

Collana di Saggistica
132



Massimo Mastrogregori

Breve storia dell'ideologia occidentale

frontespizio a cura del grafico

Realizzazione editoriale: Enrica Z. Merlo
Stampa e confezione: Legatoria Varzi, Città di Castello (PG)

In copertina: *Oriental delight*, Soho, London, 2007

I edizione italiana 2011

© 2011 Casa Editrice Marietti S.A. – Genova-Milano

ISBN 978-88-211-7552-7

www.marietteditore.it

Finito di stampare nel mese di settembre 2011

Indice

Prefazione	7
Breve storia dell'ideologia occidentale	
I. Occidente e oriente	11
II. La partenza	15
III. Come siamo andati in Libia	24
IV. Gli orientalisti e la guerra di Libia	43
V. Leone Caetani, l'oriente e la religione della patria	52
VI. Due storie	69
VII. L'arrivo a Istanbul	81
VIII. L'occidentalizzazione dell'università turca	101
IX. Lettere dall'appartamento sul Bosforo	112
X. La filologia occidentale	130
XI. Unità e molteplicità: un ritratto della civiltà europea (1943)	139
XII. La presentazione della realtà in occidente	151
XIII. Europa virtuale e Germania reale	169
XIV. <i>Mimesis</i> , la rappresentazione e l'occidente	181
XV. Said e l'uomo orientale	198
XVI. Centro e periferia	208
XVII. La macchina trita-orientalisti	219
XVIII. I confini dell'occidente	229
XIX. Nota critica e bibliografica	247
Indice dei nomi	273



Prefazione

Esiste una lingua comune che oggi si parla nel mondo, anche quando ci si esprime in lingue diverse – una *koinè* occidentale. In tale lingua prendono forma testi, immagini, azioni, istituzioni immediatamente riconoscibili come prodotti occidentali. Per fare qualche esempio: la comunicazione mediatica, articoli e libri accademici, fotografia e cinema, design, architettura, moda, il sistema politico liberaldemocratico, l'immaginario e la civiltà materiale, per non dire dell'economia di mercato.

Al di sotto di questa lingua comune, continuano a vivere sostrati linguistici locali o nazionali. Nel corso degli ultimi due secoli, questi sostrati linguistici sono stati superati, o assorbiti, dalla lingua comune, ma non ancora completamente. Si è prodotta quindi la ricomposizione culturale e politica di una molteplicità di forme, locali e nazionali.

Oggetti, scritti, immagini, istituzioni sono composti nei caratteri di questa lingua comune occidentale. Ciò che essi esprimono non sono solo cose, quanto mai varie (varie quanto il mondo). Esprimono anche un'ideologia, che ha un certo grado di coerenza. In questo libro il lettore troverà una serie di storie. Partendo da esse, ho provato a riflettere, di fronte a un pubblico di studenti, sulla ideologia dell'occidente, l'ideologia della lingua comune occidentale (come si è formata, in che consiste). Sono storie molto diverse tra loro, tutte ambientate alla frontiera tra oriente e occidente: da *Mimesis*, il capolavoro di Erich Auerbach sulla presentazione della realtà quotidiana nella letteratura occidentale (1946), a *Lost in translation*, il film di Sofia Coppola sullo spaesamento di due occidentali a Tokyo (2003).

Si parte dalla conquista italiana della Libia, esattamente cento anni fa – fotografata nella *Partenza* di Serra, nei giudizi di Croce e nel No! all'invasione, pronunciato alla Camera dall'orientalista Leone Caetani (1913) – passando poi per il progetto cinematografico di Clint Eastwood sulla battaglia di Iwo Jima, la rivoluzione di Kemal Atatürk e l'occidentalizzazione della Turchia (è a Istanbul che Auerbach scrive il suo monumento di filologia occidentale), e rifacendo il viaggio a ritroso – da oriente a occidente, dall'Egitto agli Stati Uniti – di Edward Wadie Said, l'autore di *Orientalismo* (1978), che ha legato per sempre immagine europea dell'oriente e conquista coloniale. Per arrivare, provvisoriamente, alla teoria della traduzione di san Gerolamo, a *Ghost dog* di Jarmusch (1999), al suicidio rituale di Yukio Mishima (i giapponesi sono occidentali?) e alle torri gemelle, «colonne d'Ercole della modernità» occidentale.

M.M.

Roma, maggio 2011

Ho svolto le lezioni, su cui questo libro si basa, tra marzo e maggio del 2007. Per le indicazioni di fonti e letteratura critica si veda il capitolo XIX (Nota critica e bibliografica).

Breve storia dell'ideologia occidentale



I. Occidente e oriente

Non si può negare che occidente e oriente siano due grandi temi per un libro di storia (anche se breve e per frammenti). In un articolo del 1998, comparso su “Belfagor”, Ruggiero Romano, un maestro dei nostri studi, ci ha ricordato l'importanza dei grandi temi storiografici. Ci si occupa di ricerche specialistiche e microspecialistiche – ha osservato – ma bisogna parlare anche dei grandi temi. Pensava alla feudalità, alla città, allo sviluppo: il «grande tema storiografico» è ampio almeno quanto questi tre. Certo, corriamo il rischio di perderci. Può essere che occidente e oriente sia un tema troppo grande. Però non dobbiamo esaurirlo, nell'ambito degli studi i problemi non si esauriscono mai.

Lavorare attorno a questi due temi significa, per usare un'immagine, entrare in un cantiere ideologico, in cui stanno accadendo tante cose e in cui c'è molto rumore. A questo aggiungete che un altro maestro dei nostri studi, appartenente alla generazione precedente a quella di Romano, Arnaldo Momigliano, in una polemica degli anni Quaranta ha scritto: «guardate, occidente e oriente è un problema che non esiste; la cosa migliore è non parlarne più». Qualche anno prima, però, Momigliano aveva scritto sul suo taccuino: «i libri più interessanti sono quelli che i nostri maestri giudicano totalmente inutili». Conviene essere fedeli alla seconda affermazione di Momigliano. Se il maestro dice che il problema oriente e occidente va abbandonato, è un buon motivo per provare a discuterlo.

Entriamo dunque in questo cantiere ideologico. «Cantiere» mi dà l'idea di un posto più movimentato, al contrario del labo-

ratorio (silenzio, camici bianchi). Occidente e oriente sono concetti che fanno rumore. Naturalmente non abbiamo una visione prospettica per capire che succede nel cantiere. Avviciniamoci ad alcune figure, proviamo a osservare qualche movimento. Quello che faremo è ricostruire alcune storie, tutte ambientate alla frontiera tra oriente e occidente. Ogni storia sarà come una tessera di mosaico e vedremo alla fine quale immagine sarà ricostruita.

Una nota di Gramsci. Ascoltiamo, per prima cosa, una voce che proviene dal fondo di un carcere: quella di Antonio Gramsci. La sua voce non viene dall'alto, non ha un piedistallo, nasce priva di qualsiasi autorità. Quando Gramsci ha scritto i suoi quaderni, non era affatto sicuro che poi sarebbero stati letti da un pubblico. Nel settimo e nell'undicesimo quaderno, entrambi dei primi anni Trenta, troviamo una nota interessante, non molto lunga. L'autore la intitola *Oggettività del reale* nella prima versione e *Oggettività e realtà del mondo esterno* nella seconda.

Per intendere esattamente i significati che può avere questo concetto, mi pare opportuno svolgere l'esempio dei concetti «Oriente» e «Occidente» che non cessano di essere «oggettivamente reali» seppure all'analisi si dimostrano nient'altro che una «costruzione convenzionale» ossia «storica» (spesso i termini «artificiale» e «convenzionale» indicano fatti «storici», prodotti dello sviluppo della civiltà e non costruzioni razionalisticamente arbitrarie o individualmente arbitrarie, artificiose).

Guardate che strano ragionamento: sotto i titoli *Oggettività del reale*, *realtà del mondo esterno*, parla di oriente e occidente. Sotto quel titolo, avrebbe potuto fare i soliti esempi di cose materiali, oggetti insomma: la sedia che vedete in quest'aula, una montagna, gli alberi, gli esempi che fanno sempre i filosofi; poi continua, e ci fa capire.

Ma il fatto più tipico, da questo punto di vista, è il rapporto Nord-Sud e specialmente Est-Ovest. Essi sono rapporti reali e tuttavia non esisterebbero senza l'uomo e senza lo sviluppo della

civiltà. È evidente che Est e Ovest sono fissazioni, costruzioni arbitrarie, e convenzionali [(storiche)], poiché [fuori della storia reale] ogni punto della terra è Est ed Ovest nello stesso tempo: costruzioni convenzionali e storiche, termini cristallizzati non dell'uomo in generale, non di un ipotetico e malinconico uomo in generale, ma delle classi colte europee, che attraverso la loro egemonia mondiale le hanno fatte accettare a tutto il mondo.

Ogni punto della terra può essere est e ovest allo stesso tempo: se siamo d'accordo su ciò che queste parole indicano, è perché le classi colte europee, attraverso la loro egemonia mondiale, hanno fatto accettare queste idee, questo sistema di riferimenti, a tutto il mondo.

Il Giappone probabilmente è Estremo Oriente – prosegue Gramsci – non solo per l'Europeo, ma anche per l'americano della California e per lo stesso Giapponese, il quale attraverso la cultura inglese chiamerà prossimo Oriente l'Egitto, che dal suo punto di vista dovrebbe essere Occidente lontano ecc. D'altronde il valore puramente storico di tali riferimenti appare dal fatto che oggi le parole Occidente e Oriente hanno acquistato un significato extracardinale e indicano anche rapporti fra complessi di civiltà.

Extracardinale: sono costruzioni convenzionali. Le classi colte europee hanno stabilito che quel complesso di civiltà è occidente e quell'altro è oriente.

Perciò il Marocco sarà indicato come paese orientale dalle nazioni dell'Europa mediterranea che sono invece ad Oriente del Marocco e in questo caso «orientale» significherà «musulmano», «arabo», persino «asiatico» ecc.

Fin qui Gramsci chiarisce con abbondanza di esempi. Nella seconda stesura dirà che «gli italiani spesso parlando del Marocco lo indicheranno come un paese «orientale», per riferirsi alla civiltà mussulmana e araba». Poi conclude:

Tuttavia questi riferimenti sono reali, corrispondono a fatti reali, permettono di viaggiare per terra e per mare e di giungere

proprio dove si era stabilito di giungere, di prevedere il futuro, di «oggettivare la realtà», di comprendere la «oggettività reale del mondo esterno». Razionale e reale si identificano.

Attenzione, proviamo a ricapitolare: a proposito dell'oggettività del mondo esterno, Gramsci ricorre a due concetti molto generali, a un antico sistema di riferimento, relativo, non oggettivo, per la stessa funzione a cui adempie. Però poi definisce tali riferimenti «reali» ed effettivamente, aggiunge, seguendo quei riferimenti e considerandoli come punti cardinali, «si arriva da qualche parte»: questa è la sua osservazione. Est e ovest corrispondono a fatti reali, c'è un oriente e c'è un occidente, se fate un viaggio e seguite queste indicazioni, arrivate da qualche parte: sta cercando di mostrarci la caratteristica insieme reale ed immaginaria di questi concetti. Questa nota di Gramsci si ricollega ad un'altra sua osservazione: non c'è l'ideologia da una parte e i fattori materiali dall'altra. L'ideologia e i fatti materiali, economici, sociali non sono come il vestito e il corpo: l'ideologia è la pelle, non il vestito, fa tutt'uno col corpo. Gramsci sta cercando di dirci che le idee sono cose reali, che non esiste struttura e sovrastruttura, che i libri sono vita. Per gli autori del controverso *linguistic turn*, la svolta linguistica che ha attraversato negli scorsi decenni il territorio delle scienze umane, il reale è immaginario quanto l'immaginario. Gramsci ragiona al contrario, è l'immaginario che è reale quanto il reale.

Fate attenzione a quest'inversione, perché questo è il punto di vista con cui costruiremo il nostro puzzle: l'immaginario è reale, i libri sono vita, i concetti più «costruiti» sono forze che agiscono nella realtà. L'ideologia non è il vestito, ma la pelle.

II. La partenza

Un fragore improvviso di musica e voci e grida e scalpiccio di folla ha oscurato la strada che dormiva nel sole, abbagliante e vuota. Si sente il lastricato vibrare sotto i passi che vanno pesanti in cadenza. E le porte si aprono e le finestre si sbattono e la gente è assorbita nel risucchio del fiotto; anche noi usciamo e ce ne andiamo con gli altri, portati come rottami giù per la corrente. Andiamo lentamente nella pressura, gomito a gomito col vicino, regolando istintivamente il passo al ritmo sordo delle peste davanti e di dietro, ondeggiando con lo sguardo nell'agitazione dei fiori e delle bandierine e dei saluti, sorridendo senza pensiero ai visi lustrati e sudati dei soldati che passano continuamente. Siamo alla stazione. La corsa si rompe e rifluisce e ristagna negli stretti spazi tra i vagoni allineati e il muro: pigiati un contro l'altro, ci alziamo sulle punte dei piedi e allunghiamo il collo per osservare il caricamento. Ancora una colonna di soldati che parte per la Libia.

Quello che avete letto è un testo, pubblicato postumo, di Renato Serra, un critico italiano, morto giovane, durante la prima guerra mondiale, nel 1915 (aveva trentun anni). In vita non ha pubblicato quasi niente. Poi, negli anni, la riconosciuta importanza della sua opera ha fatto uscire, a poco a poco, molti suoi inediti. La *Partenza di soldati per la Libia* è uno dei suoi scritti più importanti. A noi interessa molto, perché la discussione dei due temi, occidente e oriente, ha a che fare con gli incontri di civiltà, di culture. Ora, questo incontro è stato storicamente soprattutto una conquista: questo è stato uno dei modi in cui l'occidente è andato a incontrare l'oriente. Gli Italiani, nel settembre 1911, approfittando di una congiuntura

internazionale favorevole, si lanciano alla conquista della Cirenaica e della Tripolitania. Renato Serra, nel suo breve scritto, fotografa il momento della partenza di alcuni soldati verso questa impresa.

Lo scritto si compone di due descrizioni e di due serie di osservazioni alternate. La prima descrizione è quella della partenza dei soldati, che continua così:

Si intravedono gli ufficiali mescolati ai gruppi davanti agli sportelli aperti, accompagnando e sospingendo la salita; il tonfo degli zaini e dei lenti corpi pesanti dentro si mescola al frangere dei fucili e delle buffetterie; dai vani neri la polvere vecchia dei vagoni fuma insieme coll'alito delle carni sudate, in colonne fitte formicolanti al sole; intorno frastuono di fanfare, gridio di venditori, comandi lanciati e ricorrenti, come sospesi sul mormorio profondo della folla, su un brulichio di forme e visi, nuche bronzate d'operai e ricciute di fanciulli, cappelli di signore e pagliette di studenti: tutto ciò pare che galleggi sugli occhi vaghi, come un velo che fascia e non tocca.

Questa è la prima descrizione: una scena che si regge su una serie di contrasti. Il primo è quello tra i soldati e la folla, che non si sa bene dove vada e segue i soldati. Il passo dei soldati è pesante e cadenzato, la folla cerca più o meno di seguirli, certo è più disordinata, probabilmente a volte sopravanza anche la colonna dei soldati. Il secondo contrasto è quello della strada che dorme al sole, c'è un silenzio che è, improvvisamente, interrotto dal fragore di questi due movimenti, diversi e paralleli. Immaginate che la partenza era accompagnata da fanfare, da organizzazioni: i gruppi nazionalisti, ad esempio, trasformavano le partenze dei soldati in eventi. Tutto questo, naturalmente, turba il pomeriggio di Cesena, dove, nell'estate del 1912, si svolge questa scena. Altro contrasto è quello tra chi guarda lo spettacolo, la gente che allunga il collo per vedere alla stazione, nel breve spazio che c'è tra il treno e il muro, e chi si prepara a partire: due prospettive totalmente diverse, chi guarda e chi invece fa, involontariamente, lo spettacolo.

Infine, c'è un ultimo contrasto, interno a questo testo, tra il partecipare a questo evento – «anche noi usciamo e ce ne andiamo con gli altri, portati come rottami giù per la corrente» – e il provare a capire cosa sta succedendo. Attraverso una brevissima transizione, è il passaggio che ci introduce al secondo punto, cioè la prima osservazione.

Il contagio del branco è cessato nell'animo, che a poco a poco si ritrova solo in mezzo agli uomini; curioso e non senza ironia.

Che cosa significa tutto questo? Nessuno fra tanti, che se ne torneranno contenti e racconteranno lungamente: oggi, alla stazione... nessuno saprebbe dire che cosa ha visto o che cosa ha fatto. Io raccolgo intorno a me le voci e i commenti; qualcuno che si rivolge a me e gli rispondo abbondando nella sua sentenza, approvando, spiegando. Una frase tira l'altra sulla bocca che c'è avvezza. Ma qualcuna mi suona, a pronunciarla, più singolare; lascia dietro un non so che di dubbioso.

– Certo è un bello spettacolo. Dieci anni fa non si sarebbe sognato...

Il suono è falso. Ma la cosa, in qualche modo, non si può dir che non sia vera.

Ecco che inizia la riflessione. Nell'economia del testo, le riflessioni sono un po' più lunghe e ragionate delle descrizioni. Qui è impostato un tema che è fondamentale nello scritto di Serra, il tema della difficoltà, dei limiti o ancora meglio dell'impossibilità della conoscenza, della scrittura, della presentazione. C'è un gruppo di persone, che partecipano ad un evento; nessuno saprebbe dire cosa è successo. Serra annota qualche voce, poi tra queste ne fa emergere una che gli suona più singolare. È quello che lui stesso vorrebbe dire, un suo abbozzo di interpretazione di ciò che accade. Questo tema della difficile conoscibilità o dell'inconoscibilità si esprime attraverso un ulteriore contrasto. Dice «il suono è falso, ma la cosa, in qualche modo, non si può dire che non sia vera» e parla di questa voce su cui si sta fermando, «c'è qualcosa di nuovo in questa folla, che va alla stazione a vedere i soldati che partono». Quando separa suono e cosa è già come se dicesse: ci sono le cose che accadono, da una

parte, e c'è il suono delle parole con cui proviamo a presentare le cose che accadono, da un'altra. Il suono è falso, la cosa però dev'essere vera. Serra imposta un problema davvero difficile: c'è lo spettacolo e c'è la realtà profonda. Quale realtà profonda?

Un'altra cosa molto interessante di questo testo è che non riusciamo ad afferrare precisamente se l'autore è sicuro di quello che sta dicendo oppure no. Serra ci sta ponendo un problema, l'inconoscibilità di quello che accade, ma, leggendo e rileggendo il testo, avete l'impressione che abbia in tasca una soluzione o avete l'impressione che il testo derivi da un'incertezza di fondo? Questo dubbio – vedremo che in una lettera a Croce, Serra parlava del suo scritto come «i miei dubbi storici» – muove il testo dall'interno.

Da un lato, quella voce, che gli suona più singolare, dice che c'è stato un cambiamento. La presenza, tra la folla che guarda i soldati che partono – non sono ancora partiti e quindi è come se ci fosse una sospensione dell'immagine –, di monarchici e nazionalisti, molto contenti. Finalmente si parte, finalmente si va a fare la guerra. Sembrano, dice Serra, dare degli ordini, si sbracciano, «si credono in diritto e in dovere di dirigere». Dall'altra parte, invece, ci sono i rappresentanti dei partiti popolari, che, a mezza bocca, pronunciano frasi di compatimento verso i soldati mandati alla guerra, però queste mezze parole non vengono riprese da nessuno. Serra sta provando a dire che è successo qualcosa di nuovo. La partenza di questi soldati è un fatto nuovo.

La partenza di questi settecento giovani, imbandierati e urlanti, che vanno a compiere un dovere, fra la fatica ed il dolore, grava su migliaia di cuori; quel che la bocca frivola non sa dire, è raccolto dal profondo istinto umano.

Qui c'è un abbozzo di soluzione. La conoscenza fatica ad esprimersi in parole, però c'è un'altra forma di conoscenza, il profondo istinto umano, che coglie cosa questi settecento soldati vanno a fare.

Qualche cosa vien meno per un momento delle solite divisioni e convenzioni; l'uomo sente l'uomo, il fratello saluta i fratelli.

Dovrò dire con gli altri che questo è il beneficio della guerra, della santa, della gloriosa guerra, che ha rivelato gli italiani a se stessi?

Ma io li guardo, questi italiani; questi cesenati. C'è poco da rivelare. Son quelli di ieri. Buoni e cattivi, lavoratori e vagabondi, vecchi e giovani, biondi e bruni. Chi è cambiato? un poco di superficie, la moda, le frasi, i politicanti. Ma in fondo in fondo... In che cosa differiscono i nazionalisti di oggi dai socialisti di ieri? Io trovo sempre la stessa audacia invadente giovanile, la stessa ebbrezza vuota della parola e della posa, la stessa confidenza di rinnovamento radicale e universale, che passerà come l'altra è passata; che offende come l'altra offendeva.

È un po' come se, ad ogni passo in avanti che Serra sta facendo in questa complessa composizione, ci fosse anche un arresto. Come se, appena messo in una certa luce il panorama che vuole mostrarci, subito questa luce fosse attenuata o velata. Sì, c'è qualcosa di nuovo, c'è stato un cambiamento, le divisioni convenzionali sono sospese: sarà la guerra che ha cambiato la situazione? Subito dopo, però, arriva il dubbio: «ma io li guardo questi italiani, non sono cambiati». A questa nota di scetticismo fa seguito il punto più impegnato della prima riflessione, che segue la prima descrizione, perché qui Serra sostiene qualcosa di estremamente serio. La vera novità è il «fallimento della democrazia». C'è un'aria diversa che tira. I partiti popolari non hanno più il seguito di prima, la gente non vuol più sentir parlare di umanitarismo, di internazionalismo, di solidarietà, niente di tutto questo. Si parte, si va, allegramente. A fare la guerra.

Su questa intuizione di Serra finisce la prima riflessione e, dopo una brevissima transizione, riprende la descrizione dei

bravi ragazzi, che hanno finito ormai di entrare, e fanno grappolo ai finestrini del vagone. Essi hanno compiuto tutte le piccole cose della partenza con una ingenuità un po' grave, assorta nell'attenzione di tanta gente ferma a guardare. Un senso vago dell'importanza del momento ha gonfiato i loro petti; riluce ora in certe fissità trasognate o raggianti degli occhi; ma non ha cambiato né falsificato nulla nell'ordine consueto di una partenza di soldati; sono stati, uno dopo l'altro, i consueti saluti, gli abbracci ai compagni, gli scherzi e i motti tradizionali, da compagnia a compagnia, e

da classe a classe; e gli urli e i ritornelli senza senso, le pose pittoresche che dureranno fin che il treno si muova, i berretti rovesciati, le bandierine sull'orecchio, tutto il corpo proteso fuor dello sportello, tre, quattro, dieci corpi ammassati a piramide urlando e buttando baci alle ragazze che abbassano gli occhi, e poi a mano a mano l'interesse che si ferma nell'interno dei vagoni, dove bisognerà passar tante ore, i fiaschi comperati, abbracciati, serrati fra le gambe o allineati lungo la panchetta, fra lunghi scoppi d'entusiasmo animale, la ricerca dei fucili e degli zaini, i corpi che si rimuovono e si adattano ai posti, le compagnie che si ritrovano e si restringono senza parlare, silenzi improvvisi e attoniti di oscure memorie, le vecchie canzoni della caserma malinconica che si levano come un lamento strano, dagli interni bui, mentre il treno carico vibra lentamente ai primi strappi della macchina.

Il treno parte. In questa seconda descrizione, lentamente, lo sguardo, come se si trattasse di un'inquadratura, si muove, verso l'interno dei vagoni. Adesso non è più tanto importante cosa succede fuori, nello stretto spazio tra i binari e il muro. Ora comincia ad essere importante che cosa pensano i soldati che stanno per partire: silenzi improvvisi, oscure memorie, e poi il treno parte.

Si apre la seconda riflessione, che è uno sviluppo del tema delle difficoltà del conoscere, dell'esprimere, del presentare. Serra aveva anche una formazione filosofica, ma era uno scrittore, scrive ciò che sente appoggiandosi alle descrizioni. Queste descrizioni sono interessanti, sono vive e c'è, indubbiamente, una risonanza di questa con tante altre partenze, che possiamo immaginare o vedere, anche oggi. La seconda riflessione chiude il testo ed è molto risoluta nel dar forma anche al ragionamento su questa potenziale inconoscibilità delle cose.

Una cosa dopo l'altra, semplicemente, senza saper bene e senza pensare perché; con una tranquillità macchinale, che è la forza di queste nature giovani; con una cura e con una intensità esteriore, in cui si fonde e si esprime la commozione delle anime ignote a se stesse.

È come se rispondesse ai dubbi. Eravamo dentro lo scompartimento all'ultimo momento, mentre il treno si stava muo-

vendo. «Una cosa dopo l'altra, senza saper bene e senza pensare perché»: questo è il vivo dell'esperienza vissuta, azzerata rispetto agli scopi, rispetto ai progetti, rispetto agli obiettivi. Si va in guerra, è vita quotidiana: non si sa perché.

E tutto seguirà così; senza che sorga mai l'ora retorica del miracolo; una cosa dopo l'altra, semplicemente, ognuno secondo il potere del corpo e la disposizione del cuore e l'abito della razza; un passo dietro l'altro, una sveglia dopo un silenzio, un avanti dopo un rancio, uno scherzo del compagno dopo un ordine del tenente, e i soliti turni di guardia e di fatica, e i soliti lamenti e i soliti pettegolezzi di compagnia e di battaglione, e le solite cure della gavetta, del fucile, delle scarpe, cogli orecchi attenti al comando, cogli occhi riposanti sulla solita nuca del compagno che precede nella marcia, così presi da tante cure, così stretti dai compagni e dai superiori e dalla fatica e dal pensiero di tante cose da fare, che il nuovo paese e il cielo e il deserto e la battaglia passeranno in seconda linea; e tutto quello che c'è da fare si farà; e le grandi forze degli uomini, l'ira e il dolore e la morte, arriveranno come un turbine non avvertito e se ne andranno senza esser conosciute.

C'è una guerra che comincia, soldati che partono e non sanno perché. Tutto – gli scopi, gli obiettivi, la battaglia –, tutto verrà dopo un'esperienza di grado zero, quotidiana, come la nuca del compagno che sta davanti in marcia. Poi ci sarà il turbine, qualcosa accadrà e tutto ciò passerà, senza essere stato conosciuto, espresso, presentato. Sta aggiungendo un tassello alla sua teoria dell'inconoscibilità delle cose e la sviluppa in questa vera e propria resa dei conti, che inizia in questa parte del testo e prosegue fino alla fine in un crescendo di scetticismo, di ironia e anche di aggressività, nei confronti di tutta una serie di personaggi, di cui Serra mostra, con penna velenosa, quanto poco siano in grado di conoscere le cose.

Il giornalista, per prima cosa, il «ballista», quello che in Libia era deriso dai plotoni che lo incrociavano: «guardate, passa il ballista!», quello che racconta balle. Ma poi, anche gli stessi protagonisti dell'azione, gli ufficiali che devono fare i rapporti per i loro superiori: che scriveranno?

Un po' di cifre, combattenti, morti, feriti, raccapezzate allo Stato Maggiore, un po' di immagini di sabbia, d'ocra e d'azzurro, formicolio di uomini sulle dune, ventagli di palme sull'orizzonte.

E poi, quei furfanti degli storici.

E tutti i furfanti che con un poco di questo materiale, quel che avranno avuto alle mani, più comodo, più maneggevole, comporranno i libri della storia. E tutti gli altri furfanti che li criticheranno, che ripiglieranno il lavoro, che vorranno correggere, compiere, perfezionare; parleranno di documenti trascurati, di materiale prezioso, di miniere inedite, di luce nuova, con un rispetto barocco e feticista di tutti quei pezzi di carta, con una fiducia massiccia che con tutti quei pezzi insieme si possa ricostruire la realtà!

È una requisitoria in piena regola nei confronti della scrittura (e della storia scritta). Esiste l'azione, la vita, ed esiste la scrittura. C'è qui una radicale svalutazione della scrittura – espressione e presentazione di cose conosciute – la stessa scrittura che pure Serra sta praticando, perché cerca di presentare una scena di vita in almeno due sequenze, e sta cercando di esprimere le sue idee in riflessioni sulle due sequenze presentate. Tale svalutazione arriva al suo apice quando Serra dice «ogni testimonianza testimonia soltanto di se stessa». L'uomo che opera è un fatto, l'uomo che racconta è un altro fatto: i due non fanno uno. In un certo senso siamo tornati a quello che dicevamo sul *linguistic turn*. Serra sarebbe una specie di precursore, assolutamente impreveduto, di queste teorie secondo cui non c'è niente al di là delle testimonianze.

Il testo diventa, man mano che ci si avvicina alla fine materiale delle quindici cartelle, sempre più incerto. Ad un certo momento, ed è la fine, dice,

E non ho più voglia di pensare.

Ritorno fra gli uomini. Fra le donne. Non dicono le parole (quel che dicono gli occhi, il collo, i capelli).

Quando la vita ritorna, cessa la contemplazione (il sangue scotta, gli occhi non guardano più il cielo e la terra, accarezzano quel che è vicino).

Partenza. Ritorno. Da che cosa? a che cosa?

Arriviamo al dubbio finale, che resta senza risposta. Però è da fissare questo primo momento. È il nostro primo tassello: una radicale messa in discussione della capacità, da parte della scrittura, di presentare gli eventi; la svalutazione della storia, che parla delle cose umane (roba da furfanti). E poi, la conquista italiana della Libia: quindi, nella nostra storia, uno dei momenti in cui noi, occidente, siamo andati a oriente, alla conquista delle coste e del deserto libico.

III. Come siamo andati in Libia

Proseguiamo nella lettura della *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia*. C'eravamo fermati alla fine della seconda riflessione, in questo alternarsi di descrizioni e riflessioni. La seconda descrizione si era chiusa con la partenza del treno e l'attenzione dello scrittore si era rivolta ai soldati e ai loro pensieri. Essi si muovono e agiscono «con una tranquillità macchinale». Ogni soldato è come se fosse una persona chiusa in se stessa, «ignota a sé e agli altri». È il tema del segreto del destino; il destino dei soldati è un segreto, ma è, allo stesso tempo, anche un dovere. Ciò s'intreccia con la rappresentazione che Serra fa di loro nei minimi aspetti quotidiani: immagina le marce, il rancio. Al mondo dei soldati, ad un certo momento, Serra ne contrappone un altro: le pile di carta dei militari che devono fare rapporto su ciò che accade, quelle dei giornalisti e poi quei furfanti degli storici che si basano su poche carte, quelle che gli vengono tra le mani, e costruiscono la storia. Serra crea una netta separazione tra l'azione, la vita e il racconto, argomentando su questa separazione.

Eravamo giunti a questo punto, però vale la pena soffermarsi un momento su cosa sostiene Serra in questa seconda riflessione. In sostanza, afferma che scrivere, raccontare, testimoniare equivalgono a voler agire su qualcuno o contro qualcuno. Sempre si tratta di agire, non tanto di conoscere. Anche il testimoniare è un agire. Non solo, è anche un vivere, un ricreare in se stessi determinate condizioni, «formare nuovamente se stessi». È qualcosa di profondamente attivo e questa attività si svolge in un momento di vita presente. Si tratta quindi di una nuova

creazione, una creazione solitaria. Le testimonianze sono fatti nuovi, ma sono troppo lontane dalle cose: ci sono le cose e ci sono queste testimonianze, lontanissime e chiuse ciascuna in se stessa.

Nessuno può raccontare. Nessuno sa. Quelli che torneranno viventi, anneriti e storditi dai lunghi mesi di guerra, ne sapranno meno di quelli che non tornano, che giacciono sotto la sabbia.

Arriva al paradosso: i vivi, che racconteranno, ne sapranno meno dei morti. Le cose sono comunque troppo distanti. Serra ha presente una realtà che vede, descrive e rappresenta, ma ha presente anche un'altra realtà delle cose, che è lontanissima. Tanto che scrive, «la battaglia è un altro fatto, anzi un'infinità di altri fatti». C'è una molteplicità di cose, che necessariamente sfuggono alla conoscenza. C'è un mondo delle cose in sé (nel senso della formula filosofica), che è nettamente separato ed esiste per conto suo. Le testimonianze sono infinite solitarie creazioni, sono anch'esse fatti che esistono. È a questo punto che Serra si ferma, che il suo scritto si conclude.

E non ho più voglia di pensare.

È uno scritto incompiuto, l'autore non ha avuto il tempo di rivederlo. L'argomento però è questo: ci sono molti fatti, anche le testimonianze sono fatti e non rispecchiamenti oppure traduzioni di fatti. Sono, dice Serra, parti dello stesso universo, solo che – questo è molto importante – non è chiaro come si connettono tra loro questi fatti, le testimonianze e le esperienze dei singoli soldati. Per qualche motivo, l'esperienza di chi racconta e quella di chi ha agito non comunicano e non possono comunicare: questo è il cuore dell'argomentazione di Serra. L'uomo che opera, opera in un presente; anche quello che racconta, lo fa, vuole e crede di dar vita ad una nuova creazione, sempre in un presente. Tuttavia, sono troppo distanti e le loro volontà non possono coincidere.

C'è una conseguenza di questo discorso, per cui si possono fare esperienze, si possono vedere cose, si possono volere cose, però non si possono conoscere, le cose; non si possono sapere, ricordare, raccontare o comunicare con pretese di verità, esattezza e completezza. Si possono presentare, nel senso di descrivere e testimoniare, ma non si possono conoscere. In sostanza, Serra sta dicendo che l'arte esiste, che l'esperienza umana esiste, ma la storia non esiste. Un secondo punto riassuntivo è l'importanza delle presentazioni, o descrizioni, della vita quotidiana. La conoscenza non sarebbe possibile; però, in pratica, l'autore presenta scene di vita quotidiana dei soldati, quello che può vedere della partenza, il momento in cui salgono sul treno e quello in cui partono. C'è uno sfondo di questo modo di ragionare del critico Serra che non possiamo affrontare qui, ma che è collegato con i due temi, occidente e oriente, e il giudizio sull'imperialismo. Serra fu attentissimo lettore di Kipling (una delle prime monografie sul poeta dell'imperialismo è stata scritta da lui). Leggendo le pagine di Serra su *Kim*, il romanzo di Kipling – pagine scritte nel 1907 –, si ritrova lo stile della *Partenza dei soldati*. Lo sguardo di Kim è l'occhio incantato rispetto alle cose: un modo di guardare alle cose, senza conoscerle.

L'incontro con le contemporanee riflessioni di Croce. Quello che queste pagine pongono, è il problema della presentazione del reale; e, visto che qui si nega la storia, il problema è se questo presentare le cose sia o meno un conoscerle. Serra pensa di no, però su questo problema incontra le riflessioni di Benedetto Croce, il filosofo e storico italiano, uno dei maggiori intellettuali tra Otto e Novecento, con il quale era in contatto. C'è un intreccio importante, che si coglie nell'epistolario di Serra, su cui vale la pena soffermarsi un momento.

Dobbiamo registrare non solo la coincidenza cronologica tra l'opera dei due, cioè tra quello che stava scrivendo Croce alla fine del 1912 e ciò che scrive Serra tra l'estate e la fine del 1912. Le loro riflessioni sulla storia, in qualche modo, devono essere state «accese» dalla guerra di Libia (è una connessione ipotetica, ma credo abbastanza fondata), ma è anche possibile

che tra i testi dell'uno e dell'altro ci siano legami reciproci (sono persone che si vedevano, si scrivevano e leggevano l'uno le cose dell'altro).

Proviamo a riassumere i passaggi principali. Subito dopo lo scoppio della guerra di Libia, alla fine del settembre 1911, era arrivata sul tavolo di Croce, a Napoli, la proposta di un editore tedesco, che gli chiedeva di scrivere un manuale di filosofia della storia. Croce, però, era il nemico giurato della filosofia della storia, per motivi che ora sarebbe lungo mostrarvi, perciò sarebbe stato logico un suo rifiuto. Invece la risposta è affermativa. È un piccolo enigma non ancora svelato. In questo quadro, Croce viene a trattare argomenti praticamente coincidenti con quelli che ritroviamo nello scritto di Serra. Per circa un anno, fino all'ottobre 1912, Croce butta giù schemi per il *Manuale di filosofia della storia* per l'editore tedesco, ma alla fine deve arrendersi all'evidenza: scrive nei suoi taccuini: «questo libro è impossibile, io non lo posso scrivere». Dopo il fallimento, scrive una serie di saggi, che diventeranno la sua *Teoria e storia della storiografia*. Il primo di questi scritti, agli inizi di novembre 1912, lo spedisce a Renato Serra. Già in precedenza, nel momento stesso in cui Croce sta scrivendo, verso la metà di ottobre 1912, i due si scrivono; Serra accoglie con interesse la notizia che il filosofo sta meditando attorno ai problemi della storia, forse – pensa – ha trovato delle soluzioni nuove. Dal fallimento del progetto del manuale di filosofia della storia nasceranno dunque soluzioni nuove per il problema della storia; solo che Croce non le ha ancora trovate, dice solo all'amico che ci sta lavorando e Serra gli risponde che ne devono parlare, perché è molto interessato alla cosa. Poi, però, Croce gli manda il suo testo. Croce scriveva a mano, qualcuno batteva a macchina i suoi testi, che a volte erano anticipati su un giornale, poi venivano stampati in tipografia come saggi, e lui faceva fare degli estratti, che venivano distribuiti agli amici. C'era effettivamente una comunicazione immediata di questi risultati, che, a volte, erano veramente nuovi. Naturalmente non tutti potevano accorgersi della novità; immaginiamo però che Serra fosse in grado di far-

lo, perché nell'estate aveva scritto sullo stesso tema: la *Partenza dei soldati per la Libia*.

Abbiamo parlato di percorsi molto vicini con esiti diversi, perché dove Serra si ferma e non ci dà una soluzione, Croce invece ne formula una. Soluzione che, come vedremo subito, il suo interlocutore non accetta. Il filosofo parte da un punto di vista diverso, anche se il problema è lo stesso: c'è la molteplicità delle cose che accadono e c'è il problema di conoscerle. Qui propone una soluzione cui è arrivato faticosamente.

Quand'anche alla nostra brama fossero offerti tutti i particolari infiniti della storia infinita, a noi non resterebbe altro che sgombrarli dalla nostra mente, dimenticarli, e fissarci su quel particolare solamente che risponde a un problema e costituisce la storia viva e attiva, la storia contemporanea.

In questo libro, *Teoria e storia della storiografia*, e già nel breve scritto che nell'ottobre 1912 Croce scrive e fa avere a Serra, è enunciato il famoso teorema che «ogni storia è storia contemporanea». La nostra ricostruzione, rappresentazione, conoscenza di ciò che è accaduto risponde a un bisogno presente, contemporaneo, non ad un bisogno passato. La conoscenza del passato, la visione o costruzione stessa di un certo passato avviene in un momento presente, è condizionata dal momento presente, nel quale confluiscono interessi, problemi e istanze anche morali. In questo senso, ogni storia che ricostruiamo è contemporanea, perché è il nostro problema presente che ci fa vedere un certo passato e ci orienta nelle fonti del passato. Come vedete, è qualcosa di diverso dal «non voglio più pensare» di Serra. Effettivamente il testo di Serra e questo di Croce sono paralleli; entrambi danno molto valore all'aspetto creativo e costruttivo della testimonianza, del racconto, entrambi negano che si tratti semplicemente di riportare fatti che sono accaduti. La presentazione espressione conoscenza delle cose avvengono secondo problemi e secondo interessi che sono presenti, in un momento presente: non si tratta di travasare fatti in un racconto, né di dire come sono andate «veramente» le cose. C'è una vera e

propria nuova creazione. Il problema importante è che cosa distingue tale nuova creazione, che è una rappresentazione, dalle creazioni «inventate». Ma dove Serra vedeva una molteplicità di nuove creazioni, di presentazioni e poi, sullo sfondo, c'erano le cose, la realtà, la cosa in sé, ciò che accade, mai conoscibile e mai attingibile, Croce fa a meno del mondo della cosa in sé e ci mette di fronte all'esigenza di considerare solo il nostro interesse e il nostro bisogno presente, che accendono la conoscenza. Questa è la differenza di fondo.

Croce prosegue con un esempio, tratto da Tolstoj.

Il Tolstoj s'era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l'andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perché, la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria, che solo uno spirito credulo può scambiare per istoria reale, e sulla quale nondimeno lavorano gli storici di mestiere, integrando o temperando fantasia con fantasia.

È lo stesso argomento di Serra: gli storici sono furfanti. Ma Croce non si ferma qui, continua.

Ma la battaglia è conosciuta via via che si svolge.

Ecco la differenza: laddove, per Serra, ciò che facciamo mentre operiamo è un fatto nuovo ma non è conoscenza, per Croce ciò che facciamo mentre operiamo, quindi ciò che sappiamo della battaglia mentre la combattiamo, è conoscenza. Questa è la differenza e per capirla fino in fondo bisognerebbe vedere tutti i passaggi del ragionamento. La conclusione a cui giunge Croce è che non c'è una «storia restante» (o totale) che non conosciamo.

Noi, a ogni istante, conosciamo tutta la storia che c'importa conoscere; e della restante, poiché non c'importa, non possediamo le condizioni del conoscerla, o le possederemo quando c'importerà. Quella storia «restante» è l'eterno fantasma della

«cosa in sé», che non è né «cosa» né «in sé», ma nient'altro che la proiezione fantastica della infinità del nostro operare e del nostro conoscere.

È come se l'esperienza solitaria, che abbiamo sorpreso nelle pagine di Serra, improvvisamente, si illuminasse nel pensiero di Croce. Laddove Serra vedeva soprattutto l'aspetto del fallimento, il non poter conoscere, qui il filosofo, con una serie di teoremi, dice che quello che noi conosciamo mentre lo facciamo è tutto quello che abbiamo e tutto quello che possiamo conoscere: non c'è qualcosa che esiste e non ci interessa, perché ciò che conosciamo è ciò che si illumina quando c'è il nostro interesse. È un problema presente.

Naturalmente, vale la pena di sottolineare che Serra, di fronte a questa soluzione, che legge subito, pochi giorni dopo che Croce l'ha escogitata, resta piuttosto perplesso. Quindi, letta la memoria *Storia, cronaca e false storie*, che sarebbe il primo capitolo di *Teoria e storia della storiografia* che Croce gli aveva inviato, Serra gli risponde l'11 novembre 1912:

Uno «schiavo della cosa in sé» La ringrazia.

Sembra che Serra non si muova: esiste un mondo delle cose, che gli uomini non possono conoscere (di qui l'ironica definizione di «schiavo della cosa in sé»).

Ho letto con interesse profondo il Suo scritto, in cui ritrovo i miei dubbi più intimi: potrei dirLe che quel ricordo di Tolstoj e della battaglia di Waterloo è proprio lo stesso, intorno a cui son solito di raccogliere le ragioni del mio agnosticismo. Soltanto che le mie difficoltà sono, o mi sembrano, più complicate; non nego che la soluzione si possa trovare, per la strada ch'Ella mi mostra: ma io non ci arrivo, ora. Del resto, quello è il punto: il problema ch'Ella chiama della cosa in sé, molto felicemente riducendo nella questione che altri crederebbe semplicemente storica, la questione ultima del conoscere. Ma io non voglio seccarLa con questi discorsi (Le avrei mandato, se l'avessero stampato, un articolo buttato giù quest'estate, per un giornoletto di provincia: in cui a proposito della partenza di un gruppo di soldati per la Libia, sorgevano nel

mio spirito il problema della storia contemporanea e quello della conoscenza storica, in un modo molto simile e pur molto diverso; credo ch'Ella lo avrebbe letto con curiosità: ma il giornale poi non ebbe bisogno dello scritto che era stato chiesto per riempitivo)...

Serra legge e comunica al pensatore che anche lui, in parallelo, ha lavorato sullo stesso tema. Poi, dopo circa un mese e dopo l'invito di Croce a fargli leggere lo scritto di cui gli ha parlato, Serra spedisce la *Partenza di un gruppo di soldati* a Croce, il 18 dicembre.

A Lei mando quell'articolo per una partenza di soldati; nelle ultime cartelle (10-15) potrà trovare gli spunti di discussione storica, a cui accennavo; cosa più sommaria, vedo, di quanto allora mi paresse. L'articolo non è finito; ho tardato tanto a spedirlo perché mi sarebbe piaciuto di ripigliarlo, e rendergli quella limpidezza di espressione, di cui sento che la materia era capace. Ma non mi son mai risolto. [...]

Le sarò grato se mi restituirà il manoscritto, non per quel che vale, ma per quel che mi ricorda.

Croce gli restituirà il manoscritto con parole di viva ammirazione, raccomandandogli di finirlo e di pubblicarlo, ma Serra non seguirà il consiglio. Lo scritto finisce nel cassetto, poi tra le carte di un amico che lavorava a "La Stampa". Coinvolto nell'entusiasmo nazionale per la Grande Guerra, Serra si arruolerà e, dopo aver raggiunto il fronte, morirà dopo pochi giorni. Lo scritto del 1912 riemergerà dal cassetto di quel giornalista, Luigi Ambrosini, nel 1923 e poi nel 1927 (la morte di Serra ha fatto scorrere molto inchiostro, il testo della partenza dei soldati è una chiave anche per risolvere il problema del suo sacrificio, così come lo è un testo più importante, *L'esame di coscienza di un letterato*). Torna il tema del segreto del destino di una persona, che è interpretato anche come dovere.

Ciò che la testimonianza di Serra rivela, suo malgrado: entusiasmo nazionale e conquista della Libia. Per proseguire il nostro discorso e avvicinarci ai temi che ci interessano, bisogna distin-

guere ciò che Serra voleva dimostrare, i suoi dubbi, da ciò che, suo malgrado, egli rivela o segnala, in pagine che appartengono pur sempre, cronologicamente, all'estate 1912: parla di soldati che vanno alla conquista della Libia e racconta da un certo angolo visuale qualcosa che è accaduto, cioè che gli Italiani hanno provato, e ad un certo punto sono riusciti, a conquistare effettivamente la Tripolitania e la Cirenaica.

Il testo ci dà alcune indicazioni su come siamo andati in Libia, su come abbiamo creduto di dover ampliare quel piccolissimo ambito di possedimenti coloniali, che avevamo fino a quel momento, proprio con la costa e con il deserto della Tripolitania e della Cirenaica.

Quello che Serra ci indica è un certo entusiasmo nazionale, che c'è in quella *Partenza di soldati*: i soldati che partono sono allegri e ci sono persone che li vanno a salutare con le fanfare. L'entusiasmo nazionale si lega, e c'è anche questo nel testo di Serra, al senso che forse la democrazia è fallita. Serra lo dice esplicitamente: l'aria nuova che vede è quella del fallimento della democrazia, degli ideali umanitari, dell'internazionalismo, della solidarietà; qui c'è gente che vuole sentirsi italiana, che, gomito a gomito, va alla stazione a vedere i soldati che partono. In questo stare gomito a gomito è come se la nazione si rinsaldasse. Pensate ad altri momenti di crisi nazionale in cui ci sono scene di folla: forse i movimenti delle masse, materialmente, possono rappresentare l'unione nazionale che si salda. In questo caso si salda su un progetto di conquista: si va in oriente per conquistare, ci si unisce e si va, e così la nazione si ingrandisce.

Ci dev'essere una dinamica complessa, per cui la nazione si unisce ingrandendosi, le nazioni sono entità che si saldano, si ingrandiscono e vanno a conquistare qualche altro territorio. Nel testo di Serra, quello che è chiamato «contagio del branco», e che è il motivo per cui anche lui esce di casa e va alla stazione, esprime una specie di contagio all'interno della nazione.

È da dire che questo entusiasmo nazionale, per le divisioni che si attenuano («sarà la guerra che ci ha unito?») non escludeva dubbi e incertezze.

Tutte le sere, Croce annotava in un taccuino ciò che aveva fatto durante la giornata. Lo faceva «per invigilare se stesso», per sorvegliarsi. Ad una conoscenza superficiale, la personalità di Croce può apparire olimpica, tranquilla, serena, mentre in realtà è piuttosto complessa dal punto di vista psicologico, caratterizzata da un'inquietudine costante. D'altronde si capisce: è una personalità che nasce anche da un evento traumatico, la perdita di quasi tutta la famiglia nel terremoto di Casamicciola a Ischia nel 1883 (rimase a lungo sotto le macerie). Per placare quest'inquietudine o comunque per sorvegliarsi, tutte le sere scriveva nel suo taccuino cosa aveva fatto durante la giornata. Proprio a ridosso dei giorni in cui il governo di Giolitti decide che la Libia è terra italiana – ciò accadde ai primi di novembre 1911, anticipando la conquista militare, perché essa in realtà avverrà molto dopo: c'è una prima occupazione, l'inizio della resistenza turco-araba e un salto in avanti di Giolitti con il Re regio decreto del 5 novembre 1911 che dichiara italiana la Libia – Croce scrive: «Forte nervosità per la guerra italiana di Tripoli».

C'è, quindi, almeno una testimonianza della sua inquietudine; ma c'è anche un'altra testimonianza del coinvolgimento di Croce: è questo il punto su cui vorrei fermarmi. La gran parte della classe dirigente italiana è favorevole a questa impresa, su base strettamente nazionale; crede che sia il momento in cui la nazione si può unire e si può ingrandire e questo fenomeno di una nazione relativamente nuova, perché ha soltanto cinquant'anni, che si unisce e si ingrandisce è valutato positivamente. Però ci sono alcune cose che vanno storte. Il modo in cui l'impresa è condotta e il modo in cui gli ideologi nazionalisti affrontano, sostengono e magnificano le sorti di questa impresa non tardano a rivelarsi problematici, perfino per coloro che, in sostanza, accettano l'impresa di Libia.

Croce era in contatto con un'infinità di persone, tra le quali anche un critico napoletano, Gerardo Laurini, che, infervorato per l'impresa libica, scrive un'ode. Questo per introdurre ad alcuni aspetti dello slancio ideologico che si produce per campagna di conquista. In quest'ode, che Laurini rivolge a Giosuè Carducci, si legge:

O Enotrio, volgi lo sguardo d'aquila
 Alla risorta prole romulea
 Cui scorre entro le vene
 Non più linfa, ma sangue vermiglio,

Vedi com'ella dall'Alpi al Passero
 Tutta è fremente d'amor di patria
 E come di gioia s'accende
 Al clangor delle belliche trombe!

Inni cantando d'itala gloria,
 Veste l'assisa di guerra ed armasi
 Di canne e di spade corrusche
 Tra le madri e le spose aridenti.

E vola, vola, pari a nembifero
 Vento ella vola sull'arsa Libia,
 Di greggi famosa nudrice,
 A pugnar per un santo ideale.

Alto ululando, di rischi impavida,
 Assale, avvolge, distrugge, stermina
 Le barbare torme feroci
 E conquista i lunati vessilli;

Molti intellettuali, molti scrittori persero la testa per l'impresa di Libia. In questa ode c'è il ritorno della Roma imperiale, c'è l'ideale santo che confina con la guerra santa e con la crociata, ci sono «i lunati vessilli» che sono le bandiere di «torme feroci», di barbari. C'è una rappresentazione in bianco e nero di quello che accadeva. Ciononostante, e questo è il punto interessante, Croce il 30 dicembre 1911 scrive una lettera a Gerardo Laurini e gli dice:

Ho letto con piacere la tua alcaica, perché è una parola seria e sennata fra le tante gonfiezze ciarlatanesche che i letterati italiani stanno mettendo fuori in occasione della guerra. [...] Mi piace la schiettezza del contenuto.

Anche Croce condivideva lo slancio nazionale, al tempo della conquista libica. Definisce «seria e sennata» l'ode di Laurini, altisonante, piena di elementi ideologici molto chiari: la conquista legittima e benefica di territori occupati da barbari, la visione colonialista di un incontro tra civiltà diseguali.

Anche Serra, allo stesso modo, approva l'impresa libica, ma ha molti dubbi e li esprime in una lettera ad Ambrosini, dicendo che questa impresa è importante per la nuova Italia, ma ad un certo momento bisognerà fare i conti su quello si è effettivamente fatto in Libia. C'è tutta una nuova Italia da amministrare, la riuscita dell'impresa coloniale è legata ad una riforma della vita pubblica italiana.

Come siamo andati in Libia. Si può osservare che, in tutto questo fervore ideologico che accompagna la conquista, l'oriente non c'è. Ci sono soltanto pochi segni: «i lunati vessilli», «le barbare torme feroci», nel testo di Serra «un po' di immagini di sabbia, d'ocra e d'azzurro, formicolio di uomini sulle dune, ventagli di palme sull'orizzonte». È un oriente oleografico, da cartolina o peggio, uno stereotipo a sfondo più o meno razzista. Nelle pagine di Serra ci siamo noi che andiamo a conquistare e di noi si dice tutto, ma l'avversario non c'è: così siamo andati in Libia, questa è la nostra presentazione della conquista. L'avversario, invece, c'era.

Infatti, la prima grande sorpresa è la resistenza turco-araba. Gli Italiani arrivano con le loro navi, sbarcano e pensano di vedere gli Arabi correre incontro a loro come a liberatori. Gli Arabi, invece, non si muovono. Continuano le loro occupazioni, seduti al caffè – questa è la scena raccontata in occasione di alcuni sbarchi –, poi improvvisamente, dalle finestre, partono colpi di fucile verso gli Italiani. Benvenuti: questa è l'accoglienza agli Italiani in Libia.

Il tema «come siamo andati in Libia» è molto interessante, perché ci sono gli aspetti strategico-militari, ma c'è anche qualcosa che ci interessa di più, la preparazione ideologica e propagandistica. C'è poi da vedere la reazione dei competen-

ti, ad esempio degli orientalisti. Vediamo una per volta queste singole cose.

La resistenza libica imprevista. Scoprire che l'avversario si sa organizzare e reagisce è una brutta sorpresa. Gli Italiani si impadroniscono dei porti, della costa, con una certa facilità. Avranno però sempre molta difficoltà ad andare nell'interno, tanto che la situazione si risolverà dal punto di vista militare soltanto nei primi anni Trenta. La resistenza si organizza in vari modi, guidata anche dagli ufficiali turchi, anche se gli storici libici accusano l'Impero ottomano di aver negoziato, sul piano militare, la conquista degli Italiani ritirando le truppe turche.

Alla fine di ottobre 1911, nell'oasi di Shara Shat e in quella di El Mesri vicino Tripoli, seicento Italiani sono uccisi in uno scontro militare che somiglia, secondo i racconti, a un'imbooscata. In Italia si parla, in modo un po' incongruo, di tradimento arabo. Alla morte di circa seicento soldati, di cui alcuni erano Italiani e altri erano stati arruolati sul posto, corrisponde una feroce rappresaglia italiana. Le cifre variano dai circa duemila tra fucilati e impiccati ai quattromila, nel giro di un paio di settimane; non solo, circa un sesto della popolazione di Tripoli è deportata nelle isole di Ponza e di Ustica, mentre la città è messa a ferro e fuoco. È l'episodio che dà un po' il tono della campagna: la faccenda non è semplice, i Libici resistono, si organizzano e naturalmente applicano l'unica tattica militare possibile, la guerriglia, nei confronti della quale le truppe italiane non riescono a reagire.

La resistenza araba per gli Italiani è sorprendente, ma è anche letta – questo è interessante dal punto di vista ideologico – come fanatismo religioso. Gli Arabi reagiscono, inquadrati da ufficiali turchi, perché sono fanatici religiosi: in realtà c'erano motivi sociali, economici, nazionali, perché c'è un primo accenno di risveglio nazionale libico. Alla nazione italiana che si ingrandisce e va a conquistare la Libia risponde una futura e problematicissima nazione libica. Questa almeno è la ricostruzione degli storici libici contemporanei, che lavorano nell'ambito della repubblica del colonnello Gheddafi.

Succede anche che gli ufficiali turchi reclutano soldati arabi un po' in tutto il mondo, ad esempio in Yemen. Quindi non si tratta solo di fanatismo religioso, ma c'è sicuramente anche una componente religiosa che fa accorrere uomini armati, arruolati nelle bande di guerriglieri.

Quando Serra descrive la partenza dei soldati, nell'estate 1912, è in atto un'offensiva italiana che punta all'interno del territorio libico: gli Italiani si attestano in varie località dell'interno. Poi, dopo il trattato di Ouchy, dell'ottobre 1912, in cui l'Impero ottomano rinuncia alla sovranità sulla Libia, c'è campo libero per gli Italiani, però i resistenti libici continuano a combattere. L'Impero ottomano cede, perché stavano scoppiando le guerre balcaniche, si riteneva opportuno non impegnarsi sul teatro libico. Negli anni successivi, almeno fino alla fine degli anni Venti, si assisterà alla conquista di posizioni nell'interno del territorio libico, e a ritirate tattiche di fronte agli attacchi della guerriglia. Per molto tempo, il nostro dominio territoriale in Libia sarà limitato alle città della costa, che comunicavano via mare; si trattava, quindi, di un dominio sul territorio estremamente problematico e limitato. A fronte di tutti questi limiti avete oltre centomila soldati italiani sul terreno: è un impegno decisamente sproporzionato rispetto all'effettivo controllo territoriale.

I continui avanzamenti e arretramenti comportano centinaia di morti, migliaia di deportati: la tattica italiana è fare terra bruciata, prendere le persone e spedirle a Ustica, se la questione non si può risolvere sul posto. Gli storici italiani più equilibrati parlano di «imperdonabili e sanguinosi eccessi» compiuti dalle nostre truppe.

Questo per quanto riguarda lo sfondo, le grandi linee dell'impresa militare. È una conquista tra virgolette, difficile e controversa.

Contagio guerrafondaio e contraccolpi politici. Che cosa succede in patria? Dobbiamo fare un passo indietro: in Italia c'è un vero e proprio contagio nazionalistico e guerrafondaio – parola che indica coloro che vogliono fare la «guerra a fondo». L'espres-

sione si era diffusa nel linguaggio giornalistico dopo il disastro di Adua nel 1896 (la nostra prima seria sconfitta militare in campo coloniale e anche la maggiore sconfitta di eserciti bianchi in Africa). In coincidenza con i quindici anni dalla sconfitta di Adua, il primo marzo 1911 è fondato un giornale, «L'idea nazionale», che sarà l'organo dei nazionalisti e servirà proprio a preparare la campagna per l'impresa libica. Vedete che l'irrobustirsi del nostro nazionalismo e l'avvio della campagna libica vanno insieme: l'impresa in Libia è uno snodo importantissimo della storia italiana contemporanea, in parte oscurato dal fatto che le stesse dinamiche, con le necessarie differenze, si ripropongono durante la Grande guerra. Per i nazionalisti comincia dunque la grande campagna di stampa. Sostengono che la conquista della Libia rappresenti un buon affare dal punto di vista strategico ed economico; ma, nei momenti di verità ammettono (ad esempio Enrico Corradini, che ne è il capofila) che se anche non dovesse rivelarsi un buon affare, sarebbe sempre un'impresa positiva, perché l'Italia unita si deve espandere nel Mediterraneo, deve limitare le altre potenze e accrescere la sua importanza.

Il contagio guerrafondaio interessa quasi tutti gli ambienti politici e culturali italiani. Tenete anche presente che siamo nell'estate 1911 e quindi è l'anno delle grandi celebrazioni per il cinquantenario dell'unità d'Italia: è un momento ideologico importante per la fondazione dell'Italia unita. Tra l'altro è inaugurato l'Altare della Patria, il Vittoriano: ci sono luoghi di memoria e tutta una strategia per portare all'attenzione delle classi dirigenti il successo dell'Italia che si è unita, su cui si innesta la campagna per l'espansione in Libia. I temi forti della campagna sono appunto quello (irreale) della ricchezza e fertilità della terra da conquistare, poi c'è il tema della crociata contro il turco e poi c'è quello della Roma imperiale che risorge e si affaccia sul Mediterraneo. Giovanni Pascoli, nel novembre 1911, in una delle più famose manifestazioni di orgoglio nazionalistico, scrive che le città della Libia «rivedono dopo tanti secoli le legioni romane».

C'è un favorevole atteggiamento cattolico all'impresa, che mette in allarme quella parte di classe dirigente italiana che aveva

assimilato più profondamente la laicità dello Stato. Ad esempio, nell'ottobre 1911, pochi giorni dopo l'inizio delle ostilità, il cardinale Serafino Vannutelli, celebrando a Roma un matrimonio tra nobili, il marchese Patrizi e donna Sofia Odescalchi, poteva ricordare l'episodio della difesa di Vienna del 1683 ad opera di papa Odescalchi, antenato della sposa, e le gesta compiute in quella occasione da un antenato dello sposo con queste parole:

O evocazioni consolanti di un glorioso passato cristiano, siate voi ispiratrici alla Patria italiana nell'occasione in cui col plauso dei suoi figli può ridurre la civiltà della croce in terre assoggettate all'ignominioso giogo della mezzaluna.

Questo a Roma, nell'ottobre 1911. «L'Osservatore romano» deve prendere le distanze, il giorno dopo, da questa uscita cardinalizia, precisando che «la guerra italo-turca è un affare assolutamente politico, al quale la religione come tale rimane totalmente estranea».

L'opposizione all'impresa libica, nel generalizzato contagio delle classi dirigenti, viene da singoli rappresentanti liberali, come Gaetano Salvemini. In quel momento, scriveva per «La Voce», un importante periodico fiorentino, e se ne allontana proprio sul tema della campagna di Libia, che il giornale appoggia.

In realtà i pochi esponenti liberali italiani che si oppongono all'impresa libica figurano un po' come dei fissati. C'è una vastissima concordia, non è ragionevole opporsi. Salvemini allora lascia «La Voce» e «*si tappa in casa, ecco tutto*», come annuncia in una drammatica lettera a Giovanni Amendola, anche lui collaboratore del giornale fiorentino. Poi, invece di tappare in casa, nel dicembre 1911 fonda «L'Unità», dalle cui colonne prosegue la battaglia contro la conquista (i suoi scritti saranno poi raccolti nel volume *Come siamo andati in Libia*, 1914).

Di fronte ai nazionalisti e alla diffusa atmosfera di favore nei confronti dell'impresa libica, c'è una radicalizzazione delle posizioni della sinistra. Ricordate il discorso di Serra sulla tradizione dell'umanitarismo, dell'internazionalismo, della solida-

rietà, che non è più di moda? Di fronte ai nazionalisti che scrivevano sui loro giornali che la bestia selvaggia, cioè il soldato arabo, va impiccata e non fucilata (per via della differente sorte riservatagli dal Corano nell'uno e nell'altro caso), si radicalizza anche la cultura politica di sinistra. Succede una cosa importante: i giovani socialisti rivoluzionari si avvicinano agli anarchici, l'estrema si radicalizza molto, personaggi come Bonomi, Bissolati, che erano possibilisti sul colonialismo, sono espulsi dal partito socialista. I contraccolpi ideologici della guerra di Libia esasperano il clima politico italiano. Con Giolitti c'era stata una progressiva integrazione del partito socialista nel sistema liberale: tutto questo finisce, la manovra di Giolitti finisce adesso, s'infrange contro l'impresa di Libia.

Non solo: il 14 marzo 1912, su via del Corso, sta sfilando la carrozza reale, dai portici esce sulla strada l'anarchico Antonio D'Alba e spara contro la vettura ferendo un corazziere: torna l'incubo dell'anarchico Gaetano Bresci, che aveva ucciso Umberto, il padre di Vittorio Emanuele. Questo è il clima radicalizzato, suscitato dalla guerra di Libia.

Scriva Giovanni Ansaldo, un noto giornalista, che tutta la politica di Giolitti, «l'avvicinamento tra masse lavoratrici e Stato è sottoposta a un esame spietato da parte del Re, che per poco non ha fatto la fine del padre»: è qui che finisce la politica riformista e c'è la radicalizzazione della sinistra socialista. Mussolini diventa l'uomo nuovo del partito socialista. Gli stessi cattolici, tra i quali pure ci sono frange che si oppongono all'impresa libica, cadono sotto la cappa di piombo clericomoderata e appoggiano i moderati liberali, favorevoli alla conquista.

Insomma, la situazione politica italiana è modificata in profondità dalla guerra di Libia e in una direzione che rappresenta una svolta rispetto alla politica riformista. Non ci dobbiamo stupire che Marinetti definisca futurista l'ultimatum alla Turchia e definisca futurista addirittura il governo di Giolitti: queste sono le punte assurde della situazione. Uno degli storici più acuti dell'impresa di Libia, Francesco Malgeri, scrive che «lo spirito nazionalista, bellicista, imperialista penetra nei

tessuti della società civile», proprio come un contagio, come una malattia.

Le altre partenze, i sabotaggi e il malcontento. Naturalmente, l'entusiasmo nazionalista non escludeva che ci fossero anche altre partenze, diverse da quella che ci ha raccontato Renato Serra. Non sempre alla partenza dei soldati c'erano le fanfare e tanta gente che applaudiva. C'era, a questo riguardo, una tradizione di binari divelti. Già nel 1896, dopo Adua, le partenze dei soldati, che andavano a fare la «guerra a fondo», erano impedita da azioni di sabotaggio.

Ma c'è un'altra partenza, in particolare, a cui vorrei accennare: la mattina del 6 ottobre 1911, a Bologna, nel cortile della caserma Salvini. Immaginate i soldati schierati, pronti per uscire dalla caserma e andare al treno, un colonnello che sta arringando i soldati, incitandoli all'amore patrio. Ma ce n'è uno che si stacca dalla fila, alza la pistola e spara al colonnello. È l'anarchico Augusto Masetti, che ferisce il colonnello gridando «Viva l'anarchia!». È un'immagine che fa contrasto con quella festosa di Renato Serra; è un'immagine altrettanto reale.

Poi, la prudenza dell'élite politica del momento farà sì che Augusto Masetti non sia giustiziato immediatamente, secondo il codice penale di guerra, ma rinchiuso in un manicomio criminale. Però questa è la temperatura politica creata dalla guerra libica.

Nelle operazioni che ritardano le partenze dei soldati, si distinguono anche altre due persone, – il futuro poi le dividerà – Pietro Nenni e Benito Mussolini, che insieme organizzano violenti scioperi e sabotaggi. Per questo entrambi passeranno in carcere l'inverno 1911.

L'accesa esaltazione patriottica poteva coprire, ma non evitare sviluppi sgraditi sul campo, in Libia, almeno per i soldati. Il libro di Malgeri cita delle lettere spedite dai soldati a Giolitti. Eccone una del marzo 1912, scritta da un gruppo di soldati anonimi:

Siamo abbastanza offesi di aver lasciato dei nostri cari amici morti dalle mani di quelli straccioni biduini e arabi. Alle case nostre ci abbiamo i nostri figli che piangono di fame.

È giusto sottolineare lo slancio ideologico e il favore diffuso che accompagna la guerra di Libia, ma va ricordato anche il malcontento dei soldati. Tra aprile e luglio 1912 ci sono manifestazioni contro la guerra, un suicidio, c'è chi si butta nel Tevere e chi beve due bottiglie di inchiostro pur di non partire.

IV. Gli orientalisti e la guerra di Libia

Che facevano gli studiosi di cose orientali, mentre si diffondeva l'entusiasmo nazionalistico, che promuoveva la tentata conquista coloniale (tentata perché, come abbiamo visto, una vera e propria pacificazione del territorio si avrà soltanto negli anni Trenta, quindi più di vent'anni dopo lo sbarco)? Salvemini sosteneva all'epoca che siamo andati in Libia senza sapere niente del territorio né di quello che ci aspettava. Resta da capire, però, la posizione degli orientalisti, che avevano viaggiato per quelle terre, ne conoscevano i testi, la cultura e la civiltà.

