

---

## ACADEMICS



---

a cura di

S. A. BRIOSCHI · M. DE PIETRI

# Visioni d'Oriente

Stereotipi, impressioni, rappresentazioni  
dall'antichità ad oggi

---

Responsabili scientifici del progetto

D. MAZZA, C. MORA, C. ZIZZA

PaviaUniversityPress



Il volume che qui si pubblica rientra in una serie che, espressamente dedicata all'archeologia classica e del Vicino Oriente, è destinata ad accogliere i migliori prodotti scientifici di giovani studiosi formati all'Università di Pavia. La serie editoriale è stata ideata e resa finanziariamente possibile dalla generosa intelligenza del dr. Cesare Oddicini, alunno dell'Università di Pavia per le discipline dell'antichità.



Per la presente pubblicazione si è ottenuto un cofinanziamento da parte del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia.

Referenti scientifici del progetto: Donatella Mazza, Clelia Mora, Cesare Zizza.

*In copertina:* l'interno della chiesa di S. Irene a Istanbul (foto C. Mora), da poco riaperta dopo un restauro, che nel 2006 ha ospitato un'importante messa in scena greco-turca de *I Persiani* di Eschilo (regia di Theodoros Terzopoulos). Lo spettacolo è stato proiettato nell'ambito della Winter School pavese, iniziativa alla quale deve molto il presente volume.

*Copertina:* Cristina Bernasconi, Milano

*Impaginazione:* Alberto Bellanti, Milano

Copyright © 2021 EGEA S.p.A.

Via Salasco, 5 - 20136 Milano

Tel. 02/5836.5751 - Fax 02/5836.5753

egea.edizioni@unibocconi.it - [www.egeaeditore.it](http://www.egeaeditore.it)

Tutti i diritti sono riservati, compresi la traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione, la comunicazione al pubblico e la messa a disposizione con qualsiasi mezzo e/o su qualunque supporto (ivi compresi i microfilm, i film, le fotocopie, i supporti elettronici o digitali), nonché la memorizzazione elettronica e qualsiasi sistema di immagazzinamento e recupero di informazioni. Per altre informazioni o richieste di riproduzione si veda il sito [www.egeaonline.it/fotocopie.htm](http://www.egeaonline.it/fotocopie.htm).

Date le caratteristiche di Internet, l'Editore non è responsabile per eventuali variazioni di indirizzi e contenuti dei siti Internet menzionati.

Pavia University Press

[info@paviauniversitypress.it](mailto:info@paviauniversitypress.it) – [www.paviauniversitypress.it](http://www.paviauniversitypress.it)

Prima edizione: aprile 2021

ISBN volume 978-88-6952-144-7

Stampa: Logo S.r.l. – Borgoricco (PD)

# Indice

---

PREMESSA	VII
D. Mazza, C. Mora, C. Zizza	
INTRODUZIONE	1
S.A. Brioschi, M. De Pietri	
ORIENTALISMO. LA TEORIA INIZIALE E GLI SVILUPPI ODIERNI	9
F.M. Fales	
BABILONIA TRA STORIA E MITO IN ETÀ MODERNA: DA CITTÀ SANTA A SIMBOLO DI PERDIZIONE	33
G. Bergamini	
LA SCHIAVITÙ E L'ORO. DRAMMATURGIE DEL BARBARO DAI <i>PERSIANI</i> DI ESCHILO ALLE <i>TROIANE</i> DI EURIPIDE	47
A. Beltrametti	
VISIONI D'ORIENTE (E D'OCCIDENTE) DI UN FILOSOFO. ARISTOTELE, LA <i>POLITICA</i> E I <i>PERSIANI</i>	61
C. Zizza	
RUSSIA, ORIENTE, ORIENTALISMO	85
A. Ferrari	
I CARAVANSERRAGLI DI MONTESQUIEU. INCONTRO DI VIAGGIATORI REALI E IMMAGINARI NELL'ORIENTE FITTIZIO DELLE <i>PERSANES</i>	99
L. Norci Cagiano	
ON THE WHEEL OF HISTORY. ABOUT POTTER'S TRANSLATION OF AESCHYLUS' <i>THE PERSIANS</i> – 1777	111
L. Guerra	

---

L'ORIENTE DEL <i>MILIONE</i> FRA VISIONE E VISUALIZZAZIONE: HENRY YULE, <i>THE BOOK OF SER MARCO POLO</i> (1871-1920) D. Rando	125
I PERSIANI A PIETROGRADO: <i>LA BATTAGLIA DI SALAMINA</i> DI ADRIAN PIOTROVSKIJ E SERGEJ RADLOV V. Parisi	155
CON LO SGUARDO A ORIENTE. RAPPRESENTAZIONI, CONFLITTI E RIMOZIONI DELL'ALTRO NELLA MODERNITÀ SPAGNOLA E. Lodi	167
"AN HONOURABLE MAN". STEREOTYPES OF BRITISHNESS FACING THE COLONISED 'OTHER' IN HOWARD BRENTON'S <i>DRAWING THE LINE</i> V. Cantoni	183
LA GRECIA MODERNA FRA OCCIDENTE E ORIENTE: SCHEMATISMI DUALISTICI E NECESSITÀ DI VISIONI IBRIDE G. Tentorio	197

# Premessa

---

DONATELLA MAZZA, CLELIA MORA, CESARE ZIZZA

(Università degli Studi di Pavia)

*Zadig ou la destinée* (sottotitolo: *Histoire orientale*) fu pubblicato da Voltaire nel 1747. Lo stesso autore pubblica nel 1768 il romanzo *La Princesse de Babylone*. L'*Encyclopédie* di Diderot (1751), alle voci 'Babel' e 'Babylone ou Babel', riporta i racconti tradizionali della Bibbia sulla città orientale e cerca di descrivere la sua collocazione fisica, allora nota solo molto parzialmente. Babilonia sarà riscoperta archeologicamente più di un secolo dopo, mentre le migliaia di tavolette cuneiformi provenienti da Ninive e dintorni videro la luce solo negli anni '40 dell'Ottocento e furono decifrate e lette successivamente. Anche altri autori famosi si occuparono di Babilonia prima del deciframento della scrittura e della riscoperta, a testimoniare l'importanza di un mito e di una tradizione leggendaria che hanno attraversato i millenni e hanno contribuito a creare in Europa un'immagine stereotipata dell'Oriente che ancora perdura.

Il presente volume nasce dalla collaborazione scientifica e didattica delle sezioni di Antichità e di Lingue e Letterature Straniere del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia. L'ottimo risultato della Winter School *Visioni d'Oriente, a partire dai Persiani di Eschilo. Tradizioni, ricezione e riletture dall'antichità al contemporaneo*, ospitata dal Collegio Borromeo (25-30 novembre 2019) e rivolta ai dottorandi e laureandi delle due sezioni, ci ha incoraggiati a raccogliere i risultati di ricerca degli studiosi intervenuti e di alcuni altri aggiuntisi, che erano alla base delle lezioni dottorali.

Partendo da sguardi specialistici e prospettive storico-culturali diverse, questo volume offre al lettore uno sfaccettato panorama storico e artistico della cultura europea letta attraverso il confronto e la fascinazione dell'altro da sé, idealmente racchiuso fra il 472 a.C. (data della prima rappresentazione de *I Persiani*) il primo testo teatrale giunto fino a noi, e il nostro presente. Si tratta dello scontro fra culture, dell'opposizione Oriente e Occidente o Europa contro Asia, che per capovolgimento richiama anche il suo opposto, ovvero sia la fascinazione dell'Oriente favoloso che ha percorso come un filo rosso la cultura occidentale, dal mito di Babilonia, che dal Medio Evo giunge fino alla modernità, alle ricostruzioni favolistiche settecentesche, offrendo anche in questo caso, nella lettura fantastica dell'alterità, uno specchio di sé stessi.





# Introduzione

---

SERENA A. BRIOSCHI, MARCO DE PIETRI

(Università degli Studi di Pavia)

## *Quale Oriente? Breve storia di un confine mobile*

Il filo rosso che attraversa e lega tra loro gli interventi raccolti in questo volume – diversi per materia trattata e periodo storico indagato – è il tema della raffigurazione che ‘Noi’ abbiamo costruito degli ‘Altri’ nelle varie epoche storiche e nelle varie aree geografiche. Ognuno degli interventi che seguono si basa sull’assunto, chiaramente esplicitato da E. Hall, per cui «ethnic stereotypes, ancient and modern, though revealing almost nothing about the groups they are intended to define, say a great deal about the community which produces them» (*Inventing the barbarian*, Oxford 1989, p. IX). Attraverso un approccio diacronico, multidisciplinare e collettivo, questo libro tratta di come ‘Noi-Europei’, ‘Noi-Eredi dei Classici’, ‘Noi-Occidentali’ abbiamo inventato, *per differentiam*, gli ‘Altri’: di dove abbiamo fissato il confine – un confine socialmente prodotto più che determinato da fattori naturali o geografici – oltre al quale finisce l’Occidente e ha inizio un mondo diverso, contrario e opposto al ‘nostro’, l’Oriente. Un confine, come cercheremo di mostrare, estremamente mobile.

Se, in effetti, per la cultura occidentale chi sta ‘più a Est’ è sempre stato il nemico da battere, è pur vero che in Omero – il ‘padre’ del sapere europeo – i Greci d’Occidente e gli Orientali Troiani, per quanto schierati ai due versanti opposti di una guerra micidiale, non sono ancora connotati come diversi gli uni dagli altri. Queste alcune delle riflessioni di Anna Beltrametti (pp. 47-60), che osserva come i Troiani parlino, mangino e preghino proprio come i Greci: quella di Troia è una guerra tra simili, quasi fratricida. I ‘diversi’, i *barbaroi* di Omero, sono quei popoli in cui gli eroi greci si imbattono nelle loro peregrinazioni: cannibali, lotofagi, capaci di prodigi malefici, senza vocabolario, senza dèi, al limite dell’umanità. Troppo diversi, insomma, anche per essere nemici. La studiosa mette a fuoco come la polarità Occidente-Oriente abbia avuto inizio soltanto a partire dalle rielaborazioni che i Greci operarono su un altro scontro storico epocale, ovvero le Guerre Persiane. In particolare con Eschilo, e con la sua tragedia *I Persiani* – unica tragedia greca a noi pervenuta di argomento storico e non mitologico – il confine tra ‘Noi(-Greci/Occidentali)’ e gli ‘Altri(-Persiani/Orientali)’ diventa invalicabile barriera tra chi è civile

---

\* Università degli Studi di Pavia

e chi è *barbaros*, tra chi sa fruire della libertà e organizzare la collettività attraverso strutture politiche che valorizzino l'arbitrio di ogni individuo, e chi è schiavo, anonimo componente di una massa capace solo di obbedire agli ordini di un sovrano che non ha scelto; tra chi conosce il senso della misura e dell'equilibrio e chi, ubriaco di ricchezze e di potere, cede ai lussi, perde vigore e per questo viene sconfitto. Per i Greci, il confronto con i Persiani è tutto giocato su queste due coppie antitetiche: la libertà occidentale contro la schiavitù delle masse orientali; la sobrietà degli Occidentali, che sanno ottimizzare il poco che hanno, contro le tonnellate di cibo e di oro che conducono gli Orientali alla corruzione e alla rovina.

A partire dalle Guerre Persiane, il *topos* dell'Oriente come luogo del dispotismo per antonomasia conserverà e accrescerà la sua fortuna: basti pensare che Aristotele, nella sua *Politica* – un'opera scritta con l'ambizione di educare i Greci a progettare la miglior comunità umana possibile – si servirà delle società orientali come «simbolo, metafora o *exemplum* di un modo di essere e di agire dal quale l'intero *Hellenikon* doveva spesso guardarsi», utilizzandole «per trarne *per differentiam* lezioni di politica e di etica». Così scrive Cesare Zizza (pp. 61-84), che mette in evidenza come il filosofo, pur chiamando in causa e dimostrando di conoscere diverse civiltà del Vicino Oriente, tenda a ridurle tutte a un unico e grande 'Oriente', appiattito dal minimo comune denominatore della viltà: i popoli dell'Asia sono sudditi 'per natura', geneticamente obbligati a vivere sottoposti a un despota. O almeno, questa è l'immagine di Oriente che Aristotele e i suoi contemporanei avevano finito per rappresentarsi, quasi a voler costruire un modello (o, meglio, un 'anti-modello') di società nel quale individuare 'a colpo d'occhio' tutte quelle caratteristiche da cui una comunità doveva tenersi lontana.

Queste stesse antinomie verranno sfruttate, circa venticinque secoli dopo, dalla propaganda anti-zarista degli sceneggiatori Adrian Piotrovsky e Sergei Radlov. Nella loro *pièce* didattica destinata ai giovanissimi, *Salaminskij boj* ('La battaglia di Salamina'), su cui è concentrato l'intervento di Valentina Parisi (pp. 155-166), gli autori dipingono una caricatura dello zar Nicola II, evocata attraverso il personaggio del dispotico Serse, ghiottone e dedito a vari vizi e mollezze; i piccoli spettatori erano, così, spinti a identificarsi nella gioventù ateniese assetata di libertà, in un momento in cui su Leningrado incombeva il rischio della restaurazione dello zarismo, proprio come l'Impero persiano aveva minacciato l'autonomia delle *poleis* greche. Ma se nella tragedia eschilea c'era un mare – il Mediterraneo – a separare l'Occidente dall'Oriente, nell'opera di Piotrovsky e Radlov equilibrio ed eccesso, libertà e tirannide, valori occidentali e anti-valori orientali convivono nella Russia post-rivoluzionaria: tra Occidente e Oriente non esiste alcun confine geografico, ma è anzi la labilità di una barriera tutta 'ideologica', astratta, a richiedere con urgenza che i *media* (tra cui il teatro) si assumano la responsabilità di costruire e consolidare l'immagine di un 'noi' ideale e della sua nemesi. Tanto i rivoluzionari quanto

i sostenitori della monarchia sono Russi; ma solo i primi possono trovare legittimazione nella supposta consanguineità con gli antichi Greci, il popolo della democrazia e dell'uguaglianza.

Riconoscersi nei Classici, comunque, non è sempre stata l'unica strada per la costruzione dell'identità occidentale. Anzi, come mostra Lia Guerra (pp. 111-124), nella società orgogliosamente colta dell'Inghilterra del secolo XVIII il greco e il latino erano appannaggio di pochi o, per meglio dire, di personaggi come l'ingenuo sognatore Parson Adams – co-protagonista di *Joseph Andrews* di Henry Fielding (1972) –, isolati dalla realtà e «entirely ignorant of the ways of this world». Quando Adams mostra un manoscritto di Eschilo a un altro attore del racconto, il pragmatico Giudice di Pace, questi rimane esterrefatto e confuso da quell'incomprensibile serie di 'cifre' – i caratteri greci – e dal nome esotico del loro autore. Paradossalmente (?), nella Gran Bretagna del Settecento, a sembrare estraneo è proprio Eschilo, e chi, come lui, vive nell'universo morto di un passato lontanissimo. Per il Giudice di Pace, rappresentante di un ordine pensato per tutelare il qui-ed-ora e imperniato sulle leggi della ragione, l'estraneo, l'Altro, l'Oriente, è proprio il mondo antico, recondito, incomprensibile, inutile.

Del resto, nel XVIII secolo quello della ragione era un tema caro a chi lavorava alla costruzione della cultura europea e dell'identità occidentale, come fa notare Enrico Lodi (pp. 167-182). Nelle *Cartas Marruecas* di José de Cadalso, documento fondamentale dell'Illuminismo spagnolo, la razionalità è presentata come elemento essenziale e identitario della civiltà occidentale, nonché come premessa essenziale alla tolleranza verso l'Altro. Fulcro del fitto scambio epistolare tra lo spagnolo Nuño, il giovane marocchino Gazel e il precettore di quest'ultimo Ben Beley, anch'egli marocchino, è il confronto, illuminante e illuminato, tra le reciproche culture; un confronto improntato a un 'modernissimo' e 'rispettosissimo' relativismo. Eppure, Cadalso non può esimersi dal far concludere a Gazel che Nuño è stato per lui ispiratore di idee razionali, al paragone con le quali quelle arabe gli sembrano 'assurde'. L'ispanocentrismo di Cadalso si rivela con ancora più evidenza nei passaggi in cui il confronto interculturale è giocato sul piano religioso: se il Cristianesimo è religione della ragione e dell'equilibrio – una religione apollinea, per dirla in termini nietzschiani – l'Islam è impulso irrazionale e incontrollato: dionisiaco. Per questo, l'incontro-scontro tra le due fedi non può far altro che dare luogo alla violenza e al conflitto, e risolversi con la rimozione dell'Altro. La contrapposizione tra 'noi-Occidentali/Spagnoli/Cristiani' e 'loro-Orientali/Arabi/Musulmani', ben lungi dall'essersi esaurita nell'ambito dell'Illuminismo, è – oggi più che mai – tema di attualità, come Lodi dimostra attraverso gli esempi del testo teatrale *Los Persas. Réquiem por un soldado* di Pau Miró (2007) e del film *Zona hostil* (2017): anzi, la prospettiva spagnola ha perso, nel corso dei secoli, quello «slancio inclusivo» che aveva caratterizzato le *Cartas marruecas*, per ridursi a una dialettica «puramente oppositiva e autocentrata».

Per quanto nell'Età dei Lumi la modellazione dell'identità Occidentale puntasse su strategie diverse dal polveroso recupero dei Classici, presi com'erano gli intellettuali dall'entusiasmo della modernità e del progresso, gli Antichi non tardarono molto a tornare contemporanei: già le guerre russo-turche (1768-1774) segnarono un passaggio cruciale nel rapporto tra l'Europa occidentale e il mondo orientale. Sul finire del secolo XVIII, la Turchia e la penisola araba erano in balia dell'Impero ottomano. In questo contesto, osserva ancora Lia Guerra, gli Europei tornarono a identificarsi nei cittadini democratici di un'Atene ideale, baluardo di civiltà e barriera difensiva contro l'orientalità dilagante degli ottomani, e i classici ripresero a essere tradotti, diffusi e conosciuti.

In tutto questo, si domanda Gilda Tentorio (pp. 197-210), che ne è stato dei Greci? I Greci veri, non gli eroi *kaloi kai agathoi kai demokratikoi* di Omero e di Eschilo (e di Piotrovsky e Radlov). I Greci moderni, unico popolo ad aver bisogno dell'aggettivo 'moderno' nel nome, per svincolarsi dall'ingombro di quei folgoranti antenati. Cosa resta, nei Greci di oggi, di Ulisse e di Temistocle, dopo che la loro terra ha attraversato mille anni di storia bizantina, e quattrocento di dominazione ottomana? Tutt'oggi, la *self-perception* del popolo greco è condizionata da una dualità irrisolta, dal dubbio di essere i più occidentali d'Oriente o i più orientali d'Occidente, di essere al di qua o al di là del confine. Eppure, questo confine non sembra così netto, così invalicabile: si è spostato nel corso della storia tra la Grecia e la Persia, tra la penisola iberica e quella araba, tra Pietrogrado e Leningrado. Lo si è modellato, talora lo si è fortificato, in altri momenti invece vi si è aperta qualche breccia sottile. La linea che ci separa dall'Oriente (o, per meglio dire, dagli Orientali) sta, di volta in volta, là dove 'noi Occidentali' la vogliamo tracciare; l'Oriente inizia dove vive chiunque sia pericolosamente diverso. [S.A.B.]

### *Quale 'Orientalismo': viaggi e itinerari verso Est*

L'Oriente ha per diversi secoli (dall'antichità fino ai giorni nostri) focalizzato l'attenzione di molte figure storiche e letterarie, come immagine di un mondo 'altro' dal cui confronto con l'Occidente (opposizione binaria costituitasi più o meno arbitrariamente) si è via via definito un 'canone' di Oriente, una *Weltanschauung* che ha plasmato, e ancora plasma, l'immagine e l'immaginario di molti studiosi e letterati, fino a influire sull'assetto geo-politico moderno e contemporaneo, come recentemente sottolineato da Fernando Gentilini che nella sua opera *Tre volte a Gerusalemme* (Milano 2020, pp. 231-237) riconsidera gli scritti di Edward Said nell'ottica del panorama Mediorientale odierno.

Quanto l'Orientalismo abbia impattato sul panorama culturale, economico e politico dell'Occidente è ben evidenziato dal contributo di apertura del volume, a cura di Frederick Mario Fales (pp. 9-32): l'autore introduce la tematica ricostruendo

il portato culturale che ha rappresentato il *background* per la formazione di Said, sottolineando alcuni passaggi che emergono preponderanti nell'opera dello studioso. Dopo una disamina delle varie accezioni che il termine 'Orientalismo' assume nello scritto di Said, Fales ripercorre le tappe storiche che hanno portato l'Occidente ad affacciarsi criticamente e 'scientificamente' all'Oriente, cominciando dalla campagna napoleonica in Egitto che sfocerà nella stesura della monumentale *Description de l'Égypte*, passando per le esplorazioni archeologiche di Paul Émile Botta (a Ninive e a Khorsabad) e di Austen Henry Layard (a Ninive e a Nimrud) e la nascita del collezionismo di antichità orientali (esemplificato, in ambito italico, dal caso del Museo Egizio di Torino, reso celebre dal componimento *Ozymandias* di Percy Bysshe Shelley). L'autore affronta la tematica del rapporto tra colonialismo e Oriente, tema molto caro a Said, per presentare poi alcuni elementi di *pars construens* e *pars destruens* dell'opera dello scrittore palestinese e concludere con un'analisi dell'apporto del neo-fondamentalismo islamico, in opposizione agli interessi e alle 'ingerenze' politiche americane e occidentali in Medio Oriente (soprattutto circa la questione israelo-palestinese), offrendo una lucidissima disamina di eventi che coprono un arco cronologico che spazia dall'11 Settembre fino al 2020.

Il saggio di Giovanni Bergamini (pp. 33-46) ci guida in un *tour* sincronico e diacronico nella città di Babilonia, per secoli (anzi, millenni, fino alle fonti cristiane 'canoniche' e di età tarda) simbolo (positivo o negativo) dell'Oriente, Città Santa già in periodo neo-babilonense, conducendoci attraverso i suoi Giardini Pensili, la sua *ziqqurat* che ha ispirato la Torre di Babele, in un confronto costante con la Grecia classica e la successiva cultura ellenistica (ad esempio il *Romanzo di Nino*), la *Suda*, i *Babyloniaká* di Giamblico, e con la cultura ebraica che lì visse parte della sua cattività (non per nulla detta 'babilonense'). Una certa (con)fusione tra Babilonia e Assiria è un altro *topos* frequente in letteratura, già a partire da Berosso, attitudine che resta fino al periodo medioevale, dell'Umanesimo e del Rinascimento (attraverso il periodo della Riforma), fino al *Nabucco* di Verdi (1842). L'Illuminismo sembra voler voltare pagina, cominciando a ridare dignità storica a Babilonia, un processo che tuttavia culminerà solamente uno o due secoli dopo. Bergamini ripercorre le prime esplorazioni di Pietro Della Valle (1616), fino alle più recenti (novecentesche) indagini archeologiche sul sito. L'autore inoltre non disdegna di ricordare come l'immagine di Babilonia abbia influenzato anche la cultura *fantasy* e *pop* (e, mi si conceda, anche *trash*), tra gli 'Arconti Rettilianì' di David Icke e le felicissime illustrazioni di Romano Scarpa nella storia *Paperino e le Lenticchie di Babilonia*. Insomma, «c'è sempre una Babele per tutti i tempi e tutte le età».

Aldo Ferrari (pp. 85-98) ci conduce 'più a Oriente dell'Oriente', almeno geograficamente, investigando la visione dell'Oriente (o, piuttosto, degli 'Orienti' mussulmano e turco, mongolo e buddista, caucasico, dunque armeno e georgiano) da parte della letteratura, della storiografia e della politica russa, tra Pëtr Čaadaev, Nikolaj

Konrad, Vasilij Bartol'd, Fëdor Dostoevskij, Konstantin Leont'ev, Éesper Uchtomkij (vero e proprio orientalista russo), Vladimir Solov'ëv, e molti altri, autori in cui l'identità stessa della Russia come 'orientale' è spesso discussa e argomentata, fino alle analisi 'saidiane' di scrittori contemporanei (come Vladimir Bobrovnikov, Vera Tolz, Efim Etkind e Sergej Abašin). In breve, l'autore dimostra come «la Russia ha sempre avuto difficoltà a trattare l'Asia e l'Oriente come 'totalmente altri'».

Letizia Norci Cagiano (pp. 99-110) ci porta tra i caravanserragli delle *Lettres persanes* di Montesquieu (1721), in cui il giovane (trentaduenne) scrittore si serve dei Persiani come «confronto e come specchio della società francese dell'epoca [...], per fare la critica o la satira dei costumi europei». La scelta dell'autore di ricorrere alla Persia come termine di confronto è dettata dal fatto che tale luogo risultava non troppo lontano (come la Cina o l'India), né troppo vicino (come l'Impero ottomano), in una geografia più 'mentale' che meramente geografica. L'opera di Montesquieu è poi messa a confronto con le relazioni di viaggio dei seicenteschi commercianti Jean-Baptiste Tavernier e Jean Chardin, esploratori in Persia e India (passando dalla Turchia e dall'Armenia), evidenziando concomitanze e differenze con le *Lettres persanes*: racconti e resoconti tutti accomunati dalla medesima modalità di itinerario basato su rotte carovaniere, caravanserragli e *suq*, raccontati anche da storici come Paul Rycaut, Thomas Hyde e Antoine Galland. L'opera di Montesquieu racchiude insomma «un incontro denso di significati, in un'unione indissolubile e prolifica che dà vita a una rappresentazione ibrida, ma efficace dei due mondi, in cui si può leggere attraverso la descrizione dell'uno, la situazione dell'altro».

Daniela Rando (pp. 125-154) ci invita a ripercorrere l'Oriente di Marco Polo, attraverso una lettura del *Milione* reinterpretato nel *The Book of ser Marco Polo* del colonnello scozzese, operante per la Compagnia delle Indie, Henry Yule (1820-1889), traduzione commentata che «fu frutto di un 'occhio coloniale' che interpretò Marco Polo come viaggiatore/esploratore, precursore dell'esplorazione moderna». La studiosa definisce l'opera poliana come «*device* per la scoperta di un Oriente contemporaneo 'lontano' [...] nell'invenzione ed esplorazione di uno 'spazio anacronistico'», in cui «gli esponenti della civiltà occidentale [...] proiettarono le loro nuove o rinnovate discipline scientifiche [...] assimilando il veneziano Marco Polo [...] in un presente coloniale che diventava atemporale».

Il contributo di Vera Cantoni (pp. 183-196) presenta invece l'ottica di Howard Brenton, attraverso l'analisi della sua opera *Drawing the Line* (2013). In essa, il protagonista, giudice Cyril Radcliffe, è conchiuso all'interno del panorama geopolitico della partizione tra India e Pakistan (1947), un *background* in cui l'autore considera e descrive Radcliffe, «*an honourable man*», «as representative of the misguided, overconfident power that is responsible for the tragic disgrace of Partition, but also recognises himself as somehow belonging to the same culture and thus disqualified from

speaking for its victims». In questo contesto, la visione dell'India da parte del nostro 'onorevole' giudice si configura come uno spaccato esemplificativo della visione coloniale (e colonialista) britannica e, *in extenso*, occidentale: «I've always loved India, I had a romantic idea – the books I read when I was a boy, you know, the exotic India, which is the imperialist way countries are looked at». Questa peculiare visione di un personaggio che contemporaneamente si riconosce in tale prospettiva ma che, al contempo, se ne discosta, è direttamente ricollegata all'opera di Said: «This notion of the Subcontinent's fascinating otherness as an expression of what Said has called Orientalism, a cultural construct which is both a by-product and a premise of the Empire»; ancora una volta, la definizione di un 'Occidente' è dettata dallo scostamento nei confronti di un 'Oriente' che, benché facente parte dell'Impero britannico, stenta a rientrare completamente in un 'paradigma' inglese: «Characters [...] consider what it means to be British, and the main subject of the play [...] may well be identified as 'Occidentalism', i.e. the positing of a Western (and more precisely British) nature by means of its supposed Oriental (and specifically Indian) opposite».

Icasticamente, tutti questi contributi sottolineano come la dicotomica antinomia 'Occidente' vs. 'Oriente' sia stata reinterpretata, in diversi generi letterari e in diverse lingue ed epoche, come 'un'arma a doppio taglio': se da un lato tale opposizione binaria permette di identificare un 'altro' (l'Orientale) che determina una creazione identitaria dell'Occidentale *per differentiam* (cf. *supra*, S.A.B.), è anche innegabile che lo stesso paradigma abbia creato un sistema (quasi un cane che si morde la coda) in cui la stessa definizione di un 'altro' Occidentale non può esistere (essendone logicamente complementare) senza la delimitazione di un 'altro' Orientale; insomma, tra 'alterità' e complementarità, si giungerebbe quasi a un paradosso: senza l'Oriente non vi sarebbe l'Occidente (non nel senso del motto *ex Oriente lux*), e viceversa. Dunque se pur, in un certo senso, ogni Occidentale potrebbe definirsi 'diversamente Orientale' e un Orientale 'diversamente Occidentale', la matematica e la logica non sono un'opinione: se  $A$  (Orientale)  $\neq$   $B$  (Occidentale) e  $B$  (Occidentale)  $\neq$   $A$  (Orientale), in un rapporto di autodefinizione antinomica, è altresì parimenti vero che la determinazione stessa di  $A$  deriva da  $B$ , e quella di  $B$  deriva da  $A$  (dunque l'uno non può esistere senza l'altro). In questo senso, potremmo concludere, ogni Occidentale è un po' Orientale (e viceversa), dal momento che la sua stessa autodeterminazione (si badi, solo logica e non ontologica) sorge dal confronto (e dunque anche dall'equiparazione) con un 'altro' che è mero prodotto mentale. Dunque, tutti sono 'Altri' rispetto a noi stessi, e noi stessi siamo 'altri' rispetto agli 'Altri': questo gioco logico (o forse illogico), quasi un accostamento di poli magnetici opposti, porta, inevitabilmente, a una convergenza dei due poli stessi; in concreto (se le leggi della fisica non ci tradiscono), siamo tutti un po' Orientali. [M.D.P.]





# Orientalismo

## La teoria iniziale e gli sviluppi odierni

---

FREDERICK MARIO FALES\*

The topic of 'Orientalism' rose to popularity thanks to the book with this title of 1978 by Edward W. Said (1935-2003), which described the Western attitude of cultural superiority and its practice of exploitative dominance, since Napoleon's time, over the peoples to the immediate East, especially in Islamic lands. This paper reviews the achievements of the Palestinian-born but British-educated author, who became, as Professor of Comparative Literature at Columbia, a very productive and outspoken intellectual, and spent a large part of his career in decrying the dispersal of the Palestinians by the Israelis in 1948, while at the same time advocating a political solution which would satisfy both the older and the more recent 'victims' of historical displacement – a condition which Said himself felt strongly in his personal life. Viciously criticized and reviled by Neo-conservatives and pro-Zionists on different grounds, Said's main book attracted on the other hand an enormous audience in many languages, entailing a host of secondary applications in its method over various lands, cultures, and peoples, and also opening by extension new horizons in the field of post-colonial studies, from race to migration to gender issues. The untimely demise of this veritable maître à penser prevented him from witnessing – after 9/11 and the Second Gulf War – the particularly vicious segment of Near Eastern political and military struggles during the last two decades, from the 'Arab springs' to the Syrian war and ISIS. Most unexpected to all concerned was, however, the opening of diplomatic relations between Israel and some Gulf states in August 2020. We may thus ask once again: will this new development finally bring a permanent peaceful solution to the situation of Israel/Palestine so dear to Said's sensitivity, and will it – more widely – represent the conclusion of the 200-year-old 'Orientalist' rift between West and East which he uniquely unveiled?

In questo anno (2020) marcato dal fenomeno di una vasta pandemia, gravissima per la salute e devastante per l'economia a livello mondiale e, soprattutto, caratterizzato da sostanziali mutamenti politici nello scacchiere del Vicino Oriente<sup>1</sup>, non è del tutto agevole ritornare sul tema dell' 'Orientalismo', creatosi a partire dal popolarissimo libro di Edward W. Said con tale titolo del 1978. La questione di fondo può porsi, almeno in via generale e preliminare, come segue: dovremo, alla fin fine, valutare l' 'Orientalismo' come un capitolo di storia della cultura e dell'ideologia politica, dal forte impatto collettivo nell'ultimo quarantennio, che tuttavia oggi risulta di ridotta applicabilità per gli eventi più recenti nello scacchiere suddetto? Oppure ne potremo

---

\* Università degli Studi di Udine.

1. O 'Medio Oriente', come la zona compresa tra Egitto e Iran viene designata giornalmisticamente, con una terminologia tradotta dall'inglese e desunta acriticamente da una realtà proto-novecentesca.

estendere la validità euristica e analitica anche ai nostri giorni, magari prefigurandone addirittura specifici sviluppi futuri? Tenteremo di fornire una risposta a tale quesito al termine del presente saggio, nato da una felice occasione seminariale all'Università di Pavia<sup>2</sup>. Iniziamo, com'è doveroso, dal ritratto di Edward Wadie Said (1935-2003), l'autore di *Orientalism* (New York 1978)<sup>3</sup>, il libro che affrontò, con un punto di vista inedito per toni e prospettive, la questione dell'approccio dell'Occidente verso l'orizzonte geografico contiguo a Est, nella storia più antica e più recente di quest'ultimo<sup>4</sup>.

Said nacque nella Palestina retta, per accordo internazionale, dal mandato politico britannico (*Mandatory Palestine*) da un padre palestinese che, dopo aver servito con l'esercito americano nella Prima Guerra Mondiale, ottenne la cittadinanza USA per poi ritrasferirsi in Oriente nel dopoguerra, aprendo con un cugino una piccola impresa commerciale al Cairo. Qui egli sposò Hilda, anch'essa un'araba cristiana di origini libanesi ma cresciuta a Nazareth. Fino al 1947, il giovane Edward – dal nome anglicizzato in onore di Edoardo VIII, il duca di Windsor che poi abdicò alla Corona britannica – frequentò una scuola inglese a Gerusalemme. Dopo la nascita dello Stato d'Israele nel 1948 e l'esodo forzato di una parte consistente della popolazione araba della Palestina verso campi-profughi in aree adiacenti (definito *al-nakbah*, 'la catastrofe' in arabo), tutta la famiglia Said prese definitivamente la via del Cairo. Qui il giovane, pienamente bilingue (arabo-inglese) e biculturale, frequentò il prestigioso Victoria College, di impronta laica e di rigida cultura coloniale britannica<sup>5</sup>, in compagnia di rampolli di famiglie reali (in esilio o meno) e di figli di diplomatici di origine saudita, levantina ed europea. In questo ambiente internazionale, le sue conoscenze si estesero anche al francese, lingua comune (con l'arabo) a molti degli studenti.

---

2. Questa stesura ha beneficiato in una certa misura dalla lettura e valutazione dell'ottimo lavoro di Orazio Irrera (v. Irrera 2008), precedentemente discusso come Tesi di Dottorato in co-tutela Università di Pisa – Université de Paris VIII. Le notazioni bibliografiche sui riflessi dell'Orientalismo (specie in lingua inglese) sono invece esclusivamente frutto delle ricerche di chi scrive, iniziate già quasi vent'anni fa per un progetto di monografia dal titolo provvisorio *Archeologie orientali*, che venne però successivamente accantonato dietro l'urgenza degli eventi politici (v. Fales 2005).

3. Ed. it. Said 1991 (e successive ristampe).

4. Non mancava certo, già da ben prima di Said, una letteratura critica sull'Orientalismo e in particolare sulla ricezione dell'Islam da parte occidentale, soprattutto di taglio marxista: va ricordata ad esempio l'opera approfondita del francese Maxime Rodinson (1915-2004) e in specie Rodinson 1972, come anche la serie di ricerche del sociologo egiziano operante in Francia Anwar Abdel-Malek (1924-2012), noto soprattutto per Abdel-Malek 1973.

5. La scuola, che aveva sede centrale ad Alessandria, era stata fondata per contrastare l'influenza educativa gesuita nel 1902 da Evelyn Baring, Lord Cromer, Console generale d'Egitto (1841-1917). Cromer, uomo di rigida fede nella superiorità dell'Occidente (di cui sosteneva l'imperialismo vittoriano) e nella necessità di esautorare l'Islam per consentire all'Egitto di accedere alla modernità e al progresso (battendosi ad esempio contro l'uso del velo per le donne), sarebbe incorso negli strali polemici di Said come classico 'Orientalista' (*Or*, 248).

