoghi o istituzioni.

Un aspetto che suscita perplessità e che non può essere ignorato è l'atteggiamento contraddittorio di cui l'ambasciatore dà prova nel descrivere i siciliani, verso i quali usa, come già più volte notato, quasi sempre parole di elogio (ricorrendo per indicarli al termine più neutro di *naṣāra* piuttosto che *kuffār*), manifestando però nei loro riguardi, almeno in un paio di casi, un astio in apparenza assolutamente ingiustificato, dal momento che non scaturisce da una ragione precisa, una causa reale, come ad esempio essere stato oggetto di un comportamento scortese, o aver ricevuto un'offesa.

Riferendo le notizie relative al terremoto del febbraio 1783 che distrusse Messina e provocò nella Sicilia nord-orientale e nella bassa Calabria migliaia di morti, scrive: «Dopo questa catastrofe, le calamità continuarono ad abbattersi sul nemico miscredente [*kuffār*] che ne ricevette quasi un colpo mortale» [al-Miknāsī 1986b, 33]). Sono dichiarazioni che stonano con il tono generale della *rihla* e appaiono anche ingenerose, da parte sua, vista la simpatia e la liberalità con cui i palermitani lo avevano accolto e che non venne mai meno fino alla sua partenza.

Tuttavia, questa testimonianza bisogna collocarla nel quadro storico e socio-culturale in cui è stata prodotta: un contesto di effettiva, profonda ostilità tra i due mondi – ostilità di cui in quel secolo i maggiori responsabili furono gli europei, anche se spesso gli storici occidentali «find the only fear in the early modern period was of innocent Europeans who feared the rapacious “Mahometans”, completely ignoring the fear the Muslims had of the European *nasara*, whose legacy was not only of warfare but of religious persecutions». [Matar 2003, XXVII]

Queste persecuzioni subite dagli abitanti del Nord Africa non possono, di tanto in tanto, non affiorare alla coscienza del viaggiatore al-Miknāsī, il quale, peraltro, sa bene che il suo testo dovrà essere letto da coloro che potrebbero rimproverargli un'eccessiva benevolenza verso i cristiani. Sicché, si può ipotizzare che queste frasi siano state pronunciate per questa ragione, e non siano l'espressione sincera di quel che egli effettivamente prova.

In definitiva però, nella maggior parte delle occasioni, pur non rinunciando talvolta all'arma tagliente dell'ironia di cui era sicuramente dotato, seppe rappresentare i siciliani non come

avversari, ma come amici. Dalle parole con cui si congeda per sempre dalla Sicilia e che si riferiscono al suo secondo soggiorno sull'isola, avvenuto nel 1785, traspare l'immagine di un uomo che dimostra apertura di spirito, che dà prova di saper apprezzare i siciliani e di considerarli a lui vicini, e che per questo è perfino disposto a «perdonare» loro qualche debolezza, come l'amore sfrenato per il ballo. Nel descrivere la festa che i notabili della città di Siracusa organizzano in suo onore, scrive senza mascherare l'entusiasmo che quell'evento gli suscita:

Poi, senza indugio, uomini e donne si misero a ballare, poiché questa è una loro consuetudine e fa quasi parte di un cerimoniale cui non vengono mai meno. Trascorsero così una notte di svago senza curarsi di nulla intorno, neppure dello sguardo ammaliatore di qualche fanciulla leggiadra e vezzosa (..) Che notte straordinaria fu quella: gazzelle del deserto sopra i flutti del mare! [al-Miknasi 1986b, 69].

Bibliografia:

al-Miknāsī M. 2012a, *al-Badr al-Sāfir li-hidāyat al-musāfir*, ed. al-Tāzī 'Abd al-Hādī al-Riyād: Kitāb al-'arabī.

al-Miknasi M. 1986b, *La luna risplendente. Palermo nei ricordi di un ambasciatore marocchino del '700*, Introduzione, versione e note di Adalgisa De Simone, Mazara del Vallo: Liceo ginnasio «Gian Giacomo Adria», [I ed. 1977].