La posizione di Salvemini è giusta solo in parte. C'era stata una preparazione diplomatica molto attenta, l'Italia si preoccupò di acquisire il consenso delle altre potenze interessate all'area, particolarmente della Francia e della Russia. Ci fu un'infiltrazione economica relativamente lunga, guidata dal Banco di Roma: molti imprenditori italiani si danno da fare sul territorio. Ci fu poi anche un'infiltrazione politica, nel senso che agenti italiani tentarono accordi con i capi tribù e con i capi clan. Però, da un altro punto di vista, quello che dice Salvemini è vero, perché forse c'era un limite insuperabile nella conoscenza che gli Italiani potevano avere della Libia.

Tale limite insuperabile l'abbiamo già incontrato: dell'oriente e della Libia non c'è niente nello scritto di Serra, solo qualche immagine. Perché questa impresa è motivata su base nazionale: è la nazione che si è unita e si vuole espandere: quello che importa e che gli Italiani vedono è se stessi, non vedono né potevano vedere cosa c'era al di là. Allora è tanto più interessante cercare di fermarsi un momento sull'atteggiamento di

chi professionalmente doveva vedere la Libia, o la civiltà che in quella terra si era sviluppata o comunque doveva avere notizie e informazioni più precise. Questo significa porre il problema del comportamento degli orientalisti.

La scuola romana di islamistica. In questo ambito, c'è da dire che, tra la fine dell'Ottocento e gli anni Quaranta del XX secolo, a Roma si forma una scuola di islamistica, di studi islamici: «un gruppo intellettuale molto compatto», come è stato osservato, di alto livello, legato da filiazioni accademiche e, in più di un caso, anche biologiche, nel senso che almeno i Guidi, Ignazio e il figlio Michelangelo, i Gabrieli, Giuseppe e Francesco, i Nallino, Carlo Alfonso e Maria, sono protagonisti della scuola e nello stesso tempo sono legati anche da rapporti accademici e familiari. È un gruppo molto compatto, che accompagna e segue da molto vicino la parabola dell'espansione coloniale.

C'è una corrispondenza, sicuramente cronologica, tra lo sviluppo della scuola romana di islamistica e l'espansione coloniale unitaria, post-unitaria e fascista. Ma non solo: perché le cattedre, le riviste, i centri di studio e gli istituti come l'Istituto per l'Oriente – ne trovate un'analisi dettagliata in un articolo di Bruna Soravia intitolato *Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia* – accompagnano e preparano l'esperienza coloniale italiana. Ai primi risultati coloniali fa riscontro, ad esempio, la prima cattedra di storia e lingua dell'Abissinia nel 1885; analogamente, cattedre di arabo sono istituite subito dopo la conquista della Libia: insomma, la corrispondenza è netta. Si pensava di formare amministratori, funzionari, di informare su ciò che accadeva: la cultura italiana è posta, in vari modi, al servizio dell'amministrazione coloniale.

Ma che cosa pensavano questi studiosi della Libia, per esempio? Il loro mito centrale è che la conquista sarà benefica per gli studi. Dal punto di vista dei cittadini, in quanto gli studiosi sono anche patrioti e cittadini, c'è l'idea della conquista civilizzatrice: non andiamo lì per distruggere il territorio, ma per civilizzarlo. È con questo spirito che sono fondate cattedre, riviste, centri, biblioteche e istituti, in un rapporto stretto e diretto

con le autorità coloniali e di governo. Però non c'è un rapporto meccanico tra queste esigenze di governo, politiche, coloniali, e gli studi: non avete lo studioso che risponde servilmente alle esigenze del governo.

Valore scientifico elevato di un «gruppo intellettuale compatto». Avete due piani che si toccano, ma non si sovrappongono: la scuola romana è una scuola di alto livello scientifico. Quello che è più interessante da spiegare è proprio la compresenza di alto livello scientifico e servizio governativo.

Carlo Alfonso Nallino nel 1913 ottiene la prima cattedra di storia e istituzioni musulmane (nell'ottobre 1912 la pace di Losanna aveva assegnato la Libia all'Italia). Nallino fonda la rivista «Oriente moderno», che si dedicherà all'analisi dei testi e delle testimonianze del mondo musulmano, cercando di non occuparsi dei problemi coloniali. Quindi la cattedra di lingua e storia musulmane in Italia esiste anche perché c'è stata la conquista coloniale, ma c'è un tentativo di distacco di questi studiosi dalla materia coloniale. A tutto c'è un limite, però: quando il generale Graziani, nel 1931, eserciterà sul territorio una durissima repressione, Nallino interverrà, dissociandosi come studioso da un rapporto tipicamente coloniale con la popolazione.

Ci sono poi momenti diversi: stiamo parlando di una prima fase della conquista coloniale, prima della Grande Guerra; dopo, cambiano molte cose. Con l'avvento del regime fascista, c'è un'accelerazione e un'intensificazione del carattere coloniale dell'occupazione. Forse ho accennato che l'obiettivo tradizionale della politica estera italiana, nel lunghissimo periodo, è l'area del Mediterraneo, però è diverso cercare una presenza nell'area dal cercare il *dominio* nella regione. L'intensificazione di cui parliamo riguarda esattamente questo: il regime fascista cercò in vari modi di impadronirsi e di esercitare un'egemonia estesa su tutta l'area del Mediterraneo. Questo naturalmente comportò determinate scelte, tra cui l'appoggio ai movimenti nazionalisti arabi, e perciò antisionisti e antibritannici.

Di fronte a queste caratteristiche politiche molto precise – la cosiddetta deriva panaraba e panislamica del filoarabismo, del sostegno ai movimenti nazionalisti arabi da parte del fascismo, in funzione antibritannica per potersi sostituire, come potenza egemone, e poter affiancare queste giovani nazioni, con il proposito di dominarle –, alcuni orientalisti mantengono un certo distacco; mentre ovviamente ce ne sono altri che si compromettono e aderiscono all'ideologia orientalista fascista. Proprio in coincidenza con il fallimento della politica mediterranea italiana – altro discorso sarebbe la sua successiva ripresa in età repubblicana, ma qui non lo possiamo affrontare –, fallisce anche la scuola romana, che praticamente si estingue.

Resta quindi un dubbio centrale: come conciliare l'elevata qualità scientifica di alcuni lavori, che Bruna Soravia definisce «ancora perfettamente utilizzabili», con il loro legame, in parte genetico e in parte politico, con la politica estera italiana? In che consiste l'appoggio su basi nazionalistiche all'espansione coloniale? Evidentemente, l'idea della nazione che va a civilizzare la Libia era talmente diffusa che coinvolge, oltre il politico, anche lo studioso. Alla base – questa è un'ipotesi che si può fare – c'è l'ideologia nazionale, che però può essere declinata almeno in due modi diversi: la presenza nel Mediterraneo e il dominio del Mediterraneo. Sono due cose molto diverse, entrambe partono da un'ideologia nazionale nel senso che l'Italia dev'essere unita e si deve espandere. C'è una legge delle nazioni, forse, per cui esse si consolidano, per poi espandersi: questa è l'ideologia corrente nella prima metà del Novecento.

L'attività dei nostri orientalisti, quindi, può essere inquadrata nell'una o nell'altra di queste due possibilità. C'è però un limite insuperabile. Se si tratta della nazione che si deve espandere, conquistare la Libia significa incorporare un territorio, renderla una regione italiana. Partendo da questo presupposto, la Libia diventa un oggetto invisibile.

Un'eccezione di rilievo: il caso di Leone Caetani. Poi, le trattazioni di questo problema, ad un certo punto, inciampano su

una figura, quella di Leone Caetani, un orientalista che non appoggia l'impresa libica.

Alla figura di Leone Caetani dobbiamo dedicare una specifica attenzione; la sua è una storia tragica e molto bella, da più punti di vista, come adesso cercherò di mostrarvi.

È l'erede di una tra le più antiche famiglie romane, risalente al medioevo. Leone Caetani nasce nel settembre 1869 e fa studi di storia. Si laurea nel 1891 con Amedeo Crivellucci, della scuola positivista; pratica, insomma, il culto dei documenti e l'abilità tecnica nell'interpretazione di essi; parallelamente però sviluppa un grande interesse per la civiltà orientale: studia l'arabo, il persiano e anche altre lingue orientali. I mezzi della sua posizione sociale – era ricchissimo – gli permettevano lunghi viaggi in oriente. A Roma fonda una biblioteca specializzata sulle origini dell'Islam e vi fa affluire molte fotografie di manoscritti, creando un centro di studi importantissimo. A partire dal 1905, questo studioso anomalo, perché non ha una posizione accademica e il suo mondo in realtà è quello della nobiltà romana, si rivela al mondo accademico come storico delle origini dell'Islam: esce il primo volume degli *Annali dell'Islam*.

Ne usciranno dieci volumi, la cui composizione avverrà tra il 1905 e il 1915: gli *Annali dell'Islam* sono un progetto vastissimo. Si trattava di presentare, tradotte ed esposte anno per anno, le fonti sulle origini dell'Islam, nello stesso tempo con elementi di critica delle tradizioni storiche. Naturalmente, con il passare del tempo, Caetani si rende conto che il programma è troppo ampio; comincia ad affidare le traduzioni a studiosi esterni, anche se mantiene il controllo culturale dell'iniziativa e le parti critiche sono tutte sue. Nei dieci volumi pubblicati riesce a coprire i primi quarant'anni dell'Islam, dal 622 al 661 d.C.

La rivelazione consiste nel fatto che si tratta di un lavoro di eccezionale qualità, come viene salutato dagli orientalisti tedeschi, olandesi. E a questa attività di studioso, presto, Caetani affianca quella politica. Nel 1909 è eletto deputato in un collegio di Roma ed è in questa veste, che egli si oppone all'impresa libica, come deputato radicale anticlericale (la famiglia Caetani era una famiglia di tradizione bianca, suo nonno aveva consegnato

le chiavi della città al re dopo il 20 settembre 1870. Durante la Grande Guerra si arruola volontario, rimane due anni al fronte e combatte, forse anche per rispondere a coloro che lo avevano accusato di essere stato poco patriottico nel caso dell'impresa libica. Tenete presente che, nel quadro dell'entusiasmo travolgente che si diffonde per l'Italia, opporsi – e opporsi con questo tipo di fisionomia, cioè in veste di orientalista e di politico – è una scelta estremamente coraggiosa.

Dopo la guerra, il mondo di Leone Caetani va in frantumi: il suo matrimonio con una nobildonna romana, Vittoria Colonna, da cui aveva avuto un figlio, si conclude infelicamente; per vari motivi anche il suo patrimonio comincia a essere di difficile gestione; Caetani si costruisce un'altra famiglia. In breve, inizia un'altra vita e a metà degli anni Venti abbandona l'Italia. Un nobiluomo, ricchissimo, scienziato di fama internazionale, imparentato e in contatto con l'aristocrazia europea, diventa un boscaiolo sulla costa del Pacifico canadese.

Tra il 1926 e il 1927 lascia tutto, abbandona l'Italia. Anche ciò che accadeva in Italia gioca un suo ruolo: stava consolidandosi il regime fascista, che avversava e che era, come vedremo, per lui una cosa assolutamente impreveduta. Si trasferisce in Canada con un'altra donna, con cui si era creato una famiglia (avevano avuto una figlia).

Quindi, nella sua vita e nella sua persona, Caetani vive un fenomeno che incontreremo in questa breve storia: quello del livellamento, il grande aristocratico che diventa una persona della middle-class, una persona normale. Abbandona tutto ciò che aveva fatto di lui qualcosa di unico, una famiglia che esiste da secoli, la sua personalità di autore, e si rifugia in uno sperduto villaggio del Canada. Perde la cittadinanza italiana, acquisisce quella canadese e poi morirà nel 1935 di malattia.

Quella di Leone Caetani è una storia importante, perché qui c'è un destino individuale, ma c'è anche una testimonianza sulla storia italiana. Era un islamista, però nella sua prima vita, quella di studioso, è all'origine di uno dei progetti enciclopedici più importanti che si siano sviluppati nel corso del Novecento, il *Dizionario biografico degli italiani*, un monu-

mento culturale che altre nazioni ci invidiano. Il DBI ha il suo antecedente in un saggio di un dizionario bio-bibliografico italiano scritto da Caetani (nel 1924; fu una delle ultime cose che fece in Italia). Dico questo, per farvi comprendere che il nucleo dei suoi studi era rivolto alle origini dell'Islam, ma l'idea di fotografare in un grande dizionario biografico la storia d'Italia, e quindi di inventariare sul piano culturale la nazione che aveva appena festeggiato i cinquant'anni dell'unità, è un'idea di Caetani. In un certo senso, doveva esserci anche una prefigurazione del suo destino, perché pensava in grande e non gli sfuggiva che forse questi progetti non sarebbero stati realizzati, tanto che l'epigrafe del primo volume degli *Annali dell'Islam*, del 1905, è la citazione di un verso goethiano: «lunga è l'arte e breve è la vita».

La sua opposizione in Parlamento all'impresa libica. È una vicenda molto interessante, a cui non è stata riservata sufficiente attenzione.

In generale, il nesso tra crescita della nazione italiana e guerra di Libia negli ultimi dieci-quindici anni è stato di nuovo tematizzato, perché era un po' in ombra rispetto all'esperienza della Grande Guerra, nella genesi e nel consolidamento della nazione italiana.

Leone Caetani è un politico isolato, che va controcorrente in un'atmosfera molto conformista. Il momento più importante in cui si oppose alla conquista della Libia fu il 7 giugno 1911, ben prima che la conquista venga avviata, durante la discussione del bilancio degli esteri. Si parlava della faccenda di Tripoli almeno da una decina di anni; però, è dalla primavera del 1911 che è intensificata la preparazione.

Durante la discussione del bilancio degli esteri, Caetani fa un lungo discorso, che dura quasi due ore e che si può dividere in due parti. Nella prima, cerca di mostrare che cosa è l'oriente, e come «un grande paese come l'Italia dovrebbe muoversi in oriente». Nella seconda, la sua attenzione si concentra su «l'imbroglio di Tripoli» (non appena dice «l'imbroglio di Tripoli», scoppiano alla Camera prolungate contestazioni).

Gli Italiani, osserva Caetani, sono impreparati. Per il rappresentante diplomatico italiano andare in Oriente, a Costantinopoli o, peggio, nella provincia turca è come un esilio – mentre, ad esempio, i rappresentanti diplomatici delle altre nazioni, tedeschi, francesi, inglesi, a Damasco, a Teheran, sono orientalisti, assiriologi, geografi, sono insomma studiosi, che conoscono lingua, storia e territorio. I rappresentanti italiani sono persone che non conoscono la lingua, né la civiltà: c'è un'impreparazione tecnica che causa un'inefficacia pratica.

Per gli Italiani l'oriente è uno sfondo, è come una miniera, che si tratta di sfruttare. Dopo cinquant'anni di esistenza, l'Italia è arrivata a un punto in cui ormai *deve* avere delle colonie: questo è il presupposto del ragionamento condiviso anche da chi si oppone all'impresa libica. Quando Caetani dice, «il nostro ministero degli Esteri non ha mai compreso che cosa fosse l'Oriente, quali fossero i vantaggi che dall'Oriente si potevano trarre» intende esattamente questo: è una foresta vergine che potrebbe diventare vantaggiosa. Ancora più chiaramente, immediatamente dopo, il discorso è espresso in termini di semi-civiltà: l'oriente è una terra poco civile, barbara, mentre l'occidente è civile, questo è il modo in cui ragiona anche un raffinato intellettuale come Caetani.

Si tratta quindi di mettersi nelle condizioni di trarre il vantaggio più ampio possibile dalla situazione. Finora, dice Caetani, non abbiamo fatto niente, come nazione, per arrivare a questo e racconta che «perfino il nome dell'Italia è sconosciuto in grandissima parte del paese» (intendendo in questo caso la Turchia).

Per dimostrare questo fatto, – chiarisce Caetani, – racconterò qui, alla Camera, una conversazione avuta col capo di una grossa borgata dell'interno della Turchia, il quale non si rendeva ben conto a quale nazione io appartenessi. E fraintendendo forse un discorso mio, credette che gli Italiani fossero una delle popolazioni facenti parte dell'impero moscovita. Quando, offeso quasi da questa illusione, io cercai di spiegargli che cosa fosse l'Italia, allora gli venne come un barlume di luce e mi disse queste parole, che sono rimaste dolorosamente scolpite nell'animo mio: «Oh,

voi siete forse uno di quelli della nazione che è stata sconfitta dagli Abissini!».

Ecco un altro motivo dell'interesse coloniale mediterraneo dell'Italia. Non si tratta solo di espandersi, nel momento in cui la nazione si è sufficientemente irrobustita. Si tratta anche di cancellare l'onta della sconfitta di Adua del 1896. E stiamo parlando del più avanzato intellettuale anti-conquista che ci sia in questo momento in Italia.

V. Leone Caetani, l'oriente e la religione della patria

Stiamo esaminando un discorso parlamentare di Leone Caetani. Vorremmo orientarci in questo rumoroso cantiere ideologico, in cui si forgiavano le nozioni di oriente e occidente, osservandone in dettaglio alcuni movimenti. Uno di questi è quello legato all'impresa libica (come siamo andati in Libia). Stavamo esaminando l'opposizione di Leone Caetani in Parlamento.

Patria e umanità. Dobbiamo intenderci bene sui limiti dell'opposizione di Caetani all'impresa libica, capire che cosa essi significhino. Non dobbiamo peccare di anacronismo e pensare che Caetani che si oppone all'impresa libica sia come uno dei senatori di oggi, nel maggio 2007, che si oppongono alla missione militare in Afghanistan: attenzione, sono contesti diversi e tempi diversi.

Il Caetani che si oppone a questa manovra di espansione nazionale condivide la religione nazionale, cioè l'ideologia o il sentimento di un'espansione italiana. Una delle ultime sue produzioni letterarie è – come si è visto – quel dizionario bibliografico degli italiani, che è all'origine del *Dizionario biografico degli italiani*, quindi una grande impresa, che per lui era, nelle parole della premessa, «un alto dovere nazionale»: raccogliere notizie sugli italiani. La religione nazionale, quindi, è condivisa anche da Leone Caetani. Il problema è il giudizio che si dà su di essa.

Che cosa intendiamo per patria? È un fuoco che brucia senza lasciare residui? È un valore totale? Si sacrifica tutto alla patria? Che nesso c'è tra patria e civiltà, per esempio, tra patria e uma-

nità? È evidente che è sulla base di questa religione nazionale che Caetani e i suoi oppositori in Parlamento, ma anche Croce, possono, o meno, *vedere* la Libia, che diventa visibile o invisibile a seconda del valore che diamo a questi termini, religione della patria e religione dell'umanità.

L'opposizione politica di Leone Caetani alla guerra di Libia.

La scena si svolge in un'aula parlamentare – anzi in un'auletta parlamentare (tra il 1900 e il 1918 le sedute della Camera non avvenivano nell'aula in stile liberty in cui si svolgono oggi, ma in un'auletta provvisoria). Vediamo come il problema è stato affrontato da Caetani in un ambito politico: ritroveremo i temi della religione della patria, del civilizzare gli incivili e potremo intravedere, seppur vaga, anche una prospettiva di sviluppo proprio della Libia, la prospettiva che l'incivile si possa civilizzare da sé. Il pomeriggio del 7 giugno 1911, Caetani affronta dunque, in una prima parte, il tema dei nostri rappresentanti diplomatici. Siamo impreparati in Oriente.

Non abbiamo capito la differenza essenziale che corre tra il servizio consolare e diplomatico nei paesi civili e quelli nei paesi semi-civili come l'Oriente. Siamo caduti nell'errore evidente di considerare che un posto a New York sia identico che a Damasco, Buenos Aires equivalga a Teheran e al Cairo. E invece chi conosce, anche solo superficialmente, i profondi divari tra Oriente e Occidente, dovrà pur riconoscere che occorre una diversissima cultura per i nostri rappresentanti.

Non ci si comporta in oriente come in occidente: l'oriente è qualcosa da cui si possono trarre dei vantaggi, a condizione di seguire una certa strada.

Occorre, in certo modo, un vero senso di apostolato nel servire il proprio paese. Bisogna sapere penetrare nello spirito delle popolazioni, comprenderle, mostrar loro un po' di simpatia e così compenetrarsi con l'anima loro e strappare ad esse quei segreti che esse tengono sempre gelosamente nascosti a noi e, mercé i quali, noi possiamo sapere quali sono le loro aspirazioni, quali i

loro bisogni. E quindi subentrare noi a porgere, sia nel campo morale sia nel campo economico, quelle cose che ad esse mancano e che noi potremo fornire.

Sta immaginando un modello di rapporto con i paesi semi-civili: ci sono segreti che bisogna carpire, bisogna ascoltare e vedere quali sono le aspirazioni di questi paesi, per poi aiutarli. Questo è un modello un po' generoso. È in queste pieghe che possiamo intravedere delle possibilità di sviluppo autonomo; in un altro luogo, Caetani dirà che in questo senso l'Italia collabora con la Libia.

La situazione degli altri paesi, continua Caetani, è diversa, perché i loro rappresentanti sono studiosi, orientalisti, persone che, nello stesso tempo, servono la loro patria e la scienza (quello francese a Baghdad è un assiriologo, quello inglese a Mosul è un archeologo).

Immagina, insomma, una situazione pacificata, in cui gli scienziati se ne vanno in giro per la Libia a scavare, a raccogliere documenti oppure a intervistare persone. Ma poi, poco oltre nello stesso discorso, cita il caso di una spedizione americana a Cirene presa a fucilate.

Comunque, il senso di questo primo punto del discorso di Caetani è molto chiaro: stiamo andando in Libia con gli occhi bendati.

Il punto successivo – lentamente si avvicina alle cose reali – è il rapporto dell'Italia con chi, nel momento in cui parla, nel 1911, amministra la Libia, cioè i Turchi. Parleremo, nei prossimi capitoli, di ciò che avviene in Turchia, soprattutto dopo la prima guerra mondiale, anche perché un altro personaggio che seguiremo molto da vicino, Erich Auerbach, si troverà proprio a Istanbul dal 1936 in poi.

In Turchia c'era un processo di nazionalizzazione intransigente, guidato dal movimento, diventato poi partito, dei Giovani Turchi. Nel 1908 c'era stata una sollevazione militare. Tale processo di nazionalizzazione stava avendo importanti riflessi nelle «colonie» dell'Impero ottomano, perché, ad esempio, nel

momento della sollevazione militare del 1908, l'Austria-Ungheria aveva annesso la Bosnia-Erzegovina. Ed è qui la causa occasionale della Grande guerra, quando i movimenti irredentisti bosniaci provocheranno l'attentato all'arciduca Francesco Ferdinando. Questa nuova e forte spinta nazionale della Turchia stava provocando un malcontento nelle minoranze (quella araba, quella armena, le minoranze balcaniche) che l'Impero ottomano tradizionalmente aveva governato con cautela. In questo quadro, dice Caetani, i Turchi sono convinti che noi aspettiamo un qualsiasi momento per impadronirci dell'Albania e della Libia. Questo era perfettamente vero: parla nel giugno 1911 e a luglio ci sarà la crisi marocchina (un problema diplomatico e militare tra i Francesi e i Tedeschi). In quell'occasione Giolitti e Di Sangiuliano pensarono che fosse venuto il momento di approfittarne.

Quindi il discorso «siamo impreparati nei confronti dell'Oriente» diventa «siamo impreparati nei confronti dei Turchi».

Abbiamo ignorato che, nei nostri rapporti con popoli di civiltà inferiori, dobbiamo avere mezzi diplomatici totalmente diversi da quelli che impieghiamo con i popoli civili. Noi, nazione civile, dobbiamo considerare le nazioni semi-civili come la Turchia nello stesso modo che un adulto può giudicare un fanciullo. Noi non possiamo ammettere come adulti una discussione con un fanciullo. Noi dobbiamo avere la coscienza del vero, la coscienza della giustizia e dobbiamo imporla anche con la forza, avendo le mani nette da qualunque scopo interessato.

Vedete con che forza viene posto il problema della civiltà? Il rapporto è chiaro: se la Turchia, e i Giovani Turchi, che si stanno nazionalizzando, sono come dei «minori», bisogna porsi in una prospettiva educativa.

D'altra parte, il senso nazionale, che sta cementando i Turchi, rende questa nazione molto pericolosa; sono i migliori soldati del mondo e «si aspettano la nostra aggressione». La sua previsione, per quanto riguarda la Libia, è che non sarà una passeggiata. Ma presto le ragioni dei Turchi scompaiono dal ragionamento di Caetani («le ragioni dei Turchi contro di noi

mi sono completamente indifferenti»). Ciò che conta, sono i vantaggi e gli svantaggi dell'impresa per gli Italiani. Ci conviene occupare Tripoli?

Ora parla non tanto l'analista dell'antica tradizione storica sulle origini dell'Islam, ma l'orientalista che ha viaggiato in quei luoghi e che ha parlato con tante persone. Secondo Caetani, i vantaggi non esistono. La costa libica non ha valore strategico, l'impresa costa troppo, in sostanza la Libia è un deserto, non ci sono interessi avviati che si potrebbero sviluppare e non ci sono miniere. In questo quadro dei vantaggi che non esistono, ad un certo punto si inserisce un argomento diverso.

E poi, onorevole Ministro, vi è un fatto morale, di cui ogni giorno ci è offerta la prova. Il nostro emigrante lascia la patria anche per andare in un paese che non sia più il suo, dove non sia più perseguitato dall'esattore, dal parroco e dal poliziotto. Va all'estero, serbando nell'animo suo un profondo affetto per il suo paese, ma ama di respirare altra aria e di sentire la libertà di altre democrazie.

Incuneato in questo discorso sui vantaggi e gli svantaggi dell'impresa libica, il patriota inserisce il tema, che riprenderà alla fine del discorso, dell'emigrazione italiana: si potrebbe accrescere la nazione senza colonie, ma valorizzando l'enorme emigrazione italiana nei luoghi in cui questa si svolge.

Se noi andiamo a Tripoli, dobbiamo preparare una spedizione militare, armare delle navi, costituire dei quadri e andare a occupare il paese. Ma questo paese non ha strade, non ha porti, non ha ferrovie, non ha fabbricati, non ha nulla, nulla, nulla. [...] Poi il partito italiano – di cui parlavano gli altri deputati –, cioè il partito italiano che ci accoglie a braccia aperte. Questo partito italiano è una fiaba. Noi abbiamo creato nel paese un profondo malcontento, un'irrequietezza, di cui naturalmente si sono valse tutti gli elementi contrarissimi al dominio turco, il che però non significa che siano favorevoli a noi.

Poi c'è il problema dell'ordine pubblico. In quest'ambito, la visione di Caetani è perfettamente lucida ed è quello che accadrà a partire da settembre.

Se noi occupassimo Tripoli, dovremmo cominciare dallo stabilire l'ordine pubblico a queste popolazioni che vivono in un deserto sconfinato e bianco, giallastro, dove si muore di caldo, dove si respira la polvere. Ove, per inseguire fantasmi che mai potremo raggiungere, faremo morire i nostri soldati a centinaia e a centinaia per malattia, senza vedere un solo nemico. Le popolazioni della Tripolitania sono tra le più fanatiche del mondo musulmano.

Dal punto di vista religioso, accenna alla confraternita dei Senussi, una sorta di massoneria musulmana, e la Libia è il cuore della confraternita dei Senussi. Qui la sua esperienza di viaggiatore, di chi conosce il territorio si fa sentire in maniera molto evidente. Dopodiché si avvia alla conclusione.

Credo utile, quindi, che da questi banchi sia, almeno da uno, levato un grido di protesta e di allarme contro questa follia, contro questo accecamento. E sarebbe, a mio modo di vedere, altamente opportuno che ad esso si aggiungesse un monito assai più autorevole da parte del Ministro. Ma lasciamo andare questi sogni vacui da grande potenza, nei quali ci culliamo da qualche anno e concentriamo piuttosto la nostra attenzione, il nostro ingegno, le nostre forze su un altro fenomeno, che io considero il fenomeno più grandioso della nostra Italia, quello dell'emigrazione.

È il patriota che parla: la nazione non si ingrandisce soltanto andando, contro il diritto delle genti, ad occupare un territorio più lontano; si può ingrandire anche valorizzando le forze dell'emigrazione. Poi fa una serie di esempi: «se avessimo speso una piccola parte [dei soldi per i] nostri emigranti fondando ospizi là, alberghi qua, linee di navigazione, scuole, uffici informazioni, banche, non solo avremmo mantenuto legati a noi centinaia di migliaia di italiani, ma ci sarebbero state anche le rimesse» (l'emigrazione come fatto economico). È una visione diversa da quella espansionistica.

C'è una storia d'Italia, alternativa a quella effettivamente realizzata, che qui si prospetta (la spedizione in Libia inizierà a fine settembre 1911). Giolitti poi porterà in Parlamento la discussione sul regio decreto di annessione della Libia: quando

si comincia a vedere che le cose si mettono male, il governo italiano fa un salto in avanti e dichiara annessa la Libia al territorio nazionale. Solo che la discussione parlamentare di questo decreto avviene a cinque mesi di distanza: il 23 febbraio 1912, tra i deputati 423 saranno favorevoli, 1 astenuto e 9 contrari, tra i quali, della parte radicale e liberale, soltanto Caetani e un altro.

Il fatto che Caetani avesse votato contro l'annessione della Libia fu considerato un vero e proprio scandalo. Nell'archivio di Caetani, all'Accademia dei Lincei, ci sono due grosse cartelle intitolate «No» del 23 febbraio 1912 – quindi lui stesso ha pensato di mettere in prospettiva questo momento – piene di ritagli di giornali. Un giovane cronista fiorentino, Vittorio Vettori, organizzerà delle manifestazioni a Roma contro Caetani (chi ha assistito alle lezioni su Gramsci e Moro, ricorderà un Vittorio Vettori, umanista fiorentino, che ha scritto una specie di diario immaginario di Moro durante la prigionia: è la stessa persona).

Caetani era il deputato radicale di un collegio della Roma popolare, di Trastevere e Testaccio; nel 1913 non verrà rieletto, anche per questo. Qualcuno però – qui troviamo altri due personaggi di quelle lezioni che ho citato – manifestava solidarietà a Caetani. Sempre in queste cartelle c'è una lettera di studenti torinesi, tra le firme si riconoscono quelle di Angelo Tasca e di Palmiro Togliatti (non c'è quella di Gramsci). Poi ci saranno anche i giornali romani conservatori, che metteranno in piedi una campagna per screditare Leone Caetani come islamista, sempre su base politica, colpirlo per il voto contrario all'annessione della Libia. Si sosteneva che gli *Annali dell'Islam*, firmati da Caetani, non fossero opera sua, li avrebbero scritti altri orientalisti. Come risultato, sfilano di fronte al giudice i più famosi orientalisti del tempo per dire che è vero, Caetani è uno dei maggiori storici viventi.

Dunque Leone Caetani si oppone all'impresa libica, paga delle conseguenze perché la sua carriera politica termina per questo motivo, però alla fine accetta di cooperare con il governo per migliorare la situazione (ad esempio insegnando l'arabo ai funzionari): una sottostante religione nazionale lo induce a

collaborare con il governo. Che senso dobbiamo attribuire, in questi interventi politici di Caetani, alla distinzione tra oriente e occidente? Il testo è abbastanza esplicito: l'oriente è quasi barbaro, è semi-civile, l'occidente civile deve essere abile ed efficace a trarre i vantaggi, rubare i segreti degli incivili, civilizzarli e anche favorire uno sviluppo autonomo. Gli occidentali sono adulti, gli orientali minori. A questa distinzione manichea, tutta politica, si lega l'idea di un'Italia che diventi più grande, magari anche senza colonie, certo non occupando il deserto libico.

Tre scritti del 1911-1912. Adesso può essere interessante vedere se ritroviamo questa stessa visione in bianco e nero in tre scritti non direttamente politici che Caetani pubblica in questo periodo.

Il primo si intitola *La crisi morale dell'ora presente*, scritto nel 1911 a Roma, immediatamente dopo il suo intervento in Parlamento contro l'intervento in Libia. Questi i sintomi della grave crisi morale:

Sete insaziabile del denaro e del godimento immediato, misterioso malessere, male sottile. Prevalenza di ragioni economiche e sono solo le ragioni economiche e speranze di facili lucri che hanno spinto l'Italia verso la conquista della Tripolitania. Si diffonde un sentimento pagano. [...] Si cercano soddisfazioni materiali della vita quotidiana. Si è inaridita l'intima fonte morale della felicità.

Ci sono progressi tecnici (parlamenti, ferrovie, telegrafi). In questa situazione, anche l'Italia dovrebbe far qualcosa.

È tempo che anche in Italia gli uomini di moderni sentimenti facciano un profondo esame di coscienza. Non si tratta di cedere ai vincoli del patriottismo retorico. Si tratta di creare una religione nuova. La nostra religione non è ancora nata. [...] Al cristianesimo è rimasto un profondo carattere orientale, incompatibile con la coscienza occidentale.

C'è una valorizzazione positiva del sentimento religioso come fenomeno universale e immanente, che scaturisce dalle

corde più intime, più sacre e più essenzialmente umane e vitali dell'anima umana. Solo che questo carattere intimamente religioso non deve prendere la strada del cristianesimo, ossificato a causa del suo carattere orientale, ma assumere la forma della democrazia moderna. La democrazia diventi la nostra religione: è questa la soluzione della crisi morale dell'ora presente.

Nel secondo scritto, intitolato *Islam e cristianesimo* (è la prefazione a un libro di storia orientale del 1911), a proposito di democrazia scrive che l'Islam è penetrato

di spirito di democratica uguaglianza, sociale ed economica. Nell'Islam niente aristocrazia, niente privilegi e niente clero.

Possibile che stia proponendo un'identificazione tra la religione democratica e l'Islam? Non si tratta di questo. In questo secondo scritto, Caetani riflette sui risultati dei suoi studi sulla conquista rapidissima del bacino del Mediterraneo da parte dell'Islam, tra il 620 e il 680 («Bastarono poco più di cento anni perché la fede cristiana perdesse fra la metà ed un terzo circa di tutti i suoi seguaci»). Poi la conquista si fermò per due motivi: errori del governo arabo, che dal punto di vista politico non era certo geniale, e vizi congeniti della natura asiatica. Questi due fattori salvarono il cristianesimo («senza di essi San Pietro sarebbe diventata una moschea e la Sorbona un centro di teologia musulmana»).

I popoli asiatici, insomma, hanno una natura difettosa; l'Islam, in questa chiave è molto orientale, in quanto

pervertito dagli orientali, da Greci, Siri, Armeni, Copti. Sono gli stessi che tentarono la perversione orientale del cristianesimo.

Esiste quindi un «principio orientale» negativo. La rappresentazione è sempre in bianco e nero, c'è l'oscurantismo asiatico opposto alla superiorità europea (genio politico superiore, tendenze progressive, spirito scientifico).

Ciò nonostante, l'Islam resta un avversario temibilissimo. [...] La comparsa dell'Islam non è un'eruzione vulcanica. [Guardando] con attenzione, si rivela una fase quasi necessaria della lentissima evoluzione asiatica, ossia di quell'eterno, incessante conflitto tra Oriente e Occidente che, incominciato nelle tenebre della preistoria, non è mai cessato di esistere fino ai giorni nostri e perdurerà senza interruzione per lunghi secoli a venire.

Nella storia universale si produce una dinamica di «irradiazione dall'Asia immaginosa e contemplatrice verso l'Europa pratica e intraprendente». La Grecia, è un frutto interno europeo della fecondazione asiatica. Poi, nel tempo dell'ellenismo e dell'impero romano, c'è un riflusso dell'occidente verso l'oriente, che sta decadendo. A questo punto, nella tarda antichità, a partire dal IV secolo dopo Cristo, si sviluppa in oriente una reazione antioccidentale, «incosciente e profondissima». C'è una profonda ripugnanza orientale nei confronti dell'occidente e quando scoppia il movimento islamico la sorda rivolta antioccidentale che covava in oriente si trasforma in guerra aperta.

L'Islam è l'ultima fase della grande reazione dell'Oriente contro l'Occidente, che è un'opposizione etnica e millenaria di due razze e di due civiltà che non potranno mai fondersi.

Nel terzo scritto, *La funzione dell'islam nell'evoluzione della civiltà* (1912), il dato culturale e quello politico convergono. Esistono delle leggi delle civiltà asiatiche (fatti etnici, razziali e millenari), che si oppongono all'occidente e vi si opporranno sempre. È urgente, visto che siamo andati in Libia, conoscere le sue leggi, altrimenti «l'ignoranza di queste leggi potrebbe essere causa di errori e di umiliazioni, tanto da scontrarsi, presto o tardi, con perdita di tesori e con un orribile spargimento di sangue». La prima legge è che la corretta interpretazione dei fenomeni religiosi è la chiave della civiltà orientale e questo sfugge a molti orientalisti, secondo Caetani.

La religione è l'imprescindibile concetto ispiratore e direttore di ogni iniziativa o politica o educativa tra popoli non europei.

Tenendo presente questo, bisogna preparare le leggi per i nostri nuovi sudditi, o meglio concittadini musulmani, e dobbiamo trarre un insegnamento dall'ostilità dei tripolini contro di noi. [...] Non basta spiegare come avvenisse la nascita dell'Islam. Per noi Europei, dominatori o collaboratori di popoli musulmani soggetti, ha più diretto valore ed urgenza conoscere perché questa fede trionfasse, perché ricacciasse vittoriosamente la nostra fede, perché oggi ancora perseveri nella implacabile ostilità verso di noi.

Chi parla di coscienza orientale deve capire che c'è un'incensante opposizione di oriente e occidente, un istintivo conflitto spirituale tra Asia ed Europa. Patria e razza sono concetti estranei alla mente orientale dominata dal senso religioso, che l'occidente invece vorrebbe laicizzare. La funzione storica dell'Islam – questo è il tema dell'articolo – è quella di conservare e difendere la psiche orientale rispetto al suo dissolvimento in grembo all'occidente: l'Islam serve a conservare la psiche orientale che i dominatori, o collaboratori, europei stanno annullando.

Anche in Europa c'è un istinto di conservazione che sta lottando contro l'internazionalismo o il cosmopolitismo della civiltà bancaria, commerciale, proletaria, industriale e scientifica. Anche la psiche occidentale si sta distruggendo. Lo stesso processo di dominatori e collaboratori che annullano la psiche orientale sta cancellando anche quella occidentale (livellamento, internazionalismo, cosmopolitismo). Allora l'occidente dovrebbe aiutare l'oriente ad essere «sempre più oriente». Le nostre missioni religiose e le scuole laiche in oriente devono essere bandite, «gli Asiatici devono diventare buoni orientali, si favorisca, si fortifichi il suo interno sviluppo. Noi Europei non possiamo, non dobbiamo volere la distruzione dell'Oriente».

Entra in scena Giorgio Levi Della Vida. Il nostro esame della posizione di Leone Caetani nei confronti di occidente e oriente e della nazione, con l'occasione dell'impresa libica, riprende con una scena. C'è un giovane di venticinque anni che sta salendo le scale del palazzo Caetani a via delle Botteghe Oscure. È la primavera del 1911, quindi proprio il momento in cui Caetani sta sorprendendo il mondo politico e culturale romano con la

sua opposizione alla conquista libica. Il giovane che sta salendo quelle scale, perché Caetani ha bisogno di un collaboratore per gli *Annali dell'Islam*, è Giorgio Levi Della Vida.

È un personaggio importante, tra i principali arabisti della sua generazione, della prima metà del Novecento. Si lega all'insegnamento di Caetani, pur essendo allievo diretto di Ignazio Guidi: nella soffitta di via delle Botteghe Oscure, dove Caetani teneva il suo laboratorio, in cui materialmente era confezionato, scritto e rivisto il progetto degli *Annali dell'Islam*, Levi Della Vida resterà per quasi tre anni, quelli in cui avvengono i tentativi politici di cui si è detto.

In un certo senso, Levi Della Vida assimila molte lezioni da Leone Caetani. Quando, nel 1931 il regime fascista chiederà il giuramento di fedeltà, che fino ad allora era stato limitato alla nazione e alla monarchia, soltanto dodici professori italiani non giurarono e tra questi ci fu Giorgio Levi Della Vida, in linea con il no di Caetani. Si riattivano a sorpresa le tradizioni di caparbia opposizione, anche quando tutto farebbe pensare che è inutile opporsi. Rimosso dalla cattedra, Levi della Vida andrà in Vaticano (curatore dei manoscritti orientali conservati all'Archivio Vaticano). Per quanto riguarda l'Italia – e questo anche vi fa pensare che cosa significava comunque, pur essendo avversari al regime fascista, continuare a sentirsi Italiani e a lavorare per l'Italia – Levi Della Vida sarà il redattore per la semitistica dell'*Enciclopedia italiana* di Gentile. Collabora con l'enciclopedia promossa dal regime, ma non giura la fedeltà al governo fascista. Sono distinzioni che possono sembrare sottili, ma è di questo che è fatta la storia dell'impegno intellettuale. C'è una base nazionale comune, ci sono poi esiti diversi, scelte diverse.

Poi verrà il 1938, le leggi razziali. Levi Della Vida è ebreo, dovrà emigrare negli Stati Uniti. Tornerà alla fine della guerra e sarà uno dei pochi professori reintegrati nella loro cattedra. Resterà l'arabista principale a Roma, in questa facoltà della Sapienza romana, fino al 1957.

Fantasmî ritrovati. Più di cinquant'anni dopo quel momento, in cui saliva le scale del palazzo Caetani, scriverà un libro,

intitolato *Fantasmî ritrovati*, molto bello e anche molto divertente – Levi Della Vida era una persona spiritosa. Immagina che i fantasmi di alcune persone che ha conosciuto continuino a venirgli intorno – ormai è alla fine della sua vita, morirà nel 1967 il giorno di Natale – e gli suggeriscano di raccontare la loro storia: solo quando l'avrà fatto, troveranno pace e finiranno di stargli intorno. La prima storia che racconta è quella di Leone Caetani.

Il fallimento di Leone Caetani. Caetani, scrive l'autore in *Fantasmî ritrovati* (1966) non era solo una persona isolata.

Dovrebbe parlarsi di straniamento. [...] Estraneo alla sua mentalità, ai suoi gusti, al suo ideale, era l'ambiente in cui era nato e viveva e al quale tradizioni inveterate, circostanze mondane e perfino interessi economici gli impedivano di sottrarsi. Non so di alcun membro del patriziato romano, italiano con il quale fosse legato di amicizia intima. Può darsi, ma non ne ho notizia, che sentisse maggiore affinità con l'aristocrazia britannica, più aperta alla cultura e all'attualità delle questioni politiche e sociali. In un'atmosfera di mondanità frivola e sfaccendata doveva sentirsi soffocare; mentre a coloro che vi respiravano a loro agio la nobile fatica, che era per lui la principale ragione di vita, doveva sembrare più che altro una mera stravaganza, una fissazione bizzarra da guardarsi con curiosità divertita e non scevra di una punta di scherno. D'altra parte, non poteva e non sapeva penetrare in un ambiente diverso, che fosse più conforme alle sue tendenze, oppure cercarselo. Sicché era veramente solo nel chiuso mondo delle sue meditazioni, dei suoi dubbi, dei suoi sogni. Solo percorreva la sua strada, gloriosa sì, ma ardua ed aspra, come solo l'aveva iniziata da autodidatta senza guida.

Non credo che trovasse comprensione e corrispondenza nemmeno nella più stretta cerchia familiare. Di ciò mi venne l'illuminazione istantanea, come quella di un lampo notturno, un giorno che riuscì improvvisamente a dirmi: «Come invidio Bissolati». Immaginai che si riferisse al talento oratorio e all'abilità organizzatrice del battagliero deputato socialista, ma seguitò: «Pensi, la moglie gli tiene tutta la corrispondenza. Com'è bello, vero?, quando una moglie prende interesse a quello che fa il marito».

Straniamento, solitudine, estraneità a un contesto. Forse certi no si possono dire solo quando tanti ponti sono già stati fatti saltare alle proprie spalle. Poco prima di morire, Caetani scrive una lettera dal Canada a Levi Della Vida:

Il sangue slavo, che ho nelle vene e che mi spinge sempre alle soluzioni radicali, mi indusse a cercare altrove una felicità che io credevo necessaria. Da ciò, complicazioni senza fine. Poi venne la guerra e il mio sangue slavo mi spinse ad arruolarmi volontario come una soluzione temporanea alle mie difficoltà. Poi morì mio padre e mi trovai alle prese con nuove difficoltà. L'inesperto autore degli Annali sentì che gli anni spesi ad esplorare le origini dell'Islam non mi erano di alcun giovamento, né morale né materiale. E arrivai così al momento in cui mi trovai così impegnato in complicazioni esasperanti, che – sempre il sangue slavo – decisi di rompere con tutto e con tutti e andarmene in un nuovo mondo, dove potessi farmi una nuova esistenza, dedicando questa ad una figliola meravigliosa nata in condizioni trattate dal nostro codice civile con barbarico cinismo. Qui in Canada ho potuto, mutando nazionalità, dare il mio nome e regolare la situazione di mia figlia e vivere la vita semplice e umile, che è stata sempre quella da me prediletta.

Nel suo libro, Levi Della Vida intraprende una sana critica storico-letteraria della testimonianza di Caetani.

Oserei affermare che, da un'analisi accurata di questa citazione, risulta che Caetani non era nel vero, se anche potesse credere di esserlo attribuendo all'arruffata situazione finanziaria il valore di causa determinante nella decisione di uno strappo brusco e violento di ogni vincolo con il suo passato. Lui, capo di una casata antica e illustre. Lui, scienziato di fama internazionale, far gettito di un titolo del quale, pur senza albagia, non disconosceva il prestigio. Piantare in asso l'opera di un'intera vita, non per altro che per il dispetto di alcuni affari andati a male e con la difficoltà di sciogliere una matassa ingarbugliata.

Non è possibile, dice Giorgio Levi Della Vida. Al motivo dominante che affiora abbastanza chiaro da quella lettera, devono aggiungersi altri motivi concomitanti, compreso certo anche

quello economico. Certamente non si può sapere se lo stesso Caetani fosse cosciente di tutti questi altri motivi, anche se la loro azione può essere stata intensa.

La triste decadenza e la prevedibile estinzione della sua linea diretta, il crollo dell'illusione di una lontana palingenesi dell'umanità quale l'aveva sognata ed espressa nell'opuscolo dell'11.

La religione democratica, che non era ancora nata nel 1911, fu totalmente travolta dagli eventi che Caetani, come altri, non aspettava, quelli della guerra, che hanno allontanato la possibilità di una palingenesi dell'umanità.

L'amara constatazione, proprio in quel torno di tempo si rasodava la dittatura fascista, che le forze in contrasto con il suo ideale di democrazia umanitaria erano trionfatrici nell'ora presente. Forse perfino l'insorgere del dubbio intorno alla validità della sua opera di storico e in generale intorno alla razionalità della storia.

Ci sono insomma elementi di peso molto maggiore rispetto al sangue slavo; c'è tutto un contesto, come spiega Levi Della Vida, che può farci capire il motivo dell'abbandono. Ed ecco che dobbiamo tornare sul problema della nazione.

Una pagina della Storia d'Italia di Croce (1928). Caetani abbandona Roma, anche perché il modello di religione della patria gli si è rotto tra le mani. Una delle vie di accesso alla copia occidente-oriente è proprio la conquista coloniale, legata alla dimensione nazionale: la nazione che deve crescere, andare ad occupare uno spazio, civilizzarlo. A distanza di tempo, nel 1928, anche Benedetto Croce nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* provò a rispondere alla domanda: «perché siamo andati in Libia?». In questa pagina dà i motivi dei tanti favorevoli, dei pochissimi contrari, elenca vantaggi e svantaggi; poi, però, riflettendo, dopo aver eliminato una serie di alternative presentate come fittizie, va al cuore della questione. Perché siamo andati in Libia?

Ma gli uni e gli altri non dicevano (o non volessero dirlo, o, a furia di ragionamenti cosiddetti realistici, avessero perduto la capacità di vedere e sentire certe semplici cose), che l'Italia andava a Tripoli, perché non si acconciava in niun modo all'idea, che francesi, inglesi e spagnuoli si distendessero a lei di fronte sulla costa africana senza che in nessun tratto sorgesse la bandiera italiana, senza che l'Italia partecipasse al lavoro europeo per l'uropeizzazione dell'Africa; perché non poteva restarsene allo scacco che le aveva procurato ai tempi del Crispi, l'impresa abissina; perché essa non era più quella di quindici anni innanzi, e voleva e sapeva condurre una spedizione militare e insistervi fino alla vittoria: insomma, per quelle che si chiamano ragioni di sentimento, e che sono tanto reali quanto le altre, tanto a lor modo ricche di utilità quanto le altre.

Crisi di crescita, ragioni di sentimento nazionale, missione «europeizzatrice»: per questi motivi siamo andati in Libia. Croce, in questo momento, è un oppositore del fascismo, quindi si è separato dal governo nazionale, ma certamente non si è separato dalla patria, che per un risorgimentale come lui è ancora il valore fondamentale. Da dove sta parlando dell'Italia? Dall'interno della coscienza nazionale («un fuoco che brucia tutti i residui») o dall'alto, alla luce di un valore superiore (Europa, umanità, civiltà)?

Patria e valori eterni nel giudizio storico. In questa conciliazione con valori più alti di quello nazionale – è in alcuni valori universali ed eterni che crede di riconoscere l'inevitabilità della conquista italiana della Libia – si concretizza tutto lo sforzo di Croce. Però dobbiamo anche chiederci quali siano questi valori più alti. La soluzione di Croce resta un punto interrogativo: alla fine, il vecchio filosofo sostiene che alla patria bisogna dare tutto ciò che ci appartiene, ma niente di più (l'esempio che fa, da persona di una certa età e di una certa cultura, è quello dell'onore femminile). Ci sono valori che non appartengono a noi, ma all'umanità, non agli individui ma all'eterno.

Quando si tratterà di un'altra impresa coloniale, a metà degli anni Trenta, contro l'Etiopia, quando ci saranno le sanzioni del-

la comunità internazionale, Croce donerà al governo la medaglietta d'oro di senatore, accompagnando però il dono con una lettera in cui diceva di essere contrario al governo nazionale, ma di non poter essere contrario alla patria a cui dona l'oro. Alla patria si può dare l'oro, ma non lo spirito critico. Ci si oppone all'identificazione tra governo nazionale e nazione italiana. Esistono valori eterni che non ci appartengono e che quindi non possiamo donare alla patria (sarebbe del più grande interesse un elenco di essi).

VI. Due storie

Siamo entrati in un cantiere ideologico, in cui si lavora intorno ai concetti di occidente e oriente. C'è un gran lavoro, molto rumore, tanti colori e movimenti, ne osserviamo alcuni. Ci siamo fermati su due punti, il giudizio di Croce sulla Libia e quello, articolato in vari modi, di Leone Caetani sull'oriente. Da qui dovremmo ripartire.

Breve deviazione di percorso. Prima, però, vorrei richiamare la vostra attenzione su un altro progetto di questo cantiere ideologico, piuttosto lontano nello spazio e nel tempo, molto diverso anche per stile e natura. Si tratta dei due film di Clint Eastwood dedicati alla battaglia di Iwo Jima. Ci allontaniamo un momento, ma è soltanto una deviazione di percorso.

Nel febbraio 1945, gli Americani vogliono conquistare l'isola di Iwo Jima, perché è un'importante base aerea, da dove lancerebbero i loro bombardieri alla conquista del Giappone. Perciò, a metà febbraio 1945, circa centomila soldati statunitensi, con navi e aerei, preceduti da bombardamenti, sbarcano sull'isola. Ma i Giapponesi oppongono una strenua resistenza. Sull'isola erano presenti circa ventimila soldati. Quella che poteva essere, vista la sproporzione di forze, una rapida invasione e conquista delle basi aeree si tramuta in una lunga battaglia, che dura circa un mese e con molte perdite da entrambe le parti (alla fine, gli invasori perderanno circa settemila uomini, solo un Giapponese su cento sopravvive).

A questo evento, cioè al tentativo degli Americani di conquistare l'isola di Iwo Jima, il regista Clint Eastwood ha dedicato

un progetto molto interessante, perché ha voluto raccontare due storie. Non si può dire che le abbia raccontate da due punti di vista, ha fatto qualcosa di più e di diverso.

Il progetto di Clint Eastwood: due storie sulla battaglia di Iwo Jima (2006). Due storie, questa è la scelta. In ciascuna di esse, l'altro, il nemico, non c'è (il primo film ad essere distribuito è stato *Flags of our fathers*, la storia americana, mentre il secondo, *Letters from Iwo Jima*, è la storia giapponese). Nel film in cui si racconta la storia americana, non si vedono i Giapponesi e nella storia giapponese non ci sono gli Americani: sono due punti di vista strettamente interni. Il nemico è un fantasma. C'è, ovviamente, perché si tratta pur sempre di una battaglia, però è come se fosse il protagonista di un incubo: non è visibile.

Comune a entrambi i progetti è anche il fatto che l'autore non abbia voluto prodursi in un'esercitazione di stile. Non ha voluto raccontare la battaglia di Iwo Jima da giapponese e poi da americano. C'è piuttosto una ricerca faticosa della realtà. Una realtà che, nel progetto di Clint Eastwood, assomiglia abbastanza alla giustizia. Soffermiamoci, però, prima su alcuni punti.

Nel film giapponese vedete innanzitutto un arrivo dall'alto. È il generale Kuribayashi che arriva sull'isola, chiamato ad una difesa disperata, perché i Giapponesi hanno già avuto vari rovesci e sanno che dovranno difendersi disperatamente e senza possibilità. La fotografia dell'isola è comprensiva, quasi affettuosa. Si capisce che è la patria del generale Kuribayashi e allora questi prende possesso del comando, i soldati stanno scavando, in maniera un po' convenzionale, trincee sulla spiaggia, in previsione dello sbarco degli Americani. Ma il generale li ferma, ha altri piani; poi se ne va in giro a piedi, di giorno e di notte, per l'isola, come se si appropriasse di un suolo giapponese che sta per essere perduto. Lo scavo – è chiaro che c'è una dimensione simbolica: è un'appropriazione fisica dell'isola, ma è anche un tentativo di trattenerla nella patria giapponese – non avverrà sulla linea dello sbarco, ma *dentro* l'isola: una serie di gallerie, dall'interno delle quali si opporranno agli Americani e daranno

vita ad un'estrema resistenza lunga circa un mese, proseguendo la lotta, anche quando sembrerebbe disperata.

Nell'altro film, quello americano, l'isola – che come vi dicevo era rappresentata con affetto, illuminata di giorno, la battaglia non è ancora cominciata e quindi c'è una relativa quiete – è la scena di un incubo, si vede solo nel ricordo di alcuni soldati, dei *flashback*, nella maggior parte dei casi scene di battaglie notturne. Quindi è completamente diverso il modo di presentare il luogo, ma anche i tempi, perché nel primo c'è il generale giapponese che arriva per preparare la difesa e nel secondo ci sono i soldati che ricordano la battaglia.

C'è però una sequenza, nel film giapponese, che ci fa capire abbastanza che cosa sia un punto di vista. Il film si intitola *Lettere da Iwo Jima*, perché è basato su alcune lettere che sono state ritrovate, scritte dal generale Kuribayashi e indirizzate a casa. Ad un certo punto, c'è un *flashback*: è uno dei momenti in cui si capisce che l'invasione americana sta per riuscire e non c'è più niente da fare. Il generale torna, con la mente, a un momento della sua vita, quando aveva conosciuto degli Americani, al tempo dei suoi studi negli Stati Uniti. C'è una scena, molto significativa, in cui gli amici americani lo salutano prima del ritorno in Giappone e gli regalano una pistola (la stessa con cui alla fine si ucciderà). In questa scena, durante una cena con altri militari americani, una signora gli chiede, indicando la persona che le è a fianco: «se dovesse scoppiare una guerra, lei sparerebbe contro di lui, che sarebbe il suo nemico?» e il generale risponde «in quel caso, io seguirei fino in fondo il mio dovere, i miei convincimenti». Interviene l'ufficiale americano, che chiede: «ma seguirebbe i suoi convincimenti o i convincimenti del suo Stato?» Kuribayashi risponde «c'è forse una differenza?», e l'ufficiale americano conclude: «questo è parlare da soldato».

Si imposta, qui, il tema di ciò che è giusto, e di ciò che è giusto per lo Stato e per la patria. Si forma nel film, lentamente, una linea sottile, che incrina la certezza incrollabile del generale giapponese, per cui non c'è differenza tra i suoi convincimenti e quelli della patria. Il film è tutto dedicato all'ap-

profondimento di questa differenza. Che cosa è giusto, rispetto a ciò che è giusto per lo Stato e per la patria? Nella messa in scena di Eastwood, è messo in evidenza che c'è un modo aggressivo di concepire la patria (il nazionalismo aggressivo, che nel caso del Giappone è una tematica che ci capiterà di riaffrontare e che incrocia tradizioni antichissime come quella dei samurai) e un altro che invece lascia spazio al dubbio che, al di sopra della patria, possa esserci qualche altra cosa: valori diversi e universali.

Questa differenza è propriamente l'argomento del film, i dubbi del generale Kuribayashi se la patria venga innanzitutto o se ci sia anche dell'altro. La messa in scena del ragionamento su questa differenza è del tutto esplicita quando è catturato un soldato americano, portato all'interno delle gallerie e curato. Alcuni soldati giapponesi tra i più aggressivi vorrebbero ucciderlo subito in quanto nemico, Kuribayashi invece lo fa curare, anche se non c'è niente da fare perché è ferito molto gravemente. Ad un certo momento, un ufficiale giapponese comincia a parlargli in inglese, per confortarlo prima della morte, ma trova anche una lettera, che la madre di questo soldato aveva scritto al figlio. La lettura della lettera, che l'ufficiale giapponese traduce ai suoi soldati, educati al disprezzo per il nemico che non ha onore né civiltà, è un momento chiave. In essa si legge l'invito della madre del soldato americano a suo figlio a «fare quello che è giusto, perché è giusto».

Far affiorare sulla superficie del racconto, in un momento chiave, un richiamo forte a ciò che è giusto perché è giusto – quindi qualcosa che vada al di là del valore della patria per cui si combatte – è l'elemento che lega i migliori Americani e i migliori Giapponesi (anche se tale elemento resta inevitabilmente sfuggente e ambiguo). Sembra che si tratti, effettivamente, di una sfera di valori superiori a quelli della patria e sembra che si escludano, implicitamente, altri valori, l'aggressività, il disprezzo per il nemico, la violazione delle norme internazionali sui combattimenti. Questa è la valutazione positiva di un certo, indefinibile senso della patria, che si trova nel film giapponese.

Se guardate il film americano, l'atmosfera cambia totalmente: non siamo più di fronte a un disperato senso dell'onore e al dubbio sulla patria, che poi comunque si risolve a favore della patria, perché il generale Kuribayashi nell'ultima scena del film giapponese si uccide, avendo avuto assicurazione che il luogo dove si trovava era ancora suolo giapponese (gli Americani arriveranno immediatamente dopo).

Nel film americano non siamo più di fronte alla storia di una disperata e onorevole resistenza al nemico, bensì di fronte a una mistificazione. L'isola è una buona base aerea, pianeggiante, c'è solo una collina, alta circa centosettanta metri. Su di essa, in uno dei primi giorni di combattimento, visto anche che l'accesso all'isola era piuttosto agevole perché i Giapponesi erano tutti nelle gallerie, gli Americani piantano la loro bandiera. C'è una famosa immagine del fotografo di guerra Joe Rosenthal, che immediatamente fa il giro degli Stati Uniti ed è subito sfruttata per una campagna propagandistica (convincere gli Americani a comprare i titoli di Stato, il che significava finanziare la guerra).

I soldati, che avevano issato la bandiera, fanno un tour per gli Stati Uniti, facendo diventare episodio di propaganda quel momento, che per loro era stato parte di una guerra vera e di un difficile e lunghissimo assedio. Allora si ricostruisce la collina di Iwo Jima all'interno di uno stadio, con tanta gente attorno con le bandierine; i soldati salgono sulla collinetta ricostruita per piantare di nuovo, ritualmente, la bandiera; oppure sono invitati a una grande convention dove c'erano dolci con la forma della collinetta e loro sopra che montano la bandiera, poi sul dolce versano succo di fragole, che diventa sangue nella loro immaginazione dominata da incubi. La mistificazione consiste nello sfruttare un fatto reale, trasformando un gesto semplice in atto eroico, ai fini di propaganda patriottica.

Come vedete i due progetti non sono certo equivalenti. Direi che la simpatia poetica dell'autore, americano e conservatore, è tutta per l'onore disperato del giapponese e ce n'è ben poca per la vicenda americana. Ma non si può dire che si tratti di due punti di vista: si fa valere un punto di vista, che cerca di essere

più elevato rispetto a quello del partito preso della propaganda o della patria aggressiva. La morale finale di Clint Eastwood – come nelle poche righe di Renato Serra che abbiamo letto – è che i soldati non combattono realmente per la patria, perché, nel contesto reale, combattono per i loro compagni: ricordate Serra? «E tutto quello che c'è da fare si farà», le marce, il compagno di fronte... Questa è la realtà della guerra e rispetto a questa non ci sono eroi. Trasformare dei soldati che hanno piantato una bandiera in eroi e portarli in giro per gli Stati Uniti è tradire la realtà. Solo i protagonisti comprendono tale realtà, così come l'hanno vissuta e che si ripresenta sotto forma di incubo nelle loro menti: agli organizzatori della tournée di propaganda non interessano i dati di fatto (che non siano esattamente quelli i soldati, perché qualcuno era morto e c'è, tra gli eroi, un soldato che non aveva piantato materialmente la bandiera; che non siano tributati i riconoscimenti alla madre di un soldato che invece era presente).

Tra i protagonisti, ce n'è uno indiano, un pellerossa dunque, che sente di non appartenere veramente alla nazione americana (e in una scena non gli danno da bere in un bar, perché è indiano). Ed è invece proprio lui – in una sequenza si premura di andare ad avvisare i genitori di quel soldato che c'era a piantare la bandiera, ma non erano stati onorati – che rispetta la realtà dei fatti, proprio lui che è ai margini della nazione, e che di fronte agli organizzatori del tour propagandistico continua a ripetere che è una pagliacciata ed è praticamente sempre ubriaco (si fa trascinare a forza sul palcoscenico).

Come vedete, sul valore positivo della patria per chi è sconfitto, come il giapponese, Clint Eastwood non ha dubbi e anzi ci fa vedere che quel personaggio, diciamo pure positivo, ha un concetto di patria inclusivo di valori superiori (ciò che è giusto perché è giusto). Non è altrettanto sicuro lo sguardo su ciò che accade nella storia americana, perché qui, in quest'altra storia, il poter modificare a piacimento la versione dei fatti a fini propagandistici mette gli Americani in una situazione equivoca e immorale. In fondo, se in un film c'è la difesa disperata dell'onore, nell'altro c'è una messa in scena patriottica.

L'intero progetto non si lascia però ridurre a un'interpretazione lineare. Certo, per la nostra esplorazione del cantiere ideologico occidentale e dei momenti di costruzione di oggetti «orientali», il progetto di *Letters from Iwo Jima* è sicuramente più attraente del film «americano» (costruito come un commento amaro della foto di Joe Rosenthal).

Durante la preparazione di *Flags*, scatta nella mente di Eastwood qualcosa, che lo porta a pensare a una seconda storia, separata (in un'intervista parla di intuito o premonizione). Ne è scaturito il primo film hollywoodiano scritto in giapponese (da Yris Yamashita), girato in quella lingua e sottotitolato per il mercato mondiale, interpretato da attori giapponesi (altra novità). Si potrebbe parlare di ennesimo intervento americano nella memoria giapponese, a tanti anni dall'occupazione. In effetti, il cast giapponese confessa, durante la produzione, di non conoscere affatto la storia di Iwo Jima. Lo stesso vale per gli spettatori giapponesi, che tributano perciò al film, uscito nel dicembre 2006, un grande successo (è il film più visto per cinque settimane di séguito, vince il premio come miglior film straniero al trentunesimo Japan Academy award, nella bacheca di Yahoo movies vengono lasciati migliaia di commenti di spettatori giapponesi sul film). Il successo in Giappone spinge la produzione a distribuirlo anche nelle sale americane e poi nel mondo (se ne prevedeva solo l'uscita nel circuito home video). Anche la destra conservatrice e nazionalista giapponese accoglie bene il film (questo dovrebbe farci riflettere). In effetti, Eastwood riscrive la storia giapponese e in qualche misura la occidentalizza: mette in scena la «percezione culturale americana del sistema di valori nipponico». Anche i volti sullo schermo contano molto. Se il generale Kuribayashi, che si seppellisce con i suoi uomini all'interno della patria giapponese (come scrive Bernard Benoit), è impersonato da Ken Watanabe – protagonista anche di *The last samurai* (2003), un progetto di mediazione occidentale della cultura tradizionale giapponese per certi versi analogo –, la parte di Saigo, il soldato giapponese restio a sacrificarsi secondo il codice d'onore nipponico, spetta addirittura a una famosa popstar giapponese, Kazunari Ninomiya.

Non si può negare, d'altra parte, che anche spingere lo spettatore americano a seguire una storia in giapponese e a identificarsi col nemico che muore con onore abbia un significato politico e sia un segno di novità, rispetto ai kamikaze che gridavano *Banzai!*

Come un archeologo, Eastwood ha ritrovato il generale Kuribayashi, sepolto a Iwo Jima con le sue lettere ai familiari, e ha provato a modo suo a presentarcelo vivo, mentre organizza l'estrema resistenza nelle grotte dell'isola.

In entrambe le storie l'altro è invisibile, come la Libia per Croce e Caetani. Il fatto che, in entrambe le storie di Eastwood, l'altro, il nemico, sia invisibile ci riporta alla questione della conquista della Libia. Ricorderete che, tanto sotto la penna di Croce che nei giudizi di Caetani, in sostanza la Libia non c'è, è totalmente invisibile. Caetani parla della Turchia, cioè del vecchio dominatore e si disinteressa abbastanza di chi c'è effettivamente in Libia, perché il discorso che fa in Parlamento riguarda soprattutto i rapporti con il vecchio dominatore e viene fatto dal punto di vista del potenziale nuovo dominatore. Per Croce quello è un pezzo di Africa da «europeizzare»: non esiste la Libia. Fermiamoci un momento su questa scomparsa.

Altre due storie parallele: l'impresa libica nelle due tradizioni di studi, italiana e libica. Da quale punto di vista è possibile vedere la Libia? Come conoscerla storicamente? Obietterete: ci saranno pure degli studi sulla Libia; certo, ma torniamo al problema delle due storie. Da una parte avete gli studi italiani che si occupano della conquista coloniale e degli Italiani conquistatori, dall'altra, invece, avete gli studi libici che si occupano della resistenza anticoloniale e parlano del grande jihad anti-italiano. È una storia particolarmente istruttiva per chi si interessa ai punti di vista, perché non parliamo più del progetto poetico di un regista, ma di due tradizioni di studi scientifici.

Fate attenzione a queste due tradizioni di studio. In quella italiana c'è moltissima Italia e pochissima Libia. Ci sono le

ripercussioni politiche della guerra di Libia in Italia, ci sono i momenti della campagna militare, fonti italiane e fatti italiani; non c'è la repressione della resistenza e non c'è la resistenza: non c'è ciò che è accaduto perché c'erano i Libici. La nostra storiografia coloniale è stata, fino a quando abbiamo avuto colonie e purtroppo anche dopo che le abbiamo perse, strettamente dipendente dall'iniziativa della conquista e quindi si è sostanzialmente disinteressata della Libia.

