

Orientalismi italiani

Gabriele Proglia
Università di Torino - EHESS

Orientalism di Edward Said, ormai da decenni, è al centro di un vivo dibattito. Forse perché, fin dalla prima citazione, da quel ‘non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati’ ripresa dal *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* di Karl Marx, il contesto messo a fuoco, insistendo sulla linearità dell’Europa, di alcuni tratti dominanti del suo pensiero, produce nel lettore una forma di straniamento, di disallineamento con la retorica del passato, delle identità, delle nazioni. Privati del manto che apparentemente unifica, altro non è che l’effetto delle modulazioni dei confini, si dischiude un universo che va trattato nelle sue specificità. E, sebbene con declinazioni diverse, si scopre che, alla fine, si sta parlando di altri volti dell’Europa, proprio come succedeva per Venezia nelle *Città invisibili* di Italo Calvino.

Di qui l’idea di orientalismo come ‘mali della – e aggiungerei nella – cultura europea’, del Soggetto (Mellino 2009, Young 1990): un universo valoriale che, proprio in quanto creato in seno al *logos* europeo, ne conferma la centralità e la coerenza. Dunque, non un sistema dicotomico, ma la riproduzione, su altri frangenti, della discorsività europea, di un *modus ponens* che, secondo Said, iniziò con la descrizione e classificazione degli altri, delle forme di alterità, per poi diventare un approccio consueto e diffuso. L’elemento patologico, in tal senso, andrebbe riscontrato nell’estensione su grande scala della ‘capacità processuale’ – Said parla di distribuzione della consapevolezza geopolitica, di elaborazione d’“interessi” e di volontà. Non si tratta solo di condividere delle rappresentazioni, ma della capacità di fare propri, di adottare nella pratica, certi modelli interpretativi. Percorrendo questa linea, Said individua nella cultura greca le origini epistemologiche delle forme di relazionalità, delle funzioni che permisero l’affermazione e l’ancoraggio, in una

posizione centrale, dell'Europa. In tutto ciò l'Oriente è silente, o ammutolito, dalla 'discorsività' del *milieu* europeo; l'Oriente – chiarisce Said riferendosi ad Eschilo – è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato "orientale", [...] ma anche perché è stato possibile *renderlo* "orientale" (Said 1978, p. 15). Su quel 'renderlo', voluto in corsivo, grava il doppio vincolo del legame, un 'a priori' strutturale, tra i lavori sull'Oriente e la tautologia secondo cui l'Oriente è incapace di dare una rappresentazione di se stesso. "È l'Europa – continua Said – a dare forma, intelligibilità all'Oriente. Il modo in cui lo fa non è quello del burattinaio, ma piuttosto quello dell'artista, guidato da un autentico ingegno creativo, il cui potere di dare vita raffigura, anima e costituisce lo spazio altrimenti vuoto, silenzioso e temibile al di là dei confini, oltre il mondo a lui familiare" (*Ibidem*, p. 63). I Subaltern Studies prima, gli studi postcoloniali poi, s'interrogarono su questi silenzi e sulla possibilità reale del soggetto di parlare.

Il lavoro di Said è collocabile nell'epicentro di un terremoto ancora in corso: riguarda cioè la ridiscussione dei rapporti tra sapere e produzione, e, più in generale il ruolo geopolitico dell'Europa e dell'europeità in vari campi. Tuttavia non si può assumere come statico, uniforme e semplicemente ripetitivo il discorso 'orientalista'. Non lo è nel tempo, penso a fine Ottocento e al presente, né nello spazio – tra stati e, al loro interno, in aree specifiche; non lo è in opere con lo stesso registro: nella letteratura di Flaubert e Hugo, nelle tele di Francesco Hayez e Gustave Moreau.