A sedici anni, Said veniva espulso dal College per comportamento turbolento, nonostante l'ottimo profilo scolastico. I genitori – per cause anche legate ai disordini politici in preparazione in Egitto, ove l'esercito capeggiato da Gamal Abdel Nasser avrebbe ben presto preso il potere – lo spedirono in America, in una scuola d'*élite* anglicana del Massachusetts, dove crebbe come poliglotta un po' sradicato, non in particolare sintonia con l'ambiente. Licenziatosi nel 1953, Said si iscriveva alla prestigiosa Università di Princeton, dove riceveva nel 1957 il baccalaureato in Letteratura Inglese con una tesi su André Gide e Graham Greene; passava poi a Harvard, dove otteneva il *Master* (1960) e infine il Dottorato (1964) sempre in Letteratura Inglese, con una tesi su Joseph Conrad. Fin dal 1963 si era affiliato alla Columbia University di New York come membro del Dipartimento di Letteratura Inglese e Compare.

Proprio la figura dell'autodidatta polacco Joseph Conrad<sup>6</sup>, che percorse dal vivo e letterariamente i Sette Mari e divenne un eminente e apprezzato scrittore in lingua inglese, affascinò Said per le consonanze con la propria storia personale: come Conrad, egli stesso aveva lasciato la sua patria per formarsi come intellettuale in esilio, e aveva deciso di scrivere in inglese, collegando in parte il proprio senso di identità con la lingua usata (ad esempio, nello scrivere della propria infanzia)<sup>7</sup>. La consonanza profonda con Conrad sarebbe continuata lungo la carriera di Said: similmente all'autore di *Cuore di tenebra*, Said avrebbe dedicato la vita a spiegare – a se stesso e ai suoi lettori – cosa significhi essere sradicato e distaccato dal proprio passato, mentre si assiste al mutamento, se non al declino, della propria identità originaria. Infine, in comune con Conrad, Said avrebbe fin dall'inizio della sua carriera di saggista mescolato l'attenzione letteraria a una sensibilità politica spiccata: indagando a sua volta tematiche già conradiane come i rapporti tra cultura e violenza, linguaggio e potere, narrativa e dominio. Questa 'terzietà' permanente dell'intellettuale impegnato venne così teorizzata, in opposizione alla figura del critico saltatore, 'militante' solo a parole:

L'intellettuale è un vagabondo, che va di luogo in luogo per il suo materiale, ma che rimane un uomo essenzialmente tra diverse case (...) Nozioni come 'esteriorità' e 'intermediata' (...) non si riferiscono a una sorta di eclettismo critico come compagno fisso di viaggio. Piuttosto, descrivono una trasformazione che ha avuto luogo nella realtà lavorativa dello scrittore consapevole.

6. Nome di battesimo: Józef Teodor Konrad Korzeniowski (1857-1924). L'uso del *nom de plume* anglicizzato è databile al 1896.

7. Vedi in particolare Said 2000. Forniamo quando possibile i titoli dei libri di Said nell'edizione italiana, visto che una discreta parte della sua opera è stata tradotta nella nostra lingua.

Dopo due prove di stampo letterario-comparativo, come il libro nato dalla tesi su Conrad (*Joseph Conrad e la finzione autobiografica*) del 1966 e il successivo *Beginnings. Intention and Method* (1975) – in cui Said traccia le basi fondanti della critica letteraria occidentale attraverso le ramificazioni e le diverse interpretazioni del concetto di ‘inizio’ (come distinto da ‘origine’, che sarebbe invece divina, mitica e privilegiata) utilizzando gli esempi di Vico, di Valéry, di Nietzsche, Saussure, Lévi-Strauss, Husserl e Foucault – e dopo aver ottenuto una cattedra di Letterature Comparete alla Columbia, Said affrontò nel 1978 il tema che lo avrebbe reso internazionalmente famoso, quello dell’‘Orientalismo’ come concezione negativamente pregiudiziata dell’Oriente da parte dell’Occidente, con un libro di rapido successo, poi diffuso e tradotto in decine di lingue.

In *Orientalismo* (d’ora in avanti abbreviato *Or*), Said indica, fin dalle prime pagine, tre accezioni di base del termine-chiave della sua trattazione. La prima accezione di ‘Orientalismo’ è di natura puramente accademica; essa comprende «l’insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali» (*Or*, 12). La seconda è la più ampia dal punto di vista culturale: essa riguarda «uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l’‘Oriente’ da un lato e (...) l’‘Occidente’ dall’altro» (*ibidem*). Infine, la terza accezione fa riferimento a un quadro storicamente legato ai rapporti di potere di tipo politico. In quest’ultimo caso l’Orientalismo è presentato come «l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l’Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche sui fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull’Oriente» (*Or*, 13).

Si passa, per dirla in breve, dalle dotte ed elitarie Società di studio di lingue e culture orientali sorte fin dall’inizio del XIX secolo in vari paesi d’Occidente per la decifrazione di testi dall’Oriente di nuova scoperta e pubblicazione – sull’onda del già esistente comparativismo nelle lingue semitiche e della teorizzazione di William Jones sul sanscrito come elemento unificante delle lingue indo-arie ed europee nel tardo Settecento – alle politiche culturali di supremazia dell’universo euro-americano sull’Oriente (come nei famosi versi di Rudyard Kipling, «Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet / Till Earth and Sky stand presently at God’s great Judgment Seat»<sup>8</sup>, del 1889) dietro le quali si muovevano le ‘cannoniere’ che finirono con l’imporre domini coloniali tra gli ultimi decenni dello stesso secolo e i postumi della Prima Guerra Mondiale, in parte, con riflessi giunti fino a noi ancora a un secolo di distanza.

---

8. «Oh, l’Est è l’Est e l’Ovest è l’Ovest, e mai i due si incontreranno, Finché la Terra e il Cielo non stiano di fronte al grande trono del giudizio di Dio».

Ma è soprattutto la dimensione intermedia, quella più vasta, pervasiva e duratura nella cultura europea, che sembra aver affascinato il Said specialista di letterature comparate e che forse resta più profondamente scolpita nella mente dei suoi lettori: in particolare attraverso l'analisi di personaggi-chiave della letteratura ottocentesca come Chateaubriand, Lamartine e altri, con le loro cronache di viaggi in Oriente e le connesse riflessioni comparative – quali quelle di Victor Hugo – sull'Europa e le civiltà ad esso adiacenti (e precedenti)<sup>9</sup>, nate sull'onda della lotta per l'indipendenza della Grecia nei tardi anni Venti del secolo. Più avanti nel tempo, e con un atteggiamento maggiormente calato nella realtà osservata dell'Oriente, si collocano scrittori come Gerard de Nerval e Gustave Flaubert: Said ricorda che «la visione di Flaubert è eminentemente corporea» (*Or*, 185); è il corpo marcescente e in rovina di un Oriente descritto spesso come luogo di una «decrepita senescenza», vinto dalla malattia che è a sua volta «presentata con l'analitica freddezza di una dimostrazione clinica» (*Or*, 187). L'Oriente di Flaubert appare, insomma, filtrato attraverso dei parametri estetici e narrativi in grado di far oscillare le sue immagini tra estrema 'raffinatezza' e 'deliberata lubricità': come nel caso della descrizione della danzatrice e cortigiana egiziana Kuchuk Hanem, prototipo delle Salammbô e Salomé che questo scrittore esalterà successivamente nei propri romanzi e racconti.

Sulle scale, davanti a noi, la luce che lo circonda e risaltano sullo sfondo blu del cielo, una donna in piedi in pantaloni rosa, avendo intorno al busto solo una garza viola scuro. Era appena uscita dalla vasca, la sua gola aveva un odore fresco, qualcosa come un odore di dolce trementina. (...) Kuchuk-Hanem è una creatura grande e splendida, più bianca di un'araba, è di Damasco; la sua pelle, soprattutto del corpo, è un po' color caffè. Quando si siede da parte, indossa delle perle di bronzo i suoi fianchi. I suoi occhi sono neri e smisurati, le sue sopracciglia nere, le sue narici spaccate, spalle larghe e solide, seni abbondanti come mele. [...] La danza di Kuchuk è brutale, si stringe forte la gola nella giacca in modo che i suoi due seni scoperti siano uniti e stretti l'uno vicino all'altro. Per ballare indossa uno scialle marrone con una striscia d'oro come una cintura piegata in una cravatta, con tre nappe appese a nastri. A volte si stacca su un piede, a volte su un altro, cose meravigliose; un piede rimane a terra, l'altro si alza e gli passa davanti alla tibia, il tutto con un leggero salto. Ho visto questa danza su antichi vasi greci<sup>10</sup>.

9. Andrà in tal senso ricordata la prefazione di Victor Hugo alla sua raccolta di poesia *Les Orientales* (1829): «Gli studi orientali non sono mai stati così avanzati (finora). Nel secolo di Luigi XIV eravamo ellenisti, ora siamo orientalisti. Mai così tante intelligenze hanno esplorato al contempo questo grande abisso dell'Asia. [...] Da tutto ciò consegue che l'Oriente, sia come immagine o come pensiero, è diventato per gli intellettuali tanto quanto per le immaginazioni una sorta di preoccupazione generale a cui l'autore di questo libro ha obbedito forse inconsapevolmente».

10. Flaubert 1910. Si noti che a volte il nome della danzatrice di Esna è dato come 'Ruchiouk'. Di

L'Orientalismo secondo Said è rappresentato da tutte e tre queste manifestazioni, caratterizzate in comune – a suo avviso – da un atteggiamento (o ‘discorso’) reificante e culturalmente discriminatorio, intriso di condiscendenza e superiorità di stampo eurocentrico, tramite il quale il Vicino Oriente fu assimilato e digerito dalla cultura occidentale (del Vecchio e poi del Nuovo Continente), almeno dall'inizio dell'Ottocento in avanti, anche allo scopo di giungere ad auto-definirsi *per differentiam*. In sostanza, l'Oriente fu sottoposto a un'operazione di ‘essenzialismo’ da parte dell'Occidente: ovvero, l'orizzonte europeo (e in seguito, americano) giunse a costruire il proprio riferimento universale (anche, benché non solo) attraverso il confronto negativo con un universo ‘altro’, quale l'Oriente – nel suo immobilismo, ritardo e antitesi complessiva di valori – rappresentava. Insomma, Said collega sotto l'etichetta unitaria di Orientalismo, in un intreccio complesso da districare, meccanismi di formazione del sapere e modi di esercizio del potere, peraltro utilizzando in modo particolare la nozione di ‘discorso’ sviluppata dal saggista francese Michel Foucault (1926-1984) nella sua serie di volumi e riflessioni circa la cosiddetta *Archeologia della cultura*: l'Orientalismo sarebbe «un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l'Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali» (Or, 201)<sup>11</sup>. Trattando della propria opera qualche anno dopo la pubblicazione, Said la commentava come segue, spiegando come «(in *Orientalismo*), la sfida all'orientalismo e all'era coloniale di cui è così organicamente parte era una sfida al mutismo imposto all'Oriente come oggetto»:

Nella misura in cui fu una scienza dell'incorporazione e dell'inclusione quella grazie alla quale fu costituito l'Oriente e poi introdotto in Europa, l'orientalismo era un movimento scientifico il cui analogo nel mondo della politica empirica era l'accumulazione coloniale e l'acquisizione dell'Oriente da parte dell'Europa. L'Oriente non era quindi l'interlocutore dell'Europa, bensì il suo silenzioso Altro. Più o meno dalla fine del diciottesimo secolo, quando nella sua antichità, distanza e ricchezza l'Oriente fu riscoperto dall'Europa, la sua storia divenne un paradigma di antichità e originalità, funzioni che attiravano interessi europei in atti di riconoscimento o riconoscimento, ma da cui l'Europa prese le distanze mentre il proprio sviluppo in-

---

fatto, ‘Kuchuk Hanem’ doveva essere la versione autentica, ma in realtà non si tratta di un nome proprio, bensì di un appellativo, che in turco significa ‘signora piccina’ (*keüçük hanım*).

**11.** In realtà, Said non risulta essere stato un seguace acritico di Foucault, fin dai tempi di *Beginnings*, come ricorda Brennan 2000, specie p. 572, in cui scriveva: «Il paradosso di Foucault è come mantiene tale severità, sapienza e sistematica – del tutto senza disonestà o astuzia – con tale saggezza e stile [...] Eppure Foucault e gli strutturalisti condividono un tema cupo nell'idea di perdita e, ad essa associato, nell'infelice inserimento storico dell'uomo in un gioco linguistico che egli stesso riesce a malapena a capire. Ciò ha portato a una comprensione della realtà prevalentemente linguistica».

dustriale, economico e culturale sembrava lasciare molto indietro l'Oriente. La storia orientale – per Hegel, per Marx, poi per Burkhardt, Nietzsche, Spengler e altri importanti filosofi della storia – fu utile per ritrarre una regione di grande antichità e quanto di essa doveva essere lasciato alle spalle.<sup>12</sup>

L'ottica di Said non è 'manualistica' – un elemento di metodo che gli è stato più volte imputato – ma decisamente selettiva. Said decide infatti di non trattare degli «importanti contributi all'orientalismo di paesi quali la Germania, l'Italia, la Russia, la Spagna e il Portogallo»<sup>13</sup> in quanto la Gran Bretagna e la Francia, oltre a essere state «nazioni pioniere nel campo degli studi sull'Oriente», sono stati anche gli imperi coloniali più vasti (*Or*, 26)<sup>9</sup>. Per altro verso, poi, Said sceglie di mettere da parte estese e importanti zone soggette al dominio coloniale come India, Giappone, Cina e altre regioni dell'Estremo Oriente, concentrando invece la propria attenzione sull'esperienza inglese e francese (e poi americana) nel «mondo arabo e islamico, che per quasi mille anni è stato da molti punti di vista il paradigma di tutto l'Oriente» (*Or*, 24). La genealogia tracciata in *Orientalismo* individua, in sostanza, un segmento privilegiato che costituisce il modello in base al quale si è potuta articolare l'esperienza euro-americana dell'Oriente in funzione delle proprie esigenze geopolitiche.

Nell'ambito dei vasti insiemi di dati e problemi trattati da Said, varrà la pena di scegliere in questa sede uno dei capisaldi della teoria saidiana dell'Orientalismo, basato sulla rilettura storico-politica e storico-culturale insieme della spedizione di Napoleone in Egitto (1798-1801). Questa spedizione non rappresenta infatti per Said solamente il preciso punto di avvio 'genealogico' dell'interesse imperialistico da parte europea per l'Oriente più prossimo (che in effetti proseguirà con ritmo crescente nonostante il rapido e repentino fallimento del tentativo di dominio di Bonaparte sull'Africa settentrionale e il Levante), ma altresì la perfetta simbiosi tra dominazione politica e appropriazione culturale dell'Altro.

Com'è ben noto, infatti, dei 36.000 membri della spedizione militare sbarcati il 1° luglio 1798 ad Alessandria d'Egitto facevano parte più di 150 studiosi, per lo più della *Commission des Sciences et des Arts*, comprendenti matematici, astronomi, ingegneri, geografi, architetti, disegnatori, chimici, naturalisti, geologi, orientalisti, interpreti, tipografi<sup>14</sup>, ma anche poeti, musicisti e pittori. Malgrado la necessità di lavorare febbrilmente sotto una canicola implacabile e il fuoco nemico, con alto rischio

12. Said 1985, specialmente pp. 93-94.

13. Sulla carenza circa l'Orientalistica italiana nella disamina di Said, v. ad esempio la (pur benevola) critica in Vercellin 1991, specie pp. 100ss.

14. I tipografi avevano in carica i tipi a stampa nell'alfabeto arabo già appartenuti alla stamperia del Vaticano, e che servirono – con l'aiuto degli interpreti – per redigere manifesti in arabo affissi in molteplici copie in Egitto a esaltazione dell'opera di conquista francese; si tratta forse del primo esempio di propaganda politica plurilingue dell'evo moderno.

di malattie, da irritative a infettive, e con attrezzatura limitata (una nave recante la strumentazione era naufragata; un'altra fu catturata), essi riprodussero centinaia di oggetti e monumenti antichi del paese, oltre a raffigurare caratteristiche naturali e sociali dell'Egitto contemporaneo. Tutto questo immane lavoro sarebbe confluito nei 23 volumi di testo e tavole della monumentale collana *Description de l'Égypte*. Il grande pregio di questa maestosa opera, si noti, non risiede solo nella vasta quantità di siti ed edifici rilevati, mappati e analizzati con enorme attenzione al dettaglio topografico e architettonico, ma altresì nel fatto che in svariati casi essa documenta manufatti antichi allora visibili, che furono successivamente distrutti<sup>15</sup>.

In pratica, la spedizione di Napoleone rappresenterebbe la prima grande manifestazione di quello che Said individua come il progetto orientalistico: l'unione tra la conquista politica di una terra lontana e la presa di possesso delle ricchezze storiche e culturali di quella terra, peraltro con priorità assoluta, in un'epoca in cui i Musei nazionali dell'Europa erano ancora in via di lenta costituzione, come prosieguo e sviluppo specializzato delle *Wunderkammern* di fasi culturali precedenti<sup>16</sup>. Quanto a Bonaparte personalmente, poi, l'Egitto avrebbe avuto la funzione per il Còrso di oggetto del desiderio nella contesa tra Francia e Inghilterra, di una nuova arena per la riacquisizione di gloria nazionale e personale, ma altresì di una rivisitazione libresco delle proprie nozioni ed emozioni adolescenziali, ovvero le memorie e le glorie connesse alla conquista dell'Egitto da parte di Alessandro Magno. Insomma, secondo Said (*Or*, 80), le fonti dell'ambizione di Napoleone appartengono al «regno delle idee e dei miti estratti dai testi, non dalla realtà empirica (...) vide l'Oriente solo come esso era stato codificato prima da testi classici e poi da esperti orientalisti, la cui visione, basata su testi classici, gli sembrò un utile sostituto per qualsiasi incontro reale con il vero Oriente».

E libresco fu anche l'esito della missione orientalistica progettata dal Còrso, pur se venne portato a compimento ben dopo la sua morte e a seguito di una lunga e vasta revisione editoriale, con la *Description de l'Égypte*, già menzionata sopra: opera di grande pregio tecnico e culturale che altri in seguito tentarono di imitare (come Paul Émile Botta per gli scavi di Ninive verso metà secolo) ma che resta impareggiabile. Nel frattempo, peraltro, le antichità egiziane avevano riempito di sé non solamente

---

15. Forse il maggiore limite di *Description de l'Égypte* è nella riproduzione scadente e parziale di iscrizioni geroglifiche sui monumenti: ma l'Egittologia come disciplina scientifica non esisteva ancora al tempo della spedizione napoleonica, benché proprio quest'ultima avrebbe con il ritrovamento casuale del 1799 della pietra di Rosetta, successivamente portato alla sua nascita. La pietra di Rosetta rappresenta, di fatto, la scoperta più celebre ed eclatante della spedizione di Bonaparte (pur se trafugata alla fine dagli Inglesi vittoriosi): dopo i tentativi di vari studiosi, Jean-François Champollion sarebbe riuscito, nel 1822, a decifrarla, gettando le basi della filologia egiziana e quindi di una comprensione approfondita della civiltà faraonica e posteriore; v. ad esempio sul tema Piacentini 1999.

16. Si veda in particolare l'utile monografia Lugli 1997.



il museo parigino del Louvre, ma altresì, grazie a mercimoni vari, altre sedi museali del Vecchio Continente, aprendo a una vera e propria corsa a questa civiltà antica che avrebbe investito diversi paesi europei – ad esempio con il potenziamento del Museo di Torino come ‘gioiello’ di Casa Savoia, grazie all’opera di collezionista di antichità egizie di Bernardino Drovetti<sup>17</sup>. Da questi nuovi apporti museali sarebbero anche nate molte e vivaci riflessioni sulla grandezza, ma al contempo la caducità, dell’Oriente più antico, in sé (cioè rispetto al fluire implacabile della storia umana) ma anche in contrapposto alle sabbie desertiche dell’Oriente inglorioso e arretrato della modernità: come nel poema di Percy Bysshe Shelley, *Ozymandias* (1817), ispirata a un passaggio di Diodoro Siculo ma forse anche a una monumentale statua del faraone Ramesse II (noto anche come *User-maat-ra* e in greco *Oz/symandias*), acquisita dal British Museum tramite l’archeologo e trafficante di antichità padovano Giovanni Belzoni. Forniamo qui una traduzione italiana del celebre sonetto<sup>18</sup>:

Incontrai un viandante da una terra antica,  
 Che diceva: “Due enormi gambe di pietra senza tronco  
 Si ergono imponenti nel deserto... Nella sabbia, non lungi di là,  
 Mezzo viso sprofondato e sfranto, e il suo cipiglio,  
 E le rugose labbra, e il sogghigno di fredda autorità,  
 Tramandano che lo scultore quelle passioni bene interpretava,  
 Che ancor sopravvivono, stampate su queste pietre senza vita,  
 Dalla mano che le plasmava, al sentimento che le alimentava:  
 E sul piedistallo, queste parole appaiono:  
 “Il mio nome è Ozymandias, re di tutti i re,  
 Contemplate la mia opera, voi Potenti, e disperate!”  
 Nulla rimane accanto. Attorno al degrado  
 Di quella colossale rovina, sconfinata e nude  
 Le sabbie solitarie e piatte si estendono lontano<sup>19</sup>.

**17.** Vedi ad esempio Humbert 1984, per una visuale a largo spettro e riccamente illustrata dei riflessi della spedizione napoleonica sull’‘Egittomania’ nelle arti e nella cultura dell’Ottocento e poi del Novecento – che costituisce in sé, a ben vedere, un capitolo particolare della vicenda complessiva dell’‘Orientalismo’ nell’accezione qui trattata.

**18.** La traduzione è di chi scrive. Il testo originale suona: «I met a traveller from an antique land / Who said: Two vast and trunkless legs of stone / Stand in the desert. Near them, on the sand, / Half sunk, a shattered visage lies, whose frown, / And wrinkled lip, and sneer of cold command, Tell that its sculptor well those passions read / Which yet survive, stamped on these lifeless things, / The hand that mocked them and the heart that fed: / And on the pedestal these words appear: / ‘My name is Ozymandias, king of kings: / Look on my works, ye Mighty, and despair!’ / Nothing beside remains. Round the decay / Of that colossal wreck, boundless and bare / The lone and level sands stretch far away».

**19.** Temi simili a quelli di ‘Ozymandias’ appaiono presso la scuola di ‘pittori orientalisti’ che si sviluppò in vari paesi europei dopo la seconda metà dell’Ottocento: così, il più noto esponente di que-

Di *Orientalismo* si possono analizzare in lungo e in largo sia la ricezione positiva, con i molteplici spunti critici e di ricerca cui l'opera dette luogo, sia le violente stroncature, su base accademica e storico-politica: l'insieme è stato più volte paragonato a un fiume in piena. Sul primo versante, basterà ricordare come il quindicennio successivo alla stampa del volume fu popolato da una serie di studi, genericamente tesi ad applicare (con le dovute distinzioni e cautele) la nozione complessiva di 'orientalismo' ad ambiti della storia e conoscenza dell'Asia più vasti del solo Oriente islamico, prediletto da Said. Troviamo così valutazioni dell'Orientalismo in ambito cinese<sup>20</sup>, nell'impero zarista di metà Ottocento<sup>21</sup>, nell'architettura dell'India<sup>22</sup>, nell'arte giapponese di *fin de siècle*<sup>23</sup>, persino confronti con orizzonti non orientali in sé, dai Balcani<sup>24</sup> alla Spagna dell'Ottocento<sup>25</sup>, all'Irlanda nella sua lotta di indipendenza anti-britannica<sup>26</sup>; per giungere infine, ad esempio, alla valutazione sul piano dell'Orientalismo del 'gioco delle esclusioni' in senso alla società israeliana post-1948, con i *Mizrahim* (Ebrei mediorientali e nordafricani) valutati criticamente o trascurati da parte degli *Ashkenazim*, Ebrei europei e specie est-europei – dopo che questi ultimi per decenni erano stati considerati 'orientali' nelle loro sedi antebelliche dell'Europa<sup>27</sup>.

Sempre sul medesimo versante, va segnalato come il particolare legame tra Orientalismo e l'atteggiamento post-coloniale (con la relativa problematica), individuato e

---

sta vasta scuola (proseguita poi nel XX secolo), il francese Jean-Léon Gérôme, raffigurò nel 1867-68 un solitario Napoleone a cavallo che contempla, in pieno deserto, la Sfinge di Giza (il dipinto è oggi presso il Castello Hearst, California), mentre l'americano Elihu Vedder rappresentava (1863) un contadino egiziano che interroga da presso – orecchio alla bocca – una monumentale testa di Sfinge semi-emersa dalle sabbie sotto un cielo notturno (Museum of Fine Arts, Boston). Va segnalato come Said in *Orientalismo* abbia totalmente trascurato l'aspetto dell'Orientalismo pittorico: questo è stato però molte volte ripreso con riferimento all'opera saidiana e ai suoi assunti, ad esempio in Denny 1983 e poi in numerose pubblicazioni successive.

20. Dirlik 1996.

21. Knight 2000.

22. Cairns 2001.

23. Kikuchi 1997.

24. Vedi ad esempio Fleming 2000.

25. Sullivan 1981.

26. Vedi gli interessanti spunti di analogia tra la questione irlandese – precedente alla pacificazione raggiunta con l'Accordo del Venerdi Santo del 1998 – e quella palestinese – tuttora non regolata definitivamente – tracciata dallo studioso di Medio Oriente di origini irlandesi F. Halliday in Halliday 1993, specie p. 147. Le principali analogie riguarderebbero: «Il ruolo, distruttivo e formativo, della dominazione e dell'insediamento straniero; le illusioni e le delusioni del nazionalismo: la divisione delle lealtà politiche basate sulla religione; i miti corrosivi di liberazione attraverso la lotta puramente militare; il difficile rapporto di nazionalità e identità religiosa con i diritti democratici e di genere; le difficoltà dello sviluppo quando i legami con il mondo esterno vengono interrotti; i dilemmi e le agonie della secessione e dell'unificazione nazionale».

27. Vedi ad esempio Khazoom 2003.

studiato da Said, sia stato molto fervido<sup>28</sup>. Già ben prima di Said – attraverso l’opera del martinicano Frantz Fanon (*I dannati della terra*, 1961) e altri come Aimé Césaire – il problema della riscossa delle culture originarie dei popoli in via di sviluppo rispetto alle costrizioni coloniali, quali l’assimilazione, era stato posto in piena luce. In seguito erano nati concetti analitici più avanzati come ‘meticcio’ e ‘ibridità’ per inquadrare i modi alquanto fluidi dell’identità culturale che erano i risultati ambivalenti dell’esperienza coloniale (con Homi Bhabha, Gyan Prakash, Arjun Appadurai e altri), sia presso coloro che erano rimasti *in loco* sia presso i trasferiti e gli immigrati in Occidente. Infine, proseguendo le intuizioni della corrente inglese storico-letteraria dei *Cultural Studies* degli Anni Sessanta (che comprendeva ad esempio Eric Hobsbawm), Said rivaluta in *Orientalismo* la nozione di cultura ‘subalterna’, tratta dai *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, per individuare il ruolo di chi subisce l’egemonia delle culture dominanti, sia nella fase coloniale che in quella successiva, della decolonizzazione politica: come nella polemica sulla rivisitazione storica in chiave marxista della nozione di ‘India’ da parte della nuova classe dominante nativa, che giungeva a escludere le masse rurali, poco diversamente dai precetti dei precedenti dominatori inglesi. Similmente ancora alla corrente più recente dei *Subaltern Studies* (Ranjit Guha e poi la post-strutturalista Gayatri Spivak), Said farà sua la nozione gramsciana di ‘egemonia’ applicata al concetto di ‘ideologia’ come corpo materiale e pregnanza politica, ad esempio attraverso la materialità degli apparati culturali (scuola, industria culturale, *mass media*). È stato detto che Gramsci verrà progressivamente a sostituire Foucault come modello presso Said, in quanto considerato più ‘impegnato’ per l’azione di ‘resistenza’ necessaria dei colonizzati rispetto alla retorica della ‘missione di civiltà’ vantata dai poteri (ex-)coloniali.

In pratica, Said vuole superare il più generico ‘impegno’ degli intellettuali europei di tipo terzomondistico, disancorandolo persino dallo storicismo, visto – anche nei suoi prodotti più aperti, quali quelli di Jean Paul Sartre – come ineluttabilmente di stampo eurocentrico, in quanto improntato a un’idea di progresso verso la libertà. È invece l’‘uomo’ che va cercato, attraverso la storicità e materialità delle diverse narrazioni che lo definiscono, in chiave comparatistica: Said propone un nuovo ‘umanesimo’ che riesca a individuare *per differentiam* come il potere coloniale abbia lungamente e pervicacemente obliterato i valori culturali, le tradizioni e persino (con divieti espliciti) le lingue dei popoli colonizzati per dominarli e sfruttarli in nome di ideali propri di illuminazione, di civilizzazione e persino di presunta umanizzazione (come già presso Hegel, che definiva l’Africa ‘fuori dalla storia’). Questo ‘umanesimo’ dovrà anche basarsi su una pratica filologica rispettosa e avanzata,

---

28. Vedi Irrera 2008, *passim*, su questa tematica. Per una visione critica dei legami concettuali tra Said e il pensiero post-colonialista, v. Brennan 2000.

parte integrante dell'esercizio critico della lettura: in uno dei suoi ultimi interventi, *Umanesimo e critica democratica* (2004), Said riconsidera le figure di eminenti filologi romanzisti e studiosi della stilistica come Erich Auerbach – autore della magistrale sintesi storico-letteraria *Mimesis* – e Leo Spitzer<sup>29</sup>, anche nella loro valenza di intellettuali in esilio per ragioni politiche (prima nella Turchia di Atatürk, dai primi anni Trenta pronta ad accogliere Ebrei in fuga dal Nazismo, poi negli Stati Uniti), a lui congeniale. Sulla contrapposizione tra 'umanesimo' e l'insieme delle idee ricevute e tramandate dal discorso del potere e dei mass media, Said affermò:

L'umanesimo, in qualche modo, è una forma di resistenza alle *idées reçues* e si contrappone a ogni genere di luogo comune e di linguaggio acritico [...] lungi dall'essere determinato (o predeterminato) dalle circostanze socioeconomiche, l'approccio umanistico riguarda la dialettica degli opposti, l'antagonismo tra queste circostanze e l'individuo, non il conformismo e l'identità<sup>30</sup>.

Grazie ai molteplici riscontri ottenuti a livello internazionale, Said divenne con il tempo, specie dal 1990 in avanti, una figura pubblicamente riconosciuta di intellettuale di sinistra (sia nel senso più europeo di *maître à penser* che americano di pugna polemica antigovernativo in ambito accademico): un'icona di radicalismo e impegno tra letteratura e politica. Da un lato, egli denunciava la pratica e le implicazioni della guerra del Golfo del 1991, criticava con prontezza gli Accordi di Oslo del 1993; dall'altro, sulla base della propria durevole passione per la musica (era un pianista affermato) organizzava nel 1999 con l'esimio Maestro argentino-israeliano Daniel Barenboim un'orchestra sinfonica di giovani musicisti israeliani e palestinesi (*West Eastern Divan Orchestra*<sup>31</sup>). Infine, dopo l'attentato alle Torri Gemelle del 2001, denunciava la repressione generalizzata di Arabi e Mussulmani in corso di diffusione in seno alla società americana<sup>32</sup>. Ma la sua visione conclusiva di un futuro di contrapposizione infinita era ancora più pessimista: «Non sto dicendo che gli arabi siano innocenti», ha detto Said. «Né sto dicendo che la colpa sia tutta degli Stati Uniti. [...] Non ci sono Stati Uniti monolitici, così come non esiste un mondo ara-

29. Per un ritratto di Spitzer (1887-1960) appena giunto nella sua sede accademica americana nei primi Anni Quaranta, l'Università Johns Hopkins di Baltimora, si rinvia ad esempio a Bianchini 2006. Chi scrive ebbe, da adolescente, la buona sorte di ascoltare Spitzer e parlargli in molte occasioni durante le sue vacanze estive alla Pensione 'Villa Elena' di Forte dei Marmi negli ultimi anni prima della morte.

30. Said 2007; l'edizione inglese è del 2004, dunque con uscita postuma. Il brano è citato anche in Irrera 2008, p. 296.

31. Il nome si richiama all'opera di Goethe, *West-östlicher Divan (1814-1819)*, una famosa raccolta di poesie liriche di sapore orientale ispirata dal poeta persiano Hafez del XIV secolo: opera che però, si noti, venne concepita lungo un viaggio sul fiume Reno in Germania.

32. Vedi ad esempio Gabriel 2002.

bo monolitico o l'Islam – che ora è stato compresso in una formula per tutti gli usi piuttosto ristretta e spietata che significa terrorismo, fondamentalismo e fanatismo».

Said lamentava lo «sfortunato trionfo di tutte queste etichette idiote, super-reali e atrofizzate, in cui nel mondo arabo, gli Stati Uniti sono diventati una scorciatoia per tutti i nostri mali, e negli Stati Uniti gli arabi sono diventati un simbolo universale di violenza e intransigenza e anti-americanismo. Il risultato promette di essere un conflitto senza fine»<sup>33</sup>.

Passiamo ora al versante delle critiche a *Orientalismo*. Se il discorso di Said aveva lo scopo primario di inquadrare le diverse direttrici culturali e politiche della valutazione 'orientalista' da parte europea nel corso dell'Ottocento e poi nei suoi sviluppi successivi alla Prima Guerra Mondiale fino all'età della decolonizzazione, esso giungeva altresì implicitamente a prendere di mira l'atteggiamento perdurante nella classe di potere e accademica statunitense (o anche quella europea ad essa ideologicamente affiliata), accusata di perpetuare rappresentazioni essenzialiste e totalizzanti degli 'arabi' o dell'Islam' – che sarebbero caratterizzati da mancanza di spirito imprenditoriale, scarso senso della democrazia, resistenza al cambiamento, diffidenza verso la modernizzazione, comportamenti irrazionali, crudeli, perfino terroristici – con una prospettiva acritica, a fini di dominio ideologico e in particolare come sostegno alla visione filo-'sionista' nella questione mediorientale di irrisolta ostilità tra Israele e Palestina. Uno dei rappresentanti più illustri di questa visione secondo Said fu lo storico dell'Islam angloamericano Bernard Lewis (1916-2018), fervido sostenitore, in una vasta serie di libri, di una presunta inferiorità culturale del mondo arabo-islamico e ascoltato consigliere della classe politica neoconservatrice americana, ivi compresa l'amministrazione Bush. La disputa tra Lewis e Said, anche sottesa da una certa animosità personale, fu riportata in vari articoli contrapposti della rivista letteraria americana *The New York Review of Books*. Essa contribuì a minare il precedente prestigio di storiografo di Lewis<sup>34</sup>, cui la successiva *débaclé* dell'azione politica americana in Iraq, da costui ampiamente sostenuta, diede un colpo ulteriore.

La nascita del neo-fondamentalismo islamico, con la rivoluzione promossa dall'*ayatollah* Khomeini in Iran nel 1978-1979, che impose la legge coranica (*sha-*

---

33. *Ibidem*.

34. Tra i molti estimatori di Lewis in seno a un gruppo di storici e interpreti dell'Islam di stampo tradizionale, va annoverato anche l'illustre maestro arabista romano Francesco Gabrieli (1904-1996). Chi scrive frequentò da studente con profitto le mirabili lezioni di Gabrieli, ed era presente alla sua 'ultima lezione' all'Università di Roma nel 1979, con la riaffermazione piena dell'Orientalismo come scienza filologica e storica da coltivare con acribia e senso critico tipicamente occidentali. Per il suo giudizio riguardo a Said, «orientale d'origine e non orientalista, ma animato da sacro furore dissacratorio verso l'orientalismo europeo», v. ad esempio Gabrieli 1987-88, specie p. 9.

ri'a) fu senz'altro un potente detonatore di sentimenti anti-islamici in Occidente<sup>35</sup>. Nel 1988, poi, la pubblicazione del romanzo *I versi satanici* dell'indiano Salman Rushdie, che provocò una *fatwa* (decisione giudiziaria con condanna a morte dello scrittore) da parte iraniana l'anno successivo – peraltro reiterata nel 2008 – accese ulteriore risentimento contro l'Islam più rigido, persino presso intellettuali orientali: mentre altri si ritrovarono fortemente spiazzati nei loro sforzi di proporre una visione più moderata e tollerante della cultura arabo-islamica nei confronti dell'Occidente.