D'altra parte, che cosa accade specularmente in campo libico? È molto interessante: c'è una fase di silenzio piuttosto lunga, perché l'Italia perde la seconda guerra mondiale e conseguentemente anche la Libia, sulla quale regna re Idris fino al 1969. La storia della Libia, durante il regno di re Idris, è il racconto di pochi e isolati eroi della lotta contro gli Italiani e la discussione sul fatto che ci sono stati Libici che hanno collaborato con gli Italiani; però c'è pochissima attenzione, pochi studi, non particolarmente buoni sotto l'aspetto qualitativo. Con l'avvento al potere del colonnello Gheddafi tutto cambia, perché la resistenza anti-italiana diventa il mito di fondazione della Repubblica araba libica. Come la Repubblica italiana è nata dalla Resistenza, così la Grande Jamahiriya (repubblica) araba di Libia si richiama alla resistenza anti-italiana. Nel 1978 è fondato un Centro per lo studio del jihad libico contro l'invasione italiana; nel 1990, in un ambito mutato per i differenti rapporti diplomatici, il Centro diventa «per gli studi storici libici» (senza la qualificazione polemica del jihad anti-italiano). Questo Centro produce molti documenti, circa una trentina di volumi di raccolte di documenti e altre monografie; si concentra naturalmente sulla resistenza agli Italiani, mettendone in risalto la caratteristica di guerra di popolo, organizzata e patriottica, in cui non ci sono più soltanto pochi eroi lanciati all'eroico martirio della guerra santa, bensì comandi militari strutturati, addestramento militare e reti organizzate. Vengono messe in evidenza le motivazioni sociali, quelle economiche. In pratica, si sono concentrati sulla resistenza anti-italiana da un altro punto di vista. Questo è avvenuto indagando fonti conservate in Italia, ma anche in altri paesi del Mediterraneo interessati.

Hanno fatto anche un'altra cosa: hanno valorizzato, in alternativa alle fonti di parte coloniale, cioè le nostre, le fonti orali. Hanno avuto come formatore un esperto di storia orale, Jan Vansina, di origine belga, uno dei principali studiosi dell'Africa. In questo modo hanno cercato di rispettare due cose: da un lato il dato dell'importanza dell'oralità nella tradizione culturale araba – partendo da presupposti loro propri, non internazionali o italiani –, dall'altro, visto che non esistono fonti loro, studiare la vicenda dall'interno sulla base dei ricordi dei resistenti. Tutto ciò ha dato luogo a una demolizione di alcuni punti: alcune battaglie che gli Italiani raccontavano in un certo modo sono state raccontate diversamente, e così di seguito. Da questo diverso approccio metodologico è scaturita la revisione del giudizio sulla resistenza come lotta di popolo e sul posto da dare ai valori effettivamente nazionali, e non soltanto religiosi, di questo jihad anti-italiano.

Quello che è importante è che i Libici si sono concentrati sulla repressione italiana, sulla loro resistenza, sulla deportazione. Adesso, inoltre, si stanno concentrando molto anche sul fenomeno del collaborazionismo.

Resta però che questi due racconti sono effettivamente due punti di vista, strutturati secondo la scienza storica attuale, ma inconciliabili: o meglio, non raccontano la stessa storia.

Studi scientifici e punto di vista «più elevato». Nell'introduzione alla *Bibliografia della Libia coloniale* – normalmente le bibliografie sono degli elenchi di libri, questo però è un bel libro, perché è un elenco, ma nello stesso tempo anche uno sforzo di riflettere su questi due racconti che non si conciliano –, Nicola Labanca, che è uno dei curatori e tra i maggiori studiosi italiani del colonialismo, riflette su questa situazione e sulle conseguenze dei due opposti punti di vista. Labanca sostiene che sugli studi italiani continua a pesare l'esperienza coloniale e il paradosso è che continui a pesare anche se esaurita da tempo. Più avanti parleremo di Edward Said, che ha individuato un nesso tra la formazione dell'immagine dell'oriente e la conquista dell'oriente. Qui verifichiamo che questo nesso c'è anche dopo che la

conquista è finita, quindi c'è qualcosa di piuttosto interessante e importante.

In Italia, incalza Labanca, non è visibile la nostra politica verso le élite libiche, la storiografia italiana non discute i tentativi di civilizzazione della Libia, per esempio la scolarizzazione – è stato messo in evidenza che, quando gli Italiani abbandonano forzatamente la Libia dopo la guerra, il numero dei libici laureatisi dall'inizio dell'occupazione italiana era esiguo, una dozzina in tutto dal 1911. Gli stessi Italiani non affrontano il tema della colonizzazione agraria e degli espropri, perché questo tema prevede un protagonista libico. Non ci si occupa dei tentativi di organizzazione in Stato dei Libici, cioè della resistenza che è l'embrione dello Stato libico che sorgerà in seguito.

Molte cose naturalmente, prosegue Labanca, mancano anche negli studi libici, centrati soprattutto su una prospettiva di storia politica.

Quello che ci vorrebbe, e che manca in entrambe le tradizioni di studi, è la storia della società coloniale, cioè del fondersi o del non fondersi degli invasori con i conquistati, la storia dei coloni italiani con i loro sogni e le loro speranze. Che ci sono andati a fare gli Italiani in Libia? Mancano le storie di città, di comunità, di etnie; gli studi comparativi.

In sostanza, Labanca suggerisce che vera storia sarebbe soltanto quella che superasse i diversi punti di vista e si ponesse da un punto di vista più alto e, da storia politica, diventasse storia sociale. Da una storia nazionale duplice – dalle due opposte storie nazionali, nel caso libico la nascita della nazione, in quello italiano la sua espansione all'esterno – ad *una* storia sociale più vera. Anche da queste due storie, come dai due racconti diversi di Clint Eastwood, emerge qualcosa su cui dobbiamo riflettere. Innanzitutto emerge la necessità di uscire da un quadro angusto, che, in quelle storie cinematografiche e in queste storie erudite e scientifiche, è sempre il quadro nazionalista aggressivo – nel caso dell'Italia che conquista la Libia e nel caso della Libia che cresce come nazione, si oppone all'Italia e rivendica i danni subiti –, per raggiungere un piano diverso.

Il punto di vista nazionalista aggressivo, nelle prime due storie di cui abbiamo parlato, produce la mistificazione dell'immagine della bandiera; poi è superato, perché la storia «giapponese» di Eastwood è il superamento, o la traduzione, per dire così, degli aspetti inaccettabili in occidente del codice d'onore giapponese. È una verità, nella narrazione dell'autore americano, che i Giapponesi imparano attraverso la sconfitta. La visione angusta, del punto di vista nazionalista aggressivo, nelle seconde due storie, continua ad essere presente, nel Centro di studi libici e negli studi coloniali italiani (anche se naturalmente, come Labanca non manca di osservare, ci sono studiosi più moderni, più critici, che cercano di superare questo limite).

VII. L'arrivo a Istanbul

Nel capitolo VI abbiamo osservato due coppie di storie. Nelle prime due, cinematografiche, si può dire che le storie erano diverse ma unico era il punto di vista. Clint Eastwood non ha messo in scena il punto di vista americano e quello giapponese, prima l'uno e poi l'altro, ma ciò che supera l'uno e l'altro. Nel film giapponese, è una patria più grande che include anche il senso di giustizia; nel film americano, è una visione reale della guerra, che esclude la propaganda e la mistificazione. Nelle altre due storie – quelle scientifiche, le due tradizioni di studi, italiana e libica, sulla storia della Libia – partivamo dal presupposto dell'imparzialità, perché se tali tradizioni incorporassero dei punti di vista di parte non sarebbero più storia. Anche qui il punto di vista presupposto è unico: la verità, la scienza, «ciò che è realmente accaduto». Eppure, i curatori della bibliografia della Libia coloniale, Nicola Labanca e Pierluigi Venuta, registrano due visioni, due diversi modi di guardare la storia della Libia, entrambi abbastanza unilaterali: da un lato una storia politica della conquista, dall'altro, dal lato libico, una storia politica della resistenza libica. I curatori facevano valere l'esigenza di un punto di vista superiore, più comprensivo, e lo individuavano in una prospettiva che andasse oltre la storia politica verso la storia sociale.

Con l'esperimento delle due coppie di storie, abbiamo verificato che anche un punto di vista sopraelevato e superiore può essere – e spesso è – limitato.

Che cos'è il punto di vista più elevato, di cui parla Croce a proposito del giudizio storico. Che significa, allora, «stare più in alto»? Nel caso delle ricerche storiche significa aver cercato documenti, aver cercato di capirli, aver provato ad allontanarsi dal punto di vista di parte, dall'azione, dalla lotta, dalla controversia e dai suoi motivi. Ripartiamo da qui.

Cerchiamo di scavare in questa idea di una visione più alta ma limitata, da una situazione, nel tempo e nello spazio, politicamente e moralmente. Incontriamo, solo per un momento, Ernesto «Che» Guevara. Era un combattente – in realtà era un medico, però dopo aver incontrato Fidel Castro diventa un comandante rivoluzionario. Nel suo zaino portava un libro, che si intitolava *La Historia como azaña de la libertad*, «La storia come prodezza della libertà». È la traduzione del libro di Croce, *La storia come pensiero e come azione*. Non è ben chiaro se al Che fosse piaciuto solo il titolo o se gli piaceva anche il contenuto, però, per indagare questa idea di una visione più alta delle cose, fermiamoci su questo importante libro crociano.

Croce distingue due momenti, il pensiero e l'azione; poi si occupa anche dei rapporti tra questi due momenti. Quello che si può osservare è che, finché Croce fotografa i due momenti, la distinzione è abbastanza limpida. Scrive Croce:

Quando l'animo si dispone alla considerazione e indagine storica, accade che si sale «dei secoli sul monte», scolti dai vincoli passionali con le cose particolari, non più avvolti nel fumo dell'azione.

(«*Dei secoli sul monte*» è una citazione di Carducci). È una descrizione molto chiara. Da un lato avete il momento della lotta, che produce rumore e qui, nella frase di Croce, «fumo». Poi c'è il momento in cui si sale e ci si dispone alla considerazione e all'indagine storica, ci si scioglie dai vincoli passionali con le cose particolari: sono due momenti ben distinti. Questo passaggio, ne *La storia come pensiero e come azione*, ha una sua preistoria testuale: ci sono versioni precedenti, in cui questo sguardo, di chi sale «dei secoli sul monte», era un po' troppo

distante dalle cose. In queste precedenti versioni Croce aveva scritto:

quando l'animo si dispone alla considerazione e all'indagine storica, accade che si sale «dei secoli sul monte», donde si dominano con l'occhio campagne e città, che si vedean prima solo a tratti e a pezzi, e limpidi appaiono aspetti di una vita che erano prima avvolti nel fumo dell'azione.

Da una stesura all'altra, il filosofo elimina la limpidezza della visione. Forse avrà riflettuto che in questo modo faceva le cose troppo facili. Comunque i due momenti sono abbastanza nitidamente segnati: c'è il fumo dell'azione, la nebbia si dirada, si vedono cose che prima non si vedevano.

Torniamo un momento sul punto di vista di Croce sul perché siamo andati in Libia. Egli presenta, nel testo che abbiamo letto insieme, i nazionalisti aggressivi, quelli che vogliono fare la campagna di conquista e declamano *La canzone d'oltremare* di D'Annunzio, poi presenta le ragioni dei favorevoli e dei contrari all'impresa. Favorevoli e contrari condividono un'idea di patria, che comprende anche valori universali. Croce dà il suo giudizio sulla campagna libica partendo dal punto di vista di chi è favorevole all'impresa libica, ma che è critico perché ha qualche timore su come verrà condotta: è un punto di vista più alto e comprensivo. Scrive nel 1928, il fumo dell'azione del conflitto si è diradato, la battaglia, a distanza di tempo, è finita, il dissidio tra i nazionalisti aggressivi estremisti e i patrioti favorevoli e contrari si è attenuato ed è da questa posizione sopraelevata che Croce scrive la sua verità universale sul perché si è voluto andare in Libia: da un punto di vista storico. Raggiunta questa vetta, osserva e scrive: l'Italia era cresciuta, voleva, poteva e doveva partecipare all'uropeizzazione dell'Africa, anche con la forza e fino in fondo.

Seguite i passaggi del ragionamento, perché stiamo cercando di capire che cos'è un punto di vista universale ma limitato. Croce, quindi, parla da un punto di vista che include quello patriottico: è il suo. Ricorderete che era nervoso nei giorni del

regio decreto di annessione, ma favorevole. È un punto di vista che assume la storia come valore superiore, imparziale ed universale perché ha bruciato le componenti politiche e si è rasserenato.

Ma in che consiste, in questo momento, in questo giudizio, tale universalità? In che cosa è storico e universale questo giudizio? Questo punto di vista comprensivo in che cosa è diverso da quello dei nazionalisti aggressivi, per esempio? Perché Croce mostra all'opera gli avversari, riconosce le loro ragioni, mentre i nazionalisti aggressivi nelle loro ricostruzioni non lo fanno.

Nel merito, però, se l'universalità di Croce è quella per cui la Libia è solo un pezzo di Africa da europeizzare, la Libia resta un oggetto invisibile. Non è rimasta forse un oggetto invisibile la Libia, praticamente fino ad oggi? Allora qui c'è un limite. È in questo senso che anche il punto di vista superiore può essere limitato: c'è un limite storico di questa universalità. Croce non può uscire dai suoi panni, quelli del 1911 e poi quelli del 1928.

Le ragioni degli altri. Croce, in effetti, ci ha provato a non tradire il Vangelo. C'è una pagina di un libro, un tempo molto famoso, che si intitola *Il tradimento dei chierici, La trahison des clercs*, di Julien Benda (1927). In che consiste il tradimento dei chierici?

Tolstoj racconta che da ufficiale e vedendo durante una marcia uno dei suoi colleghi colpire un uomo che era uscito dai ranghi, gli disse: – Non ti vergogni di trattare così uno dei tuoi simili? Non hai letto il Vangelo? – Al che l'altro risponde: – E tu non hai letto i regolamenti militari?

Benda osserva che sarà sempre questa la risposta, «Non hai letto i regolamenti militari?», che si potrà dare a chi, da un punto di vista spirituale, vuole dettar legge al potere temporale.

Mi sembra – prosegue Benda – una risposta molto saggia. Quelli che spingono gli uomini alla conquista delle cose non sanno che farsene della giustizia e della carità, però è importante che esistano uomini che guidino i loro simili verso altre religioni che non il temporale. Non esiste solo la conquista delle cose.

Benda fa vedere le ragioni del regolamento militare e le ragioni del Vangelo. È un punto importante del ragionamento, perché in questo sforzo, che Croce compie, di non «tradire il Vangelo» si risolve l'universalità del suo giudizio. È in quel «fino in fondo», in quel conquistare la Libia ed europeizzarla *fino in fondo* che si capisce che, nel 1911-12, tradire il Vangelo era un punto di vista. Croce non avrebbe forse potuto scrivere che invadere la Libia era una violazione del diritto delle genti, era una rapina, come invece scrive Caetani? Certo. Ma la sua posizione sopraelevata, per come è fatta e per la sua limitazione, gli consente di vedere le ragioni degli altri, non quelle di tutti gli altri. Gli consente di vedere solo le ragioni di alcuni altri, di chi non la pensava come lui (i nazionalisti aggressivi), gli consente di vedere le ragioni dei patrioti contrari, come Leone Caetani, e naturalmente le ragioni di chi la pensava come lui (i favorevoli all'impresa). Però questo punto di vista superiore ma limitato non gli consente di vedere la Libia, i Libici restano invisibili e propriamente non esistono. Ecco in che consiste quell'universalità: c'è uno sforzo di raggiungere una posizione più elevata e comprensiva, c'è uno sforzo nel non chiudersi solo nelle proprie ragioni, ma non di riconoscere quelle di *tutti* gli altri.

Non basta dire che il giudizio storico che pretende di essere sopraelevato, superiore e imparziale è limitato storicamente. Quello che dobbiamo cercare di fare è vedere come, nelle singole situazioni e nei singoli momenti, questa visione è limitata e poi dobbiamo vedere in che consistono, di volta in volta, gli sforzi compiuti per salire su questo luogo sopraelevato da cui si guarda.

L'arrivo a Istanbul. È l'arrivo, intanto, di una persona, Erich Auerbach, uno dei due protagonisti di questo libro, uno studioso di filologia romanza.

Il suo arrivo a Istanbul avviene ai primi di settembre del 1936. L'8 agosto precedente, in una lettera a Croce – i due erano in contatto –, Auerbach scrive: «parto nei primi giorni di settembre per Istanbul; spero di rivederLa nel mio primo viaggio

in Europa». Per varie combinazioni, poi, i due non si vedranno più. Vediamo ora cos'era, in quel momento, Istanbul, il luogo che lo studioso di filologia romanza di Marburgo andava a raggiungere.

Le grandi linee della storia ottomana. La storia di questo momento della Turchia è molto interessante. Tradizionalmente e anche geograficamente, la Turchia si trova al confine tra occidentale e oriente, però c'è una dimensione culturale, c'è una dimensione politica e c'è una dimensione storica, per cui la storia della Turchia negli anni Venti e Trenta è un crocevia determinante. Naturalmente non potremo esaurire tutti i temi di questa storia, però dobbiamo fermarci su questo ambiente per lo meno fino alla fine della seconda guerra mondiale, perché è il contesto in cui Auerbach si trova ad operare.

Nel momento in cui l'Italia si decideva a conquistare la Libia, che in quel momento era dominata dal sultano turco, la Turchia era ancora il centro dell'Impero ottomano. Si trattava di un impero estremamente longevo. Rispetto agli imperi coloniali europei che hanno una durata variabile intorno ai due secoli, l'Impero ottomano dura più di cinque secoli: è una struttura imperiale estremamente resistente nel tempo. Eppure, quello era il momento della disgregazione: l'Italia riesce a «conquistare» la Libia abbastanza facilmente proprio perché la Turchia non riesce ad opporre resistenza, perché nel frattempo erano scoppiate le guerre balcaniche, durante le quali l'Albania si era dichiarata indipendente. Si parte quindi da uno stato imperiale che si disgrega. All'interno di questo processo di disgregazione – e per certi versi parallelamente a questo – cresce un'entità nazionale turca, che è la cosa più interessante, perché è allo stesso tempo un processo di turchizzazione, in gran parte inventato come vedremo, e di occidentalizzazione, cioè di rinuncia al carattere, diciamo, orientale a favore di una modernità che, per tanti aspetti, è una modernità occidentale.

Il concetto di «medio oriente». In quel momento, intorno agli anni Dieci, la Turchia è la potenza egemone nel Medio Oriente.

Già si parlava di Medio Oriente, fermiamoci su questa espressione.

Nel corso dell'Ottocento viene coniata l'espressione «vicino oriente», *Near East*, ma nei primissimi anni del Novecento si afferma *Middle East*. La cosa interessante è proprio che questa regione, che geograficamente comprende la penisola arabica, l'Afghanistan, l'Egitto, l'Iraq, l'Iran, la Palestina e Israele, il Libano, la Giordania, la Siria e la Turchia, viene chiamata medio oriente anche da chi è posto in una posizione geografica per cui questa posizione non è affatto vicino oriente o medio oriente, per esempi i Russi, gli Indiani. Si tratta naturalmente di una definizione che accetta la centralità dell'Europa occidentale, perché quella regione è medio oriente rispetto all'Europa occidentale: è, se volete, dal punto di vista obiettivo, la conferma di quello che diceva Gramsci. La cosa più notevole è che il medio oriente è tale anche per gli abitanti del medio oriente, quindi capite che è una tipica costruzione intrecciata di teoria della conquista, studi e cultura.

Comunque, in quel momento la Turchia era la potenza egemone; tale egemonia era il risultato di una storia molto lunga, alla quale si potrà accennare soltanto per sommi capi. L'Impero ottomano aveva costituito il nemico per l'Europa dalla fine del XIV secolo: un lunghissimo confronto. Aveva ereditato anche – altro elemento importantissimo – la struttura e molte caratteristiche ideologiche dell'impero bizantino, che a sua volta aveva ereditato quelle dell'impero romano (ne riparleremo).

Al principio, ci sono tribù nomadi turche originarie dell'Asia centrale che si islamizzano tra il X e il XII secolo. L'emiro Ozman crea uno stato alla fine del XIII secolo e comincia l'espansione imperiale durevole di cui abbiamo parlato: c'è l'apogeo nel XVII secolo e poi un lento declino. Per farvi un esempio, Istanbul nel XVII secolo è la città più grande del mondo, sia come numero di abitanti sia per vitalità. Il declino che inizia dal XVIII secolo è anche una regressione economica, perché l'Impero ottomano è aperto alla penetra-

zione commerciale, a differenza, ad esempio, del lontano impero cinese. I paesi europei, prima la Francia e poi l'Inghilterra, cercano e ottengono facilitazioni commerciali, penetrano così nell'Impero ottomano, lentamente svuotando l'economia di quelle aree, che, per questo motivo, si avviano sulla strada del sottosviluppo. I prodotti lavorati sono importati da lontano, ottengono franchigie doganali, trattamenti di favore e pertanto la parte viva dell'economia è altrove: un lento declino economico che accompagna quello politico.

A metà dell'Ottocento ci sono tentativi di modernizzazione e di occidentalizzazione, ma falliscono (anche in Egitto). C'è un grande passato imperiale in questa area, c'è un declino politico che porterà a un'esplosione del quadro imperiale, c'è la penetrazione economica occidentale che svuota l'economia turca. L'impresa libica è già un segno di disgregazione, poi ci saranno le guerre balcaniche, l'indipendenza dell'Albania e infine la Grande guerra.

Al declino, fa riscontro anche una storia parallela e contraria, di ascesa della nazione turca, che è molto rilevante. C'è un movimento per cui alcune culture politiche europee, in particolare quella tedesca, entrano nel tessuto della nazione turca e cominciano a strutturarla proprio in forma nazionale.

I contenuti concreti di questa visione nazionale non sono chiarissimi: i cosiddetti Giovani Turchi – partito-movimento di modernizzazione che trae i suoi spunti dall'Europa – sono influenzati un po' da tutte le correnti politiche europee, a Parigi ascoltano i socialisti e li approvano, poi ascoltano i monarchici e li approvano, ascoltano l'Action Française e li approvano. Sono molto eclettici, l'unica cosa che fanno è che vogliono trasformare la nazione turca in una nazione forte e coesa. Naturalmente, attraverso l'influsso della cultura politica tedesca si infila anche l'idea della nazione aggressiva, pronta a espandersi, quindi militarismo e autoritarismo.

Nel momento in cui scoppia la Grande guerra, il governo turco fa una scelta di campo, che però risulterà fatale: si schiera dalla parte degli Imperi centrali. Questa era la conseguenza dell'influsso della cultura politica tedesca e di un'egemonia

della Germania su quell'area (tanto che si era parlato della Turchia come «Egitto della Germania»). La Turchia entra in guerra e viene sconfitta: è a quel punto che lo sviluppo della nazione turca subisce un'accelerazione, perché ormai la disgregazione dell'impero è totale, con l'affidamento di alcune aree a mandati e la pura e semplice perdita di una parte del territorio metropolitano, che rischiava di compromettere l'unità statale turca. C'è una reazione: a un periodo di protettorato inglese, segue una guerra di indipendenza nazionale tra il 1919 e il 1922. A seguito di questa guerra di indipendenza nazionale, la nazione turca si rafforza e, come accade spesso nelle rapide operazioni di costruzione della nazione, questo rafforzamento avviene a scapito delle minoranze.

Le minoranze presenti sul territorio turco, e non erano poche, sono «trasformate» in colonie: le minoranze sul territorio turco sono come i Libici per gli Italiani nel 1911. Allora Greci, Armeni, Curdi, Ebrei e Arabi vengono sistematicamente discriminati – o peggio, vedremo poi la questione dei Curdi e quella degli Armeni. La nazione turca cresce in quanto espelle dal suo nucleo forte queste minoranze: resta chi è musulmano e parla turco. Queste sono le grandi linee del processo.

Nel momento in cui, espulse queste minoranze, la nazione si consolida con il nuovo quadro statale, cioè una repubblica, avviene l'avvio verso la definitiva occidentalizzazione. Bisogna però vedere bene in che cosa consista questa occidentalizzazione: i tratti esterni sono quelli di una modernizzazione-occidentalizzazione.

Va tenuta presente anche la «turchizzazione», il processo di rinsaldamento della nazione turca, perché Auerbach è chiamato a Istanbul proprio per collaborarvi: non tanto per dare contenuti ideologici ai nazionalisti turchi, ma per «occidentalizzare» quel paese. Quando Auerbach dovrà definire che cosa ha insegnato a Istanbul, dirà che ha insegnato «europeologia». Vedete quanto ci interessa questa manovra di diffusione dell'europeologia sulle rive del Bosforo, al confine con un oriente che sta rapidamente mutando pelle.

L'arrivo a Istanbul di Edmondo De Amicis nel 1875. Adesso dobbiamo avvicinarci un po' di più a qualche fatto, a qualche volto, a qualche storia. L'arrivo di Auerbach a Istanbul è un fatto reale, però non è privo di risonanze letterarie. Ho già detto che nel XVII secolo Istanbul era la città più grande del mondo. L'occidentale che si avvicina a Istanbul sa che sta andando in un mondo nuovo e questa novità, questa diversità strutturano la sua visione, salvo poi aggiustarsi su ciò che effettivamente si vede. Quindi arrivare a Istanbul è anche avere nella mente tutti gli arrivi a Istanbul descritti nei libri.

Quello che voglio provare a raccontarvi è l'arrivo a Istanbul di Edmondo De Amicis, l'autore di *Cuore*, che viaggia verso la Turchia dopo dieci giorni di navigazione da Messina proprio alla fine di quel periodo di modernizzazione che si stava sviluppando nell'Ottocento, tra il 1840 e il 1865. Nel 1875 De Amicis arriva a Istanbul. Questo suo racconto – il libro si intitola *Costantinopoli* – è un po' la base di tanti altri racconti: l'esperienza del viaggiatore qui interagisce con quella di chi ha provato a raccontare e quindi è, allo stesso tempo, il resoconto di un viaggio ma anche una specie di messa in scena. Questa messa in scena, però, prevede innanzitutto gli orientali, già sulla nave.

A prora v'era una folla di Turchi sdraiati, che fumavano beatamente il loro narghilè col viso rivolto alla luna. Musulmani pigri e impassibili.

Vedete lo schema dell'orientale: lui ce lo mostra già sulla nave. Sono figure prevedibili. Poi mette in scena l'arrivo vero e proprio: c'è grande emozione sulla nave, si entra verso il Bosforo, non si vede assolutamente niente perché c'è la nebbia. La sua descrizione è filtrata attraverso gli occhi di un gruppo, con lui ci sono due signore ateniesi, una famiglia russa, un ministro di culto inglese e altri. Poi la nebbia si dirada e De Amicis dà fondo alle sue capacità descrittive. Vede il «luogo più bello della terra a giudizio di tutta la terra»; quello che vede, però, non è realmente descrivibile; a un certo punto esclama:

E ora descrivi, miserabile. Profana con la tua parola questa visione divina. Chi osa descrivere Costantinopoli?

Costantinopoli è il luogo della più indescrivibile varietà. È evidentemente l'esperienza di una diversità radicale rispetto alla propria terra: è il viaggio ideale. Naturalmente non tutto, nella descrizione di De Amicis, è offuscato da questi schemi letterari: c'è qualcosa che effettivamente colpisce i suoi sensi.

Costantinopoli, tutta luce e tutta bellezza della visione di stamattina, è una città mostruosa. È un labirinto di formicai umani, di cimiteri, di rovine, di solitudini, uno sterminato accampamento asiatico.

Quello che vede è un caos, non descrivibile, ma enumerabile, e quindi quello che farà effettivamente in gran parte del libro è enumerare quello che vede. Non c'è sintesi possibile; allora De Amicis si ferma sul ponte che unisce l'Europa all'Asia e osserva – si avvicina all'oriente il più possibile. Osserva i piedi, «passano tutte le calzature della terra». Poi ascolta, le lingue, vede i popoli, le razze, tutte le persone che passano sul ponte, Siriani, Circassi; poi le varietà di cappelli, le pettinature, i preti delle più diverse religioni, le divise militari, tutte le sfumature di pelle umana, i colori delle vesti. Ad un certo punto, azzarda una sintesi non proprio lusinghiera: «l'immagine di un veglione dentro a un immenso manicomio». De Amicis nota che c'è chi porta il taffettano e chi il soprabito; vede che l'enorme varietà della città e la sua bellezza sono insidiate dalla civiltà, come se l'oriente fosse insidiato dall'occidente.

Ogni anno cadono migliaia di taffettani e sorgono migliaia di soprabiti.

Alla fine, la sua considerazione è un po' amara.

Il Turco vero, schietto e antico e quell'essere ambiguo, senza

colore e senza sapore che si chiama il Turco della riforma sono cose diverse.

Vi dicevo che De Amicis arriva a Istanbul alla fine di un tentato processo di riforma di modernizzazione. Poi questo processo di riforma continuerà comunque, ma molto più lentamente, per accelerarsi infine con la repubblica kemalista.

C'è un carattere nazionale arcaico che comunque è impenetrabile per l'Occidentale. I Turchi con cui si riesce a parlare, quelli che comunicano con noi, rappresentano una via di mezzo tra Occidentali e Orientali, ma non rappresentano fedelmente la vera nazione turca.

Vera nazione turca, che De Amicis decodifica come «dominatori che ci disprezzano». Badate bene che nella storia delle nazioni ci sono anche questi archetipi: il fatto di aver appartenuto ad un impero che è durato molto di più di tutti gli imperi che gli occidentali hanno potuto inventare non è secondario per i Turchi. Il senso di essere dei dominatori: Leone Caetani dice che il soldato turco è il migliore del mondo e vale quanto tre soldati occidentali.

Una visione di Costantinopoli futura (e un giudizio del 1932 di Renato Bova Scoppa). Il libro di De Amicis si chiude su una visione. Così come si era aperto con la visione dell'arrivo a Istanbul, si chiude con la visione dell'Istanbul futura.

Che cosa sarà questa città tra uno o due secoli, anche se i Turchi non saranno cacciati d'Europa? Ahimè! Il grande olocausto della bellezza alla civiltà sarà già consumato.

È la varietà della bellezza che cede all'uniformità della civiltà.

Io la vedo quella Costantinopoli futura, quella Londra dell'Oriente che innalzerà la sua maestà minacciosa e triste sulle rovine della più ridente città della terra. I colli saranno spianati, i

boschetti rasi al suolo, le casette multicolori atterrate, l'orizzonte sarà tagliato da ogni parte dalle lunghe linee rigide dei palazzi, delle case popolari e degli opifici, in mezzo a cui si drizzerà una miriade di camini altissimi di officine e di tetti piramidali di campanili. I fili del telegrafo si incroceranno come una immensa tela di ragno sopra i tetti della città rumorosa. Sul ponte della Sultana Validé non si vedranno più che un torrente nero di cappelli cilindrici e di berrette. Tutto sarà solido, geometrico, utile, grigio, uggioso e un'immensa nuvola oscura velerà perpetuamente il bel cielo della Tracia.

Un diplomatico italiano, Renato Bova Scoppa, scrive un altro libro che «dialoga», a distanza, con quello di De Amicis. Siamo nel 1932:

Dov'è andato a finire tutto quel mondo variopinto, colorato, rumoroso visto da De Amicis?

Nel 1932 la profezia di De Amicis si è avverata. Quel mondo variopinto, colorato e rumoroso non c'è più.

Dobbiamo vedere perché. Un fenomeno rivoluzionario ipernazionalista si era prodotto in séguito alla guerra di indipendenza dal 1919 al 1922, guidato da Mustafa Kemal. Con una serie di passaggi, la rivoluzione aveva intimamente trasformato la nazione turca, rafforzandola dal punto di vista propriamente nazionale, ma anche cambiandola profondamente.

Bova Scoppa ci offre anche un ritratto del condottiero. Seguendo il suo punto di vista, di un diplomatico dell'Italia fascista che va in Turchia, per il quale l'orizzonte della politica estera fascista è il Mediterraneo, l'ambasciatore mette al centro del fenomeno rivoluzionario turco Mustafa Kemal.

Lo rivedo, come se fosse ora, durante uno dei tanti balli che si sono tenuti ad Ankara, per cerimonie ufficiali, in questi ultimi anni. Lo rivedo nella possente scultorea quadratura del suo volto leonino. Naso largo, bocca sottile, occhi verdeazzurri. Tiene circolo al centro del buffet, con un bicchiere di champagne in una mano e una sigaretta nell'altra discorre con qualcuna delle più graziose signore turche intervenute alla festa.

Ha scelto per interlocutore l'ambasciatore della Gran Bretagna. Il Ghazi (condottiero) parla a scatti; i suoi periodi sono brevi, interrotti da pause, durante le quali sembra che il viso, con la mimica degli occhi, continui il senso della frase. Le sopracciglia folte terminano con una piegatura all'insù, che danno ai suoi occhi una luce mefistofelica. Aiuta il suo dire con l'ansia delle mani mai ferme, che scandiscono l'aria in gesti netti, taglienti, nervosi. Ogni tanto, porta l'indice alla tempia, quasi a fissare l'idea che esprime in un punto. Parla in turco e il segretario generale alla presidenza traduce frase per frase le sue argomentazioni all'ambasciatore britannico. Quando la traduzione non è esatta toglie la parola all'interprete e rettifica, precisa e corregge in buon francese.

L'argomento della conversazione è piuttosto astruso: si parla dell'origine dell'uomo e di quella delle razze, di Galli e di Celti. Afferma che, se gli uomini sapessero trovare nell'identità della loro origine la base di un'universale solidarietà, il mondo cambierebbe aspetto.

Quello attuato da Mustafa Kemal è uno dei processi più radicalmente rivoluzionari che si siano visti nell'area del Mediterraneo, niente di paragonabile a quello che è accaduto effettivamente in Italia: è molto di più, una rivoluzione ipernazionalista molto radicale. In effetti, il vincitore, Mustafa Kemal, entra in scena quando la Turchia stava per perdere la patria dopo la Grande guerra e, con una strepitosa campagna militare, l'ha salvata, ricostruita e poi fortificata.

La rivoluzione kemalista. Sulla rivoluzione nazionalista turca c'è un bel libro pubblicato l'anno scorso dal Mulino, l'autore è Hamit Bozarslan, uno studioso di cultura francese ma di origine curda. Attualmente è il migliore e anche il più accessibile libro sull'argomento. Cosa sostiene Bozarslan?

Anziché partire da categorie normative, che definiscono un mondo musulmano associato alle «tenebre asiatiche», e una personalità quasi miracolosa, capace di avvicinare parte di questo mondo a modelli occidentali, anch'essi astorici, intendo inserire il kemalismo nel contesto delle correnti e delle esperienze po-

litiche rivoluzionarie, in particolare europee, del periodo tra le due guerre.

C'è di più. È la linea di sviluppo di un nazionalismo che c'era anche prima della Grande guerra, ma che prende questa strada dopo e, attraverso una rottura come quella della guerra di indipendenza, diventa molto radicale. È una rivoluzione come quelle che ci sono state nel periodo tra le due guerre, meno «rivoluzionaria» di quella russa, più di quella italiana. Gli antecedenti sono, prima della guerra, quel movimento dei Giovani turchi di cui abbiamo parlato; però c'è qualcosa di propriamente nuovo che accade.

Senz'altro un momento importante di questa novità è la Grande guerra. Vi dicevo della penetrazione di idee tedesche in Turchia: quando scoppia la guerra, l'Impero ottomano entra nella guerra tra ottobre e novembre 1914 – quindi qualche mese in ritardo – e il sultano parla di «guerra santa». Per canzonatura, gli Alleati dicono che sta facendo il «jihad tedesco». Però, quello che accade nel momento della guerra, e a causa della guerra, è effettivamente il punto di rottura, quindi dovette immaginare un percorso precedente abbastanza continuo di modernizzazione, di occidentalizzazione e di nazionalizzazione, ma tutto cambia con la guerra. C'è un'accelerazione.

Due cose accadono contemporaneamente: la fine dell'Impero ottomano e, fatto nuovo che costituisce veramente il nucleo della nuova nazione turca, l'islamizzazione e la turchizzazione dell'Anatolia.

Gli altipiani anatolici diventano la sede della nazione turca. Per fare questo bisognava eliminare chi risiedeva – non turco – in questi altipiani, cioè gli Armeni. Ne deriva il massacro armeno, su cui si discute, la cui entità fa pensare effettivamente a un genocidio – la versione ufficiale turca è che gran parte della popolazione armena dall'Anatolia ha dovuto essere allontanata, perché queste popolazioni fomentavano ribellioni in collusione con i Sovietici, con i nemici; e che le morti avvenute su larghissima scala, che non possono

negare, sono dovute ai trasferimenti di popolazioni, non a uno scientifico progetto di annientamento. Gli studiosi che hanno potuto analizzare questo processo, tra questi anche Bozarslan, insistono sulle caratteristiche di genocidio del trasferimento della popolazione armena. Quello che è più importante per noi è che la scomparsa degli armeni si lega alla reinvenzione dell'Anatolia come entità turca: un territorio abitato da diverse etnie diventa la madrepatria turca e dev'essere pulito, puro. Ciò consegue alla perdita presagita ed effettiva dell'impero coloniale. È come se l'Impero ottomano perdesse la sua funzione cosmopolita e prendesse una strada ipernazionalista. Quindi il massacro degli Armeni, sostiene Bozarslan, è condotto in nome di una nazione turca che non esiste ancora, ma che esisterà: non a caso, uno dei primi atti del governo di Mustafa Kemal è lo spostamento della capitale da Istanbul ad Ankara, un posto piccolissimo e sperduto nel cuore dell'Anatolia. Non c'era niente ad Ankara, non c'erano ambasciate, non era ancora nemmeno una città e infatti si forma nel corso degli anni Venti e Trenta. C'è una bella immagine dell'ambasciatore Bova Scoppa che dice che «nella pianura di Ankara c'è solo un'enorme ambasciata sovietica, che la notte si illumina e sembra una nave». Mustafa Kemal inventa la nazione turca nell'Anatolia e da lì parte per creare una nazione nuova.

La guerra di indipendenza è preceduta da un periodo di incertezza e di confusione, durante il quale in Turchia c'è un protettorato inglese, poi greco, ma la manovra militare di Kemal consiste nello sconfiggere le truppe di occupazione inglesi, nel ricacciare i Greci in Grecia, nell'abolire il sultanato nel novembre 1922 e nel proclamare, circa un anno dopo, nell'ottobre 1923, la repubblica turca. Fate caso ad un possibile parallelismo tra Turchia e Italia: c'è un anno di differenza rispetto alla marcia su Roma di Mussolini, però anche quello che accade in Turchia è una fase di transizione in cui domina l'esigenza di eliminare gli oppositori, che ha Kemal Atatürk (Atatürk è il cognome assegnatogli dal Parlamento turco nel 1934, cioè «Padre dei Turchi», padre della Patria). Ciò viene

fatto attraverso il meccanismo dei «Tribunali dell'indipendenza», nel 1925: ci sono incarcerazioni ed eliminazioni di oppositori. In seguito all'attentato a Kemal del giugno 1926, c'è una stretta repressiva autoritaria – esattamente come accadde in Italia dopo l'attentato di Bologna contro Mussolini di fine ottobre 1926 – e si crea il sistema del partito unico, perché il partito oppositore di quello di Kemal è messo fuorilegge.

La cosa molto interessante, – ed è una differenza che c'è tra i due regimi, – è l'estrema concentrazione di un atto fondativo del nuovo regime, che è insieme storiografico e politico. Ciò che Mussolini ha fatto distribuendo le sue dichiarazioni in discorsi ripetuti nel corso degli anni, Kemal lo fa in un solo momento, nell'ottobre 1927. Un discorso che dura sei giorni, una cosa spropositata dal punto di vista oratorio: la durata complessiva sarà di 36 ore e 31 minuti. Questo discorso, il *Nutuk*, è la storia di quanto è accaduto dalla guerra di indipendenza in poi, la storia dell'eliminazione dei dissidenti, la giustificazione del partito unico e del regime autoritario: è il potere che dice come sono andate le cose, dando per scontato che, d'ora in poi, comanderà solo il Ghazi. È un momento simbolico di grande importanza. Ci saranno contestazioni, perché chiaramente rispetto a questa fluviale ricostruzione dei fatti, molti protagonisti, dipinti in maniera caricaturale o errata, scriveranno lettere di reazione, cercheranno di opporsi a questa versione dei fatti. Di fatto, però, il *Nutuk* segna la presa del potere assoluto da parte di Kemal e la trasformazione in regime.

A quel punto vengono messe in piedi le classiche strutture dei regimi autoritari e totalitari: ci sono case del popolo, organismi come i «focolari turchi» e tutta la struttura del partito unico che si stende sulla Turchia come una rete e la controlla, come succede in Italia con il partito-Stato.

Una cosa molto importante che deve essere sottolineata è la politica religiosa kemalista. Per poter cambiare radicalmente lo Stato turco, Kemal sottomette le gerarchie musulmane e abolisce il califfato, l'autorità spirituale, nel 1924. La religione islamica non è centralizzata come quella cristiana, ma è un po'

come se Mussolini avesse messo sotto controllo stretto il papato: Mussolini invece fa i Patti lateranensi. Kemal si oppone e mette sotto controllo le gerarchie religiose. È un laicismo stranissimo, perché, nello stesso tempo, per Kemal gli elementi fondativi della nazione turca sono la lingua turca e la religione musulmana, ma contemporaneamente è il potere secolare che domina quello religioso: questo è il suo laicismo. Anche nel settore dell'insegnamento le scuole islamiche non hanno voce in capitolo, Kemal sottrae loro autorità.

Poi ci sono tutta una serie di cambiamenti, che l'ambasciatore Bova Scoppa può constatare nelle sue memorie: l'abolizione dei vestiti tradizionali, il fez sostituito dal cappello occidentale. Questo dà vita a rivolte: soltanto per l'abolizione del fez e l'imposizione del cappello occidentale, cento persone sono giustiziate. È una vera e propria rivoluzione, niente affatto incruenta. Anche l'abolizione dell'abbigliamento religioso tradizionale per le donne, come ad esempio il velo, è molto contrastata, ma poi la società lentamente accetta le forti innovazioni. Nel 1934 le donne acquisiscono il diritto di voto in Turchia. Sempre l'ambasciatore Bova Scoppa riferisce di donne, apparentemente islamiche, che fanno il bagno in bikini. È una cosa che per gli anni Trenta è comunque molto moderna. In Turchia c'è miss Turchia, come in Italia c'è miss Italia (dal 1939).

Dal punto di vista della modernizzazione, è una rivoluzione radicale per una società islamica. Naturalmente la modernizzazione è anche una radicale turchizzazione. A farne le spese sono le minoranze, viste come nemiche della nazione. C'è lo sterminio curdo, che segue quello armeno. Ci sono tre rivolte curde, nel 1925, nel 1930 e nel 1936-1938, su cui la ricerca è ancora sperimentale e controversa, ma la linea che offre Bozarslan è chiarissima: la turchizzazione prevedeva l'eliminazione delle minoranze.

Alla repressione delle rivolte curde, con la carcerazione o l'uccisione dei ribelli, partecipa nel 1925 anche la Francia, mentre nel 1930 partecipano anche la Gran Bretagna, l'Iran e l'Unione sovietica (un «genocidio curdo»).

D'altronde i funzionari kemalisti lo dicevano chiaramente: per arrivare ai nostri scopi, la rivoluzione kemalista dovrà ricorrere ad una violenza superiore a quella di tutte le altre rivoluzioni. Ad affermare queste cose è Peker, il segretario generale del partito unico. Gli strati inferiori e più poveri della società, per vari aspetti, si avvantaggiano della modernizzazione. Diverso è il discorso per gli intellettuali. Questo è un tema che ci interessa molto, perché è questo l'ambiente in cui Auerbach arriva a insegnare europeologia. Non è più un ambiente tanto tranquillo. Si procede alla dislocazione della maggior parte dei dissidenti, che sia dissidenza religiosa o intellettuale, in una specie di emigrazione interna. Gli intellettuali, per lo più, restano in Turchia, si riuniscono in reti di dissidenza comune più o meno clandestine, certamente invisibili, e si ritirano in una dimensione privata.

Poi, nel novembre 1938, Kemal muore, ma – per dirvi appunto quanto sia unilaterale la visione che centra soltanto sul capo la rivoluzione nazionale: sembra inconcepibile una Germania nazista senza Hitler e un'Italia fascista senza Mussolini – in Turchia c'è una successione: un ministro, Ismet Inonu, prende il potere e vi resta fino al 1950. La rivoluzione continua, il nuovo regime continua tranquillamente.

Questo succede anche per una accorta politica estera del regime kemalista: non commette l'errore, compiuto dall'Impero ottomano, di schierarsi nella guerra che si prepara, ma resta accortamente equidistante. Ci sono varie fasi: nel periodo di maggior espansione delle potenze dell'Asse, cioè fino alla battaglia di Stalingrado, i Turchi sono filo-tedeschi e questo soprattutto in funzione antibolscevica, perché volevano che il nemico bolscevico, a loro vicino, fosse indebolito o addirittura eliminato; poi, quando la situazione militare volge al peggio per l'Asse, si avvicinano agli Alleati. Nell'agosto 1944 rompono le relazioni diplomatiche con la Germania, nel febbraio 1945, qualche mese prima della sconfitta, dichiarano guerra alla Germania. È così che la Turchia, nel 1945, si ritrova nello schieramento occidentale come campione delle teorie contro-insurrezionali del Pentagono ed entra diretta-

mente dalla seconda guerra mondiale nella logica della guerra fredda. I successivi governi turchi si capiscono nella logica del conflitto bipolare, sono in un certo senso creature di quella nuova situazione.

VIII. L'occidentalizzazione dell'università turca

Non dovrebbe sembrarvi strano che, per affrontare i nostri due temi, oriente e occidente, abbiamo parlato finora della Libia e ora parliamo della Turchia. Quello che è interessante, nella genesi ideologica di questi due concetti – almeno dal mio punto di vista –, è il legame con le teorie della conquista coloniale e il fascino o la strana forma di attrazione, che l'ideologia dell'occidente esercita in alcuni punti specifici di ciò che chiamiamo oriente. C'è, innanzitutto, la Turchia che si occidentalizza nel corso degli anni Venti e Trenta, in una maniera assolutamente radicale; ma diremo qualcosa anche del Giappone, che pur essendo in estremo oriente per certi versi può essere definito una sorta di estremo occidentale.

Teoria della conquista e fascino o attrazione esercitata dalle ideologie occidentali in alcuni punti: sono questi i due assi su cui stiamo procedendo. Certamente stiamo parlando della Turchia anche perché ci interessa capire in che ambiente viene ad esercitare la sua attività Erich Auerbach, uno dei protagonisti della nostra storia.

La rivoluzione kemalista. Si è già visto come il generale-dittatore, Mustafa Kemal, riesca ad evitare lo smembramento dell'Anatolia, e quindi la scomparsa della nazione turca, a ribaltare l'orizzonte che si era venuto a creare dopo la Grande guerra e a costituire una nuova Repubblica turca. Si innesca un processo di nazionalizzazione e di turchizzazione molto interessante; è in questo orizzonte di turchizzazione radicale che si in-

serisce la chiamata degli studiosi europei, soprattutto tedeschi, tra cui Erich Auerbach.

Costumi e diritto. In questo panorama di modernizzazione ed europeizzazione, c'è da vedere l'aspetto sociale e giuridico. Kemal adotta i codici occidentali, in particolare il codice civile svizzero e il codice penale italiano, aggiornato sul codice Rocco.

Sempre sul piano giuridico-sociale, c'è l'abolizione della poligamia (nel 1934 era stato anche introdotto il voto alle donne, come si è detto).

Sono tasselli della società religiosamente costituita che vengono a cadere, uno dopo l'altro. Tutto ciò avviene attraverso una collaborazione internazionale: ci si rivolge agli svizzeri per il codice civile, agli italiani per il codice penale. Per quello che riguarda l'educazione delle ragazze, c'è una nota dell'ambasciatore Bova Scoppa in cui scrive che le ragazze sono inquadrare in attività sociali e ginniche da maestre svedesi. Si può immaginare la Turchia di questi anni come una specie di grande laboratorio di europeizzazione, a cui tutti contribuiscono.

Sul piano strettamente sociale, c'è l'abolizione del venerdì festivo: dal 1935 il giorno festivo diventa la domenica, come in tutti gli altri paesi europei.

Dal primo gennaio 1935, invece – e questo è un altro aspetto dell'europeizzazione –, i cittadini turchi devono avere un cognome. Ecco che allora a Mustafa Kemal è dato il cognome di Atatürk, che significa «il padre dei Turchi».

Politica religiosa. La rivoluzione dei costumi e dell'assetto sociale della Turchia non poteva lasciare inalterato il problema della politica religiosa. Nel 1924 è abolita la carica religiosa del califfato. In generale, quella di Mustafa Kemal è una laicità piuttosto singolare.

Ci sono alcuni aspetti esteriori. Per esempio, nei diari di Roncalli, che in quel momento era il delegato apostolico in Turchia, si trova traccia dell'entrata in vigore del divieto di portare

in pubblico abiti religiosi. Nella società turca, i religiosi non possono essere contraddistinti come tali e quindi anche il nunzio apostolico Roncalli veste abiti civili.

Anche l'educazione è completamente laicizzata. L'autonomia che aveva l'insegnamento religioso in campo educativo è ridotta drasticamente.

La linea della politica religiosa di Kemal, però, è quella dell'affermazione del potere dello Stato sulla religione, quindi chiamarla laicità è in un qualche modo limitativo. Non si tratta della laicità come siamo abituati ad intenderla noi, per cui esiste una sfera autonoma della religione e una sfera autonoma dello Stato: si tratta del controllo dello Stato sulla religione e non si tratta nemmeno di ammettere che siano «plurali le lingue di Dio», cioè riconoscere uguale cittadinanza a diverse religioni, perché in Turchia l'unica religione ammessa era quella musulmana. Atatürk sosteneva, in modo un po' acrobatico, che «poiché siamo tutti Turchi e quindi siamo tutti musulmani, possiamo essere tutti laici». Il fatto di essere turco e di essere musulmano, per lui, era un dato di fatto di partenza; in un certo senso, si eleva in un primo tempo la religione musulmana a religione nazionale, dopodiché la si mette sotto controllo. È questa la strana laicità di Kemal ed è un altro degli aspetti del suo progetto fortemente rivoluzionario in campo nazionalista.

Come accade per le minoranze armena, ebraica, araba, curda, che sono emarginate e combattute, allo stesso modo anche le minoranze religiose sono represses – in particolare nell'etnia curda è diffuso l'alevismo, o Kizil Nash, un credo religioso sincretista, che trae elementi dalla religione cristiana e da quella musulmana sciita ed è piuttosto consistente dal punto di vista numerico dei fedeli. Semplicemente esiste una sola religione che è quella musulmana, messa sotto controllo dagli organi del governo: c'è una presidenza agli affari religiosi per questo compito.

Rivoluzione dell'educazione. Dopo una ricognizione delle possibilità disponibili per lo Stato nuovo, la Repubblica fonda-

ta nel 1923, si sceglie la via rivoluzionaria: emissari del governo turco sono inviati a Roma e a Mosca per studiare i due modelli educativi e si decide di saltare l'intermediario «burocratico». Si darà, cioè, meno potere alle strutture dello Stato e si procederà all'educazione delle masse in modo diretto, attraverso metodi rivoluzionari.

Tutto l'apparato educativo esistente è messo tra parentesi o direttamente smantellato. Questo significa assegnare una grande importanza ai progetti educativi; significherà anche far vedere che la nazione turca è un terzo polo antidemocratico e antiliberalista; c'è quello italiano, c'è quello russo e c'è quello turco (siamo all'inizio degli anni Trenta e in Germania i nazisti non hanno ancora conquistato il potere).

Vediamo alcune cifre. Ricorderete che ancora negli anni Quaranta in Libia c'erano solo una decina di laureati. Che cosa accade, spostandoci sull'orizzonte turco? Vediamo alcune cifre tratte dal bel libro di Paul Bairoch, *Victoires et déboires*: nel 1914 quasi non ci sono allievi di scuole medie e universitari, però ci sono 36.000 allievi delle scuole elementari; nel 1923 – è chiaro che ci sono anche dei trend demografici – gli allievi delle scuole elementari sono diventati 340.000 e ci sono 7.000 allievi delle medie e 2.000 universitari. Nel 1939, ci sono 900.000 allievi delle elementari, 108.000 delle medie e 12.000 universitari, questi ultimi concentrati soprattutto a Istanbul; ed è questo il pubblico a cui Auerbach fa lezione.

È un immenso sforzo educativo, anche perché avviene partendo praticamente da zero e azzerando gli organismi intermedi. Anche l'abbandono della capitale è un evento molto significativo. Pensate cosa sarebbe successo se Mussolini, dopo aver marciato su Roma, avesse detto: «Roma è un centro di intrighi, qui si annidano sicuramente i miei nemici: costruiamo una capitale in Molise, dove ci sono soltanto burocrati fedelissimi che eseguono le mie direttive e da questo centro periferico emaniamo ordini che trasformino completamente l'Italia; poi mettiamo sotto controllo il Vaticano». Questo è quello che ha fatto Atatürk: si è ritirato ad Ankara, un posto

sperduto dell'Anatolia dove non c'era niente, e si è sottratto agli intrighi di Istanbul.

La vecchia capitale dev'essere stato un luogo particolare negli anni Venti e Trenta, proprio in quanto abbandonato: non c'erano più gli ambasciatori, c'erano soltanto i consoli, era anche un luogo di transito, poi quando la Turchia sarà neutrale durante la guerra sarà anche un luogo prediletto dalle spie.

Il radicalismo di Kemal si vede bene nella decisione, entrata in vigore dal 1928 per le scritte correnti e i documenti e dal 1929 per le insegne esposte, di sostituire i tanti segni dell'alfabeto arabo con i pochi segni dell'alfabeto latino. Non solo, ma la lingua turca, che fino a quel momento era stata considerata una lingua di contadini ignoranti, è ripresa e rimodernata grazie all'innesto di molti contenuti tecnici e di parole europee, mentre, al contempo, sono eliminate soprattutto le parole arabe e persiane. Ciò che costituiva l'alta cultura di Istanbul, il crocevia della cultura araba, di quella persiana e naturalmente di quella turca era depurato degli apporti più specificamente orientali. Si trattava di liquidare l'eredità di secoli dell'Impero ottomano.

I due terzi dei professori universitari sono semplicemente messi a riposo, espulsi dalle aule delle università. Perciò si sfrutta l'occasione dei professori tedeschi che arrivano: perché si possono sostituire intellettuali che non avrebbero mai accettato di amputare una parte consistente della propria cultura, quella araba-persiana. Questi professori sono emarginati; si chiamano degli stranieri a portare i contenuti europei nella nuova società: è una vera e propria operazione di innesto ideologico.

Atatürk fa anche altro. In particolare fonda degli istituti, nel 1931 un istituto di storia e nel 1932 un istituto di linguistica, che diffondono dottrine iper-nazionaliste in campo scientifico. Si comincia a sostenere, ad esempio, che l'inizio della storia è collegato con l'inizio della Turchia, che le civiltà mesopotamiche sono in realtà civiltà turche, che la lingua originaria dell'umanità è il turco. Questo genere di dottrine, che sono totalmente

indifendibili dal punto di vista scientifico, vengono professate da questi istituti: a capo di quello di storia c'è la figlia adottiva di Kemal Atatürk.

La politica antisemita. Ci interessa in modo speciale il trattamento riservato in questo quadro agli ebrei, perché Auerbach non è soltanto uno studioso tedesco, ma è uno studioso tedesco ebreo. In generale, tutte le minoranze nel processo di nazionalizzazione, erano discriminate e sostanzialmente represses ed eliminate. Anche per gli ebrei vale questo discorso e vengono considerati molto presto una minaccia per la Turchia.

A partire dal 1923, subito dopo la fondazione della Repubblica, per gli ebrei scatta il divieto della libera circolazione in Anatolia. Istanbul resta per loro come una specie di porto franco. All'inizio degli anni Trenta, come gli Armeni e i Greci, anche gli ebrei perdono il posto di lavoro statale. Dal 1934 parte una violenta campagna antisemita, perché gli ebrei si rifiutano di parlare turco; altre campagne seguiranno fino al 1944.

In questo quadro, anche l'ospitalità per gli ebrei stranieri, che spesso erano famosi e importanti, assume un carattere selettivo. L'arrivo di Auerbach a Istanbul nel 1936 non è una cosa tanto semplice, ma dal giugno 1938 diventa quasi impossibile per gli ebrei perseguitati entrare in Turchia, così come è quasi impossibile farlo per chiunque non sia turco.

Lo scoppio delle ostilità – ripeto che la Turchia conserva la neutralità praticamente fino agli ultimi giorni della guerra – e un atteggiamento molto rigido riguardo ai profughi, provocano almeno un caso famoso, che è quello dell'affondamento di una grande nave diretta in Turchia, nel febbraio 1942, con quasi ottocento ebrei romeni. Le autorità turche si difesero, sostenendo di non poter accogliere chi era indesiderato negli altri paesi: era un atteggiamento al cui fondo c'era un evidente antisemitismo. Dopo alcuni mesi di piccolo cabotaggio di fronte alle coste turche, la nave fu affondata da sottomarini ancora oggi non ufficialmente identificati: qualcuno avrà pen-

sato che era una soluzione del problema. Credo esista un film su questa storia.

Nel novembre 1942 è istituita un'imposta sulla fortuna, che colpì soprattutto armeni, greci ed ebrei, perché per i ricchi turchi erano state disposte esenzioni. Collegata con questa altissima imposta, che colpiva all'incirca la metà del patrimonio, c'è anche una campagna antisemita, durante la quale vengono riciclati in Turchia tutte le vignette e i giornali antisemiti che provenivano dalla Germania, dall'Italia e dagli altri paesi europei. Coloro che si dichiaravano o erano insolventi erano portati in campi di concentramento. Secondo le autorità furono millecinquecento persone, i deportati riferiscono invece che si trattò di circa ottomila.

Nel diario di Angelo Roncalli – il futuro patriarca di Venezia e poi papa Giovanni XXIII –, a un certo punto, incontriamo proprio Auerbach, che quando arriva a Istanbul non trova biblioteche in cui lavorare. C'era una piccola biblioteca in un seminario cattolico, allora va dal nunzio apostolico Roncalli e di qui la nota del diario:

15 novembre '37, lunedì. Lavoro ininterrotto delle udienze. Viene il professor Erich Auerbach, un ebreo tedesco molto interessante che insegna nell'università di Istanbul. Gli fornisco opportune indicazioni di carattere scientifico. Poi monsignor Ekmedian degli Armeni che tengo a colazione.

Gli ebrei trovavano nel nunzio apostolico in Turchia un sostegno importante (all'epoca era in corso un trasferimento degli ebrei perseguitati in Palestina). Il movimento verso la Palestina è uno dei punti più critici, da cui nasce la situazione difficilissima e aperta ancora oggi che c'è in quella terra. La posizione del delegato apostolico su questa spinosa questione era molto chiara: Roncalli aiutò concretamente, finché fu possibile, gli ebrei a trasferirsi in Palestina attraverso la Turchia. Tuttavia, come risulta da una nota del settembre 1943 per papa Pio XII, era contrario alla costituzione di uno Stato ebraico in Palestina.

La ricostruzione del regno di Giuda e di Israele non è che un'utopia. Non mi pare di buon gusto che proprio l'esercizio semplice ed elevato della carità della Sua Santità possa essere interpretato come una parziale cooperazione, almeno iniziale e indiretta, alla realizzazione del sogno messianico. Confesso che questo convogliare, proprio la Sua Santità, gli ebrei verso la Palestina quasi alla ricostruzione del regno ebraico mi suscita qualche incertezza nello spirito.

Sulla questione degli ebrei a Istanbul, c'è anche la testimonianza dell'ambasciatore tedesco, Franz von Papen, nelle sue memorie. Dopo la guerra, fu giudicato come criminale di guerra. Tuttavia, nelle sue memorie cerca di accreditarsi come funzionario fedele alla Germania e non al governo nazista, come una persona che, in più occasioni, ha intessuto una serie di trame contrarie, sembrerebbe, agli scopi delle autorità naziste. Per quanto riguarda la campagna nazista contro gli ebrei, scrive nelle sue memorie:

Tale campagna mi portò altre difficoltà. Hitler mi ordinò di ritirare i passaporti a tutti gli ebrei germanici inviati in Turchia, privandoli della cittadinanza tedesca. Non potei approvare queste istruzioni e informai Ribbentrop che la maggior parte degli emigrati aveva lasciato la Germania con il pieno permesso del governo e molti di essi avevano assunto servizio presso università turche e altre istituzioni. Non svolgevano attività politiche e rimanevano fedeli alla Germania, anche se trovavano inaccettabile il regime nazista. Non vedevo come avrei potuto dar corso alle sue istruzioni e gli dissi che il governo turco avrebbe trovato inspiegabile un passo del genere. Nessun emigrato fu in conseguenza molestato in alcun modo. Ne nacquero nuove critiche da parte del partito [nazista] che chiese il boicottaggio di tutte le ditte israelite in Turchia. Non mancai di far rilevare che una restrizione del genere non poteva essere valida in un paese neutrale e, per sottolinearlo, feci la maggior parte delle mie spese personali in negozi ebrei.

Qui emergono due cose. Primo, la figura dell'ambasciatore von Papen che fa da scudo, costruita ex post quando scrive le

sue memorie. Dall'altro lato, la situazione degli emigrati ebrei in Turchia, che non fu facile dal primo all'ultimo momento, perché, come vedremo, la stessa emigrazione intellettuale verso la Turchia presentava molte difficoltà. Ci furono momenti, come questo in cui Hitler ordina di ritirare i passaporti, in cui l'atteggiamento del governo turco, più vicino alle autorità naziste, metteva a rischio anche gli emigrati. Di fatto, poi, il passaporto di Auerbach fu ritirato, non si sa bene quando, ma è possibile che ciò sia avvenuto dopo che la Turchia entrò in guerra contro la Germania.

Anche la vita quotidiana dello studioso emigrato non dev'essere stata semplice. Ma è la missione culturale degli emigrati tedeschi ad essere del tutto speciale: erano gli eredi, in missione in Turchia, di una tradizione culturale europea, divenuta in patria l'apparato ideologico di un regime totalitario. Emigrati, si ritrovavano a collaborare a un'attività di costruzione nazionale iper-nazionalista in larga parte inventata, perché l'identità turca che Kemal Atatürk nutre con l'apporto degli europei, miscelata con la cultura europea dell'emigrazione, è un prodotto totalmente artificiale.

La collaborazione delle università turche con i nazisti e i professori tedeschi emigrati. Gli studi più recenti, in particolare quelli di Kader Konuk, una studiosa turca che insegna in America, hanno messo in evidenza che nel lungo tempo trascorso tra i fatti di cui stiamo parlando e oggi – il lungo periodo in cui la Turchia è stata un paese schierato, durante la guerra fredda, dalla parte occidentale – molti aspetti di queste vicende sono stati dimenticati. Quello che ora, scavando nelle fonti, si ritrova con chiarezza, è che ci fu una intensa collaborazione delle università turche con il regime nazista. È in questo quadro di collaborazione che si inserisce la chiamata di Auerbach. C'è un rapporto a tre: ci sono i rivoluzionari turchi, i nazisti e gli emigrati tedeschi. Va discussa insomma la leggenda che gli emigrati in Turchia fossero esiliati, intellettuali critici, figure mitiche per cui l'emigrazione e l'esilio equivalevano a una distanza critica dall'Europa (è il quadro che Edward W. Said fa di Auerbach).

Ci fu sicuramente una cooperazione delle autorità turche con le autorità naziste, e in generale con le autorità tedesche (ho già parlato di una generale influenza tedesca sulla cultura turca già prima della Grande guerra). Allora, nel momento dell'ascesa al potere dei nazisti, quando moltissimi professori tedeschi vengono eliminati dalla gerarchia universitaria, scatta un progetto, a metà tra privato e pubblico, del professor Albert Malche per la collocazione di questi studiosi in Turchia. È un progetto che ha riguardato centinaia di persone. Questo comportava però il licenziamento di centinaia di professori turchi (ne parla il premio Nobel Pamuk nel suo libro *Istanbul*).

Quello che qui ci interessa, però, è proprio la collaborazione tra tedeschi-nazisti e Turchi. Si potrebbe dire che, esclusi dalla madrepatria in espansione – il nucleo del nazismo è una solidificazione e intensificazione del legame nazionale, per cui gli elementi alieni devono essere espulsi per preparare l'espansione verso est e, poi, l'impero –, gli emigrati trovano spazio in Turchia secondo una logica, che è anch'essa di espansione, perché la Turchia è una zona di influenza della Germania. Gli scienziati emigrati non erano più ammessi nella madrepatria, perché erano ebrei, ma erano utili per un progetto di colonizzazione culturale. I Turchi, dal canto loro, avevano il problema di riempire un vuoto, visto che volevano cancellare la loro cultura tradizionale, con studiosi stranieri, che però non fossero troppo attivi nella propaganda nazionalistica tedesca (erano pur sempre emigrati ebrei riparati in Turchia).

Non si può pensare che Auerbach andasse a insegnare la filologia germanica nazista a Istanbul: evidentemente non dovevano temere la propaganda tedesca, ma traevano vantaggio dalla competenza tecnica, e dalla stessa ideologia, di questi studiosi europei, mentre i Tedeschi, in qualche modo, facilitavano la loro uscita verso la Turchia perché si trattava pur sempre di «germanizzare» l'area turca. Tanto è vero che, dal punto di vista turco, è indifferente che si tratti di emigrati ebrei espulsi, o comunque in missione, oppure di nazisti: tra le centinaia di professori tedeschi che arrivano a Istanbul ci sono anche dei nazisti, soprattutto dal 1940 in poi, quando

si produce un ravvicinamento turco-tedesco durante le prime fasi della guerra.

Questa storia ha anche degli aspetti simbolici. L'arrivo degli studiosi tedeschi era, secondo i racconti dell'epoca, una specie di ritorno: la redenzione della cacciata dei dotti bizantini, fuggiti in occidente nel 1453. Più prosaicamente, Auerbach e i suoi colleghi venivano a compiere la germanizzazione, l'uropeizzazione e l'occidentalizzazione dell'università di Istanbul, dopo il taglio netto con la cultura araba, islamica e persiana.

