

Francesca Romana Romani*

*L'insegnamento della storia e della cultura arabo-islamica
nei percorsi certificativi di conoscenza della lingua araba*

Introduzione

Questo contributo si soffermerà sugli aspetti storici e culturali che necessariamente si accompagnano allo studio della lingua sacra dell'Islam, che costituiscono l'imprescindibile "altra faccia della medaglia" nella trasmissione di una lingua, come è il caso dell'arabo, che è così inscindibile dal sostrato giuridico, religioso e culturale di cui essa stessa è stata - ed è ancora prepotentemente - vettore nel mondo. Accennata questa tematica, potenzialmente vastissima, mi soffermerò su alcuni aspetti più propriamente didattici che suggeriscono, a mio avviso, di affiancare la conoscenza tecnica della lingua araba allo studio sistematico e prodromico della storia e della cultura arabo-islamica che della stessa lingua sono necessario complemento e indispensabile integrazione.

Anche a chi conosce solo superficialmente la lingua e la cultura arabo-islamica, infatti, appare fin da principio evidente che tale lingua è stata e continuerà ad essere ad *aeternum* in primo luogo la lingua del Corano, Libro dell'Islam, orizzonte giuridico-religioso e culturale sempiterno delle società arabo-islamiche, e dunque la lingua dell'Islam, di tutti quei Paesi—non solo arabi—che nell'Islam riconoscono la loro matrice storica. Almeno a partire dalla definizione del Corano—durante il regno, secondo la tradizione che non abbiamo motivi reali per considerare inesatta, del terzo dei califfi ben guidati 'Uṭmān, che promulgata la redazione ufficiale del Libro, nel 653, con conseguente distruzione dei *corpora* apocrifi—e

* Francesca Romana Romani è professoressa a contratto di Lingua e Letteratura Araba presso l'Università degli Studi Roma Tre e l'Università di Bologna.

dalla contestuale sacralizzazione della Sua lingua, lingua araba e cultura arabo-islamica non hanno più smesso di essere storicamente una cosa sola, l'una diffondendosi e venendo studiata assieme all'altra, a dispetto della diglossia che pure contraddistingue il mondo arabo per la presenza di arabo classico e dialetti.

A determinare tale processo storico sta in primo luogo la dottrina islamica che vuole, come ben sappiamo, il Corano non redatto da mano umana, ma qualificato direttamente come ipostasi di Dio. Il Corano infatti è Parola e volontà divine, trascritte nella lingua araba più pura 'chiara' *fushhā*, Rivelazione finale derivata da un archetipo celeste (*umm al-Kitāb*, madre del Libro, ossia l'Originale della Scrittura o Tavola ben custodita), 'fatta discendere', dettato letteralmente da Dio al Profeta attraverso l'arcangelo Gabriele tra il 609-610 e il 632, una prima volta per intero in una notte benedetta, ricordata nello stesso Libro come la Notte del Destino, sura *al-Qadr*, e successivamente a frammenti, sicché un versetto posteriore può abrogarne uno anteriore. Il Corano giustifica la contraddizione tra versetti asserendo che Dio può sostituire vecchie disposizioni con nuove. Il Corano dunque non è un testo di devozione stricto sensu, piuttosto un Libro dai contenuti prescrittivi e vincolanti per la *umma*, la comunità dei credenti, che vanno a costituire nei fatti il cuore dei fondamenti culturali della tradizione arabo-islamica, che devono essere pertanto studiati al fine di poter correttamente comprendere la portata e il senso della lingua in cui sono espressi. Come parola di Dio, di cui M è trasmettitore, il Corano è eterno, immutabile, presente *ab aeterno* nella sostanza divina, infallibile—e la sua recitazione può aver forza incantatoria o medicinale (XLI, 44)—increatedo, almeno per i sunniti, infine miracolo inimitabile.

È immodificabilmente redatto nella lingua con cui Dio lo fece discendere sul Profeta. In ciò dunque la massima sacralizzazione del testo, immodificabile in quanto redatto prima dei tempi, nella preeternità, che coinvolse la lingua con cui fu concepito nelle sfere celesti prima di essere dettato agli uomini, ossia la lingua araba.