A cavallo tra l'una e l'altra di queste posizioni si colloca l'autore indiano, emigrato in USA, noto unicamente con lo pseudonimo di Ibn Warraq (lett. 'Figlio del cartolaio'), feroce critico dell'Islam e già membro (con Rushdie) di un gruppo di riformatori mussulmani: nell'ambito del suo itinerario filo-occidentale, egli pubblicava nel 2007 *Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism* (Amherst, NY). A parte la data 'fuori tempo massimo' della polemica (cui Said non avrebbe potuto più rispondere), l'argomentazione di Ibn Warraq segue quella di Said un po' pedissequamente, allo scopo precipuo di confutarla: ad esempio sostenendo che se gli occidentali sono colpevoli di razzismo, xenofobia e presunzione, allora gli asiatici lo sono ancora di più. Per quanto riguarda il razzismo, ad esempio, Ibn Warraq cita la castrazione sistematica degli eunuchi africani nelle corti ottomane, la persecuzione di Ebrei da parte di Musulmani derivanti dall'intolleranza di Maometto per le altre religioni, la politica turca di sterminio nei confronti degli armeni, il massacro giapponese di Nanchino del 1937, i crimini di Mao e Saddam Hussein, il genocidio di Pol Pot in Cambogia e il fatto che la schiavitù – un'istituzione da lungo tempo abolita in Occidente – continua a prosperare in alcuni paesi del Medio Oriente. Altrettanto dura (e similmente tardiva) appare la critica di Robert Irwin, in un volume del 2007 (edizione inglese: *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*; edizione americana: *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*<sup>36</sup>), essenzialmente mirato a dimostrare una serie di errori fattuali di tipo storico e attributivo nella disamina di Said, accusandolo (come già aveva fatto Lewis) di aver manifestato una concezione dell'Orientalismo secondo cui non sarebbe stato altro che una cospirazione propagata da intellettuali imperialisti.

Questi libri aspramente polemici trovano, almeno in parte, una loro contestualizzazione per il fatto che nel frattempo, sull'onda dell'Undici Settembre, si era resa palese e diffusa una corrente di pensiero e di azione politica di cosciente e decisa antitesi ai valori dell'Occidente, in particolare americano: tale corrente, che sarebbe

35. Said trattava della rivoluzione iraniana e dei suoi riflessi scarsamente obbiettivi nei *media* occidentali in Said 1981.

36. Di questo libro è apparsa anche un'edizione italiana: v. Irwin 2008.

giunta con il tempo ad alimentare concezioni neo-jihadiste, stimolare azioni di propaganda anti-occidentale su territorio euro-americano tramite predicazioni dirette o interventi su Internet, e infine a promuovere il sostegno attivo a forze di resistenza o di guerriglia ostili all'occupazione americana in Iraq e in Afghanistan, veniva individuata con precisione nei suoi precursori storici<sup>37</sup>, nei suoi stereotipi fissi e nelle sue rappresentazioni ideologiche dall'olandese-americano Ian Buruma e l'israeliano Avishai Margalit, con il termine di 'Occidentalismo': come voluta controparte della nozione di Orientalismo nell'accezione di Said<sup>38</sup>. Un risultato paradigmatico di questa concezione 'occidentalista' come strumento di pensiero oppositivo violento e di azione ostile di stampo concretamente terroristico può, ad esempio, ravvisarsi nel famigerato attentato al settimanale satirico francese *Charlie Hebdo*, avvenuto a Parigi il 7 gennaio 2015 come rappresaglia per alcune vignette critiche su Mao-metto, che causò una decina di morti e feriti tra giornalisti della rivista e poliziotti.

Said non giunse a vedere il dipanarsi di questo serio inasprimento polemico da più versanti riguardo alla propria opera principale e riguardo alle sue posizioni di carattere post-modernista e post-colonialista<sup>39</sup>, in quanto soccombeva a una lunga e penosa leucemia a soli 67 anni nel 2003. Come più volte indicato nelle sintesi della sua opera, al di là dei suoi molteplici studi storico-culturali e storico-letterari, larga parte della sua attività di saggista e di oratore pubblico attorno al volgere del secolo era stata dedicata al sostegno della causa politica dei Palestinesi, considerati come 'vittime delle vittime', con riferimento alla loro vessazione nel 1948 da parte degli Ebrei sfuggiti al Nazismo<sup>40</sup>; un tema a cui Said collegava direttamente la propria esperienza dolorosa dell'esilio<sup>41</sup>. Queste sue esternazioni critiche avevano sollevato plurime reazioni di valenza uguale e contraria, da parte dei sostenitori della politica estera di Washington e in specie dei seguaci delle posizioni nazionaliste di Israele, sia in ambito universitario (anche nella stessa Università *Columbia*) che nei *think tank* organizzati dal Dipartimento di Stato: in questi ambiti Said era visto come un ostico, se non ostilmente pericoloso, agitatore di coscienze, da contrastare con mezzi vari di pubblicistica e di propaganda politica<sup>42</sup>.

37. Sia in Occidente (ad esempio in parte del Romanticismo tedesco e nel Sionismo storico) sia in Oriente (ad esempio nel nazionalismo imperiale giapponese).

38. Buruma, Margalit 2004.

39. Sugli attacchi alle posizioni di Said a seguito dell'attentato alle Torri Gemelle in ambito accademico americano – come anche al linguista di fama internazionale Noam Chomsky, sia pure come portavoce di una sinistra più estrema – v. ad esempio Abraham 2004.

40. Vedi già Said 2011 (ed. originale del 1979).

41. Come in Said 1994 e Said 1998a.

42. Ad esempio Justus Reid Weiner (1950-2020), avvocato collegato al Centro di Affari pubblici di Gerusalemme, scriveva nel 1999 sulla rivista conservatrice ebraica *Commentary* (con ristampa sul *Wall Street Journal*) un articolo in cui smentiva la versione diffusa da Said circa la propria infanzia in rapporto con la Palestina in Said 1994, sostenendo che in realtà aveva fino al 1951 vissuto al Cai-

Così, quando fu fotografato nell'atto di lanciare (con suo figlio) una pietra dal confine libanese verso una garitta israeliana durante un viaggio nel luglio 2000 – un gesto che egli definì come meramente 'simbolico' e non volutamente aggressivo – l'episodio fu stigmatizzato da più parti: non solo, come prevedibile, dall'Organizzazione sionista americana (che dichiarò, «non esiste un gesto come un lancio di pietre 'simbolico', così come non esiste accoltellamento o colpo di arma di fuoco 'simbolico'»), ma altresì dagli studenti di *Columbia* stessa, per «comportamento violento e ipocrita», e persino da una parte della stampa araba, per il contrasto dimostrato rispetto alle sue posizioni politiche contrarie alla violenza<sup>43</sup>. E dire che, appena nel 1998, era stato ritratto come una prestigiosa e inimitabile risorsa dell'Ateneo newyorchese dalla rivista del proprio Dipartimento<sup>44</sup>:

Edward Said adotta costantemente un approccio internazionale ed eclettico nella sua acclamata critica letteraria e culturale e questa prospettiva ad ampio raggio lo guida anche in aula. Durante il semestre primaverile, tiene un seminario per laureati su *Politica ed estetica* presso il Dipartimento di letteratura inglese e comparata, guidando gli studenti attraverso le opere di diversi autori: Salman Rushdie, James Joyce e George Eliot, tra gli altri. I temi che presenta rimangono universali nel corso dei secoli letterari: nazionalismo, individuo contro società, scelte morali, diritti di maggioranza contro minoranza, repressione politica. [...] Said è vicepresidente della prestigiosa *Modern Language Association*, l'associazione professionale degli studiosi di letteratura, e dal prossimo gennaio diventerà presidente. Negli ultimi anni la M.L.A. è stata terreno di scontro tra fazioni nel dibattito sulla correttezza poli-

---

ro nel quartiere 'bene' di Zamalek in un deciso lusso, tra servitori e macchine eleganti, frequentando l'esclusivo *Sporting Club Gezira* come uno dei suoi pochi soci arabi. Anche la sventura economica che nel 1952 costrinse il padre a lasciare il Cairo e tornare in USA era dovuta alla rivoluzione nasseriana e in nessun modo ad azioni israeliane; cf. [<https://www.meforum.org/191/edward-said-and-me>] (ultimo accesso 12/10/2020). A queste accuse, Said rispose puntualmente e con decisione in un articolo, v. Said 1999.

**43.** Perfino la Società freudiana di Vienna, che aveva invitato per il 2001 Said a tenere la prestigiosa conferenza annuale al Museo Freud di Berggasse 9 (sede dello studio di Freud per un quarantennio), in occasione dell'anniversario della nascita del padre della psicanalisi, annullò tale invito in seguito all'episodio del lancio di sassi in Libano e i riflessi dell'episodio sui media di tutto il mondo. Alle proteste in appoggio a Said da parte di diversi intellettuali di caratura internazionale (ad esempio Julia Kristeva), venne obbiettato dal Museo viennese che il clima di ripresa dell'antisemitismo in Austria con la politica estremista di Jörg Haider (1950-2008) non consigliava la conferenza di Said dopo il suo gesto di decisa ostilità verso Israele. Si inseriva nella questione, a questo punto, l'altro Museo Freud, ubicato presso l'estrema dimora dello psicanalista, dopo la sua fuga dalla furia distruttiva nazista nel 1938, in una villetta di Maresfield Gardens a Londra – dove è conservato il famoso divano usato da Freud per l'analisi con molti altri arredi domestici e quasi tutta la sua vasta collezione di antichità – che si affrettava a invitare Said, ricevendone il pronto assenso, poi non onorato per la malattia e morte dello studioso. Said dedicò peraltro un volumetto alla figura di Freud, contenente la sua progettata conferenza viennese che sarebbe apparso postumo (Said 2004).

**44.** Said 1998b.



tica, sul multiculturalismo e sulla diversità nei campus universitari. Ora Said ritiene che l'associazione si stia evolvendo verso una visione più universale. «Penso che abbiamo superato questo periodo più irascibile», ha detto. «Ora è un'organizzazione più ricca e tollerante». Mentre la stampa mondiale rivolge la sua attenzione questa primavera alla ricorrenza del 50° anniversario di Israele, la BBC ha scelto Said per documentare la storia dello stato ebraico dal punto di vista di un palestinese, una prospettiva che sicuramente sarà intensamente provocatoria in alcuni ambienti. È il primo progetto cinematografico di Said ed egli figura sia come scrittore che come intervistatore. Girato in Israele, i paesi arabi e la Gran Bretagna, il documentario sarà trasmesso più tardi questa primavera.

In sostanza, Said rimane un personaggio di prima grandezza nella storia della cultura occidentale dell'ultimo quarto del secolo scorso, che incarnava molte delle caratteristiche culturali (e anche parecchie contraddizioni implicite) del proprio tempo: egli era un umanista raffinato e di vaste conoscenze seppur selettivo nella scelta a proprio gusto delle fonti storiche e letterarie da privilegiare; un incrollabile patriota della causa palestinese, sebbene non pregiudizialmente ostile all'esistenza dello Stato d'Israele e tutt'altro che chiuso alla cultura dell'Ebraismo in tutti i suoi aspetti; un paladino della visione post-coloniale a livello mondiale benché non direttamente impigliato negli articolati dibattiti di definizione teorica, di scelta del raggio d'azione, di indicazione di prospettiva, che accompagnarono molti suoi colleghi e sostenitori nella loro critica della globalizzazione. Non si registra, al momento attuale, la presenza di un personaggio di simile calibro sulla scena della storiografia e pubblicistica internazionale<sup>45</sup>.

Al termine di questo ritratto complessivo, ci chiederemo dunque, ovviamente in astratto, come avrebbe commentato Edward Said il decorso degli eventi sullo scacchiere vicino-orientale attraverso gli ultimi tre lustri fino all'immediata attualità: sia nei loro aspetti di staticità marcata, priva di mutamenti allo *status quo* (ad esempio quanto al raggiungimento di soluzioni politiche condivise per la situazione di Israele e della Palestina), sia, invece, in una vasta serie di sviluppi politici innovativi, spes-

---

45. Su una scala di notorietà minore e tematicamente più circoscritta, va tuttavia segnalato l'esempio significativo dell'autore napoletano Roberto Saviano (1979-), specialista di denunce e analisi sulla criminalità organizzata italiana, in sé e nelle sue ramificazioni internazionali. Con le sue ben circostanziate inchieste giornalistiche e i suoi libri a larga diffusione (anche in versione cinematografica o televisiva), ormai più volte premiati e tradotti in inglese, Saviano ha dato prova nell'ultimo decennio di una produzione letteraria di tipo 'testimoniale', a raggio crescente di influenza e popolarità, che ricorda in qualche misura quella di Said – persino, ad esempio, nel trovarsi per contrasto esposto a virulenti attacchi polemici ai limiti della diffamazione, specie in patria – aggiungendovi anche una coraggiosa militanza civile in prima persona, tale da richiedere la protezione permanente sotto scorta armata da minacce reiterate di morte (come nel caso di Salman Rushdie, con il quale egli ha peraltro avuto diversi incontri pubblici).

so turbinosi e del tutto imprevisi. Se egli poté ancora vedere e giudicare aspramente il saccheggio del Museo di Baghdad nell'aprile 2003, svoltosi per inefficienza (e in sostanza, per colpevole inazione) anglo-americana, non poteva certo prevedere che negli anni a venire l'Iraq si sarebbe rivelato un pantano politico ingestibile per le successive amministrazioni di Washington, in cui la fine violenta di Saddam Hussein nel 2006, l'egemonia degli Sciiti filo-iraniani nella parte meridionale del paese e l'indipendenza politica di fatto della ricca regione di nord-est del Kurdistan iracheno, avrebbero lasciato in pezzi un paese un tempo prospero e influente, giunto a essere uno 'Stato fallito' oberato da povertà diffusa, corruzione dilagante, e degrado assai spinto sul piano ecologico, sanitario e culturale.

Né, di certo, Said poteva prefigurarsi che, in vari paesi arabi dell'Asia anteriore e del Nord Africa poco dopo il 2010, una serie di proteste e dimostrazioni spontanee di massa – specie giovanili – nate per manifestare il dissenso contro regimi oppressivi in nome di una maggiore libertà (civile e religiosa) e dell'avvio di una modernizzazione, avrebbero, come effetto o reazione, provocato mutamenti istituzionali destabilizzanti (e di segno contraddittorio) in larga parte dello scacchiere. I casi principali di questo processo interregionale e interculturale, detto delle 'primavere arabe', riguardano la massiccia rivolta di piazza Tahrir al Cairo in Egitto che portava alle dimissioni del Presidente Hosni Mubarak (in carica dal 1981), causandone la successiva sostituzione (2012) con Mohammed Morsi, di impostazione nettamente islamista e, infine, recando al potere dal 2013 l'autoritario militare laico Abdel Fattah al-Sisi; e le sommosse di piazza e insurrezioni popolari in Libia, che causavano lo sfaldamento del regime del militare islamista Muammar Gheddafi (al potere dal 1969) con esecuzione del despota nel 2011, cui seguiva una debilitante guerra civile, tuttora irrisolta, tra gruppi (ex-)tribali contrapposti in Cirenaica e Tripolitania sostenuti da alleati internazionali distinti. Ma soprattutto, essi comprendono gli sviluppi particolarmente drammatici che ebbero luogo in Siria: qui la dura e decisa reazione armata contro le proteste popolari da parte del Presidente 'dinastico' Bashar al-Assad spingeva nel 2011 il paese a una vasta e diffusa guerra civile (tra fazioni filo- e anti-governative) tuttora in corso, dagli effetti profondamente nefasti per la società, l'economia, la cultura e il paesaggio fisico e antropico, tale da causare centinaia di migliaia di morti e tre milioni di profughi riversatisi in Turchia o in Europa.

Invece, forse Said avrebbe potuto prevedere che l'ampio e diffuso movimento sunnita paramilitare di orientamento fondamentalista noto come Al-Qā'ida ('la base'), formatosi fin dal 1988 per la guerriglia e il terrorismo anti-sovietico in Afghanistan (forse con iniziale sostegno americano di carattere tattico e finanziario) e politicamente riconducibile al miliardario saudita Osama bin Laden, sarebbe stato infine isolato e decimato sull'onda della vasta impressione per gli attacchi dell'Undici Settembre, ad esso riconducibili, con la conseguente uccisione del suo capo spirituale e strate-

ga nel 2011 tramite un attentato ‘chirurgico’ americano in Pakistan<sup>46</sup>. Appare meno probabile, d’altra parte, che Said potesse già intravedere come dalle schegge di questa organizzazione jihadista, e con motivazioni ‘occidentaliste’ rafforzate da toni irredentistici dopo l’occupazione americana dell’Iraq del 2003, sarebbe sorto un complesso ancora più estremo, noto come ‘Stato islamico dell’Iraq e della Siria’ (in inglese abbreviato ‘ISIS’, in arabo ‘Da‘esh’), con il profilo politico di un sedicente Califfato, guidato dall’iracheno Abu Bakr Al-Baghdadi: un insieme dedito non solo alla guerra santa in nome dell’Islam più radicale e intollerante, ma altresì al dominio territoriale sul Vicino Oriente con una lotta armata senza quartiere e al di là di ogni convenzione internazionalmente accettata (ad esempio nel trattamento dei prigionieri civili o di membri di altri gruppi religiosi o sociali). Da‘esh – che fece proseliti pronti a prendere le armi con uno spirito pseudo-‘resistenziale’ in molte aree del mondo, ivi compreso l’Occidente, attraendo con prospettive fuorvianti anche molti neo-convertiti all’Islam – pose a ferro e fuoco la parte settentrionale della Siria e dell’Iraq (con Raqqa e Mosul come propri caposaldi) per la maggior parte del decennio 2009-2019, quando Al-Baghdadi venne infine ucciso da missili americani; da allora, il Califfato è in netta ritirata, con molti aderenti ormai trattenuti nelle prigioni dei nuovi protagonisti politici dell’area, quali i Curdi, ma non risulta ancora del tutto debellato.

Infine, Said non poteva certo prevedere che alla lista degli Stati vicino-orientali a forte impronta culturale, politica e legislativa islamica, quali l’Arabia Saudita e l’Iran, si sarebbe con il tempo aggiunta anche la Turchia. In questo paese – peraltro membro dell’alleanza di ambito militare NATO con l’Europa e per lungo tempo fortemente interessato all’adesione politica all’Unione Europea – le molte e radicali riforme modernizzanti e filo-occidentali introdotte dall’unificatore nazionale e primo Presidente Mustafa Kemal Atatürk a partire dal 1923, venivano nell’ultimo decennio progressivamente superate o ruscate da parte dell’attuale Presidente Recep Tayyip Erdoğan, esponente di un conservatorismo populista di stampo neo-islamico con crescenti tratti autoritari e repressivi, teso a una visione di espansionismo politico e territoriale a carattere ‘neo-ottomano’ in ambito vicino-orientale e mediterraneo (persino con estensione militare alla Libia). La Turchia, dunque, pur se di credo sunnita e già in buoni rapporti politici con Israele in opposizione agli stati arabi circostanti a quest’ultimo, veniva invece negli ultimi anni a configurarsi come strategicamente alleata di diversi consolidati nemici di Israele stesso come l’Iran, il partito sciita libanese *Hezbollah*, di orientamento jihadista, il partito estremista palestinese *Hamas* con sede a Gaza, e lo stato del Qatar, oggetto delle ostilità saudite e di altre compagini ad esso adiacenti sul Golfo Persico.

---

<sup>46</sup>. Numerosi gruppi e fazioni di lotta terroristica islamica in varie parti del mondo, dalle Filippine all’Africa centro-settentrionale, si richiamano tuttora all’ideologia politica di Al-Qā‘ida.

Più di recente, questa intricata, frammentata e traballante situazione macro-regionale veniva ulteriormente a complicarsi per la crescente disaffezione americana circa coinvolgimenti diretti di tipo militare o anche di sostegno civile nell'area<sup>47</sup>; e, al contrario, per la lenta ma palese entrata in gioco della Russia di Vladimir Putin, inizialmente mirata a circoscrivere l'espansionismo turco in Siria (con il suo sostegno ai ribelli) tramite una collaborazione in azioni di gestione e suddivisione territoriale ma, in seguito, sviluppando una netta opposizione strategica verso Erdoğan, attraverso l'appoggio deciso alle truppe governative di Bashar al-Assad. Presi in mezzo a questa partita a scacchi internazionale sul futuro della Siria restavano, da un lato, gli ultimi gruppuscoli residui di Da'esh in alcune *enclaves* del paese, invisibili a tutti i protagonisti, e i Curdi dell'area siriana più settentrionale (detta Rojava), che già si erano opposti, coraggiosamente e con successo, ai jihadisti (assedio di Kobane, 2014-2015) e che ora, privati dell'appoggio americano, si trovavano più esposti alle pesanti ostilità dei tradizionali nemici turchi, potendo al massimo godere di qualche sostegno militare da parte dei vicini Curdi iracheni.

Negli ultimissimi tempi, tuttavia, una serie di 'nodi' problematici della situazione geopolitica locale – che, com'è noto, ha dal 1948 trovato il suo fulcro centrale di tipo ideologico (e la sua principale giustificazione unificante) nell'opposizione dell'orizzonte islamico all'esistenza e presenza dello Stato di Israele nell'area – venivano al pettine tramite una clamorosa e inedita azione diplomatica a vasto raggio. Nell'agosto 2020, infatti, l'amministrazione americana sotto Donald Trump riusciva a convincere gli Emirati Arabi e, in prospettiva, lo stato del Bahrein sul Golfo Persico, a siglare un accordo che apriva per la prima volta questi paesi a rapporti diplomatici con Israele (un paese che risultava di per sé arenato da lungo tempo in stallo politico, senza maggioranze nette di governo tra partiti laici e religiosi). Come è stato scritto da molti, con questo "accordo di Abramo" (estensibile all'Arabia Saudita), veniva a invertirsi una cruciale priorità nel processo di pace nel Vicino Oriente: anziché conseguire in prima istanza per vie interne una pacificazione e una suddivisione territoriale accettabile della regione della Palestina (rivelatasi finora impraticabile) e, successivamente, fare accettare Israele nella sua esistenza e nelle sue potenzialità complessive dai vicini islamici, si procedeva inizialmente con l'aspetto della politica estera per poi potere affrontare la questione cruciale della Palestina entro uno scenario di concordia macroregionale.

Naturalmente, questo accordo – salutato internazionalmente con enorme plauso – trovava immediatamente un'opposizione decisa da parte dei Palestinesi, non

---

47. Si tratta di una politica già inaugurata sotto il presidente democratico Barack Obama (2008-2016) che, tuttavia, ha avuto il più ampio seguito nella successiva amministrazione del repubblicano Donald Trump.

solamente in quanto esclusi *in toto* dal 'grande gioco', ma altresì perché i protagonisti islamici dell'accordo erano tutti di campo sunnita: e dunque la mossa appariva mirata a finalizzare un'intesa americano-israeliano-araba ostile all'Iran e ai suoi adepti e seguaci (ivi compresa la Turchia, che disapprovava la mossa). Da notare, peraltro, che l'accordo aveva luogo in un anno in cui la pandemia causava una limitazione molto sensibile dell'uso dei mezzi di trasporto a petrolio (automobili, treni, aerei): togliendo così, almeno in prospettiva, notevole rilevanza alla risorsa di base del Vicino Oriente dall'inizio del Novecento in poi e, in particolare, alla fonte primaria della ricchezza spropositata dei paesi islamici della regione. Al contrario, un tale accordo apriva di per sé l'interesse verso ricerche scientifiche e tecniche avanzate sulle fonti energetiche non estraibili e non esauribili (dall'energia idroelettrica all'eolico e all'energia solare): un settore in cui il *know-how* israeliano appare di prima grandezza (con il record del 16,4% dell'elettricità impiegata nel paese di provenienza sostenibile)<sup>48</sup>.

Riuscirà l'accordo di Abramo' a risolvere il problema settantennale della dislocazione della popolazione palestinese all'interno e fuori della propria patria originaria, cui Edward Said dedicò gran parte delle sue energie e delle sue passioni politiche? E potrà un avvicinamento maggiore tra Israele e il mondo arabo in termini economici e tecnologici rappresentare almeno una delle vie per superare i pregiudizi e i sensi di disparità che, almeno dai tempi di Napoleone, hanno accompagnato la visione occidentale dell'Oriente, specie islamico? Oppure, esisteranno sempre e comunque degli 'Altri' da relegare in una categoria inferiore per cultura e civiltà, non tanto diversamente da come l'Islamismo più intransigente relega l'Occidente e tutta la sua storia in una scandalosa 'età dell'ignoranza'? Edward Said non può purtroppo risolvere e neppure aiutarci a impostare con precisione questo dilemma per il futuro, che resta sulle esili spalle di un mondo oggi limitato a sperare ansiosamente nella propria sopravvivenza fisica; peraltro costretto, nelle desolanti solitudini dei *lockdown*, a meditare sui capricci del destino che hanno gettato a terra, come uno straccio bagnato inutilizzabile, un orizzonte globale già potentissimo e interconnesso in permanenza, la cui *hybris* era giunta a superare ogni senso dei propri limiti, culturali, tecnici ed ecologici.

---

48. Vedi almeno come informazione generale e provvisoria Zebuloni 2020.

## Bibliografia

---

- Abdel-Malek A. 1973, *Il pensiero politico arabo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti.
- Abraham M. 2004, The Rhetoric of Academic Controversy after 9/11: Edward Said in the American Imagination, *Journal of Advanced Composition* 24, pp. 113-142.
- Bianchini A. 2006, Johns Hopkins Revisited, *Modern Language Notes* 121, pp. 1-15.
- Brennan T. 2000, The Illusion of a Future: 'Orientalism' as Traveling Theory, *Critical Inquiry* 26, pp. 558-583.
- Buruma I., Margalit A. 2004, *Occidentalismo*, Torino, Einaudi.
- Cairns S. 2001, The Stone Books of Orientalism, *Fabrications* 11, pp. 73-85.
- Denny W. 1983, Orientalism in European Art, *The Muslim World* 73, pp. 262-277.
- Dirlik A. 1996, Chinese History and the Question of Orientalism, *History and Theory* 35/4, pp. 96-118.
- Fales F.M. 2005, *Saccheggio in Mesopotamia. Il Museo di Baghdad dalla nascita dell'Iraq a oggi*, Udine, Forum.
- Flaubert G. 1910, *Notes de Voyage, Tome I : Italie – Égypte – Palestine – Rhodes*, Paris, Cornard.
- Fleming K.R. 2000, Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography, *The American Historical Review* 105, pp. 1218-1233.
- Gabriel J. 2002, Said Speaks Out Before and After 9-11: Muffling the Arab Voice, *Al Jadid. A Review and Record of Arab Culture and Arts*, 8/9 [https://www.aljadid.com/content/said-speaks-out-and-after-9-11-muffling-arab-voice] (ultimo accesso 12/10/2020).
- Gabrieli F. 1987-88, Arabistica di ieri e di oggi, *Quaderni di Studi Arabi* 5/6, pp. 5-11.
- Halliday F. 1993, 'Orientalism' and Its Critics, *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, pp. 145-163.
- Humbert J.-M. 1984, *L'égyptomanie dans l'art occidental*, Paris, Art Création Réalisation.
- Irrera O. 2008, *Potere e narrazione storica negli studi postcoloniali. Su Edward Said*, Recueil Alexandries, Collections Etudes, Paris; tesi di dottorato [https://reseau-terra.eu/IMG/pdf/TheseIRRERA.pdf] (ultimo accesso 12/10/2020).
- Irwin R. 2008, *Lumi dall'Oriente: L'orientalismo e i suoi nemici*, Roma, Donzelli.
- Khazzoom A. 2003, The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel, *American Sociological Review* 8, pp. 481-510.
- Kikuchi Y. 1997, Hybridity and the Oriental Orientalism of 'Mingei' Theory, *Journal of Design History* 10, pp. 343-354.
- Knight N. 2000, Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?, *Slavic Review* 59, pp. 74-100.
- Lugli A. 1997, *Wunderkammer. Le stanze delle meraviglie*, Torino, Allemandi.
- Piacentini P. 1999, Nel bicentenario della spedizione in Egitto di Napoleone Bonaparte, *Aegyptus* 79, 1/2, pp. 3-17.
- Rodinson M. 1972, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil.
- Said E.W. 1981, *Covering Islam*, London – Henley, Routledge & Kegan Paul.

- Said E.W. 1985, Orientalism Reconsidered, *Cultural Critique* 1, pp. 89-107.
- Said E.W. 1991, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Said E.W. 1994, *The Politics of Dispossession: Struggle for Palestinian Self-determination, 1969-1994*, New York, Pantheon.
- Said E.W. 1998a, *After the Last Sky: Palestinian Lives*, New York, Columbia University Press.
- Said E.W. 1998b, *Columbia University Record* 23 (24 aprile) [<http://www.columbia.edu/cu/record/23/22/22.html>] (ultimo accesso 12/10/2020).
- Said E.W. 1999, Defamation, Zionist-style, *Al-Abram* 444: [<http://weekly.ahram.org.eg/1999/444/op2.htm>] (ultimo accesso 12/10/2020).
- Said E.W. 2000, *Sempre nel posto sbagliato*, Milano, Feltrinelli.
- Said E.W. 2004, *Freud and the Non-European*, London, Verso.
- Said E.W. 2007, *Umanesimo e Critica Democratica*, Milano, Il Saggiatore.
- Said E.W. 2011, *La questione palestinese*, Milano, Il Saggiatore.
- Sullivan E.J. 1981, Mariano Fortuny y Marsal and Orientalism in Nineteenth-Century Spain, *Arts* 55, pp. 96-101.
- Vercellin G. 1991, Fine della storia, storia orientale e orientalistica, *Studi storici* 32, pp. 97-110.
- Zebuloni D. 2020, Israele: una potenza solare a livello mondiale, *Bet Magazine Mosaico*, 16 febbraio 2020 [<https://www.mosaico-cem.it/attualita-e-news/mondo/israele-una-potenza-solare-a-livello-mondiale>] (ultimo accesso 12/10/2020).





# Babilonia tra storia e mito in età moderna: da Città Santa a simbolo di perdizione

---

GIOVANNI BERGAMINI\*

Hardly a city experienced such a sharp contrast between reality and myth. Babylon was a great centre of culture and science, a venerable holy city. The taking of Jerusalem and the 'Babylonian captivity' led to a long-lasting reversal of perspective shown by well-known Biblical themes: the Tower, the prophetic curses. This vision prevailed in the neo-testamentary *Book of Revelation*: pagan Rome was equated to Babylon, the Great Whore, who will fall for the wrath of God. Such a perspective shaped the ideological view of Babel in our Middle Ages. Humanism, overcoming the medieval hermeneutics of the Bible, restored Babel among the Seven Wonders, recovering the Classical tradition, but the Reform soon recalled the Revelation throwing Babylon (and Papal Rome) again into the eternal blame. The unending story of Babylon as a myth continues, while such themes re-emerge, in fuzzy pamphlets and conspiracy theories.

C'è sempre stata una Babilonia, in ogni epoca e in ogni momento della nostra storia. Mai città ha vissuto una così lacerante dicotomia tra realtà storica e mito<sup>1</sup>.

Babilonia fu, per lunghi secoli, grande centro di cultura e di scienza, capitale cosmopolita, venerabile Città Santa che come tale aveva sempre accordato i *kidinnu* (immunità e protezione) a esuli, fuggiaschi, uomini e donne in difficoltà<sup>2</sup>. Al suo apogeo (dal 612 al 539 a.C.) fu anche Stato imperiale, sostituendosi agli Assiri nel dominio del Vicino Oriente. Le sue potenti mura e i favolosi Giardini Pensili le diedero il primato tra le Sette Meraviglie del Mondo secondo una tradizione iniziata in età ellenistica<sup>3</sup>. I Greci l'ammiravano per monumentalità e bellezza, Erodoto ne descrisse con meticolosa immaginazione le difese, gli apprestamenti idraulici, la Torre<sup>4</sup>. Per la democratica Atene, vittoriosa nelle guerre persiane, re-

---

\* Già Direttore del progetto Babilonia dell'Istituto Italo-Iraqeno di Archeologia.

1. Sull'argomento cf. Bergamini 2014.

2. Holloway 2002, p. 299; Porter 1993, p. 64 e nt. 145; Liverani 1988, pp. 899 ss.

3. La prima citazione delle Sette Meraviglie del Mondo (Τὰ ἑπτὰ θεάματα τῆς οἰκουμένης) risale a un poeta del tardo II-I secolo a.C., Antipatro di Sidone, che in un suo epigramma (*AP IX, 58*), attribuisce a Babilonia ben due 'meraviglie', le Mura e i Giardini Pensili. Sulle varianti alla lista di θεάματα/θαύματα cf. Blanc, Adam, 2008<sup>10</sup>; Clayton, Price 1988, pp. 4 ss.

4. Hdt. 1.181-183. Lo storico micrasiatico definisce quadrato (*tetragonon*) il tempio di Zeus Belos, ma non è chiaro se si tratti del tempio basso, l'Esagila, o della *ziggurat* Etemenanki. Quest'ultima è descritta come una sovrapposizione di otto torri più la cella sommitale, ma nulla è detto della sua forma, il solo sistema di rampe è definito coclide. Le dimensioni della città, 120 stadi di lato, sono davvero esagerate.

stava tuttavia (insieme a Ninive) il prototipo della città orientale, sede dell'assolutismo tirannico<sup>5</sup>.

Le due prese di Gerusalemme del 597 e 587 a.C. e la conseguente 'cattività babilonese' del Popolo di Sion determinarono un ribaltamento di prospettiva di lunga durata: Babilonia, la Città Santa del dio Marduk in un contesto di quasi enoteismo<sup>6</sup>, fu vista come l'anti-Gerusalemme, in contrapposizione alla Città dell'unico Dio, YHWH, di cui aveva osato distruggere il Tempio<sup>7</sup>. Ben noti sono i temi biblici della Torre, prodotto dell'orgoglio umano, e della 'confusione delle lingue' che ne avrebbe impedito il completamento (*Genesi*), così come le varie imprecazioni e profezie (*Isaia, Geremia, Michea*) a condanna della superba e corrotta città<sup>8</sup>. Oltre al problematico e tardo *Libro di Daniele*, il più 'babilonese' dei testi biblici<sup>9</sup>.

Questa visione vetero-testamentaria s'impose negli ambienti giudaico-ellenistici e giudaico-cristiani (*Oracoli Sibillini, Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio)<sup>10</sup>, per sfociare nella neo-testamentaria *Apocalisse* di Giovanni: la Roma pagana di Domi-

5. Phoc, fr. 4 Diehl: πόλις ἐν σκοπέλοι κατὰ κόσμον οἰκεῦσα μικρὴ κρέσσον Νίνου ἀφραινούσης [«Una piccola città su una roccia, ordinatamente abitata, è preferibile all'assurda Ninive», *T.d.A.*]. Sullo sciovinismo ateniese e sul rifiuto dell'Oriente cf. Morris 1992, cap. 12 (pp. 318 ss.) e cap. 13 (pp. 362 ss.). Sulla critica al gigantismo urbano orientale cf. Liverani 2013, pp. 48 ss.

6. Nell'*Enuma Elish*, il poema babilonese della Creazione, Marduk è proclamato Re degli Dèi, e ciascuno di questi ultimi viene assimilato a un aspetto della sua persona: nel testo inciso sulle tavolette VI e VII del poema i cinquanta dèi attribuiscono altrettanti nomi a Marduk, che somma così carattere e personalità di ciascuna divinità minore. A questo *Inno dei Cinquanta Nomi* si collega una lista divina coeva che ne elenca altri sessantacinque. Cf. Bottéro, Kramer 1992, pp. 682 ss., pp. 710 ss.; Black, Green 1992, p. 128-129, s.v. 'Marduk'.