Infatti, le sue variazioni, già oggetto d'attenzione degli scritti di Lata Mani e Ruth Frankenberg, rimettono in discussione la 'macchina orientalista'. Riflessioni simili sono state avanzate, in modi diversi, sia da Homi Bhabha e Gayatri Spivak per quanto concerne l'appiattimento della realtà su alcuni canoni la cui esigenza ultima è di modellare e uniformare, sia da Robert Young per ciò che riguarda le similitudini degli aspetti totalizzanti del 'discorso orientalista' e del dominio europeo. Invece James Clifford ha fatto notare l'esigenza di una ridiscussione formale del nesso tra autore/opera e tradizione. A partire, innanzitutto, dalle matrici concettuali frutto di un collage, minuzioso quanto interpretativo, di autori diversi, dai

quali Said estrapola alcune nozioni: l'egemonia e la divisione della società da Antonio Gramsci, il discorso e il suo ordine da Michel Foucault, la scienza del concreto da Claude Lévi-Strauss, solo per dirne alcuni. Si tratta di elementi che, a mio avviso, insistendo sulla ricerca dell'omogeneità, finiscono poi per tralasciare la reale portata, e le rispettive ricadute, degli orientalismi. Più nello specifico il reale elemento critico, ancora una volta, è l'analisi dei confini posti in essere da Said: dove termina il sapere puro e dove inizia quello politico? Quali sono i reali confini dell'Europa e quali quelli dell'Oriente? E qual è la relazione tra Oriente ed Orientalismo: si tratta di superfici speculari o, invece, per entrambi vale un sistema di riconoscimento e definizione profondamente soggettivo? All'interno delle condizioni di disequilibrio i rapporti tra soggetti sono sempre lineari, eterodiretti, consequenziali, o, invece, ammettono la possibilità di contaminazioni, di declinazioni che escono dall'alveo della consuetudine pur ascrivendosi negli esiti dell'orientalismo? Anche se nella contrapposizione degli spazi – i 'nostri' e i 'loro' – Said coglie l'effimera distinzione geografica, da lui stesso definita 'arbitraria', poi ricade, formulando un'interpretazione, nel paradosso di considerare i due come insiemi stabilizzati e forse, ipotizzando l'eco strutturalista che lo muove, persino separati. Non si capisce quale sia, a questo punto, il margine d'azione delle 'poetiche dello spazio' di Gaston Bachelard e come si possano integrare in una visione così bloccata. Ma soprattutto, se l'orientalismo è la proiezione dell'Europa oltre i suoi confini, non si mette a fuoco il nesso tra spazi ipotizzati e realmente occupati, i 'nostri' tanto quanto i 'loro'.

Dunque, forse ancora una volta, bisogna ripartire dal confine: ciò che divide solo all'apparenza – o forse come esito simbolico utile all'Europa – è una linea; si tratta, bensì, di una prospettiva ben più articolata. Così, anche l'immagine dell'Oriente non oscilla tra disprezzo e curiosità, ma muta, comprendendo rappresentazioni in continua trasformazione. Non si tratta d'immagini nuove: le une sono in relazioni con le altre, esistono anche grazie alle altre. L'interconnessione tra di esse, non ne oblitera la differenza nel senso hegeliano, ma anzi riapre ad una prospettiva che lascia pensare, per

ciò che concerne la complessità delle forme, alla surdeterminazione di Louis Althusser e, per quanto riguarda l'intelleggibilità del soggetto attraverso le tracce, alla *différance* di Jaques Derrida.

Anche in questi casi, liberando l'Oriente dall'area chiusa in cui è stato confinato, dal 'palcoscenico annesso all'Europa' (Said 1997, p. 69), e dandogli una profondità che moltiplica le forme e ne lascia intravedere sempre di nuove, lo scarto di significazione pare non essere sufficiente. In *primis* perché l'Oriente non è solo l' 'intero Est', ma anche altri luoghi esterni e interni all'Europa: l'Egitto come l'Etiopia; è nell'architettura e nelle mode europee. Questo, però, non deve rimandare unicamente all'Europa, non si tratta, cioè, esclusivamente delle 'relazioni con gli spazi che si trovano al di là delle sue frontiere', o del passaggio da una condizione statica e oppositiva tra arabi e cristiani ad una in cui, in conseguenza di un processo di secolarizzazione, si distinguono molte categorie. Infatti, i tanti Orienti e gli altrettanti orientismi – è doverosa, a questo punto, la declinazione al plurale – sono frutto di una continua scomposizione e ricomposizione della significazione, di mutazioni, rivelazioni e scomparse, nella quale i flussi culturali, profondamente permeabili ai dispositivi di confine, prendono forma nel solco della centralità europea. Se esiste un'accumulazione sistemica questa è certamente da ascrivere al computo dei processi inerenti alla memoria e, in particolare, alla capacità reiterativa dell'immagine, sia nei casi della trasformazione dei concetti, sia delle forme.