Intangibile nei suoi contenuti ed indisponibile a qualunque manomissione foss'anche dei grafemi con i quali venne redatto, il Corano evidentemente non poteva nemmeno essere tradotto, e dunque la straordinaria diffusione dell'Islam dai primi califfi in poi non poté che realizzarsi producendo come effetto contestuale la diffusione della lingua araba quale imprescindibile strumento di comprensione della nuova fede, dunque dotata, se così può dirsi, non solo di un testo sacro ma anche di una lingua "sacralizzata" in conseguenza di una così vincolante Rivelazione.

Chiaramente un così forte legame tra lingua e dato rivelato fu l'elemento di forza della lingua araba, ma anche il suo più grande "limite", se così si può dire. La sua natura tanto evidente di lingua sacralizzata non ne favorì l'adozione al di fuori della pur vasta *umma* dei fedeli, e non ne fece una koinè come pure avrebbe potuto divenire, al pari del greco in età post alessandrina, anche in considerazione dell'importantissima produzione in tutti i campi del sapere scientifico, sulla quale ora non mi soffermo, che pure contraddistinse la civiltà arabo islamica. Mentre il greco alessandrino, fino alla Tarda romanità, fu la lingua della cultura e della scienza anche per le popolazioni di tradizioni latine, le cui élite studiarono i testi scientifici redatti in quella lingua, lo stesso fenomeno non si verificò per l'arabo, che non andò oltre i confini dei regni di lingua e cultura arabo-islamica e che dunque non si fece vettore universale di conoscenza.

L'esempio della trasmissione del sapere medico è paradigmatico: l'Occidente cristiano ha lungamente ignorato gli scritti di scienziati e medici arabi, che non giunsero né per "la via italiana" dei contatti fra Medioevo occidentale e islamico, via che passa per le traduzioni di Costantino l'Africano (m. ca 1087)—che introdusse la medicina araba in Europa presso la Scuola di Salerno—né per "la via spagnola", rappresentata dalla scuola di traduzione di Toledo, il cui massimo esponente fu Gherardo da Cremona—che in al-Andalus era giunto per tradurre l'Almagesto di Tolomeo, disponibile solo nella versione araba. Questi furono gli unici momenti di incontro con la cultura medica d'Oriente: le Crociate non costituirono mai veicolo di conoscenze mediche, la storia della medicina araba in Occidente fu "histoire de livres, de clerics, d'universités"¹, non di pellegrini e uomini d'arme. A questa ignoranza dovuta a circostanze geografiche, si aggiunge il fatto che, a partire dai secoli XI e XII, in Europa non si traducono più i testi arabi: Avicenna a parte, gli ultimi autori di cui l'Occidente riceve una flebile eco furono 'Alī Ibn Riḍwān (998-1061), conosciuto per aver scritto un commento all'Ars Parva di Galeno, e il nestoriano Ibn Buṭlān († 1066), autore de 'L'almanacco della salute', in traduzione latina *Tacuinum sanitatis* (dove il nostro "taccuino"), una sorta di manuale d'igiene.

1. *L'esempio del nazionalismo arabo*

Per lo stretto legame fra la lingua araba e l'Islam, per ovvie ragioni solo nella contemporaneità è stata proposto l'arabo come lingua di una nazione

¹ Cfr. (Jacquart & Micheau, 1996, pag. 243).

corrispondente - la nazione araba, appunto - nazione che tuttavia ha potuto distinguersi, e dunque procedere all'inevitabile mitopoiesi nella individuazione della propria peculiare identità nazionale rispetto al resto delle popolazioni della *Dār al-Islām*, proprio negando con comprensibili difficoltà - per non dire forzature - il legame millenario tra arabo e dato coranico. Ne è esempio Michel Aflaq (m.1989), cristiano nazionalista, fondatore del Ba'ṭ, che vede nell'Islam la massima manifestazione culturale dell'arabismo, quindi sposta su un piano culturale l'appartenenza e l'identità arabe, comprendendovi anche la fede, non intesa come definizione teologica, ma come insieme di elementi identitari, in cui qualunque parlante l'arabo può riconoscersi, indipendentemente dalla appartenenza religiosa².