7. Si noti l'assonanza tra l'*Enuma Elish* e la Bibbia, con il Tempio come 'dimora' di un Dio preminente o unico. *Enuma Elish*, 6.50-65: «In un luogo di cui [io Marduk] ho consolidato le fondamenta voglio costruire un Santuario per me, che sarà la mia dimora preferita, in mezzo al quale erigerò il mio Tempio. Questa mia 'dimora' splendente la chiamerò Babilonia, il Tempio dei Grandi Dèi. Gli *Anunnaki* scavarono il suolo con le loro zappe, e per un anno fabbricarono mattoni. Quando giunse il secondo anno dell'*Esagil*, copia dell'*Apsû*, posero il coronamento. Eressero anche, alta, la Torre a gradoni di questo nuovo *Apsû* e vi apprestarono una dimora per Anu, Enlil e Ea. Allora, in maestà, Egli venne a prender posto davanti a questi ultimi [...]».

2Sam. 7.1-17 [YHVH a Davide]: «[...] dal giorno in cui trassi i figli d'Israele dall'Egitto [...] ho sempre 'dimorato' in aperta campagna sotto una tenda e sotto un padiglione [...] Sarà la tua discendenza [...] a edificare una casa al mio nome».

2Cr. 6.1 ss. [Discorso di Salomone]: «Tu, o Signore, hai deciso di abitare nell'oscurità di una nube: ma io ti ho costruito un magnifico Tempio, una 'dimora' in cui tu risieda per sempre».

8. Gen. 11.1-9; Ger. 29.4-7; 50.46-51; Is. 13.14-25; 37.10-15; Mi. 4.10.

9. Cf. Taylor 2008, pp. 142-149; Finkel, Seymour 2008, pp. 155-160. Le fonti bibliche sono state raccolte da B. André-Salvini nel catalogo dell'edizione francese della mostra (*Babylone*, Paris 2008) alle pp. 426-429.

10. I Χρησμοί Σιβιλλιακοί, composti in esametri tra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C., sono annoverati tra gli apocrifi dell'Antico Testamento di matrice giudaico-ellenistica e giudaico-cristiana. Giuseppe Flavio li cita più volte nelle sue *Antichità Giudaiche* in relazione alla storia e al mito di Babilonia. Si veda l'edizione italiana *Oracoli Sibillini* a cura di M. Monaca, Roma 2008.

ziano che perseguita i Cristiani è equiparata a Babilonia, la Grande Meretrice, che infine cadrà per la collera di Dio. Tale prospettiva, mediata dalla patristica di Origene di Alessandria e Agostino di Ippona (*De civitate Dei*), determinerà il quadro ideologico e iconografico di Babele nel nostro Medioevo.

Le poche fonti scampate al grande naufragio della letteratura classica furono sempre meno frequentate, esattamente come era successo per l'antica tradizione letteraria e storica del cuneiforme babilonese negli ultimi secoli dell'èvo antico. Ormai si parlava e si scriveva in aramaico, l'antica lingua con il suo complicato sistema scrittoria veniva coltivata soltanto in isolate ed esclusive scuole scribali<sup>11</sup>. Un nuovo genere letterario, il 'romanzo ellenistico' – tra cui il *Romanzo di Nino* (I secolo a.C.)<sup>12</sup> – reinterpreta ora in forme confuse e incoerenti una memoria storica che era stata tramandata da millenni in modi rigorosamente sistematizzati. Si delineano così, o si recuperano, personaggi funzionali alla mitostoria di Babele: Semiramide, Nino, Nimrod, Nitocri e altri, che saranno comprimari nella narrazione incentrata sull'antica metropoli. Anche nei secoli successivi Babilonia resterà – per il lettore soprattutto greco – lo scenario preferito per storie di violenza, lussuria ed eccessi ritenuti tipici dell'Oriente barbarico. Enorme fortuna ebbe, a partire dal III secolo d.C., il romanzo erotico *Babyloniaká* di un certo Giamblico (non il filosofo neoplatonico!), che non lesinava il racconto di amori saffici (tra Berenice e Mesopotamia), violenze di ogni tipo, sodomia ed esibizione di lusso smodato soprattutto da parte dello spregevole re babilonese Garmo, forse ipostasi fantasiosa del depravato Elagabalo<sup>13</sup>. All'epoca, poi, Babilonia era sotto il giogo iranico dei Parti, per cui al disprezzo per le mollezze della città orientale per antonomasia si univa l'astio atavico dei Greci nei confronti del mondo persiano<sup>14</sup>: un amalgama al massimo della negatività ma sapido per un certo tipo di pubblico. Del resto, il filone *fantasy*-erotico pseudo-babilonese era da tempo di moda: la Suda (ξ. 49) ricorda un certo Senofonte di Antiochia che aveva scritto un altro volume dallo stesso titolo, Βαβυλωνιακά: ἔστι δὲ ἑρωτικά. Il *trash* non ha tempo.

11. Il documento più recente redatto in cuneiforme finora individuato, un almanacco astronomico, risale all'anno 74/75 d.C. Cf. Bottéro, Kramer 1992, p. 31.

12. Pettinato 1985, pp. 114 ss.; Subrani 2019.

13. Braccini 2015.

14. «Tale era la nobiltà naturale di questa città [Atene], così armonioso e sano era lo spirito di libertà tra di noi, e il disprezzo istintivo per il barbaro (φύσει μισοβάρβαρον), poiché noi siamo puri Elleni, senza alcuna mistione di barbarismo in noi. Perché non siamo come molti altri, discendenti di Pelope e Cadmo o Aegyptus o Danao, che sono barbari per natura e Elleni per costumi, noi invece siamo puri Elleni, incontaminati da ogni elemento straniero, e pertanto l'astio per lo straniero è passato incorrotto nell'umore vitale della città» (Pl. *Mx.* 245d, *T.d.A.*).

La stessa confusione tra Assiria e Babilonia<sup>15</sup>, a cui possono essere assegnati molti di questi personaggi, è sintomo di corruzione della memoria di un Oriente favoloso e improbabile. Il solo Berosso, sacerdote babilonese che ancora attingeva alle fonti cuneiformi<sup>16</sup>, e che all'inizio del III secolo a.C. scrisse in greco i suoi *Babyloniaka* (un puntuale resoconto storico, non un romanzo erotico) aveva cercato invano di contrastare il fenomeno, confutando ad esempio il ruolo della regina assira Semiramide (probabilmente la storica *Sammuramat*) nella costruzione di Babele<sup>17</sup>. Purtroppo, anche l'opera di Berosso andò in gran parte perduta: una vera sciagura perché era stata concepita proprio per rivelare al mondo ellenistico la realtà culturale (storica, mitica, religiosa) della Mesopotamia antica sulla scorta di documenti originali e autoctoni. Non a caso, fu dedicata ad Antioco I, il sovrano ellenistico probabilmente più rispettoso e attento alla cultura e alle tradizioni di quell'antico Paese.

Per l'Europa medievale la perdita delle fonti fu anche corruzione di memoria viviva: che aspetto aveva Babilonia? Era l'unica delle Meraviglie al di fuori del mondo classico, una città perduta. Le descrizioni di Erodoto, Ctesia, Diodoro e di altri, più o meno attendibili, erano in parte o in toto scomparse o dimenticate. Babilonia, già trasformata dall'immaginario occidentale in un *topos* di valenza religiosa e morale negativa, si ridusse alla sola Torre, rappresentata anacronisticamente come semplice elemento dello *skyline* di una città del tempo, a corredo esclusivo di testi religiosi editi in codici miniati<sup>18</sup>.

L'Umanesimo e il Rinascimento, con il recupero della letteratura classica e il superamento dell'ermeneutica medievale della Bibbia, vedono Babilonia secondo una prospettiva nuova. Non si rappresenta più soltanto la Torre, ma si indaga sull'aspetto della città: se ne rivaluta il ruolo nelle (ora riscoperte) Sette Meraviglie del Mondo (*Figura 1*) esaltandone bellezza e grandezza e mitigando la tradizionale condanna biblica<sup>19</sup>. La Roma dei Papi, che si erge a erede dell'Impero, ambisce a diventarne l'Ottava. Si afferma sempre di più l'interesse, la *curiositas*, per i monumenti antichi e, soprattutto dopo lo *shock* del Sacco di Roma del 1527, nasce una nuova consapevolezza per l'esigenza della loro tutela.

15. Un motivo potrebbe risiedere nel fatto che questi territori furono unificati in un'unica satrapia dell'impero persiano.

16. Il cui nome originario, da ricostruirsi probabilmente *Bêl-re'ušunu*, significa 'Il Signore [Bêl] è il suo pastore'.

17. Pettinato 1985; *idem* 1988, p. 18.

18. Bergamini 2014, p. 29 e fig. 1. Tale schema iconografico continua sino al Quattrocento. Cf. Gousset 2008, pp. 382-389, 401-404; Seymour 2008.

19. Si veda ad esempio l'enorme fortuna riscossa dalla serie di incisioni su disegno dell'olandese Maarten van Heemskerck (Heemskerck 1498 – Haarlem 1574), edita nel 1572 da Philips Galle, tra cui una ben nota rappresentazione di Babilonia secondo i canoni della descrizione erodotea (qui alla Fig. 1). Cf. Hollstein 1993-94, no. 519.I.



**Figura 1** *Babylonis Muri*, incisione di P. Galle da Maarten van Heemskerck, *Octo Mundi Miracula*, 1572.

La Riforma protestante, rinnovando i temi dell'*Apocalisse* di Giovanni, precipita nuovamente Babilonia nell'abisso della condanna eterna: la Roma dei Papi è la nuova Meretrice secondo il *pamphlet* di Martin Lutero *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* apparso nel 1520. Non è forse un caso che le innumerevoli rappresentazioni delle Torri di Babele nordiche (tra cui celebri quelle di Pieter Brueghel il Vecchio), ritratte in costruzione o già in rovina, siano una sovrapposizione di Colossei, chiaro richiamo alla reprimenda Roma papale. La più antica di queste rappresentazioni sinora individuata risale al 1547<sup>20</sup> (*Figura 2*).

L'età di Galileo è ormai alle porte, presto anche la Torre sarà sottoposta a verifica: dal mito alla scienza. Nel 1679 il poliedrico gesuita Athanasius Kircher con-

20. Opera di Cornelis Anthonisz (disegno originale al Rijksmuseum, Amsterdam, datato 1547) mentre le due di Pieter Brueghel il Vecchio, di Vienna (Kunsthistorisches Museum) e di Rotterdam (Museum Boijmans van Beuningen), sono degli anni Sessanta del Cinquecento. Cf. Elliston Weiner 1988.



**Figura 2** Cornelisz Anthonisz, *Babelon Genesis*, 1547, acquaforte.

clude, con tanto di tavola esplicativa, che la costruzione sarebbe stata impresa impossibile: per raggiungere il ‘Cielo della Luna’ avrebbe dovuto essere alta 287.500 chilometri<sup>21</sup>. Fornisce anche una rappresentazione prospettica dell’intera città, nell’intento di superare alcune discordanze tra le fonti classiche. Babele costituisce ora il successo dell’*Homo Faber*, i Giardini Pensili sanciscono il dominio umano sulla natura.

L’Illuminismo, con Voltaire, rivaluta la Babilonia storica, ‘città di Dio, città santa’ e non ‘metropoli della confusione’ a cui peraltro nessuna fonte classica accenna. «La caduta dell’impero romano ha provocato più confusione e più nuove lingue che

<sup>21</sup> Kircher 1679, p. 38 (dimostrazione dell’impossibile altezza della Torre), p. 52 (panorama di Babilonia). Entrambe le tavole sono da disegni del sacerdote-artista Lievin Cruyl, incisioni di Coenraet Decker (1670).

non quella della Torre di Babele»<sup>22</sup>. Il ribaltamento della prospettiva è completo: Babilonia diventa la 'città dei filosofi' dove gli uomini si uniscono sfidando i divieti di un Dio geloso. Il cosmopolitismo illuministico ne esalta il carattere multietnico, simbolo dell'anelito alla solidarietà tra i popoli.

La realtà storica resta però in gran parte disattesa: le varie *Semiramide*, da Metastasio a Voltaire, la cui tragedia ispirerà l'omonima opera di Rossini, pullulano di anacronismi e incongruenze (ci sono persino personaggi dai nomi iranico-partici) sviluppando trame che oggi definiremmo senza dubbio come puro *fantasy*, non meno improbabili di quelle del romanzo ellenistico<sup>23</sup>.

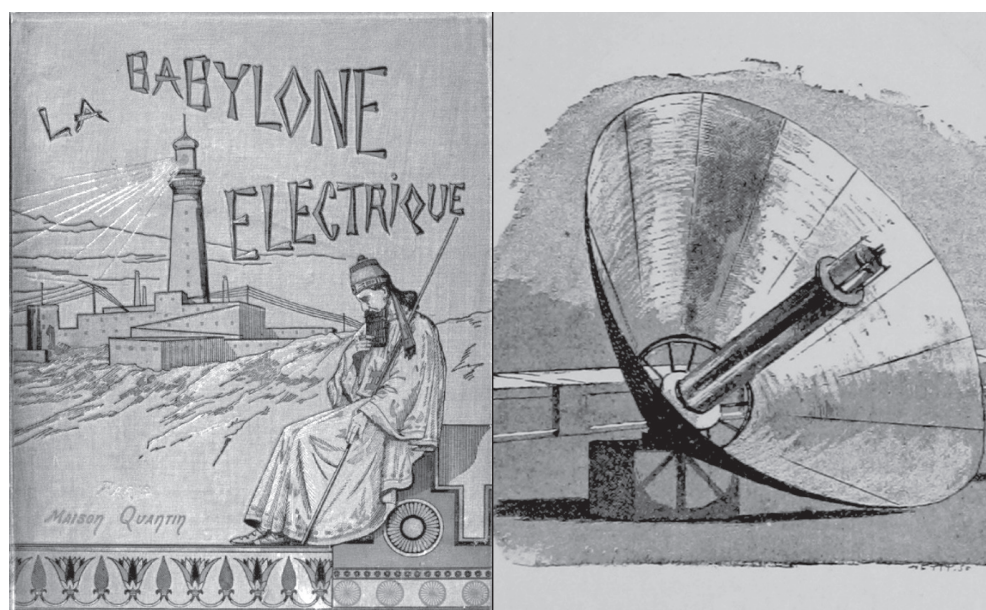
Con l'Ottocento e la Rivoluzione industriale, il mito di Babilonia si misura con

22. Voltaire, a commento della voce 'Babel' del suo *Dictionnaire Philologique Portatif* del 1767.

23. *Semiramide Riconosciuta*, testi di Pietro Metastasio, musiche di Leonardo Vinci. Prima rappresentazione: Napoli, San Carlo, 1729. Personaggi: Semiramide, Nino, Scitalce-Idreno, Sibari, Ircano, Mirteo, Tamiri.

*Semiramide*, musiche di Gioacchino Rossini, libretto di Gaetano Rossi, dalla tragedia di Voltaire (1748). Prima rappresentazione: Venezia, La Fenice, 1823. Personaggi (in Voltaire): Semiramide, Nino, Assur, Ninia-Arsace, Fradate, Oroe, Azema, Otane, Cedar. Personaggi (nel libretto): Semiramide, Nino, Assur, Ninia-Arsace, Fradate, Oroe, Azema, Idreno, Mitrane.

Per dare un'idea delle trame astruse, ecco un resoconto attualizzato e colloquiale di quella del Metastasio: «A 'Babilonia', 're' Nino siede sul trono 'assiro': ma in realtà è Semiramide, fuggita dall'Egitto con l'amato Idreno grazie all'amico Sibari. Idreno però aveva cercato di ucciderla gettandola nel 'Nilo' perché gli avevano riferito che lo tradiva. Semiramide si era invece salvata e aveva sposato il re assiro. Rimasta vedova, ora regna al posto del figlio Nino, a cui non interessa il trono e resta «molle, in femminili spoglie nella reggia racchiuso». Sibari, a un certo punto, la riconosce. Intanto, la principessa Tamiri, erede al trono di 'Battria', ha tre pretendenti: Mirteo, ragazzo sensibile; Ircano, un 'truzzo'; Scitalce, un sornione. Sceglie Scitalce, che però – sconvolto – anche lui riconosce Semiramide. Questa a sua volta riconosce Scitalce: è l'ex, Idreno! Scitalce però non sa che era stato Sibari a incolpare falsamente di tradimento Semiramide: il perfido Sibari voleva portarsela a letto. Semiramide ha invece un ritorno di fiamma per Scitalce ma lui, offeso, dice di voler sposare Tamiri. Allora Semiramide sprona Mirteo e Ircano a farsi sotto. Ircano è pronto a far fuori Scitalce a tradimento, Mirteo no. Sibari ferma Ircano: avvelenerà lui Scitalce durante il giuramento. Davanti a Semiramide e Tamiri, Scitalce non osa però bere dalla coppa, ancora innamorato di Semiramide. Inviperita, Tamiri offre la coppa a Ircano, che la butta a terra. Scitalce viene arrestato, ma Semiramide si scopre ancora amata. Ircano vorrebbe dire a Tamiri che ama ancora Semiramide, perché non si offenda troppo. Sibari ordisce allora un nuovo piano: di notte, con l'aiuto di Ircano, rapiranno Tamiri. Tamiri intanto si promette a chi ucciderà Scitalce. Semiramide finge di volerlo liberare ma in realtà lo vuole far squartare: improvvisamente, però, si impietosisce. Ma né l'uno né l'altra vogliono rimettersi insieme: entrambi credono di esser stati traditi dall'altro. Il piano di Sibari fallisce: Ircano, perduto il duello con Mirteo, vuole ammazzare Scitalce, e così sposare Tamiri. Semiramide propone a Scitalce: «Sposiamoci e piantiamola!». Ma no, Scitalce si promette di nuovo a Tamiri, e allora Mirteo lo sfida a duello. Nell'anfiteatro, alla presenza di tutti, Ircano rivela che la coppa avvelenata era frutto della mala trama di Sibari: tradimento, il losco figuro viene smascherato! Semiramide può finalmente svelarsi, legittimare il suo regno e sposare Scitalce. Mirteo invece scopre di essere fratello di Semiramide, e sposa Tamiri. E (quasi) tutti vissero felici e contenti. Un po' meno il 'truzzo' Ircano. Quanto a Nino, non pervenuto, pare sia rimasto tutto il tempo della vicenda (e rimarrà) nascosto nel palazzo, *en travesti*».



**Figura 3** A. Bleunard, *La Babylone électrique*, 1888, copertina e parabola ‘termo-solare’.

l’ideologia del progresso, con l’idea di modernità. È prototipo della grande città moderna con luci e miserie, grandezza e depravazioni. La Meretrice si confronta ora con il flagello sociale della prostituzione, una delle tante criticità di un’epoca di inurbamento sfrenato e di alienazione sociale. Il mondo anglosassone, che per primo sperimenta tali fenomeni in grande scala, produce visioni della caduta di una Babilonia che sempre più si identifica con una moderna metropoli, dai toni di tregenda<sup>24</sup>. Di contro, il positivismo di fine secolo coinvolge anche Babele con il romanzo à la Jules Verne, *La Babylone électrique*, di enorme fortuna ma oggi forse ingiustamente dimenticato<sup>25</sup>. Grazie all’elettricità captata direttamente dal Sole tramite enormi parabole ‘termo-solari’ (un fotovoltaico *ante-litteram*) si sarebbero scavati grandi canali mentre gigantesche pompe avrebbero portato acqua a quelle terre desertiche ricreando un nuovo Paradiso Terrestre (Figura 3).

24. Si confrontino le vedute di John Martin, *The Fall of Babylon*, 1831 (Allard 2008, pp. 488 s., Cat. 412) con quella del fratello Jonathan, *London Overthrown*, 1832 (Seymour 2008, pp. 176 s., figg. 168 e 169), nelle quali viene rappresentato il fato comune alle due città.

25. L’edizione francese dell’opera di Albert Bleunard uscì nel 1888, e grazie al grande successo venne immediatamente tradotta in inglese con il titolo di *Babylon Electrified: The History of an Expedition Undertaken to Restore Ancient Babylon by the Power of Electricity and How It Resulted*, Philadelphia 1889, London 1890.



Grazie a Pietro Della Valle, Babilonia era stata identificata da tempo (1616)<sup>26</sup>, ma ancora ne era ignota l'esatta fisionomia: rappresentata nelle arti figurative come un remoto ambiente orientale, stilisticamente vagava tra il persiano achemenide (Persepoli era già nota dal 1704) e l'Egitto faraonico, familiare da tempo. Dopo la metà del secolo, a seguito della scoperta del mondo assiro (gli scavi di Botta a Khorsabad e quelli di Layard a Ninive), le ambientazioni pittoriche e teatrali di Babele si arricchirono di elementi assirizzanti, altrettanto incongrui eppure funzionali alla creazione di un mondo fantastico ma ben riconoscibile anche dal nuovo pubblico borghese. In sostanza, il filone antiquario dell'orientalismo allora in voga.

Il Novecento segna finalmente la riscoperta di Babilonia, grazie agli scavi estensivi del primo anteguerra. Tuttavia, la realtà archeologica non ha determinato lo stesso impatto emotivo delle altre antichità preclassiche. Il linguaggio figurativo limitato a pochi simboli, l'architettura laterizia priva di elementi o decorazioni in pietra, la difficile leggibilità delle strutture relegano di nuovo Babilonia al ruolo di simbolo di qualcosa che non è e non è mai stata. Poche le 'vedute' filologicamente corrette: tra esse spicca il celebre panorama a volo d'uccello attraverso la Porta di Ishtar e la Via delle Processioni (*Figura 4*), sostanzialmente attendibile anche perché concepito sotto la guida di uno specialista, Eckard Unger<sup>27</sup>.

Le distruzioni di due guerre mondiali e, in questo secolo, la tragedia dell'11 settembre, cui si sommano le crescenti apprensioni su clima e sostenibilità ambientale, hanno nuovamente fatto percepire in Babilonia, e in particolare nella Torre – che torna a esserne l'unico simbolo – il conflitto, la tensione tra costruzione, distruzione e ricostruzione. Gli artisti contemporanei hanno dato vita a una nuova serie di interpretazioni della Torre da far invidia ai tempi di Brueghel.

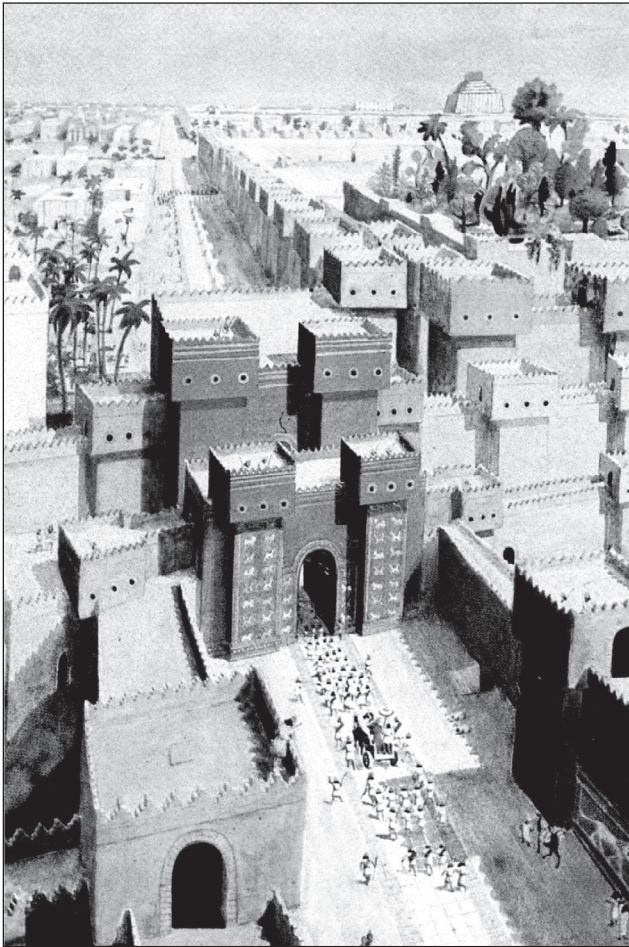
Quanto poi alla società dei consumi attuale, l'industria del lusso si rifà a casami spesso male orecchiati del mito di Babele per sfornare prodotti del tutto improbabili e spesso di dubbio gusto, tra profumi e stilografiche<sup>28</sup>.

---

**26.** Pietro Della Valle (1586-1652) ebbe il grande merito di identificare il sito di Babilonia, anche grazie all'assonanza toponomastica del grande *tell* di *Babil*, all'estremità nord della città. Si chiese se questi potessero essere i resti della Torre che invece – sappiamo oggi – fu nei secoli completamente smantellata, con le macerie sgombrate grazie agli elefanti di Antioco I. Cf. Invernizzi 2008, p. 506; Bergamini 2011 e 2014.

**27.** L'assiriologo, curatore del Museo Archeologico di Istanbul, fu autore – tra l'altro – di *Babylon. Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin 1931, in cui compare la veduta citata, ad opera di Herbert Anger. Il libro fu per molto tempo riferimento fondamentale per lo studio dell'antica città.

**28.** Sul *web* si possono rintracciare prodotti come *Nabucco Amytis Parfum Fin 60 ml*, che «celebra la memoria del tenero sentimento che il Re Nabuccodonosor nutriva per l'amata moglie Amytis». O ancora, una prestigiosa e perciò carissima stilografica che «richiama l'epoca gloriosa di *Semiramis*» o quella, un po' meno costosa ma – se possibile – ancora più peregrina, dedicata ai Giardini Pensili, dall'enorme, monumentale cappuccio placcato oro.



**Figura 4** H. Anger, *Babilonia dalla Via delle Processioni*, illustrazione da Unger 1931.

Sempre a proposito di cascami, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento ricompaiono temi tipici della Riforma, ma rielaborati – inconsapevolmente – in chiave *fantasy*. Grande fortuna ha avuto il volume *The Two Babylons*, del pastore scozzese Alexander Hislop, che dichiarò il Papato «adoratore di Nimrod e di sua moglie», erede della religione demoniaca di Babele, corroborando le proprie tesi con argomentazioni pseudoscientifiche, sostenendo ad esempio che il cristogramma IHS «rappresenta i caratteri latini che indicano Iside, Horus e Seb»<sup>29</sup>. La Chiesa Cattolica Romana, continuazione dell'antica religione babilonese, risalirebbe a Semirami-

<sup>29</sup> *The Two Babylons*, con il sottotitolo *Romanism and Its Origins* e successivamente *The Papal Worship Proved to be The Worship of Nimrod and his Wife*, è un *pamphlet* pubblicato a partire dal 1853 da Alexander Hislop (1807-1865), 'teologo' della *East Free Church* attivo ad Abroath, al tempo un paesino di pescatori sulla costa orientale scozzese.

de e Nino ossia Nimrod, e a Tammuz, nato dal loro incesto. Nimrod sarebbe stato un grosso, brutto e deforme ‘negro’, mentre Semiramide era una bellissima donna bianca con capelli biondi e occhi azzurri. Ma era nota, ahimè, per lo stile di vita immorale: tra l’altro, inventò il ‘bel canto’ dei soprano (???) e istituì il celibato sacerdotale. Hislop concluse che la Chiesa Cattolica rappresentava la Meretrice di Babilonia dell’*Apocalisse* e che «il Papa stesso è il vero e proprio erede in linea diretta di Baldassarre». Le successive edizioni (purtroppo in ristampe anche recenti), farcite di citazioni desunte alla rinfusa dalle opere di Layard per il mondo assiro, di Wilkinson per l’Egitto (entrambe presto obsolete), conferirono una parvenza d’autorità scientifica a un insieme di teorie prive di senso<sup>30</sup>. Purtroppo, tali tesi stravaganti nel corso del tempo hanno anche rinvigorito le speculazioni complottiste di gruppi razzisti e fondamentalisti cristiani. Ancora pochi decenni fa, l’allora ventisettenne pastore evangelico statunitense Ralph Woodrow acriticamente continuò a basarsi sulle teorie di Hislop per il suo *Babylon Mystery Religion*<sup>31</sup>, libro che poi rinnegò riconoscendo l’inconsistenza della fonte principale, e sostituendolo nel 2004 con un nuovo lavoro, *The Babylon Connection*.

Il filone purtroppo è tutt’altro che esaurito, anche se ormai vira da filo-scismatico a fantascientifico. Uno degli ultimi *pamphlet* contemporanei ci rivela ‘il più grande segreto’: la *Babylonian Brotherhood* istituita proprio da Semiramide. Una consorteria di ‘alieni rettiliani’ controllerebbe l’umanità attraverso più dimensioni del ‘Multiverso’: siamo ormai nel campo di una strampalata fisica quantistica. Il *bestseller* di David Icke<sup>32</sup>, ex calciatore e telecronista sportivo britannico, ci svela il dominio mondiale degli ‘Arconti Rettiliani’, tra cui si annoverano la Regina Elisabetta, Diana Spencer, Tony Blair, Bill Clinton, George Bush, Barack Obama e altre personalità, oltre a due cantanti *country* americani la cui appartenenza alla suddetta consorteria aliena richiederebbe (per molti di noi italiani) qualche ulteriore spiegazione, essendo costoro – in questo senso sì – alieni al nostro mondo musicale.

Babilonia ha sempre in serbo qualche sorpresa, in ogni epoca e in ambiti culturali talvolta inaspettati. Non poteva mancare Disney, che nella redazione italiana di *Topolino* produsse, per i disegni del noto *cartoonist* Romano Scarpa, la bella storia *Paperino e le Lenticchie di Babilonia*. Uscì in due puntate, l’11 e il 18 settembre 1960. Seguendo una pregevole sceneggiatura di taglio cinematografico, si dipana la vicen-

---

30. Le fonti principali a sua disposizione pare siano state *Niniveh and Its Remains* di H.A. Layard (Londra 1848-1849) e i sei volumi di John Gardner Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, (Londra 1837-1841). Si noti che all’epoca della prima edizione del lavoro di Hislop il cuneiforme non era ancora stato decifrato (1857) e la lettura del geroglifico (1822-1826) muoveva i primi passi, come del resto le due discipline dell’egittologia e dell’assiriologia.

31. Ed. Ralph Woodrow Evangelistic Association, 1966.

32. Il libro s’intitola *The Biggest Secret: The Book That Will Change the World*. Risulta edito dall’autore stesso sull’isola di Wight nel 1999. Ha avuto numerose ristampe ed edizioni, anche in italiano.

da dello Zio Paperone (*Uncle Scrooge*) che, truffato dalla Banda Bassotti, perde l'intera sua fortuna (sei spaventiloni, due sesquiliardi e settantotto dollari!!!) per agguadarsi quelle squisitezze babilonesi che piacevano solo a lui e che però sembrava non avrebbero mai potuto germogliare di nuovo (tranne che, per caso o per miracolo, proprio sul suo terrazzo!). Ah, i Giardini Pensili! Quello fu il mio primo incontro con Babilonia...

C'è sempre una Babele per tutti i tempi e per tutte le età.

## Bibliografia

---

- Allard S. 2008, *Babylone vue par l'époque moderne*, in B. André-Salvini (ed.), *Babylone*, Paris, Louvre, pp. 437-475.
- Bergamini G. 2011, *Babylon in the Achaemenid and Hellenistic Period, the Changing Landscape of a Mith*, *Mesopotamia* 46, pp. 23-34.
- Bergamini G. 2014, *Babilonia da metropoli a mito*, in E. Corti (ed.), *La Città: com'era, com'è e come la vorremmo – Atti dell'Osservatorio Permanente sull'Antico: a.a. 2012/2013*, Sesto Fiorentino, All'Insegna del Giglio, pp. 29-47.
- Black J., Green A. 1992, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, British Museum.
- Blanc N., Adam J.P. 2008<sup>10</sup>, *Les Sept Merveilles du Monde*, Dijon, Perrin.
- Bottéro J., Kramer S.N. 1992, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini, Torino, Einaudi.
- Braccini T. 2015, *Le Storie babilonesi di Giamblico: una premessa*, in M. Barbero (ed.), *I Babiloniaci di Giamblico – Testimonianze e frammenti*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. VII-XXIV.
- Clayton P., Price M.J. 1988, *The Seven Wonders of the Ancient World*, London-New York, Routledge.
- Elliston Weiner S. 1988, *The Tower of Babel in Netherlandish Painting*, Ann Arbor (MI), University Microfilm International.
- Gousset M.T. 2008, *Images médiévales de Babylone dans les manuscrits occidentaux*, in B. André-Salvini (ed.), *Babylone*, Paris, Louvre, pp. 382-389, 401-404.
- Holloway W. 2002, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden, Brill.
- Hollstein F.W.H. 1993-94, *The New Hollstein Dutch & Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, 1450-1700: 'M.van Heemskerck'*, Amsterdam, Koninklijke Van Poll.
- Invernizzi A. 2008, *Les premiers voyageurs*, in B. André-Salvini (ed.), *Babylone*, Paris, Louvre, pp. 505-507.
- Kircher A. 1679, *Turris Babel*, Amsterdam, ex Officina Janssonio-Waesbergiana.
- Liverani M. 1988, *Antico Oriente: Storia, Società, Economia*, Bari-Roma, Laterza.
- Liverani M. 2013, *Immaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale antica*, Bari-Roma, Laterza.

- Morris S.P. 1992, *Daidalos and the Origin of Greek Art*, Princeton, Princeton University Press.
- Pettinato G. 1985, *Semiramide*, Milano, Rusconi.
- Pettinato G. 1988, *Babilonia centro dell'Universo*, Milano, Rusconi.
- Porter B.N. 1993, *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Seymour M. 2008, The Tower of Babel in Art, in I.L. Finkel e M. Seymour (ed.), *Babylon – Myth and Reality*, London, British Museum, pp. 132-135.
- Subrani E. 2019, *Il romanzo di Nino tra due culture: analisi del testo, ricostruzione del contesto, definizione del genere*, Tesi di dottorato, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Dottorati di ricerca in Studi letterari e culturali, XXX Ciclo [DOI 10.6092/unibo/amsdottorato/8789].
- Taylor J. 2008, Babylon, Jerusalem and the Jewish Exile, in I.L. Finkel e M. Seymour (ed.), *Babylon – Myth and Reality*, London, British Museum, pp. 142-149.
- Unger E. 1931, *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin-Leipzig.
- Voltaire 1767, *Dictionnaire Philosophique*, Londres, édition “de Kehl”.



# La schiavitù e l'oro

## Drammaturgie del barbaro dai *Persiani* di Eschilo alle *Troiane* di Euripide

---

ANNA BELTRAMETTI\*

The contribution aims to rethink the dichotomy of barbarian and the Greeks-Barbarians in the light of particularly significant texts when read in parallel: Aeschylus' *Persians* and *Suppliants*, Herodotus' narrative, the Hippocratic treatise *Airs Waters Places*. The most widespread and current readings trace in the *Persians* the origin of the Greek vs Barbarian opposition and the moralistic focus of the defeat of Salamis from the point of view of the defeated. Aeschylus' operation in the *Persians* is much more complex and contradictory than it is conventionally interpreted: to illustrate the inferiority of the 'barbarians' are the same barbarians who make their own the ideology of the Greeks or, better, of the Athenians who build their image of defenders of Greek freedom in contempt of Persian gold. At the same time and with the same dramaturgy that introduces the notion of barbarian, Aeschylus seems to denounce the fragility, the instrumentality and the revisability of the opposition between us and them.

*Noi barbari, loro Greci. Un'incongruenza linguistica?  
Un espediente retorico?*

Incomincio con un titolo che ne riecheggia, modificandolo e rovesciandolo, uno molto noto, *L'antefatto: noi Greci, loro Persiani*. Così è intitolato il primo capitolo di un libro recente – è uscito presso Einaudi nella primavera 2020 – e interessante di Federico Rampini, *Oriente Occidente: Massa e individuo*.

Rampini apre il primo quadro dei rapporti tra Oriente e Occidente richiamando i *Persiani* di Eschilo del 472, l'unica tragedia di soggetto storico e non mitologico a noi pervenuta. L'attacco è perfetto. La tragedia, stando ai documenti epigrafici, ebbe un enorme impatto già alla prima rappresentazione: si aggiudicò la vittoria al concorso delle Grandi Dionisie; era stata finanziata per l'allestimento del Coro da Pericle appena ventenne che aveva sostenuto la coregia; aveva drammatizzato l'evento epocale della battaglia di Salamina vinta dalle piccole e divise *poleis* greche sulla grande compagine dell'Impero persiano; aveva riconosciuto la demoniaca abilità di Temistocle, le sue capacità strategiche e tattiche, i suoi inganni efficaci, quando già quel controverso ateniese artefice della straordinaria vittoria e del primato della sua

---

\* Università degli Studi di Pavia.

città, era caduto in disgrazia, da poco colpito o prossimo a essere colpito dall'ostracismo e dunque bandito dalla città e privato dei diritti<sup>1</sup>. Fu allora la tragedia dei *Persiani* un'opera emblematica dell'insidiosa interferenza tra politica e teatro nell'Atene del V secolo. Soprattutto fu e resta un'opera straordinariamente rivelatrice della sapiente sofisticazione con cui il teatro attico assumeva i fatti storici – in questo caso in forma esplicita, senza allegorie mitologiche e sotto l'urgenza della crisi che stava rimettendo in causa il vincitore e con lui le alleanze di Atene e le sorti dell'Impero delio-attico fondato sulla sua vittoria – e li interpretava per il pubblico.