IX. Lettere dall'appartamento sul Bosforo

Nell'ultimo capitolo ho presentato l'ambiente in cui si trova ad operare Erich Auerbach, l'autore di *Mimesis*, uno dei protagonisti di questa storia per frammenti dell'ideologia dell'occidente. Abbiamo visto la singolare e, per certi aspetti, straordinaria situazione dell'università turca. Nel processo di creazione di una nazione nuova in Turchia, i professori di cultura araba, persiana, islamica sono allontanati e al posto loro arrivano decine di professori tedeschi, in parte emigrati per motivi politici o razziali e in parte semplicemente trasferiti. Si viene a creare una situazione particolare, in cui giocano tre fattori: da un lato i nazionalisti turchi che hanno determinate pretese – vogliono che l'università serva alla costruzione della nazione turca –, dall'altro gli emigrati che, a seconda della loro posizione, fanno proprie determinate esigenze e, infine, gli studenti «nuovi» delle università, che sono una specie di tabula rasa, perché alla fine degli anni Venti c'è stata la riforma del vocabolario e dell'alfabeto e quindi la vecchia cultura si è inabissata per sempre, mentre c'è una cultura nuova che non si sa bene quale debba essere. Allo stesso modo, sono «nuovi» anche gli assistenti turchi di Auerbach (soprattutto donne). In una società come quella turca, anche questa era una grande novità; tenete presente che poi saranno le assistenti donne di Auerbach ad occupare le cattedre delle materie di cui stiamo parlando (filologia europea, filologia romanza e filologia germanica) negli anni Sessanta, fino ai nostri giorni. Ho ricordato che, in un primo momento, la persona che va a fondare la facoltà di filologia europea occidentale è Leo Spitzer, di cui non parleremo, anche se il suo è un caso molto

interessante. Spitzer è l'apripista, Auerbach va a sostituire Spitzer quando questi parte per gli Stati Uniti.

Restano da fare alcune osservazioni. In generale, Auerbach è piuttosto scettico sulla possibile riuscita della modernizzazione e occidentalizzazione che la Turchia tenta attraverso l'innesto di professori stranieri, e in particolare tedeschi. Perché si rende conto che il tempo non è molto; perché vede, intorno a sé, che la presenza di esperti occidentali, limitati nel numero, non è sufficiente e perciò critica fortemente il pressapochismo dei colleghi turchi. Per fare un esempio concreto, quando si deve tradurre Dante in turco, lo si traduce dal francese, perché non c'è un traduttore che conosca l'italiano: è chiaro che la gloriosa filologia europea, che Auerbach rappresentava «in esilio», si ribella clamorosamente, perché l'unità della poesia con la sua lingua è la base della disciplina. Tradurre Dante in turco dal francese è un esempio dei problemi (e delle soluzioni sbagliate) di questa modernizzazione accelerata.

Saltando più o meno ai giorni nostri, oggi la cultura turca *main-stream*, filo-governativa e di massa ha costruito, come si è accennato, una specie di mito sull'arrivo degli studiosi ebrei a Istanbul negli anni Trenta. Il mito è quello di una Turchia, negli anni Trenta, più europea della Germania, che accoglie gli studiosi che la Germania rifiutava. A questo si aggiunge anche una strana nostalgia per il passato ottomano che era multireligioso. Si vanta oggi un'apertura multireligiosa che negli anni Trenta era totalmente assente. Come si è detto, in quegli anni, la Germania favoriva l'espatrio di studiosi in una zona che sarebbe stata di influenza tedesca e i nazionalisti turchi si avvantaggiavano di questi esperti: non c'era né una Turchia più europea della Germania né un'apertura sulla laicità multireligiosa.

Tentativi di nazificazione dell'università di Istanbul. Sto trattando questi aspetti in un modo relativamente dettagliato, però non dobbiamo perdere di vista il quadro generale. L'esportazione di professori tedeschi, come ho cercato di mostrare, aveva vari aspetti: c'era l'esigenza di non disperdere, dal punto di vista delle autorità tedesche, un patrimonio che si era deprezzato

in un certo senso, – perché i grandi intellettuali tedeschi ebrei in Germania non erano più accettabili, – ma non si poteva dissipare totalmente (e quindi bisognava ricollocarlo altrove). Anche per questo motivo sono create associazioni che organizzano il trasferimento degli studiosi.

I nazionalisti più aggressivi, i veri e propri nazisti, mal sopportavano questa forma di conservazione della cultura tedesca all'estero e a un certo momento – precisamente quando, a guerra iniziata, la Germania cerca di portare dalla propria parte la Turchia e questo avviene dopo l'attacco all'Unione sovietica, nel giugno 1941 – i nazisti pretendono di manovrare la facoltà di Istanbul. Vorrebbero, ad esempio, occupare le cattedre di filologia germanica e occidentale, che li riguardano da molto vicino e sono in mano a non-ariani: questi sono i termini usati in un rapporto da un funzionario del partito nazionalsocialista in Turchia. In questo rapporto sostiene che l'università di Istanbul si è *verjudet*, si è «giudaicizzata», «degradata a giudaica».

L'emissario del partito nazista, quindi, denuncia che l'università di Istanbul è piena di ebrei, che la germanistica e la romanistica, cioè le materie che insegnava Auerbach, sono in mano a non-ariani e perciò, nel settembre 1943, propone un professore nazista duro e puro per l'insegnamento della germanistica. Qui c'è una dinamica molto interessante, perché, nella seduta del consiglio di facoltà che deve decidere se Hennig Brinkmann, il professore di provata fede nazista, deve venire o no a insegnare germanistica a Istanbul, gli emigrati, tra cui anche Auerbach, in un primo momento si oppongono. Sostengono infatti che questa chiamata è in contraddizione con quanto hanno fatto fino a quel momento, cioè insegnare la filologia europea, i valori di un'Europa diversa da quella nazista. Brinkmann, sostengono, è soltanto un propagandista del nazionalsocialismo: c'è un'opposizione alla persona e un'opposizione al suo insegnamento. Solo che scatta, per motivi di diplomazia e politica universitaria, il sostegno turco, che è anche un po' aggressivo. Se leggete il resoconto del consiglio di facoltà, noterete che i Turchi ap-

poggiano Brinkmann e allora c'è la marcia indietro di alcuni emigrati, tra cui lo stesso Auerbach, che alla fine vota a favore della sua chiamata.

Si produce, insomma, il tentativo di nazificare anche le zone rimaste alla periferia dell'influenza culturale tedesca – tentativo che fallirà per motivi di politica estera e militare (le sconfitte dell'Asse); scaltramente i Turchi continueranno nella loro neutralità, fino a dichiarare la guerra alla Germania pochi mesi prima della sua sconfitta.

Romanistica e germanistica, fino al 1957. È interessante anche vedere cosa succede dopo. Ci sono legami e problemi che vanno oltre gli eventi più appariscenti. Nel caso specifico della germanistica – cioè della lingua e della letteratura tedesca, che fino all'arrivo di Brinkmann era rimasta in mano ai romanisti, coloro che insegnavano le lingue e le letterature romanze, con un valore politico molto preciso –, dopo la guerra e dopo un breve interregno di una persona assunta temporaneamente, dal 1950 sarà un ex-nazista a insegnare la germanistica. Si tratta di uno studioso epurato, ma che la Turchia ugualmente accoglie. Tra l'accademia turca e l'accademia tedesca c'è una circolazione di persone che va oltre lo schieramento politico e ripropone apparentamenti imprevedibili. La linea profonda è quella, da parte turca, di accettare studiosi occidentali tedeschi e la loro competenza, mettendo tra parentesi la loro provenienza politica.

Un altro corso per la storia europea. È un punto molto importante, perché guardare queste cose da vicino, senza perdere la visione generale, ci permette di capire meglio perché *Mimesis* è un capolavoro, perché Auerbach ha scelto quell'argomento, perché l'ha trattato in quel modo. Nei suoi lavori di Istanbul, è come se il nostro autore presentasse un museo immaginario della civiltà europea e occidentale, alternativa rispetto agli esiti che la civiltà europea e occidentale hanno avuto effettivamente. Da Istanbul, Auerbach raffigura un percorso alternativo della cultura europea, un'altra possibilità.

Ma quelli erano gli anni, sul continente, del dominio degli occupanti nazisti e quindi la reale sequenza della cultura europea era molto diversa. È chiaro che, nel momento in cui vede che a Istanbul sta per arrivare Brinkmann, comincia a pensare che questa possibilità alternativa si chiuda. Quindi il contesto «preme» sempre più pesantemente sulla stesura dei due importanti libri, *Mimesis* e *l'Introduzione alla filologia romanza*. La prospettiva è quella di presentare ad un uditorio pressoché vergine un'Europa che non è l'Europa che effettivamente si era realizzata sulla base della cultura romantica. È un'Europa virtuale, ma che naturalmente aveva una sua genealogia reale: *Mimesis* non è un libro di fantasia, è un libro di storia della letteratura, di storia della cultura.

Momenti della biografia di Auerbach. Nel presentare qualche momento di questa biografia, non seguirei un ordine strettamente cronologico. In realtà, dire qualcosa di sensato sulla vita di qualsiasi persona, senza creare un'atmosfera un po' romanzesca, non è mai facile, però ci sono alcune cose che obiettivamente dovete avere presenti: alcuni sviluppi importanti di questa vita e di alcune vite che gli stanno intorno. I tempi in cui visse e queste vicende sono un po' avventurose già per conto loro, non si svolgono secondo una linea continua e indisturbata dall'inizio alla fine: sono tempi difficili e quindi anche vite difficili.

C'è un documento del 1929 che Auerbach presenta per la sua promozione a professore, in cui ricostruisce la sua vita fino a quel momento. Scrive di essere nato a Berlino nel novembre 1892 dal commerciante Hermann Auerbach, quindi è di classe medio-borghese, e di aver studiato diritto. Questo è molto importante: Auerbach nasce giurista, non letterato, studia diritto a Berlino, a Friburgo, a Heidelberg e si laurea con una tesi sulla complicità nel diritto penale, sulla correttezza. Però fin dai tempi dell'università si interessa di filosofia, di storia dell'arte e di letteratura, tanto che dopo la laurea si iscrive alla facoltà di filosofia e studia lingue romanze a Berlino. Si trova quindi proprio nel cuore della cultura tedesca, prima della

Grande guerra. Poi combatte durante la guerra, dal dicembre 1914 all'aprile 1918, e viene anche ferito gravemente. Alla fine della guerra, riprende gli studi di letteratura e filosofia con maestri importanti come Eduard Norden, autore di un grande libro sulla prosa d'arte antica, e con Ernst Troeltsch, importante filosofo della storia, di scuola storicista ed hegeliana. Dal 1923 al 1929, anno in cui diventa professore, Auerbach fa il bibliotecario alla Biblioteca di Stato berlinese. Continua però a studiare in questi anni, che sono molto importanti, perché si forma sia come critico (è uno dei primissimi a leggere e a introdurre Proust in Germania) sia come studioso di filosofia e di storia.

Su consiglio di Troeltsch, Auerbach studia Giambattista Vico e ne traduce *La scienza nuova* in tedesco. Nel corso di questi studi vichiani, durante la traduzione della sua opera, che è molto difficile, Auerbach entra naturalmente in contatto con Croce, importante studioso di Vico. Da Vico, Auerbach passa allo studio di Dante e la monografia con cui diventa professore nel 1929 è un libro su *Dante, poeta del mondo terreno*.

Oltre che con gli autori italiani, esperti di Dante e di Vico, Auerbach è in contatto ovviamente con Leo Spitzer, uno dei maestri a lui vicini: Spitzer era più grande di soli cinque anni. Quando Spitzer, nel 1931, si trasferisce da Marburgo a Colonia, Auerbach è chiamato al suo posto, a insegnare filologia romanza.

Nel 1933 i nazisti vanno al potere. Leo Spitzer è ebreo, deve lasciare immediatamente la cattedra e va a Istanbul. Auerbach, in un primo momento, non è costretto ad abbandonare l'insegnamento, perché agli ex-combattenti ebrei della prima guerra mondiale inizialmente è consentito di mantenere il posto di lavoro statale. Su questo ci sono delle testimonianze.

Nell'ampio carteggio tra Croce e Karl Vossler, studioso tedesco della letteratura italiana, nel luglio 1933, pochi mesi dopo la presa del potere da parte nazista, c'è una prima traccia. Scrive Vossler:

Di Leo Spitzer non so più nulla di preciso. Sta sempre a Colonia, ma non può più fare lezione. Sta sospeso. Mentre l'Auerbach, quello del Vico, non ha avuto nessuna noia.

In una lettera a Vossler, Croce aveva scritto, già nel maggio 1933:

Anche Leo Spitzer mi ha scritto. Bisogna darsi da fare per procurargli una chiamata dall'estero. Io sto pensando all'America del nord, ma si potrebbe pensare anche alla repubblica argentina o al Brasile.

Croce attiva una rete di sostegno per gli studiosi ebrei in difficoltà. La soluzione trovata per Spitzer è quella di Istanbul, in un primo momento, poi si trasferirà a Baltimora.

Nello scrivere a Croce nel maggio 1933 per chiedergli aiuto, Spitzer affermava:

Ciò che mi rattrista di più è la non resistenza degli intellettuali che si lasciano fare, contenti di essere sicuri e protetti dalla tempesta, che abbandonano il collega che sanno senza torto.

Estraniamento, spaesamento e vita quotidiana. Auerbach mette al centro della sua opera la rappresentazione, o presentazione (*Darstellung*) della realtà quotidiana. Cerchiamo di capire su che base di esperienza vissuta si avvicini a questo tema. Qui c'è una situazione stranissima che si crea, per questi intellettuali. Tutto cambia da un giorno all'altro: prima rispettati, onorati ed ascoltati; poi non possono più parlare, né lavorare, devono andare via. C'è un'improvvisa trasformazione, fiabesca – o come in un incubo – delle condizioni quotidiane. Per Auerbach questo non avviene subito, mentre accade immediatamente a Spitzer.

Lo stato di sospensione, per Auerbach, non dura a lungo. Ancora nell'agosto 1933, scrive a Croce:

Io, come combattente, sono sempre al mio posto, ma la situazione morale è terribile.

Qualche mese dopo, nel gennaio 1934, si ripete e parla di «situazione moralmente intollerabile». Il risultato di tutto ciò è una strana forma di spaesamento nel proprio ambiente quotidiano. È un'altra esperienza singolare e straordinaria.

Nell'ottobre 1934, dopo circa un anno, Auerbach scrive ad un suo amico, presso il quale soggiornerà durante la sua permanenza in Italia:

Non posso pensare che i nostri giorni siano sprofondata così in basso nella corruzione. Penso che la vita ritorna per molte direzioni. Naturalmente io non ne sono più parte da lungo tempo, ma questo non mi preoccupa.

Quando, nello scenario quotidiano, avvengono cambiamenti straordinari, è possibile che la persona si ritragga in una dimensione che è quasi fuori dal tempo («non ne sono più parte»). Nel settembre 1935, in una lettera a Walter Benjamin, altro importante esule ebreo – stiamo parlando dei maggiori intellettuali europei del Novecento – Auerbach scrive che è ancora in servizio ma non può fare lezione. Gli ex-combattenti erano mantenuti in servizio, ma non gli si permetteva di fare lezione, il loro ruolo era sospeso. Poi aggiunge che «la *sua* situazione è singolare in un modo indescrivibile».

La sospensione non dura a lungo, perché un'ulteriore stretta, verso la fine del 1935, porterà al licenziamento di tutti gli impiegati e professori ebrei, combattenti o meno. Perciò nel corso del 1935, Auerbach decide di emigrare. In effetti, si intravede la possibilità di andare a Istanbul al posto di Spitzer e così Auerbach cerca appoggi, probabilmente incontra Croce, nell'ottobre 1935, proprio per questo motivo (l'incontro avviene, vicino Milano, nella villa di Arcore del conte Casati). Nel momento in cui Auerbach, a metà ottobre, torna in Germania, trova la lettera di licenziamento ed è ufficialmente fuori dai ruoli.

Benché molto difficile, la manovra per andare a Istanbul riuscirà e dai primi di settembre del 1936 c'è l'avvicinamen-

to tra Spitzer e Auerbach: il primo va a Baltimora e il secondo prende il suo posto a Istanbul, con il via libera delle autorità naziste. Non dovete immaginare una situazione di tipo romantico, una fuga notturna o qualcosa di avventuroso. Dai documenti emerge che Auerbach va a Istanbul in missione per conto del governo nazista: che quella sia una strada obbligata per lui, perché in Germania non poteva più insegnare, è un altro dato di fatto. Nelle carte si legge: «poiché sono a riposo e ho quarantaquattro anni – scrive Auerbach alle autorità naziste – vorrei accettare questa offerta che mi fanno dalla Turchia».

Vorrei parlare ora di qualcosa che succede dopo, delle condizioni in cui Auerbach lascia la Turchia (anche questo non è privo di importanza).

A Marburgo Auerbach aveva diversi assistenti; c'era, ad esempio, Werner Krauss, uno dei rari resistenti clandestini rimasti in Germania (ci furono organizzazioni clandestine di resistenza contro il nazismo, ma erano regolarmente infiltrate, intercettate e stroncate). In una lettera di Krauss a Martin Hellweg, un altro assistente, nel settembre 1941, si segnala che il maestro a Istanbul è in difficoltà: deve essere quel momento difficile di cui ho parlato, durante il quale i rapporti tra le autorità turche e il partito nazista si stringono e la sorte di questi emigrati diventa effettivamente piuttosto critica. La situazione, come riconoscerà lo stesso Auerbach subito dopo la guerra, in una lettera del giugno 1946, avrà una svolta alla fine del 1942: i rovesci militari dell'Asse cambiano tante cose nell'orizzonte di molte persone, si modificano i rapporti strategici di politica estera e per molti si allevia la tensione.

Krauss è scoperto dalla Gestapo e arrestato nel novembre 1942 (in una lettera di Auerbach a Hellweg si legge in effetti che «Krauss non è molto diplomatico», prima o poi lo scopriranno). Dopo un rapido processo, è condannato a morte; l'esecuzione della condanna è però miracolosamente sospesa: l'Università di Marburgo, pur nazistizzata e messa al passo, produce una serie di documenti in sua difesa (in particolare, gli psichiatri dichia-

rano che Krauss è folle e lo salvano). La condanna a morte è convertita in prigionia.

Dopo la guerra, Krauss diventerà il principale studioso di lingue e letterature romanze nella Germania orientale comunista e inviterà il maestro ad occupare una cattedra nella Repubblica democratica tedesca. Auerbach rifiuta, perché – gli scrive – è ormai «fondamentalmente e inassimilabilmente straniero»; può andare in un mondo nuovo, come gli Stati Uniti, ma non tornare in Germania. Nell'agosto 1947, ottiene di nuovo il passaporto e parte per gli Stati Uniti con un viaggio avventuroso: la sua nave resta ferma due settimane nel porto di Genova per motivi burocratici, poi, dopo circa un mese di navigazione, arriva a Baltimora, dove comincia un difficile adattamento al mondo universitario americano. Per un paio d'anni farà corsi estivi di francese nelle università. In molti college americani, la presenza di ebrei emigrati è osteggiata anche da un antisemitismo americano e non sarà raro – anche se non è il caso di Auerbach – il caso di studiosi ebrei che arrivano negli Stati Uniti e sono più o meno dirottati verso i collegi neri del sud degli Stati Uniti. Quindi gli esiliati ebrei che venivano dalla Germania, discriminati dalla vecchia cultura europea, formano poi gli intellettuali neri di assalto degli anni Sessanta e Settanta, che si ribelleranno al conformismo statunitense: sono incroci imprevedibili, tra discriminati di varia natura.

Dopo il 1950, per Auerbach, le cose negli Stati Uniti si sistemano e fino al 1957 insegnerà filologia romanza a Yale. Morirà poi improvvisamente nell'ottobre 1957 di un attacco di cuore.

Tra questi momenti di vita, ce n'è un altro che vorrei commentare: il suo rapporto con il futuro papa Giovanni XXIII, Angelo Roncalli, che ho già citato come delegato apostolico a Istanbul. Abbiamo già visto che i diari di Roncalli recano un'indicazione alla data del 15 novembre 1937 su un contatto con Auerbach. Quando esce la traduzione italiana di *Mimesis*, nel 1956, Auerbach la fa avere a Roncalli, adesso patriarca di Venezia, che gli risponde con un biglietto, ringraziandolo con un «cordiale saluto, nel ricordo dei lieti e

amichevoli incontri del '37 in Turchia» (incontri, al plurale). Si ricorderà che, nel deserto di documentazione, Roncali aveva permesso ad Auerbach l'accesso alla biblioteca dei domenicani a Istanbul, dove c'era un esemplare del Migne, la raccolta degli scritti di patristica (materiale prezioso per l'autore di *Mimesis*).

Grazie dei suoi lavori, – prosegue il futuro papa – coronati sempre delle consolazioni dello spirito e dell'intelletto, umanamente i più alti, in continua testimonianza resa alla verità e in servizio della fraternità universale.

Rivolte a uno studioso di origine ebraica, queste parole sembrano suggerire una comunanza nella valutazione del ruolo della civiltà cristiana all'interno della civiltà europea, forse una eco di conversazioni a Istanbul, dinanzi a una nazione islamica laicizzata.

Lettere da Istanbul a Benjamin e a Croce. Arrivato sul Bosforo, Auerbach scrive lettere a varie persone. Ne commenterò alcune, perché è particolarmente interessante il cambiamento di scenario.

Abbiamo già visto un primo cambiamento di scenario, indecifrabile, a casa sua a Marburgo: improvvisamente l'atmosfera attorno a lui era cambiata; non è più un rispettato professore di filologia romanza, è stato sospeso, pur essendo ancora in servizio non può fare lezione (ricorderete che nel settembre 1935 aveva scritto a Benjamin che è «impossibile rappresentare la stranezza della mia situazione»).

Benjamin aveva lasciato la Germania prima che i nazisti andassero al potere e cominciato un lungo girovagare che lo porterà presso Brecht in Danimarca, a Parigi per lungo tempo e poi in fuga disastrosa verso la Spagna, quando morirà probabilmente suicida in un alberghetto a Port Bou, il punto di frontiera tra Francia e Spagna. Chiede dunque all'amico qualche informazione sulla vita in Germania. Auerbach risponde:

Vivo in mezzo a persone che non sono della nostra origine [cioè non sono di origine ebraica], stanno in condizioni totalmente diverse, ma tutte la pensano come me.

Sarebbe un errore, tuttavia, credere che nulla sia cambiato, o che le cose tornino come prima.

L'opinione dei singoli, per quanti questi possono essere, semplicemente non conta.

Auerbach scrive da Firenze che «è questo viaggio che mi ha liberato da questo errore». Nella situazione italiana – siamo nel momento di massimo consenso del regime fascista – vede che sono all'opera forze profonde; anche se i suoi vicini di casa di Marburgo la pensano come lui, non vuol dire che la situazione per lui possa evolversi positivamente. È chiaro, allora, che quando effettivamente, come in una fiaba, si ritrova improvvisamente da Marburgo sulle rive del Bosforo, nell'autunno 1936, quello che comincia a vedere, e che prima non vedeva al mutare così sensibile dei dati quotidiani della sua esistenza, acquista un profondo significato.

Nelle lettere a Benjamin, Auerbach scrive le sue prime impressioni, che sono molto interessanti. Una delle prime è di dicembre 1936 e gli scrive che la situazione non è affatto semplice, ma non è neanche priva di attrazioni.

Hanno buttato a mare tutte le tradizioni [si riferisce alle autorità turche] e vogliono edificare uno Stato all'europea, assolutamente però turco e nazionale, razionalizzato totalmente. Questo accade velocissimamente, come in un sogno o in un racconto. Quasi nessuno più, ormai, sa l'arabo e il persiano, e perfino i testi turchi del secolo scorso divengono rapidamente incomprensibili.

La sua situazione quotidiana cambia effettivamente come in un sogno o in un racconto; però anche la realtà storica turca, in quel momento, stava cambiando. Quello che descrive è la perdita rapidissima, in una decina di anni, di un patrimonio cul-

turale millenario, che semplicemente scompare. Poi comincia a parlare della sua disciplina e dice

La romanologia, la filologia europea, di fatto, è un lusso e sono il solo specialista di scienze umane, tra gli europei, nominati recentemente. Ecco che devo organizzare all'università i corsi di lingua per tutte le lingue occidentali e tante altre cose. È un lavoro veramente penoso, perché bisogna affrontare le più strane difficoltà, malintesi, frizioni. Ma questo non è senza interesse, sia da un punto di vista scientifico che da un punto di vista personale.

Il primo quadro è quello di una realtà in piena trasformazione. In questa lettera, Auerbach promette a Benjamin di spiegarli di più sulla situazione turca. In effetti, ci sarà una seconda lettera dopo un paio di settimane. Nel frattempo, però, a metà gennaio 1937, c'è una lettera, analoga a quella scritta a Benjamin, diretta a Croce, in italiano.

Questo paese qui è interessantissimo. Si vede senza velo quello sviluppo che altrove è meno chiaro al primo aspetto: nazionalismo ardentissimo, ma distruzione del carattere nazionale stesso.

È un punto importantissimo, immaginate che Auerbach sta scrivendo a una delle poche persone a cui deve la sua salvezza, perché è Croce che con Karl Vossler e Leo Spitzer si è adoperato perché ottenesse il posto a Istanbul. Quindi pesa attentamente le parole. Inoltre scrive a un intellettuale e cerca di sintetizzare la situazione in poche parole. Questa svolta iper-nazionalistica turca poggia su basi nazionali fittizie: la nazione turca che Atatürk inventa non è reale, ma è la distruzione del carattere nazionale, perché

tutto quel vocabolario è dappertutto lo stesso, è internazionale; e quello che fa il proprio della nazione, la sua storia, religione, poesia, linguaggio perdono le sue particolarità e si avvicinano a un internazionalismo della trivialità.

Sta accadendo in Turchia, per cui si fa tabula rasa della tradizione araba-persiana e si conia una nuova lingua turca, inventata, in caratteri romani, ciò che sta accadendo ovunque.

Se questo continua, fra trenta anni i popoli, pure essendo nemici e combattendo a morte l'un l'altro, non saranno più diversi. Qui si fa da dieci anni una riforma nazionale del linguaggio, riforma nello stesso tempo tecnicamente europea e «turca», con un turco arcaico che probabilmente è mera fantasia. Risultato: nessuno che abbia meno di trenta anni non può più leggere un testo del novecento – ancor meno un testo più antico. Si scrive con lettere latine, contrarie al genio della lingua – e si caccia via l'elemento arabo e persiano – congiunti tutti e due al turco per tutta la storia dell'Islam.

Nazionalismo al superlativo e distruzione del carattere nazionale (non solo in Turchia). Lo stesso tema si ritrova nella seconda, e più lunga, lettera che Auerbach scrive a Walter Benjamin, in cui si sviluppano i concetti della distruzione del carattere nazionale per mezzo di un nuovo nazionalismo aggressivo, in funzione di un nuovo livello di civiltà, in cui le singole particolarità delle culture e delle civiltà nazionali sono destinate a inabissarsi. Auerbach, quindi, scopre il grande livellamento sulle rive del Bosforo. In effetti, quello turco era un esperimento assolutamente avanguardista e molto radicale.

Scrivo nel gennaio 1937:

L'appartamento sul Bosforo è magnifico. Il lavoro è totalmente primitivo, da un punto di vista scientifico, ma veramente interessantissimo per ciò che riguarda ciò che è umano, politico e anche per le questioni dell'organizzazione. L'incredibile quantità di difficoltà, di perdite di tempo, di intrighi di tutti i tipi, di errori di previsione da parte delle autorità locali in funzione delle condizioni locali, tutto ciò che conduce qualche collega alla disperazione non è senza fascino per me, perché, come oggetto di osservazione, questo è molto più interessante che lo scopo circostanziato delle mie ricerche, che comunque porto avanti con metodo, questo va da sé, in funzione delle mie forze. [...] Eccomi qui, successore di

Spitzer che è andato a Baltimora. È a lui, a Croce e a Vossler che devo questa soluzione, che d'altronde non fu semplice da realizzarsi, perché almeno sette compagni di sventura e molti ministri europei dell'istruzione pubblica, tra cui quello tedesco e quello francese, non vedevano la mia candidatura di buon occhio.

La missione di Auerbach a Istanbul, autorizzata dal governo tedesco, è stata quindi una pratica delicata; c'erano diversi pretendenti, altri studiosi di origine ebraica che volevano andare a insegnare la filologia europea in Turchia, e c'era tutto un gioco di veti. Il ruolo giocato da grandi intellettuali riconosciuti, come Croce, come Vossler e come Spitzer, è stato importante. Poi dice qualcosa sulla situazione materiale e sull'ambiente in cui è arrivato.

Spitzer mi ha lasciato sette assistenti tedeschi, di cui sei di origine cristiana, tutti emigrati nel 1933, ciascuno di essi eccellente a modo suo e tutti uniti nel modo più simpatico da una comunanza di destino e di lavoro.

Non si tratta di una posizione isolata, è il direttore della facoltà (e si occupa anche di quella di lingue), ci sono sette assistenti tedeschi che lavorano con lui. Auerbach chiamerà poi altri cinque assistenti. Quindi dovete immaginarvi un dipartimento in cui lavorano una dozzina di assistenti tedeschi e le giovani studiose kemaliste: è un gruppo piuttosto integrato, una piccola comunità scientifica.

Insegniamo qui tutti le filologie europee, la romanistica, l'anglistica, la filologia antica, la germanistica. Cerchiamo di modificare il contenuto degli insegnamenti, l'organizzazione della biblioteca e di europeizzare l'organizzazione scientifica dalla ripartizione dei corsi fino agli schedari della biblioteca. È assurdo, naturalmente, ma i Turchi vogliono così, anche se ogni tanto cercano anche di opporsi. Di questo paese non conosco finora che Istanbul, magnificamente situata, però città poco attraente separata in due parti inconciliabili, la vecchia Istanbul greca e turca, che conserva molto della patina del paesaggio storico, la «nuova» Pera, caricatura di una colonia europea del XIX secolo oggi totalmente in rovina.

Con l'edificazione della capitale Ankara, Istanbul diventa un posto strano, un tempo prestigioso e frequentato e in questo momento abbandonato, perché le ambasciate e i funzionari si sono tutti trasferiti nella nuova capitale, lasciando la parte occidentale della città totalmente in rovina.

Vi si trovano resti spaventosi di grandi magazzini e negozi di lusso, appartenuti a ebrei, a greci, ad armeni.

Sono tutte persone che sono dovute andare via.

Vi si parlano tutte le lingue, una vita di società grottesca e palazzi delle vecchie ambasciate europee che sono ora dei consolati. Si vedono dappertutto sul bordo del Bosforo palazzi del XIX secolo, palazzi del Sultano o dei pascià in rovina, per metà cadenti, oppure conservati come musei, con un gusto metà orientale e metà rococò. Ma per il resto il paese è diretto, con rigore, da Atatürk e dai suoi Turchi di Anatolia, razza di uomini ingenua, diffidente, onesta, e anche molto emotiva. Proprio perché più dura e con meno scrupoli, meno amabile, più inflessibile che le altre popolazioni meridionali. Ciò nonostante, anche a modo suo, amabile e dotata di una grande forza vitale, abituata a un lavoro penoso ma lento. Il grande capo è un autocrate simpatico, gran signore e dotato di humour, completamente differente dai suoi colleghi europei. Egli ha, in effetti, realmente trasformato questo paese in uno Stato ed è assolutamente incapace di retorica. Le sue memorie cominciano con questa nota: «il 19 maggio 1919 sono sbarcato a Samsun, in questo momento la situazione è la seguente, eccetera eccetera». Tutto ciò che ha fatto è stato combattere le democrazie europee da una parte e il vecchio sultanato maomettano panislamico dall'altra parte. Il risultato è un nazionalismo praticamente antitradizionale, rifiuto dei resti di tutta la tradizione culturale maomettana, unione con un essere turco originale fantasmatico, modernizzazione tecnica nel senso europeo, al fine di vincere con le proprie armi quest'Europa detestata e ammirata. Di qui la preferenza accordata agli emigranti europei come insegnanti, perché si può apprendere grazie a loro senza dover temere propaganda straniera.

Il quadro che sta tracciando è limpidissimo; la situazione non è priva di una sua pericolosità, agli occhi di Auerbach: è una nazione giovane, forte, che sta crescendo grazie all'apporto delle altre nazioni europee, ma che vuole sconfiggere con le armi europee la democrazia e la vecchia cultura europea.

Il risultato è un nazionalismo al superlativo e, nello stesso tempo, una distorsione del carattere storico nazionale.

Qui ripete le stesse cose che ha scritto a Croce: nazionalismo al superlativo e distorsione del carattere nazionale. È un punto molto interessante, perché sembrerebbero due movimenti assolutamente incompatibili. Invece è quello che sta accadendo.

Quest'immagine non è ancora visibile per tutti, in altri paesi come la Germania, l'Italia e senza dubbio la Russia. Ma qui è esposta in tutta la sua novità. La riforma linguistica, nello stesso tempo, fantasticamente turco-originale (liberazione dell'influenza arabo-persiana) e moderna-tecnica è riuscita a fare in modo che nessun abitante di meno di venticinque anni possa più comprendere alcun testo religioso, letterario o filosofico che dati di più di dieci anni. La specificità della lingua sparisce rapidamente sotto la pressione della scrittura in caratteri romani, imposta da qualche anno.

Potrei riempire pagine intere di dettagli, ma in generale la cosa si può riassumere così: mi appare, sempre più chiaramente, che la situazione mondiale attuale non è nient'altro che un'astuzia della Provvidenza per condurci in un modo doloroso e sanguinoso all'Internazionale della trivialità e all'esperanto della cultura.

Ne avevo già avuto l'intuizione in Germania e in Italia, riguardo la spaventosa inautenticità della propaganda della terra e del sangue (*Blut und Boden-Propaganda*), ma qui tutto ciò diviene una certezza.

Dal Bosforo le cose appaiono più chiare. Si sciolgono a Istanbul, per Auerbach, alcuni dubbi che erano maturati in una eccezionale costellazione di eventi. C'è la cultura europea arrivata al suo apice prima della Grande guerra, poi c'è la tragedia del conflitto mondiale. Nel primo dopoguerra c'è la fine, Auerbach

dirà il «suicidio», di alcune democrazie europee a favore di dittatori. La generazione di Auerbach e di Benjamin, nata all'inizio degli anni Novanta, assiste a tutto questo tragico percorso, in cui rientrano il livellamento delle condizioni di cultura e la cancellazione dei singoli caratteri nazionali.

X. La filologia occidentale

Nel capitolo IX abbiamo letto e commentato alcune lettere che Auerbach invia, arrivato a Istanbul nell'autunno 1936, a due amici, Walter Benjamin e Benedetto Croce. Questa storia particolare, di Auerbach che scrive *Mimesis* in Turchia, non ci deve distrarre troppo dall'orizzonte generale, che è quello di indagare su due strumenti ideologici, occidente e oriente. Ci troviamo ora sul confine tra oriente e occidente, sul Bosforo, e osserviamo l'attività di un pensatore di patria tedesca, sradicato dall'Europa e catapultato in un paese che ha appena abbandonato la cultura orientale e sta cercando di occidentalizzarsi.

Nazione, Europa e storicismo romantico. Dopo undici anni, dal 1936 al 1947, passati in Turchia, nei quali avviene la preparazione del suo capolavoro, l'Auerbach che s'imbarca a Istanbul per gli Stati Uniti e che rinuncia a tornare in Germania, è una persona totalmente diversa, si considera come uno straniero assoluto; ha perso qualsiasi patria e riflette su ciò che sta accadendo alla civiltà occidentale ed europea da un punto di vista mondiale. In una lettera del giugno 1950, indirizzata al suo allievo Hellweg, scrive, con un tono molto distaccato, che

i Tedeschi devono tornare a pensare in termini di politica mondiale, ma non come hanno fatto fino adesso.

Weltpolitisch zu denken: non nei termini dell'aggressione al mondo per conquistarlo, ma con ampiezza di visione. Ci sono due problemi collegati, su cui il nostro autore riflette. Il pri-

mo si potrebbe formulare così: che cosa è accaduto tra l'inizio del Novecento e il momento in cui a Marburgo tutto è rimasto uguale, mentre per me, ebreo, il mondo crollava? In che modo la cultura romantica – frutto dell'Ottocento tedesco, ispirata al pensiero di Hegel, quella che aveva accompagnato il processo di consolidamento della nazione tedesca in uno Stato, per tanti aspetti legata alla cultura europea – si è distaccata dalla cultura europea, per cui nel cuore del continente erano sorte nazioni, come l'Italia e la Germania, che alteravano in modo aggressivo gli equilibri geopolitici, culturali e sociali, tendendo a sovvertire quell'equilibrio fino a scatenare una guerra? Qual è il nesso tra lo sviluppo della nazione tedesca, in rapporto allo sviluppo della civiltà europea, e il motivo contingente per cui Auerbach si ritrova sulle rive del Bosforo? Questo è il suo primo interrogativo (nazione, Europa e cultura romantica).

Auerbach ormai è un uomo di quarantacinque anni, ha passato diverse esperienze, ha combattuto in guerra per la Germania, era cresciuto con il senso di appartenere alla nazione tedesca. Che cosa è accaduto poi? Perché non ne fa più parte? In che modo questo si lega alla cultura tedesca? Ciò che è accaduto in Germania, che connessione ha con la cultura ottocentesca? Sono questi gli interrogativi di fondo, da cui parte.

Il mondo che diventa sempre più piccolo e uniforme. Il secondo problema, collegato con il precedente, è ciò che Auerbach vede intorno a sé: una serie di dinamiche economiche e sociali, che interessano tutto il mondo, che diventa sempre più piccolo e sempre più uniforme. Si rende conto che c'è un livellamento di civiltà e si chiede quali siano le implicazioni di questa trasformazione. Il dubbio sulla sua sorte personale e sui problemi legati alla cultura romantica tedesca si intreccia con una questione più ampia, che riguarda ciò che sta accadendo in tutto il mondo, la civiltà moderna che si uniforma, l'ipernazionalismo che distrugge le specifiche caratteristiche nazionali.

La situazione, fotografata nelle lettere da Istanbul, presuppone questi due problemi collegati e tutta una serie di domande.

In discussione è la storia dell'Europa; in essa, il destino recente della Germania, passata da nazione europea a Anti-Europa. Per uno studioso di filologia romanza come lui, significava anche chiedersi, in una prospettiva storica più ampia, in che modo il mondo germanico appartenesse all'Europa. Quanto al secondo problema, le trasformazioni planetarie e il livellamento, il dubbio è su cosa accadrà alla cultura, in generale.

Comincia il suo insegnamento di filologia occidentale. Su questo sfondo si apre il periodo che va dal 1936 al 1947, in cui Auerbach insegna filologia occidentale a Costantinopoli. Possiamo avvicinarci a questa disciplina, che in Europa non esisteva (come non esiste tuttora), attraverso un libro che Auerbach scrive per i suoi studenti, tra il 1942 e il 1943, l'*Introduzione alla filologia romanza*. Ricorderete che Auerbach sostituisce Leo Spitzer ed entrambi sono studiosi di letterature e lingue neolatine, però in effetti in Turchia insegnano anche la lingua tedesca e la filologia germanica, fatte rientrare, in maniera un po' acrobatica, nell'ambito della filologia romanza (*Romanologie*). Era una scelta profondamente politica, perché il problema del modo in cui il mondo germanico rientra nella cultura europea, mentre è imperante il Terzo Reich, è un problema decisivo e politico. Il nazismo è Antieuropa, pretende di tornare indietro nel tempo alla purezza della razza germanica, ed è inevitabilmente estraneo alla lunga eredità di cultura occidentale ed europea che faceva centro sulla latinità e sulla cristianità. Gli studiosi emigrati – che non sono emigrati per caso, si sono allontanati dalla nuova cultura nazista – provano a ridimensionare l'eredità storica del mondo germanico. Con un'operazione non priva di ambiguità ideologica – comunque provengono dalla cultura da cui è sorto, per degenerazione, il nazismo, continuano ad essere fedeli a un'altra nazione tedesca, puramente virtuale, dopo la guerra non torneranno nella patria sconfitta, che prova a inserirsi nella comunità europea –, un po' ambiguamente, dicevo, promuovono l'eredità europea occidentale in quanto latina e cristiana. Ricorderete, però, che emissari del governo del Reich introducono a Istanbul anche studiosi di fede nazista; ed è pro-

prio in questo momento che il libro, l'*Introduzione alla filologia romanza*, trova la sua genesi.

La Introduzione alla filologia romanza del 1943-1944: una specie di Europäologie. La stesura del manuale avviene tra la fine del 1942 e il 1943 (nello stesso tempo anche *Mimesis* prende forma). È il momento in cui si diffondono buone notizie sulle sorti della guerra. Le persone che hanno accesso a qualche informazione apprendono che le cose, per la Germania e per l'Asse, vanno male dal punto di vista militare e quindi cominciano a prendere coraggio, a sperare che la guerra effettivamente sia vinta dagli Alleati. Sia l'*Introduzione alla filologia germanica* che *Mimesis* affondano le loro radici in questo momento.

Il libro è scritto in francese, perché Auerbach faceva lezione in francese e per la sua stesura si fa aiutare da un economista, Maurice Journé. Poi è tradotto in turco, perché era un manuale di filologia occidentale per gli studenti turchi, dalla principale allieva di Auerbach a Istanbul, Sueyla Bayrav, che resterà in cattedra per lungo tempo. Se vogliamo capire che cos'è la filologia occidentale di Auerbach, prima di tutto bisogna leggere questa *Introduzione*. Alla fine della guerra, trasferitosi negli Stati Uniti, l'autore si dà da fare per pubblicarlo in francese: è pubblicato una prima volta in turco nel 1944 e poi nel maggio 1949, in tremila copie, a Francoforte sul Meno dall'editore Vittorio Klostermann. Quando presenta il manoscritto in francese all'editore Klostermann, Auerbach gli scrive che «è una specie di europeologia», un trattato sull'Europa (o sull'occidente).

Il titolo è abbastanza fuorviante. Se pensate alla filologia romanza come ad un insegnamento di tipo tecnico e linguistico, in cui si mostra come l'unità linguistica del mondo latino a un certo punto si frantumi e nascano le lingue romanze, le prime testimonianze dei volgari, la perdita del sistema delle coniugazioni e delle declinazioni, cogliete solo un aspetto del libro. Ci sono, certo, queste cose, ma si tratta soprattutto di un profilo storico dell'Europa, partendo dal punto di vista letterario: la presentazione della cultura occidentale a studenti turchi non più orientali e non ancora occidentali.

Che cosa è la filologia per Auerbach. Vale la pena di fermarci un momento su questo aspetto, perché questa disciplina, la filologia occidentale l'hanno inventata e praticata solo Spitzer e Auerbach in Turchia (con approcci diversi). Dal punto di vista disciplinare, alla filologia europea o occidentale si legano le «letterature comparate» (nelle genealogie della *comparative literature* si fa spesso riferimento allo strano esperimento fondatore avvenuto a Istanbul).

Auerbach propone un modo specifico di leggere i testi. Ci sono sette diversi interventi, tra il 1943 e il 1957 – l'anno in cui muore –, in cui spiega che cos'è la filologia e qual è questo suo metodo speciale. Il primo intervento è proprio nell'*Introduzione alla filologia romanza*. Si tratta di un concetto molto ampio di filologia: non solo lo studio microscopico dei testi ai fini di una loro edizione critica (quando la tradizione testuale è talmente intricata che ci vuole qualcuno che ricostruisca, faccia il confronto tra diverse varianti e alla fine dica qual è il testo), ma anche «l'insieme delle attività che si occupano metodicamente del linguaggio dell'uomo e delle opere d'arte composte in questo linguaggio» (*Introduzione*, p. 13), quindi lo studio della linguistica e delle lingue, la biografia degli autori e la bibliografia, la storia letteraria. La filologia di Auerbach è una disciplina molto estesa: è lo strumento di una storia della civiltà. In questo senso vedremo che la sua concezione si avvicina a quella di Vico – ricorderete che la prima ricerca importante di Auerbach è la traduzione in tedesco della *Scienza nuova* di Vico.

Senz'altro la filologia romanza, la romanistica, cioè la disciplina che studia ciò che è accaduto alle lingue succedutesi all'unità latina, è una disciplina ambiziosa, perché l'esplosione del mondo latino dà vita a molte lingue, che sono praticate, parlate e scritte in una vasta area del mondo: attorno al Mediterraneo e nelle terre dominate da Roma esisteva un'unità di civiltà effettivamente comune, che si serviva della lingua latina. La filologia romanza studia la tradizione degli esiti di una civiltà comune reale (non ricostruita, come avviene per l'indoeuropeo). Tali esiti, per esempio le lingue nazionali, danno origine alla civiltà occidentale, considerata in una prospettiva «interna», eurocentrica.

Come si colloca, in questo quadro, il mondo germanico? È rispetto a questa domanda, come vedremo, che il ruolo dei filologi romanzi tedeschi ha molta importanza. La loro posizione, in quanto tedeschi, è particolarmente delicata: ricostruiscono le origini di una civiltà alla quale appartengono, ma da un punto di vista problematico, se volete marginale. I filologi romanzi tedeschi sono quindi i campioni, dice Auerbach, di una concezione europeistica della filologia; sono tedeschi, studiano la tradizione comune, latina e cristiana, pensano che la loro cultura nazionale appartenga a questa tradizione, si interessano alle lingue neolatine, e quindi studiano le manifestazioni dello spirito di popoli diversi da quello a cui appartengono. Quindi, studiando l'origine spirituale di una civiltà diversa dalla propria (in senso nazionale), si avvicinano ad essa, entrano a farne parte, contribuiscono a creare un contesto europeo (insieme latino, cristiano e tedesco).

Diversa, secondo Auerbach, è la sorte degli studiosi di filologia germanica, che studiano le origini dello spirito popolare *del loro* popolo: le contaminazioni patriottiche, nazionalistiche e ipernazionalistiche diventano incombenti. Si aprono due scenari diversi: la filologia romanza «europeista» di origine tedesca (che a Istanbul diventa occidentale), praticata da studiosi di cultura tedesca, ricostruisce una genealogia che non ha niente a che fare con i concetti di patria, di nazione o di impero germanico; dall'altra parte, invece, la tradizione della filologia germanica è quella più direttamente nazionalistica.

La posizione di Auerbach non è casuale. Il fatto che egli sia un filologo romanzo e il suo concentrarsi sulle origini della civiltà europea sono due cose strettamente collegate: inventa la disciplina della filologia occidentale perché ha una certa concezione della cultura occidentale; all'interno di essa la cultura tedesca è quella che, nel corso del XIX secolo, come sviluppo della cultura romantica, ha capito le origini della civiltà anche romanza e si è collocata all'interno della civiltà latina e cristiana. Questo è uno scenario su cui tornerò, perché la grande unità che esisteva nel Medioevo, che faceva centro sulla lingua latina e che derivava da un'unità anche politica, si frantuma nel

momento in cui nascono le lingue che Auerbach deve studiare come professore di filologia romanza. La sua intuizione storica parte dal momento della frantumazione di un'unità: tutto ciò non è senza legami con il fatto che sta assistendo alla conclusione del processo iniziato quando si è frantumata l'unità della cultura latina. Quello che Auerbach crede di poter identificare come livellamento universale è appunto la perdita delle specificità nazionali, create attorno alle lingue nate dall'esplosione della cultura latina. Prova a pensare l'occidente e l'Europa e parte dalle opere letterarie. Ma la filologia che propone vuole essere lo strumento di una storia della civiltà (o addirittura di una filosofia della storia).

Prima presentazione del suo metodo, sperimentale, di lettura dei testi. Gli si presentano problemi rilevanti di documentazione e di metodo. Come abbracciare la civiltà europea e occidentale con uno sguardo sintetico? Qui entra in scena il suo metodo sperimentale. Auerbach scende dalla cattedra (*Introduzione alla filologia romanza*, p. 46), si avvia verso il laboratorio, apre la porta, fa entrare gli studenti e comincia la visita guidata: come si legge un testo.

Il maestro, come si è detto, ha spiegato varie volte il suo metodo. Nella prima di queste presentazioni, parla della spiegazione dei testi.

La spiegazione letteraria si applica di preferenza ad un testo di ampiezza limitata.

Primo punto, analisi di testi brevi.

Inizia con l'analisi, per così dire, microscopica delle forme linguistiche e artistiche, dei motivi del contenuto e della sua composizione. Durante questa analisi, che deve ricorrere a tutti i metodi semantici, sintattici e psicologici attuali, bisogna fare astrazione da tutte le conoscenze anteriori che si posseggono, o che si crede di possedere sul testo e lo scrittore, sulla sua biografia, sui giudizi e le opinioni correnti su di lui, sulle influenze che può aver subito. Bisogna considerare solo il testo e osservarlo

con attenzione intensa, costante, in modo da non lasciarsi sfuggire nessuna espressione della lingua e del contenuto.

È un esperimento difficile, osservare intensamente e attentamente il testo, come se fosse la prima volta che lo si vede.

Ciò è molto più difficile di quanto coloro che non hanno mai messo in pratica questo metodo possono immaginare. Esaminare con attenzione e con attenzione distinguere le osservazioni fatte, stabilirne i rapporti e combinarli in un insieme coerente è quasi un'arte. Il suo sviluppo naturale è ancora intralciato dai numerosi preconcetti che abbiamo accumulato nel nostro cervello e che introduciamo nelle nostre ricerche. Tutto il pregio della spiegazione dei testi è qui. Bisogna leggere con un'attenzione fresca, spontanea, costante, e bisogna guardarsi scrupolosamente da classificazioni premature. Solo quando il testo di cui ci si occupa è interamente ricostruito in tutti i particolari nel suo insieme, si deve procedere ai confronti, alle considerazioni storiche, biografiche e generali. Con una buona analisi di un testo ben scelto si giungerà quasi sempre a risultati interessanti, talora a scoperte completamente nuove e spesso i risultati e le scoperte avranno un valore generale che potrà superare perfino il testo e offrire indicazioni sullo scrittore che lo ha composto, sulla sua epoca, sullo sviluppo di un'idea, di una forma eccetera.

La proposta di Auerbach va molto al di là della comprensione del testo: la sua filologia è lo strumento di scoperte nuove. Se la prima parte dell'impresa è difficile, la seconda, quella di collocare il testo nello svolgimento storico e di valutare esattamente l'importanza delle osservazioni che sono state fatte, lo è ancora di più.

Che avranno pensato gli studenti turchi di fronte al maestro che prospettava una prima lettura, difficilissima, e poi un passaggio successivo, ancora più difficile? Poi però li avrà incoraggiati, perché scrive:

È possibile addestrare anche un esordiente all'analisi dei testi, insegnargli a leggere e a sviluppare la sua capacità di osservazione. Questo gli farà piacere, perché il metodo gli permette di svolgere

fin dall'inizio dei suoi studi, prima di aver raccolto faticosamente nei manuali una massa di nozioni, un'attività spontanea e personale. Ma, appena si tratta di collocare e valutare il testo e le osservazioni fatte su di esso, evidentemente occorre un'erudizione vastissima e un intuito che si trova solo molto raramente per poterlo fare senza troppi errori.

Quello dell'*osservazione come se non si conoscesse il testo* è un primo esperimento, che introduce ad una seconda fase, alla comprensione delle testimonianze all'interno di uno svolgimento storico. Quest'ultima apre la strada ad altre osservazioni sui testi, in un processo che è quasi infinito. Letture successive di testi brevi, campioni attentamente selezionati, costruzione di paesaggi storici più ampi: l'unico metodo, per il nostro autore, per cercare di scoprire qualcosa di nuovo in una prospettiva sintetica.

XI. Unità e molteplicità: un ritratto della civiltà europea (1943)

«*L'univers est vrai pour nous tous, et dissemblable pour chacun*». Ci stiamo avvicinando al capolavoro di Erich Auerbach, *Mimesis*, nel quale si intrecciano molti fili, la cui origine non è semplice da ritrovare. Uno dei temi dell'opera è quello del rapporto, che si può affrontare da tanti punti di vista, tra molteplicità e unità. È quello che, a prima vista, si coglie nella frase di Proust, citata qui sopra. Ci sono le forme che ciascuno di noi vede in modo diverso, le forme molteplici, e poi c'è, in qualche modo e da qualche parte, l'unità di queste forme.

Le due opere che Auerbach scrive a Istanbul: l'introduzione alla civiltà europea e Mimesis. Arrivato a Istanbul alla fine del 1936, a parte alcuni articoli eruditi, Auerbach, come si è detto, scrive due opere, l'*Introduzione alla filologia romanza* e *Mimesis*, legate tra loro non solo perché preparate più o meno contemporaneamente (l'edizione originale di *Mimesis* porta le date di maggio 1942-aprile 1945, l'*Introduzione alla filologia romanza* è scritta, dice l'autore, nel 1943), ma anche perché non sarebbe sbagliato leggere la prima, l'*Introduzione alla filologia romanza*, come una specie di preparazione alla seconda.

L'*Introduzione alla filologia romanza* non è il libro tecnico che il titolo promette, la filologia di Auerbach non è solo lo studio dei testi in vista dell'edizione, ma un'impresa molto ambiziosa; sono ricerche microstoriche, o microscopiche, ma con un obiettivo sintetico (vorrebbero scoprire cose nuove di portata generale, non specialistica). Questo è il motivo per cui l'*Introduzione alla filologia romanza* non è quello che il lettore

si aspetterebbe, ma molto di più. Naturalmente ci sono anche i rudimenti dell'arte di leggere e pubblicare i testi, e le notizie manualistiche sulle lingue e letterature romanze.

La filologia strumento di scoperte storiche. Gli scritti che Auerbach esamina sono dettagli, estratti da quadri di una civiltà unitaria. Il manuale per gli studenti turchi presenta l'Europa: l'unità a cui la molteplicità si può ricondurre. Scritto in tempo di guerra, quando ancora non si sa bene come e dove andranno a finire le cose, la civiltà europea coincide per Auerbach con l'occidente (l'Europa più l'America). Di conseguenza, anche qui manca l'oriente. Egli naturalmente sa che ci sono state intense relazioni con l'oriente mediterraneo, che esse potrebbero tranquillamente trovare un posto in un quadro dell'Europa, ma non le mette in evidenza: è un ritratto della civiltà europea chiusa in se stessa. Se c'è un ruolo che Auerbach fa giocare in questo libro agli Arabi, per esempio, è quello per cui, riprendendo la famosa tesi di Henri Pirenne, come conseguenza della conquista araba, il Mediterraneo non è più un lago europeo e la civiltà cristiana e romanza si deve spostare verso nord: è il momento in cui c'è una modificazione, indotta dall'esterno, della civiltà europea. È anche il momento in cui i vari luoghi in cui c'era un'unità culturale latina sono separati dalla conquista araba e questa separazione dà luogo alle varie lingue vernacolari, contribuendo alla nascita dei volgari. Il ruolo che Auerbach assegna alla conquista araba è quello di una forza esterna, di cui non vuole sottolineare o presentare le interazioni con la civiltà europea.

Struttura del primo libro. Il libro è diviso in tre parti, le prime due più brevi e la terza molto lunga. La prima parte è una introduzione alla filologia, abbastanza tradizionale, ma ricca di esempi originali. La seconda è quella propriamente tecnica: la trattazione dell'origine delle lingue romanze, cioè come, dall'unità linguistica latina del mondo mediterraneo, sotto cui naturalmente covavano una serie di sostrati che restarono vivi, si produce una molteplicità di lingue volgari. La parte più lunga è la terza, una presentazione delle epoche letterarie che occupa

da sola metà del libro: la presentazione della civiltà europea, avvicinata dal punto di vista dei fatti di lingua e di letteratura.

Questa parte comprende a sua volta tre capitoli, il primo dedicato al medioevo, il secondo al Rinascimento e il terzo ai tempi moderni, che nella trattazione di Auerbach arrivano praticamente fino agli anni Quaranta del Novecento. Medioevo e Rinascimento sono preceduti da osservazioni preliminari ed è in questi capitoli introduttivi che Auerbach fa una specie di ritratto dell'Europa nei vari momenti storici. Parla del rapporto che c'è, in quel periodo, tra la lingua, la politica, la religione, la cultura, nel caso del Rinascimento anche le scoperte geografiche, l'orizzonte intellettuale che si allarga, l'economia. Nel capitolo sul Rinascimento troverete la definizione, su cui ci soffermeremo, che il XVI secolo è una specie di embrione dei tempi moderni: c'è già, in quel secolo, tutto ciò che ci sarà dopo.

Sempre parlando della struttura, i primi due capitoli di questa terza parte del libro hanno poi una suddivisione di tipo linguistico: c'è un paragrafo sulla cultura e la letteratura francese nei capitoli sul medioevo e sul Rinascimento, c'è la cultura italiana nel capitolo sul medioevo, la penisola iberica nei capitoli sul medioevo e sul Rinascimento. L'ultimo capitolo, quello sui tempi moderni ha invece una suddivisione di tipo cronologico: c'è il Seicento, il Settecento, poi il Romanticismo e infine uno sguardo all'ultimo secolo. È una struttura molto articolata. Ricordo che questo libro fu poi tradotto in turco e costituiva la base dell'insegnamento di filologia occidentale.

Leggere questo libro come preparazione a *Mimesis* significa individuare alcuni temi. Naturalmente, in un'introduzione alla civiltà europea come quella che scrive Auerbach, si parla di tante cose. Ci sono però alcune cose che sono più importanti e su cui mi fermerai.

Innanzitutto, c'è una valutazione della cultura antica che in *Mimesis* invece non c'è: in questo quadro ordinato di come si forma la civiltà europea, Auerbach parte dal mondo romano. Nel tempo in cui l'Italia provava a edificare un Nuovo ordine mediterraneo, la conquista romana del Mediterraneo è presen-

tata come un'assimilazione abbastanza pacifica di popoli diversi, quando invece sappiamo che ci sono stati durissimi conflitti (come quello con i Cartaginesi, che si concluse con la loro distruzione). È una valutazione del mondo latino e romano, da parte di Auerbach, estremamente positiva.

La formazione dell'impero – scrive l'autore – fu resa possibile da qualità amministrative, giuridiche e militari proprie dell'antica razza latina. C'era una salda tradizione di tenacia, buon senso, coraggio costante e freddo, estremo conservatorismo, capacità di adattamento, istinto divinatorio per il punto centrale.

C'è poi il modo in cui Auerbach presenta la religione ebraica nel mondo greco-romano. Sta parlando un ebreo emigrato dalla Germania in Turchia. È un momento difficilissimo, forse il più difficile in assoluto per coloro che appartengono a questa religione, eppure il tono di Auerbach resta spassionato e distaccato. Anche questo colpisce il lettore. Ma l'asse centrale del suo ritratto dell'Europa è la valutazione positiva, tranne che per alcuni aspetti che vedremo, della tradizione cristiana, che gioca un ruolo centrale nella storia europea e assume vari aspetti. Uno di essi è l'interpretazione generale del mondo e della storia, di cui Auerbach evidentemente sente la mancanza. L'autore sa benissimo che l'unità del medioevo latino e cristiano si è interrotta ed è esplosa, ma ciò gli ispira in qualche modo una forma di nostalgia. Ad un certo punto scrive:

Gli scritti cristiani davano, per mezzo della tradizione ebraica che interpretavano in modo simbolico, una spiegazione della storia universale, che stupiva per la sua unità, semplicità e grandezza.

Gli scritti cristiani interpretano la tradizione ebraica in modo simbolico (più tardi dirà: *figurale*). Ciò stringe un legame tra le due tradizioni. Anche alcuni generi letterari sono ricondotti a una matrice cristiana («tutta la tradizione europea di introspezione, di indagine dell'io risale a sant'Agostino»). Poi valorizza l'attività dei monasteri, che salvano la cultura antica, ma non solo.

Senza l'attività pratica e organizzatrice della Chiesa in generale, l'idea stessa di civiltà e giustizia si sarebbe persa.

Alla fine del mondo antico, la Chiesa ha non solo la funzione di assicurare l'unità culturale, ma anche di trasmettere le idee stesse di civiltà e giustizia. La tradizione cristiana è stata effettivamente decisiva, la Chiesa cattolica è elogiata. Auerbach sembra nutrire una nostalgia per l'unità culturale medievale – ricordiamoci che siamo in tempi di guerra, scatenata da due potenze, di cui una si può definire pagana, quella tedesca, e l'altra orientale, il Giappone.

Nel medioevo la Chiesa è riuscita a realizzare, per molti secoli, qualcosa, che in seguito si sarebbe potuto attuare solo in modo incompleto e che anche oggi è ben lontano dall'essere realizzato nella misura che si desidererebbe, cioè una attiva unità della vita intellettuale di molti popoli e di tutte le classi sociali.

Qui aggiunge qualcosa. Non si è trattato soltanto di unità culturale dei popoli, ma anche di classi sociali diverse. C'è il discorso del parlare agli umili, con le immagini e il linguaggio semplice, proprio della predicazione.

Questa unità fu spezzata nel Rinascimento, in parte per colpa della Chiesa cattolica che non trovò più in questo momento la forza di adattarsi e di riformarsi, con sufficiente prontezza per salvare l'unità spirituale europea.

Ecco segnato un altro importante momento di svolta: l'unità spirituale si spezza nel Rinascimento. Qui torna il tema del Rinascimento come momento embrionale di tutta l'epoca moderna: l'unità spirituale si è frantumata, *in nuce* vi è tutto quello che accadrà dopo. Il giudizio sul cristianesimo diventa più negativo a proposito delle crociate. Lo «spirito cavalleresco del tempo delle prime crociate» è uno

spirito guerresco, feudale, fanaticamente cristiano, paradossale miscuglio di cristianesimo e di imperialismo aggressivo.

È il lato oscuro del mondo medievale unitario, un paradossale miscuglio di cristianesimo e di imperialismo aggressivo (termine attualizzante).

Linguaggio e civiltà. Dai fatti di linguaggio, Auerbach risale alla sfera della civiltà. Per questo l'*Introduzione alla filologia romanza* non è soltanto un manuale, ma un saggio sulla civiltà europea. L'unità culturale latina si fondava su una lingua complessa, sintatticamente e grammaticalmente articolata in declinazioni e coniugazioni. Le nuove lingue nazionali abbandonano questi elementi grammaticali e sintattici.

L'abbandono delle declinazioni e delle coniugazioni è avvenuto perché si è diffuso un senso del concreto nei problemi quotidiani. Non c'è più un orizzonte che abbraccia la terra intera in un vasto sistema ordinato.

Uno strumento linguistico duttile, come il sistema latino di declinazioni e coniugazioni in cui casi e tempi sono articolati e definiti con precisione, era al servizio di una visione ordinatrice unitaria. Quando questa si inabissa, prevale il concreto e la visione del mondo quotidiano («L'esigenza di classificare e ordinare tutti i fatti, propria del latino classico, non c'è più»). Il senso dell'evoluzione, dal latino alle lingue romanze, è la

tendenza a rendere più concreti, tanto visivamente quanto sensibilmente, i fenomeni particolari e ad abbandonare ogni sforzo per ordinare e classificare i fenomeni in un sistema.

Nascono e si sviluppano le lingue volgari. Fino al Rinascimento, «lottano» con il latino, che continuava a essere la lingua della comunicazione alta, dell'aristocrazia, della comunicazione internazionale. Finché nel Rinascimento, dice Auerbach, «le lingue volgari distruggono la posizione di predominio del latino in campo letterario». Questo avviene – e anche qui saltiamo dal fatto linguistico al fatto di civiltà – in parallelo con la formazione delle coscienze nazionali. Si avvia anche un parallelo processo sociale, che vede la borghesia contro i cavalieri feu-

dali, i gruppi di borghesi organizzati dal potere centrale, che si oppongono alle forze particolariste: questo è il processo per cui si formano Stati e nazioni.

Questo movimento ha condotto in molti paesi, e avrebbe dovuto condurre in tutt'Europa, all'istituzione dei grandi raggruppamenti nazionali. In alcuni casi, Germania, Italia, circostanze contrarie hanno ritardato lo sviluppo e hanno reso l'unità nazionale più difficile e problematica.

Il fatto che questi due paesi non si siano unificati è inquadrato in un complesso affresco della civiltà europea: Italia e Germania – ma sicuramente Auerbach si sofferma di più sulla seconda – sono anomalie in questo processo. Le tendenze al particolarismo vi erano più forti che altrove; in entrambi i paesi c'erano poteri centrali, l'imperatore e il Papa, che perseguivano mire universaliste più che nazionali, che sono fallite, perché sono state contrastate anche dagli altri raggruppamenti nazionali come la Francia, l'Inghilterra e la Spagna.

Le loro aspirazioni universaliste, che sono fallite, hanno contribuito a mantenere la disgregazione politica in questi due paesi fino al XIX secolo.

Sullo sfondo più ampio della civiltà europea, insomma, Italia e Germania assumono il colore dell'anomalia.

Torniamo al tema della distruzione dell'unità culturale europea, che avviene, come abbiamo detto, nel Rinascimento. Non si tratta, però, solo del Rinascimento ma anche della Riforma: qui è di nuovo lo scrittore tedesco che parla.

La Chiesa non trova il santo che avrebbe potuto salvarla. Fu la fine dell'unità religiosa in Occidente, ma fu anche l'origine delle idee più importanti della società moderna, libertà di coscienza, di pensiero, tolleranza, da cui si genera l'idea della libertà politica, della democrazia, con tutto ciò che esso comporta per l'autonomia e i diritti dell'uomo e con tutte le sue conseguenze

in campo amministrativo, giuridico, scientifico ed economico. Tutto questo, in Europa, deriva dalla Riforma.

L'unità medievale si spezza definitivamente quando, durante il Rinascimento e a causa della Riforma, si avvia un processo che vede affermarsi i valori della libertà di coscienza, di pensiero, di tolleranza, di democrazia. Per questo il XVI secolo ha un carattere embrionale: è l'inizio della storia dei tempi moderni, che quindi è una storia di libertà di coscienza, di tolleranza e di progressiva affermazione di questi valori.

Anche rispetto a questo, che cosa sono l'Italia e la Germania? Proprio a causa della mancata unificazione nazionale, e nel caso italiano del doppio vuoto (in Italia non c'è neanche la Riforma), queste due aree assumono sempre di più i colori del caso eccezionale.

L'imitazione seria della realtà quotidiana. Nel frattempo, però, c'è un altro tema che attraversa tutto il libro e di cui si deve parlare, che prepara anch'esso *Mimesis*: quello dell'arte come imitazione seria della realtà quotidiana. Nei primi capitoli della *Introduzione alla filologia romanza*, dedicati al cristianesimo, si sottolinea che la matrice della trattazione seria della realtà quotidiana è nella storia di Cristo, che è insieme una storia sublime e umile.

Ma la presenza di temi del libro *Mimesis* nell'*Introduzione alla filologia romanza* è evidentissima nell'ultimo capitolo del libro, lo *Sguardo sull'ultimo secolo*, che chiude la trattazione delle epoche letterarie. È qui che i due progetti convergono. Auerbach presenta la letteratura dell'ultimo secolo – scrive nel 1943, ha davanti a sé una ricchissima varietà di forme letterarie. Suo scopo non è soltanto quello di presentarle, ma anche di spiegarle (mostrare l'unità, a cui si riconduce la varietà).

Parte dalla storia, dal fatto che, malgrado la restaurazione alla fine del periodo rivoluzionario, le idee della Rivoluzione francese in realtà avevano trionfato. Il progresso in tanti campi, non solo civile, politico, economico o tecnologico, non si era

arrestato; l'evidente anacronismo tra i sistemi politici della Restaurazione e l'atmosfera politica in cui vivevano le società non aveva impedito che l'Europa acquisisse l'egemonia mondiale. Il dato storico-politico, da cui Auerbach parte per far vedere l'unità a cui si può ricondurre la molteplicità dei fatti letterari, è quello dell'egemonia mondiale dell'Europa.

Le guerre e le rivoluzioni non hanno intralciato questa evoluzione; l'hanno a volte accelerata. Dal 1871 al 1914, in Europa non si ebbero né guerre né rivoluzioni di qualche importanza; in alcuni paesi prosperità e sicurezza avevano raggiunto un livello che difficilmente potrebbe immaginare chi non sia vissuto in quell'epoca.