Il nazionalismo arabo, a rischio di una evidente forzatura, fece dunque dell'arabo una lingua *nazionale* esclusiva, cosa che mai storicamente fu, giacché il suo ruolo storico fu quello di essere lingua principe dei musulmani della *Dār al-Islām*, struttura sovranazionale e pertanto inclusiva per eccellenza, espressione dell'appartenenza all'Islam (si pensi al senso profondo della professione di fede in Dio e nel suo Profeta). Tant'è vero che fu una negazione tanto innaturale quanto poco durevole, ci sia consentito di dire guardando ai risultati, utile però a dimostrare che voler affrontare lo studio della lingua araba prescindendo dalla cultura arabo-islamica rischia di produrre dei "vili meccanici" della lingua incapaci di comprendere nel profondo il senso delle categorie concettuali (per non dire versi e proverbi coranici di uso comune), che solo quella lingua ha veicolato nel mondo dai tempi del Profeta.

Tant'è vero che chi professò la necessaria separazione tra orizzonte islamico e lingua araba muoveva da una matrice ideale socialista, nettamente tesa a superare la struttura ancora tradizionale e tribale di un vissuto religioso che permea ogni aspetto dell'agire quotidiano del musulmano, struttura che, stante il sostanziale fallimento di questa prospettiva assolutamente rivoluzionaria, ancora oggi contraddistingue l'orizzonte di valori e prassi condivise dalla gran parte delle persone che quella lingua araba usano nella loro vita.

In questa prospettiva, l'eventuale perpetuazione di tale incomprendimento di fondo, si badi bene, sarebbe un peccato tutto sommato con poche conseguenze pratiche per la vita civile della nazione italiana—e qui finalmente posso entrare nel vivo del nostro tema delle certificazioni linguistiche—se si limitasse al solo avanzamento di studi "eruditi", foss'anche di natura accademica, e se non vi fossero più urgenti e pressanti fenomeni politici

² Sul rapporto fra lingua e nazionalismo arabo, cfr. i saggi di (Suleiman, 2003, 2013).

che suggeriscono con la massima attenzione un'attitudine "intelligente" (in senso etimologico) verso l'Islam e la sua lingua.

2. *Lo studio della lingua araba e l'integrazione*

A tal proposito, mi sono parsi di grande interesse i risultati di una ricerca, commissionata dal British Council, ed avente ad oggetto l'insegnamento della lingua e della cultura araba nel regno Unito. La ricerca, che è del novembre 2016, mostra dati interessanti, utili a prefigurare il panorama che si proporrà alla nostra attenzione tra una ventina d'anni circa, dando per consolidato il proseguimento del fenomeno migratorio (che in effetti non accenna a fermarsi) e il contestuale rafforzamento del benessere in capo alle prossime generazioni di musulmani in Italia³.

Innanzitutto, e dal punto di vista più strettamente didattico, la ricerca dimostra la maggiore facilità (oltre che la maggiore completezza) dell'insegnamento della lingua araba quando viene accompagnato da elementi di cultura arabo-islamica. Tali risultati sono peraltro corroborati anche da analoghe esperienze di insegnamento di "culture arabo-islamiche" assieme alla lingua araba, come nel caso dell'arabo affiancato ad elementi culturali egiziani. Un altro esempio ancora è offerto dalla straordinaria esperienza dell'insegnamento della lingua araba per studenti francofoni organizzato dall'Università di Aleppo (il titolo è eloquente: "Teaching Arabic through the Culture of the Orient") dove, partendo dai propositi di apprendimento dei singoli discenti come suggerito da Chomsky, l'insegnamento della lingua viene costantemente affiancato ad attività di sperimentazione "sul campo" della cultura araba, con tanto di visite non solo ai musei e ad altre istituzioni culturali della nazione, ma anche con vere e proprie esperienze in famiglie del posto presso le cui abitazioni sono organizzati pranzi, ritrovi e esperienze di vita quotidiana in un contesto culturalmente arabo ed arricchente per gli alunni del corso di lingua che dunque apprendono in una prospettiva multidimensionale e multidisciplinare e tarata sui "cultural purposes" di ciascun fruitore⁴.