Come si sostiene correntemente dopo il libro del 1989 di Edith Hall, *Inventing the Barbarian*, fortunatamente recepito e diffuso anche tra i non addetti ai lavori, con la tragedia di Eschilo si afferma la contrapposizione netta, la polarità, tra la Grecia e l'Oriente<sup>2</sup>. E con altrettanta convinzione, in linea con il saggio di Guido Paduano del 1978, si sottolinea la scelta eschilea non convenzionale di drammatizzare la battaglia focalizzandola dal punto di vista dei Persiani sconfitti, facendo prevalere immagini di dolore, di derelizione e di perdita su quelle del trionfo greco<sup>3</sup>. Sono le interpretazioni da cui prende avvio la ricostruzione di Rampini e sulle quali forse vale la pena di tornare a riflettere, cominciando da alcuni dati testuali di assoluto rilievo, forse non abbastanza considerati e in contraddizione con le letture più correnti.

I *Persiani* non solo inaugurano la polarizzazione greco-barbaro, ma sono il più antico testo in cui la parola *barbaros-barbaroi* risulta attestata e ricorre con una frequenza e una pregnanza ben più rilevanti rispetto agli altri drammi<sup>4</sup>. E ancora: nella tragedia a parlare di barbari e a definirsi come tali, secondo l'ottica dei Greci, sono i Persiani. La prima battuta (vv. 249-255) del superstite persiano al cospetto dei dignitari di corte e della regina, il suo annuncio della disfatta si conclude su questa parola posta in speciale enfasi: *stratos gar pas olole barbaron*, «è stato annientato, tutto, l'esercito dei barbari»<sup>5</sup>. Ma è il suo racconto dei fatti, il suo *logos angelikos* posto

1. La data dell'ostracismo di Temistocle sulla base delle fonti oscilla tra il 474 e il 472 a.C.

2. Hall 1989, p. 57. Casella 2018 ricostruisce con chiarezza lo *status quaestionis*, richiamando l'attenzione su alcune importanti riprese moderne della tragedia in concomitanza con i maggiori conflitti tra Oriente e Occidente, a partire dalla rappresentazione di Zacinto del 1571 che faceva seguito alla vittoria di Lepanto della Santa Lega sugli Ottomani.

3. Sulla predominanza della semantica del dolore, vedi Garvie 2009, pp. XX-XXII.

4. Del termine sono registrate 14 occorrenze nel *corpus* conservato di Eschilo, di cui 10 nei *Persiani*, 1 nei *Sette contro Tebe*, 1 nelle *Supplici*, 2 nell'*Agamennone*. Nel *corpus* sofocleo sono registrate solo 10 occorrenze del termine *barbaros* (4 in frammenti) e 1 del verbo *barbaroo*, di cui nessuna ha la stessa valenza culturale che il termine presenta nei *Persiani* di Eschilo, limitandosi 2 occorrenze alla pura accezione linguistica e 5 al significato di straniero nell'accezione più generica. Con Euripide il termine *barbaros* tornerà a essere frequente e spesso al centro di un potente revisionismo che indicherà nei Greci vincitori e arroganti i veri barbari, più barbari di coloro che essi hanno chiamato e chiamano barbari.

5. Ancora ai vv. 337-338, il soldato-messaggero riferisce della flotta dei 'barbari' numericamente molto superiore a quella dei Greci. Ma è la Regina per prima, riferendo il suo sogno delle due donne



al cuore della drammaturgia che Plutarco citerà come fonte storica attendibile sulla battaglia di Salamina<sup>6</sup>, a recuperare l'apparente incongruenza linguistica in un quadro ideologico coerente di prospettiva greca:

Messaggero Persiano – All'origine di tutto il disastro, o mia signora, fu uno spirito della vendetta, un demone maligno apparso chissà da dove: un uomo greco, dell'esercito ateniese, disse a tuo figlio Serse che non appena fosse calata l'oscurità della notte i Greci non sarebbero rimasti dov'erano, che sarebbero balzati sui banchi delle navi e avrebbero cercato scampo chi per una rotta e chi per un'altra, dandosi alla fuga, di nascosto.

Non appena l'udì, Serse, che non intese l'inganno dell'uomo greco né lo sfavore degli dèi, subito ingiunge a tutti i capi questo comando: quando il sole tramonterà e il buio calerà, si disponga il grosso della flotta su tre file e altre navi si impieghino per presidiare gli stretti e il mare intorno all'isola di Salamina; tutti i capi persiani siano puniti con la decapitazione, se mai i Greci scamperanno alla cattiva sorte. Parlò così per troppa fiducia, non conosceva il futuro che gli dèi preparavano.

I suoi intanto, in bell'ordine e con disciplina, si apparecchiavano la cena e i marinai legavano i remi agli scalmi. Quando dileguò la luce del sole e la notte calava, ognuno riprendeva il suo posto, i marinai ai remi e i soldati alle armi. Navigarono così nell'ordine fissato e per tutta la notte i signori delle navi fecero manovrare l'intera flotta. La notte finiva ma l'armata greca non si diede da nessuna parte alla fuga segreta.

Quando i bianchi cavalli del giorno illuminarono tutta la terra, dapprima si levò sul fronte greco un clamore, come un canto religioso e le rocce dell'isola risposero con l'eco. Il panico prese tutti i barbari delusi nelle loro attese: non per la fuga i Greci intonavano il loro inno, ma slanciandosi nella battaglia con coraggiosa fiducia. Lo squillo della tromba infiammava tutto. E subito un battito di remi all'unisono picchia sulle acque profonde del mare. In un momento furono tutti in vista.

In testa avanzava l'ala destra, schierata con ordine, e dietro veniva tutta la flotta. Si poteva udire alto il grido concorde: «O figli dei Greci, avanti! Liberare la patria, liberare i figli e le spose e i templi dei nostri dèi e le tombe degli antenati. Con questa battaglia ci giochiamo il tutto per tutto».

Ed ecco che dal nostro fronte rispondeva un confuso vociare in lingua persiana, e non era più tempo di indugiare. Subito una nave fu contro l'altra, con il rostro di bronzo. Dette inizio all'attacco una nave greca, fracassando gli speroni di una nave fenicia; poi fu una mischia confusa. Eppure, per un certo tempo, la marea della

---

sorelle, a riferirsi alla terra d'Asia come terra barbara in opposizione alla Grecia (v. 187), e ai Persiani come barbari vinti a Salamina (v. 434) e prima a Maratona (v. 475). E, a loro volta, i dignitari del Coro, invocano Dario perché ascolti da sotterra le loro parole barbare e chiare (v. 635), poi chiedono al fantasma di Dario se i superstiti, i 'barbari', potranno riattraversare l'Ellesponto e rientrare in Persia (v. 798) e compiangono le sventure dei 'barbari' (v. 844).

6. *Vita di Temistocle* 14.

flotta persiana riuscì a resistere. Quando però la massa delle navi finì stipata nello stretto, non potevano più prestarsi soccorso, ma si speronavano le une con le altre e spezzavano i remi. Ecco allora che le navi greche le accerchiarono con abilità e le colpivano; gli scafi si rovesciavano; il mare non si vedeva più, era coperto di rottami di navi e di sangue e di cadaveri; le spiagge e gli scogli rigurgitavano di corpi morti. Le navi dei barbari, quante erano, si diedero a una fuga scomposta. Loro, i Greci, colpivano duro con frantumi di remi e pezzi di legno, come fossimo tonni o una retata di pesci ci spezzavano la spina dorsale. Lamenti e gemiti inondarono il mare finché il cupo occhio della notte pose fine a tutto (Eschilo, *Persiani* 353-428).

### *Drammaturgia e ideologia*

L'improvvisa comparsa, l'insistenza del termine *barbaros* e l'urgenza di definire, attraverso le voci dei barbari vinti, il quadro culturale della barbarie in opposizione alla greicità sono segni vistosi e forti. Tanto più che si registrano in un'opera teatrale, per definizione destinata a raggiungere e a influenzare un grande pubblico, che drammatizza gli effetti di un evento storico recente e capitale, la decisiva battaglia di Salamina di otto anni prima.

Nei poemi omerici non ci sono *barbaroi*. Un composto, *barbarophonoi*, un qualificativo per descrivere la parlata non comprensibile dei Cari d'Asia minore, è attestato nel catalogo delle navi del secondo canto dell'*Iliade* (v. 867), in un contesto fortemente sospetto di interpolazione più tarda. Il mondo narrato dagli aedi, con tutte le stratificazioni di cui si compone, è più frequentato dagli *xeinoi/xenoi*, dai cosiddetti 'ospiti', in un contesto antropologico in cui il vincolo di *xenia*, ospitalità, costituisce un legame forte e duraturo, del tutto indipendente dalle parentele, vincolante gli individui, ma in forza di patti di coappartenenza che vanno oltre gli individui, le generazioni e i territori. Ne sono espressione paradigmatica Glauco, eroe di parte troiana, e Diomede, principe greco, che si riconoscono ospiti per effetto di un lontano scambio familiare e invece di combattersi in duello si scambiano doni, sebbene impari<sup>7</sup>.

L'*Iliade*, il poema della guerra e degli scontri eroici, ma anche l'*Odissea*, il poema dei ritorni difficili, delle avventure e delle esplorazioni etno-geografiche, ci tramandano una visione antica dell'Egeo e del Mediterraneo che coincide con le immagini che verranno fissate da Gustave Glotz – il mare più bello di tutti i mari, il più utile, il più benefico, il mare delle relazioni<sup>8</sup> – e da Fernand Braudel – il mare uno e bino, diviso tra Nord e Sud, Est e Ovest, ma unificato da un clima e da una vegetazione che si richiamano da Cadice a Beirut, dalla Provenza alla Crimea, da Gerusalemme

7. *Iliade* 6.119-236.

8. Glotz 1953, p. 4.

alla Sicilia, il mare degli scambi che ha obbligato tutti a vivere da «fratelli nemici»<sup>9</sup>. Uno scenario in cui le inimicizie e i conflitti esplodono frequenti per interessi economici e/o territoriali che nulla hanno a che fare con gli scontri di civiltà che vi si consumano nella nostra contemporaneità. Greci e Troiani si combattono, con il sacrificio del fior fiore dei loro eroi, in una guerra di dieci anni che nell'Atene 'cimoniana', sarà raccontata e dipinta come guerra archetipica e paradigmatica di tutte le guerre giuste di reazione, in stretta connessione anche figurativa con le guerre persiane più recenti<sup>10</sup>. Ma gli Achei e i Troiani di Omero si parlano e si comprendono, credono negli stessi dèi, mangiano pane e bevono vino a differenza di molti popoli incontrati da Odisseo nelle sue molte peregrinazioni e relegati non nella barbarie, ma nella dimensione selvaggia, ai margini della cultura.

I *barbaroi* dunque, nei *Persiani* di Eschilo, si affacciano per la prima volta su una scena che evoca il palazzo del gran re a Susa sulla quale compaiono in sequenza il coro dei Fedeli, la Regina, il reduce da Salamina che racconta alla Regina e ai dignitari la disfatta per mare e per terra sull'isoletta di Psittalia, il fantasma di Dario, il re giusto, e infine Serse, il re sconfitto con il manto a brandelli, il suo segno teatrale. Sono solo Persiani a parlare e ad agire, e sono i Persiani – nessun greco è presente nell'intreccio – a esprimersi come se avessero introiettato e fatto propri i motivi dell'ideologia greca, e ateniese in particolare, per descriversi e narrarsi. Il termine *barbaros/barbaroi* nella tragedia è impiegato per lo più in forma sostantivata a designare la compagine delle molteplici etnie comprese nell'Impero achemenide. L'accezione originaria dell'onomatopea, coniata a imitazione e parodia delle lingue incomprensibili degli stranieri che si esprimono con i suoni ripetitivi delle rondini, è ormai sullo sfondo, quasi completamente riassorbita nel significato più complesso di una vera e propria categoria antropologica. O apparentemente antropologica, perché la nozione di 'barbaro' che si configura nei *Persiani* di Eschilo non è mai solo descrittiva né, tanto meno, neutrale. Le voci persiane che si susseguono nella tragedia trasmettono una visione dei 'barbari' come negativo dei Greci, lasciando trasparire sottesa una nozione di grecità superiore e scopertamente atenocentrica, fortemente connotata in senso politico e valoriale, ideologica e non etnografica.

Nel racconto del testimone che garantisce per aver visto con i propri occhi, i barbari vincono solo per il numero degli uomini e delle navi. Per il resto l'eserci-

9. Braudel 2004, pp. 31-33. Sul Mediterraneo, mare degli scambi e 'via dell'alfabeto', vedi anche Mazzarino 2007<sup>3</sup> che tuttavia concentra l'attenzione sulla 'via della *koinè*', dunque sulla penisola anatolica e in particolare sulla Ionia come luogo privilegiato e opportunità di incontri e incroci culturali tra Greci, Lidi, Frigi, Cari e poi con i Persiani che avevano conquistato la Lidia di Cresò.

10. Il portico, noto dal IV secolo come Stoa Pecile, era stato dipinto in età cimoniana con episodi dell'*Iliou Persis* attribuiti a Polignoto, accostati a scene della battaglia di Maratona, più probabilmente eseguite da collaboratori, forse da Micone, cf. Pausania 1.18-22.

to e la flotta barbara sono segnati dalla mancanza: Serse non possiede l'intelligenza politica per comprendere l'inganno di Temistocle e neppure la tattica per contrastarne le mosse militari; all'ordine, *eutaktos, kosmoi, ouk akosmos*, che governa la flotta greca, al battito simultaneo, *xynembolei*, dei remi corrisponde tra i barbari il 'terrore', *phobos*, che li disperde e li fa vacillare; alla lingua greca unica che incita alla libertà e alla liberazione risponde un vocio confuso, *Persidon glosses rhotos*; all'attacco ordinato delle navi greche segue la fuga scomposta, *phyge akosmos*, dei barbari. Ma il catalogo delle mancanze dei barbari nella tragedia è compensato da alcune presenze e da alcuni primati, veri e propri *mirabilia*, che il coro dei Fedeli, già in apertura, nella marcia e nel canto d'ingresso all'orchestra (vv. 1-154), impone all'attenzione degli spettatori come attributi intrinseci e distintivi del mondo d'Asia e dell'Impero achemenide: l'oro, un re di origine divina, disceso dal seme dell'oro<sup>11</sup>, il grande re, il re dei re a lui sottoposti, e un esercito immenso (vv. 24-25). Una ricchezza e un potere legittimo e assoluto che Serse, a differenza di suo padre, il buon sovrano Dario, ha interpretato in forma dispotica ed eccessiva, fino a gettare un giogo sul collo del mare, sfidando con la sua *hybris* fuori controllo la natura e gli dèi<sup>12</sup>. Così almeno, nel loro dialogo, la Regina e l'ombra di Dario evocata dall'oltretomba sanzionano la doppia campagna per terra e per mare condotta dal loro figlio contro i Greci.

La mistificazione è sorprendente e trasparente al contempo: sottesi al quadro si colgono i motivi che dopo Eschilo diventeranno gli stereotipi greci della barbarie, la schiavitù dei popoli e il dispotismo del re, l'oro e la forza<sup>13</sup>. E, sebbene pronuncia-

**11.** Il qualificativo *polychrysos*, ricco di oro, torna come un *Leitmotiv* o parola chiave nell'intervento di *Parodos*, vv. 3, 9, 45, 53 in cui si registrano tutte le 4 occorrenze attestate in tutto il *corpus* eschileo. Anche la Regina al suo ingresso in scena avvia la prima battuta ricordando la sua reggia d'oro, *chryseostolmous domus*, v. 159). I Fedeli del Coro celebrano Serse come l'uomo simile a un dio e nato dalla stirpe dell'oro, *chrysgonou geneas isotheos phos* (vv. 78-80). E introducono l'ingresso in scena della Regina, chiamandola compagna di un dio, *theou eunaitera*, e madre di un dio, *theou meter* (v. 157). Il mito narrava l'origine della stirpe achemenide da Perses, figlio di Perseo, nato dalla greca Danae fecondata da Zeus disceso su di lei in forma di pioggia d'oro, cf. Erodoto 7.61 e 7.150. Sull'oro dei barbari, vedi anche Centanni 2003, p. 710.

**12.** Il ponte di barche gettato sullo stretto è definito giogo, *zygon*, sia dal Coro (v. 72) sia dalla Regina che ribadisce il gesto dell'aggiungere, *ezeuxen*, v. 722. L'idea della sottomissione è anche nel verbo utilizzato da Dario, chiudere, *kleisai*, v. 723.

**13.** Gli stessi motivi sono ribaditi a più riprese a costituire un vero e proprio *fil rouge* da Erodoto, vedi in particolare il passaggio di 8.142-144 in cui l'opposizione Greci-Barbari approda alla prima perfezionata definizione di Grecità, *to Hellenikon*, un quadro di valori, «il sangue, la lingua, i santuari, i sacrifici comuni e gli eguali costumi che sarebbe ingiusto tradire» che gli Ateniesi non potrebbero scambiare né con l'oro né con altre ricchezze. Sulla contrapposizione di libertà e oro insiste ancora Plutarco nella *Vita di Aristide* che vi fonda il valore simbolico del personaggio protagonista e della vittoria di Platea, celebrata con l'erezione dell'altare a Zeus Liberatore (vedi cap. 19). Vedi specialmente i capp. 5.8, 10.5-6 e 16.4 che più di altri scoprono la memoria di Erodoto e dei *Persiani* di Eschilo, una tragedia ben presente a Plutarco e citata nel *Temistocle*.

ta dai sovrani di Persia, suona schiettamente greca e in linea con il patrimonio sapienziale della moderazione, la condanna dei comportamenti di Serse sul Bosforo – la costruzione del ponte di barche, la maledizione alle acque salmastre, la fustigazione della corrente, i doni preziosi gettati nella corrente – gesti tutti coerenti con la cultura degli Achemenidi, con la centralità dell'acqua e la coesistenza, nella persona del re, di funzioni regali e sacerdotali<sup>14</sup>. Tutti coerenti con il mondo di appartenenza e dunque tutti leciti.

Affidando ai barbari l'illustrazione in negativo della barbarie, la condanna degli eccessi del re<sup>15</sup>, la denuncia di una strapotenza che non esitava a soggiogare popoli, terre e mari<sup>16</sup> e il vanto dell'oro che invece affascinava i Greci e brillava nei loro occhi di poveri<sup>17</sup>, Eschilo dà le vertigini. Incrocia prospettive, rovescia gli sguardi e le immagini. Sembra voler sottrarre a una visione ostile, di parte, l'inferiorizzazione dei nemici e suggerire che i Persiani si erano costruiti una Grecia ideale, un modello con cui confrontarsi, su cui misurare le proprie mancanze e le proprie inadeguatezze<sup>18</sup>. Sembra costituire in verità universalmente condivisa la rappresentazione che di fatto è il primo costrutto orientalizzante<sup>19</sup>, oscillante tra immaginazione e conoscenza, paura e desiderio, sprezzo e attrazione. Quello che sarà ripreso negli stessi termini e con gli stessi tratti nella narrazione storica di Erodoto, nella *Ciropedia* e nell'*Anabasi* di Senofonte e ancora nei romanzi tardoantichi. Quello che sarà natu-

**14.** Alla luce di una ricca bibliografia riletta criticamente, Piras 2011 – vedi specialmente p. 116 e p. 132 – sottrae al filtro greco l'interpretazione dei *Persiani* e del passo erodoteo 7.35 sul passaggio dello stretto, ridimensionando i tratti negativi di Serse, l'*orge* e la *hybris*. Ruberto 2011, p. 36, richiamando la parola di Serse, attestata in una delle iscrizioni di Persepolis (iscrizione XPI, rinvenuta a due chilometri da Persepolis nel 1967 e pubblicata per la prima volta da Gharib nel 1968), suggerisce una possibile valenza ideologica e propagandistica nei comportamenti del re all'Ellesponto. Sulle culture incentrate sulla sacralità dell'acqua, vedi Seppilli 1977.

**15.** La Regina e Dario biasimano il giogo dell'Ellesponto come follia rovinosa di Serse, cf. *Persiani*, vv. 717-734, 739-764, 782-786, 829-831, in particolare la battuta pronunciata dall'Ombra di Dario (vv. 744-750): «E mio figlio, che non conosceva quegli oracoli, con la sua giovane arroganza li fece avverare. Lui che sperava di rendere schiavo il sacro Ellesponto, di incatenare il corso, la sacra corrente del Bosforo. Cambiò quel guado: a colpi di martello e a furia nodi costruì una grande strada per il suo grande esercito. Lui, mortale, credeva, idea non buona, di dominare tutti gli dèi, anche Posidone». Anche la narrazione di Erodoto 7.35 interpreta in chiave di violenza terrificante, *deina poiieumenos*, la fustigazione dell'Ellesponto da parte di Serse.

**16.** Il giogo, *zygon*, ha sempre, nel vocabolario dei *Persiani* un significato di sottomissione coatta e di schiavitù. In particolare vedi i vv. 50 e 194 con riferimento esplicito alla sottomissione dei popoli e il v. 196 del sogno della Regina: la donna greca ha spezzato a metà il giogo impostole da Serse.

**17.** Erodoto 9.80-82 racconta lo stupore di Pausania davanti alle suppellettili d'oro e d'argento trovate nella tenda di Mardonio dopo averlo sconfitto a Platea, e aveva affidato, 7.102, a un altro spartano, Demarato interrogato da Serse, l'elogio della povertà greca associata al valore, alla temperanza e alle leggi severe, antidoto alla tirannide.

**18.** Sui rapporti tra Greci e Persiani in Asia minore a partire dal VI secolo e dalla conquista della Lidia da parte di Ciro il Grande, cf. Biondi 2018, pp. 67-71.

**19.** Cf. Beltrametti 2008.

ralizzato in *Arie, Acque e Luoghi*, la prima opera, a nostra conoscenza, di antropologia medica a mettere in stretta e necessaria correlazione ambiente, clima, costituzione fisica, inclinazioni psichiche, comportamenti individuali, ordine sociale e politico.

[...] Voglio ora parlare dell'Asia e dell'Europa, dire quanto sono diverse l'una dall'altra sotto tutti gli aspetti [...] Affermo che Asia e Europa differiscono tra loro moltissimo riguardo alla natura di tutte le cose, di quelle che nascono dalla terra e degli uomini. Tutto in Asia è molto più bello e più grande, le terre sono una più coltivata dell'altra e gli uomini hanno caratteri più miti e temperati. La causa è il temperamento delle stagioni, l'Asia infatti è al centro tra i due punti del levar del sole, verso oriente e più lontana dal freddo. Sviluppo e domesticazione vi regnano al massimo grado, perché nulla prevale con violenza e l'equilibrio predomina su tutto [...] non in tutta l'Asia le condizioni sono uguali, ma la regione che si trova a equidistanza tra il caldo e il freddo è la più ricca di frutti e di piante, ha un ottimo clima e gode di ottime acque buonissime, sia quelle piovane sia quelle di sorgente [...] I frutti della terra, come è facilmente immaginabile, qui sono abbondanti, sia quelli seminati sia quelli che la terra produce spontaneamente [...] Il bestiame qui allevato è particolarmente florido, partorisce spesso e nutre benissimo i piccoli [...] gli uomini sono ben alimentati e bellissimi di aspetto, molto alti di statura e poco differenti gli uni dagli altri per forme e dimensioni [...] Certo il coraggio, la resistenza al lavoro e alle fatiche come pure la componente passionale in una tale natura non si possono trovare [...] ma è necessario che predomini il piacere (*Arie* 12).

Abbiamo parlato della natura e della differenza di aspetto dei popoli d'Asia e di Europa. Sulla mancanza di coraggio e di valore, sul fatto che gli Asiatici sono meno bellicosi degli Europei e di carattere più docile, le stagioni ne sono la causa principale: non presentano mutamenti di caldo e freddo, ma sono uniformi. La mente così non si scuote e non si verificano alterazioni del corpo [...] Sono i cambiamenti infatti che risvegliano la mente e non le consentono di restare inerte. Per queste ragioni mi sembra che gli Asiatici siano fiacchi e anche a causa dei loro ordinamenti (*dia tous nomous*). La gran parte dell'Asia è governata da re. E dove gli uomini non sono padroni di loro stessi, dove non sono autonomi, ma sottoposti a padroni, non pensano di addestrarsi alla guerra, ma cercano di non apparire bellicosi (*Arie* 16).

Per questo io considero gli abitanti dell'Europa più reattivi di quelli dell'Asia. In condizione di stabile uniformità si genera indolenza, mentre le condizioni variabili impongono sforzi al corpo e all'anima [...] per questo gli abitanti dell'Europa sono più combattivi e anche per i loro ordinamenti (*dia tous nomous*), dal momento che non sono governati da re come gli Asiatici. Dove si è sudditi di re, necessariamente si è molto vili: gli animi sono stati resi schiavi e non vogliono correre rischi di loro volontà per la potenza di altri. Coloro che invece sono autonomi, che corrono i pericoli a vantaggio proprio e non di altri, affrontano i rischi con coraggio e di propria volontà. Così i sistemi politici influiscono non poco sulla forza d'animo (*Arie* 23).

Per quanto peso l'autore del trattato voglia attribuire ai dati esperienziali e al metodo scientifico<sup>20</sup> distinguendo per regioni ed etnie con caratteristiche proprie gli abitanti dell'Asia – Sciti, Macrocefali, Fasi –, sull'indagine geo-etnografica sembrano ancora proiettarsi, ingabbiandola, i pregiudizi e l'immaginario del barbaro inaugurato da Eschilo. Il determinismo naturalistico di Ippocrate, o del medico ippocratico, non supera il dualismo dei Greci e dei barbari come soggetti collettivi<sup>21</sup> e i dati aggiuntivi si collocano sugli stessi piani e illustrano gli stessi ideologemi introdotti da Eschilo e condivisi anche da Erodoto. Le osservazioni diventano più dettagliate e peculiari, ma si iscrivono ancora dentro un quadro impostato sull'antitesi Europa-Grecia e Asia, sulla polarità di libertà greca e sudditanza barbara, di astuzia sollecitata dalla povertà e ottusità consentita dalla ricchezza.

### *La schiavitù e l'oro*

Ricchezza, sudditanza indotta dalla salubrità dell'ambiente e dalla facilità del vivere, dispotismo. Il medico del trattato eredita da Eschilo e arricchisce di dati etnografici la rappresentazione dell'Asia e dei suoi popoli. E le immagini di questa natura florida e dell'oro che della ricchezza e della floridezza è la metafora più splendente avranno lunghissima durata.

Ulysse – (...) Les autres Grecs pensent que Troie est riche, ses entrepôts magnifiques, sa banlieue fertile. (...) L'or de vos temples, celui de vos blés et de votre colza, ont fait à chacun de nos navires, de vos promontoires, un signe qu'il n'oublie pas. Il n'est pas très prudent d'avoir des dieux et des légumes trop dorés (J. Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, Acte II, Scène XIII).

È il novembre 1935, a Parigi, al *Théâtre de l'Athénée* Louis Jouvet mette in scena la prima rappresentazione di *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, il dramma in due atti composto dal diplomatico pacifista Jean Giraudoux. Quando già l'Europa è attraversata dalle onde dei più feroci nazionalismi e quando già si avvertono imponenti i pericoli di un nuovo conflitto, la memoria del teatro attico e in particolare di Euripide sembrava offrire risorse importanti per rimettere in causa la necessità della guerra e per cercare di prevenirne le derive rovinose. L'Occidente mediamente colto sa che la guerra di Troia ha avuto luogo, ma Giraudoux riapre gli antefat-

<sup>20</sup> Sulla coesistenza di magia, scienza e religione nel trattato, vedi l'Introduzione di Bottin 1986.

<sup>21</sup> A Tuciddide 1.3.3 non era sfuggita l'assenza dei barbari nei poemi omerici e l'aveva collegata all'assenza di un nome che designasse unitariamente l'insieme dei Greci che, a suo dire, avrebbero cominciato a percepirsi e a percepire i nemici come soggetto collettivo solo dopo le grandi imprese comuni delle guerre e dei commerci.

ti nel tentativo di evitare la guerra smascherandone le basse ragioni materiali. La scena si svolge nella reggia di Priamo, dove Ettore e Andromaca incinta cercano di accordarsi con Ulisse per la restituzione di Elena e l'interruzione del conflitto. Ma Ulisse li disillude, svelando molto lucidamente i giochi del potere e le ragioni non dichiarate della guerra: Elena potrà essere restituita, ma i Greci con la complicità di alcuni Troiani, troveranno il pretesto per non accettarla e continuare una guerra che ha le sue vere cause nell'oro di Troia, quello dei templi e quello del grano.

L'argomento di Ulisse nella *pièce* di Giraudoux è lo stesso che, nelle *Troiane* di Euripide, Ecuba, la regina dolente e deprivata di tutto, davanti alle rovine della sua città incendiata, in attesa di essere deportata come schiava, aveva rinfacciato a Elena:

Ecuba – (...) Non è come dici (...) mio figlio era di straordinaria bellezza e la tua mente, nel vederlo, si figurò Afrodite. Ogni follia per gli uomini è Afrodite, il nome della dea e quello della follia, *aphrosyne*, incominciano proprio allo stesso modo. Tu lo vedesti nelle sue vesti barbare, splendente d'oro, e perdesti la testa. Ad Argo vivevi di poco (...) sperasti di lasciare Sparta e di affogare nel lusso la città dei Frigi in cui l'oro scorreva a fiumi! Il palazzo di Menelao non ti bastava a soddisfare le tue smanie di sfarzo (*Troiane*, vv. 987-997).

L'oro è uno degli argomenti più forti con cui Euripide decostruisce la mitopoiesi ateniese della guerra di Troia come guerra giusta di reazione al rapimento di Elena per riscriverla sistematicamente come guerra di espansione mossa dalle ricchezze dell'Oriente, dall'oro dei barbari e da tutto quello che l'oro aveva potuto significare per la povera Grecia in epoca arcaica e ancora per la sua Atene contemporanea, ora scossa da ambizioni imperialistiche, alimentate da Alcibiade e non solo, in direzione occidentale, attratta dalle ricchezze della Sicilia e di Cartagine<sup>22</sup>. Ed è uno degli argomenti, ora espliciti ora allusi, con cui Euripide risemantizza nel senso di violenza e non più di diversità e alterità la nozione di barbarie, e la ritorce contro i Greci, specialmente contro gli Ateniesi, contro l'uso scandaloso della forza nella repressione di Melo, contro l'avidità della città egemone nella Lega<sup>23</sup>. Sono ancora inequivocabili e commoventi le risonanze tra le parole con cui la vecchia Ecuba, nelle *Troiane*, compiangere il piccolo principe Astianatte scagliato dalle mura di Troia per ordine dei capi greci, e il commento che Tucidide scrive sui fatti di Melo, accaduti pochi mesi prima della rappresentazione della tragedia.

22. Tucidide 6.16 e 6.24.

23. Euripide affida soprattutto a voci femminili, specialmente a Ecuba e ad Andromaca, la denuncia della violenza greca che esse vivono non solo da vinte, ma da schiave sottomesse ai padroni greci.



Ecuba – Ora non tu, il più giovane, ma io, una vecchia, privata della patria e dei figli, seppellisco il tuo povero corpo. Tutto è stato inutile: i baci, le cure, le veglie. Cosa potrebbe scrivere un poeta sulla tua tomba? «Gli Argivi uccisero un giorno questo bambino, ne avevano paura». Che vergogna, questa scritta, per la Grecia! (*Troiane*, vv. 1185-1191).

[...] arrivò da Atene un altro esercito al comando di Filocrate di Demea, e i Meli ormai erano stretti da assedio a tutta forza; verificatosi anche un tradimento, si arresero agli Ateniesi a condizione che questi decidessero dei Meli secondo la loro discrezione. E gli Ateniesi uccisero tutti i Meli adulti che catturarono e resero schiave le donne e i bambini, poi occuparono il territorio e vi insediarono cinquecento coloni (Tucidide 5.116.3-4).

Rispetto al motivo dell'oro, di irriducibile fascino e di lunga durata nelle proiezioni orientalistiche di tutti i tempi<sup>24</sup>, il motivo della sottomissione dei barbari fu abbastanza presto posto in secondo piano, oscurato dall'esaltazione della libertà greca. L'ambivalenza e l'ambiguità della sottomissione erano peraltro già iscritte nell'immagine archetipica della docilità dei barbari, nel sogno che aveva presagito alla Regina la fine dell'immensa ricchezza, *megas Ploutos*, conquistata da Dario:

Regina – Passo le notti in compagnia di una folla di sogni, da quando mio figlio è partito con l'esercito per distruggere la terra degli Ioni. Ma un sogno chiaro come quello dell'ultima notte, non lo avevo fatto mai. Voglio raccontartelo. Due donne mi apparvero ben vestite: una era abbigliata con vesti persiane, l'altra con vesti doriche. Mi venivano davanti agli occhi, di statura erano molto superiori alle donne di oggi ed erano di incomparabile bellezza. Erano sorelle, della stessa stirpe. A una era toccata in sorte di nascere e abitare in terra greca, all'altra la terra barbara. Erano in guerra tra loro, a quanto potevo vedere. Mio figlio lo capì, cercava di trattenerle e di ammansirle: le aggiora a un carro, impone loro le redini sul collo. Una, così bardata, stava dritta come una torre e cedeva la bocca docile alle briglie. L'altra recalcitrava: con le mani lacera le cinghie del carro, a forza si strappa il morso e spezza il giogo a metà. Mio figlio crolla, il padre gli è al fianco, Dario, che lo commiserà. E Serse, appena lo vede si straccia le vesti di dosso (*Persiani*, vv. 176-199).

La libertà dei Greci e la sudditanza eterodiretta dei Barbari, che nella tragedia andranno fissandosi a cominciare dal resoconto del sopravvissuto, non appaiono né originarie né naturali. Già il Coro nell'*ouverture* (vv. 78-80) aveva rivendica-

24. Sull'orientalismo come dinamica di miraggi e illusioni identitarie sia idealizzanti sia peggiorative, resta fondamentale il saggio di Said 1991.

to per la stirpe persiana dell'oro la discendenza dalla greca Danae. E la Regina, come gli aedi omerici e come Fernand Braudel, nel suo sogno vede un'identità che si sdoppia, vede due sorelle dello stesso ceppo diventare nemiche tra loro e separarsi, una che si lascia addomesticare dal re, l'altra che spezza le redini e il giogo. Nella drammaturgia di Eschilo traspare la consapevolezza che la libertà dei Greci e la sudditanza dei barbari si definiscono nel tempo, che sono effetti della storia. E la nozione di barbarie come pure, in parallelo, la nozione di grecità continueranno oltre i *Persiani* a interferire, a rispecchiarsi e a modificarsi reciprocamente, fino ad annullare i confini. Ben prima di Euripide e del revisionismo sistematico con cui il più giovane drammaturgo decostruirà l'ideologia della città e riconfigurerà il rapporto di barbarie e grecità, sarà lo stesso Eschilo a ripensare queste nozioni e anche la loro relazione.