Procedendo per un'altra strada ancora, bisogna interrogarsi sulla correlazione, ed eventualmente disgiunzione, tra 'orientalismo latente' e 'manifesto': il primo è, secondo Said, 'quasi inconsapevole (e certamente intoccabile) assolutismo teorico'; il secondo, invece, 'è l'insieme delle cognizioni e ipotesi esplicitamente comunicate sulla società, le lingue, la letteratura e ogni altro aspetto della vita in Oriente' (Said 1978, p. 204). Anche in questo caso la dicotomia si riassume nella tensione, di marca strutturalista, al reale. Non si spiega, se non nell'*agency*, la correlazione tra i due elementi. In questo modo, però, si disattiva la capacità, e le relative ricadute palesi, delle forme d'immaginazione. Said parla d'immaginario in più passaggi, ma non entra mai nel merito e, soprattutto, non

chiarisce la reale portata nel determinare le rappresentazioni dell'Oriente. Viceversa, relega la fantasia a un piano evanescente e certamente meno influente del corpus teorico e pratico.

L'approccio immaginativo a ciò che è orientale ha preso – specifica Said – le mosse da una sovrana coscienza occidentale, dalla cui indiscussa centralità è emerso un mondo orientale conforme dapprima a nozioni generali un po' vaghe, poi a una logica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni (Said 1978, p. 17). L'approssimarsi al mondo orientale restituisce prima un orizzonte d'insieme e poi, in seconda battuta, mette a fuoco i particolari che, in alcuni casi, si staccano in modo significativo dall'uniformità descritta. Sembra si tratti dello stesso principio, forse molto più schematizzato, che esiste tra immagine ed immaginario: preso come spunto un certo orizzonte conoscitivo, per esempio gli harem di Giuseppe Aureli o il bazar di Francesco Ballesio – due interessanti pittori italiani – se si sposta l'attenzione sul particolare, i tratti fisici o i motivi dei tappeti, si compie un decentramento di significato che immette a nuove declinazioni non solo del particolare, ma dell'universo che, ad esso connesso tramite rimandi intersoggettivi, si dischiude.

Un'immagine, dunque, può contenere più immaginari e, ovviamente, non va intesa nel senso del visibile o del manifesto, ma ha un'accezione più ampia che si approssima al concetto d'idea. Le combinazioni, che dipendono tanto dalla soggettività dello sguardo e dalla progettualità dell'autore, quanto, anche, dalla consuetudine rappresentativa – sia che ne replichi il modello abituale, sia che se ne distacchi –, sono innumerevoli. Al tempo stesso, nella più parte dei casi definiscono sia un'intersezione in cui è possibile, grazie alla reiterazione d'immagini simili, identificare canoni abituali, sia spazi aperti – non si tratta certamente d'insiemi – in cui prendono forma altre rappresentazioni. Queste ultime solo all'apparenza sono ibridazioni, alterazioni, sfocature, oscurità e silenzi: infatti, si avvicinano molto al concetto eccentrico della teoria queer, cioè a elementi 'autonomi ed eccedenti le categorie di genere', 'multipli e mobili, capaci di molteplici identificazioni e appartenenze ma anche

di disidentificazione e auto dislocamento' (de Lauretis 1999, p. 55; p. 115). Ovviamente, tornando al concetto di orientalismo, alcune forme di alterazione del canone, pur differendo e magari staccandosi dalle dirette ricadute coloniali e imperiali, possono, per la volubilità dello sguardo, diventare soggetti. Questo avviene, però, nell'ambito dell'eurocentrismo e dunque, la stessa immagine, che per altre vie avrebbe un ruolo antagonista, si ascrive nelle sue difformità, nel computo delle possibili flessioni della coerenza del sistema, cioè conferma l'orientalismo stesso, ne diventa una delle possibilità. Dunque si va incontro tanto alla fagocitazione, nel *corpus* dell'intersezione, d'immagini che non necessariamente sono espressioni egemoniche quanto, viceversa, al ri-utilizzo delle immagini dell'orientalismo come schermi che, in funzione strategica, concentrano l'attenzione per spiazzare, cioè alla cui ombra, quasi fossero scudi simbolici, si celano pratiche di sovversione, d'alterità. Nonostante la molteplicità delle forme, e la loro continua ridefinizione, Said si concentra, in particolar modo, su quella che ho chiamato 'intersezione' e su di essa costruisce il suo impianto. Anche partendo di qui, dal pensiero saidiano *tout court*, va però ravvisata l'incompletezza del suo discorso: si limita alla trattazione dei casi francesi e inglesi. Quello italiano, invece, non è preso in conto. Tale mancanza agisce, insieme ai fattori succitati, per appiattare e confinare un universo che, al contrario, è molto più esteso.