Ricordate che Auerbach, nato nel 1892, ha poi partecipato alla Grande guerra e aveva circa ventidue anni quando è scoppiata: quindi è vissuto in quell'epoca, che caratterizza come un'età dell'oro, un'epoca in cui, dal punto di vista culturale, la libertà di espressione aveva trovato la massima diffusione (e niente faceva immaginare le catastrofi che poi sarebbero accadute).

Ancora allo scoppio della guerra, nel 1914, la maggior parte degli uomini, pur atterriti dal fatto che un tale avvenimento avesse potuto prodursi – la Grande guerra –, erano ben lontani dal sospettare la quantità di crisi latenti che sarebbero giunte a maturazione, o la lunga serie di catastrofi che si sarebbero rovesciate sull'Europa e sul mondo intero; non immaginavano fino a che punto la vita sarebbe cambiata.

Nello stesso tempo, sta parlando di uno scenario mondiale e della vita quotidiana che cambia, ripercorre i giudizi pronunciati a partire dalla sua storia personale. Seguono una serie di osservazioni sulle forme letterarie e sul pubblico della letteratura. Però, a un certo punto, ridiventa centrale la questione della civiltà. L'Europa, egemone nel mondo, secondo Auerbach si basava sulla libertà di pensiero e di parola; questo è stato anche, dal suo punto di vista, uno dei motivi per cui questa civiltà e la sua egemonia sono finite.

La civiltà borghese poggia sul liberalismo; il principio di tolleranza, di libero scambio delle idee, di libero incontro delle forze, è così connaturato, fin dall'origine, all'essenza stessa di questa civiltà da costringerla a permettere l'espressione di idee che minacciano la sua vita e a partecipare alla loro discussione.

Dal seno della civiltà europea sono nate idee che, in realtà, puntavano alla sua distruzione.

Proprio in un momento di pericolo mortale la civiltà borghese, in alcuni paesi europei, ha abbandonato il principio della libertà di pensiero e di parola, e questa è stata la sua fine: per timore di essere assassinata, si è suicidata.

In alcuni paesi europei: gli stessi che erano al margine del ritratto storico che aveva fatto, quelli un po' anomali, l'Italia e la Germania.

Ma questo suicidio non è stato commesso dappertutto; i paesi anglosassoni e alcuni altri hanno resistito. Sapremo presto se sarà possibile conservare in un mondo trasformato e sotto una nuova forma questa libertà senza la quale nessuno che l'abbia provata vorrà vivere.

Nel momento in cui scrive, nel 1943 (come l'autore precisa in nota), non si sa come andranno a finire le cose. Auerbach, ebreo, sa bene di non poter vivere in un mondo, in cui dovessero prevalere i paesi che si sono suicidati rispetto alla civiltà europea.

Dov'è che convergono i due progetti, quello sull'imitazione seria della realtà quotidiana e la introduzione alla civiltà europea?

Una conquista letteraria dell'Ottocento mi sembra particolarmente importante e produttiva: quella della realtà quotidiana, espressa soprattutto nella forma del romanzo (o della novella) realista, ma i cui effetti si fecero sentire anche sulla scena, nel cinema, e persino nella poesia lirica.

Questo è il tema di *Mimesis*: la conquista della realtà. È un tema immenso e sintetico. Si capisce che il filologo, in quanto scopritore di cose nuove a partire da testi-campione, esempi ben scelti, si sia applicato ad un tema così immenso, perché il suo scopo non è darci dettagli eruditi su problemi scientifici, ma compiere una ricerca di storia. Il tema della conquista della realtà è, dice Auerbach, «la conquista letteraria dell'Ottocento».

Nei paragrafi che seguono spiega che cosa significa conquista letteraria della realtà e accenna in particolare al principio della mescolanza dei generi, che è l'asse della ricerca di *Mimesis*. Spiega l'autore che esiste un antico criterio estetico, moralistico e aprioristico, secondo il quale esistono diversi stili che non vanno mescolati. Ci sono alcuni temi che si possono trattare soltanto in uno stile elevato. Secondo questo principio estetico antico, la realtà quotidiana non si può trattare con uno stile elevato, ma soltanto con uno stile umile o medio e quindi la presentazione della realtà quotidiana (*Darstellung*) è destinata a trovare forma solo nella commedia. Il principio della separazione degli stili – questa è la storia che racconta *Mimesis* – ad un certo momento viene travolto: è la conquista della realtà.

Questa mescolanza, detta comunemente realismo, mi pare la forma più importante e più efficace della letteratura moderna, poiché segue da vicino i rapidi cambiamenti della nostra vita, abbraccia tutti gli aspetti della vita degli uomini sulla terra, e in questo modo permette loro di avere una veduta d'insieme della realtà concreta in cui vivono e la coscienza di quel che sono.

Poco più avanti, accenna a uno sviluppo molto interessante della conquista della realtà. Acquisita la possibilità di parlare seriamente, in modo elevato, delle cose quotidiane, c'è stato uno sviluppo ulteriore. La realtà, di cui parla lo scrittore, di cui il regista prevede la messa in scena filmica, si disintegra e non esiste più una realtà oggettiva comune a tutti, ma realtà diverse secondo la coscienza degli individui e quindi racconti che esprimono la disintegrazione della realtà.

Il primo scrittore, conclude, che abbia applicato, in modo coerente e metodico, la nuova concezione del mondo fu Marcel Proust.

L'allargarsi del nostro orizzonte, iniziato nel Cinquecento e progredito con un ritmo sempre più rapido, aprendo i nostri occhi a una massa sempre crescente di fenomeni, di forme di vita e di attività simultanee, ci impone il prospettivismo, per quanto soggettivista sia in origine, come il metodo più efficace per giungere a una sintesi concreta dell'universo in cui viviamo – quest'universo che è, come ha detto Proust, vero per noi tutti e dissimile per ognuno.

XII. La presentazione della realtà in occidente

Finora abbiamo visto una serie di situazioni storiche: in particolare quella di Auerbach emigrato a Istanbul, per insegnare la filologia occidentale. Ora dobbiamo cercare alcuni fili conduttori importanti, all'interno di *Mimesis*, il suo libro sulla presentazione della realtà in occidente.

Le cose reali e il linguaggio per presentarle. La realtà ci si offre, nella sua forma sensibile, come estrema varietà di aspetti, come molteplicità di forme intricate in modo complesso. Gadda non aveva torto quando definiva la realtà come un garbuglio o uno «gnommero», cioè un gomito.

Il tema di *Mimesis* è il rapporto tra le cose molteplici, in quanto reali e in quanto colpiscono i nostri sensi e agiscono su di noi, e il linguaggio con cui si possono descrivere, far vedere, presentare *nella loro essenza*.

Chi parlava di gnommero o garbuglio, nel romanzo di Gadda *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (anch'esso, come *Mimesis*, del 1946) era chi doveva srotolarlo il garbuglio, cioè il commissario Ingravallo. Similmente, Auerbach vorrebbe andare al cuore delle cose, non gli interessa una comunicazione superficiale, parla della vera realtà, quella profonda. Sto presentando questo autore, che è un professore di filologia romanza, come se fosse un filosofo: può sembrare strano, ma non è il punto di vista peggiore per affrontare il problema. *Mimesis* non è soltanto un lavoro sulla letteratura, ma è anche l'edificazione di un modello di conoscenza attraverso la letteratura. Senz'altro l'autore si sarebbe ribellato a chi l'avesse descritto come

un filosofo. Addirittura, nel più importante tra i suoi scritti di risposta a chi lo criticava, intitolato *Epilegomena zu Mimesis*, Auerbach scrive che avrebbe voluto dare, nel libro, una presentazione secca dei particolari, un montaggio senza commento di testi letterari:

La mia ambizione, la mia tentazione sarebbe stata quella di non coinvolgere questi particolari reali, di cui volevo parlare, in un ragionamento, ma rappresentarli semplicemente.

Ora, se volessimo presentare *Mimesis* con uno schema, al centro ci sarebbero le cose molteplici; da una parte, la presentazione che Auerbach premette, o aggiunge, alla citazione dei testi; dall'altra i testi stessi. Quindi si crea un rapporto a tre poli: le cose mutevoli di cui l'autore cerca l'essenza; una serie di testi letterari esemplari, in cui le cose sono descritte nella loro realtà quotidiana; infine, in ogni capitolo di *Mimesis*, una serie di descrizioni, compiute da Auerbach, di tali presentazioni letterarie.

I livelli stilistici: separazione e mescolanza degli stili. Il progetto di Auerbach mette al centro lo stile, come elemento mediatore tra le cose e il linguaggio. Stile, per lui, è il livello del linguaggio con cui cerchiamo di presentare le cose, e può essere elevato, medio o umile. Si aprono, dunque, due possibilità: che chi voglia presentare la realtà sia libero di mescolare i livelli stilistici oppure sia tenuto, per convenzione letteraria, a tenerli separati. Si affrontano, in tutto il suo libro, queste due linee, quella di una presentazione «normativa» della realtà, in cui vige la regola che si può parlare di contenuti seri solo con uno stile elevato e viceversa, e l'altra soluzione, che libera la presentazione da questi vincoli, consentendo l'adozione di un livello stilistico elevato anche per la trattazione seria della realtà quotidiana. Questo, a grandi linee, è il progetto del libro. C'è un tema di fondo, cioè il rapporto tra le cose e il linguaggio con cui si cerca di presentarle e poi c'è questo problema del livello stilistico.

Naturalmente, nel tempo, l'impostazione di Auerbach, per cui esistono un'estetica della separazione degli stili e un'estetica della loro mescolanza (più moderna), è stata da più parti sottoposta a critica: sia per quel che riguarda la prima parte (che sia mai esistita un'estetica della separazione degli stili così netta), sia per la seconda, per cui ciò che avviene quando la realtà quotidiana è conquistata in letteratura sia effettivamente una mescolanza di stili (ci ritorneremo). È vero che, nel suo libro, discute sulle due possibilità. Ma è anche vero che racconta poi la storia di una sola di esse: quella della mescolanza degli stili, dei momenti della storia letteraria in cui la presentazione è stata libera da «convenzioni stilistiche». Sullo sfondo, polemicamente, esiste il regno delle regole della presentazione per cui si parla di cose elevate soltanto con stile elevato e alla realtà quotidiana è riservata solo la scena comica, pittoresca o grottesca e mai seria (regno in cui l'autore non si addentra mai oltre una certa misura). La storia che vuole mostrarci, è quella della mescolanza dei livelli stilistici (non escluderei che la mescolanza degli stili, come problema, sia un oggetto che Auerbach ha visto nelle fonti per primo, che essa sia, in un certo senso, una sua creazione).

In questa prospettiva d'indagine – separazione e mescolanza degli stili –, ci sono due cose, un proposito etico-politico e una linea evolutiva. Auerbach vede qualcosa di poco etico nell'associazione vincolante tra contenuto elevato e stile elevato, nel fatto che la realtà quotidiana di tutti, dell'attimo qualunque, della gente normale, non possa essere ammessa allo stile elevato. Quando la realtà quotidiana di tutti è presentata sulla scena, quindi, ciò costituisce un progresso rispetto al tempo in cui sulla scena, con stile elevato, potevano essere presentati solo re ed eroi.

Sarebbe un errore, però, credere che nel libro ci sia una linea ascendente: si parte dall'antichità, in cui si tenevano ferme le distinzioni degli stili, per arrivare alla modernità, in cui non ci sono più distinzioni e il quotidiano irrompe sulla scena della presentazione letteraria. In realtà, nelle varie epoche, Auerbach mostra la compresenza dei principi di mescolanza e separazione degli stili.

Un esempio. Lo *Sguardo all'ultimo secolo*, nell'*Introduzione alla filologia romanza*, finiva con la constatazione che, come dice Proust, c'è un universo vero per tutti e diverso per ciascuno, e che sono nate delle nuove tecniche di rappresentazione, non solo letteraria ma anche cinematografica e teatrale, stili rappresentativi fondati su diversi punti di vista e diverse temporalità. Tutto questo, aveva concluso Auerbach, in fondo è una sintesi concreta dell'universo in cui viviamo. Il punto di arrivo dell'*Introduzione alla filologia romanza* è che queste tecniche servono a ricostruire l'*unità* della coscienza umana.

La prima conclusione di Mimesis. L'ultimo capitolo di *Mimesis* è un commento a un brano di Virginia Woolf, che l'autore intitola *Il calzerotto marrone*, in cui l'autore cerca di riassumere le caratteristiche del romanzo realista.

Nei vari capitoli del libro, l'autore introduce una citazione, che può anche essere molto breve; poi commenta il testo con una serie di osservazioni; poi ritorna, alla fine, sul testo e offre una sintesi.

Alla fine dell'ultimo capitolo, l'autore riflette sulle caratteristiche del suo lavoro; parla della «rappresentazione pluripersone della conoscenza», cioè l'universo diverso per ciascuno di Proust; della «stratificazione dei tempi», che consegue al fatto che ci sono più coscienze che sono messe in scena; dello «scioglimento dei rapporti nell'azione esteriore», del «cambio del punto di osservazione», della varietà di presentazioni del romanzo realista.

In tutte queste caratteristiche del romanzo realista del periodo fra le due grandi guerre (rappresentazione pluripersone della coscienza, stratificazione dei tempi, scioglimento dei rapporti nell'azione esteriore, cambio del punto di osservazione) collegate fra loro e difficilmente separabili, si manifestano, a nostro avviso, certe aspirazioni, tendenze e necessità, tanto degli autori quanto del pubblico.

Un pubblico che ormai coincide con l'intera popolazione – dice Auerbach con l'evidente interesse che gli deriva dall'aver

studiato specificamente il pubblico della tarda antichità e dell'età moderna. A partire dalla metà dell'Ottocento, si produce per la prima volta nella storia l'identificazione tra il pubblico delle opere letterarie e il popolo nella sua totalità, perché lentamente il processo di istruzione, innescato dalla Rivoluzione francese attraverso l'istruzione obbligatoria, mette tutti in condizione di leggere. Ciò favorisce l'emergere di una tendenza comune agli autori e al pubblico.

Ma ai tempi nostri si è avuto uno spostamento di accentio; molti scrittori rappresentano i piccoli fatti insignificanti per amore dei fatti stessi, o piuttosto quale fonte di motivi, di penetrazione prospettica in un ambiente, in una coscienza o nello sfondo del tempo.

[...] Questo spostamento del centro di gravità esprime quasi uno spostamento di fiducia: [...] si ha fiducia maggiore nelle sintesi, ottenute con l'esaurire un fatto quotidiano, piuttosto che nella trattazione completa in ordine cronologico.

Questo è, nello stesso tempo, ciò che fanno gli autori dei romanzi realisti e ciò che fa Auerbach nel suo libro, *Mimesis*; al pari degli autori di romanzi realisti, anch'egli non dà una trattazione in ordine cronologico della letteratura occidentale, ma esaurisce l'analisi microscopica di alcuni fatti della letteratura occidentale, alcuni testi scelti naturalmente con grande attenzione. Qual è lo sfondo di questa tendenza che è comune agli autori dei romanzi e al nostro autore?

Ritornando a quegli autori moderni che preferiscono esaurire in poche ore e giorni fatti quotidiani qualunque, piuttosto che rappresentare un fatto nel suo svolgimento completo e cronologico, diremo che seguono anch'essi (più o meno consapevolmente) l'opinione che sia impossibile voler essere veramente completi nello svolgimento esteriore e far trasparire nello stesso tempo l'essenza.

L'autore chiarisce che non si desidera un'imitazione esteriore della realtà quotidiana, quanto capire la realtà nella sua verità profonda, ciò che, con un termine filosofico, Auerbach chiama essenza delle cose.

Questi autori, prosegue Auerbach, si rifiutano di imporre un ordine al loro argomento, alla vita, perché è un ordine che la vita non offre. Ecco che la frantumazione della presentazione della realtà quotidiana corrisponde a una più profonda verità della realtà quotidiana, disordinata e caotica. «Quanto succede a poche persone nel giro di pochi minuti, ore o tutt'al più giorni, può essere forse descritto con una certa completezza», al contrario dello svolgimento completo di una vita, ad esempio una biografia.

In tal modo si possono raggiungere anche quell'ordine e quell'interpretazione della vita che sorgono da essa, cioè l'interpretazione che di volta in volta si forma nelle persone stesse; poiché in noi si compie ininterrottamente un processo di formazione e di interpretazione il cui soggetto siamo noi stessi.

Qui c'è un punto fondamentale. La molteplicità riesce ad essere ordinata soltanto con un'attenta perlustrazione e osservazione dei diversi processi di ordinamento delle infinite «disomiglianze», o diversità, che costituiscono la realtà per ciascuno di noi. Il romanziere può fare questo, perché può mettere in scena i singoli personaggi e il loro modo di vedere; anche Auerbach fa lo stesso in questo libro, mettendo in scena i singoli autori letterari e il loro modo di vedere. Questo resta comunque un processo che si compie nella coscienza.

Dall'incrocio, dal completamento e dal contrasto [delle singole coscienze], sorge una concezione sintetica del mondo, o per lo meno un compito per la volontà di sintesi interpretativa del lettore.

La grande crisi dell'Europa, la fine dell'occidente e la perdita della molteplicità. C'è poi uno sfondo storico, nel capitolo che sto riassumendo. Perché la tecnica del molteplice rifrangersi della coscienza, la frantumazione di una visione tranquilla della realtà in una serie di quadri che si originano in coscienze diverse, o anche nella stessa coscienza, in diversi tempi – perché tale visione delle cose arriva a maturazione proprio alla vigilia della

seconda guerra mondiale? È un tema molto interessante e su questo Auerbach dà un contributo importante: è il motivo storico del superamento dell'interpretazione sintetico-oggettiva.

La diffusione della pubblicità e l'avvicinarsi degli uomini sulla terra diventata più piccola, li rese più consapevoli delle differenze delle condizioni e concezioni di vita, mobilità gli interessi e le forme di vita incrementati e minacciati dai cambiamenti.

Intorno a quegli anni, c'è un punto di snodo e di crisi: in Europa vacillano non soltanto le concezioni filosofiche, religiose ed economiche, ma anche tutti quei nuovi contenuti nati dalla Riforma, le idee di tolleranza, di libertà, di democrazia. Tutto ciò viene messo profondamente in discussione; anzi, aggiunge Auerbach, perfino le nuove forze rivoluzionarie del socialismo minacciano di sgretolarsi. Alcuni importanti capi socialisti passano dall'altra parte – e qui è chiarissimo il riferimento a Mussolini. Poi succede anche qualcos'altro, continua:

Anche intorno a poeti, filosofi e scienziati si formarono in numero sempre crescente delle sette di carattere pseudoscientifico, sincretistico e primitivo. La tentazione di affidarsi a una setta, che con un'unica ricetta risolvesse tutti i problemi, che desse incremento alla comunità con una forza di suggestione interna ed escludesse tutto ciò che non vi si adattava e non vi si inseriva, fu tentazione così forte, che per molta gente il fascismo non aveva quasi più bisogno d'una forza esteriore, quando si diffuse nei paesi civili d'Europa e assorbì le piccole sette.

L'ondata fascista, secondo Auerbach, è stata un tentativo di superare l'immenso problema, che si era creato, una volta divenuti inutilizzabili tutti gli strumenti moderni, intellettuali, morali e religiosi. Una via d'uscita assolutamente inadeguata all'altezza della difficoltà: il piccolo gruppo, guidato dal capo, s'impadronisce dello Stato; lo stesso contagio lentamente si estende nelle altre nazioni, i paesi civili d'Europa. È una diagnosi di un'estrema lucidità, certo unilaterale, forse tendenziosa (la nazione non è una setta).

Questo è lo sfondo storico, davanti al quale prende forma la tecnica di rappresentazione, che dissolve la realtà, passando per il prisma della coscienza. È, dice Auerbach, la fine dell'occidente. Il processo di conquista della realtà e la sua messa in scena si sviluppano nella tecnica, che frantuma il punto di vista e la realtà stessa, e corrisponde a un cataclisma dei valori, che è «lo specchio del tramonto del nostro mondo».

Succede però anche qualcosa di completamente diverso. È tipico di Auerbach creare un quadro, dargli una forte caratterizzazione, e poi far vedere che esistono anche altri aspetti. Questo processo di perdita del centro ordinatore della realtà corrisponde alla fine di un mondo, ma questo, dice l'autore, non è tutto. Il libro si chiude con una nota che non è certo positiva – siamo ancora in tempo di guerra –, però c'è una prospettiva non disperata su ciò che accade dopo la fine dell'occidente.

Non è del tutto un male, sostiene l'autore, che il singolo fatto presentato – la prova del calzettone nel capitolo di cui abbiamo appena parlato – sia messo in scena come realtà profonda. È importante che un'azione qualunque, nel romanzo, sulla scena della letteratura, sia messa in evidenza «senza valorizzarla al servizio d'un insieme predisposto di azioni»: che un'azione qualunque sia presentata per se stessa, non perché c'è un quadro ordinato di sviluppo morale o religioso. L'azione qualunque, presentata «senza valorizzarla al servizio d'un insieme predisposto di azioni, ma in se stessa, manifestando così qualcosa di completamente nuovo ed elementare: la pienezza e profondità vitale d'ogni attimo, a cui ci si abbandona senza intenzione».

Ecco cosa accade dopo che l'occidente è finito. L'autore non sa disegnare bene un vasto affresco, ma è sicuro di una cosa: che in questi romanzieri, come Virginia Woolf, che ritraggono il singolo fatto, senza inserirlo in un quadro prestabilito, è presente il tema della profondità vitale di ogni attimo.

Proprio l'attimo qualunque è relativamente indipendente dagli ordinamenti discussi e precari, per i quali gli uomini combattono

e dei quali si disperano; esso passa al di sotto di questi ed è la vita quotidiana.

Il libro culmina nell'elogio dell'attimo qualunque, indipendente da tutti gli ordinamenti per cui gli uomini combattono e dei quali disperano. Qui non è difficile sentire la voce dell'emigrato, che ha perso la sua vita quotidiana e ha dovuto acquistarsene una nuova.

Dalla rappresentazione non intenzionale di cui si è detto sopra [di questi attimi qualunque], deve risultare quanto siano ridotte già adesso le differenze tra le forme di vita e di pensiero dell'umanità.

Ecco cosa altro accade, dopo la fine dell'occidente. Si riducono le differenze tra le forme di pensiero e di vita dell'umanità.

Si compie un processo di livellamento economico e culturale, la via è ancora lunga fino a una vita in comune degli uomini sulla terra, ma la mèta comincia ad essere intravista; più chiara e concreta essa appare già adesso nella rappresentazione non intenzionale, precisa, interiore ed esteriore dell'attimo qualunque della vita di diversi uomini. Sembra così che il complicato processo di dissolvimento, che portava allo sgretolamento dell'azione esteriore, al rifrangersi delle coscienze e alla stratificazione dei tempi, tenda a una soluzione molto semplice. Forse sarà troppo semplice per coloro che ammirano e amano la nostra epoca, nonostante tutti i pericoli e le catastrofi, per la sua ricchezza di vita e l'incomparabile terreno di osservazione che offre. Ma questi – sono le ultime parole di *Mimesis* – sono soltanto pochi, e probabilmente arriveranno a vedere appena i primi sintomi di quella unificazione e semplificazione che si annuncia.

Filologia della letteratura mondiale. Poi la guerra è finita, l'autore si è trasferito negli Stati Uniti e ha osservato che cosa effettivamente stava avvenendo. Auerbach ha continuato a scrivere sul tema del livellamento e della perdita di molteplicità. Particolarmente importante è un breve saggio, intitolato *Filologia della letteratura mondiale*, in un volume in onore di un collega. Qui scompare il riferimento all'occidente. Nello scritto

Filologia della letteratura mondiale (Philologie der Weltliteratur) è posto un problema decisivo. Studiamo le nostre letterature e questa è un'eredità di ciò che accadeva nel secolo scorso; studiamo le storie nazionali e anche questa è un'eredità ricevuta. Ma già da diverse parti si prospetta l'idea che convenga assumere un punto di vista mondiale. Perché non si studia la storia mondiale? Perché non si studia la letteratura mondiale? Il problema è come farlo. Lo storico della letteratura Franco Moretti, nel 2000, ha proposto di lavorare esclusivamente per problemi sintetici e su letteratura secondaria, grandi problemi e saggi critici (in inglese). La soluzione che, a questo stesso problema, offre Auerbach, già negli anni Quaranta e Cinquanta, è diversa. La sua soluzione è quella filologica: non si deve rinunciare al testo originale. È il metodo di cui abbiamo già parlato. Si scelgono brevi testi, che osservati e studiati con metodo filologico diventano lo strumento di scoperte di interesse generale, sintetico.

È arrivato il momento di chiedersi quale significato possa ancora avere la definizione goethiana «letteratura mondiale», riferita tanto al presente quanto alle aspettative del futuro. La nostra terra, che rappresenta lo spazio della letteratura mondiale, diventa sempre più angusta e perde in molteplicità. Letteratura mondiale, però, non si riferisce semplicemente a quanto è comune e specifico dell'umanità, bensì ne coglie un particolare aspetto: la fecondazione reciproca del molteplice.

La prospettiva mondiale non deve rinunciare al molteplice. I singoli momenti del molteplice dovrebbero reciprocamente fecondarsi. Non possiamo rinunciare alla concreta realtà, che nel caso dei testi è la realtà storica in cui sono stati pensati, presentati, l'espressione filologicamente accertata in quella lingua, in quel momento, di quel testo e della sua materialità.

Per mille motivi, – prosegue l'autore – noti a ognuno di noi, la vita dell'uomo va uniformandosi sull'intero pianeta. Partito dall'Europa, il processo di sovrapposizione si diffonde sempre più e mina indistintamente le tradizioni locali. È pur vero che la volontà nazionale è dappertutto più forte e più fragorosa che

mai, ma dappertutto essa spinge verso le stesse forme di vita, cioè quelle moderne, e per l'osservatore imparziale è evidente che dappertutto le fondamenta interne dell'esistenza nazionale stanno disgregandosi. Le culture europee, o quelle fondate da Europei, abituate ad un lungo e fruttuoso rapporto reciproco, inoltre sostenute dalla consapevolezza della loro validità e attualità, conservano ancora al meglio le loro peculiarità contrapposte, sebbene anche qui il processo di livellamento proceda in modo molto più rapido di prima. Su tutto il resto, comunque, si estende l'omologazione secondo il modello europeo-americano o secondo quello russo-bolscevico. Per quanto essi differiscano l'uno dall'altro, la loro diversità diviene pressoché irrilevante se li si confronta, nelle loro forme attuali, con i rispettivi sostrati, come ad esempio le tradizioni islamiche, indiane o cinesi.

Nel 1952 le culture nazionali europee, o originate in Europa, conservano ancora una loro diversità; nel mondo, però, è in atto un processo di omologazione molto vasto, secondo due modelli principali, perché nel frattempo il mondo si è diviso in due parti. Questi due modelli sono anche modelli culturali. La differenza tra i due – senza contare che anche il modello russo-bolscevico è di origine europea, benché sia slavo dal punto di vista nazionale –, sostiene Auerbach, non è paragonabile a quella tra la cultura che omologa e la cultura omologata: se paragonate il modello russo-bolscevico al sostrato cinese trovate molte più differenze che tra il modello russo-bolscevico e quello americano. Tutto questo, noi che non viviamo nel 1952, l'abbiamo visto benissimo. Nel momento in cui l'impero sovietico è crollato le forme di vita e di cultura si sono semplicemente estese, potenziate e intensificate, quasi senza differenze. Nel frattempo, però, è vero che i sostrati islamico, indiano o cinese sono stati oggetto di tentativi di omologazione, non egualmente riusciti e ancora in corso.

Se l'umanità riuscirà a salvarsi dalle scosse provenienti da un processo di concentrazione così intenso, così impetuosamente veloce ed intimamente malpreparato, ci si dovrà abituare al pensiero che su una terra organizzata in modo unitario, potranno sopravvivere una sola cultura letteraria e, in un periodo relati-

vamente breve, solo poche lingue letterarie, o anzi, forse, una sola. Con ciò l'idea di letteratura mondiale sarà, al tempo stesso, realizzata e distrutta.

È un'analisi in parte profetica e in parte storica. Questo processo di concentrazione si svilupperà, eliminando le singole lingue letterarie, o assegnando ad esse uno spazio di influenza e di azione infinitamente minore rispetto a quello precedente.

Nella parte centrale del saggio *Filologia della letteratura mondiale*, ripubblicato da poco in tedesco e in italiano, è presentato il metodo di Auerbach, su cui ora non ci fermiamo. Alla fine del libretto, l'autore si chiede, ancora una volta, che succederà dopo la fine dell'occidente, che resterà delle culture nazionali.

Per quanto so, non esistono ancora tentativi di filologia della letteratura mondiale, ma solo alcuni spunti di questo tipo in seno alla cultura occidentale. Ma più l'unità del mondo cresce, più l'attività sintetica e prospettica dovrà ampliarsi.

Le diagnosi di Auerbach, di attenuazione della molteplicità non portano nel vicolo cieco di un compito impossibile. Al contrario: è proprio nel momento in cui il livellamento è avvenuto culturalmente, che secondo lui l'attività sintetica e prospettica dovrà ampliarsi.

È un grande compito rendere coscienti gli uomini della loro stessa storia; eppure è un compito molto piccolo, quasi una rinuncia, se si pensa che non ci troviamo solamente sulla terra, ma nel mondo, nell'universo. [...] Ad ogni modo, la nostra patria filologica è la terra, non può più essere la nazione. La lingua e la cultura della propria nazione, che il filologo eredita, costituiscono certamente tuttora il suo patrimonio più prezioso e irrinunciabile, ma solo nella distinzione e nel superamento esso guadagna efficacia. Dobbiamo ritornare, in circostanze diverse, a ciò che già possedeva la cultura medievale prima della formazione delle nazioni, al riconoscimento che il pensiero non ha nazionalità. Paupertas e terra aliena, così o quasi si legge in Bernardo di Chartres, in Giovanni di Salisbury, [...] e in molti altri.

Sentirsi in esilio in ogni luogo della terra. Segue una citazione in latino, che chiarisce cosa significhi, per il vecchio intellettuale emigrato, approdato negli Stati Uniti, che la cultura di origine nazionale resta un patrimonio irrinunciabile, anche se la nostra patria filologica non è più la nazione, ma la terra.

Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem iam, cui omne solum patria est; perfectus vero, cui mundus totus exilium est.

È debole colui per il quale la patria è dolce; forte colui per il quale ogni suolo è patria; perfetto, in verità, colui per il quale tutto il mondo è luogo di esilio. Chi ha scritto questo, secondo Auerbach, lo intendeva come presa di distanza dall'amore per il mondo, «ma anche per chi vuole raggiungere il vero amore per il mondo questa è una buona via».

Questo era l'Auerbach del 1952. Il nostro autore ormai si trova negli Stati Uniti, in un contesto totalmente diverso da quello iniziale, la Berlino degli anni Novanta del XIX secolo, e prova a conciliare la sua eredità nazionale tedesca con la nuova situazione mondiale, divisa in due parti dai due grandi imperi, ma che, in modo sotterraneo, sta semplificandosi, investita da un potente processo di livellamento culturale. La sua proposta di una filologia della letteratura mondiale non è senza significato. I singoli testi brevi, il metodo filologico e l'approccio antinazionale sono tutti aspetti di una stessa proposta, che approfondisce il gran lavoro fatto a Istanbul sulla storia della civiltà occidentale, anche se con prospettive ormai diverse.

Storicismo romantico e Europa. Poco prima di morire improvvisamente, Auerbach riunì alcuni suoi scritti che, in qualche modo, completano il capolavoro (pubblicati anche in Italia con il titolo *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità*). A questa raccolta di scritti ha premesso un'importante introduzione, in cui fa i conti con la sua cultura di origine.

In una sorta di «testamento spirituale», ripercorre il cammino compiuto, attraverso un rapido quadro genealogico della di-

sciplina filologica tedesca, la romanistica tedesca, gli studi sulle lingue romanze sviluppatasi in Germania.

È questo un frutto dello storicismo romantico. Mediante lo storicismo romantico fu creata una concezione della comunità dell'umano fondata sulla molteplicità dell'individualità popolare, e pertanto dialettica. Essa era più profonda e più reale dell'idea di umanità dell'illuminismo puro, perché quest'idea di umanità dell'illuminismo operava in modo astorico e adialettico.

«Il mio percorso ha origine nello storicismo romantico»; esistono molteplici individualità popolari, che si sviluppano nel tempo, l'idea di umanità illuministica è sbagliata, perché storica e adialettica, senza sviluppo e senza storia.

Ora, da nessuna parte la concezione storica poteva diventare così efficace, almeno per l'Europa, come nella romanistica tedesca. Suo oggetto, infatti, non è il proprio spirito popolare. Essa non poteva soggiacere tanto facilmente alla tentazione di compenetrarsi patriotticamente e sentimentalmente con l'essenza del proprio popolo. Suo oggetto sono parecchi popoli tra loro diversi, nonostante la comune romanità, la comune origine nel mondo latino; ancora maggiore è la differenza fra essi, tutti, e il popolo tedesco, ma essi sono pur sempre legati ad esso attraverso il comune sostrato della civiltà antico-cristiana. I frammenti che qui seguono, e i miei lavori in genere, sono nati da questi presupposti. Soltanto essi manifestano molto più chiara la coscienza dello scuotimento dell'Europa. A me, infatti, le possibilità europee della filologia romanza sono apparse ben presto e con urgenza sempre maggiore, non più come semplici possibilità, ma come un compito che soltanto oggi, e proprio ancora oggi, si può tentare di assolvere.

Un compito urgente. Quello che Auerbach pensa di dover fare s'inserisce in un momento particolare. È il momento in cui la molteplicità esiste ancora, ma si sta per spegnere: per questo propone la filologia di queste diversità.

La civiltà europea è vicina al limite della sua esistenza; la storia sua propria, ad essa limitata, sembra chiusa; la sua unità

sembra già sul punto di tramontare, operando su un'altra e più ampia unità.

Qui non parliamo di Stati, non si tratta di unità politiche, bensì di unità culturale e di forme culturali. Proprio perché la civiltà europea è vicina al limite della sua esistenza, solo oggi, scrive nel 1952, si può tentare quest'impresa.

Mi è parso, e mi pare, che sia venuto il tempo in cui si deve tentare di afferrare ancora quell'unità storica in vista della sua vivente esistenza e della vivente coscienza di essa. Il mio scopo, da lungo tempo e sempre più decisamente, è quello di lavorare in questa direzione almeno per l'oggetto della filologia, l'espressione letteraria. Credo che per questo compito, apparentemente troppo ampio e quindi impossibile da risolvere seriamente, possa essere trovato un metodo relativamente semplice. Esso consiste nello scegliere, spiegare e combinare singole questioni che possono essere esattamente delimitate e trattate, in modo che esse facciano da problemi chiave e aprano il tutto.

Il metodo filologico, continua Auerbach, può essere usato in diverse forme; testi brevi potrebbero essere esaminati anche in un altro modo, analizzando il linguaggio, approfondendo lo studio, senza arrivare a un quadro storico: la filologia come strumento di analisi del testo in se stesso. Questo, dice Auerbach, è quello che fanno altri filologi (allusione a Leo Spitzer). A lui, invece interessa qualche cosa di universale. «Ho sempre avuto intenzione di scrivere di storia».

Mi accosto dunque al testo – scrive – non considerandolo isolatamente, non senza presupposti. Gli rivolgo una domanda e la cosa più importante è questa domanda, non il testo. In *Mimesis* la questione principale è quella della concezione antica dei tre livelli stilistici. Essa mi ha offerto la possibilità di interrogare tutti i testi scelti, per sapere in quale rapporto stessero con quella concezione. Ma ciò è lo stesso che chiedere che cosa i loro autori considerassero elevato e importante e quali mezzi impiegassero per rappresentarlo. Per questa via apparve, sia pure molto imperfettamente, [l'impatto del] cristianesimo sulla

formazione dell'espressione letteraria, e anzi un aspetto nel corso dell'evoluzione spirituale europea a partire dall'antichità. Questi sono temi che per noi hanno grandissima importanza, ma che sono troppo grandi e complessi per essere trattati nell'insieme. Essi possono essere chiariti soltanto attraverso la loro riduzione a punti speciali.

A questo punto, il progetto di Auerbach è abbastanza chiaro: una anatomia microscopica dell'occidente su brevi testi.

L'universale che a me sembra rappresentabile – qui ci sono le parole di *Mimesis*, perché si tratta della rappresentazione di una realtà che abbia pretese di universalità – è la concezione di un corso storico, qualche cosa come un dramma. L'oggetto, nel senso più largo, è l'Europa, io cerco di coglierlo in alcuni temi di ricerca. Ciò facendo si può aspirare al massimo a penetrare i molteplici rapporti di un accadere dal quale noi deriviamo e al quale partecipiamo. Si può aspirare a determinare il luogo al quale siamo arrivati e magari anche a intravedere le possibilità immediate che ci attendono, ma in ogni caso a partecipare più intimamente a noi stessi, ad attualizzare la coscienza, noi qui e ora, con tutta la ricchezza e tutte le limitazioni che ciò comporta.

Il ritratto dell'occidente serve a capire dove siamo, eventualmente a intravedere qualche linea di sviluppo, comunque ad attualizzare la nostra coscienza, a riempirla attraverso lo sforzo storico. Qui ritorna il discorso dell'attimo qualunque, che significa il chiarimento, per tutti, del momento storico in cui ci si trova.

I tre assi portanti della struttura di Mimesis (la seconda conclusione). Le pagine che abbiamo letto prima, quelle sull'attimo qualunque, sono la conclusione del libro (tratte dal capitolo sul calzerotto marrone). Poi c'è una specie di epilogo, che si intitola *Conclusione*, tre pagine in cui l'autore prova a spiegarci, in altri termini, cosa ha voluto fare. Tre sono le linee di ricerca.

La prima: il suo interesse è stato risvegliato da due letture, il decimo libro della *Repubblica* di Platone, che sostiene che

l'imitazione del reale è copia della copia, e la pretesa di Dante, nella *Divina Commedia*, di presentare la vera realtà. Riparleremo di Dante e del suo viaggio nel mondo dell'aldilà per vedere lo stato delle anime dopo la morte terrena, che, anziché essere messo sotto il segno del fantastico, è ricondotto sotto il segno della realtà. Questo è lo spunto che lo porta a riflettere sull'idea dei livelli stilistici della presentazione letteraria; così gli appare chiaro che, intorno al XIX secolo, questa teoria dei livelli stilistici fu superata. Il realismo, che si afferma particolarmente in Stendhal e Balzac, non sa che farsene della distinzione degli stili. Questo è il primo punto importante: esisteva una concezione classica della separazione degli stili, che è stata infranta nel XIX secolo dagli scrittori realisti.

Nel fare queste considerazioni, mi resi conto di come la rivoluzione contro la teoria classica dei livelli stilistici al principio del secolo XIX non potesse essere stata la prima.

La concezione classica, annullata dall'opera di Stendhal e di Balzac, era relativamente recente, del XVII o del XVI secolo. Prima della cultura classicheggiante, in cui dominava la separazione degli stili, ce n'era stata un'altra, di origine medievale e cristiana, che affondava le sue radici nella storia di Cristo, sublime e umile al tempo stesso, di stile elevato ma quotidiano per quel che riguarda i temi, diffusa nella cultura occidentale. Quindi, la mescolanza degli stili non è propria soltanto del realismo moderno a partire dal XIX secolo, con Stendhal e Balzac, ma anche di una linea antica giudaico-cristiana, rannodata attorno alla storia di Cristo.

Però c'è una fondamentale differenza tra i due momenti in cui si attua la mescolanza degli stili. La mescolanza di stili antica, giudaico-cristiana e medievale, si inseriva all'interno di, e giustificava una, visione generale della realtà, che Auerbach chiama figurale. La visione figurale connetteva gli eventi l'uno con l'altro, all'interno di un piano divino: è la filosofia cristiana della storia. Invece, nel secondo momento di mescolanza degli stili, quello moderno di Stendhal e Balzac, non avviene l'inseri-

mento degli eventi in una visione ordinata delle cose. Nel frattempo, la filosofia cristiana della storia si è inabissata. Gli eventi che lo scrittore ci presenta, nella loro realtà, non sono più inseriti in un piano divino e non si conoscono più all'interno di un quadro ordinato, ma «valgono» soltanto per loro stessi: l'attimo qualunque di Virginia Woolf.

Con ciò ho detto quanto credevo di dover dire ai lettori. Resta solo da trovare questi, cioè appunto i lettori. Possa questo mio volume raggiungerli, tanto i miei amici d'un tempo ancor viventi [Auerbach è a Istanbul, c'è la guerra e non sa chi è sopravvissuto], quanto tutti gli altri a cui è destinato; e contribuisca a riunire tutti coloro che hanno custodito puro l'amore per la nostra storia occidentale.

L'anatomia dell'occidente letterario è un segno d'amore nei confronti della storia occidentale, che si vorrebbe riassumere in un'unità (al centro dell'indagine, la presentazione della realtà quotidiana). Poi c'è lo sfondo più ampio, il mondo che si sta «livellando». Ora, il secondo elemento, è anche uno degli elementi-cardine della propaganda nazista (insieme con la «difesa dell'Occidente»). Cosa lega, e cosa distingue, tra loro i due progetti, quello dell'emigrato sulle rive del Bosforo, e i temi martellanti della propaganda nazista (difesa dell'Occidente, campagna contro la Russia, l'America e contro il mondo moderno che si sta livellando)? Qui arriviamo a un punto chiave. Che ruolo giocano la civiltà germanica, la cultura nazista e quella degli emigrati, in questo ritratto dell'occidente?

XIII. Europa virtuale e Germania reale

Mimesis è stato letto e discusso soprattutto all'interno degli studi letterari. Ci sono molte e valide interpretazioni e analisi su temi di teoria e di critica letteraria, di cui però non farò nessuna menzione. La lettura che invece cerco di darne qui è come opera di storia, è una lettura storica.

Livellamento della civiltà, amore puro per l'occidente: due temi della propaganda nazista. C'eravamo fermati su una nota piuttosto inquietante. L'insistenza, nella visione generale di Auerbach, su un generale livellamento delle condizioni di civiltà e, d'altra parte, la sua insistenza correlativa sul concetto di occidente coincidono in un modo un po' sinistro con i temi della propaganda nazista. Senza correre a conclusioni sbagliate, dobbiamo fermarci a riflettere, perché qui c'è un punto importante, se ci interessa vedere lo sfondo storico dell'opera.

Ricorderete che Auerbach si trova in una situazione singolare. È in missione per conto del governo tedesco, però, letteralmente, materialmente e sostanzialmente, è stato espulso dalla nazione tedesca. Riesce a uscire dal territorio tedesco grazie a un lasciapassare del ministero degli esteri, in cui è scritto che è un professore tedesco in missione in Turchia. Questa è la realtà formale, mentre le cose stanno in un altro modo.

Germania ideale e Germania reale. In quanto appartenente al popolo e alla religione ebraici, che per il Terzo Reich corrispondono a una razza inferiore e deleteria, non può più far

parte dei ruoli dell'insegnamento e quindi non ha più niente da fare in Germania. La missione che Auerbach va a compiere è quindi, dal suo punto di vista, una missione per un'altra Germania, ideale, o passata, non per quella reale e presente.

Un altro autore con cui Auerbach ebbe molti rapporti culturali, Friedrich Meinecke, ha scritto una volta che «non è tedesco essere soltanto tedeschi». Rispetto alla realtà della Germania nazista esisterebbe quindi anche un'altra Germania ideale, quella a cui forse si riferiva Meinecke, quella per la quale Auerbach si può considerare in missione. D'altronde ricorderete anche che l'ambasciatore tedesco in Turchia, Franz von Papen, dopo la guerra proclamerà la sua fedeltà alla Germania, non al governo nazista. Distingueva dunque una Germania ideale, o statale, staccata da quella reale, o governativa.

Mimesis è un libro tedesco o antitedesco? Uscito il libro, ci furono molte recensioni, anche critiche. Nel 1953, l'autore risponde e affronta il tema della cultura tedesca in *Mimesis*.

Mimesis cerca di abbracciare tutta l'Europa; ma è, non soltanto a motivo della lingua, un libro tedesco. Non è collocabile in nessun'altra tradizione, fuorché in quella del romanticismo tedesco e di Hegel.

Auerbach lo dice chiaramente: il libro non è pensabile se non nella tradizione della storia culturale (*Geistesgeschichte*), disciplina ispirata a concetti hegeliani e romantici. Ma questo non basta come risposta all'accusa che *Mimesis* sia un libro antitedesco.

In effetti, della Germania si parla poco. Il vuoto che si crea chiede di essere giustificato.

Si è detto che il libro trascura il tedesco ed è ingiusto con la letteratura tedesca. Ci sono stati però anche lettori patriottici che si sono congratulati con me, per la mia osservazione che l'elemento tragico nel *Canto dei Nibelunghi* è più profondo che nella *Chanson de Roland*.

È una nota ironica: in realtà, si parla poco della cultura tedesca, perché

in quasi tutte le epoche le letterature romanze sono più rappresentative per l'Europa della letteratura tedesca.

È come se dicesse: il mio compito è di raffigurare l'Europa; non è colpa mia se la Germania occupa un posto poco rappresentativo. Poi specifica che la Francia guida l'Europa nel XII e nel XIII secolo, l'Italia nel XIV e nel XV, ancora la Francia nel XVII, nel XVIII e in parte del XIX. Poi nel XIX secolo, sia nella pittura sia nel romanzo realista moderno, i Francesi sono i veri maestri. Quindi l'elemento tedesco mancherebbe nelle cose, non nella sua presentazione (di Auerbach).

Le possibilità non sfruttate della storia d'Europa. Auerbach aggiunge anche un'altra cosa.

Sarebbe del tutto sbagliato scorgere nella mia scelta preferenze e avversioni di principio e altrettanto sbagliato vedere, nel rammarico e nelle critiche che qua e là manifesto su certi limiti di orizzonte nella letteratura tedesca del XIX secolo, estraneità o avversione.

Non sono estraneo o avverso alla letteratura tedesca: «la critica scaturisce dal rimpianto per le possibilità non sfruttate di dare alla storia europea un altro corso». L'Europa ha preso una certa strada anche grazie a ciò che è diventata la Germania – questo è un ragionamento che ci è già capitato di dover formulare – e che non è quella desiderata da Auerbach. In un certo senso, il suo è un ritratto dell'Europa ideale, virtuale. Se critica certi aspetti della letteratura tedesca è proprio perché rimpiange che la storia d'Europa abbia preso la strada dei nazionalismi aggressivi, anziché un'altra, egualmente aperta. Insomma, due Germanie, o più Germanie. Addirittura due Europe: una possibile e una reale. Ma quali sono le critiche alla letteratura tedesca del XIX secolo? Facciamo il primo prelievo dal testo di *Mimesis*.

Perché in Germania, nel XIX secolo, non ci fu la rappresentazione della realtà concreta e contemporanea? Stiamo parlando del settimo capitolo del volume secondo (nell'edizione della Piccola biblioteca Einaudi). È l'unico capitolo in cui effettivamente si affrontino argomenti tedeschi; si parla di Goethe e di Schiller. Il problema che pone Auerbach è questo: alla fine del Settecento c'è una grande rivoluzione nel modo di pensare e di vedere, che ha origine in Germania, per una serie di motivi. È la nascita dello storicismo, la considerazione dell'individuale storico (ogni evento e ogni epoca vanno considerati nei loro presupposti e nel loro contesto). È una scoperta indagata in modo approfondito da Meinecke, che in un libro del 1936, *Le origini dello storicismo*, individua proprio alla fine del Settecento la nascita di questo modo di vedere: l'amore per le cose singolari, per gli sviluppi individuali, il ripudio delle leggi astratte di svolgimento delle cose umane.

Il problema che pone Auerbach è: perché, nella Germania che inventa lo storicismo, non nasce una presentazione seria delle cose quotidiane? La presentazione seria della vita quotidiana, che è il tema centrale di *Mimesis*, è il punto di arrivo di un lungo percorso di conquista della realtà. Perché in Germania, nel momento in cui è conquistata la realtà storica (nel passato), i romanzieri non riescono, per tutto l'Ottocento, a conquistare la realtà quotidiana (nel presente)? Auerbach risponde che «la mescolanza degli stili in Germania si ritrova quasi soltanto in argomenti storici o poetico-fantastici» e non rappresenta la vita politica ed economica attuale, presente.

Quando l'argomento è il presente, esso si restringe dentro un piccolissimo cerchio politicamente nullo, oppure si affaccia idilliaco o ironico con l'occhio rivolto esclusivamente al fatto personale.

Manca la presentazione seria, problematica e tragica della vita quotidiana e ciò è notevole e paradossale, perché in quel momento lo spirito tedesco stava creando lo storicismo.

Ciò accade, sostiene l'autore, perché in quel momento non

c'era interesse per i «germi del futuro concreto riconoscibili nel presente». La presentazione seria della realtà quotidiana si lega, in questo momento storico (fine del Settecento e inizio Ottocento), a un interesse alla trasformazione delle cose, della realtà. Nella realtà si vedono i germi del futuro, che si riconoscono nel presente: in Germania, in quel momento, la realtà non si può cambiare; si può solo conoscere. Questo è lo storicismo che inventano i Tedeschi: un'attenzione acuta per le cose che sono successe, ma cieca nei confronti di quello che potrebbe succedere. Il ragionamento di Auerbach è che fino a Marx non c'è vera conquista del reale quotidiano, ma solo del reale storico, cioè di ciò che è già accaduto. Questo perché la cultura tedesca è sulla difensiva, a causa della Rivoluzione francese. Le idee nuove, il futuro che arriva e le cose che si possono trasformare sono importate dall'esterno e la cultura tedesca si chiude rispetto a questa importazione. Goethe, che ama le cose singole – e sa vedere il particolare, ad esempio, nelle cose di natura (perché era anche scienziato) –, disapprova la Rivoluzione francese, un fatto «nazionale», una novità che non gli piace. Quella tedesca, quindi, è una versione «reazionaria» dello storicismo. Auerbach si affretta ad aggiungere, però, che il saper riconoscere la validità delle cose originali, singolari e individuali non è di per sé reazionario. Quella è solo la versione dello storicismo che fu data alla fine del Settecento in Germania. In sostanza, la Germania non si è adattata alla nuova realtà del mondo, avviata con la Rivoluzione francese.

Una genealogia sospetta della storia d'Europa. La Germania avrebbe abbandonato la via maestra della storia d'Europa e lentamente si sarebbe costituita in Antieuropa. È una genealogia europea un po' sospetta, un'idea tipica degli anni di guerra, quando la Germania era in guerra contro il resto d'Europa. L'idea di una cultura tedesca completamente isolata rispetto al resto dell'Europa non fa i conti con un concetto fondamentale della storia europea, che è quello di nazione. La Germania porta alle estreme conseguenze il concetto della nazione coesa ed esclusiva di tutto ciò che non ne fa parte, ma questo concetto

è presente in altri paesi ed esistono sviluppi assai simili in molti di questi altri paesi (per esempio l'Italia). L'idea, che esiste una tradizione europea e la Germania non ha saputo prendervi posto, il progetto di estrarre la Germania dal corpo dell'Europa, per confinarla in un destino a parte, sono visioni che non fanno i conti con il concetto, piuttosto scomodo e ambiguo, della nazione.

Victor Klemperer alter ego di Auerbach. Proviamo a considerare una possibilità di Auerbach, realizzata in altro modo: ciò che egli sarebbe potuto essere, se fosse rimasto in Germania. Parlo di un progetto che è sintetizzato dalla sigla *LTI*, *Lingua Tertii Imperii*, cioè *La lingua del Terzo Reich*; l'autore di questo libro, il cui sottotitolo è *Dal taccuino di un filologo*, è Victor Klemperer.

Perché Klemperer, dicevo, è una specie di alter ego di Auerbach? Innanzitutto è un filologo romanzo; nato nel 1881, è di poco più anziano di Auerbach. Infine, ricorderete che insieme ad Auerbach c'erano altri sette pretendenti alla cattedra di Istanbul e Klemperer era tra questi: anche lui sarebbe voluto andare a Istanbul, anche lui, in quanto combattente di origine ebraica, era rimasto al suo posto di insegnamento a Dresda fino alla fine del 1935, per poi esserne allontanato, com'è successo ad Auerbach. Ci sono altre coincidenze: la scuola è più o meno comune, perché Klemperer è un allievo di quel Karl Vossler, che è anche una specie di lontano maestro per Auerbach; poi Klemperer era introdotto presso la cultura napoletana che fa capo a Benedetto Croce, perché tra il 1914 e il 1915 Klemperer è stato lettore di tedesco a Napoli. Quindi una comune origine di scuola e comuni interessi scientifici. Solo che poi le storie divergono, perché Auerbach emigra in missione a Istanbul e Klemperer resta in Germania. Vi chiederete come ha fatto a restare, se ebreo, e a sopravvivere.

La sua è una storia estremamente fortunosa, perché, salvatosi fino al 1935 in quanto combattente, nel periodo successivo si salva in quanto marito di un'ariana – c'era una deroga alla durissima legislazione antisemita che manteneva in vita

coloro che fossero sposati con donne ariane, sulle quali, in ogni caso, veniva esercitata una fortissima pressione affinché abbandonassero i loro compagni. Il libro *Lingua Tertii Imperii* si apre proprio con un elogio dell'eroismo della moglie che non lo ha abbandonato.

Da che cosa sappiamo che Klemperer sarebbe voluto andare a Istanbul? C'è un passaggio del suo diario in cui scrive che invidia un po' Auerbach, perché è riuscito a mettersi in salvo.

L'opera *Lingua Tertii Imperii* è un estratto di parti del suo diario rimaneggiate. Il vero punto di svolta nell'esistenza di Klemperer è il 13 febbraio 1945:

La mattina del 13 febbraio 1945 venne l'ordine di evacuare da Dresda gli ultimi ebrei con la stella ancora rimasti in città. Preservati fino ad allora dal fatto di vivere il matrimonio misto, ora erano destinati ad una fine sicura. Avrebbero dovuto eliminarli durante il viaggio, perché Auschwitz era da tempo in mano nemica e Theresienstadt era minacciata da presso. Ma la sera di quel 13 febbraio su Dresda piombò la catastrofe, caddero le bombe, crollarono le case, il fosforo corse a fiumi, le travi in fiamme si schiantarono su teste ariane e non ariane. La medesima tempesta di fuoco trascinò nella morte ebrei e cristiani; ma per quanti, tra i circa sessanta, ebrei con la stella, che furono risparmiati dalle bombe, quella notte significò la salvezza, perché nel caos generale poterono sfuggire alla Gestapo.

Dopo la catastrofe, gli ebrei con la stella si uniscono ai profughi, facendo perdere le loro tracce, e si dirigono in Baviera, dove poi saranno liberati dagli Alleati.

La Lingua Tertii Imperii. In quanto ebreo, Klemperer era ai lavori forzati. Ma proprio perché era un intellettuale, non volle rinunciare a scrivere un diario. Molto presto, uno dei temi fissi delle sue annotazioni divenne la lingua dei nazisti, o meglio: come si parla in Germania nel tempo del Terzo Reich. C'è la lingua tedesca, che è inglobata all'interno di un'unità maggiore, che è la lingua del Terzo Reich. In questo modo vediamo la sovrapposizione delle «due nazioni»: nell'osservazione dei minuti

fatti di lingua, vedete come la nuova nazione nazista si stacca da, o assorbe la, vecchia nazione tedesca, vedete gli incroci, le sovrapposizioni. Uno dei problemi più interessanti, tra quelli esposti da Klemperer è quello del futuro: che ne sarà, dopo la guerra, della lingua nazista, che si è impadronita della lingua tedesca?

Il caso di Klemperer e quello di Auerbach sono anche diversi tra loro, perché poi il primo torna a Dresda, che è nella DDR e quindi in zona sovietica, e continuerà a viverci, pur essendo spiato dalla Stasi, passando quasi dalla padella nella brace. Auerbach, invece, come abbiamo già detto, si rifiuterà di insegnare nella Germania comunista.

Le osservazioni di Klemperer sono dettagliate e corrispondono alle annotazioni sul taccuino di un filologo. Giorno per giorno registra modi di dire specifici del gergo nazista. Tenete presente che questa sua osservazione quotidiana non avviene con larghezza di mezzi (non poteva certo prendere libri in una biblioteca); Klemperer osserva i testi che trova, per esempio un catalogo trovato in farmacia, ma soprattutto le conversazioni, la radio.

Due progetti di osservazione della vita quotidiana. Arriva finalmente il momento in cui viene liberato e si chiede: «adesso che devo fare?». È l'ultimo capitolo del libro. Deve tornare ai suoi studi sul Settecento francese o dovrebbe occuparsi del diario e di ciò che ha scritto negli ultimi anni? C'è chi lo incoraggia e chi, invece, gli consiglia di lasciar stare, perché ciò che ha analizzato riguarda la vita normale e quotidiana. Klemperer allora osserva:

A quel tempo non mi feci distogliere dal mio proposito. Ogni mattina mi alzavo alle tre e mezzo – è ancora il tempo del lavoro forzato – e, quando iniziavo il lavoro in fabbrica, avevo già annotato i fatti del giorno precedente. Mi dicevo: è con le tue orecchie che ascolti, se presti orecchio al quotidiano, proprio al quotidiano, a ciò che è consueto, ordinario, umilmente antieroico.

Vedete come i due progetti di Auerbach e di Klemperer convergono verso uno stesso obiettivo? Klemperer osserva ed ascolta la Germania reale quotidiana; Auerbach, che si è allontanato dal territorio tedesco, costruisce un'Europa virtuale, osservando le presentazioni della vita quotidiana. Al centro c'è l'osservazione della vita quotidiana, gli esiti sono distinti, perché da una parte trovate un'Europa virtuale, ciò che sarebbe stato dell'Europa se la Germania non avesse preso la strada che ha preso, e dall'altra trovate la Germania reale, quella che è, ascoltata in diretta.

Il libro di Klemperer esce con un'introduzione datata Natale 1946. La coincidenza cronologica con il libro di Auerbach è pressoché perfetta.

Il Terzo Reich – spiega Klemperer a p. 33 del suo libro – ha coniato pochissimi termini nuovi, forse verosimilmente addirittura nessuno. La lingua nazista, in molti casi, si rifà ad una lingua straniera; per il resto, quasi sempre, al tedesco prehitleriano. Però muta il valore delle parole, la loro frequenza, trasforma in patrimonio comune ciò che prima apparteneva a un singolo o a un gruppuscolo, requisisce per il partito ciò che era patrimonio comune e, in complesso, impregna del suo veleno parole, gruppi di parole e struttura delle frasi: asservisce la lingua al suo spaventoso sistema, strappa alla lingua il suo mezzo di propaganda più efficace, più pubblico e più segreto. Il nazismo si insinuava nella carne e nel sangue della folla attraverso le singole parole, le locuzioni, la forma delle frasi ripetute milioni di volte, imposte a forza alla massa e da questa accettate meccanicamente e inconsciamente.

Il libro è un commento delle espressioni tipicamente naziste. È una specie di attenta descrizione della nuova lingua che si insinua all'interno di quella tedesca, impadronendosi.

Cominciavo ad osservare, sempre più attentamente, come parlavano gli operai in fabbrica, come si esprimevano le bestie della Gestapo e anche come ci si esprimeva fra noi ebrei chiusi in gabbia.

La lingua del terzo impero si trasmette per contagio. Tutti parlano così: ci si può chiedere cosa accadrà dopo la guerra, perché ormai il contagio è avvenuto. Comunque il suo, lo ripete più volte, è solo un abbozzo, non è un'opera scientifica compiuta e poi, dice espressamente, «ci vorrebbe una vita più lunga per descrivere questa *lingua tertii imperii*». Si rende anche conto che non può consultare i libri, che è costretto a lavorare su testi occasionali. Nella conclusione di *Mimesis*, leggerete che la situazione di Auerbach è la stessa, perché anche lui a Istanbul non poteva avere libri.

Vedete quindi la parentela dei due progetti: la relazione tra due Germanie. Ci sono due figure parallele, che fanno lo stesso mestiere, che hanno la stessa origine, hanno combattuto entrambi in guerra, che hanno gli stessi amici, uno riesce a emigrare e l'altro invece deve rimanere sul posto dove la scampa veramente per poco (il bombardamento di Dresda causò decine di migliaia di vittime). Entrambi lavorano osservando il quotidiano: uno costruisce una specie di universo del mondo quotidiano, così come lo presenta l'Europa letteraria, e l'altro, invece, si ferma sulla realtà quotidiana della degenerazione del tedesco come lingua nazionale.

In fondo, se parliamo di lingua, ciò che era accaduto in Turchia – e che Auerbach non manca di notare subito – era la stessa cosa avvenuta in Germania, la distruzione di un patrimonio tradizionale, attraverso la depurazione della lingua turca dagli apporti arabi e persiani e la sua traslitterazione in caratteri occidentali. Sul corpo della nazione turca era stato innestato un altro corpo occidentalizzante ed è a quel progetto politico che collabora, effettivamente, l'insegnamento di filologia occidentale di Auerbach.

«Max» Sebald, *l'emigrazione interna e la perdita della realtà nella Germania del dopoguerra*. Ci possiamo chiedere quindi se anche Auerbach possa far parte degli «emigrati interni» in Germania (la categoria dell'emigrazione interna riguarda pochi oppositori del regime nazista, isolati in mezzo a molti fiancheggiatori, collaboratori e convinti sostenitori). Gli emigrati

interni sarebbero persone che restano in Germania – per farvi comprendere meglio il concetto delle due Germanie –, ma emigrano in una Germania ideale.

Man mano che ci si allontana dagli anni di guerra, si sviluppa una corrente di critica radicale verso questi intellettuali. La vecchia guardia della cosiddetta emigrazione interna era occupata, scrive ad esempio Hans Magnus Enzensberger, «a evocare attraverso infinite e confuse astrazioni la libertà di pensiero e il retaggio umanistico dell'Occidente». Insomma, dopo la guerra, il tema dell'occidente serve anche come copertura di ciò che era accaduto effettivamente in Germania. Ma quello che è più interessante, è proprio il rapporto degli intellettuali tedeschi emigrati con la realtà quotidiana del dopoguerra in Germania: una totale rimozione.

Come è stato acutamente osservato da Winfried Georg («Max») Sebald, nella Germania del secondo dopoguerra si verifica un fenomeno peculiare. La ricostruzione del paese è possibile solo senza guardare in faccia la realtà di ciò che è accaduto, che supera qualsiasi esperienza umana possibile. È la realtà di un paese interamente distrutto, di una serie prolungata di bombardamenti sui civili, che ha completamente devastato il territorio tedesco e le città in particolare. Di fronte a questa realtà si produce, scrive Sebald, «una tacita intesa, per tutti valida allo stesso modo».

Lo stato di annichilimento materiale e morale in cui versava l'intero paese non doveva essere descritto. Si instaura un meccanismo di rimozione perfettamente funzionante. Il segreto su ciò che è accaduto dà energia psichica. I cadaveri murati nelle fondamenta del nostro edificio statale permettono l'edificazione dell'edificio nuovo.

C'è l'osservazione di una realtà quotidiana disegnata o immaginata o inventata, con riferimento a qualcosa che sta accadendo in Europa, e da un luogo, Istanbul, che è a metà, neutrale, non partecipa alla guerra se non negli ultimi giorni. C'è l'osservazione della realtà quotidiana, durissima, di un filologo

costretto a lavorare in fabbrica e non più ad insegnare. C'è poi lo sguardo che si distoglie dalla realtà quotidiana, dopo la guerra. Questo è uno sfondo ed un contesto che dovete tenere presente per poter valutare Auerbach che resta in America e non torna in Germania: è la forma estrema del non voler vedere la realtà tedesca.

La più ampia costellazione di opere a cui Mimesis appartiene. Il confronto tra le due storie di Klemperer e di Auerbach suggerisce che *Mimesis* non è un'opera isolata, si capisce veramente soltanto all'interno di una costellazione di opere e di autori, che a volte erano in contatto tra loro (tutti, più o meno, negli anni Trenta, hanno fatto i conti con le due Germanie e le due Europe). Questo è il tema vitale del libro, in quanto ritratto dell'occidente: farne vedere la natura divisa, la situazione critica. Si possono ricordare, ad esempio, Walter Benjamin e il suo lavoro sulla fotografia e sulla riproducibilità tecnica delle opere d'arte, che è sulla stessa linea delle indagini di Auerbach sulla presentazione della realtà; quello di Siegfried Kracauer sul cinema e sulla storia, che è sempre su questa linea; il lavoro di Aby Warburg e di Erwin Panofsky sulle immagini nasce anch'esso da quest'ambito culturale. Ma dobbiamo ricordare anche i lavori di Hugo Friedrich, e di Ernst Bloch sulle storie e sulle tracce (*Spuren*, 1959), per non dire dell'opera di Ernst Robert Curtius sulla retorica antica e di quella, già ricordata, di Friedrich Meinecke sullo storicismo (1936), e in generale va tenuta presente tutta la riflessione tedesca su Hegel e l'eredità della cultura romantica, in una linea assai complessa di interferenze e derivazioni. È una cultura ricchissima, tedesca ed europea, al cui interno bisogna collocare *Mimesis*, che è molto di più di un prodotto di storia letteraria professionale o disciplinare.

XIV. *Mimesis*, la rappresentazione e l'occidente

Proviamo a disegnare un quadro riassuntivo del capolavoro di Auerbach, *Mimesis*. È un libro che potrebbe rientrare nella categoria delle opere-mondo, coniata da Franco Moretti – quelle opere, come cercherò di mostrare nella parte finale di questo capitolo, che corrispondono ad un universo a parte: come se Auerbach avesse creato un universo a parte.

Informazioni su Mimesis: datazione. L'edizione del 1946 porta sul retro del frontespizio «maggio 1942-aprile 1945». È la datazione ufficiale dell'autore, quella «stretta» e materiale dell'opera. In una risposta ai critici del libro, Auerbach dice che ha cominciato a scrivere dopo aver individuato il principio direttivo all'inizio del 1940, quindi arretriamo ancora un po' nel tempo. Ma se guardiamo alla genesi interna dell'opera, ci sono altre due esperienze, più lontane, di gestazione sotterranea, che sono i suoi studi su Dante e Proust negli anni Venti e quelli sull'interpretazione figurale negli anni Trenta. La datazione 1942-1945 corrisponde alla scrittura materiale di *Mimesis*, ma c'è una lunga genesi del capolavoro, in cui convergono tutta una serie di ricerche iniziate molto tempo prima. Ad esempio, in una recensione di un libro su Flaubert è già chiaro ad Auerbach, nel 1937, il principio che la presentazione moderna della realtà quotidiana supera il principio della separazione degli stili.

Quanto all'inizio della stesura, il maggio 1942 non è ancora il momento in cui il suo destino personale aveva avuto una svolta positiva. Fino alla fine del 1942 le testimonianze indicano che per gli ebrei emigrati in Turchia la situazione è difficile (questo

risulta anche dalla corrispondenza tra Krauss e Hellweg). Non è il libro della speranza ritrovata, del momento in cui l'orizzonte finalmente si illumina; esso nasce in un periodo buio. Certamente poi, nel tempo, la stesura sarà continuata in momenti più felici, ma il libro nasce in un momento molto critico.

Esce nell'autunno del 1946 in Svizzera e non in Germania. L'autore non riallaccia immediatamente i rapporti con l'ambiente tedesco, la cui denazificazione è ancora in corso. Un particolare: con i soldi che ottiene, pochi come accade spesso per questo genere di imprese editoriali, manda pacchetti di beni e di medicine a Werner Krauss, il suo allievo che si sta trasferendo in Germania orientale e che era miracolosamente scampato alla condanna a morte dei nazisti.