### *I confini mobili della barbarie*

Il sogno della Regina, l'immagine delle sorelle diventate nemiche, la libera e la schiava, in un certo senso insinua la fragilità della contrapposizione e ne promette una possibile riarticolazione. Dieci anni dopo i *Persiani*, con le *Supplici* del 462, altra tragedia corale di popoli, Eschilo evita il termine *barbaros/barbaroi* che aveva introdotto come parola chiave nei *Persiani*. La schiera delle giovani donne dalla pelle brunita dal sole del Nilo che giunge ad Argo per chiedere asilo, porta vesti barbare, ma non è mai definita barbara<sup>25</sup>. Con un *bapax* che è anche un ossimoro, le figlie di Danao, giunte dall'Egitto sotto la guida del loro padre, sono riconosciute *astoxenoi*, cittadine e straniere. Nello svolgersi dell'intreccio i loro racconti e quelli del loro padre prevalgono sui dati della vista, superano la diversità della loro pelle scura (v. 71), il suono esotico della loro parlata, *karbana audan*<sup>26</sup> (vv. 119 e 130), e i loro costumi di lino orientale (vv. 123 e 133). Le donne raccontano di discendere dalla argiva Io, la principessa errante, tormentata dall'estro di Zeus, costretta a un moto perpetuo fino all'approdo egiziano dove dal tocco e dal soffio del dio, *ex epaphes kai epipnoias Dios* (vv. 16-17) aveva generato Epaphos/Apis<sup>27</sup>. A Epaphos e dunque a sua madre Io, risalgono – narrano le donne suppli- ci – i due rami dinastici dei fratelli tra loro in contrasto, la dinastia maschile di

25. È Pelasgo, il sovrano di Argo, a utilizzare il termine *barbaros* in funzione di qualificativo per le vesti delle profughe, *Supplici*, v. 235.

26. Nella variante *karban/karbanos*, con cui è chiamato anche il vento d'Oriente, il termine rinvia alla diversità tipica dell'Oriente e non all'incompatibilità culturale del *barbaros*.

27. Il motivo della sacra unione di Zeus e Io è ripreso due volte dalle Danaidi nel loro canto di entrata, vv. 16-17 e 44-49, in cui è anche sottolineato il legame etimologico tra il delicato tocco, *epaphe/ephapsis*, di Zeus e la nascita di Epafos, nome greco di Apis, cf. Erodoto 2.153.

Egitto, padre dei pretendenti respinti, e quella femminile di Danao, il padre che accompagna le figlie nella fuga dal matrimonio coatto con i cugini. Le donne di Egitto, molte generazioni dopo, hanno rovesciato il percorso della loro antenata e in Argo hanno chiuso il cerchio aperto dal suo vagabondaggio: loro in fuga come lei e lei errante e in cerca di asilo come loro.

Se, come diceva Aristotele, la tragedia è l'imitazione di un'azione, la tragedia delle *Supplici* è imitazione di un processo intellettuale. Descrive uno scatto mentale che nella vicenda tragica sposta i confini dell'alterità. I diversi, gli altri, non sono più i non Greci, ma tutti coloro che trasgrediscono le regole della civiltà e si macchiano di crimini contro l'umanità, i figli di Egitto che rivendicano il diritto di un matrimonio impuro non perché incestuoso<sup>28</sup>, ma perché imposto contro il volere delle spose e del loro padre, e i Greci che rifiutano l'ospitalità alle supplici. La tragedia più recente registra un salto valoriale che, nella cultura contemporanea della città, supera e svuota l'apparato ideologico e identitario della barbarie intesa come alterità irriducibile – le donne che appaiono diverse replicano la vicenda dell'antenata argiva e smentiscono la loro estraneità apparente, facendosi riconoscere come simili e congeneri<sup>29</sup>. A distanza di dieci anni dai *Persiani* e dall'onda lunga di Salamina, Eschilo abbandona il vocabolario della barbarie, recupera l'antico vocabolario omerico della *xenia*, dell'accoglienza<sup>30</sup> e lo propone non come tema individuale o familiare, ma politico. Pelasgo, il sovrano di Argo, vuole che sia il suo popolo e l'assemblea di una sana proto-democrazia ineunte a votare l'accoglienza delle richiedenti asilo<sup>31</sup>. Eschilo aveva preceduto Tucidide: i barbari altro non erano che il passato dei Greci<sup>32</sup>. E con Eschilo e il suo teatro il messaggio forse era arrivato più lontano e più in profondo, dove forse non sarebbe mai giunta la rapida nota dell'*archaiologia* tucididea.

**28.** Parte degli interpreti hanno insistito sul collegamento del tema dell'impurità e del contagio con l'incesto. Ma il matrimonio tra cugini non era considerato incestuoso nelle culture antiche. In particolare la cultura egizia prevedeva il matrimonio tra fratelli e anche il diritto attico ammetteva le nozze tra un fratello e una sorella purché non uterini.

**29.** La battuta di Danao è dirimente: «(...) Il nostro aspetto è diverso (...). Bisogna impedire che il nostro coraggio ingeneri timore (...) è già accaduto che qualcuno abbia ucciso chi gli era legato, *philon*, per non averlo riconosciuto per ignoranza, *agnoias hypo* (vv. 496-499). Cf. Beltrametti 2015.

**30.** Oltre all'*bapax 'astoxenoi'*, v. 356, *proxenos* (quattro ricorrenze sulle cinque attestate nel *corpus*) e *philoxenos* (un'occorrenza sulle tre del *corpus*). Dell'accoglienza Eschilo fa un tema non individuale, ma politico.

**31.** È Danao a raccontare in scena l'assemblea avvenuta nel fuori scena, *Supplici*, vv. 605-624.

**32.** Tucidide 1.6.

## Bibliografia

---

- Beltrametti A. 2008, *Mediterraneo polifonico: xenoi prima che barbaroi. Rappresentazioni greche del mediterraneo antico*, in A. Brusa, L. Cajani (ed.), *La storia è di tutti*, Roma, Carocci, pp. 46-55.
- Beltrametti A. 2015, *Giovani donne dalla pelle nera, straniere della nostra stirpe. Le Supplici di Eschilo verso nuove frontiere tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto*, *Dioniso, Annale della Fondazione Inda*, n.s. 5, pp. 31-50.
- Biondi E. 2018, *Greci e Persiani: fonti e metodologie di letture*, in Mora, Zizza (ed.) 2018, pp. 55-83.
- Bottin L. (ed.) 1986, *Ippocrate, Arie Acque Luoghi*, Venezia, Marsilio.
- Braudel F. 2004, *Memorie del Mediterraneo* (Paris 1998), trad. it. Milano, Bompiani.
- Casella N. 2018, *Rappresentare i Persiani di Eschilo, vecchi e nuovi barbaroi sulla scena della storia*, in Mora, Zizza (ed.) 2018, pp. 85-96.
- Centanni M. (ed.) 2003, *Eschilo, Le tragedie*, Milano, Mondadori.
- Hall E. 1989, *Inventing the barbarian*, Oxford, Clarendon Press.
- Garvie A. (ed.) 2009, *Aeschylus Persae*, Oxford, Oxford University Press.
- Giraudoux J. 1991, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, in Id., *Théâtre complet*, Paris, pp. 469-579.
- Glötz G. 1953, *La civiltà egea* (Paris 1937), trad. it. Torino, Einaudi.
- Mazzarino S. 2007<sup>3</sup>, *Fra Oriente e Occidente* (Firenze 1947<sup>1</sup>), Torino, Bollati-Boringhieri.
- Mora C., Zizza C. (ed.) 2018, *Antichi Persiani: storia e rappresentazione* (con una introduzione di A. Panaino), Bari, EdiPuglia.
- Paduano G. 1978, *Sui Persiani di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Piras A. 2011, *Serse e la flagellazione dell'Ellesponto*, in A. Panaino, A. Piras (ed.), *Studi Iranici Ravennati*, vol. I, Milano, Associazione Mimesis, pp. 111-138.
- Rampini F. 2020, *Oriente e Occidente. Massa e individuo*, Torino, Einaudi.
- Ruberto A. 2011, *Ira del barbaro, giustizia del re. La punizione dell'Ellesponto tra immaginario greco e ideologia regale achemenide*, *Ancient Society* 41, 31-44.
- Said E.W. 1991, *Orientalismo* (New York 1978), trad. it. Torino, Bollati-Boringhieri.
- Seppilli A. 1977, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio.

# Visioni d'Oriente (e d'Occidente) di un filosofo

## Aristotele, la *Politica* e i Persiani

---

CESARE ZIZZA\*

This contribution focuses on the role that Aristotle assigns to the Persians in the *Politics*, starting from the few passages where this *ethnos* is explicitly claimed into question. Before dwelling on the Persians this paper analyzes the treatment that the Philosopher reserves to the barbarians throughout his work. Rather than being a mere historical (and/or historiographical) 'subject', the Persians are here exploited as a rhetorical-argumentative 'tool', useful to provide explanatory and probative force to the main argument.

### *Introduzione*

La scelta della *Politica* come il campo di indagine privilegiato del presente lavoro è da ricondurre a motivi, oltre che contingenti (allargare l'analisi all'intero *corpus aristotelicum* avrebbe richiesto uno spazio eccessivo), anche 'autobiografici': tra tutte le opere attribuite al filosofo, la *Politica* è sicuramente quella che, negli ultimi anni, ho avuto modo di conoscere un po' meglio sia in generale, sia per quanto riguarda la funzione che Aristotele attribuisce alle notazioni storiche e, quindi, anche ai popoli anellenici che vengono menzionati.

Devo però aggiungere, a mia parziale discolpa, che l'aver concentrato l'attenzione sulla *Politica* è dipeso pure dall'argomento che intendo affrontare in questa sede e che – lo diciamo subito – ci porterà a porre l'enfasi soprattutto sulle analogie che Aristotele istituisce tra la tirannide e il regime monarchico vigente in Persia e nei territori che i Persiani conquistarono. Da questo punto di vista, pertanto, la *Politica* può senza dubbio considerarsi l'opera più adatta e più proficua di tutto il *corpus* sia per l'elevatissimo numero di fatti e personaggi storici che il filosofo cita, sia, in particolare, per l'ampio spazio che in essa viene riservato a tiranni greci, sovrani orientali e, soprattutto, alla classificazione dei regimi monarchici instaurati dai primi e dai secondi.

Nel corso del presente lavoro, dunque, si proverà a delineare il ruolo che Aristotele fa giocare ai Persiani all'interno della *Politica*, partendo, ovviamente, dai pochi passaggi in cui questo *ethnos* è chiamato in causa in maniera esplicita. Prima, però, di entrare nel vivo della questione, analizzeremo il trattamento che il filosofo riserva ai *barbaroi* che – insieme ai Persiani – compaiono nell'opera e che, in genere, ven-

---

\* Università degli Studi di Pavia.

gono sfruttati per conferire al ragionamento forza esplicativa, probatoria e, talvolta, anche efficacia ‘perlocutoria’. Aristotele, del resto, non fa storia (è bene ribadirlo fin da ora), ma la utilizza molto, indipendentemente dal fatto che le tradizioni di cui si serve abbiano come protagonisti i Greci o i non-Greci<sup>1</sup>.

*I barbari della Politica tra Oriente e Occidente: una ‘visione’ d’insieme*

Considerate finalità, natura e impostazione della *Politica*, è evidente che gli *exempla historica* disseminati nell’opera riguardino, il più delle volte, il mondo greco. Non mancano, tuttavia, riferimenti a personaggi, consuetudini e sistemi politico-istituzionali appartenenti al variegato mondo dei barbari, anche se si tratta quasi sempre di notazioni brevi e cursorie<sup>2</sup>, diversamente distribuite e relative a una ventina di *ethne* diversi, che, nel complesso, finiscono per rappresentare abbastanza equamente le tre parti in cui anche Aristotele, nei *Meteorologica*, sembra suddividere l’intera *oikoumene* e, cioè, l’Europa, l’Asia e la Libia<sup>3</sup>.

A prescindere dalla ubicazione, il gruppo più nutrito del ‘corpus’ anellenico della *Politica* è costituito sicuramente dagli *ethne* che vengono menzionati una sola volta (14 su 20). Ma è pur vero che, per il numero di occorrenze, tra questi casi e la quasi totalità dei rimanenti (5 su 6), le differenze sono tutto sommato trascurabili: i Persiani, infatti, sono nominati quattro volte in tutto (cf. anche *infra*, T1-T3 e T6); i Celti, i Babilonesi e gli Egiziani tre volte ciascuno e i Medi solo due.

Un caso a sé stante, invece, è rappresentato dai Cartaginesi. A loro, com’è noto, è riservato uno spazio eccezionale non solo nel II libro, dove compare un intero capi-

1. Il contributo che qui si presenta, e del quale è stata data comunicazione nel 2019 all’Università Federico II di Napoli (Seminari Napoletani di Storia Greca: IX ciclo, 2018/2019), è il risultato di alcune riflessioni maturate nel corso degli studi da me condotti sulla *Politica* di Aristotele e sull’uso che il filosofo ha fatto della storia dei Greci e dei popoli anellenici: cf. Zizza 2012a; 2012b; 2013; 2014a; 2014b; De Luna, Zizza, Curnis 2016; Carsana, Zizza 2017; Zizza 2017; Biondi, Zizza 2020. Mi permetto di citare questi miei lavori fin dall’inizio perché costituiscono le premesse generali e necessarie alle riflessioni che sono contenute nelle pagine che seguono e che presuppongono uno studio su temi e problemi che, qui, per ragioni di spazio, non potevano essere affrontati adeguatamente. Ai contributi appena menzionati si rinvia anche per la bibliografia dedicata alle questioni di cui mi occupo in questa sede e in relazione alle quali mi sono limitato a fare riferimento esplicito agli studi di chi mi ha preceduto soltanto nei casi in cui questi si sono rivelati assolutamente necessari al discorso principale portato avanti. Per un commento esaustivo ai *loci* della *Politica* citati nel corso del lavoro si rimanda alla recente edizione pubblicata da L’«Erma» di Bretschneider (Roma) e diretta da L. Bertelli e da M. Moggi (libri I-VI: 2011-2016). A questa medesima opera si rimanda anche per il testo greco e per la traduzione dei brani che sono stati menzionati nelle pagine che seguono e che sono tratti dai libri I-VI della *Politica*; per i libri VII-VIII (in corso di stampa sempre per i tipi de L’«Erma») è stata utilizzata come punto di riferimento la traduzione di P. Accattino.

2. Fa eccezione, come si dirà meglio in seguito, il caso dei Cartaginesi, i quali vengono citati in ben nove segmenti argomentativi (cf. *infra*, Tab. C).

3. *Meteor.* 1.350a 18 ss. e 350b 1 ss.

**L'Occidente ovvero siti e popolazioni dell'Europa Nr. complessivo di riferimenti e loci della *Politica***

1	Ἰβηρες (Iberi)	1	7.1324b 18-22
2	Κελτοί (Celti)	3	2.1269b 14-27; 7.1324b 9-12; 1336a 12-18
3	Τυρρηνοί (Tirreni)	1	3.1280a 34-b 5
4	Αὔσονες/Ὀπικοί (Ausoni/Opici)	1	7.1329b 18-23
5	Ἰάπυγες (Iapigi)	1	5.1303a 3-6
6	Ἴταλοί/Οἰνωτροί (Itali/Enotri)	1	7.1329b 5-18
7	Χῶνες (Σιρῆτις) (Coni [Siritide])	1	7.1329b 20-23
8	Θραῦκες (Traci)	1	7.1324b 9-13

Tabella A

**L'Oriente ovvero siti e popolazioni dell'Asia Nr. complessivo di riferimenti e loci della *Politica***

1	Λυδοί (Lidi)	1	4.1290b 14-17
2	Ἀχαιοί περὶ τὸν Πόντον (Achei del Ponto)	1	8.1338b 17-24
3	Ἡνίοχοι περὶ τὸν Πόντον (Eniochi del Ponto)	1	
4	Σκύθαι (Sciti)	1	7.1324b 9-13 e 17-18
5	Ἰνδοί (Indiani)	1	7.1332b 12-27
6	Μῆδοι (Medi)	2	3.1284a 41-b 3; 8.1339a 31-36
7	Βαβυλών/Βαβυλώνιοι/Βαβυλωνία (Babilonia/Babilonesi)	3	2.1265a 10-17; 3.1276a 24-30; 1284a 41-b 3
8	Πέρσαι (Persiani)	4	3.1284a 33-b 3; 5.1313a 34-b 10; 7.1324b 9-12; 8.1339a 31-36

Tabella B

**Tra Oriente e Occidente: siti e popolazioni della Libia Nr. complessivo di riferimenti e loci della *Politica***

1	Αἰθιοπία (Etiopia)	1	4.1290a 30-b 7
2	Αἴγυπτος (Egitto)	3	3.1286a 7-16; 5.1313b 18-25; 7.1329a 40-b 5, 23-25, 27-33
3	Λίβυες (οἱ ἄνω Λ.) Libici ( <i>ethne</i> dell'alta Libia)	1	2.1262a 18-21
4	Καρχηδόνιοι-Καρχηδών (Cartaginesi-Cartagine)	9	2.1272b 24-1273a 32, 36-39; 1273b 1-3, 8-26; 3.1275b 7-12; 1280a 34-b 5; 4.1293b 14-18; 5.1307a 2-5; 1316a 25-34; 1316a 39-b 6; 6.1320a 32-b 9; 7.1324b 9-15

Tabella C

tolo dedicato a Cartagine e alla sua *politeia*, ma anche altrove (tra il III e il VII libro), sia pure in contesti argomentativi isolati, che in genere contengono riferimenti relativi a questioni politico-istituzionali già trattate nella sezione cartaginese del II libro.

Evidentemente, il motivo per il quale ai Cartaginesi viene riservato un siffatto trattamento è da identificare nell'ammirazione che Aristotele mostra chiaramente di nutrire per la costituzione che questo *ethnos* aveva saputo darsi. Non è un caso, del resto, che nessuno tra i popoli anellenici della *Politica* si riveli in grado di reggere il confronto con i Cartaginesi. E lo stesso dicasi pure per i Greci, visto che, rispetto all'ordinamento vigente a Cartagine, neanche le *politeiai* di Sparta e di Creta risultano migliori, sebbene fossero comunemente considerate l'*optimum* in fatto di leggi e istituzioni<sup>4</sup>.

Che, dunque, la costituzione cartaginese rappresenti una eccellenza tra i sistemi politici analizzati dal filosofo non c'è alcun dubbio. Tuttavia, dal momento che, a giudizio di Aristotele, anche questa *politeia* presentava criticità diverse e di diverso tipo<sup>5</sup>, va da sé che nessuno degli apparati governativi noti si rivelava tale da essere eletto a modello di riferimento per tutti coloro che desideravano riformare la *polis* o fondarne una migliore.

Di qui, l'indagine condotta nella *Politica* sull'*ariste politeia*<sup>6</sup>. Nell'opera, infatti, la *pars* – per così dire – *destruens* (quella più propriamente storico-dossografica che

4. Al riguardo, può essere sufficiente citare l'*incipit* del capitolo dedicato a Cartagine (2.1272b 24-33): «Anche i Cartaginesi hanno fama di possedere una buona costituzione e in molti aspetti superiore a quelle degli altri; in alcune disposizioni, poi, sono del tutto simili agli Spartani. Queste tre costituzioni (αἱ πολιτεῖαι τρεῖς) – intendo quella di Creta, quella di Sparta e la terza tra queste, quella di Cartagine – sono infatti in qualche misura prossime tra loro e differiscono grandemente dalle altre. Presso i Cartaginesi molte istituzioni funzionano bene (πολλὰ τῶν τεταγμένων ἔχει παρ'αὐτοῖς καλῶς); segno inoltre di un regime politico ben strutturato (σημεῖον δὲ πολιτείας συντεταγμένης) è il fatto che il popolo persista nell'ordinamento della costituzione (τὸ τὸν δῆμον ἔχουσιν) διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας) e che non ci siano state né lotte civili degne di menzione né un tiranno (καὶ μήτε στάσιν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον)». Sulle tre costituzioni in questione, cf. Pezzoli, Curnis 2012, pp. 300 ss. Da qui in avanti, i riferimenti non corredati da alcuna indicazione aggiuntiva si intendano come rinvii alla *Politica* di Aristotele; le altre opere del *corpus aristotelicum* compaiono con il titolo abbreviato e senza l'indicazione dell'autore.

5. Cf. 2.1273a 2 ss. con le considerazioni di Pezzoli, Curnis 2012, pp. 367 ss.

6. Cf. 2.1260b 27-36: «Poiché ci proponiamo di fare un'indagine sulla comunità politica, quale sia la migliore di tutte per quanti abbiano la possibilità di vivere nella condizione augurabile al massimo grado, occorre esaminare anche le altre costituzioni, sia quelle di cui si servono alcune delle città che hanno fama di essere ben governate (αἷς τε χρόνται τινες τῶν πόλεων τῶν εὐνομεῖσθαι λεγομένων), sia altre che si trovano esposte da alcuni e che si crede funzionino bene (κὰν εἴ τινες ἕτεροι τυγχάνουσιν ὑπὸ τινῶν εἰρημέναι καὶ δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν), al fine di vedere che cosa hanno di corretto e utile e, inoltre, perché la ricerca di qualcosa di diverso rispetto ad esse non appaia come un desiderio di chi voglia escogitare sottigliezze; al contrario, ci è parso opportuno intraprendere questa indagine per il fatto che nessuna delle costituzioni di cui ora disponiamo funziona correttamente (ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας, διὰ τοῦτο αὐτὴν δοκῶμεν ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον)».



compare nel libro II) pone le basi per la *pars costruens* e, nel corso di quest'ultima (che occupa i libri VII-VIII), il filosofo presenta il suo progetto politico-istituzionale, proponendolo come l'alternativa migliore (e possibile) alle *poleis/politeiai* imperfette della storia e a quelle esistenti solo "a parole [*en logois*]"<sup>7</sup>. A prescindere, però, dal 'montaggio' finale dato alle due (macro)sezioni del trattato, pare del tutto ragionevole ipotizzare che il modello politico delineato nei libri VII-VIII abbia costituito il principale criterio di valutazione adottato da Aristotele nell'analisi delle costituzioni<sup>8</sup>. Sembra, anzi, molto probabile che il filosofo si fosse fatto una chiara idea delle caratteristiche che avrebbe dovuto presentare la sua *ariste politeia* già nel corso dell'ampia indagine storica che dovette compiere in vista della redazione dell'opera e nel rispetto di quelle medesime prescrizioni che lui stesso, nella *Retorica*, rivolge ai politici e ai nomoteti. Per Aristotele, infatti, chiunque voglia occuparsi di politica e desideri dare consigli su come governare al meglio una comunità non può accontentarsi di quello che sa per esperienza personale, ma deve farsi *historikos* per acquisire una visione complessiva delle cose e, quindi, per trarre dalla storia dei Greci e dei non-Greci le conoscenze necessarie (e indispensabili) per svolgere il proprio 'mestiere' con competenza, acribia e senso di responsabilità<sup>9</sup>.

Nella *Politica*, dunque, la *historia* costituisce uno dei presupposti fondamentali: è ciò che dà senso, valore e avvio alle riflessioni di Aristotele; ed è pure ciò da cui, talvolta, i ragionamenti ricevono conferma<sup>10</sup>. Quello che, invece, della storia si vede è piuttosto poco e, in genere, si lascia apprezzare più facilmente, oltre che nell'analisi delle costituzioni, anche altrove: sia attraverso il filtro (spesso deformante) degli *exempla historica*, sia, in filigrana, nelle 'parti' che compongono l'*ariste politeia* e che Aristotele elabora a partire verosimilmente pure da ciò che di buono presentavano le realtà politiche e insediative ritenute migliori. Tra queste, è certo che debbano essere menzionate soprattutto le *poleis* e le *politeiai* dei Greci (magari anche quelle meno note)<sup>11</sup>, ma non è neppure da escludere che l'attenzione del filosofo si sia rivolta alle popolazioni anelleniche, per lo meno a quelle che, dal punto di vista politico-istituzionale, si erano rivelate degne di essere prese in considerazione.

7. L'espressione è mutuata da Plat. *Resp.* 9.592a 10-592b1 ed è qui utilizzata per fare riferimento, in generale, alle *politeiai* elaborate a tavolino (quelle «che si trovano esposte da alcuni e che si crede funzioni bene»: cf. *supra*, nt. 6). A queste città 'ideali' Aristotele dedica i capp. 2-8 del II libro, riservando lo spazio più ampio alla città della *Repubblica* e de *Le Leggi*.

8. Cf. Pezzoli, Curnis 2012, pp. 12 ss., 171-172, 303-304.

9. *Rbet.* I 1359b 19-1360a 38. Cf. Zizza 2014a, p. 138-140; Magnoli Bocchi 2019, pp. 39 ss., 57 ss. e 217-219; Biondi, Zizza 2020, pp. 252-255; Poddighe 2020 (e anche 2017 e 2019, pp. 291-293).

10. Sull'argomento, tenendo conto di quanto detto nella nt. 1, mi limito a segnalare i lavori di Weil 1960 e 1965; Moggi 2013; Bertelli 2014.

11. Il riferimento specifico è, per esempio, alla città degli Afitei e alla sua *politeia*, che Aristotele sembra apprezzare molto: 6.1319a, 14-19. Cf. Nagle 2006, pp. 74-75, secondo il quale il caso in questione rappresenterebbe per varie ragioni agli occhi dello Stagirita una sorta di modello ideale.

A questo proposito, il caso di Cartagine è il più noto e il più perspicuo, come si è già detto. Al limite, il discorso potrebbe valere anche per gli *ethne* dell'Italia e, in parte, pure per gli Egiziani<sup>12</sup>, visto che Aristotele si mostra disposto a riconoscere agli uni e agli altri una sorta di primato in fatto di istituzioni e ordinamenti<sup>13</sup>. Ma ad ogni buon conto occorre fermarci qui con gli esempi, dal momento che il materiale anellenico trådito nell'opera non ci consente di stabilire se (ed eventualmente in che termini) altri *ethne*, oltre a quelli già menzionati sopra, abbiano potuto ricevere da Aristotele un giudizio positivo o, quanto meno, non del tutto demolitivo. Di solito, infatti, il trattamento a cui vengono sottoposti i barbari delle *Politica* è di tutt'altro tipo rispetto a quello riservato ai Cartaginesi, agli indigeni d'Italia e, per certi versi, anche agli Egiziani<sup>14</sup>: è significativo, del resto, che gli apprezzamenti – quando ci sono – si rivelino circostanziati e, soprattutto, eccezionali.

In linea, dunque, con la rappresentazione che i Greci amavano dare dell' 'altro', anche l'immagine che lo Stagirita ci restituisce dei popoli anellenici risulta (*ça va sans dire*) ellenocentrica, stereotipata e negativa. Di qui, dunque, l'atteggiamento critico che Aristotele tende a mostrare nei confronti degli 'altri' e che tale deve essere considerato anche nei casi in cui il filosofo, con distaccato snobismo, evita pure di esprimere apertamente le sue riserve.

Evidentemente, fatte le dovute eccezioni a cui si è già fatto cenno, anche il *Barbarikon* di Aristotele, come quello di tutti i suoi predecessori, appare popolato da gente bellicosa, selvaggia e, in alcuni casi, talmente primitiva da essere ritenuta, per così dire, 'senza Stato'. Nella *Politica*, per esempio, sono chiamati in causa gli Etiopi, gli Indiani e i popoli dell'alta Libia per la loro proverbiale arretratezza a livello politico

12. Cf. *infra*, nt.14.

13. Cf. 7.1329a 40 ss. dove l'attenzione di Aristotele è tutta concentrata sulla suddivisione del corpo cittadino in classi (il *chorismos kata genos* del corpo civico stabilito per la prima volta in Egitto da Sesostri) e sugli ordinamenti relativi ai cosiddetti *sysstia* (questi 'pasti comuni', istituiti per la prima volta da Italo per gli Enotri/Itali, si erano poi diffusi rapidamente tra i popoli limitrofi – gli Opici *Ausones* – e tra quelli che con gli Enotri/Itali avevano un rapporto di 'prossimità' non solo di tipo geografico, ma anche genetico, come i Coni della Siritide). Se sull'apprezzamento dello Stagirita per il *chorismos kata genos* e per i *sysstia* non sussistono dubbi, più difficile, invece, è sostenere con la medesima sicurezza che il filosofo si sia ispirato anche all'esperienza politica degli *ethne* dell'Italia e degli Egiziani per elaborare l'*ariste politeia* dei libri VII-VIII: non è sufficientemente probante il fatto che Aristotele suggerisca che nella sua *polis* ideale si istituiscano i *sysstia* (7.1330a 3-13) e si suddivida il corpo civico in classi funzionali (7.1328b 37-1329a 2, 1329a 24-26, 1330 25-30).

14. Gli Egiziani, per esempio, sono ammirati per la suddivisione del corpo cittadino in classi (7.1329a 40-b 5, 23-25, 27-33), forse anche per l'eccellenza nell'arte medica (3.1286a 7-16), ma non di certo per i metodi di governo adottati dai faraoni e considerati da Aristotele di tipo dispotico/tirannico: cf. 5.1313b 18-25 con De Luna, Zizza, Curnis 2016, pp. 512-513. Sulla tirannide e la *despoteia* cf. *infra*, nel testo.

e sociale<sup>15</sup>; gli Achei e gli Eniochi del Ponto vengono menzionati per la loro inclinazione a uccidere e a praticare l'antropofagia<sup>16</sup>; gli Sciti, gli Iberi e i Traci perché erano passati alla storia come cultori della forza e della guerra, proprio come quei popoli e quelle comunità che, secondo Aristotele, confondevano il coraggio con la *sauvagerie*<sup>17</sup>.

Coerentemente con la prassi più diffusa, il piano su cui lo Stagirita imbastisce la questione del rapporto tra Greci e barbari non è certo quello della realtà delle relazioni che intercorsero tra gli uni e gli altri: se, infatti, fosse vero il contrario, le distinzioni tra i vari *ethne* anellenici sarebbero dovute risultare più marcate e, in ogni caso, meno eccezionali di quello che effettivamente si rivelano essere. Di solito, è sul modello del cosiddetto 'mondo alla rovescia' che Aristotele continua a pensare i barbari nel loro insieme<sup>18</sup>. Non rientra, infatti, tra le preoccupazioni del filosofo l'esigenza di ricostruire i profili reali e completi dei 'soggetti' a cui fa riferimento, visto che, in genere, è per chiarire enunciati o per confermare la validità di certe affermazioni che lo Stagirita si serve di questi 'soggetti' trasformandoli in *exempla* e utilizzandoli come tali: talvolta, come alcuni dei possibili altri *exempla* rintracciabili nei «fatti avvenuti in precedenza [*pragmata progenomena*]»<sup>19</sup>; talaltra, o come 'casi-limite' o, per così dire, come 'casi-unicì' e, cioè, come i più perspicui e i più famosi in assoluto. Tra i primi, per esempio, sono senz'altro da menzionare i popoli del Ponto e i diversi altri *ethne* primitivi e selvaggi a cui si è già fatto cenno sopra<sup>20</sup>; tra i secondi, invece, la scelta (comprensibilmente) risulta piuttosto limitata, ma non c'è dubbio che i Babilonesi e i Persiani costituiscano, per ragioni diverse, i casi più emblematici tanto singolarmente, quanto in coppia. Babilonia è l'*exemplum* per antonomasia della città non-città a causa della eccessiva vastità del territorio e della popolazione: per ben due volte su tre viene utilizzata da Aristotele per dimostrare come una *polis* 'non' doveva essere se si desiderava che questa risultasse ben governabile e ben difendibi-

15. Ciascun popolo è menzionato una sola volta in tutta l'opera (cf. *supra*, Tab. B e C): a quanto si diceva, gli Etiopi distribuivano le cariche in base all'altezza; gli Indiani distinguevano i re per la loro superiorità nel corpo e nell'anima (su questo *ethnos* nel *corpus aristotelicum* cf. Biondi, Zizza 2020, pp. 242-251); i non meglio identificati popoli dell'alta Libia avevano le donne in comune e si dividevano i figli in base alle somiglianze.

16. Sull'*exemplum* relativo ai due popoli del Ponto cf. Zizza 2014a, pp. 125-135.

17. Il brano è riportato per esteso *infra* (cf. T3), perché i tre etnonimi menzionati nel testo compaiono accanto ai Persiani, oltre che a Macedoni, Greci e altre popolazioni anelleniche.

18. L'espressione posta tra virgolette è mutuata da Vegetti 1979, p. 135; cf., poi, pp. 117-122, 133-137 e 141-147 sull'opposizione tra 'umanità' e 'bestialità' in Aristotele.

19. La citazione è tratta da *Rhet.* 2.1393a 24-30 e, cioè, dal *locus* in cui Aristotele definisce il *paradeigma* retorico che si serve di 'casi particolari' di natura storica (ἐν μὲν γὰρ ἐστὶν παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα). In generale, sul *paradeigma* aristotelico cf. Zizza 2014a, pp. 116-117 nt. 1 (con bibliografia); Magnoli Bocchi 2019, pp. 48 ss.; Magnoli Bocchi-Zizza 2020; più in generale, sul ricorso ai 'casi particolari' come esempi utilizzati nelle argomentazioni: Uccello 2020.

20. Cf. *supra*, ntt. 15-17.

le<sup>21</sup>. I Persiani, invece, figurano come l'*exemplum* per eccellenza dei sovvertitori degli equilibri del mondo e sono eletti a simbolo della sopraffazione e del dispotismo. Ma questi e quella, insieme, finiscono per diventare – sia dal punto di vista politico (i Persiani) che urbanistico-insediativo (Babilonia) – l'antimodello della *polis*: la negazione, cioè, della comunità *eusynoptos*<sup>22</sup>, nella quale la sovranità è esercitata da cittadini liberi che condividono una costituzione e che solo ad essa devono obbedire<sup>23</sup>.

### *Aristotele, la Politica e i Persiani*

Nella *Politica*, come si è detto fin dall'inizio, i Persiani ricorrono poche volte (cf. *infra*, T1-T3 e T6)<sup>24</sup>, ma se dai semplici dati numerici si passa a prendere in considerazione le informazioni che vengono riferite sul loro conto, non risulterà difficile dimostrare quanto abbiamo affermato alla fine del paragrafo precedente e, cioè, che Aristotele abbia attribuito uno statuto 'speciale' anche a questo *ethnos*, tanto pericolosamente 'vicino' al mondo greco, quanto culturalmente e politicamente 'distante'<sup>25</sup>.

Nel complesso, l'immagine che il filosofo dà dei Persiani si rivela del tutto coerente con quella che in Grecia era stata delineata da tempo e che tutti conoscevano. Considerato, però, che il profilo che traspare dall'opera è frammentato e abbozzato, va da sé che per provare a ricostruirlo il più compiutamente possibile occorra non solo tener presente tutti i riferimenti relativi a questo *ethnos*, ma soprattutto 'leggere' i dati traditi alla luce della storia passata e presente a cui il filosofo non fa cen-

**21.** Cf. 2.1265a 10-17; 3.1276a 24-30. Il terzo (e ultimo) brano relativo ai Babilonesi è riprodotto *infra* (cf. T1), dal momento che compaiono accanto ai Persiani, oltre che ai Medi.

**22.** Il termine è solitamente utilizzato da Aristotele per indicare come doveva essere la *polis* ideale sia dal punto di vista del numero dei cittadini, sia della estensione del territorio: abbracciabile con un solo sguardo (cf., in particolare, 7.1326b 24 e 1327a 1-2). Per altre occorrenze dell'aggettivo e sul significato che gli viene attribuito nella *Politica* (e altrove) cf. Corti 2014. In generale, su alcune caratteristiche urbanistico-insediative della *polis* che Aristotele propone come l'alternativa migliore e possibile alle *poleis/politeiai* a lui note cf. Carsana, Zizza 2019, pp. 172 ss.

**23.** Cf., per esempio, 1.1252b 27-1253a 4 con il commento di Besso, Curnis 2011, pp. 59-60, 67-69. Sull'argomento e per altri riferimenti puntuali alla *Politica* cf. *infra*, nel testo e ntt. 31 e 33 ss.

**24.** In questa sede, non saranno presi in considerazione i passi in cui Aristotele fa riferimento ai *monarchoi* persiani (Ciro, Dario e Serse) e ai loro 'fedelissimi' (i satrapi Ariobarzane, Artapano e Autofradate). Per i riferimenti specifici e, in generale, per un elenco completo di tutti i personaggi anellenici menzionati nella *Politica* cf. Zizza 2014a, p. 149. Su Serse, in particolare, e sulle tradizioni relative al Gran Re in età classica si segnala la recente monografia di Ruberto 2020.