Il secondo aspetto della ricerca commissionata dal British Council che mi preme di evidenziare in questa sede riguarda la fioritura di scuole private musulmane nel quale l'arabo e la cultura arabo-islamica costituiscono insegnamenti affiancati alle tradizionali materie curriculari del Regno

³ (Alcantara Communications, 2016)

⁴ (Jamous & Chik, 2012).

Unito. Fenomeno, questo, delle scuole islamiche che non siano madrase o scuole di moschea, da noi ancora non verificatosi anche in conseguenza del fatto che poche famiglie di fede islamica avrebbero in Italia i mezzi e la sicurezza economica per mandare i propri figli ad una scuola privata, trattandosi di una immigrazione ancora recente che preferisce mandare i propri figli alla scuola pubblica. Inutile dire che la progressiva apertura di questi istituti, che si inseriranno in un mercato dell'istruzione primaria che da noi è sempre stato fiorente a partire dalle scuole private cattoliche, richiederà sempre più operatori non solo della lingua ma anche della cultura arabo-islamica, che sappiano veicolare l'insegnamento complessivo di una cultura che dovrà via via necessariamente inserirsi nel tessuto civile della nazione italiana.

Questo ultimo aspetto mi offre infine l'opportunità di sottolineare il problema forse più importante che si affaccia alla nostra riflessione, ossia il problema politico. L'Islam è, evidentemente, una fede religiosa che non ha visto sorgere le categorie della nostra modernità al suo interno, ma le ha subite dall'esterno, sovente portate con le baionette di eserciti stranieri ritenuti nell'immaginario popolare eredi di quei "franchi" o "crociati" che costituirono per secoli, assieme ai mercanti, gli unici termini di raffronto del mondo islamico popolare, e dunque non colto, con la civiltà occidentale. È pertanto comprensibile che rispetto all'Occidente, vissuto nella sua componente predatoria e violenta, il mondo arabo-islamico abbia potuto maturare delle perplessità, per dirla con un eufemismo, sfociate ahimè negli episodi degli ultimi vent'anni. Una perplessità, peraltro, con componenti paradossali nella stessa nomenclatura precedentemente citata, stante la feroce nemesi storica (invero non percepita dai musulmani) di apostrofare come "crociati" gli eserciti di nazioni che non costruiscono più chiese neppure a casa propria, figurarsi in territori militarmente occupati!

Già da questo semplice esempio appare evidente l'enorme confusione nei rapporti tra mondo islamico e civiltà occidentale, per il cui superamento è necessario uno studio diffuso e reciproco che non può coinvolgere soltanto la lingua, ma deve investire gli istituti, le categorie di vita, in una parola la "civiltà" di cui la lingua è espressione. A tal riguardo, la citata ricerca inglese da un lato registra l'incremento degli insegnamenti di lingua araba nel Regno Unito di pari passo con il progressivo radicamento di popolazioni di fede islamica, ma sottolinea al contempo la scarsa diffusione di interesse per la lingua araba fuori dal circuito delle famiglie e degli individui che già con essa hanno rapporti, vuoi perché immigrate vuoi perché di fede musulmana.

Questo limite va naturalmente superato, se si vogliono evitare episodi come quello di cui ha dato notizia il “Daily Mail” il 16 febbraio 2016 quando uno sconosciuto bontempone ha issato su un palazzo di una cittadina del Texas un enorme drappo nero scritto in caratteri arabi gettando in allarme le locali autorità di sicurezza sebbene sul drappo ci fosse scritto semplicemente “amore per tutti” e dunque costituisse un modo, forse un poco inusuale ma del tutto innocuo, di celebrare il giorno di San Valentino da parte di qualche entusiasta dell’incontro fra Occidente e mondo arabo-islamico⁵.