Da queste riflessioni nasce il progetto *Orientalismi italiani*: uno spazio per riconsiderare, dopo oltre trentacinque anni dall'uscita dal monumentale lavoro di Said, le rappresentazioni, gli immaginari, i tempi e gli spazi delle forme italiane. L'intento è di non porre confini disciplinari o teorici, ma di scorgere le continuità-discontinuità di narrazioni tra passato e presente, adottando un approccio tanto sincronico quanto diacronico. Ciò significa parlare anche di 'italiani' *ante-litteram*, non solo nel senso della formazione dell'unità nazionale, ma anche di processi che, nati ben prima del 1861, furono ereditati e riutilizzati nella formazione dell'immaginario soggettivo e intersoggettivo. Inoltre, è utilizzato il plurale – *orientalismi italiani* – proprio per indicare la multiforme presenza di

soggetti che, con differenti progetti, narrarono le tante forme degli Orienti.

Questo primo volume raccoglie contributi molto diversi il cui filo rosso è da rintracciare nella ridiscussione, teorica e pratica, del concetto di orientalismo applicato all'Italia. In tal senso è collocabile il saggio di Francesco Surdich sul viaggio che, nel 1894, portò il vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, in Oriente. Infatti, nella sua prospettiva tutto viene dall'Oriente, "tutti siamo figli e discepoli dell'Oriente e nostro vanto è quello di aver elaborato e perfezionato ciò che i nostri antenati ci portavano dall'Oriente".

Su tutt'altri itinerari si svilupperà il contributo di Margherita Trento: sia perché l'orientalismo riguarda l'India dei primi anni del XVII secolo, sia perché dal testo emergono le strategie utilizzate da Roberto Nobili, gesuita italiano giunto a Madurai nel 1606, nell'opera di evangelizzazione. Si tratta, secondo Trento, di un "processo di adattamento di se stesso e della pratica del cristianesimo alla cultura locale". Tuttavia, se nella pratica l'operato di Nobili si distingue in modo netto da quelli di altri missionari come Gonçalo Trancoso Fernandes, questo contributo cerca di andare oltre tale opposizione e, sottolineando il ruolo di un informatore locale, Bonifacio Śāstri, lascia intravedere un orizzonte in cui voci, interessi e strategie differenti, non sempre armoniche, si relazionano, a volte contaminandosi.

Simone Attilio Bellezza, invece, indagherà sugli stereotipi sorti sul fronte orientale, quello russo-sovietico, della seconda guerra mondiale utilizzando le memorie di 'reduci' noti: Mario Rigoni Stern, Primo Levi, Giulio Bedeschi e Nuto Revelli. L'obiettivo di Bellezza è di portare l'orientalismo fuori dai confini della colonia, di ragionare sulla possibilità di adottare il paradigma interpretativo di Said in un contesto radicalmente diverso, nel quale, però, sussiste un "nesso diretto fra controllo politico e discorso sul soggetto estraneo sottomesso".

Barbara Spackman tratterà la storia di Leda Rafanelli, vissuta a Milano nei primi anni del secolo scorso e convertitasi all'Islam dopo un viaggio di tre mesi in Egitto. Il tema della conversione di Rafanelli è al centro della riconsiderazione della sua identità, della

sua storia personale. Proprio per questo motivo Spackman propone un'interessante traiettoria interpretativa: "I aim to situate Rafanelli less as Orientalist, and more as Orienteuse, to borrow and feminize a term that Edward Said used to refer to the sympathetic stance of the Orientalist scholar, Raymond Schwab, and to argue that conversion to Islam provided Rafanelli with an alternative site of enunciation and belief, from which to critique both Western colonialism and modern femininity".