**25.** Sui Persiani (tra storia e rappresentazione), si rinvia al recente volume accolto nella collana della *Biblioteca di Athenaeum* (nr. 60) e curato da C. Mora e da C. Zizza (EdiPuglia, 2018): cf., in particolare, i contributi (corredati da ampi apparati bibliografici e documentali) di A. Panaino, S. Balatti, E. Biondi e G. Nagy. Anche in assenza di riferimenti puntuali ed espliciti, le pagine che seguono devono molto ai lavori menzionati, oltre che ai rispettivi autori con alcuni dei quali, negli ultimi cinque anni, abbiamo avuto modo di condividere riflessioni proficue anche sull'argomento di cui mi occupo in questa sede. A loro vanno i miei ringraziamenti, ma la responsabilità di quello che ho scritto resta mia.

no e che, tuttavia, nessuno ignorava. Del resto, si trattava non di un popolo anellenico qualsiasi, ma del nemico per antonomasia della Grecia e dell'Occidente intero: il 'Barbaro' che aveva profanato Atene, umiliato Sparta e reso più solido e consapevole l'etnocentrismo dei Greci. Non c'è dubbio, pertanto, che sarebbe bastato fare anche solo il nome dei Persiani per rievocare lo scontro tra due mondi contrapposti e le sofferenze che questo popolo aveva inflitto alle *poleis* d'Asia, prima, e al resto della Grecia, poi.

Nel caso specifico, dunque, pure quel poco che dei Persiani si dice nella *Politica* doveva risultare più che sufficiente per richiamare alla mente del pubblico tutta una serie di fatti, personaggi e tradizioni che con il tempo avevano finito per creare un bagaglio di conoscenze comuni sul popolo in questione e sui suoi difficili rapporti con i Greci. Di questo Aristotele non poteva che essere perfettamente consapevole. Ed è su questo che il filosofo sembra fare affidamento per alludere all'impero che i Persiani furono in grado di mettere insieme nel giro di poco più di un secolo, per enfatizzare la loro tracotante fame di potere e per denunciare un *modus vivendi, operandi et educandi* votato unicamente al predominio e alla sopraffazione. In questo senso, appunto, i primi tre brani in cui ricorre l'etnonimo *Persai*:

T1 (3.1284a 36-b 3)

l'ostracismo infatti ha in certo modo la stessa funzione che hanno l'eliminazione fisica e il bando degli uomini che emergono. La stessa cosa fanno con le città e con i popoli coloro che detengono la forza, come hanno fatto gli Ateniesi con i Samii, i Chii e i Lesbii: non appena ebbero in mano ben saldo il comando, li umiliarono, violando i patti; e il re dei Persiani rintuzzava spesso Medi e Babilonesi e quegli altri popoli che erano alteri per essere stati un tempo al comando (ὁ δὲ Περσῶν βασιλεὺς Μήδους καὶ Βαβυλωνίους καὶ τῶν ἄλλων τοὺς πεφρονηματισμένους διὰ τὸ γενέσθαι ποτ' ἐπ' ἀρχῆς ἐπέκοπτε πολλάκις).

T2 (8.1339a 31-36)

ma forse si potrebbe pensare che lo studio della musica da parte dei fanciulli sia in vista del divertimento che potranno avere una volta diventati uomini adulti e sviluppati. Ma se le cose stanno così, per quale motivo dovrebbero apprendere la loro stessi e non piuttosto, come i re dei Persiani e dei Medi, procurarsi il diletto e averne conoscenza attraverso altri che invece la fanno per mestiere? (ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἐστὶ τοιοῦτον, τίνας ἂν ἔνεκα δεοί μανθάνειν αὐτούς, ἀλλὰ μὴ, καθάπερ οἱ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων βασιλεῖς, δι' ἄλλων αὐτὸ ποιοῦντων μεταλαμβάνειν τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς μαθήσεως;).

T3 (7.1324b 2-27)

altri, invece, affermano che il carattere dispotico e tirannico della costituzione sia il solo che può dirsi felice (οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας

εἶναι μόνον εὐδαίμονά φασιν). Presso alcuni è questo il fine delle leggi e della costituzione: come dominare sul prossimo (παρ' ἐνίοις δ' οὗτος καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πολιτείας ὅρος, ὅπως δεσπόζωσι τῶν πέλας) [...]; per esempio, a Sparta e a Creta l'educazione e la maggior parte delle leggi sono più o meno congegnate in vista delle guerre. Inoltre, in tutti i popoli che hanno la forza per sopraffare gli altri, questo tipo di forza è tenuta in gran considerazione, come tra gli Sciti, i Persiani, i Traci e i Celti (ὡσπερ ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται σχεδὸν ἢ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νόμων πλῆθος· ἔτι δ' ἐν τοῖς ἔθνεσι πᾶσι τοῖς δυναμένοις πλεονεκτεῖν ἢ τοιαύτη τετιμηται δύναμις, οἷον ἐν Σκύθαις καὶ Πέρσαις καὶ Θραξί καὶ Κελτοῖς). Presso alcuni, infatti, vi sono anche alcune leggi che stimolano a questa virtù (ἐν ἐνίοις γὰρ καὶ νόμοι τινές εἰσι παροξύνοντες πρὸς τὴν ἀρετὴν ταύτην); per esempio a Cartagine [...]; e un tempo anche in Macedonia [...]. Tra gli Sciti era proibito, a chi non avesse ucciso alcun nemico, di bere nella grolla che in una certa festa veniva fatta circolare. E gli Iberi, popolazione bellicosa, piantano intorno alla tomba di uno tante punte di giavellotto quanti sono i nemici che egli ha eliminato. E sicuramente vi sono molte altre norme del genere presso altri popoli: alcune comprese in leggi, altre in consuetudini. Eppure, a coloro che volessero considerare la cosa, dovrebbe certo apparire assai strano che il compito del politico debba essere questo: essere in grado di studiare come comandare e dominare il prossimo, con o senza il suo consenso (τὸ δύνασθαι θεωρεῖν ὅπως ἄρχῃ καὶ δεσπόζῃ τῶν πλησίον, καὶ βουλομένων καὶ μὴ βουλομένων). Come potrebbe, infatti, avere attinenza con la politica o con la legislazione questa cosa che, in verità, non è neanche legittima? (πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦτο πολιτικὸν ἢ νομοθετικόν, ὃ γε μὴδὲ νόμιμον ἐστίν;).

Per il filosofo, dunque, i Persiani rientravano a pieno titolo tra quanti si diceva che fossero portati – per cultura, ‘politica’ e tradizione – a identificare l'*eudaimonia* con il *kratein*, il *pleonektein* e il *despozein* e che si comportassero di conseguenza (cf. *supra*, T3)<sup>26</sup>. Nel caso specifico, infatti, erano riusciti a ridurre sotto il proprio potere tutta l'Asia e l'Egitto, infliggendo umiliazioni agli *ethne* conquistati (soprattutto a quelli che un tempo avevano avuto il comando) e agendo in nome e per conto di *monarchoi*, che – per educazione, abitudini e sistema politico – non erano soliti apprendere altre arti, se non quelle della guerra e del dispotismo<sup>27</sup>.

26. Sul brano (e in particolare sul riferimento ai Macedoni e ai Lacedemoni) cf. Zizza 2014a, p. 131 e nt. 50; Zizza 2017, pp. 18 ss.

27. Cf., in particolare, 8.1339a 31-36 (= T2), dove, insieme ai Persiani, vengono menzionati anche i Medi. La notazione, tuttavia, non sembra trovare conferma nelle fonti a nostra disposizione. Sappiamo, per esempio, che le corti dei re persiani erano frequentate da abili *mousourgoi* (Xen. *Cyr.* 4.6.11), ma questo non aggiunge nulla alle nostre conoscenze sul fatto specifico a cui allude il filosofo. In sé, l'informazione tradita fa sorgere più di qualche dubbio sulla sua veridicità: del resto, pare piuttosto difficile credere che tutti i re dei due *ethne* nominati non intraprendessero studi musicali o non suonassero alcun strumento. Ciononostante, la notizia risulta perfettamente in linea quanto meno con quello che Aristotele riferisce altrove sul conto dei Persiani (cf. soprattutto T3 e, *infra*,

Questo, dunque, è ciò che emerge dalle tre notazioni 'persiane' riportate sopra. Tra breve, analizzeremo anche l'ultima (cf. *infra*, T6), ma, per il momento, limitandoci a quanto fin qui rilevato, bisogna ammettere che i riferimenti presi in considerazione, nonostante suggeriscano più cose di quelle che effettivamente contengono, ci restituiscono una rappresentazione dei Persiani che non è, poi, molto diversa da quella di tanti altri barbari della *Politica*. Ovviamente, non ho in mente né i Cartaginesi, né i casi-limite, come le popolazioni del Ponto o i vari *primitifs* a cui Aristotele fa cenno<sup>28</sup>. Penso, piuttosto, ai popoli bellicosi e violenti che vengono menzionati in T3 insieme ai Persiani e che, a quanto pare, sono fatti rientrare all'interno di una medesima (macro)categoria di regimi politici, quelli, cioè, definiti di tipo 'padronale' e tirannico: per il filosofo, infatti, in tutte le realtà nominate subito dopo l'enunciato principale (οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονά φασιν) vigevano sistemi di governo congegnati in vista del raggiungimento di un unico (e illegittimo) obiettivo: dominare sul prossimo.

Evidentemente, tra gli *exempla* anellenici addotti a sostegno del ragionamento sulle *politeiai* πρὸς τοὺς πολέμους / πρὸς τὸ κτείνειν, il caso dei Persiani è senza dubbio quello più famoso; ma è vero anche che, senza tema di smentite, potrebbe dirsi pure il più paradigmatico tra i cosiddetti regimi *despotikoi kai tyrannikoi*, sebbene questo non si evinca immediatamente dal brano in esame: qui, infatti, il riferimento ai *Persai*, oltre a non essere corredato da notazioni aggiuntive, appare quasi 'schacciato' e obnubilato dagli altri popoli presentati in serie, uno dopo l'altro. Forse, il motivo di un siffatto trattamento va ricercato nella notorietà dei metodi oppressivi e violenti adottati dai Persiani nei confronti dei popoli sottomessi<sup>29</sup>. In ogni caso, quel che si può sostenere con assoluta certezza è che sul tema specifico (e, nella fattispecie, sull'anomia dell'*arche* dei *monarchoi* che avevano governato e reso potente questo *ethnos*), gli interventi all'interno dell'opera non mancano. Tra questi, tuttavia, i più significativi sono quelli in cui Aristotele analizza i diversi tipi di regimi monarchici (cf. *infra*, T4-T5) e istituisce una relazione tra il *modus operandi* dei tiranni più spietati della Grecia e il governo vigente in Persia e nei territori finiti nell'orbita dei Persiani (cf. *infra*, T6).

Pertanto, se è possibile considerare l'*ethnos* in questione come una sorta di *unicum* tra i popoli anellenici della *Politica*, le ragioni (che sono diverse da quelle per le

---

T6): se è vero che erano bellicosi e che avevano metodi di governo violenti, era altrettanto vero che non potevano avere 'per natura' né propensione, né attitudine allo studio della musica; al limite, potevano trarne diletto, servendosi dell'arte e della sensibilità di altri (stranieri? Sudditi inadatti alla guerra?). Per quanto riguarda il dispotismo dei Persiani cf. *infra*, nel testo.

28. Sui casi-limite addotti come *exempla* di bestialità e di arretratezza cf. *supra*, ntt. 15-17.

29. Sul dispotismo con cui il Gran Re esercitava la sua *arche* cf., per esempio, Hdt. 3.80.2 ss.; 7.103, 4-5; Plat. *Symp.* 182b-c; *Leg.* 3.697c-698a.

quali si può attribuire la medesima ‘etichetta’ ai Cartaginesi) vanno individuate proprio nelle analogie che il filosofo individua tra tirannide greca e *despoteia* persiana, tra due sistemi – cioè – giudicati ugualmente anomici, anche se tali potevano apparire solo ai Greci: non sudditi (o, al limite, tali solo nei confronti del *nomos*)<sup>30</sup>; cittadini liberi e parte integrante e proattiva della comunità di appartenenza<sup>31</sup>.

Sono, pertanto, questi segmenti argomentativi che rendono perspicue e inequivocabili le differenze tra i Persiani e gli altri *ethne* menzionati nell’opera. Ed è su questi che bisogna porre l’attenzione sia per far luce sul ruolo e sulle funzioni precipue che Aristotele attribuisce ai barbari di cui ci stiamo occupando, sia per comprendere appieno e in profondità tanto il brano riportato in T3 (e, in particolare, il nesso esistente tra i Persiani e la coppia dispotismo-tirannide), quanto le altre due notazioni (T1-T2) sulle quali ci siamo già soffermati prima.

Iniziamo, dunque, dalle sezioni *peri monarchias* della *Politica* e, in particolare, dai due passaggi-chiave che Aristotele dedica alla cosiddetta *basileia barbarike* e, più in generale, alla tirannide, la forma più degenerata dei governi monarchici:

T4 (3.1284b 35-1285b 37)

un’altra specie di monarchia costituiscono quei regni che si trovano presso alcuni barbari (παρὰ ταύτην δ’ ἄλλο μοναρχίας εἶδος, οἷαι παρ’ ἐνίοις εἰσὶ βασιλείαι τῶν βαρβάρων). Essi esercitano tutti un potere che si avvicina alle tirannidi (ἔχουσι δ’ αὐταὶ τὴν δύναμιν πᾶσαι παραπλησίαν τυραννίσιν), ma sono sia conformi alla legge che ereditari (εἰσὶ δὲ κατὰ νόμον καὶ πάτρια). Poiché infatti per natura i barbari sono nel carattere più servili dei Greci, e quelli che abitano in Asia più [servili] di quelli che abitano in Europa, sottostanno senza alcun fastidio al governo di un padrone (διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἦθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες). Per tale motivo questi regni sono quindi tirannici, ma sono stabili perché sono ereditari e sono conformi alla legge (τυραννικαὶ μὲν οὖν διὰ τὸ τοιοῦτόν εἰσιν, ἀσφαλεῖς δὲ διὰ τὸ πάτρια καὶ κατὰ νόμον εἶναι) [...]. Sono queste, dunque, le specie di regno, quattro di numero. Uno è quello dei tempi eroici [...]. Secondo è il regno barbarico: esso è un governo padronale, esercitato per discendenza conformemente alla legge (δευτέρα δ’ ἡ βαρβαρική· αὕτη δ’ ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτικὴ κατὰ νόμον). Terzo è quello che chiamano ‘esimnetia’: esso è una tirannide elettiva. Il quarto è la regalità di Sparta [...].

T5 (4.1295a 7-24)

Nella nostra indagine sul regno [cf. *supra*, T4] distinguiamo due forme di tirannide, per il fatto che il loro potere si avvicina in qualche modo anche al regno, per-

30. Sul cosiddetto *despotes nomos* dei Greci cf. Moggi 2003, pp. 58-63.

31. Cf., da ultimo, Bertelli 2018.



ché entrambi questi regimi si reggono sulle leggi. Infatti, presso alcune popolazioni barbariche eleggono monarchi con poteri assoluti (ἐν τε γὰρ τῶν βαρβάρων τισὶν αἰροῦνται αὐτοκράτορας μονάρχους) e un tempo presso gli antichi Greci alcuni diventavano monarchi in questo modo, e li chiamavano esimneti. Ma queste forme di tirannide si differenziano in qualche modo una dall'altra: per il fatto di governare secondo la legge e di esercitare un potere assoluto su cittadini consenzienti, appartenevano alla specie del regno, ma per il fatto di governare in maniera dispotica e in base al proprio volere, appartenevano al genere tirannico (τυραννικὰ δὲ διὰ τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην). Esiste una terza specie di tirannide, quella che più di tutte pare essere una tirannide, in quanto è contrapposta alla monarchia assoluta. È di necessità una tirannide di tal genere quella monarchia che, non sottoposta a controllo, governa sugli uguali e su tutti i migliori, in vista del proprio utile e non di quello dei governati. Perciò è coercitiva (διόπερ ἀκούσιτος): nessun uomo libero, infatti, si sottomette spontaneamente a un tale potere. Tali e tante, dunque, sono le specie di tirannide in base alle ragioni addotte.

La premessa filosofico-politica delle considerazioni contenute nelle rubriche *peri basileias* e *peri tyrannidos* che abbiamo appena riprodotto (cf., rispettivamente, T4 e T5) è che non tutti i tipi di governo che, di fatto, sono *monarchiai* possono considerarsi *politeiai* nel vero senso del termine, dal momento che alcuni regimi monarchici o sono detti non essere *politeiai* o, al limite, sono definiti come *politeiai* 'in minimo grado'<sup>32</sup> e, comunque, in senso generico e, dunque, da intendere semplicemente come τῶν πολιτειῶν τι μέρος<sup>33</sup>: uno, cioè, dei fenomeni politici storicamente attestati e, in quanto tali, da non trascurare in uno studio sulle forme di potere<sup>34</sup>. D'altra parte, se la *politeia* è l'ordinamento della città, delle varie *archai* e, soprattutto, dell'autorità sovrana su ogni cosa e se ovunque è sovrano della città il corpo politico (e la costituzione coincide con il corpo politico)<sup>35</sup>, va da sé che, tra le *monarchiai*, a possedere una natura costituzionale è solo la *basileia*; non certo la tirannide<sup>36</sup>. La prima, infatti, si presenta come un governo *kata nomon* ed è valutata alla stregua della aristocrazia, che è la *politeia* migliore perché gestita dai migliori e in vista del meglio<sup>37</sup>; la seconda, invece, costituisce la negazione del fondamento stesso della *koinonia politike*<sup>38</sup>,

32. 4.1293b 27-30.

33. 4.1295a 3-4.

34. Su quanto fin qui detto cf., tra gli altri, Bertelli 1989, pp. 308 e 318; Giorgini 1993, p. 340; Gastaldi 2009, p. 154.

35. Cf. 3.1278b 8-11 con le considerazioni di Bordes 1982, pp. 434-454; Murray 1993; Hansen 2013, pp. 39-51 e Poddighe 2019, pp. 271 ss., 289 ss.

36. Petit 1993, p. 73

37. Cf. 5.1310b 2-3 e 31 ss. con 3.1284b 36-37. Su *basileia* e aristocrazia cf. Accattino 2000 (ma anche 1986, pp. 59 ss. e 74 ss.); Zizza 2012b, pp. 170 ss.; 2014b, p. 115 e nt. 6; 17.

38. Cf. Giorgini 1993, p. 342.

perché tra *archon* e *archomenos* non c'è nulla in comune e chi governa lo fa in vista del proprio utile, *contra legem* e in maniera coercitiva e dispotica.

Di qui, dunque, la classificazione che Aristotele propone nelle sezioni argomentative menzionate sopra e, quindi, l'individuazione delle diverse tipologie di tirannidi e l'*interpretatio graeca* a cui sono sottoposti i sistemi monarchici in vigore presso i barbari. Nella fattispecie, il filosofo presenta complessivamente tre forme di regimi tirannici (cf. T5), due delle quali, però, possono dirsi di tipo 'misto', in parte tirannidi e in parte *basileiai* (cf. anche T4):

- I le monarchie barbariche sono *basileiai* perché ereditarie, conformi alle leggi e basate sul criterio della elezione dei *monarchoi* che detengono poteri assoluti su cittadini/sudditi consenzienti; sono, invece, *tyrannides* perché (nonostante i caratteri regali) chi detiene il comando si comporta da despota e governa in base al proprio volere e in maniera coercitiva.
- II i governi degli esimneti in Grecia, anche se straordinari e non ereditari, sono comunque *basileiai* perché fondati sulla elezione dei *monarchoi* che detengono un potere conforme alla legge e lo esercitano su cittadini consenzienti; appartengono, invece, al genere tirannico perché (nonostante i caratteri regali) sono regimi dispotici.
- III le tirannidi propriamente dette (cioè le non-*politeiai* e, quindi, l'antimodello per eccellenza) non presentano alcun elemento tipico delle *basileiai* e, quindi, sono *tyrannides* in tutto: vale a dire, regimi anomici e coercitivi di un solo individuo (il *monarchos-tyrannos*) che è un usurpatore del potere (non è eletto) e che governa senza consenso e senza controllo per fare i propri interessi.

Evidentemente, ciò che per Aristotele fa la differenza fra una monarchia di tipo basilico (e costituzionale) e una monarchia di tipo tirannico (e incostituzionale) è soprattutto la maniera (*politike vs. despotike*) in cui il potere viene esercitato dall'*archon*, anche a prescindere dal percorso compiuto da questi per acquisire la posizione che si trova ad avere e indipendentemente che il discorso riguardi forme politiche vigenti in Grecia o altrove. Di qui, pertanto, il fatto che sia i governi degli esimneti, sia le monarchie barbariche compaiano tra le tirannidi, nonostante presentino alcuni caratteri tipici della *basileia*: l'enfasi, infatti, in entrambi i casi, è posta tanto sullo statuto del *monarchos* di turno (*αὐτοκράτωρ*), quanto sul suo modo di comandare: τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην.

Nella *Politica*, dunque, l'equazione tra tirannide e dispotismo riceve la sua consacrazione filosofica; e, grazie anche all'autorevolezza del filosofo, passerà alla storia come un binomio indissolubile. Stesso discorso per il legame che Aristotele istituisce tra la coppia tirannide-dispotismo e Oriente barbarico. A questo proposito, infatti, anche se in T5, per quanto riguarda la prima forma di tirannide (o di monarchia dispotica), è fatto un riferimento generico alle popolazioni barbariche (ἔν τε

γὰρ τῶν βαρβάρων τισὶν...), in T4 (e, cioè, nel *locus* parallelo e, in parte, sovrappo- nibile al precedente) i *barbaroi* presso cui vigono monarchie tiranniche sono chia- ramente identificati con i popoli d'Asia e questi, a loro volta, sono presentati in una maniera del tutto coerente con lo *status* tipico di chi vive sotto un potere 'padrona- le'/dispotico. In questo senso, l'aggettivo *δουλικώτεροι* che Aristotele utilizza per descrivere l'indole naturale degli *ethne* d'Oriente: i barbari che abitano in Asia sop- portano senza ribellarsi il governo di un padrone (τὴν δεσποτικὴν ἀρχήν), perché per natura (φύσει) sono più servili (*δουλικώτεροι*) dei Greci e di quelli che abita- no in Europa.

Il medesimo concetto è ripetuto, più o meno con gli stessi termini, pure altrove nel- la *Politica*: «Le popolazioni che vivono in Asia [...] sono prive di animosità [ἄθυμα], ragion per cui vivono da dominati e da schiavi [διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ]»<sup>39</sup>. Anche qui, dunque, il presupposto è l'identità del rapporto esistente tra padrone e schiavi con quello che si stabilisce tra comandante e comandati (o, nel caso specifico, tra oppressore e oppresso); anche qui, viene ribadita la 'naturalità' dei popo- li d'Asia a sottostare al despota di turno e, quindi, a giocare il ruolo fisso dei sudditi/ schiavi. E ancora una volta si parla di Asia in generale, ma è evidente che, se gli *archo- menoï* sono i popoli orientali, gli *archontes* non possono che essere i Persiani. La sto- ria, d'altra parte, era nota a tutti da tempo; e altrettanto da tempo lo erano le numero- se conquiste compiute dai monarchi achemenidi a partire dal VI secolo<sup>40</sup>. Tra l'altro, vale la pena ricordare che quelli della *Politica* erano gli anni della 'crociata' asiatica di Alessandro: è verosimile, pertanto, che la propaganda e le imprese del Macedone avessero reso di grande attualità la 'questione Orientale' e, nella fattispecie, il dispo-

**39.** Riproduco, qui, per esteso l'intero segmento, 7.1327b 23-36: «le popolazioni che vivono in luo- ghi freddi e quelle dell'Europa sono piene di animosità, ma sono piuttosto sprovviste di intelligen- za e di competenza tecnica, per cui vivono sì in libertà, ma senza organizzazione politica e incapaci di imporsi sui loro vicini. Le popolazioni che vivono in Asia invece sono sì capaci di intelligenza e di competenza tecnica a livello dell'anima, ma sono prive di animosità, ragion per cui vivono da domi- nati e da schiavi. La stirpe dei Greci, come sta in mezzo rispetto ai luoghi, così partecipa di entram- bi; infatti è sia animosa che intelligente, per cui vive libera e con la miglior organizzazione politica e potrebbe dominare tutti se riuscisse ad avere un'unica costituzione. Anche le popolazioni dei Greci hanno tra di loro questa stessa differenza: alcune hanno una natura di un sol tipo, altre invece sono ben temperate rispetto a queste due capacità».

**40.** Ciro II, detto il Grande (559/8-530 a.C.), è considerato il fondatore dell'impero persiano (così, per esempio, anche Thuc. 1.13.6): da lui in poi, la dinastia degli Achemenidi eserciterà a lungo la pro- pria egemonia su un territorio ancora più vasto e più popoloso di quello che, precedentemente, era sotto il controllo dei Medi. La conquista della ribalta politico-militare operata da Ciro e dai Persia- ni fu un evento che segnò una svolta epocale per la storia del Vicino Oriente antico e che, pertanto, non mancò di lasciare tracce nelle tradizioni dei Greci, che, tra l'altro, dal 546 a.C. (sottomissione del- la Lidia) ebbero a fare i conti seriamente con Ciro e, soprattutto, con una grande potenza dalla spic- cata vocazione «imperialistica, espansionistica ed unificante». Su quanto qui appena accennato cf., tra gli altri, Liverani 1988, pp. 919-920 (anche per la citazione), Briant 1996, pp. 41-59 e i contributi rac- colti in Mora, Zizza 2018.

tismo dei Persiani, la vastità del loro impero (quasi 5.000 km da est a ovest), nonché i nomi e l'identità degli *ethne* che lo costituivano e che, pertanto, dal punto di vista aristotelico, non potevano che essere considerati 'schiavi per natura' (*physei douloi*)<sup>41</sup>.

Ogni volta, dunque, che il discorso riguarda in qualche modo la gestione tirannica del potere, i Persiani sono sempre coinvolti, pure in quei casi in cui non vengono nominati in maniera esplicita. E lo stesso dicasi quando nel corso dell'opera vengono menzionati, per esempio, gli Egiziani, gli Sciti, i Lidi, i Medi e i Babilonesi: anche in queste occasioni, i Persiani, pur non comparendo sempre accanto ai nomi degli *ethne* sui quali esercitavano da tempo la loro *despoteia*, sono comunque 'presenti' in controluce dal momento che, in Grecia, tutti li ritenevano responsabili dello statuto acquisito dai popoli sottomessi.

Evidentemente, gli 'Orienti' che Aristotele dimostra di conoscere (o che, comunque, si limita a chiamare in causa) si riducono tutti (o quasi) a un unico e grande 'Oriente': la monarchia universale e dispotica dei Persiani o, se si preferisce (cf. *supra*, T4), la *basileia* tirannica e violenta per antonomasia, con tutto ciò che un siffatto tipo di governo doveva concretamente significare. In questo senso, tra l'altro, la notazione 'persiana' del libro V della *Politica* che riportiamo per ultima e che può considerarsi come una sorta di cartina di tornasole per verificare la correttezza di quanto fin qui rilevato e per apprezzare la coerenza e la solidità del ragionamento di Aristotele:

T6 (5.1313a 34-1313b 10)

Le tirannidi si conservano in due modi del tutto opposti, uno dei quali è quello tradizionale e quello in base al quale la maggior parte dei tiranni gestisce il potere. La maggior parte di queste regole tradizionali si dice le abbia fissate Periandro di Corinto; molte altre di questo tipo si possono mutuare anche dal governo dei Persiani (τούτων δὲ τὰ πολλὰ φασὶ καταστήσαι Περιάνδρον τὸν Κορίνθιον· πολλὰ δὲ καὶ παρὰ τῆς Περσῶν ἀρχῆς ἔστι τοιαῦτα λαβεῖν) [...] abbattere i cittadini che emergono, eliminare gli individui orgogliosi e non permettere né sissizi, né associazioni, né istruzione, né altre cose di questo genere, ma controllare tutto ciò da cui sono soliti nascere due sentimenti, la fierezza e la fiducia; non consentire che si abbiano momenti di apprendimento, né altri incontri culturali e impiegare tutti i mezzi con cui rendere il più possibile sconosciuti gli uni agli altri tutti i cittadini (la conoscenza, infatti, rende più grande la fiducia reciproca); fare in modo che i residenti siano sempre ben visibili e passino il tempo vicino alle porte del palazzo: così, infatti, avranno pochissime possibilità di nascondere che cosa fanno e, vivendo continuamente in condizioni di schiavitù, si abitueranno a essere mediocri; e applicare tut-

41. Sulla questione specifica, affrontata da Aristotele nel libro I della *Politica* (cf. soprattutto, 1.1252a 26-1252b 12), si rinvia a Besso, Curnis 2011, pp. 78 ss. e 205 ss.; cf. anche Zizza 2014a, pp. 143-146 e la bibliografia citata alla nt. 99.

te le altre regole di questo genere, persiane e barbare, che sono di natura tirannica: tutte, infatti, portano allo stesso risultato (καὶ τὰλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστίν· πάντα γὰρ ταῦτὸν δύνανται).

Sulla base di quanto si è detto fin qui, il brano non ha bisogno di grandi commenti: la rubrica è dedicata alle strategie che un tiranno deve mettere in atto per conservare più a lungo il suo potere e, a questo proposito, Aristotele individua e segnala due percorsi: da una parte, la via della moderazione, che, però, tralasciamo perché non pertinente al discorso che stiamo portando avanti<sup>42</sup>; dall'altra, la via del terrore, improntata alla repressione e al controllo rigido dei sudditi. Il filosofo inizia a parlare di quest'ultimo *tropos*, presentando un elenco di provvedimenti crudeli e repressivi che è necessario che un tiranno adotti se vuole mantenere il potere acquisito: abbattere i cittadini che emergono, eliminare gli individui orgogliosi; fare in modo che i sudditi agiscano sempre alla luce del sole e prevenire quanto più possibile i rischi di complotti e congiure. Si tratta, evidentemente, di una sorta di grammatica della malvagità che lo Stagirita riesce a mettere insieme servendosi soprattutto della tradizione e che, pertanto, presuppone una vasta conoscenza del fenomeno della tirannide, acquisita attraverso indagini su figure esemplari di tiranni greci e *monarchoi* orientali, nonché sulle strategie sanguinarie adottate dagli uni e dagli altri<sup>43</sup>.

Diversamente dal solito, Aristotele, nel caso specifico, si limita nell'uso degli *exempla*; e se è vero che una opzione siffatta finisce per amplificare il ruolo e la funzione dei due soggetti storici a cui è fatto riferimento, è altrettanto vero che, tra i due *exempla*, quello sul quale il filosofo pare insistere maggiormente riguarda proprio i Persiani. Questi, infatti, oltre a essere evocati per ben due volte – all'inizio e alla fine del brano (παρὰ τῆς Περσῶν ἀρχῆς ... τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστίν), vengono utilizzati per delineare meglio (e con immediata evidenza) il profilo di Periandro di Corinto, che Aristotele presenta come il prototipo greco del tiranno sanguinario e violento<sup>44</sup>. D'altra parte, chi meglio dei Persiani poteva rendere l'idea del metodo di governo adottato dal Corinzio? Chi altri, se non i maestri del dispotismo, il simbolo 'universale' della coercizione, della oppressione e, in generale, della serie completa dei τυραννικά tipici dell'Oriente barbarico?

42. A proposito del *tropos* della moderazione che Aristotele propone come strategia utile a rendere più saldo e duraturo un governo tirannico si rinvia a De Luna, Zizza, Curnis 2016, pp. 515 ss., oltre che a Zizza 2010 e 2014b.

43. Per alcuni esempi di tiranni e monarchi orientali menzionati nella *Politica* cf. i seguenti lavori: Zizza 2012a; 2012b; 2013.

44. A proposito del ruolo fatto giocare da Aristotele a Periandro, figlio di Cipselo cf. Zizza 2012a, pp. 179-185.

*Conclusioni (e note a margine)*

Tra stereotipi e luoghi comuni, tra notazioni e allusioni storiche, la *Politica* ci restituisce ‘un’altra’ *oikoumene*, quella, cioè, che ha a che fare non tanto con la geografia e con la topografia, quanto piuttosto con l’antropologia e la politica. Aristotele, in altri termini, finisce per creare attorno ai Greci un ‘nuovo’ mondo, con i suoi Occidenti, i suoi Orientali e con i rispettivi miti, alcuni dei quali fondativi: si pensi, per esempio, al mito della *politeia* di Cartagine, del dispotismo dei Persiani, del servilismo dei popoli d’Asia.

La matrice di una siffatta rappresentazione è sostanzialmente ippocratica, ma rispetto al sistema etnologico presentato nel *De Aëre* (16 e 23-24), lo Stagirita rende definitiva e naturale l’inferiorità e l’alterità dei popoli anellenici non facendole più dipendere dalle forme politiche vigenti e, dunque, da fattori tutto sommato reversibili. Nella *Politica* (7.1327b 20-36), infatti, gli Asiatici non sono vili perché soggetti a un despota, ma sono soggetti a un despota perché vili. E la medesima irreversibilità vale per gli Europei e per coloro che abitavano i luoghi più freddi: questi, infatti, sono privi di organizzazioni politiche e si dimostrano incapaci di imporsi sui loro vicini, perché sono pieni di animosità e sprovvisti di intelligenza<sup>45</sup>.

La Grecia, invece, nonostante la sua appartenenza geografica al settore europeo dell’*oikoumene*, costituisce nondimeno un mondo a parte, una realtà *sui generis*, per lo più privilegiata per natura e, quindi, ‘predestinata’ ad avere il miglior regime politico possibile:

come sta in mezzo rispetto ai luoghi, così partecipa di entrambi; infatti è sia animosa che intelligente, per cui vive libera e con la miglior organizzazione politica e potrebbe dominare tutti se riuscisse ad avere un’unica costituzione. Anche le popolazioni dei Greci hanno tra di loro questa stessa differenza: alcune hanno una natura di un sol tipo, altre invece sono ben temperate rispetto a queste due capacità<sup>46</sup>.

Ai Greci, evidentemente, l’identità è data dall’essere Greci, in contrapposizione a tutte quelle realtà che greche non erano e che, in quanto tali, per natura, potevano al limite essere considerate più o meno ‘altre’ rispetto al modello ellenico, più o meno negative, ma mai del tutto positive.

Al centro, dunque, i Greci (sempre e comunque) e – come se si trattasse di disporre le popolazioni non-greche sui punti di due ascisse di segno rispettivamente

<sup>45</sup> Sull’idea di Europa in Aristotele cf. Salis 2009.

<sup>46</sup> Il brano è riprodotto per intero alla nt. 39. Sul *locus* in questione e sul *De Aëre* cf. Vegetti 1979, pp. 134-135 e la bibliografia citata in Zizza 2014a, p. 135 nt. 69.

negativo e positivo –, da una parte, i casi addotti per mostrare ciò che la *polis* e il *polites* non erano e non potevano essere; dall'altra, i popoli che, per qualche motivo e in determinati contesti argomentativi, risultano menzionati come *exempla* non del tutto negativi e nemmeno incommensurabilmente 'altri' rispetto ai Greci.

In ogni caso, nessun *ethnos* anellenico a cui è fatto riferimento nella *Politica* viene preso in considerazione per ciò che era in realtà, ma solo per quello in cui i Greci (o Aristotele stesso) avevano finito per trasformarlo, rendendolo, a seconda dei casi, simbolo, metafora o *exemplum* di un modo di essere e di agire dal quale l'intero *Hellenikon* doveva spesso guardarsi e che, di solito, il filosofo utilizza per trarne *per differentiam* lezioni di politica e di etica.

Di qui, la 'galleria' di immagini che lo Stagirita presenta nel corso dell'opera e che si rivelano 'piegate' alla *philosophia* e poste 'al servizio' dei Greci, con tutte le conseguenze del caso. D'altra parte, le notazioni storiche della *Politica* non sono altro che porzioni di storie e tradizioni, che Aristotele estrapola dal contesto di appartenenza per farne un uso squisitamente strumentale. Per questo motivo, si potrebbe addirittura sostenere che nella *Politica* non compaiono 'fatti', ma solo *exempla* ritagliati magari sul fatto medesimo e incastonati nel testo. Di conseguenza, non esistono 'popoli' e 'città', ma solo *exempla* di popoli e di città: profili parziali '(ri)composti' (o scomposti) *ad hoc* perché risultassero utili – o più utili – al ragionamento.