Antosa S. 2008, *Formal and Thematic Influence of Travel Writing on the Novel*, in «Fogli di anglistica», II (3-4): 55-66

Bonnett A. 2004, *The idea of the West. Culture, Politics and History*, New York: Palgrave Macmillan [I ed. 2004].

Björkman W. 1997, *Kāfir*, in E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), in *The Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden: E. G. Brill, [I ed. 1978], 407-409.

Cardini F. 2003, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Bari: Editori Laterza [I ed. 1999].

D'Amora R. 2006, *Vie di schiavitù, vie di libertà, vie d'incontro*, in «Per mare e per terra verso il Mediterraneo», Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 83-89.

Creuzé de Lesser M. MDCCCVI (1806), *Voyage en Italie et en Sicile, fait en 1801 et 1802*, Paris: Imprimerie de P. Didot L'Ainé.

De Simone A. 1991, *Viaggiatori arabi in Sicilia tra i secoli X e XI: qualche considerazione*, in Di Stefano G. (a cura) 1991, *Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano*, raccolti a cura di, Mazara del Vallo: Istituto di studi arabo-islamici «Michele Amari», 51-79.

Di Piazza E. 2008, *Il viaggio di Boorde e la Sicilia patologica*, in «Fogli di Anglistica» II (3-4), pp. 179-192.

Equizzi R. 2006, *Palermo San Martino delle Scale. La collezione archeologica*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider.

Eksigil A. 2014, *Ottoman Visions of the West (15th-17th Centuries)*, McGill University.

Laurano P. 2009, Oltre «Orientalismo» e «Occidentalismo»: per un *lessico* della rappresentazione dell'Altro, in Gritti R., Bruno M., Laurano L. (ed.) 2009, Oltre l'Orientalismo e l'Occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euro-mediterraneo, Milano: Guerini Associati, 56-82.

Lévi-Provençal E. 1922, Les Historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle, Paris: Émile Larose Éditeur.

Mozzillo A. 1999, La frontiera del Grand Tour. Viaggi e viaggiatori nel Mezzogiorno borbonico, Napoli: Liguori Editore [I ed. 1992].

Oliva G. 2016, Un regno che è stato grande. La storia negata dei Borboni di Napoli e di Sicilia, Milano: Oscar Mondadori [I ed. 2012].

Paniconi M.E. 2013, La riscoperta araba dell'Europa nella cronaca di viaggio «Takhliṣ al-ibrīz fī-talkhīs Bārīz» (L'oro di Parigi) di Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), in Severini M. (ed.), Viaggi e viaggiatori nell'Ottocento: itinerari, obiettivi, scoperte, Venezia: Marsilio, 197-212.

Pellitteri A. 2009, La Sicilia oltre l'Orientalismo: alcune note a partire da un viaggio di Muḥammad 'Abduh a Palermo nel 1902 e da scritti sulla figura di Maometto di arabisti siciliani, in Gritti R., Bruno M., Laurano L. (ed.) 2009, Oltre l'Orientalismo e l'Occidentalismo. La rappresentazione dell'Altro nello spazio euro-mediterraneo, Milano: Guerini Associati, 113-130.

Matar N. 2003, (ed.), In the Lands of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth century, New York: Routledge.

al-Nā'ūrī 'I. 2004, Riḥla ilā Itālyā 1960-1961, Beirut: al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa al-naṣr.

Hermes N.F. 2012, The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-Twelfth Century AD, New York: Palgrave Macmillan.

Renda F. 2010, La grande impresa. Domenico Caracciolo viceré e primo ministro tra Palermo e Napoli, Palermo: Sellerio editore Palermo.

Rivet D. 2003, Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, Paris: Hachette Littératures.

Vivant Denon D., El-Gabarti A.R. 2001, Bonaparte in Egitto Due cronache tra Illuminismo e Islam, a cura di Mahmoud Hussein, Roma: Manifestolibri srl.