Il testo di Marco Demichelis prenderà in considerazione, invece, l'orientalismo non più a est, ma a sud. In particolare il saggio ricostruirà l'interesse di alcuni intellettuali e accademici, dai primi scritti dell'Ariosto fino al 1937, per l'Etiopia. Dopo il 1937 ogni notizia inerente il paese del Corno d'Africa spari: "i riferimenti – chiarisce Demichelis – nel '38, '39 diventarono limitati se non inesistenti e naturalmente non riguardarono certo i massacri compiuti dalle forze italiane sotto la guida del Generale Graziani presso il monastero di Debre Libanos o Dessié, come azione di rappresaglia per lo sventato tentativo di assassinarlo nel 1938".

Oriente giocattolo è il titolo del contributo di Marta Villa che esaminerà le tracce delle rappresentazioni orientali nei giochi da tavolo italiani dal 1800 al 1950. "Nel periodo imperialista – chiarisce Villa – non stupisce che quasi tutte le nazioni coloniali abbiano prodotto e messo in circolazione giochi dove coraggiosi missionari superano mille difficoltà e pericoli per cristianizzare gli indigeni, il più delle volte neri africani, dai volti poco rassicuranti, vestiti in modo inequivocabile, come ci si aspetterebbe da dei selvaggi, rappresentati dunque secondo quei canoni stilistici che lo stesso Said mette in evidenza nel suo *Orientalismo*".

Il saggio di Luigi Benevelli, riferirà sull'opera in Libia dal 1911 al 1943 dello psichiatra Angelo Bravi. Una figura interessante per le sue idee secondo cui "le razze mediterranee nordafricane – chiarisce Benevelli – si collocavano su un piano superiore e separato rispetto ai popoli primitivi, e su tale base aveva impostato un ragionamento complessivo sui problemi che si sarebbero dovuti affrontare per una moderna politica di assistenza psichiatrica in Libia". Nonostante ciò

Bravi condivideva l'idea delle diversità fra le razze e il pregiudizio contro gli indigeni “di razze inferiori”.

Per Stefano A. E. Leoni il terreno d'indagine sarà musicale: oggetto del suo scritto è l'orientalismo ‘ambiguo’ di Gustavo Pesenti e, più in generale, l'utilizzo della musica come fonte per interpretare l'intricata relazione dell'Italia con l'Oriente.

Anna Calia, invece, ci riporterà a fine del quindicesimo e agli inizi del sedicesimo secolo, attraverso lo studio dei resoconti dei viaggiatori veneziani in Oriente. Nel periodo preso in considerazione, “la letteratura di viaggio veneziana – continua Calia – offre [...] un esempio significativo della costruzione a fini ideologici di identità *altre*, qui identificabili con l'immagine negativa del Turco - per cui si può provare ammirazione o avversione, ma mai vicinanza e simpatia - contrapposta a quella idealizzata del Persiano”.

L'analisi di Paolo Orvieto riguarderà la difformità/deformità dell'altro orientale – “inteso non tanto come geograficamente localizzato, quanto, seguendo l'“orientalismo” di Said, più genericamente come l'anti-occidentale o l'anti-europeo -, nella sua rappresentazione più estrema e perturbante, quindi indiscutibile conferma della superiorità etnica ed etica dell'occidentale: l'antropofago e/o il truculento barbaro, l'“orientale” ancora allo stato pre-umano”.

Simone Brioni proporrà, invece, un'intervista a una delle più importanti scrittrici postcoloniali italiane, Shirin Ramzanali Fazel. Il tema dell'orientalismo assumerà, nel suo contributo, una dimensione presente, contemporanea: la definizione, il confine tra Est e Ovest, l'eurocentrismo, l'occidentalismo, il meticcio e gli stereotipi sugli immigrati saranno solo alcuni dei temi affrontati.

Infine, Antonella Viola prenderà in considerazione l'alimentazione degli indiani agli occhi dei viaggiatori e residenti italiani nell'India britannica tra il 1860 e il 1930. Se, come teorizza Viola, “l'incontro con l'altro e la percezione della sua diversità culturale” passano anche attraverso il contatto con il cibo, questo saggio, utilizzando molteplici fonti di diversa natura e provenienza, restituisce la

trasformazione, prima di tutto espressa in termini culturali, dalla
'diversità' in 'inferiorità'.