Informazioni su Mimesis: significato del titolo. Maggiore importanza, dal punto di vista della comprensione generale dell'opera, ha la spiegazione del titolo del libro. Il titolo è composto da una prima parte con due elementi, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* e da un lungo sottotitolo, *Eine Geschichte des abendländischen Realismus als Ausdruck der Wandlungen in der Selbstanschauung des Menschen*.

Mimesis è l'imitazione di cui parla Platone nel decimo libro della *Repubblica*, imitazione che però Auerbach intende come rappresentazione e insieme visione, non come osservazione e copia di una realtà esteriore.

Il resto del titolo, *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, contiene molte informazioni, di cui non è semplice dar conto brevemente. Intanto, il titolo dell'edizione Einaudi, che si ispira al lungo sottotitolo originale, è molto riduttivo (*Il realismo nella letteratura occidentale*). Tradurre «realtà rappresentata» o «realtà effettiva rappresentata» con «realismo» vuol dire creare un contesto preciso per la collocazione del libro (abbastanza tipico della cultura letteraria italiana degli anni Cinquanta). In tale contesto, si produsse un equivoco, non ancora dissipato: il libro fu considerato un prodotto di storia della letteratura in senso stretto (una serie di brillanti esercitazioni di lettura, facili da antologizzare).

I primi due termini – *Wirklichkeit* è un sostantivo e vorrebbe dire «realtà effettiva», «realtà in quanto agisce» dal verbo *wirken*; *dargestellt* è un aggettivo derivato dal participio passato di *darstellen*, che significa «rappresentare» o «presentare» – hanno entrambi una lunga storia nella terminologia filosofica.

In particolare, nella scelta dell'espressione *Darstellung* come «rappresentazione» o «presentazione» e di *Wirklichkeit* come «realtà effettiva» c'è un richiamo al pensiero di Hegel, una rielaborazione di quel pensiero. Partiamo dall'espressione hegeliana. Maurizio Pagano, traduttore della *Fenomenologia dello spirito* (1807), una delle opere principali di Hegel, così riassume il significato, per Hegel, di questi due termini, *Wirklichkeit* e *Darstellung*:

«Realtà effettiva» [*Wirklichkeit*] è per Hegel la realtà pienamente sviluppata ed attuata, in opposizione a ciò che, in termini aristotelici, è ancora soltanto in potenza.

Ricorderete che Auerbach è interessato all'essenza della realtà, a una realtà più profonda, che si è già pienamente sviluppata e dispiegata.

La «presentazione» (*Darstellung*) – o «rappresentazione» – si oppone alla «rappresentazione» (*Vorstellung*), perché quest'ultima rappresentazione resta di fronte all'oggetto senza identificarsi con esso. [la *Vorstellung*] È una rappresentazione esteriore, anch'essa superficiale. [La «presentazione» (*Darstellung*)] è precisamente quella conoscenza che penetra nella profondità della cosa, presentando così la struttura e la vita intima della realtà effettiva. Così essa coincide con il pensiero universale e con l'intuizione della cosa stessa.

Proviamo a semplificare (ma la distinzione è assai complessa). Diciamo che si tratta di due modi di vedere e di esprimere le cose: un rappresentare superficiale o esteriore (*Vorstellung*) e un presentare, o rappresentare, aderente alla profondità della cosa (*Darstellung*). Questo è il senso hegeliano, e bisogna ag-

giungere che, per Hegel, la presentazione piena era la conoscenza filosofica, il discorso filosofico. Auerbach riprende il vocabolario hegeliano, ma intende una presentazione che si serve della *Literatur*.

Literatur non è la letteratura come disciplina, ma l'universo delle parole, in cui i generi letterari che conosciamo non contano quasi niente. È questo che permette ad Auerbach di citare in un primo momento Omero e poi la Bibbia, e nel secondo capitolo, invece, i Vangeli e Tacito, senza assegnare le parole che sta citando al discorso religioso, storico o etico. Niente di tutto questo: è tutto *Literatur*. Questa è l'operazione originalissima che ha fatto Auerbach: ha esaminato le presentazioni fatte di parole, senza ricondurle alla classificazione storica e retorica dei generi letterari. A lui non importa che il Vangelo sia un testo religioso. Questa è la cosa che sorprende di più, a prima vista, il lettore. L'autore entra in profondità nell'episodio di Pietro che rinnega Gesù e fa tutta una serie di considerazioni, rispetto alle quali il lettore si chiede se sia tutto ovvio: perché, per esempio, egli dice che il passo su Pietro è un testo religioso che va *fuori dalla storia*? Non è un carattere tipico dei testi religiosi, l'andare fuori dalla storia, verso l'alto, verso il divino? Sono domande fuori posto nel libro di Auerbach. Direi che la caratteristica della *Literatur*, quindi, è quella di essere un universo di parole in cui i generi non contano.

Abendländischen, occidentale, è una parola chiave del nostro discorso. Senz'altro, le considerazioni che sto facendo su quest'opera sono condizionate dal nostro ingresso anomalo nell'opera di Auerbach. Il libro, come ho già osservato, è stato letto per lo più come critica della letteratura: può sembrare strano entrare nella sua opera dalla porta «occidente». Ci si entrava quasi sempre dalla porta «letteratura» e raramente da quella «realtà effettiva rappresentata». Entrare dalla porta «occidente» è la cosa più difficile. In che senso, per esempio, l'autore definisce l'oggetto del proprio lavoro «puro Occidente»?

È un punto molto problematico e anche in questo caso la risposta riconduce ad un ambito hegeliano: sarebbe l'occidente in quanto autocoscienza dell'occidente; l'occidente conosce se

stesso presentandosi come realtà, attraverso la rappresentazione della sua realtà. Questo è tipicamente hegeliano: al momento della coscienza, segue la coscienza allargata ad un altro ed un ritorno nell'autocoscienza, dopo aver interagito dialetticamente con l'altro (detto in parole molto povere). L'altro, per il pensiero occidentale, è l'oriente, di cui Auerbach non parla assolutamente: la sua sarebbe una presentazione dell'autocoscienza di un occidentale, che non esce nemmeno da sé, verso l'oriente, per poi tornare rinforzato dalla realtà che ha recuperato. A prima vista, la storia raccontata da Auerbach è pura autocoscienza occidentale.

Che l'oggetto di *Mimesis* sia la presentazione della realtà quotidiana, in un universo di parole che corrisponde all'occidente, è il punto di maggiore resistenza e dobbiamo lavorarci sopra. Ricordo solo che l'*Introduzione alla filologia romanza* si concludeva su questo tema dell'autocoscienza dell'Occidente:

Siamo arrivati alla moderna dottrina della mescolanza degli stili e questo ha permesso l'elaborazione di una rappresentazione che abbraccia tutti gli aspetti della vita degli uomini sulla terra e, in questo modo, permette loro di avere una veduta d'insieme della realtà concreta in cui vivono e una coscienza di quel che sono.

La presentazione seria della realtà quotidiana sarebbe l'elemento chiave dell'autocoscienza di tutti gli uomini sulla terra. Anche qui non c'è l'oriente. Ma c'è la consapevolezza che il mondo si è allargato e, allo stesso tempo, si è ristretto a un solo universo, che vale tanto per l'occidente quanto per l'oriente: questa è, se non mi sbaglio, la visione di Auerbach. Ciò che è importante, però, è che il cosiddetto realismo, cioè la presentazione della realtà, permette agli uomini di avere una veduta d'insieme della realtà concreta in cui vivono e dà loro la coscienza di quello che sono. Vedete la terminologia hegeliana? Rappresentare le cose come sono corrisponderebbe ad ottenere la coscienza di cosa si è e di dove si è.

Il punto più resistente, nella spiegazione del titolo, è sicuramente quello di «realtà effettiva presentata», ma confido che nel corso di questa spiegazione esso diventi un po' più chiaro.

Informazioni su Mimesis: l'epigrafe di Andrew Marvell. C'è poi una cosa curiosa, una specie di spia rivelatrice. Dopo il titolo, anche nelle traduzioni, c'è un'epigrafe. Poco fa ho distribuito un componimento poetico di Andrew Marvell, un autore inglese della seconda metà del Seicento, ministro di Cromwell, un uomo politico importante. Il primo verso di questo componimento è l'epigrafe di *Mimesis*.

Had we but World enough, and Time.

Riflettiamo un momento sul perché si mette un'epigrafe all'inizio di un libro. Per lo stesso motivo, forse, per cui si mette un titolo: per cercare di orientare il lettore. L'epigrafe fa parte di quegli elementi, i paratesti, che non appartengono al testo, ma gli stanno intorno e cercano di orientare il lettore su ciò che l'autore ha voluto fare. Ci sono autori prolifici in epigrafi (come Leonardo Sciascia) e altri che non ne mettono affatto (come Italo Calvino).

Mimesis si apre con questo brevissimo verso di un componimento poetico della seconda metà del Seicento. Normalmente è interpretato così: poiché significa, letteralmente, «se avessimo abbastanza tempo e spazio, o modo», l'epigrafe servirebbe ad avvertire il lettore che l'autore, Auerbach, si è lanciato in un'opera immensa e ambiziosissima e fa capire ironicamente che quello che ha fatto è condizionato dal suo stato, dalla sua posizione e dai limiti che ha avuto nella stesura. Non credo che sia l'unica interpretazione possibile: basta leggere il componimento di Marvell, per capire che la cosa si può leggere in modo completamente diverso.

«Had we but World enough, and Time» è il primo verso di un componimento insieme giocoso ed elevato, il cui contenuto è piuttosto allegro. Si intitola *To his Coy Mistress*, cioè *Alla sua amante riluttante*; c'è un uomo che sta cercando di dire alla sua amante «se avessimo l'universo di fronte a noi e tanto tempo, questa riluttanza, lady, non sarebbe un crimine». Sta cercando di convincere una donna, con argomenti altisonanti e universali, ad andare a letto con lui, dicendole di non farla tanto lunga:

non hanno un'eternità di fronte. La cosa più interessante è lo stile elevato e il contenuto piuttosto quotidiano; ci sono anche alcuni riferimenti biblici. *To his Coy Mistress* è un esempio di letteratura del *carpe diem*, dell'attimo qualunque. Così viene studiato nelle scuole del mondo anglosassone e molti lo conoscono, anche perché è divertente.

Mettere proprio questa frase come epigrafe, significa orientare il lettore che sta per leggere, provare ad attirare la sua attenzione sulla questione dell'attimo qualunque. Nella conclusione, l'autore scopre le carte: argomento del libro «è la rappresentazione del momento qualunque, del mondo qualunque e della vita reale qualunque che ha cambiato lo stile della rappresentazione letteraria in Occidente». In modo ironico, allusivo, l'epigrafe vuole attirare l'attenzione sul momento che scorre, sull'attimo che fugge. Ci potrebbe anche essere, forse, un'ulteriore funzione, assegnata all'epigrafe scherzosa che apre un monumento di scienza filologica e storica. *Mimesis* non è un librone erudito, ci avverte Auerbach, è qualcosa di diverso. E infine c'è il primo il riferimento ad un componimento esemplare, in cui lo stile elevato si mescola con l'argomento quotidiano.

Informazioni su Mimesis: edizioni e struttura. Ci sono state varie edizioni, il libro ha avuto fortuna, molte traduzioni. A partire dall'edizione messicana del 1950, è aggiunto un capitolo su Don Chisciotte (questa è l'unica variante di rilievo).

Vediamo come si ripartisce la materia del libro. Quasi ogni capitolo si apre con una citazione che è poi commentata (l'analisi spesso si estende ad altri testi). L'insieme delle citazioni di ogni capitolo tende a presentare un secolo. Però la copertura non è uniforme. Auerbach parte dal II millennio a.C. per arrivare fino a Virginia Woolf, ma ci sono dei vuoti. L'antichità è la lontanissima antichità della Bibbia e di Omero, il I secolo dopo Cristo, poi la tarda antichità dal IV secolo fino a Gregorio di Tours: in mezzo manca l'antichità classica ed ellenistica. Dopo la tarda antichità, c'è un altro vuoto che è l'alto medioevo: fino al X secolo non c'è niente. Sono questi i vuoti, che anche Auerbach si riprometteva di colmare. Poi, tra l'XI secolo, il XIV e

il XV (il tardo medioevo e la rinascita della civiltà occidentale), abbiamo una trattazione ricca, come quelle del XVI e del XVII secolo, che occupano quattro capitoli. Ho già detto che, secondo Auerbach, il Rinascimento contiene in germe tutta l'età moderna e per questo approfondisce questo periodo. Si ferma a lungo sul XVIII secolo francese, cui dedica due capitoli. Semmai, è strano che il Novecento di questo critico-professore, molto creativo e innovativo (è lui a introdurre Proust in Germania), non trovi molto spazio; c'è solo un capitolo, anche abbastanza breve, dedicato a Virginia Woolf.

Informazioni su Mimesis: titoli dei capitoli e scene rappresentate. I capitoli sono venti. In quindici casi i titoli sono persone, tredici delle quali indicate con il nome proprio. Altri due titoli sono situazioni, «La partenza del cavaliere» e «La cena interrotta»; un altro è un luogo, «All'hôtel de La Mole» (su Stendhal); poi c'è un oggetto, «Il calzerotto marrone», e infine il capitolo su Montaigne, che si intitola «L'humaine condition».

Il libro inizia con il pediluvio di Eraclea, la vecchia nutrice, a Ulisse e finisce con una madre che misura un calzettone a un bambino: questa è la realtà quotidiana di cui l'autore vuol parlare. Le altre scene sono soprattutto dialoghi tra persone, magari un marito e una moglie, oppure due amici. C'è ad esempio una scena, tratta da sant'Agostino, in cui c'è un giovane che non vuole andare allo stadio a vedere i gladiatori e gli amici che cercano di convincerlo. Sono scene ordinarie e quotidiane.

Informazioni su Mimesis: citazioni, commenti, concetti-coltrattino e indice analitico. Un discorso a parte merita il tipo di linguaggio che Auerbach usa. Se avesse potuto, l'autore avrebbe semplicemente presentato queste scene, senza spiegare niente. Ma non ha potuto. Ha dovuto perciò introdurre dei concetti, argomentare. A volte non gli basta un termine per esprimere un concetto; allora introduce concetti col trattino, composti di due termini. Ad esempio, sta parlando della letteratura della tarda antichità e dice:

Nella letteratura della tarda antichità prevale il magico-sensuale sul razionale-etico.

L'uso dei trattini indica la ricerca di categorie che siano il più elastiche e ricche possibile; l'autore sa che la presentazione di queste scene quotidiane non può essere ricondotta a strumenti rigidi di classificazione. Allora inventa queste categorie, il razionale-etico, il magico-sensuale: sono categorie elastiche, che si sforzano di aderire al fenomeno.

L'ultimo aspetto del paratesto su cui vorrei attirare l'attenzione è l'indice analitico. Come il titolo e l'epigrafe, rappresenta l'ultimo, disperato tentativo che fa l'autore per cercare di far capire al lettore cosa ha voluto fare. Scorrere l'indice analitico di quest'opera, andando voce dopo voce a cercare le pagine, è un altro modo di entrare nell'universo a parte costruito da Auerbach. Si arriva direttamente ai punti di snodo importanti di costruzione dell'opera. Per esempio: allegoria, vedi anche interpretazione figurale; bel parlare; creaturale [il]; humilitas-sublinitas; stile [livelli stilistici].

Epigrafe, titoli, indice: una serie di tracce che l'autore ha disseminato intorno al testo, per aiutare il lettore.

Di che rappresentazione o messa in scena si tratta. Ora dobbiamo cercare di capire che cos'è la presentazione della «realtà effettiva, che agisce». Provate a leggere *Mimesis* come una messa in scena, che si serve di parole, non di attori, luci e scenografia. Già nel primo capitolo, vedrete che, per cercare di spiegare il senso della scena della vecchia nutrice che lava i piedi di Ulisse e riconosce la cicatrice sulla gamba, oppure la scena di Dio che chiama Abramo che deve sacrificare Isacco, Auerbach usa un vocabolario scenico. Parla di luce che arriva da qualche parte e di oscurità, si serve di vocaboli teatrali, fotografici e cinematografici; parla di spazio della messa in scena. Sta cercando di presentarci la rappresentazione che ha indagato, servendosi di un vocabolario scenico.

Elenco di fenomeni stilistici non interessanti. Per cercare di capire cos'è la rappresentazione di una realtà effettiva, o la

realtà effettiva presentata, possiamo chiederci che cosa *non è rappresentazione seria del quotidiano* secondo Auerbach; ciò che non rientra nei fenomeni stilistici, artistici o comunque di comunicazione, indicati come «presentazione di una realtà effettiva» (*Dargestellte Wirklichkeit*). Si tratta, innanzitutto, dei prodotti ispirati ai canoni della separazione degli stili; della letteratura fantastica; delle leggende, dell'elemento magico e di quello comico. Tali prodotti presentano una realtà quotidiana, non seria né elevata. E poi va escluso tutto ciò che è irrealе, irrazionale, deformato, grottesco.

Questo aiuta a capire anche un'altra cosa: in che senso il libro vorrebbe essere un ritratto dell'occidente. Privandosi della letteratura fantastica o comica, Auerbach manifesta il proposito di costruire un occidente a parte, non quello di presentare l'occidente in modo completo. Non gli interessa *imitare* una «realtà effettiva occidentale», ma *presentarne* la vera realtà, quindi, in qualche modo, mettere in scena la sua visione. Ricorderete la frase di Proust, «l'universo è vero per tutti e diverso per ciascuno»: qui l'accento cade su *diverso per ciascuno*.

Una costellazione di forze storiche. Ancora sulla rappresentazione. L'impresa di Auerbach si avvale dall'esperienza fatta sui modi di vedere e di far vedere di alcuni autori. Al centro, naturalmente, c'è Dante, l'autore studiato da Auerbach per la sua dissertazione di dottorato. Prima però ci sono Omero e Platone, poi c'è la visione cristiana e, molto oltre, c'è Proust. Questi nomi rappresentano dei modi di vedere; nel mondo a parte che sta creando – immaginatevelo come se fosse uno specchio d'acqua –, queste sono correnti che lo percorrono. Sono forze storiche, sono modi di vedere, che confluiscono all'interno di un'architettura dei modi di vedere – mobile come uno specchio d'acqua agitato da correnti. Auerbach ha studiato Dante, Proust, Platone, Omero, ha studiato i modi di rappresentare di ciascuno di loro e ha riflettuto su tutto questo. *Mimesis* è costruito su queste premesse, sull'ordine mentale, immaginato da Auerbach, dei diversi modi di presentare il reale. I quali non sono inseriti in un'evoluzione lineare da Omero a Proust; ogni

modo di vedere ha i suoi tempi e la sua durata, alla fine confluiscono in questo modello. Sono forze storiche, ciascuna delle quali ha motivi diversi e tempi diversi. Ad esempio, scrive nella monografia su Dante, che «ciò che Dante scopre, attraverso pericoli e intorbidamenti, dura fino ai giorni nostri» (cioè nel 1920; intorbidamenti fa pensare all'acqua).

Omero, Platone, il cristianesimo, Dante, Proust. Partiamo dal modo di vedere di Omero. «Omero crea la figura ed insieme il suo destino»: imita la realtà, ma la sua imitazione non è copia della vita, non nasce dall'osservazione, è una presentazione di figure viventi, che hanno «vivente presenza e molteplicità», e acquistano forma dalla situazione in cui stanno e in cui si devono trovare. Questo significa rappresentare una figura e insieme anche il suo destino. L'imitazione di Omero non è quindi un tentativo di copiare i fenomeni della realtà, ma l'imitazione della vera realtà (*mimesis*). In un punto scrive che Omero cerca di rappresentare

un'idea dell'uomo che la pura esperienza non gli avrebbe potuto comunicare.

C'è qualcosa di più dell'imitazione: esiste un vedere più in profondità. Un discorso analogo vale per Platone, perché nella conclusione di *Mimesis* Auerbach dice di essere partito dalla condanna dell'arte imitativa di Platone. La condanna dell'imitazione potrebbe essere la fine della *mimesis* e invece Auerbach capovolge il ragionamento. Dice che ci sono le idee, le copie delle idee e l'imitazione che è copia della copia: questa però non è la fine della *mimesis*, ma il punto di partenza, perché lo stesso Platone, che condanna l'imitazione delle copie delle idee, con i suoi dialoghi «ha impresso per millenni nuovo slancio» all'arte imitativa. Le cose si possono guardare anche da un altro punto di vista: il fenomeno (copia della copia dell'idea) è pur sempre un riflesso, pur lontano, della perfezione ed è possibile giungere, per mezzo dell'imitazione delle cose, alla loro vera essenza.

La più astratta costruzione dottrinale diventa un incantesimo, il cui splendore sensibile si fonda sul contenuto e sembra appartenergli.

Platone scrittore avrebbe contraddetto il Platone filosofo, mettendo in scena delle persone, ad esempio Socrate che parla con i suoi discepoli. In questo modo, «la più astratta costruzione diventa un incantesimo»: Auerbach valorizza la pratica dell'imitazione-rappresentazione e non la teoria, per questo la sua *Mimesis* inizia con Platone.

È questo il Platone che ha continuato ad operare nella coscienza delle generazioni posteriori, quello che fece entrare la filosofia nell'arte, e fondò e preparò una concezione insieme più profonda e più esatta del reale.

La vera svolta è rappresentata dal pensiero cristiano, definito da Auerbach un «mutamento nella storia della nostra civiltà». Per Auerbach, la storia di Cristo è un esempio importante e un contenuto decisivo della presentazione seria di realtà elevate. Proprio perché è una storia che parla di pescatori e persone del popolo, prese però terribilmente sul serio, in cui è coinvolta un'intera filosofia della vita. Il concetto di Auerbach è che la storia di Cristo penetra nella coscienza dei popoli europei trasformandone «radicalmente le concezioni sulla sorte dell'uomo e la possibilità di rappresentarla».

Ho appena detto che il magico è escluso dall'universo di Auerbach. A un certo punto, a pagina 79 di *Mimesis*, è costretto ad ammettere che anche il cristianesimo era una magia. Ma era una magia più forte di quella dell'ebbrezza del sangue, con evidente riferimento alle religioni politiche del suo tempo. Era «un movimento che nasce dal profondo».

Arriviamo a Dante, che è sicuramente il punto di origine di tutta la costruzione, perché è l'autore che studia più a fondo negli anni Venti. Senz'altro qui è anche il punto di contatto più profondo con Hegel, perché Auerbach riconosce che la sua lettura di Dante deriva da quella di Hegel nelle *Lezioni*

di estetica. Il modo di vedere di Dante, che per Auerbach è componente fondamentale dell'universo delle rappresentazioni, inventa una particolarissima realtà. Si tratta di una realtà ultraterrena, perché il viaggio di Dante si svolge nell'oltretomba, ma questo non toglie realtà alle figure che incontra. Spogliate degli attributi più mutevoli, della realtà esteriore di chi sta nella storia, tali figure, ormai fuori dalla storia perché trapassate, hanno acquistato una realtà definitiva. Infatti, hanno già affrontato il giudizio divino che ha chiarito che cosa, nella loro figura, era accessorio, quindi mutevole e transitorio, e che cosa era necessario e definitivo.

Il Giudizio – scrive Auerbach – ha come svelato e fissato per l'eternità la figura definitiva, vera ed autentica di queste persone. Gli avvenimenti temporali vengono a mancare, rimane soltanto il ricordo e solo per questa via indiretta la realtà penetra nell'aldilà. Ma si vede che il ricordo, da cui sono esclusi tutti gli elementi casuali e i rapporti contingenti con una situazione temporale terrena, abbraccia l'essenza, non solo con maggior esattezza logica, ma anche con maggior completezza sensibile, rispetto all'avvenimento temporale troppo incerto e variamente interpretabile.

La realtà di Dante è pura, depurata da tutti gli aspetti transitori e ininfluenti. Le figure dantesche sono la realtà allo stato puro. Così Auerbach può scrivere che la terra da lui scoperta rimane una conquista e questo qualcosa che rimane vivo è «l'evidenza della realtà poetica, la moderna forma europea della *mimesis* artistica dell'accadere».

La cosa più curiosa – e veniamo all'ultimo autore di questa costellazione, cioè Proust – è che, nel saggio del 1925 su Proust e poi pubblicato nel 1927, Auerbach scrive che la realtà dei personaggi di Proust è la stessa realtà dei personaggi di Dante. Questo è molto interessante se pensate a quanta differenza c'è tra i due. Auerbach, parlando di Proust, si ricollega a Dante e parla di realismo puro che va al cuore della realtà e penetra in profondità, come se si svolgesse una discesa agli inferi: questo farebbe Proust.

L'esperienza soggettiva dell'autore rende profonda la visione-presentazione degli eventi.

Nel saggio su Proust c'è una complessa dimostrazione, che ora non posso ripetere. L'elemento importante è ciò che divide le figure di Dante da quelle di Proust, che pure hanno la stessa realtà. Le figure di Dante rinviano a un ordine di natura divina, sono definitive perché hanno affrontato il Giudizio, la loro essenza deriva dall'inserirsi in un quadro equilibrato e ordinato, stabilito da Dio; tutto questo manca alle figure di Proust. Il suo mondo terreno è fatto di una sostanza sconosciuta, di composizione misteriosa come il sogno. Il risultato della complessa immagine di Proust è una rappresentazione del molteplice che assomiglia a un organismo vivente impazzito, quasi botanico (una giungla), un gigantesco vivaio che si autoriproduce.

Ciò che vediamo è la verità stessa, un dolce e lungo sogno: questo è il pathos del decorso delle cose terrene.

Credo che qui Auerbach sia arrivato a ciò che effettivamente gli interessava, cioè la visione-rappresentazione di un autore. Attraverso questo tipo di visione del reale, Omero, Platone, Dante, Proust, più la duratura, profonda e importante visione cristiana, Auerbach compone un suo universo della rappresentazione; dopo averlo scoperto e costruito, prova a raccontarlo e quindi lo presenta in *Mimesis*.

La rappresentazione di cui parla Auerbach è molto di più di un fatto stilistico. È effettivamente un mondo a parte, la realtà presentata in Mimesis. I fenomeni artistici sono anche elementi decisivi di una civiltà. Per esempio, la separazione degli stili. Dire che di un certo argomento si può parlare solo con un certo stile e quindi rinunciare a trattare la vita quotidiana con uno stile elevato, significa rinunciare a rendere concrete le forze storiche che si muovono nel mondo. Il moralismo e la retorica – l'occhio che deforma la realtà – sono inconciliabili con la rappresentazione delle forze storiche. Non è soltanto un discorso di stile,

di critica dello stile o di critica letteraria. È un discorso etico-politico, sono le grandi opzioni della rappresentazione: c'è chi rinuncia a rendere concrete le forze storiche e si rifugia in una rappresentazione fantastica o vincolata da regole; c'è chi invece vuole rappresentare queste forze storiche, perché è mosso da un'etica costruttiva, che prepara il futuro e vuole cambiare il mondo. Non so quanto fondatamente, Auerbach associa separazione degli stili e ceti dominanti: finché ci saranno ceti dominanti, dice, la rappresentazione letteraria sarà vincolata a certi argomenti e a certi stili.

Un orizzonte che si apre di fronte ad Auerbach, che osserva le rappresentazioni, è quello dell'antichità classica, in cui dominano stile e linguaggio latini, che va in frantumi. Quando Agostino, pur grandissimo scrittore ed erudito conoscitore della retorica antica, scrive i suoi libri, la sua sintassi non è più quella ordinata classica, ma è una paratassi, cioè una giustapposizione di forme, una accanto all'altra. Lentamente – così si modifica l'orizzonte di Auerbach –, man mano che si procede verso la tarda antichità, il fenomeno linguistico e il fenomeno di civiltà vanno insieme e si perdono i rapporti causali e cronologici. Ad un certo punto – è un punto drammatico dell'opera –, scrive che, in un momento della tarda antichità, forse ci sarebbe potuta essere una razionalizzazione di questo processo e forse si sarebbe potuta invertire la tendenza alla dispersione e alla perdita dei legami causali e cronologici. Ma questo non è accaduto; il capitolo successivo a questa osservazione è quello su Gregorio di Tours, che si apre con un passaggio in cui letteralmente non si capisce quello di cui Gregorio parla: è la descrizione di un autore che scrive e non riesce a rappresentare i legami causali e cronologici. Ci sono personaggi che entrano ed escono dalla scena, cose che succedono senza che si sappia il perché: è un autentico esempio di rappresentazione slegata. Questo è il mondo che fa séguito a quello ordinato e ragionato del latino, della civiltà antica.

Tale mondo, lentamente, si riorganizza intorno alla rappresentazione figurale. C'è una linea profonda, che è la storia di

Cristo; c'è una reinterpretazione della storia biblica in funzione della storia di Cristo; gli eventi naturalmente non hanno un quadro causale e cronologico secolarizzato, ma ricominciano ad assumere un ordine. Parallela a questa linea dell'interpretazione figurale è la divisione nettissima che si viene a creare tra uno stile eroico-sublime e uno stile quotidiano-pratico. La coincidenza, in Dante, di interpretazione figurale e di rottura di questa visione – perché Dante rappresenta la realtà quotidiana in uno stile elevato – è, nello stesso tempo, la realizzazione di una rappresentazione della realtà e la sua distruzione, perché le immagini che crea Dante sono talmente potenti, che distruggono la cornice figurale e vivono per conto loro.

A questo punto, comincia una nuova linea che è quella dei personaggi secolarizzati. Lentamente, la visione cristiano-figurale si inizia a perdere e c'è l'avvio della rappresentazione moderna, che Auerbach fa cominciare dal primo umanesimo dantesco. Il punto di svolta di questa visione moderna e secolarizzata è a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento con Stendhal e Balzac.

Un universo a parte. Lo ripeto per l'ennesima volta: la rappresentazione, che Auerbach mette in scena delle «presentazioni letterarie della realtà» è molto più della descrizione ragionata di un fatto stilistico. È un universo a parte. Anche l'aggiunta del capitolo su Don Chisciotte è significativa. Il progetto di Auerbach è quello di fare sempre la stessa domanda ai testi. Questo è il meccanismo di costruzione dell'universo a parte: di ogni testo indagare la sua posizione nei confronti del problema della separazione e della mescolanza degli stili. Nel capitolo su Don Chisciotte, Auerbach sottolinea la stranezza della situazione creata da Cervantes. Pensiamo alla frase di Proust (l'universo vero per tutti e diverso per ciascuno) e riflettiamo sul dramma di Don Chisciotte. L'universo vero per tutti, cioè il mondo qualunque in cui egli si muove diventa, grazie alla sua idea fissa, totalmente diverso: per Don Chisciotte è un mondo a parte. La rappresentazione di Cervantes ha vita – ed è immortale, tanto che un autore come Borges ha potuto immaginare, ancora nel

Novecento, la riscrittura del Chisciotte così com'era – proprio in quanto coerente in se stessa e perché scaturisce dall'incontro del mondo qualunque con un'idea fissa.

Quello che Auerbach fa, in un certo senso, è la stessa cosa. Va incontro al mondo qualunque delle presentazioni quotidiane con una sua idea; il risultato della sua indagine sulle rappresentazioni, su queste correnti che confluiscono nello stesso specchio d'acqua, è un'altra rappresentazione.

Da Auerbach a Said. Che questa sia l'Europa o l'occidente è quanto meno problematico, ma senz'altro la costruzione così accurata e articolata dell'universo a parte di Auerbach esclude tante cose. È certamente un'Europa virtuale, che però, al suo interno, è molto coerente. Rileggendo, da questo punto di vista, la risposta ai critici, che in molti casi non sono riusciti a cogliere il suo proposito costruttivo, si capisce che Auerbach ci sta offrendo un ritratto dell'Europa che conosce se stessa e può farlo soltanto attraverso la presentazione della realtà quotidiana. Questa è la sola strada per la quale l'autocoscienza occidentale si realizza. Non attraverso il meraviglioso, il fantastico oppure attraverso opere vincolate da schemi.

Anche l'autore di cui parleremo nel prossimo capitolo, Edward Wadie Said, ha costruito un mondo a parte per l'oriente – in questo c'è un legame profondo tra la sua indagine e quella di Auerbach. Anche l'oriente degli orientalisti, cioè l'immagine europea dell'oriente, è un universo a parte come l'occidente di Auerbach: sono fatti della stessa materia, sono entrambi costruzioni ideologiche, intessute di dati reali e progettate per metterli in dubbio.

XV. Said e l'uomo orientale

Due universi a parte. Il progetto di Auerbach, mettere in scena alcune presentazioni della vita quotidiana, disegnando così il volto dell'Europa (o dell'occidente) ha molti punti di contatto con quello Edward Wadie Said sull'immagine europea dell'oriente (*Orientalism*, 1978). Anche il progetto di Said, infatti, è la costruzione, in parte teorica e in parte fondata filologicamente, di un universo a parte.

Mimesis e Orientalism: due progetti collegati. Ci sono una serie di rapporti tra i due progetti. Auerbach va da occidente a oriente e in Turchia assiste a un'occidentalizzazione radicale (collaborandovi). In un certo senso, il movimento di Said è contrario, parte da oriente – la Palestina, l'Egitto – per andare verso occidente (gli Stati Uniti). I movimenti sono contrari, ma entrambi gli autori, alla fine, disegnano un'immagine dell'occidente. Nel caso di Auerbach, al centro c'è la presentazione della realtà quotidiana; nel caso di Said, si tratta della rappresentazione occidentale dell'oriente, che è anch'essa un volto dell'occidente – Said dice che è «l'occidente sotterraneo», un occidente per differenza, la costruzione di un'identità attraverso l'altro.

Entrambi, poi, arrivano alla conclusione di essere ovunque in esilio. Ho già letto un passaggio di Ugo di San Vittore, che concludeva lo scritto *Filologia della letteratura mondiale* di Auerbach. Lo stesso brano è citato da Said in *Orientalismo*. Eccoli, nella traduzione dell'edizione di quest'opera.

L'uomo che trova dolce il luogo natale è ancora un tenero principiante; quello per cui ogni suolo è come il suolo nativo è già più forte, ma perfetto è quello per cui l'intero mondo è un paese straniero.

In entrambi i casi, la costruzione dei due universi a parte avviene da una posizione sospesa, non ancorata a un luogo preciso. Va aggiunto che Said è un lettore di Auerbach: quando lascia il Cairo, dov'è cresciuto, e arriva a Boston, l'autore di *Mimesis* insegna a Yale. Said non è direttamente un suo allievo, ma ne studia attentamente la lezione; nel 1969, Said traduce in inglese, con la moglie, il testo sulla filologia della letteratura mondiale; all'interno di *Orientalismo* (1978), compone un ritratto di Auerbach (da cui è tratta la citazione di Ugo di San Vittore). Infine, poco prima di morire, nel 2003, Said scrive l'introduzione alla nuova edizione inglese di *Mimesis*, a cinquant'anni dalla prima.

Tempi diversi e letture diverse. I due progetti sono collegati anche da un'altra serie di nessi. Certo, appartengono a tempi diversi: il progetto di Said è legato al tempo della decolonizzazione, al conflitto mediorientale e al problema del destino della modernità nel mondo arabo e in occidente. Una matrice comune è la passione per Vico, suscitata in Said proprio dalla lettura di Auerbach. Ma c'è anche qualcosa che Said aggiunge, la lettura di Gramsci, di Foucault, di Marx e dei marxisti americani: stelle che brillano nella costellazione di Said e orientano la costruzione del suo universo immaginario verso un tema preciso, quello dei rapporti tra il potere e la conoscenza.

Un'altra differenza importante. Mentre Auerbach adotta uno stile espositivo originale, innovativo – raccontando alcune scene di vita quotidiana, che poi commenta e a cui aggiunge un disegno complessivo di storia della civiltà –, il libro di Said è più tradizionale, *Orientalism* è un saggio monografico simile a tanti altri saggi di critica letteraria o di storia. Auerbach rappresenta e racconta, descrive; Said discute e ragiona, espone una tesi.

Che cos'era, dal punto di vista culturale, l'Oriente, da cui parte Said (l'occidentalizzazione dei paesi arabi nel XIX e XX secolo). Per capire che cos'era, dal punto di vista culturale, l'oriente che Said lascia, nel 1951, quando parte per gli Stati Uniti, possiamo basarci su un'analisi del 1963, la tesi di dottorato di Ibrahim Abu Lughod sull'occidentalizzazione del mondo arabo. L'autore mostra, attraverso discussioni di fonti, che c'è stata una trasformazione del mondo arabo, i cui stimoli sono provenuti dall'occidente. Per occidentalizzazione (*Westernization*) intende una trasformazione completa, che avviene prevalentemente nei secoli XIX e XX: la cultura musulmana tradizionale incontra, e vedremo subito come, l'occidente moderno e secolare. Ciò produce inevitabilmente uno squilibrio.

La Turchia, che era il centro dell'impero ottomano, conosceva l'Europa, si era confrontata militarmente e diplomaticamente con essa ed era al corrente delle evoluzioni avvenute. Le province dell'impero ottomano la conoscevano molto meno, spesso l'ignoravano completamente. Alla fine del XVIII secolo, si era creato uno squilibrio oggettivo tra l'Europa e l'impero ottomano: militare, tecnologico, sociale e di teoria politica. Nel mondo arabo, erede di un passato glorioso quando l'Europa viveva una fase di sottosviluppo durante il medioevo, gli intellettuali erano completamente all'oscuro di quello che stava accadendo in Europa. Credevano che la situazione fosse rimasta la stessa e quindi supponevano che l'Europa non avesse nulla da offrire. Per questo, il 3 luglio 1798, quando Napoleone arriva ad Alessandria, si produce uno choc. Chi sono i Francesi? Che cos'è la loro schiacciante superiorità dal punto di vista militare e tecnologico? Chi sono gli scienziati che Napoleone porta con sé?

Gli Arabi – Abu Lughod ha studiato i resoconti arabi della conquista napoleonica – non capiscono cosa succede, perché non hanno le informazioni necessarie. Quando il proclama napoleonico dice «Repubblica francese», al-Jabarti, il cronista arabo che riferisce questi avvenimenti, cancella la parola «repubblica», perché non capisce: non sa cos'è una repubblica.

Lo choc della conquista napoleonica provoca una trasformazione del mondo orientale. Il punto di arrivo, scrive Abu

Lughod, è nel 1938, quando un umanista egiziano, Husain, sostiene che l'Egitto appartiene al mondo occidentale: dalla completa ignoranza ed estraneità al desiderio di inclusione.

La *Westernization* è un processo complesso di assorbimento, di confronto e di coesistenza tra soggetti, istituzioni ed ideologie diverse: è un incontro di culture. Abu Lughod mette in evidenza il ruolo degli interpreti locali, i mediatori arabi (la cultura occidentale non è stata lanciata col paracadute nei paesi arabi). Essi hanno fatto tre cose: hanno tradotto opere occidentali, soprattutto dal francese; hanno viaggiato per l'occidente, visto cosa vi accadeva, per poi riferire; infine hanno letto le opere occidentali e ne hanno parlato nei loro paesi. L'analisi di Abu Lughod mette sullo stesso piano gli interpreti locali e i portatori esterni, però si concentra specificamente sugli interpreti locali.

Il senso generale dell'evoluzione di questo incontro, fino al 1870, è che il mondo arabo, grazie anche a questi mediatori, riconosce che in occidente ci sono molte cose positive. Il giudizio è generalmente favorevole e ci si propone di far proprie, selettivamente, le novità occidentali, evitando però di sconvolgere l'ordine islamico. Anche perché si basa su una spiritualità intrinsecamente superiore a quella occidentale.

Nel 1870, ad esempio, un settimanale egiziano, «Al-Jinan», dedica metà del suo spazio alla cronaca e alla discussione di eventi europei. Ci sono libri sulla storia europea che si scrivono in arabo, non tradotti: autori arabi che scrivono di storia europea nella loro lingua. Sono esempi di una prima fase, soprattutto endogena, in cui l'apporto dei mediatori locali è prevalente. In generale, il giudizio sull'occidente è favorevole, si tratta di imitarlo, senza snaturarsi dal punto di vista religioso.

Le cose cambiano radicalmente in una seconda fase, dal 1870 alla seconda guerra mondiale, durante la quale la presenza diretta di missionari, amministratori coloniali, educatori e tecnici provoca forti cambiamenti. Questa è un'occidentalizzazione di segno diverso: prosegue l'opera dei mediatori locali, ma la presenza coloniale provoca delle reazioni. Si abbozzano quelle reazioni ostili alla civiltà occidentale, che poi, nella terza

fase che si apre con l'indipendenza degli stati del mondo arabo, diventeranno più forti. Nella terza fase, riprendono il sopravvento i mediatori locali. Ad esempio, se tra il 1909 ed il 1926 ventisei persone erano state mandate dal governo egiziano in Europa ad istruirsi, nel 1960 le persone mandate in Europa da quel governo, invece, sono state un migliaio. È chiaro ormai che l'occidentalizzazione è arrivata, dal punto di vista dell'incontro di culture, a un livello quantitativamente molto più elevato. Nel decennio tra il 1953 e il 1963 ci sono molte traduzioni di opere di letteratura, di storia, di scienze umane, da Voltaire a Marx. In questi anni, poi, si diffonde anche la presenza dei mass media, stampa, radio, cinema e televisione: tutti veicoli di cultura occidentale.

A questa intensificazione, e in presenza di un'atmosfera mutata, corrispondono importanti reazioni ostili della cultura locale.

L'oriente che Said lascia per l'America, insomma, è già occidentalizzato. Le foto che ritraggono il nostro autore con Abu-Lughod mostrano due uomini sorridenti, vestiti all'occidentale.

Biografia di Said. Nella terza parte dell'introduzione di *Orientalismo* troviamo scritto:

L'intreccio di potere e conoscenza che ha creato «l'uomo orientale», annullandolo, in un certo senso, come essere umano, non è per me una questione di interesse esclusivamente accademico.

Il suo progetto scientifico affonda le radici in una situazione personale che adesso devo presentare. Disponiamo di un'autobiografia, *Out of place* (tradotta in italiano da Feltrinelli con il titolo *Sempre nel posto sbagliato*), in cui ritorna l'idea, già accennata, del sentirsi dovunque in esilio. Alla fine dell'autobiografia, sostiene che la sua identità è formata da tante correnti mobili e libere; forse si possono isolare almeno tre diverse vite nella biografia di Said.

C'è un primo periodo, dal 1935, quando nasce, fino al 1951, passato prevalentemente in medio oriente tra Gerusalemme e

il Cairo, dove il padre aveva una fiorente attività imprenditoriale. Said è un arabo cristiano, vive in un contesto coloniale sotto l'influenza inglese e frequenta le scuole inglesi. Essendo però arabo, si trova in condizioni di inferiorità rispetto ai suoi colleghi studenti, figli di diplomatici. Questa situazione finisce con uno stacco netto rispetto a questo mondo: nel luglio 1951 va negli Stati Uniti, dove ha un'istruzione ai livelli più alti, prima in un college, poi a Princeton e infine ad Harvard. Said esce da Princeton nel 1957 con una tesi su André Gide e da Harvard nel 1963 con una tesi di dottorato su Joseph Conrad. In seguito diventa prima assistente, poi ricercatore e infine professore di letterature comparate alla Columbia. Questo secondo periodo, dal 1951 al 1991, può essere diviso a metà dal 1967.

La guerra arabo-israeliana – dice Said – mi ha cambiato totalmente. Dopo il 1967 non fui più lo stesso.

Da questo momento, emerge un suo ruolo politico e polemico, che durerà fino al 1991: la vita degli studi si intreccia con l'attività politica tra gli arabi residenti negli Stati Uniti, che conduce insieme a Ibrahim Abu Lughod.

Nell'estate 1991 si apre, drammaticamente, una terza fase, perché gli viene diagnosticato un male incurabile (di cui morirà nel 2003): da allora, naturalmente, cambiano molte cose. L'impegno politico si fa prevalente e comincia il progetto autobiografico a cui ho accennato, *Out of place*, che uscirà nel 1999. C'è un movimento di riappropriazione della propria infanzia: cerchereste invano nella sua autobiografia notizie sugli anni americani, mentre troverete molto sulla sua infanzia. Negli anni Novanta, Said può tornare per la prima volta in medio oriente. La riappropriazione dell'infanzia investe anche i luoghi, il potersi recare in Egitto e in Palestina.

Il progetto sull'oriente come immagine europea affonda le sue radici nell'esperienza vissuta (quello dell'uomo orientale è un quadro di cui egli stesso ha fatto parte, in un primo tempo nel ruolo dell'arabo ricco).

Il passaggio da oriente a occidente avviene nel 1951.

A dieci anni, seduto al buio nella poltroncina di velluto di un cinema, i film americani mi sembravano quasi fantascienza, non avendo alcuna corrispondenza con esperienze della mia vita.

L'oriente da cui parte si stava sempre più occidentalizzando; se vedete le foto della cartoleria del padre di Said al Cairo, potrebbe essere londinese o americana. Però, dal punto di vista della civiltà materiale, il Said bambino di dieci anni non riconosce la vita, o le cose, che si vedono nei film americani. A sedici anni fa un salto nel mondo della fantascienza e arriva negli Stati Uniti, indossa completi grigi e abiti scuri: dopo pochi mesi butta via tutto e compra i vestiti che portano gli altri, giubbotti, pantaloni di velluto e così si presenta in una foto, scattata di fronte alla catena di gelaterie Howard Johnson's nel marzo 1952. Nel mondo americano, con il suo giubbotto, va dal gelataio, che vende ventotto gusti diversi.

Il salto oltreoceano si spiega, anche perché il padre di Said aveva la cittadinanza statunitense (aveva combattuto nell'esercito americano). In un certo senso, era uno dei mediatori culturali nel mondo arabo, di cui abbiamo parlato. Festeggiava il giorno del ringraziamento, amava i pancakes (frammenti di mondo americano al Cairo). Nell'autobiografia trovate un'altra fotografia, «con mio padre il giorno del diploma»: figlio vestito con la tipica tenuta dei laureati dei college, padre sorridente, entusiasta.

Naturalmente, il passaggio tra i due mondi è tutt'altro che indolore.

Per me che provenivo da un clima sostanzialmente caldo e secco, anche il passaggio di stagione dall'autunno all'inverno fu un'esperienza difficile. Non ho mai superato la repulsione per la neve, che vidi la prima volta il primo novembre 1951, giorno del mio sedicesimo compleanno. Nonostante gli sforzi non sono mai riuscito a trovarci alcunché di bello o di divertente e all'epoca, per me, la neve simboleggiava una forma di morte. Ma più di tutto soffrivo per il vuoto sociale dell'ubicazione stessa di Mount

Hermon – il college dove andava –. Dopo aver trascorso tutta la vita a Gerusalemme ed al Cairo, due metropoli ricche, brulicanti di vita, dense di storia, mi ritrovavo in mezzo ai boschi incontaminati e alle piantagioni di mele nella valle del fiume Connecticut con le sue colline prive di storia.

È una separazione, al tempo stesso, dalla famiglia, in particolare dalla madre, e dal luogo dell'infanzia. È anche obiettivamente una separazione da un altro mondo, tanto che scrive:

La gravità stessa del passo compiuto venendo in America nel 1951 mi riempie ancora oggi di stupore. Non so che cosa sarebbe stata la mia vita se non mi fossi trasferito qui. So soltanto che dovetti ricominciare tutto da capo, disimparare in una certa misura le cose apprese prima per reimparare quasi dal nulla, improvvisando, inventando, procedendo per prove ed errori, costretto spesso a cancellare tutto per ripartire da zero, a volte in modo doloroso. Ancora oggi, per quanto possa sembrare ridicolo, mi sento lontano da casa e mi rimane al fondo una misura di rimpianto. Queste memorie rappresentano un rimettere in scena, sotto la pressione del tempo che sta per scadere, l'esperienza della partenza e della separazione.

L'ultima parola dell'autobiografia – intitolata *Fuori posto!* – è «straniamento» e poco prima parlava di «diversità» (sempre e ovunque in esilio). Said ha fatto un grande salto, ha tagliato il legame con l'oriente; il risultato non è stato un nuovo radicamento, ma uno sradicamento, uno spaesamento definitivo. Quella che nasce in occidente, come risultato del grande salto transoceanico, è una persona nuova.

Privo di amici intimi, dovetti combattere da solo la mia lotta per salvaguardare e coltivare il tipo di sensibilità capace di resistere al livellamento e alla massificazione ideologica che sembrava funzionare con tanta efficacia su molti dei miei compagni. Arabo non arabo, americano non americano, guerrigliero di lingua inglese contro l'imperialismo inglese, figlio vessato e mai all'altezza.

Un autoritratto psicologico e nazionale: arabo non arabo, americano non americano, usa la lingua inglese per criticare l'imperialismo inglese e poi c'è la dimensione più strettamente privata, le difficoltà familiari.

Infine, quando gli dicono che sta per morire, sente di doversi, di nuovo, separare da tutto. E capisce chi è l'«io» nuovo.

Ciò che amiamo come nostro, ciò da cui ci separiamo con dolore è un blocco paralizzante al centro della nostra coscienza.

Abbandonare l'intero edificio della sua vita diventa possibile rimuovendo quel blocco, concentrandosi su altre cose più concrete, considerando provvisorie le ore e le attività della giornata, compresa l'ossessione per la malattia. Qui si ripete l'esperienza dell'esilio, ma questa volta in scala maggiore, perché sta abbandonando l'intero edificio della sua vita. Riesce a dimenticare se stesso ed ecco che il suo io, a quel punto, diventa qualcosa di molto libero e anche un po' sospeso nel vuoto: e riesce a parlare da questa posizione.

La mia ricerca della libertà, di quel me stesso nascosto o messo in ombra da Edward, è potuta iniziare soltanto grazie a quello strappo violento (del 1951). Perciò sono giunto a vederlo come un evento fortunato. Adesso non mi sembra più così importante, anzi neppure così desiderabile, essere in un posto, a posto, a casa mia nel mondo; meglio mantenersi sempre un po' randagi, non possedere una casa propria, non sentirsi mai troppo accasati in nessun posto.

Si produce una frattura profondissima tra la situazione intellettuale di chi vive in esilio, e i doveri, che derivano dall'appartenenza, di coloro che non si staccano, quelli che hanno un posto, una casa. Questo Said lo apprende alla perfezione nelle conversazioni con l'ambasciatore libanese a Washington, Charles Malik, che faceva parte del suo entourage familiare. Malik è il tipico politico mediorientale che metteva il giovane Said di fronte alle esigenze della politica realista. Ma ormai il giovane palestinese aveva passato la frontiera, abbandonato ogni casa

d'origine e credeva che la fedeltà intellettuale fosse tutt'altra cosa rispetto alla fedeltà alla tribù, alla setta o alla patria. La visione lucida dell'indipendenza e della libertà di pensiero affonda le radici, nel suo caso, in un movimentato percorso biografico, fatto di strappi successivi, di frontiere passate e separazioni.

XVI. Centro e periferia

Mi è capitato finora di usare la parola «rappresentazione» per due cose distinte: a proposito dei libri di Auerbach e di Said e a proposito delle rappresentazioni oggetto dei loro libri, cioè la realtà quotidiana e l'oriente. Da un lato avete delle forze storiche: l'oriente di cui parla Said e la messa in scena della realtà quotidiana di cui parla Auerbach sono oggetti storici che agiscono sugli uomini o, se volete parlare come Auerbach, sono realtà effettive. I libri sono anch'essi, a modo loro, una realtà, ma sono anche qualcosa di diverso. Mentre posso sottoporre a critica quello che hanno scritto Auerbach e Said, nel senso che posso controllare i testi che hanno esaminato e discusso e le loro interpretazioni di essi, l'altra rappresentazione – l'oriente, la messa in scena della realtà quotidiana – non è verificabile. Sono forze storiche effettive alimentate da un discorso; sono reali nel senso in cui Gramsci dice che l'ideologia è la pelle e non il vestito; sono insieme qualcosa di reale e di immaginario, mai puramente immateriali. Sono le tipiche produzioni, che escono dai cantieri ideologici.

L'oriente scoperto da Said è una rappresentazione eccessiva. Una verifica sulla realtà a cui corrisponde la rappresentazione «oriente» è fuori luogo, perché non esiste qualcosa del genere. La natura propria di queste rappresentazioni, che agiscono nella storia, è quella di eccedere la realtà verificabile: sono rappresentazioni eccessive, sempre qualcosa di diverso e di più di quello che possiamo verificare. Said parla di un corpus di rappresentazioni, alimentate da un discorso. Ovviamente non sa-

rebbe neanche sensato verificare su cicatrici esistenti la cicatrice di cui parla Auerbach nel primo capitolo di *Mimesis*. Insomma, non possiamo sottoporre l'oriente a controllo critico, rispetto a una realtà verificabile, osservabile e analizzabile, perché l'oriente non c'è. La rappresentazione «oriente», che è l'oggetto del discorso di Said, è una rappresentazione eccessiva. È qualcosa di più e di diverso, ma – fate bene attenzione – non è qualcosa di fittizio, di inesistente o di irreali, perché altrimenti non potrebbe agire sulle persone, nel modo in cui agisce.

Non c'è una realtà corrispondente da controllare: non esiste l'oriente reale. Insomma, si può controllare il libro di Said, che rappresenta e descrive l'universo a parte «orientalismo», ma non si può controllare l'universo a parte «oriente». Certo, se trovassi, ad esempio, che gli autori che Said cita non esistono, che i testi di cui parla non si possono interpretare nel modo in cui li interpreta, anche la rappresentazione eccessiva «oriente» svanirebbe (non solo l'orientalismo). Ma tolta questa possibilità (la non esistenza dell'oriente, così com'è costruito da Said), non si può mettere a confronto quella rappresentazione con l'oriente reale. Questo corpus di rappresentazioni di cui parla Said è troppo tagliato, selezionato ed eccessivo nei confronti di qualsiasi realtà verificabile.

A che servono le rappresentazioni eccessive? Nel discorso di Said, la rappresentazione «oriente» serve a rendere possibile e ad avvalorare una serie di giudizi, a dare autorità di verità a una serie di osservazioni e di descrizioni. Naturalmente sono giudizi e osservazioni sul mondo cosiddetto orientale. L'intero universo «oriente», che è indipendente in quanto tale da qualsiasi realtà che possa corrispondervi, garantisce con la sua esistenza e con la sua coerenza di sistema discorsivo la legittimità di molti giudizi che riguardano il suo campo: la rappresentazione eccessiva serve a garantire una molteplicità di giudizi.

Le rappresentazioni eccessive sono grandi quadri ordinatori. Said prova, con la sua critica, a scoprire e a ricostruire questo sistema discorsivo. Innanzitutto scopre, o pone come esi-

stente, in una serie molteplice di opere di autori (relazioni di viaggi, testi di studio, dichiarazioni di politici o anche fatti, come ad esempio l'apertura del canale di Suez) un sistema che li rende possibili. In questo senso «oriente» è una rappresentazione eccessiva, che però ha una sua funzione operativa, perché rende possibili singoli enunciati. Allora, scoprendo, o ponendo come esistente, questo sistema, Said prova a esercitare una critica storica, che serve a sottrarre autorità a questo universo a parte, a eroderlo dalle fondamenta e a fare in modo che non garantisca più gli enunciati molteplici, per esempio quelli degli esperti sui giornali. Said mostra che gli orientalisti non descrivono obiettivamente ma valutano. In poche parole, scopre e descrive il sistema che rende possibili giudizi autorevoli, descrittivi e neutri.

Naturalmente Said è criticabilissimo su alcuni punti particolari (ne vedremo alcuni), e infatti il suo libro si è attirato un fiume di critiche; però mi pare verosimile che sistemi come quello da lui discusso possano esistere, che si verifichi anche in altri momenti lo stesso processo (un sistema discorsivo autorizza enunciati autorevoli). Certamente quello che Said discute e dice d'aver scoperto è legato ad un momento, tra il XIX e il XX secolo; forse è un sistema che agisce ancora, mentre prima non c'era. Probabilmente prima di questo periodo esistevano altri sistemi discorsivi, che si potevano definire «orientalisti»; per esempio, l'orientalismo tardo-seicentesco e illuminista, indagato da Rolando Minuti, ha un altro segno, garantisce e rende possibili altre affermazioni, non legate al senso di superiorità, al razzismo, all'inferiorità degli orientali, non direttamente legate a un progetto di egemonia e di dominio coloniale.

L'Europa-occidente è il centro. L'Asia, l'oriente o la non-Europa sono la periferia. Dire «oriente e occidente», «Europa e Asia», «Europa e Non-Europa» oppure anche «occidente e Non-occidente» significa costituire se stessi in un centro, dal punto di vista della cultura e della società. In questo centro ci siamo noi. Ed ha, al tempo stesso, anche risonanze religiose, simboliche o sacrali. Dove siamo *noi*, là è il centro.

Se Europa-occidente è il centro dove siamo noi, allora Non-Europa, oriente e Asia sono una sterminata periferia. Tutto ciò che non è centro è periferia allo stesso modo. Tanto che è stato osservato che il discorso che Said fa per l'oriente come rappresentazione si può fare tranquillamente per l'Africa, per l'India, per il Giappone e anche per il Meridione italiano.

Tutte le volte che una cultura usa quadri ordinatori di questo livello, grandi contenitori spaziali, rappresentazioni eccessive che vanno al di là delle realtà che possono contenere, costruisce un centro e in pratica declassa e trasforma in periferia tutto ciò che è diverso, altro da noi. Per esempio: il progetto di conquista piemontese del Sud trasforma il Meridione in diverso, altro, e il meridionalismo è la cultura autorizzata a parlare del Sud, come l'orientalismo è la cultura autorizzata a parlare di oriente. Proprio il libro *Orientalismo* ha provocato ricerche di questo genere e su questo argomento. È stato osservato che lo stesso meccanismo funziona per l'Africa e quindi c'è un africanismo, che è un'immagine europea dell'Africa; funziona per la comoda categoria di non-occidentale, in cui l'occidente è il centro, non-occidentale è tutta la periferia, tutto ciò che non siamo noi; lo stesso è stato osservato per l'India e per il Giappone (qui ci teniamo sulle generali; ogni esempio potrebbe essere molto approfondito).

L'alterità. Su questa strada, la riflessione sui quadri ordinatori investe il problema del rapporto tra noi e gli altri (alto e basso, nazionale e locale, regionale e globale, maggiore e minore). È un altro modo di leggere il rapporto tra centro e periferia. Sono rapporti in cui si intrecciano, inestricabilmente, potere e conoscenza. Chi sono gli altri in quanto rappresentazione dipende strettamente da chi siamo noi in quanto rappresentazione. Torneremo su questo punto nel XVIII capitolo.

Costruire un altro secondo i suoi propri principi (dell'altro): questo cerca di fare la storia. Torniamo al tentativo critico di Said, al suo *secular criticism*. I tentativi di indagine critica, e in generale la storia critica, sono modi per cercare di sfuggire alla

trappola, per cui si parla dell'altro senza vederlo. Si tratta di criticare le rappresentazioni speculari di chi non indaga l'altro, ma lo costituisce come periferia di se stesso. Allora, nel tentativo di sfuggire alla trappola, Said prova a fare un'altra cosa, a costituire l'altro secondo i suoi propri principi (dell'altro).

È la lezione che Auerbach trae da Vico. Ogni epoca va vista nelle sue prospettive: è il cosiddetto prospettivismo, in cui c'è anche traccia dell'esistenzialismo di Jaspers, come ha osservato Giuseppe Vellucci. È il tentativo di vedere paesaggi e persone, non periferie di un centro, margini di un discorso autorevole oppure riflessi di una luce. Un esempio: nelle biblioteche trovate due opere di consultazione che riguardano il medioevo, un *Dizionario dell'Occidente medievale* diretto da Jacques Le Goff (che tra l'altro ha scritto pagine esemplari sul rapporto tra centro e periferia) e una *Storia dell'Europa e del Mediterraneo* diretta da Alessandro Barbero. Il *Dizionario dell'Occidente medievale* contiene tante cose belle e tanti discorsi critici, ma il suo quadro, molto articolato ed approfondito, è quello della storia del noi, si concentra in modo particolare sui confini dell'occidente, assume l'occidente come centro. Qualcosa di diverso, invece, è accaduto mettendo al centro la coppia Europa più Mediterraneo; parlando sempre in termini spaziali, è avvenuta una dislocazione, perché non c'è più solo l'occidente, noi siamo diventati anche qualcos'altro (in questo c'è anche lo spirito dei tempi: il Mediterraneo va forte, nonostante tutto). Di conseguenza, nell'opera diretta da Barbero, diventa più problematica la distinzione tra oriente ed occidente, esplicitamente e implicitamente.

Zhongguo: anche la Cina è il «paese di mezzo». L'abitudine di identificare se stessi con il centro non è esclusivamente europea. *Zongghuo* significa Cina, o più precisamente «terra di mezzo»: anche nell'antica cultura tradizionale cinese il nome della Cina è «terra di mezzo», «paese centrale», «impero centrale interno». Qualche volta, agli antichi cronisti cinesi capita di parlare di ciò che sta al di fuori, degli altri, inclusi noi occidentali; lo fanno con termini che più o meno significano *barbaro*.

I termini oriente e occidente. Oriente e occidente – per tornare su un piano generale, informativo – indicano due punti cardinali, ma è noto che sono anche due parole con una lunga storia (qui dirò solo poche cose). Si parte da un'esigenza antichissima, quella di trovare un «posizionamento» spaziale sul sole. Questo per noi va da sé – tanto che lo definiamo «orientamento» –, ma ci sono civiltà, come quella egiziana, che basavano l'orientamento sul corso del Nilo, altre che si affidavano alla direzione dei venti, e altre ancora, invece, che esprimevano i diversi punti di riferimento con i colori (di questo ritrovate le tracce nelle parole Mar Nero, Mar Rosso, per esempio). I presupposti dell'orientamento sul sole sono antichissimi e molti altri nomi derivano da questo. Lo stesso nome Anatolia deriva dal greco *anatolé*, che vuol dire «sorgere del sole»; anche Europa e Asia sono parole che, se derivassero dall'accadico, significherebbero «tramonto», da *erebu*, e «sorgere del sole», da *asu*. I termini oriente e occidente, invece, non hanno un'etimologia chiarissima, anche se probabilmente vogliono indicare il punto da cui sorge e in cui tramonta il sole. La parola *oriente* la trovate già in Cicerone nel I secolo avanti Cristo, *occidente* è già in Catullo; poi ci sono i corrispettivi greci che sono *eóan* e *espéran*. Queste parole, quando sorgono le lingue volgari, sono adottate nel linguaggio parlato; leggermente successivo è l'impiego di altri sinonimi come *levante* e *ponente* che entrano nell'italiano solo intorno al XIV secolo, o come *est* e *ovest*, che provengono dal ceppo anglosassone ed entrano nell'uso italiano a partire dal XVI secolo, filtrati attraverso la Spagna.

Eurocentrismo. Se Europa vuol dire centro, quando parliamo di *eurocentrismo* (parola attestata intorno alla fine degli anni Cinquanta del XX secolo) ripetiamo due volte lo stesso concetto. Nel 1963, Fernand Braudel introduce un libro intitolato *Il mondo attuale*, una descrizione del mondo con intenti più o meno manualistici:

C'è parso opportuno cominciare con l'allontanarci dall'Europa e prendere contatto con mondi a noi estranei, per poter meglio

renderci conto del fatto che l'Europa non è, o almeno non è più, il centro dell'universo. Europa e non-Europa: questi tuttavia sono ancora i termini dell'antinomia fondamentale su cui deve centrarsi ogni tentativo serio di comprendere il mondo.

Braudel qui pensa senz'altro che qualcosa stia cambiando e che davvero l'Europa non sia più il centro del mondo, ma non riesce a uscire da questo schema. Parla prima degli altri continenti, ma quello che gli interessa realmente è il centro e crede che, *centrando* l'analisi sull'Europa, possa comprendere il mondo.

Qualcosa di simile è stato osservato anche per la storiografia di Marc Bloch, che pure è un innovatore. Evelyne Patlagean, un'esperta di storia bizantina, ha mostrato che lo sguardo di Bloch costruisce uno spazio di comparazione, di cui lo storico è il centro. Questo spazio di comparazione ha i suoi confini, al di fuori dei quali c'è la storia bizantina, di cui Bloch non si occupa minimamente.

L'ordinamento degli atlanti geografici, dal centro alla periferia. D'altronde, se date un'occhiata alle rappresentazioni cartografiche in un qualsiasi atlante pubblicato, grosso modo, prima della seconda guerra mondiale, vedrete che le rappresentazioni principali sono due. I cartografi ci mostrano due emisferi, occidente e oriente, che non hanno, necessariamente, lo stesso valore di orientamento, perché qui occidente è il continente americano mentre oriente è tutto il resto: questo è lo sguardo che, fino alla metà del XX secolo, si estende su tutto il mondo. Dopo quella data, le rappresentazioni del mondo sono affidate a un planisfero. Si rinuncia all'immagine dei due emisferi e si cerca, tramite un'immagine satellitare o una prospettiva particolare, di far vedere il mondo intero.

L'Europa sta sempre al centro. Sfogliando il volume, passate le rappresentazioni globali del mondo, accade sempre che si parte dal centro, c'è la descrizione dell'Europa, si passa all'Asia e poi si va sempre più in periferia, Africa, America del Nord, America del Sud e infine Oceania. Anche in queste rappresen-

tazioni spaziali c'è la costituzione di un centro e anche questo non è una caratteristica soltanto europea. Anche le mappe analoghe, disegnate nel XIX secolo in Cina, spesso con rilevazioni occidentali da parte dei gesuiti, seguivano lo stesso criterio: Pechino al centro, poi una serie di quadri in cui ci si allontanava progressivamente.

Stesso ordinamento per la presentazione delle razze (non delle lingue). La rappresentazione per cui l'Europa è il centro e tutto il resto sono gradi diversi di periferia, – un ordine geografico che è anche ideologico, – è seguita anche in altri campi, magari con qualche problema di adattamento. Un esempio è la classificazione delle razze. Etnologi o antropologi non utilizzano direttamente i termini di occidente e oriente, però presentano per prima cosa le «razze» europee (come nel manuale di Eugène Pittard, *Les races et l'histoire* [1924], diviso in razze dell'Europa, dell'Asia etc.); insomma la presentazione delle razze, nei manuali, segue lo stesso ordine dei continenti negli atlanti. Nell'etnologia settecentesca, si considerava colore vero e originale della pelle umana il bianco (questa è l'idea, ad esempio, di Buffon: la razza bianca è quella originaria e il bianco sembrerebbe essere il colore primitivo della natura, che il clima, il nutrimento e i costumi hanno alterato fino al giallo, al bruno o al nero). Le cose si complicano un po' con la classificazione delle lingue, perché i linguisti a volte seguono classificazioni logiche e non genealogiche, per cui ci possono essere lingue molto simili, che si parlano in luoghi opposti del pianeta; quindi non propongono una presentazione che parta dall'Europa.

Momenti-chiave nella storia dei termini oriente e occidente. Può essere utile presentare alcuni momenti della storia dei concetti di occidente e oriente, brevi note su punti particolari. L'inizio della distinzione tra oriente e occidente, secondo Santo Mazzarino (*Fra Oriente e Occidente*, 1947) sarebbe individuabile già nei primi contatti, avvenuti in Asia Minore, tra coloni greci e sudditi dell'impero persiano: si sviluppano diversi at-

teggiami nei confronti della religione, del sistema politico e dell'indagine storica (che nasce proprio in quel momento e in quel luogo).