3. *Gli studi arabo-islamici in Italia*

“Intelligenza” del mondo arabo-islamico, dicevamo. Anche in questo settore, come in moltissime altre discipline scientifiche, è un semplice atto di giustizia (e non di sciovinista vanagloria) il fatto di riconoscere l’importanza del contributo che noi italiani abbiamo saputo offrire, dando vita ad un filone di studi islamici particolarmente antico e fecondo, latore di una visione sempre di amplissimo respiro della cultura arabo islamica e della sua lingua⁶. Ne è testimonianza in primo luogo la ricchissima presenza nelle biblioteche italiane di manoscritti arabi, che Renato Traini nel 1970 valutava in oltre ottomila, concentrati soprattutto a Roma, per il ruolo storicamente fondamentale che le istituzioni religiose hanno avuto nella prima fase di questi studi: basta pensare alla prima traduzione filologicamente accurata del Corano in latino, a opera di Ludovico Marracci, religioso e titolare dal 1656 della cattedra di lingua araba alla Sapienza, dove insegnamenti informali della lingua araba esistevano, si può dire, fin dai primordi dell’istituzione fondata da Bonifacio VIII agli inizi del secolo XIV, e dove una cattedra risulta istituita formalmente fin dal 1575.

Come non ricordare poi, nel quadro della ristrutturazione degli insegnamenti universitari a opera del nascente Regno d’Italia, la figura di uno dei maggiori arabisti e islamisti italiani dell’Ottocento, Michele Amari, tra i primi ministri della Pubblica Istruzione.

Amari, che dedicò gran parte del suo esilio parigino (cui l’aveva costretto la militanza attiva nel Risorgimento) allo studio della storia e della filologia degli Arabi di Sicilia, fu il capofila di una serie importante di studiosi che animarono gli studi arabo-islamici nelle università italiane,

⁵ («Hysteria in Texas city over Arabic sign that appeared on a building», 2016)

⁶ Un’utile rassegna degli studi arabo-islamici in Italia è in (Kalati, 2003, 2004).

con un approccio che legava indissolubilmente studi storici, islamistici e naturalmente linguistici.

Il maggior esponente di questo approccio “globale” allo studio del mondo arabo-islamico e della sua lingua fu però Leone Caetani, autore della più ampia e impressionante opera storiografica sui primordi dell’Islam e le conquiste arabo-islamiche, quegli *Annali dell’Islam* che — a oltre un secolo di distanza — restano un pilastro della storiografia arabo-islamica.

Nell’evoluzione di questi studi non mancò, inevitabilmente, una certa qual “impronta patriottica” stimolata dai primi progetti coloniali che tuttavia, stante la tardiva e imperfetta realizzazione di un colonialismo italiano vero e proprio nel corno d’Africa e in Libia, costituì una motivazione agli studi tutto sommato marginale, prevalendo nettamente nelle figure che si dedicarono agli studi arabo islamici un interesse genuino, e spesso largamente disinteressato, per la conoscenza dell’altro e per la comprensione di altre realtà culturali e linguistiche.

È questo il caso dello stesso Leone Caetani, ricco possidente di antico lignaggio nobile ma di simpatie socialiste, che vide sempre in modo molto negativo le imprese coloniali e sviluppò le sue ricerche in totale autonomia — anche finanziaria — rispetto agli sviluppi della politica italiana ed europea verso il mondo arabo.

Ma anche studiosi come Ignazio Guidi, che non rifiutò il legame tra ricerca scientifica e utilità pragmatica degli studi arabo-islamici per la politica coloniale (che anzi rivendicò orgogliosamente in maniera non dissimile dai grandi protagonisti di questi studi negli altri paesi europei), non si possono assolutamente appiattare sull’immagine di un’accademia “serva del potere”, come talvolta la scuola dei *Cultural studies* ha rappresentato.

Se gli interessi espansionistici del giovane Regno d’Italia hanno giocato un ruolo nello sviluppo di tali discipline, è stato soprattutto a livello accademico tramite l’istituzione di apposite cattedre orientalistiche nel sistema universitario italiano. È il caso in particolare della Scuola Orientale della Sapienza, istituita nel 1903, il cui sviluppo fu incoraggiato proprio nel quadro della necessità di dotare l’Italia di specialisti in grado non soltanto di approfondire la conoscenza dell’“Oriente” (come istituzioni più antiche, in particolare l’Istituto Universitario Orientale di Napoli, facevano già dal periodo di ancien régime), ma anche di offrire al decisore politico strumenti informativi e di formare amministratori coloniali non ignari delle lingue e delle culture dei paesi che si intendevano colonizzare.

Anche in questo caso, tuttavia, i due interessi, quello scientifico e quello politico-pragmatico, seppero svilupparsi, il più delle volte, realizzan-

do utili “convergenze parallele” senza determinare particolari limitazioni o condizionamenti. La storia delle riviste scientifiche e delle istituzioni orientalistiche romane lo mostra chiaramente: a *Oriente Moderno*, organo dell'Istituto per l'Oriente, nato a diretto supporto della politica coloniale, e il cui obiettivo primario era di diffondere e volgarizzare presso il pubblico italiano la conoscenza dell'Oriente “sovra tutto musulmano” a supporto della politica coloniale, si affiancava la più antica *Rivista degli Studi Orientali*, pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale della Sapienza, animata da un più diretto interesse accademico e scientifico.

E così se Carlo Alfonso Nallino, fondatore dell'Istituto per l'Oriente e militante consapevole del colonialismo italiano, ha dedicato una parte importante della sua attività a studi di mera erudizione scientifica, senza impatto diretto sugli scopi pratici che l'Istituto stesso si prefiggeva, al contempo gli arabisti e islamisti della Sapienza non si peritarono di sedere nelle commissioni ministeriali istituite per consigliare gli amministratori della neonata colonia libica, a partire da Giorgio Levi Della Vida che sarebbe stato uno dei pochissimi professori universitari italiani a rifiutarsi di giurare fedeltà al fascismo.

Parimenti proprio l'istituzione, nel 1913, della prima cattedra di Storia e Istituzioni musulmane, affidata allo stesso Nallino (ma che in seguito avrebbe occupato Levi Della Vida, al suo ritorno in Italia nel secondo dopoguerra), promosse l'interesse per un approccio meno filologico e più storico-religioso e politologico del mondo arabo-islamico.

Questo interesse, che in Nallino era ancora legato anche al desiderio di affiancare gli sviluppi politici dello stato italiano, si sarebbe sviluppato pienamente dopo la Seconda Guerra Mondiale come conoscenza vorace e disinteressata del mondo arabo-islamico con risultati straordinari, anche nella prospettiva di un personale percorso di crescita umana e intellettuale, una modalità di studio quest'ultima esemplificata in modo perfetto dalla figura meravigliosa, ricca di sfaccettature anche spirituali, di Alessandro Bausani.

D'altronde, anche gli studi filologici, rappresentati in primo luogo, e sempre a Roma, da Francesco Gabrieli e poi da Renato Traini, hanno continuato un rigore sostanzialmente erudito, giudicato talvolta—e a torto—mero interesse libresco e che invece era più esattamente consapevolezza della necessità di un approccio rigoroso agli studi arabo-islamici, in cui la conoscenza linguistica si fa chiave imprescindibile per l'approfondimento letterario e culturale. Approccio rigoroso che—ci tengo a dirlo—per una sorta di auto-razzismo tendiamo ad attribuire ad altre tradizioni culturali come la tedesca, ma che al contrario non è mancato fra i nostri migliori studiosi.

4. *Orientalismo e cultural studies*

Questa peculiare tradizione di studi arabo islamici in Italia, così poco debitrice rispetto alla matrice coloniale che invece ha contraddistinto la genesi della disciplina in altre aree d'Europa, ci dovrebbe rendere peraltro agile anche il superamento di taluni filtri "eurocentrici" così bene individuati a partire dagli anni '70 da Edward Said nel quadro della generale riflessione sui limiti e sulle implicazioni ideologiche del colonialismo e del concetto stesso di "orientalismo"⁷. Al di là infatti dei limiti che pure questo filone presenta, debitore com'era del periodo storico in cui fu concepito e con la sua tendenza a scolorare talvolta nel terzomondismo e in un rifiuto apodittico di qualunque possibile beneficio della presenza coloniale nei Paesi arabi, un aspetto della critica di Said è tuttavia innegabile e ci pone a chiederci in quale quadro sia opportuno collocare e sviluppare gli studi arabo-islamici: l'idea stessa di "orientalismo" implica infatti la costruzione di un oggetto di studio che non è dato naturalmente, presuppone una definizione di "Oriente" che è in parte arbitraria e che tende a mettere insieme ambiti storici, culturali e linguistici (pensiamo al mondo arabo-islamico, alla Cina e al Giappone) che hanno poco più in comune fra loro che il fatto di essere a noi più o meno lontani ed estranei.