Nel mondo ellenistico, invece, la distinzione non appare ancora operante. Arnaldo Momigliano, quasi contemporaneamente alla stesura di *Orientalismo* di Said, a metà degli anni Settanta, scrive *Saggezza straniera (Alien wisdom, 1975)*, uno dei pochi suoi libri, a confronto con la ricchissima produzione di articoli, note, recensioni (poi raccolti nei *Contributi*, I-IX). Si tratta di una rigorosa indagine storica sul modo in cui, in età ellenistica, i Greci incontrarono, o non incontrarono, i principali popoli del bacino mediterraneo, Romani, Celti, Ebrei, Persiani; degli Egiziani e dei Cartaginesi l'autore non parla, perché le fonti sono assai scarse. Momigliano non fa la storia della circolazione delle idee nel bacino mediterraneo, ma quella del punto di vista dei Greci (i nostri antenati) e del loro rapporto con i Romani (i veri protagonisti). È interessante la coincidenza con il progetto di Said, perché Momigliano dice chiaramente che il suo argomento è quello dell'interrelazione tra ideologia e azione. È, nello stesso tempo, la storia di come i Greci si sono esauriti in quanto cultura – qui potrebbe essere adombrata anche l'Europa degli anni successivi alla seconda guerra mondiale – e di come i Romani, invece, hanno saputo sfruttare tutti questi bacini culturali, cui si legavano attraverso degli interpreti, o mediatori, e hanno saputo costituirsi in impero. C'è una profonda differenza nell'atteggiamento dei vari intellettuali, di cui Momigliano ritrova le tracce: tra chi, come Polibio, si trasforma in agente dell'impero e chi descrive etnograficamente i vari popoli; la distinzione è tra le indagini che tendono a vedere effettivamente l'altro (non come un nostro riflesso) e quelle degli agenti dell'impero, che preparano la conquista.

La distinzione tra occidente e oriente comincia a significare qualcosa, invece, alla fine del IV secolo dopo Cristo. L'imperatore Teodosio muore e divide in due l'impero, lasciando la parte occidentale a Onorio e quella orientale ad Arcadio. La tutela di Arcadio e di Onorio era affidata a Stilicone, un generale di origine vandala, ed è nelle reazioni della parte orientale contro

Stilicone, ucciso a Ravenna nel 408, che già si adombra la distinzione tra oriente e occidente. Santo Mazzarino (*Stilicone*, 1942) ha sostenuto che l'oriente urbano e ricco e l'occidente agricolo e povero ormai non potevano più convivere; quando nel VII secolo avviene la conquista araba, avrà effetti su una separazione già esistente e operante. Quindi sarebbe inesatta o comunque da correggere la tesi di Henri Pirenne: la separazione dell'occidente era già avvenuta, per motivi economici e sociali.

Altro momento: l'occidente sopravvive in oriente. La relatività della distinzione tra i due quadri ordinatori appare con nettezza se si considera la storia bizantina – nella quale confluiscono appunto la storia romana, la greca, quella del vicino oriente, i rapporti con le popolazioni barbariche e poi con i musulmani. Osserva Silvia Ronchey che i Bizantini «si autodenominavano *Rhōmāioi* e continuavano a considerare e chiamare romano, a buon diritto, il proprio Stato». Costantinopoli è la seconda Roma non solo per i sette colli artificiali, ma anche perché vi si trasferì la «tradizione statale dell'impero romano tardoantico» (che s'interromperà solo con lo scioglimento dell'Urss nel 1991, essendosi trasmessa da Bisanzio all'impero ottomano, e da questo all'impero russo).

Ciò nonostante, per Bisanzio l'occidente non esiste: Michel Balard nota che i bizantini se ne disinteressano ed esercitano una censura perfino geografica su una parte del mondo, quella occidentale, che considerano un caos non descrivibile e non degno di essere raccontato. Per gli occidentali, invece, Bisanzio è prima un potere riconosciuto, che diventa però controverso con il sorgere del regno franco e del Sacro romano impero (invenzione della donazione di Costantino), e rivale anche per motivi dottrinali (questione delle immagini); poi è un potere nemico, disprezzato e conquistato all'inizio del XIII secolo, con l'impero latino: è a questo punto che occidente e oriente si separano e si oppongono, da entrambe le parti vi è l'aspirazione al potere imperiale unico. Infine Bisanzio diventa, per l'occidente, la cultura greca dei dotti che ritorna (gratitudine e prestigio culturale).

L'ultimo momento-chiave nella storia della distinzione ideologica tra occidente e oriente, a cui vorrei accennare in questa breve esemplificazione, è molto più vicino nel tempo.

C'è stato un momento, prima che la retorica dell'occidente ricominciasse a lievitare, all'interno di un'atmosfera ideologica fortemente condizionata dai vincitori statunitensi della seconda guerra mondiale, per sostenere e vincere il conflitto bipolare con i sovietici, e poi per tentare la costruzione di un nuovo, problematico ordine mondiale – prima della situazione attuale, insomma, c'è stato un momento, tra la fine dell'ottocento e gli anni Trenta del Novecento, in cui l'occidente era visto come prossimo al tramonto. Si possono citare, naturalmente, come propri di questo clima decadente, l'opera di Oswald Spengler, una filosofia della storia universale reazionaria, o i saggi di René Guénon sul ritorno dell'occidente alla civiltà tradizionale, alla verità e all'unità del sapere che unisce le tradizioni cinese, indiana e dell'Islam esoterico. In un certo senso, l'oriente vi era visto come una specie di salvezza possibile per l'occidente condannato a perire.

Su questa lunghezza d'onda, ma con intenti scientifici, si sintonizzano una serie di ricerche di storia antica (Eduard Meyer, Eduard Norden, il maestro di Auerbach), di scienza delle religioni (Hermann Usener, Wilhelm Bousset, Franz Cumont), di storia dell'arte (Alois Riegl, Fritz Saxl, Aby Warburg), di studi sul Rinascimento (Konrad Burdach), di mitologia, di filosofia della storia. Esse elaborano, secondo Andrea Orsucci, un'immagine diversa, nuova, della tradizione europea e occidentale, in cui le contaminazioni con le civiltà orientali scoperte dagli orientalisti nel corso del XIX secolo giocano un ruolo fondamentale. Il vecchio quadro della tripartizione disciplinare (storia antica, medievale, moderna) si complica molto. Proprio della tradizione occidentale è far convivere, compresse, queste linee diverse. Temi di ricerca importanti diventano quelli dei riaffioramenti a enormi distanze temporali, le ricomposizioni di fratture di civiltà, le cerchie di civiltà coesistenti, le dinamiche degli apporti eterogenei. E già per Nietzsche il cristianesimo era un «mosaico scintillante».

XVII. La macchina trita-orientalisti

La critica dell'orientalismo prima di Said, nel mondo arabo e in occidente. Abbiamo visto, nel capitolo XVI, alcuni punti, o momenti particolari, della distinzione tra occidente e oriente. Descriviamo ora il progetto di Said, la critica dell'orientalismo, la sua «macchina trita-orientalisti» (come l'ha definita una volta Giovanni Filoramo).

La critica dell'orientalismo non nasce con Said. In sostanza, egli fa due cose. Da un lato, diffonde polemicamente tra gli esperti del medio oriente e in quello più ampio, della stampa e dell'informazione di massa, alcune tesi critiche sugli orientalisti che circolavano già da tempo, in occidente all'interno dei circuiti accademici, in medio oriente nel sistema mediatico (collegate con i processi di decolonizzazione e di critica al neoimperialismo). Dall'altro, inserisce queste critiche in un quadro sistematico dei rapporti tra discorsi e potere, individua un «sistema» orientalista a cui il singolo studioso occidentale non può sfuggire.

Il campo disciplinare degli studi orientali si costituisce, fin dai tempi di Napoleone, anche in conseguenza del progetto imperiale di colonizzazione. In effetti esistevano studi orientali ben prima delle avventure coloniali, un sistema discorsivo di segno diverso rispetto a quello di cui Said parla in modo polemico. Egli insiste molto sul fatto che l'occidente parla dell'oriente, ma l'oriente resta muto. Alla costituzione di questo campo di studi in occidente, corrisponde, in realtà, un'attenta osservazione da parte degli orientali, di cui però gli occidentali non tengono affatto conto e che quasi non percepiscono.

Anche gli Egiziani del 1798, che vedono arrivare Napoleone, reagiscono in qualche modo. I cronisti degli anni Trenta dell'Ottocento non capiscono cosa stia accadendo, ma si interrogano sul significato di quel che vedono. Il già citato cronista al-Jabarti rileva con approvazione le conseguenze culturali della conquista: non capisce tante cose di quello che stanno facendo i Francesi in Egitto, ma non gli sfugge che Napoleone ha portato con sé degli studiosi che stanno osservando i monumenti del mondo egizio. Questa fase di osservazione da parte degli orientali, quindi, è benevola e favorevole, in un primo momento.

Tutto cambia nella seconda metà del XIX secolo. Dopo la metà dell'Ottocento, con la presenza coloniale diretta, lo sguardo degli orientali sugli studiosi che vengono da occidente è meno benevolo e inizia un processo speculare a quello che accade in occidente. Il mondo arabo comincia a guardare agli occidentali come ad «altro» da sé e quindi a definire la propria identità per sottrazione o comunque in contrasto con «l'altro» europeo; la stessa cosa accade anche in altri contesti coloniali, come ad esempio in India.

Quindi, al contrario di quello che sostiene Said, l'identità araba deve molto al contatto con gli Europei dominatori. È vero che l'occidente si è definito nei confronti dell'oriente con il discorso orientalista criticato da Said, ma è altrettanto vero (probabilmente anche di più) che l'immagine che gli orientali hanno di se stessi si è costruita e fortificata in seguito alla presenza coloniale diretta.

Gli occidentali non si sono resi conto, almeno fino alla seconda metà del XX secolo, di questa attenzione degli orientali nei loro confronti, semplicemente perché non erano interessati (non era un fenomeno visibile). A partire dal periodo tra le due guerre mondiali si diffonde il rifiuto dell'Europeo; l'osservazione da parte dell'orientale (considerato un essere passivo) si trasforma in rifiuto dell'Europeo. La definizione dell'identità è avvenuta e a questo punto si avverte un clima polemico, che si riscalderà con le lotte per l'indipendenza prima della seconda guerra mondiale e subito dopo.

Nell'osservazione, cui veniva sottoposto l'occidente, rientrano anche gli studiosi. In alcuni testi in lingua araba troviamo raffigurati, indagati e criticati gli studiosi orientalisti. Ad esempio, un romanzo egiziano di Ali Basha Mubarak del 1882 mostra l'orientalista mediatore ancora con uno sguardo abbastanza benevolo. Nello stesso periodo, gli studiosi arabi in qualche caso sfidano il monopolio della scienza orientalista e dialogano con gli orientalisti occidentali, come nella polemica tra al-Afghani, studioso orientalista di lingua araba, e Ernest Renan (1883). L'Islam, aveva sostenuto il semitista francese, è un ostacolo per il progresso scientifico (tipica tesi orientalista). Può essere vero, gli risponde al-Afghani, in quanto l'Islam è una religione, che mal si concilia con la ricerca spregiudicata e aperta della verità. Ma questo vale anche per le altre religioni rivelate, in generale, che pretendono di possedere una verità assoluta.

Non solo gli studiosi arabi osservano e criticano la produzione occidentale; adottano anche il metodo scientifico che la ispira. Vedono che gli orientalisti sostengono le iniziative dei loro governi nazionali e la stessa impresa coloniale, ma non si stupiscono. Sanno benissimo che in passato anche i sapienti arabi si erano messi al servizio del governo: le interferenze tra politica e conoscenza non sono una novità occidentale. Per questo loro atteggiamento di dialogo, naturalmente, gli studiosi di lingua araba subiscono le critiche dei circoli conservatori dei loro paesi. Così, per esempio, avviene per lo storico siriano Kurd Ali negli anni Venti e Trenta e per l'egiziano Zaki Mubarak.

Fino ai primi decenni del Novecento, quindi, esistono un'osservazione degli studiosi orientalisti, un dialogo, una certa fiducia in se stessi degli studiosi arabi, di fronte al sapere occidentale. Molto cambia dopo la conquista dell'indipendenza, a ridosso della seconda guerra mondiale: a questo punto la temperatura del confronto ideologico si alza. In arabo e per un pubblico arabo si criticano apertamente gli studiosi orientalisti, da una prospettiva, a questo punto, tipicamente religiosa, nazionalista oppure dal punto di vista marxista, poiché spesso il processo di decolonizzazione è legato a lotte politiche ed ideologiche.

Intorno agli anni Cinquanta queste critiche, fino ad allora limitate al mondo arabo, sono riprese in occidente da studiosi arabi emigrati, ad esempio in Inghilterra o in Francia, come il palestinese Tibawi, che mette l'odio religioso alla base dell'orientalismo occidentale. Il clima è totalmente cambiato: si sono persi l'iniziale rispetto che poteva esserci, o la sicurezza in se stessi che avevano dimostrato alcuni intellettuali di lingua araba. Si apre un confronto ideologico serrato. Inizia una polemica, che si rivolge contro la pretesa obiettività degli studiosi occidentali. La critica è radicale. Gli studiosi di lingua araba sostengono, anche in inglese e nel circuito occidentale, che da un lato gli studiosi orientalisti occidentali non sono obiettivi, dall'altro non sono in grado di capire eventi e testi islamici – perché non conoscono bene le lingue orientali, ma anche per la loro impostazione, il loro metodo. Gli studiosi di lingua araba fanno valere il rinnovamento metodologico delle scienze sociali. Gli orientalisti occidentali, invece, sono soprattutto filologi ed editori di testi.

Descrizione di Orientalismo (1978). In questo quadro, arriva Said, e costruisce la sua macchina «trita-orientalisti». Mi limiterei a *Orientalism*, pubblicato per la prima volta nel 1978; Said ha continuato a rielaborare le sue tesi, il suo laboratorio non si è chiuso, ha rivisto alcune teorie in *Cultura e imperialismo* (1993). Ma non parleremo di questo, né del suo impegno per la Palestina.

Riprendendo, dunque, critiche diffuse nel dibattito ideologico in medio oriente, Said attacca gli orientalisti, la pretesa di purezza scientifica del loro discorso, ideologicamente compromesso e pieno di sottintesi politicamente operativi. È un lungo ragionamento su uno stile scientifico, sostenuto da un'argomentazione serrata e densa, quasi un processo giudiziario. Descrive uno stile occidentale orientalista che serve a dominare, ristrutturare, esercitare autorità sull'oriente – qualunque cosa esso sia.

Dati bibliografici, struttura e aspetti fondamentali del libro. Il libro è stato scritto tra il 1975 e il 1976, terminato alla fine del

1977 e pubblicato nel 1978. In Italia arriva tardi, è pubblicato nel 1991 da Bollati Boringhieri, senza grande successo; per una reale diffusione bisognerà aspettare l'edizione Feltrinelli (1999, ristampato quasi ogni anno). Il libro è composto da un'introduzione e da tre capitoli di ampiezza diseguale. Il primo è la presentazione del problema (il campo dell'orientalista); nel secondo sono affrontate le maggiori figure di orientalisti fino al 1870 (analisi miste a descrizioni di opere); nel terzo capitolo si analizza il periodo dal 1870 in poi.

Si tratta dello studio di un discorso. Con questo termine, Said intende un certo linguaggio, delle istituzioni (cattedre, istituti, missioni scientifiche e di penetrazione culturale) e una certa configurazione di poteri politici che li alimentano.

È un sistema di idee di durata eccezionale, un corpus teorico-pratico su cui però l'Occidente ha effettuato un investimento materiale.

Questa considerazione dei fatti culturali, insieme immaginari e materiali, è un'eredità che Said ripensa a partire dal pensiero di Gramsci. Interessante è proprio la forma che assume il rapporto tra i due ordini, la connessione tra i fatti materiali, politici ed economici, e i fatti culturali. Negli esempi di Said si parla di libri, ma anche di eventi, come l'apertura del canale di Suez: eventi e libri stanno sullo stesso piano, entrambi appartengono al discorso orientalista. L'oriente di cui parla Said è il vicino oriente islamico, filtrato attraverso gli scritti dei Francesi, degli Inglesi e degli Americani. Il suo rapporto con la classica storia delle idee, come dimostra già il debito nei confronti di Gramsci, è un distacco: si tratta di vedere idee che si diffondono nel vivo della storia «materiale», politica, sociale, economica.

Said si propone di rispettare le sue fonti, i singoli testi, – è uno studioso di letteratura, un filologo – però è anche vero che ogni singolo pezzo o dato è inserito nel (e deriva, anche, dal) più ampio discorso orientalista, che ne limita e ne condiziona l'espressione. È un sistema discorsivo che presto si rende indipendente dai singoli testi e perciò il gioco di Said, dal pun-

to di vista teorico, è abbastanza pericoloso. Analizza i singoli testi come elementi di un sistema, ma il sistema esiste perché quei singoli testi in ogni momento dichiarano di appartenervi (sembrirebbe un circolo vizioso). Quello che conta, per lui, non è l'opera individuale, ma l'insieme di relazioni tra le opere e quello che succede intorno e la durata nel tempo di un sistema che «manifesta una notevole coerenza interna e dà una forte impressione di oggettività». La funzione della macchina da lui allestita è tritare gli orientalisti, cioè dimostrare che bisogna diffidare del loro metodo, perché esibiscono una purezza, un'oggettività e un'imparzialità inesistenti. D'altro canto, però, egli ammette di aver usato lo stesso metodo degli orientalisti, la filologia, l'erudizione impeccabile.

Pur orientale, io uso la storiografia occidentale. [...] Ho tentato di impiegare quegli strumenti di indagine storica umanistica e culturale, di cui l'educazione mi ha reso un privilegiato possessore.

Sono strumenti occidentali: ho ricordato che al Cairo studia in un collegio inglese, prima di andare a Princeton e ad Harvard. Said usa il metodo, di cui ci insegna a diffidare e questo, in parte, lo avvolge in una serie di contraddizioni.

Ma è tanto più interessante questa macchina, per come funziona, da questo punto di vista, perché si presta a una discussione sugli strumenti trasmessi nella scuola inglese, sulla filologia occidentale e i suoi rapporti con l'orientalismo, un discorso che associa, inestricabilmente, cultura e propaganda, scienza e politica.

Vediamo qualche aspetto del funzionamento, secondo Said, del sistema discorsivo orientalista. Si tratta di osservare delle istituzioni, cioè dei gruppi sociali di accademici, e di analizzare il loro linguaggio. Ad un certo punto si chiede: «com'è possibile che ogni qualvolta si discuteva dell'oriente, una rete di definizioni si presentasse come l'unica adeguata per un rigoroso esame dell'argomento?». Le istituzioni creano un linguaggio: le

loro sono le uniche parole possibili per parlare rigorosamente dell'oriente. Si crea una specie di rete, o di griglia, che si sovrappone a qualsiasi indagine sull'oriente.

Tale meccanismo è talmente vincolante, spiega l'autore, che si attiva anche di fronte a dati concreti contrari: la griglia è applicata, la rete stesa anche quando il materiale empirico dice il contrario. La griglia, ben presto, si rende indipendente dall'esperienza che si fa, dalla ricerca. Diventa un punto di vista, una visione con altri presupposti, una visione – che Said prova ad analizzare – ideologica, in senso gramsciano.

Da dove deriva l'autorità, in questo universo di discorso? Primo, dalla conoscenza di alcuni libri; secondo, dalla tradizione della residenza in oriente. Sono due fonti diverse di autorevolezza. Nella seconda, dei sentimenti personali – le esperienze soggettive di amministratori coloniali, professori trasferiti in oriente, ambasciatori –, diventano «affermazioni ufficiali», dati empirici da valutare nel campo disciplinare dell'orientalismo.

Con questi presupposti, l'appropriazione dei testi e della cultura dell'oriente, compiuta dall'occidente fino al 1870, prepara la conquista effettiva coloniale.

Definizioni di oriente e orientalismo. Inutile cercare un oriente concreto. La visione orientalista è una rappresentazione, la messa in scena anticipata di ciò che trovereste, andando in certi luoghi – una messa in scena che soppianta, rende superfluo ciò che trovereste: che si sostituisce all'oriente.

Il valore dell'orientalismo e il suo senso dipendono dall'Occidente ben più che dall'Oriente. Tale senso emerge attraverso varie tecniche di rappresentazione occidentali che rendono visibile e comprensibile l'Oriente entro il discorso che lo riguarda.

Il discorso che si svolge nei primi settant'anni dell'Ottocento prepara il dominio coloniale in senso più stretto. In questo senso, un punto di conclusione logica del discorso orientalista, che Said fotografa molto bene, è il discorso dell'inviato del Papa all'inaugurazione del canale di Suez, il 17 novembre 1869.

O Occidente, o Oriente, avvicinatevi, guardatevi, riconoscetevi, salutatevi, abbracciatevi.

Questo è il punto di arrivo. Gli Inglesi si impadronivano materialmente, economicamente e militarmente, dell'Egitto e le parole dell'inviato del Papa (adesso oriente e occidente si possono abbracciare, grazie al canale di Suez) sono la copertura ideologica del dominio annunciato. Grazie al canale di Suez si potrà comunicare, viaggiare più rapidamente e i due mondi si uniscono: ma materialmente non era questo che stava accadendo, era piuttosto una conquista preparata da un'intensa attività di rappresentazione, non solo scientifica. La visione orientalista, infatti, non è propria soltanto degli eruditi; è una questione di posizione, di situazione.

La visione orientalista appartiene a tutti gli Occidentali che hanno riflettuto sull'Oriente.

Se ci si trova in Occidente, nel momento in cui si prepara la conquista, allora l'oriente appare in quella luce, con quelle forme immutabili, quasi come un presepe.

I personaggi sono imprigionati in una grandiosa immutabilità, in nome della funzione che svolgono nella rappresentazione cui sono chiamati a far parte.

Ricorderete quel brano di De Amicis, che stava andando a Istanbul: l'immagine notturna, già sulla nave, dell'orientale immobile, che fuma beato sotto le stelle.

Nel libro di Said si trovano una serie di definizioni tanto dell'oriente quanto dell'orientalismo. Vi si legge, ad esempio, che l'oriente non è «puramente immaginario».

È parte integrante dell'esperienza dell'Occidente persino in senso fisico.

Definizione sfuggente, misteriosa. Più chiaramente, si dice che la cultura europea ha creato, in una certa misura, l'oriente. E poi che, proprio come l'occidente, l'oriente è un'idea,

che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'occidente; ma non è *essenzialmente* un'idea o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale. Quanto all'orientalismo, si è già detto che è un sistema, una visione, un discorso fatto di una serie di elementi molteplici strettamente interdipendenti. Anche per l'orientalismo avete varie definizioni: tradizione accademica, stile di pensiero, insieme delle istituzioni, macchina che segna i confini di ciò che si può pensare e si può dire sull'oriente (senza determinare ciò che si può pensare, ne segna il campo). È il sé sotterraneo dell'occidente, ciò che dà forza e identità all'Europa, per contrasto. È il film attraverso il quale l'oriente è entrato nella coscienza dell'occidente. Infine, è la tradizione dell'imperialismo.

Reazioni critiche al libro di Said. La macchina trita-orientalisti ha suscitato, ovviamente, molte reazioni critiche, perché è un libro difficile, ambizioso, complesso. Il progetto è polemico, politico; appare provocatorio l'atteggiamento dello studioso di letteratura, che investe un intero campo scientifico di cui non fa parte e prova a distruggere le aspirazioni all'obiettività di quella disciplina.

Inoltre il libro è poco sistematico e ci sono errori di dettaglio; Said poi sbaglia a considerare solo gli studi e gli ambienti francesi e inglesi, perché gran parte della scienza orientalista è tedesca; sbaglia a considerare soltanto l'ambito orientale che ha una risonanza personale per lui, cioè il medio oriente, perché l'Europa ha investito moltissimo, in senso ideologico, sul tema delle radici europee che vengono dall'India. La scoperta delle radici europee in India attraverso le lingue di origine ariana è totalmente ignorata.

Infine, gli orientalisti hanno affermato con forza il principio che soltanto loro possono dire che cosa è il discorso orientalista. Ma questo era proprio ciò che Said voleva attaccare: la pretesa di un universo scientifico che si autoalimenta e si critica; quello che voleva mettere in scena era l'universo scientifico che trova le sue radici in un discorso ideologico anche materiale.

Valga per tutte l'obiezione di Bernard Lewis, l'orientalista «ufficiale» che si è più distinto nella demolizione delle tesi di Said: è come se i patrioti greci avessero criticato la filologia classica, o la scienza dell'antichità, sostenendo che è una cospirazione a sfondo ideologico. Solo gli orientalisti hanno diritto di criticare la loro produzione disciplinare.

Al di là di queste critiche, però, bisogna riconoscere che il lavoro di Said ha stimolato molte nuove ricerche. Quei libri, a cui ho accennato, che riguardano l'africanismo, il Giappone o l'India, lavorano tutti su fenomeni ideologici e insieme materiali: devono alla comparsa di *Orientalismo* e al suo stile di discorso la loro esistenza. Magari, gli autori di queste ricerche sono più prudenti nel distinguere ciò che Said non distingueva, proprio per il suo proposito polemico: un ambito immaginario, effettivamente legato a forze ideologiche e più spesso espresso nei romanzi e nei media, e un ambito più propriamente specialistico degli studi.

XVIII. I confini dell'occidente

Said usa il metodo critico «occidentale», ma ci invita a diffidare. Nell'ultimo capitolo, eravamo arrivati a questo punto: Said usa gli strumenti critici occidentali – cioè la filologia e la storia scientifica, appende note al suo testo, rappresenta ciò che vuole descrivere con un discorso denso e argomentativo, un classico saggio erudito e ribadisce di aver appreso queste tecniche nelle scuole inglesi in Egitto e durante i suoi studi negli Stati Uniti –, ma tutto il suo ragionamento è un invito a diffidare di questi strumenti. L'oriente creato dal discorso orientalista è fatto di articoli di giornale, di prese di posizione politiche, di atti di conquista coloniale, ma anche e soprattutto dei discorsi degli orientalisti eruditi. L'intero libro di Said è una energica protesta contro la pretesa purezza della scientificità e dell'apparente innocenza degli apparati critici e filologici. Ciò crea obiettivamente un cortocircuito.

È un punto molto critico del nostro ragionamento, la cui soluzione può essere solo accennata. Riprendiamo l'esempio del giudizio di Croce sulla conquista della Libia. Con gli strumenti critici messi a disposizione dalla tradizione dell'età moderna – l'analisi delle fonti, l'acutezza filologica, l'attenzione per i documenti – possiamo raggiungere una posizione privilegiata, un punto di osservazione più alto, da cui si vede di più e meglio (Croce citando Carducci diceva che si sale «dei secoli sul monte»). Purtroppo, però, una volta arrivati, scopriamo che l'orizzonte, che pensavamo vastissimo, ha a sua volta dei limiti: sembra sconfinato, ma la linea dell'orizzonte è solo la parete di

uno spazio limitato. Forse avrete visto il film *The Truman Show*, in cui l'attore non sa di essere il protagonista di un reality; quando lo scopre, prende una barca a vela, va verso l'orizzonte e urta contro la parete del set (dove però trova una porticina, e se ne va). Anche il nostro spazio di conoscibilità, come l'enorme studio del *Truman Show*, ha dei confini: questo è quello che scopriamo, grazie alla filologia e alla storia, quando raggiungiamo quel punto di osservazione più alto. Qualcosa del genere ha fatto anche Said, criticando l'occidente ideologico, cercando il confine, provando a forzarlo.

L'esattezza, la filologia, la storia. Abbiate un po' di pazienza, fermiamoci su questo punto. Quali sono i presupposti del metodo critico (esattezza, filologia, storia)? Per prima cosa sembra necessaria una certa libertà ed indipendenza di spirito. Forse ricorderete che i valori della libertà di spirito si erano materializzati, lo scorso anno, nell'immagine del bagaglio del naufrago, il «piccolo bagaglio» che Norberto Bobbio, prima di far naufragio a causa della sua storia personale, aveva portato con sé.

Ci siamo lasciati alle spalle il decadentismo, – scriveva Bobbio, rispondendo a un attacco di Togliatti, – che era l'espressione ideologica di una classe in declino. L'abbiamo abbandonato perché partecipiamo al travaglio e alle speranze di una nuova classe. Io sono convinto che se non avessimo imparato dal marxismo a veder la storia del punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano, non ci saremmo salvati. O avremmo cercato riparo nell'isola della interiorità o ci saremmo messi al servizio dei vecchi padroni. Ma tra coloro che si son salvati, solo alcuni hanno tratto in salvo un piccolo bagaglio dove, prima di buttarsi in mare, avevano depresso, per custodirli, i frutti più sani della tradizione intellettuale europea, l'inquietudine della ricerca, il pungolo del dubbio, la volontà del dialogo, lo spirito critico, la misura nel giudicare, lo scrupolo filologico, il senso della complessità delle cose.

Combinati con una serie di tecniche di ricerca e di critica

delle fonti, i valori contenuti nel bagaglio del naufrago ci permettono di fortificare il nostro discorso, la nostra presa sulla realtà. Questa è l'idea della storia critica imparziale. Ci sono state epoche, e luoghi, in cui non era presente, per vari motivi; ma dalla scoperta del metodo critico in poi, indipendenza, storia e filologia sono immutabili. Sempre uguali, e sempre distinte da tutto ciò che dev'essere respinto al margine, se si vuole parlare della realtà in modo critico: il giudizio di parte, la propaganda a favore di un partito o di un governo, le leggende, le storie infondate, i romanzi.

Ma anche qui, arrivati a descrivere i confini di questo modello o saliti su una posizione sopraelevata, da cui le cose siano più visibili, ci rendiamo conto che questa immagine della storia esatta è la giustificazione di una pratica. Esiste la filologia, esiste lo studio dei documenti, c'è una tradizione, in cui queste cose sono lentamente cresciute, in mezzo ad ostacoli. E si finisce col dire che questo è un metodo universale: la pratica è tradotta in termini assoluti.

Esercitare la critica, affermarne la portata universale e perfino criticarne l'universalità, però, presuppongono un sistema più ampio, come condizione di possibilità. La scoperta, che fa Said, di un sistema discorsivo dell'orientalismo, che ci permette di vedere l'oriente, è resa possibile da un altro sistema discorsivo più ampio, anch'esso condizionato e limitato, che da un lato autorizza i singoli punti di vista e li limita (inclusi quello di Said e il nostro, con cui vogliamo criticarlo), dall'altro alimenta una mitologia dell'esattezza dei giudizi, dell'oggettività, dell'universalità, dell'imparzialità degli sguardi e della scientificità. Anche tale sistema superiore, naturalmente, ha dei confini, che sono segnati da forze storiche. Finché siamo all'interno, come lo sfortunato protagonista del *Truman Show*, non ci rendiamo bene conto di dove siano questi confini, ma è proprio questo che permette a Said di usare lo strumento della critica, invitandoci a diffidare: perché c'è un sistema discorsivo più ampio che rende possibili sia gli enunciati sul passato, che la critica di questa mitologia dell'esattezza.

Negli ultimi quarant'anni, più o meno, abbiamo cominciato ad aggirarci attorno ai confini di questo spazio di conoscibilità, da Michel Foucault in poi, da Hayden White in poi. Il gioco di andare a vedere dove sono questi confini e di avvicinarci alla parete, che sembra un orizzonte e invece è la fine del set, è diventato dominante. La nostra impresa è discuterne. La cosa più difficile è capire come sono fatti questi spazi di conoscibilità, quali sono le linee di forza che li compongono, collocare all'interno di questi spazi i diversi sistemi. L'orientalismo è un sistema, il medioevo è un altro sistema, il moderno un altro, il mondo subalterno un altro ancora: sono tutti campi di forza che rendono possibili enunciati in certi settori, tutti però autorizzati da un più ampio spazio di conoscibilità, le cui regole sono che ciò che si conosce, si conosce storicamente e ciò che si presenta, si presenta in un *display* storico – magari legato, a sua volta, questo spazio di conoscibilità e di presentazione, allo spazio del romanzo, della realtà rappresentata, della scienza, dell'occidente. È questa ipotesi, forse, che ci permette di rispondere alla domanda, perché Saïd ci invita a diffidare degli stessi strumenti critici che utilizza.

Conoscenza e alterità. Forse lo stesso problema si può esprimere in altri termini: alla fine ci sarà sempre un «altro», un'alterità che *noi* dovremmo conoscere, con cui *noi* dovremmo fare i conti. Nella dinamica occidente-oriente questo «altro» è stato conquistato nel periodo coloniale. E anche la definizione del *noi* ha conosciuto varie fasi. In un primo momento, fino agli anni Trenta del secolo scorso, era abbastanza chiaro che noi eravamo i membri di una certa nazione; poi, già durante il periodo che prepara la seconda guerra mondiale, si insinuano molti dubbi in questa identificazione con una nazione, ormai si ragiona in termini di Europa e ci si rende conto che il mondo è più largo. Però è soltanto dopo la guerra che la prospettiva di identificare il *noi* con una nazione va in crisi definitivamente.

In uno scambio di lettere tra Federico Chabod e Arnaldo Momigliano del 1949 – si stava preparando una storia univer-

sale e i due studiosi, incaricati dall'editore Einaudi di curare quest'opera, discutevano su come farla –, il primo osserva che, se si lascia cadere il principio nazionale, l'unica storia universale concepibile è quella dell'Europa, perché è sempre storia *nostra*. Momigliano, allora, gli obietta: che si fa con tutti gli altri? «Concedo, dice Momigliano, che la storia nostra è la storia o degli Italiani o degli Europei, ma che ruolo svolgeranno in questa storia universale tutti gli altri?». Poi di quella storia universale non se ne fece più niente.

Anni dopo, quando ormai Chabod era morto, Momigliano discusse in pubblico lo stesso problema. In una lezione introduttiva alla Scuola Normale di Pisa, dedicata ai ragazzi dei licei, disse che ci sono due modi in cui si può studiare la storia: o parliamo della nostra storia o parliamo di quella di tutti gli altri. Se gli italiani studiano la storia dei Romani, approfondiscono il loro passato; se studiano la storia della Cina, lo fanno in una prospettiva universalistica, quella della storia di tutti. Sono due cose completamente diverse, come diceva Momigliano. Abbiamo già visto che poi, quando ha voluto ricostruire l'atmosfera culturale del mondo ellenistico, ha ragionato nello stesso modo: ha parlato dei Greci, i nostri antenati, e poi di «tutti gli altri» nel bacino del Mediterraneo.

Nella storia, il *mainstream* riguarda ancora, in ogni paese, la storia dei propri antenati (anche se qualcosa sta cambiando). Il problema resta: cosa ne facciamo degli *altri*? Come si conoscono quelli che non sono *noi* e che non fanno parte della *nostra* storia? Dal punto di vista storiografico, questa prospettiva è un nodo problematico, che si è cercato di sciogliere con diverse proposte. La storia comparata, proposta da Marc Bloch già negli anni Venti e Trenta, è stata criticata, per esempio, da Marcel Detienne, un antichista francese (la comparazione, sostiene, non dovrebbe essere interna allo spazio europeo, bisognerebbe *comparer l'incomparable*). Un altro esempio di storia comparata, o universalistica, è la *World History*, un altro tentativo di porre in modo diverso il rapporto tra noi e gli altri.

Modelli di traduzione. tradurre, lasciar liberi i prigionieri (breve commento a San Gerolamo, epist. 57, 6). Conoscere gli altri, nel senso che si è appena detto, è un'attività, per molti aspetti, assimilabile a quella del tradurre, e si può svolgere in tanti modi. San Gerolamo, che è considerato il patrono dei traduttori – tradusse la Bibbia in latino alla fine del IV secolo, operazione fondamentale per la cultura europea –, scrive in una lettera che quando si ha a che fare con le parole di qualcun altro, la conoscenza non deve essere letterale, parola per parola, ma deve avvenire lavorando sul significato (*sensus*). In questo c'è già qualcosa di nobile: non si trasferisce (come se fosse semplice), una parola in un'altra lingua: si fa uno sforzo di conoscenza. È stato osservato, però, che in questo atteggiamento c'è l'idea che si apra una finestra su un paesaggio visibile, chiaro e distinto. Il traduttore autorizza il passaggio del significato – la conoscenza dell'altro – in modo impercettibile per il lettore.

Quasi captivos *sensus* in suam linguam, victoris iure transposuit.

San Gerolamo sta parlando di Ilario il confessore (traduttore dal greco in latino), il quale «ha trasportato i significati nella sua lingua come se fossero dei prigionieri, secondo il diritto del vincitore». Ecco un primo modello di traduzione: siamo noi a controllare il gioco; i singoli significati, che portiamo da una lingua all'altra, sono simili a prigionieri e la loro sorte è quella decisa dal vincitore: ci impadroniamo degli altri e autorizziamo una conoscenza che apparentemente non crea problemi.

C'è, però, anche un altro modello di traduzione. Esso è dotato di un maggior grado di lealtà nei confronti dell'altro. Il traduttore guadagna uno spazio intermedio rispetto al testo, si mette un po' da parte e fa capire al destinatario, al lettore, che molti «prigionieri» gli sono sfuggiti. È l'idea che la traduzione e la conoscenza dell'altro siano un processo complesso, che non si può ridurre a una questione di dominio e in cui bisogna anche mostrare tutto ciò che va perduto. Questo potrebbe essere un modello di conoscenza senza pretese di conquista.

Due sequenze: conquista, unificazione del mondo; ritiro ma influenza durevole di civiltà, nel mondo coloniale e in Giappone. Tentiamo qualche osservazione conclusiva. La conquista coloniale di gran parte del mondo da parte dei paesi europei, ha comportato un'esportazione di una serie di tecniche e istituzioni in ogni campo, una propagazione di civiltà materiale e immateriale. Questo ha prodotto, quasi in ogni campo, l'unificazione del mondo (Auerbach la chiamava livellamento). Già negli anni Venti e Trenta ci sono voci, nel continente europeo, che si levano per sottolineare la fine della specificità europea (teorie della crisi e del tramonto dell'occidente). Dopo la seconda guerra mondiale, i paesi europei si ritirano dai paesi colonizzati (decolonizzazione). Ma nonostante il ritiro, tecniche e istituzioni di civiltà materiale e immateriale restano sul posto, combinandosi secondo correnti anche sotterranee con i rispettivi sostrati. Tra le altre cose rimaste sul posto, c'è anche l'ossessione della nazione e il nazionalismo: l'unificazione sopravvive al ritiro in termini di civiltà materiale e di ideologia nel senso gramsciano.

Questa è la situazione mondializzata, o ancora meglio globalizzata, che è di fronte ai nostri occhi. Avrei voluto fermarmi di più sul caso giapponese, che riproduce la sequenza di conquista, ritiro e unificazione di civiltà in scala ridotta. Il Giappone è conquistato alla fine della seconda guerra mondiale, nel 1952 gli Americani ritirano le forze di occupazione, ma dal punto di vista dell'influenza della civiltà e delle istituzioni – la stessa costituzione giapponese è stata pensata e scritta dagli Americani – l'occidente resta in Giappone. Questo produce notevolissimi conflitti, tanto che un acuto sociologo giapponese che lavora in Francia, Toshiaki Kosakai, si è chiesto in un libro: *I Giapponesi sono Occidentali?* e ha fatto un'analisi molto approfondita del loro rapporto con l'occidente. Dal punto di vista sociologico il Giappone è molto chiuso, ci sono pochi stranieri che ci vivono; ma in campo culturale c'è un'invasione di immagini e oggetti occidentali, ad esempio c'è un'utilizzazione massiccia di occidentali nella pubblicità. Kosakai ha dimostrato che si verifica un fenomeno opposto a ciò che accade per l'orientale di Said (che è la rappresentazione in negativo dell'occidentale). Per i

Giapponesi avviene il contrario: l'occidentale è la rappresentazione idealizzata del Giapponese: si fanno invadere dal punto di vista della civiltà perché, pur fedeli ad un'immagine antica del Giapponese, proiettano su quest'immagine in positivo quella dell'occidentale (che è quindi la forma ideale del Giapponese).

Nel luglio 1970 uno scrittore giapponese, Yukio Mishima, scriveva, in un articolo di giornale intitolato *Gli ultimi venticinque anni*:

In questi ultimi venticinque anni ho perso ad una ad una tutte le mie speranze ed ora che mi sembra di scorgere la fine del mio viaggio sono stupito dall'immenso sperpero di energie che ho dedicato a speranze del tutto vuote e volgari. Se avessi riversato altrettanta energia nel disperare avrei forse ottenuto qualcosa di più. Non posso continuare a nutrire speranze per il Giappone futuro. Ogni giorno si accresce in me la certezza che se nulla cambierà, il «Giappone» è destinato a sparire, al suo posto rimarrà un lembo dell'Asia estremo-orientale, un grande paese produttore, inorganico, vuoto, neutrale e neutro, prospero e cauto. Con quanti ritengono che questo sia tollerabile, io non intendo parlare.

Qualche mese dopo, il 25 novembre 1970, Yukio Mishima prende in ostaggio il comandante della regione militare di Tokyo, chiede di riunire la guarnigione e di fronte a loro pronuncia questo proclama, di cui leggo alcune parti.

Abbiamo visto perdersi lo spirito nazionale, correre verso il nuovo senza volgersi alla tradizione, piombare in un'utilitaristica ipocrisia, sprofondare la sua anima in una posizione di vuoto. Siamo stati costretti, stringendo i denti, allo spettacolo della politica totalmente perduta in vischiose contraddizioni, nella difesa di interessi personali, nell'ambizione, nella sete di potere, nell'ipocrisia. Abbiamo visto i grandi compiti dello Stato delegati ad un paese straniero. Abbiamo visto l'ingiuria della disfatta subita nell'ultima guerra, non vendicata, ma semplicemente insabbiata. Abbiamo visto la storia e la tradizione del Giappone profanate dal suo stesso popolo. Abbiamo sognato che il vero Giappone, i veri Giapponesi e il vero spirito dei samurai dimorassero almeno

nell'esercito di difesa nazionale. Abbiamo atteso quattro anni. Non c'è più motivo di attendere coloro che continuano a profanare se stessi, attenderemo ancora solo trenta minuti, gli ultimi trenta minuti. Insorgeremo insieme ed insieme moriremo per l'onore, ma prima di morire ridoneremo al Giappone il suo autentico volto. Noi ora testimonieremo a tutti voi l'esistenza di un valore più alto del rispetto per la vita. Questo valore non è la libertà, non è la democrazia, è il Giappone, il paese della nostra amata storia e delle nostre tradizioni. Il Giappone. Non c'è nessuno tra di voi disposto a morire per scagliarsi contro la costituzione che ha disossato la nostra patria? Se esiste, che sorga e muoia con noi. Abbiamo intrapreso questa azione nell'ardente speranza che voi tutti, a cui è stato donato un animo purissimo, possiate tornare ad essere degli uomini e dei veri guerrieri.

Nel frattempo si è riunita una troupe televisiva, che riprende tutto in diretta. Finito il proclama, l'autore compie il suicidio rituale. L'obiettivo di Yukio Mishima era quello di segnare così la distanza tra un'ideologia nazionalista e patriottica e quello che era accaduto in quel paese dopo la guerra, dove una civiltà ed una tradizione estranee si erano stabilite ben oltre il tempo del ritiro delle truppe americane.

Trionfo dell'occidente? No, diffusione planetaria di una lingua comune. L'unificazione culturale su scala planetaria produce notevoli conflitti. Si è trattato di un trionfo dell'occidente? Lo stendersi su tutto il mondo di uno stesso immaginario e di una stessa civiltà materiale è una vittoria dell'occidente? La sola domanda conferma che i punti cardinali sono macchine ideologiche. Sarebbe ben più storico riconoscere, come ci invitava a fare Abu Lughod nel suo libro sulla *Westernization* del mondo arabo, che questo processo su scala mondiale ha ricevuto degli stimoli da una tradizione che possiamo chiamare occidentale, ma poi ha assunto forme diverse nei diversi luoghi, grazie alla reazione dei differenti sostrati. Più che di trionfo dell'occidente, bisognerebbe parlare di una lingua comune, che oggi si parla nel mondo. È una specie di *koinè*, agitata però, come dimostra il caso estremo di Mishima, da contrasti profondi.

Questa lingua comune si parla in quasi tutte le aree o discipline. Pensate al disegno industriale, all'architettura, ai trasporti, alla medicina, alla tecnologia militare. Ci sono alcune aree in cui la differenza è più viva, ma nella maggior parte dei casi, nella tecnologia, nella fotografia, nel cinema, nelle scienze, si parla una lingua comune internazionale, anche quando si parlano lingue nazionali. Non è lecito definirla occidentale e inorgogliarci di un progresso che in realtà è globale. C'è una modernità transnazionale, cui hanno contribuito tutte le culture e che oggi è globalizzata. Il problema non è da dove origini questa lingua comune, ma quello che essa produce, anche sul piano ideologico, perché dentro di essa ci sono correnti sotterranee di interpretazione del patrimonio comune.

In un testo molto politico del 1935, intitolato *Problemi dell'Europa*, Marc Bloch, che prendeva spunto da una recensione di un convegno promosso nella Roma fascista dalla fondazione Volta, si chiedeva ad un certo punto:

Nel mondo antico dove cominciava lo spaesamento totale?

Bloch osservava che nel IV secolo dopo Cristo un abitante nella Francia meridionale si sentiva a casa sua a Cartagine, ma ad esempio era in terra incognita anche solo dopo aver passato il Reno. Nel XII secolo, l'europeo era di casa a Lubecca, ma non certo a Tunisi, dove regna l'infedele, non nell'oriente greco dove non ci si capisce, non al di là della Vistola, nell'Europa slava. Si è creato un nuovo spazio europeo, che non è più quello antico centrato sul Mediterraneo, e che è nato, secondo Bloch, nel momento in cui l'impero romano con le sue strutture è crollato. Nel 1935, questo spazio era in declino e se ne discuteva la sorte. Riprendendo la domanda di Bloch del 1935, ci possiamo chiedere dove cominci lo spaesamento totale, oggi.

Dove comincia oggi lo spaesamento? C'è una testimonianza divertente, di uno scrittore italiano, Francesco Piccolo, in un libro intitolato *L'Italia spensierata*, un diario di viaggio nell'Ita-

lia contemporanea scritto da una prospettiva un po' nevrotica e antisnob. L'autore è uno scrittore, che a un certo punto sente il bisogno di fare le cose che fanno tutti, è attratto irresistibilmente da luoghi e consumi di massa: si mette in macchina i primi giorni di agosto per andare in vacanza, si perde tra i prodotti in un autogrill, porta a Mirabilandia due bambine (la figlia e un'amica), partecipa alla Notte bianca romana. A un certo punto del viaggio, vede un enorme McDonald's e invece di far finta di indignarsi, come farebbe una buona fetta della popolazione impegnata mondiale, confessa:

Ogni volta che esco fuori dalle mura della mia città mi sento perso nel mondo e il potere che esercita su di me l'insegna di McDonald's è un potere ayurvedico, zen, iogico, lexotanico. Mi tranquillizza. Se sono in un luogo dove c'è anche McDonald's non sono fuori dal mondo e tutto è riconoscibile. Se mai qualcosa dovesse spaventarmi, c'è un luogo dentro cui rifugiarmi sia fisicamente sia spiritualmente. Se sono in angoscia, posso sedarla mettendo sotto il palato il sapore inconfondibile e artificiale dei suoi prodotti.

È chiaro che sta scherzando. Però, riprendendo la sua osservazione, si potrebbe dire che lo spaesamento totale oggi comincia dove non c'è il McDonald's: in Iran, ad esempio, o in alcuni paesi dell'Africa. E a proposito di Africa, una risposta meno allegra potrebbe essere che lo spaesamento totale oggi comincia nei centri di identificazione ed espulsione, disseminati all'interno del nostro territorio ma veri, insuperabili confini dell'occidente, dove persone (non)immigrate – quasi respinte in mare, trattenute non identificate, ex detenute, richiedenti asilo, quasi rimpatriate attraverso i lager libici – sopravvivono in qualche modo, spesso private dei diritti.

Un'altra risposta alla domanda (dove comincia oggi lo spaesamento totale?), è suggerita anche dal film *Lost in translation* di Sofia Coppola (2003). I due protagonisti, un uomo di mezza età e una ragazza di vent'anni, intontiti dal jet-lag, naufragati in un grande albergo di Tokyo, il Park Hyatt, faticano a «tradurre»

il luogo in cui si trovano e restano sospesi in una situazione di estraneità alle cose, alle persone, resa ancora maggiore dall'intimità che si crea solo tra loro due. Osservata dal finestrino del taxi di notte, o dalla vetrata panoramica della camera d'albergo, Tokyo resta indifferente per entrambi. La ragazza prova a scendere in strada in città, o a visitare i luoghi del Giappone tradizionale, sono comunque per lei immagini incomprensibili. La loro storia, quindi, è l'amicizia tra due insonni sradicati. L'idea è che ormai, nel mondo unificato, lo spaesamento non comincia da nessuna parte, ma è dovunque, nel senso che è uno spaesamento interno a ciascuno di noi. Tokyo è una città che sembra occidentale, ma i protagonisti non capiscono le parole delle insegne luminose, parole in fondo immaginabili, comunque irrilevanti; la Tokyo ripresa senza permesso, per strada o nella metro, con una camera leggera *guerilla-style* – che registra su pellicola: «il film introduce un po' di distanza, così ricordo le cose, ha detto la regista, film e foto, il video è tempo presente (*more present tense*)» – lo sfondo urbano rubato è, allo stesso tempo, qualcosa di noto e di ignoto, che riporta lo spettatore, inevitabilmente, ai volti dei due occidentali spaesati.

Ai Giapponesi il film non è piaciuto. Una recensione in “Yomiuri Shimbun”, il giornale più diffuso in Giappone, descrive la rappresentazione di Tokyo, fatta dalla Coppola, come «oltraggiosamente prevenuta e banale». Forse non si tratta solo della reazione di fronte a una presentazione stereotipata. I Giapponesi reagiscono e rifiutano il film, ma non perché si vedono occidentali, ma perché Tokyo, in fin dei conti, nel film è un posto qualunque, uno spazio indifferenziato, anche se fortemente caratterizzato con i colori, la musica, il design, il modo di vestire (ikebana e templi di Kyoto compresi); nelle conferenze stampa, continuano a chiedere agli autori: le persone sono sole dovunque, perché ambientare il film a Tokyo? Per loro, Tokyo non è un posto qualunque, è la loro città. Reagiscono alla presentazione, che forse è la cosa più impressionante del film della Coppola, di Tokyo, la loro città, come luogo occidentale ultra-caratterizzato – basta pensare a come si presenta il conduttore dello show televisivo – ma in fondo standard, qualsiasi (e alienante).

La nostalgia del mondo molteplice. Al di sotto della superficie unificata e apparentemente pacificata del mondo scorrono in realtà numerosi conflitti. Alcuni esempi che ho citato hanno a che fare con i sentimenti e le emozioni, e indubbiamente i conflitti che scorrono al di sotto del mondo unificato riguardano anche le emozioni. Spesso si tratta di una specie di nostalgia per la molteplicità – questo è anche il tema di alcune riflessioni di Auerbach, come si è visto –, nostalgia del tempo in cui c'erano tante cose diverse, quando la presenza delle cose diverse, come abbiamo letto nello scritto sulla *Weltliteratur*, non impediva una prospettiva unificata, ma provocava anzi una reciproca fecondazione. Oggi la prospettiva unificata copre, semmai, il contrasto tra un'unificazione effettiva e spinte sotterranee, di sostrato, ancora molteplici.

La nostalgia provata da Croce la sorprendiamo proprio in una lettera ad Auerbach del 1948. Croce non aveva più ricevuto notizie dell'amico durante la guerra, poi avevano ripreso i contatti, e Auerbach gli aveva mandato *Mimesis*, chiedendogli la sua opinione. Il filosofo gli risponde, l'8 marzo 1948, di non aver ricevuto il libro (che avrebbe subito letto, trattandosi di *cosa sua*); e aggiunge che ha pensato a lui tante volte e che c'è un ricordo che ha rievocato spesso: in una cena a Berlino (nell'agosto 1927 o nell'ottobre 1931), gli Auerbach gli fecero trovare i maccheroni alla napoletana: un piatto familiare, tanto lontano da casa (fu veramente una buona azione, osserva Croce, perché lo fecero sentire a casa). Una personalità di importanza internazionale, come lui, mostra senza timori un attaccamento vistoso alle cose «locali» del vivere quotidiano, all'aria di casa.

Questo risulta anche da un'altra testimonianza. Ne parla Giorgio Levi Della Vida, nel libro *Fantasma ritrovati*: a un certo punto, c'è il racconto di visite serali, con un amico, a Croce ministro del governo Giolitti (1920-1921).

Lo trovavamo per lo più che stava cenando, reduce dagli impegni quotidiani del gabinetto e del Parlamento. Seduto alla tavola della ultraottocentesca sala da pranzo, consumava un pasto

frugale tipicamente meridionale, in cui la parte predominante avevano il caciocavallo e i finocchi crudi. Una delle cose che colpivano di più in Croce erano il connubio, o il contrasto, dello studioso dagli orizzonti sconfinati, profondo conoscitore di lingue e di letterature e di filosofie straniere, esperto dei luoghi e dei costumi di più che mezza Europa, e il buon borghese napoletano, tradizionalistico o piuttosto paesano, nel costume e nel gusto, veracemente attaccato al modo di vivere della generazioni in via di scomparire, respirante a suo agio soltanto in un ambiente saturo di provincialismo, ripugnante, come lo ha efficacemente ritratto sua figlia Elena, da ogni innovazione tecnica e da ogni moda internazionale.

Incontro di tradizioni antichissime in una metropoli americana: Ghost dog di Jim Jarmusch. Tradizioni molto antiche sopravvivono in un mondo unico, intrecciandosi in modo impreveduto, come accade in un altro film, *Ghost dog* (1999). Il protagonista, soprannominato Ghost dog, è un nero americano, killer di professione: massiccio, ma sempre sul punto di scomparire; per niente attratto dal denaro, non ha oggetti, a parte le armi; vive in una baracca sul tetto di un palazzo, e alleva piccioni viaggiatori, l'unico modo che ha per comunicare col suo padrone; ruba automobili di lusso, e poi le abbandona; vive come un samurai e legge l'*Hagakure* (testo importante scritto alla fine del Seicento da un ex samurai divenuto monaco, il titolo significa «all'ombra delle foglie»). Per molto tempo, l'*Hagakure* fu un testo segreto, poi all'inizio del Novecento, sull'onda del nazionalismo giapponese che aveva sconfitto i Russi e i Cinesi, diventò di moda ed è stato il testo fondamentale del Giappone lanciato all'invasione del mondo: per questo, nel 1945, quando arrivarono gli Americani, copie del libro furono bruciate in grandi falò nelle piazze. Il suicidio di Yukio Mishima, che aveva commentato l'*Hagakure*, riporta in auge l'opera. Il protagonista del film è dunque un nero americano che vive secondo precetti giapponesi, come un samurai, ma il suo padrone è un mafioso italiano. Il padrino dice che il nome di Ghost dog è come quello degli indiani, Alce nero o Toro seduto; un altro mafioso, invece, che ama l'hip-hop, dice che è il nome di un rapper. I mafiosi, dal canto loro, guar-

dano sempre i cartoni animati. Richiamo qui solo pochi aspetti del film, che presenta una combinazione originale e attraente di tradizioni antiche e contemporanee. C'è la spiritualità della black culture, l'hip-hop newyorchese del rapper RZA, uno scenario urbano immobile e anonimo – quasi dei non-luoghi disintegrati – restituito con una fotografia pop brillante; e poi c'è la presentazione di due serie coerenti di elementi narrativi, che prefigurano gli sviluppi della storia: citazioni dell'Hagakure, abilmente «montate» dal regista, mostrate allo spettatore e lette da una voce fuori campo, e cartoni animati di Betty Boop e Itchy&Scratchy, costantemente guardati, anche in macchina, dai mafiosi italiani.

Intreccio di tradizioni, dunque, ma anche scontro: il punto in cui ciò emerge in modo vistoso è quando Ghost dog incontra due cacciatori americani, bianchi, che hanno appena ucciso un orso; si avvicina e chiede loro perché lo abbiano fatto: nelle antiche culture l'orso rappresenta l'uomo. Il cacciatore americano bianco risponde, giustamente, che loro, gli americani, *non sono un'antica cultura*: a quel punto, Ghost dog punisce la loro trasgressione uccidendoli. Sullo sfondo di una cultura non antica, come quella americana, si muovono una serie di persone, la cui cultura invece è antica, quella della propria gente o quella mutuata da qualche altra tradizione. C'è la scena della bimba nera che legge un libro sull'anima del popolo nero ma quando Ghost dog le presta *Rashomon* – a cui Jarmusch si è molto ispirato per il film – a lei piace: quel libro sulle leggende dell'antico Giappone è lo stesso che legge la figlia del padrino. L'unico dei mafiosi che commenta l'*Hagakure*, quando ne parla Ghost dog, è il padrino, che lo definisce la poesia della guerra. Le antiche culture, quella giapponese e quella della mafia italiana si comprendono; come si comprendono, senza bisogno di traduzione, il venditore di gelati haitiano e il protagonista: dialogano con naturalezza in due lingue diverse, che ignorano reciprocamente.

La modernità di Paolo Viola e le colonne d'Ercole. Niente di grave, finché restiamo su questo genere di osservazioni, cioè che c'è una tonalità comune, una lingua comune che produce

conflitti di tipo nostalgico oppure impreviste combinazioni di antico e di nuovo. Purtroppo, però, si può cogliere – in questo quadro conclusivo, che provo a comporre, sull'immenso occidentale che è diffuso un po' dovunque – anche qualche segnale più inquietante. C'è anche un senso di profonda incertezza nei confronti del futuro, connaturato all'estensione su scala planetaria del mondo diciamo occidentale. Ne è testimonianza, ad esempio, la proposta di periodizzazione dell'età moderna di Paolo Viola. C'è stato un lungo periodo, scrive Viola nella prefazione alla sua storia dell'età moderna (dicembre 2003), in cui sono esistite le colonne d'Ercole, al di là delle quali c'era il male, se si andava oltre si veniva sommersi. Infatti Ulisse e i suoi compagni erano stati inghiottiti dai flutti: quel confine era stato edificato, affinché l'uomo rispettasse i suoi limiti; il loro viaggio-sfida verso la virtù e la conoscenza si era concluso nell'abisso.

Poi ci sono altre due colonne.

Le torri abbattute l'11 settembre 2001 sono un simbolo epocale. Quelle torri che si stagliavano sull'orizzonte di New York, vicinissime a Wall Street, e accoglievano con la promessa del benessere. Simboli ora invece della loro stessa distruzione.

Anche chi va oltre queste due colonne gemelle rischia d'essere sommerso: questa è l'immagine disperata di Paolo Viola. L'età moderna è ciò che sta in mezzo, quando si poteva andare oltre le colonne d'Ercole e pensare di poter trovare libertà, progresso e luce.

Occidente e fascismo in un dialogo tra Christian Raimo e Emanuele Trevi. L'ultima immagine, che voglio proporre, è tratta da uno scambio epistolare su internet tra due scrittori italiani, Christian Raimo e Emanuele Trevi. È Raimo che imbecca Trevi, trascinandolo in una discussione intitolata *Dove sono finite le cose?* Si parte dal presupposto generale che il tono della nostra attualità sia quello di una generale perdita di presenza. Di qui l'interrogativo: dove sono finite le cose? Scrive Raimo:

C'è una presenza sempre più costante di personaggi (che sono i protagonisti, le voci narranti, i punti di vista) che si fanno sempre più assenti, fantasmatici: *Vanilla sky*, *Mulbolland drive*, *L'uomo che non c'era*, *Il sesto senso*, *The others* per dire alcuni negli anni recenti al cinema, oppure le *Vergini suicide* di Eugenides o il fumetto *Daniel Clowes* o proprio adesso gli amabili resti della Sebold o il nostro Tommaso Pincio con il suo amore dell'altro mondo. In tutti questi c'è una figura centrale che è un essere né vivo né morto, la cui evoluzione nella storia consiste proprio nel rendersi conto, nel prendere coscienza (straziantemente, spesso) della sua inconsistenza; e che tenta di rimediare a questo suo sparire proprio continuando a raccontare ossessivamente la sua storia come un'infinita e paranoica mille e una notte.

Non so se è un delirio, ma mi convinco che questa possa essere interpretata come l'ultima fase di una letteratura profondamente occidentale che ha come sua spinta postrema il senso di colpa. Se io occidentale sento di essere implicato in un processo di dominio globale (fascista) rispetto al quale non posso replicare, oppormi, incidere in alcun modo, ma che anzi mi vede complice in una sorta di silenzio-assenso, sia che faccia silenzio sia che urla, sia che compri un vasetto di yogurt Danone sia che boicotti una multinazionale, l'unica scelta politica veramente intransigente è la mia sparizione, l'abdicazione, la rinuncia ad appartenere a questa società.

È una diagnosi nerissima, che però cerca di dar conto dell'affievolirsi della presenza dei personaggi in tanti testi. D'altronde, per noi che abbiamo parlato di personaggi, della loro natura reale, della loro rappresentazione, è un problema non indifferente. La risposta di Trevi è altrettanto nera.

Oggi la parola «Occidente» è compromessa con quella di «fascismo», i due campi semantici, come dire, li vedo sovrapposti. Non credo che questo voglia dire rinnegare cose tipo la cattedrale di Chartres o la Ricerca del Tempo Perduto o i quartetti di Beethoven, come ha capito Ferroni. È ovvio che «Occidente», in altre epoche, sarà significato qualcosa d'altro, e che ancora lo significhi per certe élites, ma il ricorso dell'attuale potere politico alla nozione di «Occidente» non ha nulla a che vedere con le buone cose del tempo andato. Questo «Occidente» di George

Bush o del WTO o del G8 o della NATO, insomma, è quello che Simone Weil chiama il Grosso Animale («sempre ripugnante») – è un ordine del mondo, un sistema di valori, una colossale ingiustizia che si perpetua con la violenza.

Al di sotto dell'unificazione globale, che ha reso sfumati i confini dell'occidente, scorrono forze che alimentano nostalgie, emozioni e tragedie. Le immagini di Trevi e di Raimo – nella loro nettezza, nella loro univocità – forse sono l'ombra o il riflesso dell'occidente propagandistico che ci bombarda tutti i giorni. È l'occidente che alcuni esaltano, anche se non esiste, e che i due scrittori sentono invece come una colpa e identificano con il fascismo, con un progetto di dominio basato sulla violenza. Attento a quel che accade nel rumoroso cantiere ideologico occidentale, lo studioso di storia osserva entrambe le visioni, con molta curiosità e un po' di inquietudine.

XVIII. Nota critica e bibliografica

Avvertenza. Ho svolto le lezioni, su cui questo libro si basa, tra marzo e maggio del 2007. La trascrizione della registrazione è opera di Michele K. Vollaro, che ringrazio per l'amichevole collaborazione. Sono intervenuto sul testo il meno possibile (ma comunque parecchio). Ho limitato all'essenziale anche le indicazioni di fonti e letteratura critica e le discussioni di problemi particolari. Queste pagine derivano da un corso universitario: sono cose dette agli studenti, non scritte, e ora proposte a un pubblico diverso (come è già avvenuto con il corso sui due prigionieri, Gramsci e Moro). Le note che seguono riguardano solo alcuni aspetti della trattazione. Ringrazio Hayden White per i suggerimenti su «presentazione» e «rappresentazione», Kader Konuk per la conversazione berlinese su Auerbach, Damiano Garofalo per le ricerche sui quattro film che ho analizzato nel libro e per le traduzioni dei brani citati a questo proposito, Giovanni Mastroianni e Fabio Vander per le indicazioni su Gramsci. Siano qui ringraziati anche Elisabetta Benigni, uditrice attenta, Emanuel Fiano e gli altri studenti del corso (una lezione, d'altra parte, non è anche il risultato di una collaborazione con chi ascolta?). Una versione del capitolo XI è già comparsa nei "Fili d'aquilone" diretti da Alessio Brandolini (rivista on line).

I. *Occidente e oriente. – Un problema-fantasma?* Cfr. Arnaldo MOMIGLIANO, Rec. di Santo MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, in "Rivista storica italiana", 1948, 1, pp. 128-129: «Se Mazzarino avesse seguito nella sua integrità la storia del problema «Oriente e Occidente» nella storiografia del secolo

scorso e di questo secolo si sarebbe accorto che il problema ormai non esiste più: si è dissolto. L'unica cosa da fare [...] è [...] non parlarne più. Chi ne parla... non può riuscire a cavarne nulla». Seguiva un'argomentazione che qui non è possibile discutere. In un testo davvero esemplare ed istruttivo, rimasto a lungo inedito, e destinato come replica alla «Rivista storica italiana» (lo si legge nella nuova edizione del libro di Mazzarino: Rizzoli, Milano 1989, pp. 405-415), Santo Mazzarino ribatteva: «quel problema è *centrale* nella storia dell'umanità [...] pensano i lettori che non sia lecito e necessario studiare per esempio i rapporti fra impero bizantino e sacro-romano impero nel Medioevo? [...] di quel rapporto vive l'umanità ancor oggi». – Per le citazioni di Gramsci si veda l'ed. Gerratana dei *Quaderni del carcere* (Einaudi, Torino 1975), p. 874 (quaderno 7) e pp. 1418-1420 (quaderno 11); per dare un'idea più ricca dell'osservazione gramsciana, ho aggiunto talora le varianti della seconda redazione al testo della prima. Gramsci chiarisce subito dopo che l'identificazione di razionale e reale non è da intendersi nel senso di Hegel, ma in un senso nuovo, quello del materialismo storico non «meccanico». A questo proposito, un energico richiamo a una lettura più storica dell'intero progetto di Gramsci, di fronte a fraintendimenti e amputazioni assai diffusi del suo pensiero (anche in imprese autorevoli e autorizzate), si trova ora in Giovanni MASTROIANNI, *Gramsci, l'edizione nazionale e altri grandi lavori*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 2011, 1 («I *Quaderni del carcere* sono i materiali, la stesura incompiuta, di un'altra e migliore Teoria del materialismo storico», p. 200). – *L'ideologia è la pelle, non il vestito*. Si veda, nell'ed. Gerratana cit. dei *Quaderni del carcere*, a p. 337: «Non bisogna concepire l'«ideologia», la dottrina come qualcosa di artificiale e sovrapposto meccanicamente (come un vestito sulla pelle, e non come la pelle che è organicamente prodotta dall'intero organismo biologico animale), ma storicamente, come una lotta incessante».

II. *La partenza*. – Per il testo della *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* di Renato Serra, cfr. gli *Scritti letterari morali*

e politici a cura di Mario Isnenghi (Einaudi, Torino 1974), pp. 279-288. – Massimo LOLLINI, *Il vuoto della forma. Scrittura, testimonianza e verità*, Marietti, Genova-Milano 2001 analizza acutamente la *Partenza* di Serra (capitoli 2 e 3) e a p. 111 cita uno scritto del 1914, in cui Serra «prende seccamente le distanze dalla letteratura che dal 1911 al 1913 aveva parlato della guerra di Libia» («tutto è confuso nella stessa oscurità opaca»).

III. *Come siamo andati in Libia*. – Per il testo della *Partenza di un gruppo di soldati per la Libia* di Renato Serra, cfr. la *Nota* al II capitolo. – Per le notizie di Alfredo Grilli sullo scritto di Serra cfr. *Scritti di Renato Serra*, a cura di G. De Robertis e A. Grilli, vol. II, Le Monnier, Firenze 1938, pp. 661-664 (da cui provengono anche le citazioni dall'epistolario). – La citazione di Croce: cfr. *Teoria e storia della storiografia* (1917), Adelphi, Milano 2001, pp. 60-61. – Sui vari momenti della teoria crociana, cfr. Marcello MUSTÈ, *La teoria della storia in Benedetto Croce*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 84, 2005, 2, pp. 398-427. – L'ode di Gerardo Laurini e il commento di Croce: *Carteggio Croce-Laurini*, a cura di G. Genovese, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 72-73. – Le notizie sullo sbarco in Libia, la battaglia di Sciarà Sciat, le operazioni militari dell'estate 1912 e il riavvio della resistenza: Nicola LABANCA, *Oltremare*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 115 sgg. (p. 82 per i binari divelti nel 1896). – Per il «tradimento arabo» cfr. Francesco MALGERI, *La guerra libica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1971, p. 192 (p. 45 per Corradini; p. 46 per le celebrazioni del cinquantenario dell'Unità; p. 48 per i temi della campagna di stampa; p. 241 per il cardinale Vannutelli; p. 89 per Salvemini; p. 199 per l'arabo «bestia selvaggia» secondo i nazionalisti; p. 206 per l'estrema sinistra che si compatta; p. 215 Ansaldo su Giolitti e il re; p. 236 per il sostegno clericale moderato all'impresa libica; p. 267 per Marinetti; p. 271 per la penetrazione dello spirito bellicista e imperialista nella società; pp. 203-204 per l'attentato di Augusto Masetti, l'altra partenza; pp. 287-290 per le lettera a Giolitti e il malcontento diffuso). – Per la nota

ufficiosa dell'«Osservatore romano» del 20 ottobre 1911, cfr. Giorgio CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, Feltrinelli, Milano 1982, vol. VII, p. 319.

IV. *Gli orientalisti e la guerra di Libia. – Due diverse valutazioni dell'esperienza vissuta.* Per Serra l'esperienza vissuta non arriva mai a farsi conoscenza, di sé o comunicabile ad altri; essa si traduce in una infinità di atti di scrittura-rappresentazione, atti pratici di «ballisti» e furfanti, o prose d'arte. Per Croce la conoscenza invece deriva – come dalla condizione deriva il fenomeno – dall'esperienza vissuta presente, e risponde a un interesse-problema presente; senza di esso, la conoscenza non è tale e non esiste. Si tratta anche, per essere più precisi, di due diversi giudizi sul «carattere pratico» dei racconti (per Serra si racconta per agire su qualcuno, contro qualcuno; per Croce la condizione che rende possibile la conoscenza è un bisogno che appartiene alla sfera morale). – *Descrizioni e riflessioni.* Occorrerebbe inoltre riflettere sull'alternanza di descrizioni e riflessioni che vediamo nella *Partenza* di Serra. Sia per le une che per le altre bisognerebbe stabilire chi è che parla, e cosa si propone di fare (proprio alla luce della sua teoria della rappresentazione). – Sulla scuola romana di islamistica, cfr. la prima ricognizione di Bruna SORAVIA, *Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia*, in Agostino GIOVAGNOLI – Giorgio DEL ZANNA, *Il mondo visto dall'Italia*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 271-286 (con indicazioni bibliografiche). – Per le notizie biografiche su Caetani, si veda la voce di Francesco Gabrieli nel *Dizionario biografico degli italiani*. – Le citazioni del discorso del 7 giugno 1911 provengono dagli Atti parlamentari, legislatura XXIII, prima sessione, pp. 15361 sgg.

V. *Leone Caetani, l'oriente e la religione della patria.* – Per le citazioni del discorso del 7 giugno 1911 cfr. la *Nota* al IV capitolo. – Per le notizie sulle reazioni al voto del 23 febbraio 1912 (Vettori, Tasca e Togliatti) contenute nelle cartelle relative dell'archivio Caetani, conservato presso l'Accademia dei

Lincei, cfr. l'inventario curato da Paola Ghione e Valentina Sagaria-Rossi (Roma 2004). – *Due interrogazioni*. L'impegno politico di Caetani contro l'impresa di Libia proseguì durante i tentativi di conquista con altri due atti (due interrogazioni parlamentari). La prima: a Caetani era giunta la notizia che, per volere delle autorità religiose cattoliche, ad alcuni soldati valdesi fosse stata vietata la sepoltura nel cimitero comune dei militari morti in Libia. Caetani chiede al ministro se ciò sia vero e risulterà che non fu precisamente così; nella replica, Caetani parlerà di «sentimento fortissimo che dinanzi al nemico e in tempo di guerra, al di sopra di tutte le religioni, non v'è che la religione della patria»: il deputato anticlericale, pur avendo un interesse nazionale, temeva che un «partito» cattolico prevalesse in queste forme di discriminazione. La seconda interrogazione riguarda il fatto che ai funzionari italiani in Tripolitania si insegnasse l'arabo: è una cosa minima che Caetani chiede al ministro. In quell'occasione, Caetani viene punzecchiato; dice il sottosegretario all'Interno Falcioni: «Caetani da principio non ha mostrato soverchio entusiasmo per questa nostra impresa libica. Pare che egli ora voglia cooperare con il governo» e così si augura che l'interrogazione di Caetani sia un principio, sebbene tardivo, di respiscenza. Subito Caetani respinge i complimenti che non era venuto a chiedere. A proposito di cooperazione con il governo – per dirvi cosa significhi materialmente, oltre che ideologicamente, la comune base nazionale – viene formata una «Commissione per lo studio delle questioni islamiche e coloniali», nel 1914, alla quale prenderanno parte lo stesso Caetani, Carlo Alfonso Nallino e un altro orientalista, David Santillana. – La seduta in cui fu esaurita l'interrogazione sulla sepoltura dei soldati valdesi è quella del 27 marzo 1912; quella in cui Caetani fu punzecchiato dal sottosegretario Falcioni è del 9 maggio 1912; per la commissione per lo studio delle questioni islamiche, cfr. l'articolo di B. Soravia citato nella *Nota* del IV capitolo (con indicazioni bibliografiche su questo punto). – *Tre scritti esaminati*. Leone CAETANI, *La crisi morale dell'ora presente: religione, modernismo e democrazia*, Casa editrice italiana, Roma 1911; Leone CAETANI, *Islam e cristianesimo*, 1911

(ora nel volume con lo stesso titolo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, con introduzione di Fulvio TESSITORE); Leone CAETANI, *La funzione dell'Islam nell'evoluzione della civiltà*, in «Scientia», 1912 (e ora nel secondo vol. cit. sopra). – Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Fantasmî ritrovati*, Neri Pozza editore, Venezia 1966, pp. 54-55 (straniamento), pp. 65-66 (motivi dell'abbandono). – *L'Oriente di Caetani*. Nelle parole di Caetani c'è dunque una *psiche* orientale, ci sono una *etnia* e una *razza* orientali – insomma l'Oriente esiste come forza storica determinante e determinata, ed è in lotta eterna, o almeno duratura (parecchi secoli!) con l'occidente. Questo, scritto da uno storico, ci sorprende un po'. Pensavamo di essere entrati in un cantiere ideologico, dove si producono schemi convenzionali eccessivi rispetto alle cose, schemi che hanno una loro forza reale, come scrive Gramsci, ma pur sempre schemi. Invece ci ritroviamo in un museo con pezzi autentici, visibili, concreti (l'oriente esiste). C'è qui, probabilmente, una forzatura interpretativa di Caetani: sono però saggi occasionali, tranne il primo sulla crisi morale. O forse è uno dei caratteri propri del cantiere ideologico, quello di trasformare in «pezzi da museo» concreti – come se avessero esistenza storica – gli schemi convenzionali, i contenuti discorsivi. Negli interventi politici di Caetani l'oriente incivile è un paese-nazione, un paese che sta diventando nazione, la Turchia (anche qui, come in Serra, la Libia è un deserto, popolato di fantasmi; i rapporti internazionali di cui parla sono quelli tra l'aspirante dominatore, l'Italia, con il dominatore quasi uscente, la Turchia). Nei tre saggi analizzati l'oriente è l'Islam, puro oriente, forma religiosa di un principio, d'una forza storica che esiste. L'Islam ha la funzione di difendere l'oriente, lo spirito orientale, di impedire il suo dissolvimento in grembo alla civiltà occidentale (ma anch'essa si sta dissolvendo; la funzione che in oriente gioca l'Islam, la svolge in occidente il nazionalismo regionalismo municipalismo, che reagisce alla civiltà bancaria, industriale, mondiale. – *La paura preferita*. Si potrebbe forse dire che *oriente* è l'etichetta preferita dagli occidentali per designare ciò che, nel processo della loro espansione, è propriamente invisibile, ignoto, misterioso (e quindi ispira paura). Cfr.

Luca SCARLINI, *La paura preferita. Islam: fascino e minaccia nella cultura italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (con ricca esemplificazione). – La pagina crociana in Benedetto CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), Laterza, Bari 1977, pp. 246-247.

VI. *Due storie. – Un altro Kuribayashi*. Alcune testimonianze di giapponesi sopravvissuti alla battaglia non ricordano così benevolmente il generale Kuribayashi, reo, secondo i ricordi, di ordinare la resistenza ai soldati, senza concedere loro il cibo o l'acqua necessari per la sopravvivenza; cfr. Koji FUSE-James E. MULLER, *Created Heroes, Humanized Soldiers, and Superior Western Values: Fantasy Theme Analysis of «Flags of Our Fathers» and «Letters from Iwo Jima»*, in Paul M. HARIDAKIS - Barbara S. HUGENBERG-Stanley T. WEARDEN (ed.), *War and the Media. Essays on News Reporting, Propaganda and Popular Culture*, McFarland, Jefferson 2009, pp. 41-56. – Sulla tradizione italiana di studi coloniali cfr. Giorgio ROCHAT, *Colonialismo*, in *Storia d'Italia*, 1, a cura di Fabio LEVI, Umberto LEVRA, Nicola TRANFAGLIA, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 107-120 (ancora valido). La «dipendenza strettissima dalla situazione politica, [...] dalle fortune e dalle esigenze del colonialismo stesso» (p. 107), propria di questi studi coloniali, prosegue con gli stessi protagonisti, gli stessi istituti e cattedre e riviste anche dopo la guerra (fu creato nel 1952 un ministeriale *Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa*, che produce volumi «sull'archeologia, l'arte, le esplorazioni geografiche» e avalla opere nazionalistiche sulla conquista coloniale. Questa tradizione ha ostacolato a lungo la ricerca negli archivi e si è tenuta alla larga da due problemi collegati e spinosi: la repressione italiana e la resistenza libica). – Per gli studi libici cfr. l'ottima sintesi di Pierluigi VENUTA, nella *Bibliografia della Libia coloniale, 1911-2000*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, da lui stesso curata con Nicola LABANCA (alle pp. LXI-LXII importanti osservazioni sul ruolo primario delle fonti orali). – Per le osservazioni sulle due storie parallele di Labanca cfr. la sua bella introduzione alla *Bibliografia della Libia coloniale*

cit. (pp. L-LI per i vuoti nella tradizione di studi italiana, pur rinnovata da Romain Rainero, Francesco Prestopino, Federico Cresti, Anna Baldinetti; p. LIII per l'evoluzione auspicata verso la storia sociale).

VII. *L'arrivo a Istanbul*. – Il giudizio di Croce sul «fumo dell'azione» si legge ne *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di Maria CONFORTI, con una nota al testo di Gennaro SASSO, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 274; per le varianti precedenti al testo del 1943 cfr. l'apparato critico, che informa anche, a p. 386, sulla citazione del Carducci («dei secoli sul monte»); si può dire dunque, in termini certo semplificati, che universali sono secondo Croce, nella posizione «sopraelevata» del pensiero, il necessario rapporto con l'azione e la sfera morale, e la trascendentalità del giudizio, nel suo immancabile riferirsi a dati empirici, mentre sempre limitato dalla situazione particolare è il concreto giudizio (per cui la visione è sopraelevata e insieme limitata). Si può forse richiamare qui il lavoro di ricerca, l'indagine, come componente di tale «universalità limitata». Per i riferimenti al giudizio di Croce sull'impresa libica, cfr. la *Nota* al V capitolo. – Per la citazione di Benda, si veda il capitolo I de *La trahison des clercs* (1927). – Le lettere di Auerbach a Croce sono state pubblicate da Ottavio BESOMI, in “Archivio storico ticinese”, 69, 1977, pp. 1-40. – Per il concetto di «middle east» cfr. Bernard LEWIS e Peter M. HOLT, *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London 1962, p. 1. – Per l'arrivo a Costantinopoli e le relative osservazioni di De Amicis si veda il libro *Costantinopoli*, Treves, Milano 1913 (il libro è del 1877-1878, ripubblicato sull'onda della campagna libica). – Il ritratto del Ghazi Kemal in Renato BOVA SCOPPA, *Stambul*, Giacomo Agnelli, Milano 1933, pp. 310-311. – Hamit BOZARSLAN, *La Turchia contemporanea* (2004), il Mulino, Bologna 2006. – Del fluviale *Nutuk* esiste la traduzione inglese di oltre 700 pagine (K. F. Koehler, Leipzig 1929-1930; Basbakanlik Basimevi, Ankara 1981). – Si può aggiungere che l'esito più recente della nazionalizzazione turca e delle sue contraddizioni (modernizzazione e occidentalizzazione, con eliminazione delle minoranze) è la con-

testata richiesta di adesione all'Unione europea. – Su Atatürk, cfr. ora la monumentale biografia di Fabio L. GRASSI (Salerno editrice, Roma 2008).

VIII. *L'occidentalizzazione dell'università turca*. – Per le osservazioni sulla rivoluzione kemalista cfr. il libro di Bozarslan, citato nella *Nota* al capitolo VII. – La citazione dei Diari di Roncalli proviene dall'edizione nazionale: Angelo Giuseppe RONCALLI, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico. 1: 1935-1939*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 2006, p. 419. L'appunto del settembre 1943 sugli ebrei e la Palestina è citato in Alessandro DUCE, *La Santa sede e la questione ebraica (1933-1945)*, Studium, Roma 2006, p. 281. – Per le memorie dell'ambasciatore tedesco, cfr. Franz Von PAPEN, *Memorie*, Cappelli, Bologna 1952, p. 617 (sulla «campagna nazista contro gli Ebrei»); il libro è preceduto da una prefazione di Alberto Mellini Ponce de Leon, diplomatico ad Ankara durante la guerra, ispirata alla «feconda futura collaborazione europea per la difesa dell'unità occidentale di fronte alla minaccia orientale»; le memorie di Von Papen sono «un libro costruttivo [...] per un migliore avvenire cristiano della nostra civiltà», p. XI). – Per le notizie sulla collaborazione tra nazisti e autorità universitarie turche, cfr. il bel saggio di Kader KONUK, *Jewish-German philologists in Turkish exile: Leo Spitzer and Erich Auerbach*, in A. STEPHAN (ed.), *Exile and otherness. New approaches to the experience of the Nazi refugees*, Peter Lang, Oxford 2005, pp. 31-48, e ora, della stessa studiosa, l'importante monografia d'insieme *East West Mimesis: Auerbach in Turkey*, Stanford university press, Stanford 2010 (con due lezioni inedite di Auerbach tradotte dal turco). – *Spitzer impara il turco*. Cfr. Leo SPITZER, *En apprenant le turc. Considérations psychologiques sur cette langue*, in "Bulletin de la société de linguistique de Paris", 35, 1934, pp. 82-101.

IX. *Lettere dall'appartamento sul Bosforo*. – Per le notizie sulla tentata nazificazione delle università turche, cfr. ancora i saggi di Kader KONUK, citati nella *Nota* dell'VIII capitolo.

– Per i momenti della biografia di Auerbach, si vedano il carteggio con Hellweg, a cura di Martin VIALON (*Briefe an Martin Hellweg*, Francke, Bern 1997, pp. 33-34 per il documento autobiografico; anche per le lettere a Krauss, e di quest'ultimo con Hellweg); il carteggio Croce-Vossler, a cura di Emanuele CUTINELLI-RENDINA, Bibliopolis, Napoli 1991, lettere citate; Guido LUCCHINI, *Due lettere inedite di Erich Auerbach a Giulio Bertoni*, in “Strumenti critici”, 2006, 1, p. 108 (lettera di Spitzer a Croce del 9 maggio 1933); il carteggio Croce-Auerbach, ed. Besomi cit. (anche per i ringraziamenti di Angelo Roncalli); la lettera a Binswanger (l'amico italiano), cit. in Hans Ulrich GUMBRECHT, *Erich Auerbach e il pathos delle cose terrene*, in “Storiografia”, 10, 2006 (anche per le notizie su Krauss); il carteggio Auerbach-Benjamin, su cui cfr. Robert KAHN, *Un'astuzia della Provvidenza. Erich Auerbach e Walter Benjamin*, in “Storiografia”, 10, 2006 (lettere commentate per esteso, tradotte dall'edizione francese). – Sulla vicenda di Auerbach a Istanbul cfr. anche Emily APTER, *Global translatio: the invention of comparative literature, Istanbul, 1933*, in “Critical Inquiry”, 29, 2, 2003.

X. *La filologia occidentale*. – Cfr. Erich AUERBACH, *Introduzione alla filologia romanza*, Einaudi, Torino 2001 (ma Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1949; notizie su questa prima edizione nell'introduzione di Martin VIALON al carteggio con Hellweg); la definizione della filologia è a p. 13; la «visita guidata» al laboratorio alle pp. 46 sgg. – Per le considerazioni sulle ambizioni della filologia romanza (e il possibile confronto con l'indoeuropeo ricostruito), cfr. la introduzione di Aurelio RONCAGLIA all'edizione italiana di *Mimesis* (1956; cito dall'edizione Einaudi, Torino 1992¹⁵), vol. I, pp. XV-XXI.

XI. *Unità e molteplicità: un ritratto della civiltà europea*. – La filologia come strumento di nuove scoperte storiche, e via d'accesso per ricerche «sintetiche» è metodo originale, ma non esclusivo di Auerbach, naturalmente (ricordate almeno Gramsci, che aveva avuto formazione glottologica con Matteo Bartoli a Torino e, per uno sguardo lucidissimo e propriamente storico

sui fatti del linguaggio, la più recente, drammatica, profetica esperienza di Pier Paolo Pasolini). – Per i luoghi citati nella lezione cfr. Erich AUERBACH, *Introduzione alla filologia romanza*, cit., p. 52 (antichi romani), pp. 65-66 (religione ebraica), p. 69 (visione cristiana della storia), p. 71 (tradizione di introspezione), p. 72 (salvataggio delle idee di civiltà e giustizia), p. 124 (la Chiesa e l'unità della vita intellettuale), p. 134 (Crociate), p. 102 (abbandono di declinazioni e coniugazioni), p. 121 (volgare contro latino e formazione delle nazioni: Italia e Germania), pp. 176-177 (Riforma); l'anticipazione del tema della seria imitazione del quotidiano è alle pp. 57 (realismo parlato), p. 69 (Cristo sublime e umile), p. 75 (gusto antico aristocratico e nuova concezione del sublime), p. 127 (l'arte medievale non imita la realtà esteriore, v. anche p. 184), p. 144 (teatro religioso medievale); le citazioni dallo sguardo all'ultimo secolo sono a p. 269 (situazione tra 1871 e 1914), pp. 272-273 (suicidio della civiltà liberale), p. 276 (conquista letteraria della realtà), p. 277 (mescolanza dei generi), p. 278 (disintegrazione della concezione della realtà), p. 279 (Proust e ricerca di una nuova unità).

XII. *La presentazione della realtà in occidente*. – Sullo stile come elemento mediatore tra realtà (*Wirklichkeit*) e presentazione (*Darstellung*), cfr. Brian STOCK, *La voce del testo. Sull'uso del passato* (1990), Roma, Jouvence, 1995, p. 66 (buona sintesi su Auerbach alle pp. 64-71). – Prima conclusione di *Mimesis*: cfr. l'ed. Einaudi, 1992¹⁵, pp. 333-338 (alle pp. 339-343 la seconda conclusione). – *Weltliteratur*: Erich AUERBACH, *Filologia della letteratura mondiale*, Book editore, Castel Maggiore 2006, pp. 31 sgg., pp. 71-72. – *Raccolta del 1957*: Erich AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 13 (romanistica tedesca), p. 14 (fine dell'Europa), p. 27 (l'oggetto è l'Europa). Gran parte di questa prefazione è dedicata a Vico come «inventore» dello storicismo (sulla relazione di Auerbach col filosofo napoletano è ancora utilissima la messa a punto di Fulvio TESSITORE, *Su Auerbach e Vico*, "Bollettino del centro di studi vichiani", 1972, II, pp. 81-88). Del resto, non sarebbe er-

rato considerare Auerbach stesso come una specie di Vico contemporaneo, il quale, partendo dalla filologia, si interroga sul destino dello spirito europeo e della civiltà occidentale. – Oltre agli ultimi due luoghi di Auerbach citati, il metodo filologico è descritto nella introduzione alla filologia del 1943-1944, nella conclusione di *Mimesis* (1946), in una lettera a Hellweg del 22 giugno 1946, in una recensione dei saggi di Spitzer (1949), nella prefazione alle *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung* (1950-1951) e negli *Epilegomena zu Mimesis* (1953). – *Il patto col diavolo di Franco Moretti*. «What we really need is a little pact with the devil: we know how to read texts, now let's learn how not to read them. Distant reading: where distance, let me repeat it, *is a condition of knowledge*: it allows you to focus on units that are much smaller or much larger than the text: devices, themes, tropes – or genres and systems. And if, between the very small and the very large, the text itself disappears, well, it is one of those cases when one can justifiably say, Less is more» (Franco MORETTI, *Conjectures on World literature*, in “New Left review”, 2000, 1, p. 57). Si può osservare che tale proposta suona certamente eversiva di un'intera tradizione (credo che anche per Moretti la scomparsa vera e propria del testo sia un caso limite: «if...the text itself disappears»). Alla rivalutazione del testo in quanto tale, a un suo opportuno ridimensionamento, si arriva anche per altre strade; per esempio considerando non teleologicamente la forma compiuta, il risultato finale. Di «fine dell'egemonia della filologia» (e dell'orientalismo tradizionale), parla invece, in termini esplicitamente politici, Maxime RODINSON, *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988.

XIII. *Europa virtuale e Germania reale*. – Per la risposta ai critici di *Mimesis* va tenuto presente il testo tedesco (in “Romanische Forschungen”, 65, 1953, 1-2, pp. 1-18); le citazioni provengono dalla traduzione italiana: Erich AUERBACH, *Da Montaigne a Proust*, Garzanti, Milano 1973, p. 249 (libro tedesco), pp. 247-248 (altro corso della storia europea). – Su storicismo e rappresentazione della realtà quotidiana in Germania,

cfr. l'edizione cit. di *Mimesis* (Einaudi, Torino 1992¹⁵), vol. II, pp. 208-212. – *Genealogia europea sospetta*. Alla versione dei fatti di Auerbach si avvicinano per esempio Croce e Chabod; osservazioni di segno in parte contrario in Carlo ANTONI, *Il nazismo: fenomeno culturale (Tre saggi storici [1943-1945])*, il Mulino, Bologna 1997) e in Lucien Febvre che paragona Carlo V a Hitler nel 1953. – Sul concetto di nazione mazziniano come «comunità di credenti» (che sembrerebbe implicare infedeli e nemici interni), cfr. ora Roberto VIVARELLI, *Nel 150° dell'Unità d'Italia*, in “Nuova storia contemporanea”, 2011, 1, p. 8. – Per la citazione dei diari di Victor Klemperer sulla chiamata di Auerbach, confermata da Edmondo Cione in visita a Dresda nella primavera-estate 1936, cfr. *I will bear witness*, Modern Library, New York 1999, vol. I, pp. 175 e 178. – Victor KLEMPERER, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998, p. 321 (bombardamento di Dresda), p. 353 (osservare il quotidiano), pp. 28-33 (in che consiste la LTI). Sul diario di Klemperer cfr. Kristine FISCHER-HUPE, *Victor Klemperers LTI. Notizbuch eines Philologen: ein Kommentar*, Olms, Hildesheim 2001. – *La lingua nazista dopo la guerra*. Si veda su questo punto Dirk DEISSLER, *Die entnazifizierte Sprache: Sprachpolitik und Sprachregelung in der Besatzungszeit*, Lang, Frankfurt a.M. 2004. – La citazione di H. M. Enzensberger sull'emigrazione interna e l'occidente è tratta da Winfried Georg SEBALD, *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, Milano 2005, p. 22 (alle pp. 23-25 le osservazioni sulla tacita intesa di non descrivere la realtà della Germania distrutta).

XIV. *Mimesis, la rappresentazione e l'occidente*. – *Sottotitolo*. L'edizione originale recava un sottotitolo, che invano si sforzava di rendere più familiare al lettore il contenuto dell'opera: *Eine Geschichte des abendländischen Realismus als Ausdruck der Wandlungen in der Selbstanschauung des Menschen* (Una storia del realismo occidentale come espressione dei cambiamenti della coscienza di sé dell'uomo). – *Presentazione e rappresentazione*. Per la distinzione in Hegel, cfr. Maurizio PAGANO, *Prefazione*, in Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomeno-*

logia dello spirito, Sei, Torino 1980, p. 64 nota. Il lettore noterà che *rappresentazione* e *presentazione* sono, in questo libro, usati quasi come sinonimi (e questo potrebbe creare qualche confusione inevitabile). In entrambe le forme, indicano non l'immagine mentale, ma la messa in scena. Dove ho potuto, ho usato quindi *presentazione*, riservando a *rappresentazione* anche il senso più esteso di categoria, quadro ordinatore (come nel caso delle «rappresentazioni eccessive» di cui si parla nel capitolo XVI). – *Epigrafe di Andrew Marvell*. Cfr. Martin VIALON, *Had we but world enough and time*, in Bernhard DOTZLE – Robert STOCKHAMMER (ed.), *Auerbach-Alphabet. Karlheinz Barck zum 70. Geburtstag* = Trajekte. Sonderheft des Zentrum für Literaturforschung. Beilage zu Heft 9, Berlin 2004, p. 8. – *Edizioni di Mimesis*. A quella originale (Erich AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke, Bern 1946) seguono le edizioni: messicana (1950), inglese (1953), italiana (1956), in lingua ebraica (1957), la seconda edizione tedesca (1959, con il capitolo su Cervantes), romena (1967), francese, serba, polacca, ceca e giapponese (1968), portoghese (1971), russa (1976), ungherese (1985), cubana (1986), olandese (1991), finlandese (1992), svedese e slovena (1998), norvegese e cinese (2002), lituana e nuova edizione inglese, con introduzione di Edward W. Said (2003), croata (2004), greca (2005). – *Letteratura critica su Auerbach*. Con i convegni e le imprese editoriali celebrativi del cinquantenario della morte, la bibliografia su Auerbach (e su *Mimesis* in particolare), si è accresciuta notevolmente; tra i molti lavori importanti, si vedano almeno Martin TREML-Karlheinz BARCK (ed.), *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Kadmos, Berlin 2007 (con importante appendice di testi e carteggi di Auerbach, e un CD con la registrazione di lezioni americane su Dante); Mario DOMENICHELLI-Maria Luisa MENEGHETTI (a cura di), *Erich Auerbach*, numero speciale di “Moderna”, 11, 2009, 1-2 (con una utilissima *Bibliografia ragionata 1996-2007*, a cura di Elena FABIETTI, alle pp. 233-268); Paolo TORTONESE (ed.), *Erich Auerbach, la littérature en perspective*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris 2009 (con

importante apparato bibliografico alle pp. 285-372; da segnalare anche il saggio di Guido Mazzoni sulla «filosofia della storia» di Auerbach; l'autore dichiara fin dall'inizio, molto lucidamente, l'entità del fraintendimento a cui Auerbach è andato incontro). Cfr. inoltre l'ottima sintesi bio-bibliografica di Sebastian SOBECKI, *Erich Auerbach*, nel *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, 26, Verlag Traugott Bautz, Hertzberg 2006, pp. 55-71 (anche per le recensioni delle singole opere). – *Pericoli e intorbidamenti*. Cfr. Erich AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1979⁷, p. 158: la dantesca «totalità più completa e più unitaria di spirito e corpo [...] intessuta nella trama della sua sorte [...] nonostante la molteplicità delle arti e i mutamenti del gusto formale, si è mantenuta fino ad ora [1929] attraverso molti pericoli e intorbidamenti»; cfr. anche p. 159 («la centralità della persona umana [...] è incomparabilmente più ricca, più profonda e più pericolosa che l'antica civiltà della persona»), e p. 161 («gravi pericoli» nella «raffigurazione dell'individuo»); nella *Introduzione alla filologia romanza* cit., p. 278, Auerbach scrive che il successo del realismo nella produzione di massa «costituisce ancora un pericolo finché [...] il popolo [...] non rifiuterà spontaneamente le falsificazioni affettate, o quelle trivialmente romantiche, o goffamente semplificate della realtà».

XV. *Said e l'uomo orientale*. – La citazione dal *Didascalicon* di Ugo di San Vittore è tratta da Edward Wadie SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2005⁴, p. 255 (a p. 36 la citazione sulla dimensione personale dello studio su conoscenza e potere). – La traduzione inglese del saggio sulla filologia della letteratura mondiale comparve nella "Centennial review", 1969, 1. – La nuova edizione inglese di *Mimesis* è del 2003, per la Princeton University Press (l'introduzione di Said è anche in «boundary 2», 31, 2, summer 2004, pp. 11-34). – *Westernization dei paesi arabi*. Cfr. Ibrahim ABU-LUGHOD, *Arab rediscovery of Europe. A study in cultural encounters*, Princeton University Press, Princeton 1963. – Per le osservazioni sulla biografia cfr. Edward Wadie SAID, *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, Milano, Feltrinelli,

2000, p. 49 (film americani), p. 249 (la neve e le colline del Connecticut prive di storia), p. 237 (mettere in scena la separazione dall'Egitto), p. 251 (il nuovo Said), p. 258 (separazione dalla vita e blocco paralizzante), p. 306 (sempre un po' randagi), p. 293 (abisso tra fede intellettuale e fedeltà alla tribù).

XVI. *Centro e periferia. – Zhongguo.* Cfr. Q. Edward WANG, *History, space and ethnicity: the Chinese worldview*, in "Journal of world history", 10, 1999, 2, p. 287 e p. 290. Cfr. anche Knight BIGGERSTAFF, *An annotated bibliography of selected Chinese reference works*, Cambridge university press, Cambridge 1950, p. 222 (vi è descritto l'atlante intitolato *Ta Ch'ing I T'ung Yü T'u*, compilato da Hu Lin-i, Yen Shu-sên e altri, del 1863, basato su rilevazioni dei Gesuiti, strutturato come una grande mappa dell'Asia costruita a partire da un centro che è Pechino). – *I concetti di occidente e oriente.* I repertori enciclopedici maggiori (*Enciclopedia italiana*, *Encyclopaedia Universalis* etc.) non contengono le voci relative. Per avere notizie bisogna ricorrere a repertori speciali, come quelli etimologici. – *Eurocentrismo, eurocentrico.* Sono termini dei primi anni '60 (si diffondono proprio quando viene meno la centralità dell'Europa). Dalla fine degli anni '80 il concetto è stato ricostruito in chiave critica in numerose monografie (Samir AMIN, *L'eurocentrisme, critique d'une idéologie*, 1988; Vassilis LAMBROPOULOS, *The rise of eurocentrism*, 1992; Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*, 2000; Gerhard HAUCK, *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes: wider den Eurozentrismus der Sozialwissenschaften*, 2003). – *Braudel.* Cfr. *Il mondo attuale*, Einaudi, Torino 1966⁵ (1963), p. 13. – *Bloch.* Per Bloch e Bisanzio, cfr. Evelyne PATLAGEAN, *Europe, seigneurie, féodalité: Marc Bloch et les limites orientales d'un espace de comparaison*, in «Studi medievali», 29, 1988, 3, pp. 515-587. – *Neanche l'Asia esiste in quanto tale.* Cfr. Ainslie T. EMBREE, *Asia*, in *Encyclopedia of Asian history*, Scribner, London 1988, vol. I, p. 100: «Asia is ... in some sense a Western construct, one not found before modern times in the intellectual usage of the area itself». – «*Noi*» e *l'occidente dei diritti.* Ha scritto Tony Blair su «Foreign affairs»: «“Noi” non

siamo l'Occidente. "Noi" possiamo essere musulmani o cristiani, ebrei o indù. "Noi" siamo tutti coloro che credono nella tolleranza religiosa, nell'essere aperti agli altri, nella democrazia, nella libertà e nei diritti umani garantiti da tribunali laici. [...] In ultima istanza questa è una battaglia per la modernità. [...] Dobbiamo mostrare che i nostri valori non sono occidentali, e ancor meno americani o anglosassoni, ma sono valori che appartengono all'umanità, valori universali che dovrebbero essere un diritto per tutti i cittadini del mondo» (cito dal "Corriere della sera", 27 dicembre 2006). – *Conquista culturale e bombardamenti*. Cfr. Priya SATIA, *The defense of inhumanity: air control and the British idea of Arabia*, in "American historical review", 111, 2006, 1.

Elasticità dei concetti di occidente e oriente. – *Far West*. Cfr. Mario DEL PERO, *Libertà e impero*, Laterza, Roma e Bari 2008, p. 142: «Il concetto di *Far West* – proclamava nel 1852 un famoso magazine statunitense – non si applicava più solo a un «territorio prefissato e definito», ma poteva essere esteso anche alle «isole dell'impero giapponese e alle coste della Cina». – *Un obiettivo di storica grandezza per gli italiani*. Rosario Romeo osservava nel giugno 1976, alla vigilia delle elezioni politiche, che il «concreto inserimento nella comunità occidentale» degli italiani come produttori era da considerare un «obiettivo di storica grandezza» ("Il giornale", 2 giugno 1976 = Rosario ROMEO, *Scritti storici*, il Saggiatore, Milano 1990, p. 254). – *Il Sud italiano, occidente orientalizzato*. «Il Mezzogiorno [...] è Occidente senza le condizioni economiche, sociali, culturali che caratterizzano l'Occidente. Esso non è un Oriente (balcanico, mediterraneo) occidentalizzato; è un Occidente orientalizzato» (Ugo LA MALFA, *La politica economica in Italia* (1963), p. 391, cit. in Franco DE FELICE, *Nazione e sviluppo: un nodo non sciolto*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. II, Einaudi, Torino 1995, p. 797 nota). – *Tony Pagoda si ri-occidentalizza*. Esiste un occidente culturale i cui principali ingredienti sono consumi e pubblicità, cultura di massa e tempo libero, prevedibilità attraverso i sondaggi, gusto degli oggetti e del possesso,

benessere e cura del corpo, etica secolare inafferrabile e messa perennemente in questione, culto della trasgressione (e molto altro). Tony Pagoda, il protagonista di *Hanno tutti ragione* di Paolo Sorrentino (2010), è in Brasile, a Manaus, sfuggito alla sua vecchia vita; ma quando Fabio, ricco sfondato, gli offre due miliardi e trecento milioni per cantare la sera del 31 dicembre 1999 in una festa privata, di colpo si ri-occidentalizza: «Sono passati venti minuti da quando lo conosco a questo qui e mi sto progressivamente occidentalizzando un'altra volta. Sto tornando quello che ero vent'anni fa. [...] Voglio tornare a farmi di cocaina tutti i giorni, voglio riprendere a inseguire tutti gli esseri femminili che passano, voglio sentire nuovamente i profumi dell'Italia».

Colore della pelle. Cfr. Marc CREPON, *La classification et la caractérisation des peuples*, in Antonella ALIMENTO – Cristina CASSINA (ed.), *Il pensiero gerarchico in Europa, XVIII-XIX secolo*, Olschki, Firenze 2002, p. 227 (su Buffon e il colore bianco della pelle come «couleur primitive»). Sui cinesi «gialli», cfr. Walter DEMEL, *Wie die Chinese gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien*, “Historische Zeitschrift”, 255, 1992, pp. 625-666; sugli indiani «rossi», cfr. Nancy SHOE-MAKER, *How Indians got to be red*, “American Historical Review”, 102, 1997, pp. 625-644; in generale su questo tema, cfr. la sintesi di Renato G. MAZZOLINI, *L'interpretazione simbolica della pigmentazione umana nell'antropologia fisica del primo Ottocento*, “Cromohs”, 10, 2005, pp. 1-7 (on line).

Alien wisdom. Cfr. Arnaldo MOMIGLIANO, *Alien wisdom. The limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1975. – *Divisione dell'Impero romano e conquista araba.* Cfr. Santo MAZZARINO, *Stilicone*, Roma 1942, p. 98. – *Momigliano e il fondamento della «nostra storiografia occidentale».* Scrive Arnaldo Momigliano nelle *Sather lectures* (1962, pubblicate postume: *The classical foundations of modern historiography*, University of California press, Berkeley 1990; ed. it. a cura di Riccardo Di Donato, Sansoni, Firenze 1992, col titolo *Le*

radici classiche della storiografia moderna): «Tutte le nazioni che vennero a contatto con i Greci in età ellenistica (e anche prima) produssero libri in greco sulle loro storie nazionali. Fecero così in parte perché i Greci insegnavano loro a vedersi in un modo diverso attraverso il mezzo della *historia* greca, in parte perché volevano rendersi rispettabili agli occhi dei Greci. In ogni caso pagavano il loro tributo ad un'altra civiltà. [...] Oggi scriviamo storia nelle nostre rispettive lingue, perché i Romani ruppero il tabù e mostrarono con il loro esempio che la *historia* greca avrebbe potuto esser fatta in altre lingue [...]; né gli Egiziani né i Babilonesi né gli Ebrei pensarono mai che tale tabù potesse essere infranto» (p. 30); e a p. 10: «la storiografia greca non era destinata a divenire in modo naturale e inevitabile il fondamento della nostra storiografia occidentale. Non avremmo ereditato la storiografia greca senza l'audace intervento di alcuni Romani che resero la storiografia greca storiografia dell'impero romano».

Bisanzio. Cfr. Silvia RONCHEY, *Bisanzio fino alla Quarta crociata*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, sez. IV, *Il Medioevo*, vol. VIII, Salerno editrice Roma 2006, p. 215 (seconda Roma) e p. 216 (continuità della tradizione imperiale romana: «Continuare l'impero romano spostandone a est il baricentro, tenere a freno i conflitti riuscendo ad assimilare le etnie: è forse questo, se dovessimo individuarlo nella sterminata molteplicità e complessità della storia evenemenziale di Bisanzio, il duplice elemento fondante della sua strategia politica e della sua civiltà statale»). – *Disinteresse di Bisanzio nei confronti dell'occidente*. Cfr. Michel BALARD e Alain DUCCELLIER, *Bisanzio e l'Occidente*, in Jacques LE GOFF, *Dizionario dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 2003, p. 99; cfr. anche Michel BALARD, *Bisanzio vista dall'Occidente*, in Jacques LE GOFF, *Dizionario cit.*, pp. 109-118.

Tramonto dell'Occidente. Sull'opera di Spengler si veda la discussione a più voci in "Contemporanea", 4, 2001, 1, pp. 115-133. – *Unità del sapere tradizionale*. Cfr. René GUENON,

Oriente e occidente (1924), Luni, Milano 2005. – *Riscrittura della tradizione occidentale*. Cfr. Andrea ORSUCCI, *Gerarchie di civiltà: alcune discussioni intorno ai “valori storici” della tradizione europea (1890-1925)*, in Antonella ALIMENTO – Cristina CASSINA (ed.), *Il pensiero gerarchico in Europa* cit., pp. 201-20.

XVII. *La macchina trita-orientalisti*. – Sulla critica dell'orientalismo prima di Said, cfr. il bel saggio di Ulrike FREITAG, *The critique of Orientalism*, in Michael BENTLEY (ed.), *Companion to historiography*, Routledge, London 1997, pp. 620-638. – *Leiris e il colonialismo*. Come si è detto nel testo, il libro di Said s'inserisce in una tradizione di critica dei discorsi scientifici che accompagnarono la conquista coloniale. Di particolare interesse, in questo quadro, un discorso tenuto da Michel Leiris nel marzo 1956 alla Association des travailleurs scientifiques: *L'ethnologue devant le colonialisme*, in “Temps modernes”, 58, ottobre 1950, pp. 357-374. – Buona sintesi su Said in Andrew N. RUBIN, *Edward Wadie Said (1935-2003)*, in “Arab studies quarterly”, 26, 2004, 4, pp. 37-52 (con i riferimenti essenziali anche sulla ricezione e le numerose polemiche). – Edizioni di *Orientalism*. Alla prima in inglese (1978), seguono le edizioni: francese, araba, tedesca, turca (1980), castigliana e catalana (1991), giapponese, svedese, serba, olandese, polacca, portoghese, coreana, greca, vietnamita (1993), iraniana (1998), russa (2006). – Le citazioni dal libro di Said provengono dall'edizione: Milano, Feltrinelli, 2005⁴, p. 16 (corpus teorico e pratico), p. 21 (forma della connessione), p. 25 (limiti dell'indagine), p. 31 (rapporto con la storia delle idee), p. 18 e p. 24 (ipotesi teoriche e singoli dati, impronta individuale), p. 35 (uso del metodo «occidentale»), p. 158 (rete di definizioni; tradizione della residenza in Oriente), p. 99 (scrivere occidentale e silenzio orientale), p. 100 (appropriazione testuale), p. 15 (concreta esistenza e rappresentazione), p. 96 (inviato del Papa), p. 75 (visione orientalista), p. 12 (oriente non puramente immaginario), p. 15 (non soltanto un'idea), pp. 12-24 (definizioni dell'orientalismo). – Sulle reazioni critiche al libro di Said cfr. FREITAG, *The cri-*

tique cit. e, in generale, il ricco dossier di interventi su Said in “Contemporanea”, 2005, 4 (a p. 729 acute osservazioni di Cristiana Facchini su radici europee e cultura indiana); si vedano inoltre Edmund BURKE III – David PROCHASKA, *Rethinking the historical genealogy of Orientalism*, in “History and anthropology”, 18, 2007, 2, pp. 135-151; Mark F. PROUDMAN, *Disraeli as an «Orientalist»: the polemical errors of Edward Said*, in “Journal of the historical society”, vol. 4, December 2005, pp. 547-568 («Said never really grapples with the problem of how we may construct non-Orientalist, and so presumably permitted, kinds of knowledge»); Pedro A. PIEDRAS MONROY, *Edward Said and German orientalism*, in “Storia della storiografia”, 44, 2003, pp. 96-103; si veda anche, sulle critiche al modello di Said formulate in America latina, il saggio di Flavio Fiorani nel volume collettivo *Gli studi postcoloniali* (Le lettere, Firenze 2010).

XVIII. *I confini dell'occidente. – Prigionieri che fuggono.* Cfr. le osservazioni di George LANG, *The rule of François («Papa Doc») Duvalier in two novels by Roger Dorsinville*, Mellen Press, Lewiston 2000, pp. V-VIII. – *Giapponesi occidentali?* Cfr. Toshiaki KOSAKAI, *Les Japonais sont-ils des occidentaux?* L'Harmattan, Paris 1991. – *Il proclama di Mishima.* Cfr. Yukio MISHIMA, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 121-126. – *Spaesamento nel mondo antico.* Marc BLOCH, *Problèmes d'Europe*, in “Annales d'histoire économique et sociale”, 1935, p. 479 (sarebbe da analizzare tutto il punto IV dell'articolo, sullo spaesamento e il tipo di civiltà). – *Rottura dell'unità mediterranea fino ai «nostri giorni».* Henri Pirenne scrive nel 1937: «Avec l'Islam [...] une déchirure se fait qui durera jusqu'à nos jours. Aux bords du *Mare nostrum* s'étendent désormais deux civilisations différentes et hostiles. Et si de nos jours l'Européenne s'est subordonnée l'Asiatique, elle ne l'a pas assimilée. La mer qui avait été jusque-là le centre de la Chrétienté en devient la frontière. L'unité méditerranéenne est brisée» (*Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles 1937, p. 111). – *Dove c'è McDonald's.* Francesco PICCOLO, *L'Italia spensie-*

rata, Laterza, Roma e Bari 2007, pp. 134-135. – *Centri di identificazione ed espulsione*. Dietro l'apparenza neutra e burocratica, il nome dato a questi luoghi è sinistro e involontariamente rivelatore (era meglio il precedente: centri di permanenza temporanea). Non si può negare, d'altra parte, che l'intera questione dell'immigrazione sia più un cambiamento epocale, da affrontare con molta immaginazione politica, che un problema di ordine pubblico, da risolvere in termini di emergenza. Nella vasta letteratura su questi centri, spiccano il lavoro di Marco Rovelli (*Lager italiani*, Rizzoli, Milano 2006) e il rapporto di Medici senza frontiere (*Al di là del muro: viaggio nei centri per migranti in Italia*, con prefazione di Fabrizio GATTI, Angeli, Milano 2010). – *Mediterraneo frontiera d'occidente*. Cfr. Gabriele DEL GRANDE, *Il mare di mezzo al tempo dei respingimenti*, Castel Gandolfo, Infinito 2010.

Lost in translation. Critiche alla presentazione dei Giapponesi stereotipata e razzista sono frequenti anche nei media occidentali. Negli Usa, Asian Mediaworld ha condotto una campagna indirizzata verso i membri dell'Academy per votare contro le candidature del film all'Oscar (cfr. Motoko RICH, *Land of the rising cliché*, in "The New York Times", 4 gennaio 2004; V.A. MUNETTO, *Lost in transition – Japan critics rip flick*, in "New York Post", 21 maggio 2004; George WRIGHT, *Hit film gets lost in racist row*, in "The Guardian", 27 febbraio 2004). – *In estremo oriente, uno spazio indifferenziato occidentale*. Al di là delle intenzioni dell'autrice, lo spazio ultra-caratterizzato ma, in fondo, indifferente e qualunque, è il risultato dell'interazione stessa tra i protagonisti e la città. Sofia Coppola ha ripetutamente detto, nelle interviste, che ha voluto rappresentare una Tokyo che le piace e che conosce («non conosco un posto che mi dia la sensazione di essere un altro pianeta più di questo»: cfr. Koichi IWABUCHI, *Lost in Translation: Tokyo and the urban imaginary in the era of globalization*, in "Inter-Asia cultural studies", 9, 2008, 4, p. 544). La regista, tra l'altro, si reca spesso a Tokyo per promuovere la sua linea di abbigliamento, la Milk Fed, che nella città giapponese raggiunge il picco di vendite. Inoltre la Coppola è stata anche fotografa di moda per la rivista

avant-garde “Dune”, il cui capo redattore, Fumihiko Hayashi, è diventato uno dei suoi più cari amici (lo stesso Hayashi è il Charlie Brown che compare in diverse sequenze del film, e a un certo punto canta *God save the Queen*: cfr. Maria Francesca GENOVESE, *Sofia Coppola*, Le Mani, Recco 2007, p. 42).

Croce-Auerbach. Per il testo della lettera cfr. l'ed. Besomi, cit. nella Nota al cap. VII; nella lettera del 7 aprile 1948, Auerbach scriveva a Croce: «Le ho fatto spedire, alla fine del '46, [...] *Mimesis* [...], mi pare che dovrebbe interessarla [...] Da quindici anni, parlo tutte le lingue – scrivo in tedesco, francese, inglese, italiano, latino – ho insegnato in francese a Istanbul, vi ho parlato ogni giorno quattro o cinque lingue – persino un po' di turco – ed adesso ho da insegnare in inglese. E [...] ho imparato che non si può saper bene che una lingua sola, la lingua materna». Saputo che il filosofo non aveva ricevuto il libro, Auerbach glielo rispedisce il 29 aprile 1948 (e ora è conservato, come mi scrive gentilmente Marta Herling, **nella biblioteca**). – *Croce provinciale a Roma*. Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Fantasmî ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966, p. 193.

Ghost dog. Il film richiama in più punti centrali *Le samourai* di Jean-Pierre Melville (1967); del resto nei film di Jarmusch rivivono i film che egli ha amato e spesso i suoi personaggi sono «corpi che rinviano a figure tradizionali del cinema» (Umberto MOSCA, *Jim Jarmusch*, il Castoro, Milano 2010, p. 120). Per l'ambientazione urbana resa non identificabile (un lenzuolo steso sul terrazzo del protagonista nasconde allo spettatore, per esempio, le torri gemelle), cfr. le osservazioni di Mosca, *Jarmusch* cit., p. 112 e soprattutto Chris CAMPION, *East meets West*, in Ludvig HERTZBERG (ed.), *Jim Jarmusch interviews*, University press of Mississippi, Jackson 2001, p. 211 (cit. in Chiara RENDA, *Jim Jarmusch*, Le Mani, Recco 2008, p. 25). – *Fotografia pop «insolitamente brillante»*. Cfr. Renda, *Jarmusch*, cit., p. 99. – *Montaggio di citazioni dell'Hagakure*. La prima citazione che appare sullo schermo, ad esempio, inizia con il primo periodo del II brano del capitolo I dell'ed. Wilson (*Hagakure*,

Kodansha International, Tokyo 2005¹¹, p. 23), prosegue con il primo periodo del XXXI brano del capitolo XI (p. 172) e termina con un frase del II brano del capitolo I (p. 23). Cfr. Ming Zhen SHAKYA, *Commentary on the Hagakure, part 6: Ghost Dog: the way of the Samurai*, april 28, 2006 (www.zatma.org, sezione Literature, essays). – *Colonna sonora di RZA*. Grande importanza ha nel film di Jarmusch la colonna sonora, che intreccia con le altre tradizioni visibili nella presentazione (nera, mafiosa, giapponese, cultura popolare americana e cartoni animati) quella dell'hip-hop newyorchese): *Ghost dog* potrebbe essere definito come il più profondo e sentito «hip-hop movie» mai realizzato (secondo quel che ne scrive Ernest HARDY, RZA *Ghost sounds*, in “Rolling Stone”, n. 840, 11 maggio 2000). Jarmusch ha raccontato il suo incontro artistico col rapper RZA a Juan A. Suarez (*Jim Jarmusch*, University of Illinois press, Urbana 2007, pp. 162-170): «Mi piace ascoltare la colonna sonora prima di cominciare a scrivere il film, così che si crei la giusta atmosfera. In quel periodo ascoltavo roba dub, jazz e hip-hop, tra cui mixes strumentali di diversi djs, tra cui RZA, che è uno dei miei preferiti. Il mio sogno, ancor prima di cominciare a scrivere, era quello di chiedergli di scrivere tutta la colonna sonora di questo film che avevo in mente. Dopo aver finito la sceneggiatura cercai di contattarlo in tutti i modi – attraverso il suo manager, l'avvocato, l'agente – ma era impossibile trovarlo. Come gli dissi successivamente, fu come cercare un criminale andando dalla polizia. Così parlai col mio amico Nemo Labrizzi, ben integrato negli ambienti di strada, che mi mise in contatto con Dreddy Kruger, un collaboratore dei Wu-Tang, che mi organizzò finalmente degli incontri con RZA. Venivamo da luoghi e culture diverse ma sembravamo capirci a meraviglia su tantissimi argomenti. Così RZA decise di partecipare, ancora prima della realizzazione del film. Quando feci un “rough cut” – fece un breve cameo nel film – glielo mostrai e lui mi chiamò un paio di settimane dopo chiedendomi di incontrarci. Ci vedemmo all'interno di un pulmino dai finestrini oscurati alle 2 del mattino tra la Cinquantesima e Broadway e mi lasciò una registrazione con niente scritto sopra. Quando ascoltai la musi-

ca capii che lì dentro non c'era esattamente quello che volevo: mi aspettavo il sound imprevedibile e minimale, meraviglioso ma leggermente rovinato e malfatto della roba dei Wu-Tang! La maggior parte delle cose presenti nella registrazione potevano andare bene, al massimo, per un film di John Woo! Intendiamoci, era grande musica, ma gli dissi che non era del tutto adatta a quello che pensavo per il mio film. Lui mi rispose "Ok, so quello che vuoi". Passarono tre settimane, mi chiamò e mi diede un'altra registrazione: la musica era incredibile, era esattamente quello che volevo. Qualche settimana dopo mi portò altra roba e il risultato fu che avemmo più materiale di quanto ne potemmo utilizzare nel film. La cosa davvero incredibile è che nessun pezzo venne scritto per una scena particolare, fu una colonna sonora realizzata esclusivamente sulle sensazioni di RZA».

La periodizzazione di Paolo Viola. «L'idea di Età moderna da cui parto è insomma la seguente: quella in cui tutto il pianeta è stato conquistato da una delle sue popolazioni, gli europei. I quali poi lo hanno perso; ma non prima di averlo trasformato irreversibilmente, e avergli trasmesso alcuni dei loro caratteri originali, che sono stati altresì le armi della conquista. Innanzi tutto il capitalismo, e poi istituzioni politiche complesse, pluralismo giuridico, culturale, politico, in alcuni casi tolleranza, ma anche nazionalismo e razzismo, e alla fine regole istituzionali e pratiche discorsive qualificate come democratiche: inclusive, a determinate condizioni» (*L'Europa moderna, storia di un'identità*, Einaudi, Torino 2004, p. IX). – *Fascismo e occidente*. Cfr. Paul BAIROCH, *Victoires et déboires*, Gallimard, Paris 1997, III, p. 83: «Sur le plan politique et social, le fascisme constitue probablement un des plus importants phénomènes du XX^e siècle, et certainement aussi un des plus grandes drames de la société occidentale».



Indice dei nomi

- Abu Lughod, Ibrahim, 200-203, 237, 261
Afghani S. J. al-Din al-, 221
Agostino di Ippona, santo, 142, 188, 195
Alimento, Antonella, 264, 266
Ambrosini, Luigi, 31, 35
Amin, Samir, 262
Ansaldo, Giovanni, 40, 249
Antoni, Carlo, 259
Apter, Emily, 256
Arcadio, Flavio, imperatore, 216
Atatürk, Mustafa Kemal, 8, 93-106, 109, 124, 127, 254, 255
Auerbach, Erich, 7, 8, 54, 85, 89, 99, 101, 106, 107, 109, 111, 112-197, 198, 199, 208, 212, 218, 235, 241, 247, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 269
Auerbach, Hermann, 116

Bairoch, Paul, 104, 271
Balard, Michel, 217, 265
Baldinetti, Anna, 254

Balzac, Honoré de, 167, 196
Barbero, Alessandro, 212
Barck, Karlheinz, 260
Bartoli, Matteo, 256
Bayrav, Sueyla, 133
Beethoven, Ludwig van, 245
Benda, Julien, 84, 85, 254
Benigni, Elisabetta, 247
Benjamin, Walter, 119, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 180, 256

Benoliel, Bernard, 75
Bentley, Michael, 266
Bernardo di Chartres, 162
Bertoni, Giulio, 256
Besomi, Ottavio, 254, 269
Biggerstaff, Knight, 262
Binswanger, Paul, 256
Bissolati, Leonida, 40, 64
Blair, Tony, 262
Bloch, Ernst, 180
Bloch, Marc, 214, 233, 238, 262, 267
Bobbio, Norberto, 230
Bonomi, Ivanoe, 40
Borges, Jorge Luis, 196
Bousset, Wilhelm, 218
Bova Scoppa, Renato, 92, 93, 96, 98, 102, 254
Bozarslan, Hamit, 94, 98, 254, 255
Brandolini, Alessio, 247
Braudel, Fernand, 213, 214, 262
Brecht, Bertolt, 122
Bresci, Gaetano, 40
Brinkmann, Hennig, 114, 115, 116
Buffon, George-Louis Leclerc de, 215, 264
Burdach, Konrad, 218
Burke III, Edmund, 267
Bush, George W., 246

Caetani, Leone, 8, 46-66, 69, 76, 85, 92, 250, 251, 252
Calvino, Italo, 186
Campion, Chris, 269
Candeloro, Giorgio, 250
Carducci, Giosue, 33, 82, 229, 254

- Carlo V, imperatore, 259
 Casati, Alessandro, 119
 Cassina, Cristina, 264, 266
 Castro, Fidel, 82
 Catullo, Gaio Valerio, 213
 Cervantes, Miguel de, 196
 Chabod, Federico, 232, 233, 259
 Chakrabarty, Dipesh, 262
 Cicerone, Marco Tullio, 213
 Cione, Edmondo, 259
 Colonna, Vittoria, 48
 Conforti, Maria, 254
 Conrad, Joseph, 203
 Coppola, Sofia, 7, 239-240
 Corradini, Enrico, 38
 Crépon, Marc, 264
 Cresti, Federico, 254
 Crispi, Francesco, 67
 Crivellucci, Amedeo, 47
 Croce, Benedetto, 18, 26-31, 33-35,
 66-69, 76, 82-85, 117, 118, 119,
 122, 124, 126, 128, 130, 174, 229,
 241, 242, 249, 250, 253, 254, 256,
 259, 269
 Cumont, Franz, 218
 Curtius, Ernst Robert, 180
 Cutinelli-Rendina, Emanuele, 256
- D'Alba, Antonio, 40
 D'Annunzio, Gabriele, 83
 Dante Alighieri, 113, 117, 166, 181,
 190-194, 196, 261
 De Amicis, Edmondo, 90-93, 226, 254
 De Felice, Franco, 263
 De Robertis, Giuseppe, 249
 Deissler, Dirk, 259
 Del Grande, Gabriele, 268
 Del Pero, Mario, 263
 Del Zanna, Giorgio, 250
 Demel, Walter, 264
 Detienne, Marcel, 233
 Di Donato, Riccardo, 264
 Di Sanguiliano, Antonino, 55
 Domenichelli, Mario, 260
 Dotzle, Bernhard, 260
 Duce, Alessandro, 255
 Ducellier, Alain, 265
- Eastwood, Clint, 8, 69-76, 79, 80, 81
 Embree, Ainslie T., 262
 Enzensberger, Hans Magnus, 179,
 259
 Eugenides, Jeffrey, 245
- Fabietti, Elena, 260
 Facchini, Cristiana, 267
 Falcioni, Alfredo, 251
 Febvre, Lucien, 259
 Ferroni, Giulio, 245
 Fiano, Emanuel, 247
 Filoramo, Giovanni, 219
 Fiorani, Flavio, 267
 Fischer-Hupe, Kristine, 259
 Flaubert, Gustave, 181
 Foucault, Michel, 199, 232
 Francesco Ferdinando d'Asburgo,
 55
 Freitag, Ulrike, 266
 Friedrich, Hugo, 180
 Fuse, Koji, 253
- Gabrieli, Francesco, 44, 250
 Gabrieli, Giuseppe, 44
 Gadda, Carlo Emilio, 151
 Garofalo, Damiano, 247
 Gatti, Fabrizio, 268
 Genovese, Gianluca, 249
 Genovese, Maria Francesca, 269
 Gentile, Giovanni, 63
 Gerolamo, Sofronio Eusebio, santo,
 8, 234
 Gerratana, Valentino, 248
 Gesù Cristo, 167, 192, 196, 257
 Gheddafi, Muhammad al-, 36, 77
 Ghione, Paola, 251
 Gide, André, 203
 Giolitti, Giovanni, 33, 40, 41, 55,
 241, 249
 Giovagnoli, Agostino, 250
 Giovanni di Salisbury, 162
 Giovanni XXIII, 102, 103, 107, 121,
 255, 256
 Goethe, Wolfgang, 172, 173
 Gramsci, Antonio, 12-14, 58, 87,
 199, 208, 223, 247, 248, 252, 256
 Grassi, Fabio L., 255

- Graziani, Rodolfo, 45
 Gregorio di Tours, 186, 195
 Grilli, Alfredo, 249
 Guénon, René, 218, 265
 Guevara, Ernesto «Che», 82
 Guidi, Ignazio, 44, 63
 Guidi, Michelangelo, 44
 Gumbrecht, Hans Ulrich, 256
- Hardy, Ernest, 270
 Haridakis, Paul M., 253
 Hauck, Gerhard, 262
 Hayashi, Fumihiko, 269
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
 131, 170, 180, 182-184, 192
 Hellweg, Martin, 120, 130, 182, 256,
 258
 Herling, Marta, 269
 Hertzberg, Ludvig, 269
 Hitler, Adolf, 99, 108, 109, 259
 Holt, Peter M., 254
 Hu Lin-i, 262
 Hugenberg, Barbara S., 253
 Hussein, Taha, p. 201
- Idris al-Mahdi al-Senussi, 77
 Ilario il confessore, 234
 Innocenzo XI, 39
 Inonu, Ismet, 99
 Isnenghi, Mario, 249
 Iwabuchi, Koichi, 268
- Jabarti 'Abd al-Rahman al-, 200, 220
 Jarmusch, Jim, 8, 242-243, 269-270
 Jaspers, Karl, 212
 Journé, Maurice, 133
- Kahn, Robert, 256
 Kipling, Rudyard, 26
 Klemperer, Victor, 174-180, 259
 Konuk, Kader, 109, 247, 255
 Kosakai, Toshiaki, 235, 267
 Kracauer, Siegfried, 180
 Krauss, Werner, 120, 121, 182, 256
 Kruger, Dreddy, 270
 Kurd 'Ali, Muhammad Fahrid, 221
 Kuribayashi, Tadamichi, 70-76, 253
- La Malfa, Ugo, 263
 Labanca, Nicola, 78-81, 249, 253
 Labrizzi, Nemo, 270
 Lambropoulos, Vassilis, 262
 Lang, George, 267
 Laurini, Gerardo, 33-35, 249
 Le Goff, Jacques, 212, 265
 Leiris, Michel, 266
 Levi Della Vida, Giorgio, 62-66, 241,
 252, 269
 Lewis, Bernard, 228, 254
 Lollini, Massimo, 249
 Lucchini, Guido, 256
- Malche, Albert, 110
 Malgeri, Francesco, 40, 41, 249
 Malik, Charles, 206
 Marinetti, Filippo Tommaso, 40, 249
 Marvell, Andrew, 186, 187, 260
 Marx, Karl, 173, 199, 202
 Masetti, Augusto, 41, 249
 Mastroianni, Giovanni, 247, 248
 Mazzarino, Santo, 215, 217, 247,
 248, 264
 Mazzolini, Renato G., 264
 Mazzoni, Guido, 261
 Meinecke, Friedrich, 170, 172, 180
 Mellini Ponce de Leon, Alberto, 255
 Melville, Jean-Pierre, 269
 Meneghetti, Maria Luisa, 260
 Meyer, Eduard, 218
 Migne, Jacques Paul, 122
 Minuti, Rolando, 210
 Mishima, Yukio, 8, 236, 237, 242,
 267
 Momigliano, Arnaldo, 11, 216, 232,
 233, 247, 264
 Montaigne, Michel de, 188
 Moretti, Franco, 160, 181, 258
 Moro, Aldo, 58, 247
 Mosca, Umberto, 269
 Mubarak, Ali Basha, 221
 Mubarak, Zaki 'Abd al-Salam, 221
 Muller, James E., 253
 Musetto, Victor A., 268
 Mussolini, Benito, 40, 41, 96, 97, 98,
 99, 104, 157
 Mustè, Marcello, 249

- Nallino, Carlo Alfonso, 44, 45, 251
 Nallino, Maria, 44
 Napoleone Bonaparte, 200, 219, 220
 Nenni, Pietro, 41
 Nietzsche, Friedrich, 218
 Ninomiya, Kazunari, 75
 Norden, Eduard, 117, 218

 Odescalchi Benedetto, v. Innocenzo XI
 Odescalchi Sofia, 39
 Omero, 184, 186, 190, 191, 194
 Onorio, Flavio, imperatore, 216
 Orsucci, Andrea, 218, 266
 Osman I, 87

 Pagano, Maurizio, 182, 259
 Pamuk, Orhan, 110
 Panofsky, Erwin, 180
 Papen, Franz von, 108, 170, 255
 Pascoli, Giovanni, 38
 Pasolini, Pier Paolo, 257
 Patlagean, Evelyne, 214, 262
 Patrizi, Patrizio, 39
 Peker, Recep, 99
 Piccolo, Francesco, 238-239, 267
 Piedras Monroy, Pedro A., 267
 Pietro, apostolo, 184
 Pincio, Tommaso, 245
 Pio XII, 107
 Pirenne, Henri, 140, 217, 267
 Pittard, Eugène, 215
 Platone, 166, 182, 190, 191, 192, 194
 Polibio, 216
 Prestopino, Francesco, 254
 Prochaska, David, 267
 Proudman, Mark F., 267
 Proust, Marcel, 150, 154, 181, 190, 191, 193, 194, 257

 Raimo, Christian, 244-246
 Rainero, Roman, 254
 Renan, Ernest, 221
 Renda, Chiara, 269
 Ribbentrop, Joachim von, 108
 Rich, Motoko, 268
 Riegl, Alois, 218
 Rochat, Giorgio, 253

 Rodinson, Maxime, 258
 Romano, Ruggiero, 11
 Romeo, Rosario, 263
 Roncaglia, Aurelio, 256
 Roncalli, Angelo, v. Giovanni XXIII
 Ronchey, Silvia, 217, 265
 Rosenthal, Joe, 73, 75
 Rovelli, Marco, 268
 Rubin, Andrew N., 266
 Rza, [Robert Diggs], 270

 Sagaria-Rossi, Valentina, 251
 Said, Edward Wadie, 8, 78, 109, 197-211, 216, 219-232, 235, 260, 261, 262, 266
 Salvemini, Gaetano, 39, 43, 249
 Santillana, David, 251
 Sasso, Gennaro, 254
 Satia, Priya, 262
 Saxl, Fritz, 218
 Scarlini, Luca, 252
 Schiller, Friedrich, 172
 Sciascia, Leonardo, 186
 Sebald, Winfried Georg, 178, 179, 259
 Sebold, Alice, 245
 Serra, Renato, 8, 15-32, 37, 39, 41, 43, 74, 248, 249, 250, 252
 Shakyā, Ming Zhen, 270
 Shoemaker, Nancy, 264
 Sobecki, Sebastian, 261
 Soravia, Bruna, 44, 46, 250, 251
 Sorrentino, Paolo, 263
 Spengler, Oswald, 218, 265
 Spitzer, Leo, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 124,1 26, 134, 165, 255, 256, 258
 Stendhal, 167, 188, 196
 Stilicone, Flavio, 216, 217
 Stock, Brian, 257
 Stockhammer, Robert, 260
 Suarez, Juan A., 270

 Tacito, Publio Cornelio, 184
 Tasca, Angelo, 58, 250
 Teodosio I, imperatore 216
 Tessitore, Fulvio, 257
 Tibawi, Abdul Latif, 222
 Togliatti, Palmiro, 58, 230, 250

- Tolstoj, Lev Nikolaevic, 29, 30
Tortonese, Paolo, 260
Treml, Martin, 260
Trevi, Emanuele, 244-246
Troeltsch, Ernst, 117
- Ugo di San Vittore, 198, 199, 261
Usener, Hermann, 218
- Vander, Fabio, 247
Vannutelli, Serafino, 39, 249
Vansina, Jan, 78
Vellucci, Giuseppe, 212
Venuta, Pierluigi, 81, 253
Vettori, Vittorio, 58, 250
Vialon, Martin, 256, 260
Vico, Giambattista, 117, 118, 134,
199, 212, 257
Viola, Paolo, 243-244, 271
Vittorio Emanuele III di Savoia, 40
- Vivarelli, Roberto, 259
Vollaro, Michele K., 247
Voltaire, François-Marie Arouet de,
202
Vossler, Karl, 117, 124, 126, 174, 256
- Wang, Q. Edward, 262
Warburg, Aby, 180, 218
Watanabe, Ken, 75
Wearden, Stanley T., 253
Weil, Simone, 246
White, Hayden, 232
Wilson, William Scott, 269
Woo, John, 271
Woolf, Virginia, 154, 158, 168, 187,
188
Wright, George, 268
- Yamashita, Yris, 75
Yen Shu-sên, 262