I *Cultural studies*, tramite lo studio di letterature comparate volto a "decostruire" la visione dell'altro che si è costruita nella cultura europea e occidentale, hanno invero rappresentato una possibile risposta a questo problema di definizione. Una risposta che – anche in questo caso – è passata tramite lo studio della cultura arabo islamica complessivamente intesa.

Una seconda alternativa, che si può considerare una risposta positiva alla critica saidiana, è data dai cosiddetti *Area studies*. L'idea al centro di questa organizzazione alternativa dei saperi orientalistici è di sostituire a un generico orientalismo lo studio sistematico dei caratteri storici, linguistici, culturali, religiosi, ideologici di un'area del mondo che si presenti come sufficientemente omogenea, senza relazione — come l'orientalismo classico — a una distinzione di 'noi vs loro'.

In entrambi i casi appare di lapalissiana evidenza l'importanza storica dell'Islam, dall'avvento del Profeta ai nostri giorni, come fattore di unificazione culturale, storica, linguistica, prima ancora che religiosa, laddove il vero elemento che lega fra loro i paesi soggetto dell'"area di studi" che si vorrebbe individuale è dunque non la pur comune lingua araba, ma la comune appartenenza storica al mondo islamico.

⁷ (Said, 1978, trad. it. 2015).

Sarebbe quindi forse più sensato parlare nella disciplina di studi arabo-islamici, non ricorrendo necessariamente a una ridenominazione in termini di aree geografiche, perché questo termine coglie meglio di altri l'essenza storico-culturale che lega fra loro paesi diversi per molti altri aspetti nei quali la comune lingua araba costituisce un fattore di unificazione—e di comprensione—solo parziale.

5. *Riflessioni sulla certificazione.*

La discussione nei paragrafi precedenti mi porta a qualche riflessione sul ruolo degli studi culturali nella certificazione delle competenze linguistiche. La prassi corrente nell'insegnamento delle lingue—in particolare nelle lingue, anche universali (come, in primo luogo, l'inglese), radicate in Europa—isola l'elemento linguistico, come mero strumento, dal contesto storico-culturale in cui si è formato e in cui è impiegato, e riduce le componenti non linguistiche a mero contorno.

Se questo atteggiamento è più o meno giustificato nel caso delle lingue europee—ma c'è da chiedersi se non sarebbe utile che gli apprendenti inglese di paesi di tradizione cattolica, per esempio, non sapessero qualcosa di più della riforma anglicana, o gli slavisti della storia delle confessioni ortodosse,—è evidente dalle considerazioni che abbiamo svolto che non può assolutamente applicarsi allo studio dell'arabo.

Isolare la lingua araba dal suo contesto storico-culturale e storico-religioso sarebbe non solo pragmaticamente inefficace—la scelta di una formula di saluto e la sua appropriatezza al contesto sociale non può prescindere dall'impiego di conoscenze culturali e religiose,—ma anche sterile. Le lingue sono vivificate dall'humus culturale in cui sono nate e si sono sviluppate, non sono meri strumenti asettici, trapiantabili ovunque senza conseguenze.

In questo aspetto vediamo uno dei limiti più ragguardevoli dell'attuale concezione dell'insegnamento e della certificazione delle lingue: l'idea che le lingue siano strumenti, anzi *tools*, intercambiabili, e che il loro apprendimento sia solo frutto dell'esposizione a determinati processi di apprendimento, senza che la formazione del discente coinvolga la persona, per così dire, tutta intera, volgendola in una direzione distinta dalle sue abitudini: nell'Islam, per restare nel nostro ambito, volgersi nella direzione della Mecca non è soltanto una pratica culturale, è un rivolgimento delle proprie abitudini e dei propri riferimenti, un riorientamento complessivo della propria vita.

Questo non implica, naturalmente, che sia necessario convertirsi per bene apprendere l'arabo—si potrebbe obiettare che molti arabi sono cristiani, peraltro, ma pur sempre quasi totalmente appartenenti a chiese autonome o autocefale (e gli stessi maroniti, pur in comunione con la Chiesa cattolica, non sono meno “orientali” da questo punto di vista),—ma richiede una sorta di conversione della mentalità nel discente, che solo una formazione congrua sul piano culturale e storico-religioso, e non solo su quello linguistico, può ottenere.

6. *Conclusioni.*

A conclusione di queste mie note, non posso che auspicare per tutti coloro che si occupano della disciplina arabistica e islamistica la comprensione della profonda unità dei due ambiti di studio. Tenere separato lo studio della lingua araba dal necessario approfondimento della tradizione storica e culturale arabo-islamica rappresenterebbe un paradossale impoverimento, doppiamente grave perché si verificherebbe in un periodo in cui la società ha bisogno urgente di chiavi di lettura e di interpretazione del mondo arabo-islamico, disattendendo colpevolmente le pur evidenti attese di conoscenza della società italiana e di inclusione della componente musulmana italiana in ruoli di sempre maggiore responsabilità per la vita della Nazione.

A tal proposito, già Ernesto Bonaiuti, nel delineare il suo programma di riforma della Chiesa cattolica, comprese che qualunque riforma di una struttura dotata di un complesso apparato di culti, credenze e tradizioni, deve passare attraverso le mani di coloro i quali devono essere riformati, e dunque attraverso la diffusione della cultura di cui le fedi sono espressione. “Riformare Roma con Roma”⁸, scriveva il giovane sacerdote modernista, e gli esiti, con il passare del tempo e di generazioni di riformatori che preferirono allo scontro frontale lo studio e la diffusione della conoscenza, è stato assolutamente premiante, e costituisce un esempio di inclusione di una cultura—come è anche quella islamica—potenzialmente incompatibile con la modernità di cui credo vada tenuto di conto.

Spero di avere dimostrato, naturalmente per sommi capi e con qualche esempio che segue lo spirito del tempo, l'opportunità di uno studio della lingua che non escluda, ma anzi affianchi, l'approfondimento dei principali aspetti della storia e della cultura arabo-islamica. In questa prospettiva

⁸ (Buonaiuti, 1943, pag. 128).

l'approntamento di metodi di certificazione risponderà senza meno ad un bisogno sempre più pressante, il tutto per realizzare la necessaria integrazione su basi sociali di una convivenza possibile, scevra da traumi e fraintendimenti quanto mai inutili.

BIBLIOGRAFIA

ALCANTARA COMMUNICATIONS. (2016). *The Teaching of Arabic language and cultures in UK schools. Review commissioned by the British Council.* Recuperato da https://www.britishcouncil.org/sites/default/files/research_into_arabic_language_and_teaching_in_uk_schools_conducted_by_alcantara_communications_2016.pdf

BUONAIUTI, E. (1943). *Il modernismo cattolico*. Modena: Guanda.

HYSTERIA IN TEXAS CITY OVER ARABIC SIGN THAT APPEARED ON A BUILDING. (2016, febbraio 16). *Mail Online*. Recuperato da <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3449849/Mass-hysteria-small-Texas-city-Arabic-sign-reads-love-mysteriously-appeared-building-Valentine-s-Day.html>

JACQUART, D., & MICHEAU, F. (1996). *La médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris: Editions Maisonneuve et Larose. Recuperato da <http://books.google.com/books?id=2905AQAAIAAJ>

JAMOUS, R., & CHIK, A. R. (2012). Teaching Arabic for Cultural Purposes: A Case Study of Francophone Program of Arabic at Aleppo University. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 66, 37–45. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.11.245>

KALATI, A. (2003). Storia dell'insegnamento dell'arabo in Italia (I parte: Roma e Napoli). *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari*, 3, 299–330.

KALATI, A. (2004). Storia dell'insegnamento dell'arabo in Italia (II parte: Palermo e Venezia). *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari*, 4, 279–296.

SAID, E. W. (1978). *Orientalism* (1st ed). New York: Pantheon Books.

SAID, E. W. (2015). *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli.

SULEIMAN, Y. (2003). *The Arabic language and national identity: a study in ideology*. Edinburgh University Press. Recuperato da <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=C33373D5476BA45E1770349973A3E40A>

SULEIMAN, Y. (2013). *Arabic in the fray: language ideology and cultural politics*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.