E se, pur con tutti i distinguo del caso, il materiale anellenico trádito risulta essere già piuttosto noto, il motivo di fondo è da ricercare soprattutto nella funzione esemplificativa che a questo medesimo materiale il filosofo attribuisce. La notorietà, infatti, costituisce il criterio principale adottato nella selezione degli *exempla* (o nella scelta dei fatti e degli *ethne* da trasformare in *exempla*): diversamente, verrebbe meno, insieme alla efficacia, la stessa utilità della storia, visto che un *exemplum* poco noto finirebbe per complicare le cose e di certo renderebbe il concetto a cui si trova correlato tutt'altro che semplice da comprendere.

Non c'è dubbio, pertanto, che, se i risultati dell'indagine condotta hanno potuto deludere qualche aspettativa, la cosa è da imputare non alla fonte, ma soprattutto alle domande che a questa medesima fonte sono state poste. Il fatto che l'Aristotele della *Politica* presupponga un Aristotele-*historikos* non significa che era intenzione del filosofo fare storia e riferire tradizioni: lo Stagirita – lo si ribadisce ancora una volta – vuole solo ragionare di politica e, per portare a termine nel migliore dei modi la sua 'missione', si serve di *exempla* relativi sia ai Greci che ai non-Greci.

Sono, dunque, perfettamente consapevole che la scelta di dedicare questo studio quasi esclusivamente alle notazioni anelleniche della *Politica* costituisca di per sé una 'forzatura' del testo: si tratta, infatti, di una operazione arbitraria (anche se indispensabile e funzionale), dal momento che Aristotele non sembra far alcuna di-

stinzione tra gli *exempla* pertinenti al mondo dei Greci e quelli pertinenti al mondo dei barbari, ma sceglie gli uni o gli altri a seconda degli obiettivi filosofico-politici perseguiti di volta in volta.

Ma non è tutto: c'è, infatti, una seconda forzatura della quale è giusto dar conto sia per non perdere di vista le caratteristiche principali e strutturali della *Politica*, sia per circoscrivere meglio l'orizzonte all'interno del quale collocare e 'leggere' senza fraintendimenti il presente lavoro. Fin dall'inizio ho consapevolmente concentrato l'attenzione soltanto sulle informazioni che Aristotele riporta a proposito dei diversi *ethne* anellenici, ma, per ovvie ragioni, in genere ho trascurato di analizzare i temi affrontati nelle sezioni argomentative in cui gli *exempla* presi in considerazione compaiono. Evidentemente, in vista degli obiettivi che mi sono posto, ho dato enfasi e importanza a dati e materiali ai quali Aristotele ha attribuito solitamente una funzione 'ancillare', probabilmente secondaria e, in ogni caso, di 'servizio' e di supporto ai *politika*. Va da sé, pertanto, che si è fatto un uso quasi improprio (ma necessario) di un testo, che il filosofo di certo non ha redatto per i motivi per i quali lo si è interrogato. Le pagine che precedono, dunque, ci restituiscono solo la visione d'Oriente (e d'Occidente) che emerge da quel poco che sul tema specifico resta nella *Politica*. L'uso esemplificativo della storia (ivi comprese le tradizioni sui popoli anellenici) ha portato il nostro filosofo-*historikos* a lasciare intravedere nel testo *le parti (a volte minime) di un tutto* e a tenere nascosto ciò che riteneva non utile al discorso portato avanti e continuamente puntellato da brandelli di storie e frammenti di popoli, che, nonostante tutto, si rivelano adeguati a far luce sul trattamento riservato ai barbari della *Politica* e sul ruolo che in essa si trovano a giocare i Persiani.



## Bibliografia

---

- Accattino P. 1986, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori.
- Accattino P. 2000, Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella *Politica* di Aristotele, in *Etica&Politica 2* [[http://www2.units.it/etica/2000\\_2/index.html](http://www2.units.it/etica/2000_2/index.html)] (ultimo accesso 12/02/2021).
- Bertelli L. 1989, *Metabole Politeion*, *Filosofia politica* 2, 1989, pp. 276-326.
- Bertelli L. 2014, Aristotle and History, in G. Parmeggiani (ed.), *Between Thucydides and Polybius. The Golden Age of Greek Historiography*, Washington D.C., Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, pp. 289-303.
- Bertelli L. 2018, Il cittadino in Aristotele: criteri di inclusione/esclusione, in F. de Luise (ed.), *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, (Studi e ricerche, 17), Trento, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia, pp. 125-164.
- Besso G., Curnis M. (ed.) 2011, *Aristotele, La Politica. Libro I* (vol. I), Roma, L'«Erma» di Bretschneider.
- Biondi E., Zizza C. 2020, Scilace di Carianda e gli Indoi nel *corpus aristotelicum*. Aristotele, la storia e le tradizioni sui popoli anellenici della *Politica*, in E. Berard, M.P. Castiglioni, M.-L. Desclos, P. Dolcetti (ed.), *Aristotele citatore o la riappropriazione da parte della filosofia dei discorsi di sapere anteriori / Aristotele citateur ou la réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 237-255.
- Bordes J. 1982, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- Briant P. 1996, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard.
- Carsana C., Zizza C. 2017, La fondazione di Roma nel *De Re Publica*: uso e abuso della storia in Cicerone, in R. Cristofoli, A. Galimberti, F. Rohr Vio (ed.), *Costruire la memoria. Uso e abuso della storia fra tarda repubblica e primo principato*, Roma, L'«Erma» di Bretschneider, pp. 59-93.
- Carsana C., Zizza C. 2019, “¿Dónde fundaremos nuestra ciudad?” Lugares y constituciones ideales en Platón, Aristóteles y Cicerón, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 45.2, pp. 167-196.
- Corti E. 2014, La città in uno sguardo: la *polis eusynoptos* in Aristotele, in E. Corti (ed.), *La città com'era, com'è e come la vorremmo* (Atti dell'Osservatorio Permanente sull'Antico: 2012/2013, Pavia, Sezione di Scienze dell'Antichità del Dipartimento di Studi Umanistici), Sesto Fiorentino (FI), All'Insegna del Giglio, pp. 49-59.
- De Luna M.E., Zizza C., Curnis M. (ed.) 2016, *Aristotele, La Politica. Libri V-VI* (vol. V), Roma, L'«Erma» di Bretschneider.
- Gastaldi S. 2009, La tirannide nella *Politica* di Aristotele, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (ed.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 139-155.
- Giorgini G. 1993, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano, Giuffrè Editore.

- Hansen M.H. 2013, *Reflections on Aristotle's Politics*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Liverani M. 1988, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari Laterza.
- Magnoli Bocchi G.B. 2019, *Politica e storia nella Retorica di Aristotele*, Roma, Carocci.
- Magnoli Bocchi G.B., Zizza C. 2020, *Paradeigma*, in Coudry M., Schettini M.T. (ed.), *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, Alessandria 2020, pp. 465-476.
- Moggi M. 2003, *Nomoi e politeiai* in Erodoto, in A. D'Atena, E. Lanzillotta (ed.), *Da Omero alla costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli, Edizioni Torred, pp. 57-80.
- Moggi M. 2013, Aristotele e la storia: un punto di vista, in C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti (ed.), *Aristotele e la storia*, Padova, CLEUP, pp. 9-30.
- Mora C., Zizza C. (ed.) 2018, *Antichi Persiani: storia e rappresentazione* (introduzione di A. Panaino e contributi di S. Balatti, E. Biondi, N. Casella e G. Nagy), Bari-S.Spirito, EdiPuglia.
- Murray O., 1993, *Polis and Politeia* in Aristotle, in M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, *Historisk-filosofiske Meddelelser* 67, Copenhagen, Munksgaard, pp. 197-210.
- Nagle D.B. 2006, *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Petit A. 1993, L'analyse aristotélicienne de la tyrannie, in P. Aubenque, A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 73-92.
- Pezzoli F., Curnis M. (ed.) 2012, *Aristotele, La Politica. Libro II* (vol. II), Roma, L'«Erma» di Bretschneider.
- Poddighe E. 2017, La funzione della conoscenza storica nella teoria politica e nella precettistica retorica secondo Aristotele: l'importanza della visione globale, *Nova Tellus* 35.2, pp. 61-81.
- Poddighe E. 2019, *Politeia* nella storiografia e nel pensiero storico greco tra V e IV secolo a.C.: la questione della continuità e del mutamento, *Gerión* 37.2, pp. 271-300.
- Poddighe E. 2020, *Aristotele e il synoran. La visione globale tra storia e politica, tra retorica e diritto*, Milano, Franco Angeli.
- Ruberto A. 2020, *Serse. Tradizioni sul Re di Persia in età classica*, Bari-S. Spirito, Edipuglia.
- Salis E. 2009, L'idea di Europa in Aristotele, in R. Pozzo, M. Sgarbi (ed.), *I filosofi e l'Europa*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 37-44.
- Uccello C. 2020, *Paradeigma: l'esempio per l'argomentazione*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Vegetti M. 1979, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano, Il Saggiatore.
- Weil R. 1960, *Aristote et l'histoire. Essai sur la « Politique »*, Paris, Klincksieck.
- Weil R. 1965, *Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote*, in *La Politique d'Aristote*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, XI, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, pp. 159-189.

- Zizza C. 2010, Moderazione ed *epimeleiai* demagogiche: le strategie dei *paides* di Ortogora, in M. Polito, C. Talamo (ed.), *La Politica di Aristotele e la storiografia locale*, Tivoli (Roma), Edizioni Tored, pp. 65-84.
- Zizza C. 2012a, Tiranni greci e despoti orientali nella *Politica* di Aristotele: Periandro e Sardanapalo, *Incidenza dell'Antico* 10, pp. 177-193.
- Zizza C. 2012b, Dalla cacciata di Trasibulo all'avvento di Dionisio il Vecchio: la parentesi 'repubblicana' di Siracusa nella *Politica* di Aristotele, in M. Polito, C. Talamo (ed.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele: tra storiografia e pensiero politico*, Tivoli (Roma), Tored Edizioni, pp. 131-188.
- Zizza C. 2013, Aristotele, la *kataphronesis* e l'ubriachezza di Dionisio II di Siracusa, *Mediterraneo Antico* 16.1, pp. 309-336.
- Zizza C. 2014a, Aristotele, i popoli anellenici della *Politica* e l'*exemplum* degli Achei e degli Eniochi del Ponto. Modelli e antimodelli?, in A. Gonzales, M.T. Schettino (ed.), *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté (Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité), pp. 115-155.
- Zizza C. 2014b, *Basileis* e *euergesia* in Aristotele: *Politica* V 10, 1310b 34-40 e l'*exemplum* di Codro, *Archimède. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne* 1, pp. 114-123.
- Zizza C. 2017, La Macedonia e i Macedoni nella *Politica* e nelle altre opere superstiti del *corpus aristotelicum*, in S. Gastaldi, C. Zizza, *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 9-54.



# Russia, Oriente, Orientalismo

---

ALDO FERRARI \*

This article gives thought to the particular position of Russia within the East/West paradigm. In many respects Russia's geographical, historical and cultural peculiarities puts this country outside the European and Western discourse on the East. Indeed, despite the process of Europeanization known since Peter the Great, Russia should be considered an object as well as a subject of such a discourse. Besides, the Western categories of colonialism and orientalism appear only partially applicable to Russia, which instead requires an ad hoc approach, fully aware of its specific characteristics. The presence within imperial Russia of several Asian peoples, the contiguity with Ottoman Empire, Persia, and China, the controversial intellectual relationship with Europe, produced a self-representation at least partially 'oriental'. Therefore, the study of the Russian cultural attitude in front of the Orient introduces many remarkable elements in the debate on the East/West issue.

## *Introduzione*

In queste pagine si intende affrontare la specificità del tema Russia/Oriente all'interno dell'antinomia Oriente/Occidente (o Asia/Europa) che dalle *Storie* di Erodoto a Carl Schmitt ed Ernst Jünger<sup>1</sup>, da Santo Mazzarino<sup>2</sup> a Jack Goody<sup>3</sup> ha trovato tante risposte e tanti sviluppi. Come ha scritto uno studioso russo, «il paradigma Occidente/Oriente è una costruzione semantica convenzionale elaborata dal pensiero culturologico dell'umanità per una tipologia primaria della cultura universale»<sup>4</sup>. Si tratta in effetti di un'antinomia così radicata da sembrare talvolta ineludibile, almeno nella cultura europea e occidentale.

Così è stato anche in Russia, almeno dopo l'europeizzazione petrina, che ha determinato tra l'altro una sostanziale recezione del moderno atteggiamento europeo verso l'Oriente. Secondo Pëtr Čaadaev (1794-1856), figura fondamentale dell'occidentalismo russo, «Il mondo è stato sempre diviso in due sfere, in Oriente e in Occidente. Non si tratta di una divisione geografica, ma di un ordine di cose che nasce dalla natura stessa dell'essere intelligente»<sup>5</sup>.

---

\* Università Ca' Foscari di Venezia.

1. Mi riferisco ai due articoli riuniti in *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo* (Jünger, Schmitt 1987).

2. Mazzarino 2007

3. Goody 2012.

4. Kondakov 1997, p. 118.

5. Čaadaev 2019, pp. 138 s.

Il paradigma Oriente/Occidente appare tuttavia tanto diffuso e pervasivo quanto artificioso, arbitrario e fuorviante. Un importante orientalista sovietico, Nikolaj Konrad (1891-1970), in un'opera intitolata proprio *Occidente e Oriente*, osservava molto opportunamente che

i Cinesi dell'antichità e del Medioevo, per esempio, avevano una propria rappresentazione dell'Occidente che, per loro, era costituito da quelle regioni del continente asiatico che successivamente vennero chiamate 'Turkestan orientale' e 'Asia centrale' [...]. Per gli antichi Romani, l'Oriente era rappresentato dalla Siria, dalla Palestina, dalla Mesopotamia, mentre per gli Italiani del Medioevo l'Oriente incominciava a Bisanzio<sup>6</sup>.

La relatività del concetto di Oriente – ma, parallelamente, anche di quello di Occidente – deve quindi essere il punto di partenza per chi voglia servirsene. Non esiste un Oriente, ne esistono molti, spesso lontanissimi tra loro, non solo geograficamente, ma anche e soprattutto culturalmente. Occorre in effetti distinguere tra 'Orienti' reali, cioè le varie civiltà asiatiche e 'Orienti' immaginari, prodotti da informazioni, rappresentazioni e contatti di vario genere. L'Oriente è stato creato, interpretato, 'orientalizzato' dall'Occidente, ha scritto Edward Said, che a questo processo ha dedicato un libro, *Orientalismo* (1978), divenuto ormai celebre, anche se non certo condivisibile in tutti i suoi elementi. Soprattutto perché la visione saidiana di un unico 'orientalismo' comprendente «[...] Eschilo e Victor Hugo, Dante Alighieri e Karl Marx»<sup>7</sup> postula l'esistenza di un Occidente metastorico di evidente artificiosità. Ma la questione che qui interessa è un'altra. Secondo Said, infatti, «[...] ogni europeo, nel suo modo di vedere l'Oriente, era razzista, imperialista e profondamente eurocentrico»<sup>8</sup>.

Può questa affermazione – indipendentemente dal fatto che sia in sé più o meno accettabile – essere applicata anche alla cultura russa? Solo tenendo presente la specificità storica della Russia è possibile tentare di rispondere a questa domanda.

### *Lontano dall'Asia*

Nella sua *Storia dello studio dell'Oriente in Europa e in Russia* il turcologo russo Vasilij Bartol'd (1869-1930) osservava che la geografia ha reso la Russia assai più esposta dell'Europa occidentale all'influsso asiatico. E questo sin dai primordi della sua storia:

6. Konrad 1966, p. 93.

7. Said 1999, p. 13.

8. *Ibidem*, p. 202.

È del tutto erronea l'idea che prima dell'invasione mongola la Russia fosse una componente dell'Europa allo stesso titolo della Germania e Francia e che solo tale invasione l'abbia separata per secoli dal mondo della cultura europea. Si può vedere quanto già nell'XI secolo la Russia si distinguesse sotto questo aspetto dal resto d'Europa dall'applicazione del titolo turco di *kagan* [cioè khan, *N.d.A.*] a Vladimir il Santo nella predicazione ecclesiale del metropolita Ilarion; un fatto che non avrebbe potuto aver luogo allora né a Bisanzio né negli stati dell'Europa occidentale<sup>9</sup>.

Si tratta di un'affermazione tutt'altro che scontata nella cultura russa moderna, impegnata dopo le riforme petrine a rimuovere quanto di asiatico e orientale potesse giustificare le accuse di 'barbarie e tirannia' che venivano rivolte alla Russia dagli europei.

L'asiatismo della Russia aumentò ancora nel corso della dominazione mongola (1240-1480), durante la quale essa fu inserita nel sistema politico delle steppe eurasiatiche fondato da Gengis Khan. Proprio la dominazione mongola sembra costituire agli occhi di molti l'evento determinante nella storia e nell'autocoscienza russa in rapporto all'Oriente. Per i 'russofobi' occidentali tale dominazione rappresenta una sorta di peccato originale della Russia, determinandone l'incancellabile patente di asiatismo, con tutti gli stereotipi di barbarie, arretratezza e violenza ad esso collegati. Ma anche nell'autocoscienza russa post-petrina, una volta recepite le categorie culturali europee, l'influsso mongolo e più in generale asiatico è stato negato o minimizzato, e comunque condannato, se non come stimolo all'unificazione politica del paese<sup>10</sup>.

In questo modo si è costruito un modello interpretativo della storia russa che ne ha sancito la natura essenzialmente europea, seppure periferica e pregiudicata dal 'giogo' mongolo, ma recuperata infine da Pietro il Grande. Questo modello ha per lungo tempo oscurato la forte interazione con le popolazioni nomadi turche dell'epoca kieviana, la rilevanza del lascito mongolo nella Russia di Mosca e anche il significato politico e culturale dell'occupazione graduale di vasti territori 'orientali' a partire dalla metà del Cinquecento. La cultura russa moderna ha in effetti lungamente preferito ravvisare in sé l'aspetto europeo, ripudiando o negando quanto di 'orientale' poteva aver ereditato dalla *Rus'* kieviana e dalla Moscovia<sup>11</sup>.

### *La Russia e i suoi Orientali*

Il processo di assorbimento di popolazioni e culture orientali avvenne indipendentemente dalla crescente recezione di elementi culturali di origine occidentale, iniziata già sotto i primi Romanov e accelerata con le riforme petrine, a partire dalle quali

9. Bartol'd 1911, p. 145.

10. Ostrowski 1998, pp. 2-13.

11. Su questo tema rimando a Ferrari 2003, pp. 21-40.

la Russia introiettò per oltre un secolo – e pressoché senza eccezioni – l’assunto della propria appartenenza all’Europa. Persino quando, intorno alla metà del XIX secolo, questa certezza venne in parte meno e apparvero delle forti affermazioni del carattere specifico della cultura russa, anche in antitesi al modello europeo, tale rivendicazione esclude inizialmente ogni forma di identificazione con l’Asia e l’Oriente. All’interno della cultura russa moderna post-petrina per lungo tempo nessuno, neppure tra gli assertori della specificità della Russia quali gli slavofili, le rivendicò una qualche ‘asiaticità’. Se è vero che il problema dell’identità storico-culturale russa tra Oriente e Occidente costituisce la chiave di volta della riflessione russa in epoca moderna, in questo dibattito l’aspetto ‘Russia e Oriente’ è stato assai meno sviluppato di quello ‘Russia e Occidente’.

È dunque in questo contesto storico-culturale che si deve considerare l’applicazione delle categorie orientaliste alla Russia. Molti studiosi, soprattutto di area anglosassone, affrontano proprio in questa ottica il rapporto Russia/Oriente. Se Susan Layton, nel suo studio sul Caucaso e la letteratura russa, dichiara di aver tratto ispirazione metodologica da Edward Said<sup>12</sup>, Monika Greenleaf giunge a rimproverarlo per aver sottovalutato, rispetto a Francia e Gran Bretagna, il ruolo della Russia nello sviluppo del «discorso orientalista»<sup>13</sup>. Si è giunti persino a parlare di ‘crocifissione’ dell’Oriente da parte della Russia<sup>14</sup>.

Questo approccio, che fatica evidentemente a prender piede tra gli studiosi russi<sup>15</sup>, presuppone l’assunto che

[...] the relations between eastern and southern regions and the state were those of colonial lands and empire [...] Their status resembled that of the peoples in the overseas colonies of the French and British empires. European rulers distanced themselves from these peoples by emphasizing their exotic, oriental character. By analogy ruled its own Russian Orient<sup>16</sup>.

Questa analogia tra l’impero russo e quelli coloniali europei appare però largamente imperfetta, dimentica delle peculiarità storiche, antropologiche e geografiche con

12. Layton 1994, p. 8.

13. Greenleaf 1994, p. 108.

14. Sahnì 1997.

15. Interessanti riflessioni su questo tema si trovano negli articoli di Serebriany 2012, Schimmelpenninck van der Oye 2014, Abaev 2016, Kemper 2018. In ogni caso in Russia i termini Oriente, Orientalismo, Orientalistica non hanno subito la delegittimazione che ha avuto luogo in Occidente dopo il libro di Said e vengono usati comunemente. Per esempio, la parola *vostokovedenie* (vale a dire lo studio dell’Oriente o dell’Est) indica l’insieme delle discipline che si occupano dell’Asia. E anche la principale istituzione scientifica russa dedicata a questi studi mantiene la tradizionale denominazione di Istituto di Orientalistica dell’Accademia Russa delle Scienze.

16. Brower, Lazzarini (ed.) 1997, p. XIX.



cui tali imperi si vennero costituendo. Come ha lucidamente osservato lo storico svizzero Andreas Kappeler,

non si può, infatti, trasporre meccanicamente nel contesto russo il modello di colonialismo sviluppatosi in Europa occidentale; i concetti di colonia, dipendenza coloniale ecc. si possono usare solo dopo un attento esame di ogni singola situazione. La trasposizione semplicistica dei concetti di colonialismo ed imperialismo nella realtà russa e sovietica, diffusa soprattutto nella ricerca americana, finisce per occultare più di quanto spieghi<sup>17</sup>.

La Russia, infatti, non ‘ebbe’, ma ‘fu’ un impero. Un impero continentale e non marittimo, che procedeva sulla base di spinte espansionistiche tradizionali, fondate su considerazioni tradizionali di prestigio e sicurezza più che su quelle prevalentemente economiche degli imperi coloniali moderni<sup>18</sup>. Questo, a mio giudizio, rende scarsamente produttiva l’applicazione al rapporto Russia/Oriente delle categorie saidiane. È più fruttuoso affrontare tale rapporto alla luce dello specifico problema dell’identità storico-culturale della Russia che, come è stato osservato, «(...) after all was not only the subject of orientalist discourse, but also its object»<sup>19</sup>.

Il punto essenziale è che nonostante la vicinanza geografica, religiosa ed etnica all’Europa, e nonostante la profonda occidentalizzazione culturale post-petrina, la Russia ha conosciuto nei confronti delle popolazioni asiatiche e ‘orientali’ dei significativi processi di interazione e integrazione, quali la politica sistematica di cooptazione delle *élite* locali nella nobiltà imperiale e la sostanziale tolleranza religiosa, peraltro variabile a seconda dei periodi e dei contesti<sup>20</sup>.

Nel corso della sua espansione verso est la Russia ha del resto incontrato diversi ‘Orienti’. In primo luogo quello musulmano e turco, la cui presenza nello spazio storico e culturale russo risale almeno alla conquista dei *khanati* eredi di quell’Orda d’Oro che a lungo aveva dominato il paese: Kazan’ (1552), Astrachan’ (1556), Sibir’ (1582) e Crimea (1783). Quindi l’Oriente mongolo e buddista, costituito soprattutto da Calmucchi e Buriati, con il quale la Russia è venuta a contatto sin dal XVII secolo. E, ancora, quello caucasico, rappresentato sia da popoli cristiani quali gli Armeni e i Georgiani sia dai montanari musulmani, mai realmente piegati nonostante la ‘grande guerra caucasica’ (1783-1864). La presenza turco-musulmana fu poi sensibilmente accresciuta con l’acquisizione delle regioni centroasiatiche, allora note come Tur-

---

17. Kappeler 2006, p. 9.

18. Più opportuna appare in effetti la comparazione dell’impero russo con i suoi ‘rivali’ continentali, vale a dire l’impero asburgico e quello ottomano. Si vedano al riguardo Lieven 2000 e, in un’ottica allargata sino alla Cina, Rieber 2014.

19. Knight 2000, p. 77.

20. Kappeler 2006 e Werth 2014.

kestan (1865-1885). L'ultima fase dell'espansione russa raggiunse l'Estremo Oriente, venendo arrestata dalla sconfitta con il Giappone nel 1905<sup>21</sup>.

### *Una Russia orientale?*

L'interesse per l'Oriente aumentò progressivamente all'interno della cultura russa man mano che questa iniziò a prendere coscienza di se stessa dopo un secolo di occidentalizzazione della sua *élite*. Tale processo fu stimolato in primo luogo dalla diffusione nell'intero sistema culturale europeo, del quale dopo Pietro la Russia faceva comunque largamente parte, della sensibilità romantica che sotto alcuni aspetti rimetteva in discussione l'assunto eurocentrico che invece era del tutto dominante nella fase illuminista.

Laddove la conquista della Crimea nel 1783, quindi in epoca illuminista, era stata interpretata dalla cultura russa soprattutto in un'ottica classicista, in particolare per i rapporti di questa regione con l'antica Ellade<sup>22</sup>, il fatto che la faticosa sottomissione del Caucaso avvenisse in epoca romantica fece di questa regione una sorta di vero e proprio Oriente domestico, la cui presenza nell'immaginario, soprattutto letterario, è vastissima<sup>23</sup>. Nel contesto romantico la stessa dimensione imperiale della Russia assunse anche una fondamentale valenza culturale. Numerosi scrittori dell'epoca celebravano la varietà delle 'ricchezze poetiche' dell'impero, dalla Finlandia alla Crimea alla Siberia, affermando in varie modalità la prossimità culturale della Russia all'Asia. Almeno da un punto di vista letterario, tale complessità arricchiva la cultura russa, facendone una sorta di avanguardia del romanticismo europeo<sup>24</sup>.

Il contesto romantico rese possibile cioè alla Russia di considerare non più solo l'Occidente, ma anche l'Oriente, come un polo culturale alternativo con cui rapportarsi per definire la propria identità. In epoca romantica, quindi, sia pure nel contesto di una struttura culturale ancora sostanzialmente eurocentrica, l'Asia e l'Oriente cominciarono a inserirsi nel dibattito identitario russo. In particolare, dopo la dirompente pubblicazione nel 1836 della *Prima Lettera* di Čaadaev – il quale affermava che «non siamo né dell'Occidente né dell'Oriente e non abbiamo le tradizioni né dell'uno né dell'altro. Situati come al di fuori del tempo, l'educazione universale del genere umano non ci ha mai toccati»<sup>25</sup> – la cultura russa fu costretta a ripensare il suo rappor-

21. Per l'espansione imperiale della Russia, e in particolare per il rapporto con le popolazioni conquistate, si veda soprattutto la già citata opera di A. Kappeler, pubblicata nel 1992, ancora oggi di fondamentale importanza.

22. Sul significato della Crimea nella cultura russa si vedano soprattutto gli studi di Jobst 2007, Kozelsky 2009 e Ferrari 2017.

23. Su questo tema rimando in particolare a Layton 1994 e Ferrari 2015.

24. Layton 1994, pp. 81-85 e Ram 2003.

25. Čaadaev 2019, p. 102. Sul significato fondamentale di questo scritto nella storia della cultura russa si veda il mio studio introduttivo, *infra*, pp. 4-45.

to con l'Europa. In questo senso l'Asia poteva fornirle stimoli ed elementi innovativi, ma senza affatto divenire un riferimento obbligato. In quegli anni cominciò piuttosto a delinarsi – soprattutto nella sfera letteraria, primaria all'interno della cultura russa moderna – una sorta di 'triangolo tipologico' costituito da Russia, Europa e Asia, che vedeva la specificità della cultura russa nell'essere 'altra' rispetto sia all'Oriente che all'Occidente, individuandola come un terzo e distinto polo geografico ('il nord') e culturale. Un polo di cui si affermava il legame complesso – e differenziato, anche qualitativamente oltre che quantitativamente – con gli altri due, ma anche la sua sostanziale autonomia, nonché una sua 'giovinezza' rispetto alla loro 'vecchiezza'<sup>26</sup>.

La progressiva 'scoperta dell'Oriente' da parte della cultura russa proseguì e si intensificò nella seconda metà del XIX secolo, anche in conseguenza delle ripetute delusioni politiche subite in Europa (guerra di Crimea, congresso di Berlino, ecc.). Di particolare importanza è l'atteggiamento di Fëdor Dostoevskij che dedicò grande attenzione all'espansione russa in Asia. A suo giudizio, infatti, la Russia doveva rivolgere verso l'Asia le ambizioni frustrate in Europa. In effetti non si trattava tanto di un ripensamento culturale dell'identità storica della Russia in senso più orientale e asiatico, quanto di un nuovo orientamento politico verso spazi più favorevoli all'azione russa. In un articolo (*Domande e risposte*) pubblicato nel 1880 nel *Diario*, Dostoevskij chiarisce infatti il carattere provvisorio e comunque 'europeo' di questa svolta orientale della Russia:

Non in eterno, (...), ma temporaneamente e non staccandoci del tutto dall'Europa che è il 'paese dei miracoli'. L'Europa è la nostra madre, la nostra seconda madre. Da lei abbiamo appreso molto e molto apprenderemo senza essere ingrati (...) In Europa siamo stati schiavi e parassiti, in Asia saremo europei. La nostra missione civilizzatrice in Asia ci rinfrancherà<sup>27</sup>.

Queste parole di Dostoevskij esprimono bene uno stato d'animo diffuso nella Russia degli ultimi decenni del XIX secolo e che ebbe anche importanti ricadute politiche. Abbandonando momentaneamente la pressione sui Balcani, la Russia si volse infatti verso l'Asia, occupando il Turkestan e i territori estremo-orientali al confine con la Cina, costruendo la Transiberiana, impostando cioè quella 'politica orientale' che si sarebbe conclusa solo con l'infausta guerra con il Giappone.

In parte collegata a questa spinta politica, ma parallela anche a tendenze diffuse nella cultura europea di quegli anni, si manifestò in Russia una crescente attenzione per l'Oriente, per la sua cultura e la sua spiritualità. Senza pregiudicare il

26. Lotman 1997, p. 606. Sul tema dell'Oriente nella letteratura russa ottocentesca si veda in particolare de Meaux 2010, pp. 171-243.

27. Dostoevskij 1943, p. 824.

prevalente orientamento occidentale della cultura russa moderna, questa ‘scoperta’ ebbe peraltro esiti di notevole rilievo. Tanto più che, a differenza dei paralleli fenomeni europei di ‘rinascita orientale’, l’Oriente poteva essere scoperto non solo all’esterno, in paesi e culture ‘altri’ ed ‘esotici’, ma anche all’interno della stessa Russia, sia nelle numerose popolazioni allogene sia come parte costitutiva e a lungo negata della sua identità<sup>28</sup>.

Il difficile rapporto della Russia con un’Europa ammirata e imitata, ma mai pienamente assimilata e comunque restia a considerarla parte di sé, ha progressivamente portato alla luce espressioni di una auto-rappresentazione almeno in parte ‘orientale’. E questo grazie a un processo di scoperta dell’Oriente che molti esponenti della cultura russa hanno sentito non solo prossimo e consonante, ma anche ‘proprio’, sollevando le cortine altezzose di un peraltro incerto europeismo<sup>29</sup>.

Proprio in questo periodo cominciarono infatti a maturare all’interno della cultura russa anche posizioni nelle quali possiamo cogliere una specifica rivendicazione di affinità culturale e spirituale con l’Asia. Penso in primo luogo a Konstantin Leont’ev (1831-1891), uno dei più originali pensatori russi. Soprattutto in *Bizantinismo e mondo slavo* (1875) Leont’ev ha dato in effetti un’interpretazione quanto mai originale della specificità storica della Russia, valutando in maniera non negativa il significato degli influssi orientali sulla Russia; il suo discorso non riguardava solo l’importanza del lascito bizantino, tanto disprezzato da occidentalisti come Čaadaev e Belinskij, ma anche gli elementi turchi che, a suo giudizio, avevano formato la Russia più di quelli slavi:

Le province asiatiche sottomesse alla corona russa sono vaste, molto rilevanti per collocazione e carattere; ogni moto politico della Russia deve assolutamente tener conto dell’orientamento e degli interessi di queste sue preziose periferie. Nello stesso carattere del popolo russo vi sono dei tratti molto forti e significativi che ricordano più da vicino i Turchi, i Tatai e altri Asiatici che non gli Slavi occidentali e meridionali (...) <sup>30</sup>.

Un altro entusiasta assertore del carattere asiatico della Russia fu il principe Éšper Uchtomkij, un orientalista che ebbe un ruolo di rilievo nella vita politica e culturale alla fine del XIX secolo, tra l’altro accompagnando l’erede al trono, il futuro Nicola II, in lungo viaggio attraverso l’Asia<sup>31</sup>. Di questo viaggio Uchtomskij scrisse un resoconto semi-ufficiale, intitolato *Il Viaggio in Oriente di sua altezza imperiale, lo carevič*

28. Su questi temi rimando a Ferrari 2003, pp. 65-101.

29. Ferrari 2003, de Meaux 2010, Schimmelpenninck van der Oye 2010 e Tolz 2011.

30. Traduco qui da Leont’ev 1992, pp. 238 s.

31. Su questa figura si vedano Schimmelpenninck van der Oye 1997 e Ferrari 2003, pp. 126-140.

*erede al trono, 1890-1891*, che Nicola rivide personalmente prima della pubblicazione. Presto tradotta in francese, inglese e tedesco, quest'opera costituisce una sorta di raffinato manifesto dell'orientamento 'asiatico' della politica estera russa di quegli anni.

In questa e in altre opere successive Uchtomskij rivendicò alla storia e alla cultura del suo Paese una natura più orientale che occidentale: «Nulla di più facile per i russi che intendersi con gli asiatici. Tra noi e loro c'è una tale identità di sentire sulle questioni essenziali dell'esistenza che subito e in modo forte si crea una sorta di affinità spirituale»<sup>32</sup>.

È interessante osservare che mentre Leont'ev era turcofilo e apprezzava l'Islam, Uchtomskij non amava i musulmani e la sua simpatia si volgeva invece soprattutto al mondo buddista e all'India. Peraltro, tanto in Leont'ev quanto in Uchtomskij il processo di 'scoperta dell'Oriente' era strettamente collegato alla percezione di una specifica posizione geografica e storico-culturale della Russia, che non aveva bisogno di cercare l'Oriente in territori coloniali d'oltremare, ma poteva sentirsi in larga misura contigua ad esso, addirittura partecipe della sua natura.

A cavallo tra Ottocento e Novecento il tema dell'Oriente acquisisce un posto di grande rilievo nella cultura russa, anche se a volte di segno negativo, come la diffusione del timore di una minaccia 'gialla', 'mongola', culminata nel celebre *Racconto dell'Anticristo* (1900) di Vladimir Solov'ëv, che descrive la conquista della Russia e del mondo intero da parte degli eserciti estremo-orientali, guidati dai giapponesi<sup>33</sup>. Il tema dell'Asia e del suo rapporto intenso e specifico con la Russia è presente anche nei simbolisti (soprattutto in Andrej Belyj: si pensi al sangue asiatico degli Ableuchov nel romanzo *Pietroburgo*) e nei futuristi, in particolare in Velemir Chlebnikov, che si definiva 'figlio dell'Asia'. Anche il tema dello 'scitismo' (*skifstvo*) al quale, al di là del movimento letterario che ricevette questo nome, aderirono personaggi come Valerij Brjusov, Aleksandr Blok, Andrej Belyj, Nikolaj Kljuev e Sergej Esenin, fu un'ennesima manifestazione di quella sorta di ossessione asiatica da cui era pervasa la cultura russa dell'epoca<sup>34</sup>. Anche nelle arti i motivi orientali acquistarono a cavallo tra i due secoli un nuovo spessore e significato, come vediamo in artisti come Natalja Gončarova, Nikolaj Larionov e soprattutto Nikolaj Rerich, probabilmente l'artista russo che ha portato alle conseguenze più estreme la recezione delle suggestioni spirituali e culturali dell'Oriente<sup>35</sup>. La vicinanza di Rerich alla Teosofia – la cui fondatrice, Elena Blavackaja, pur trascorrendo la maggior parte della sua vita all'estero rivendicò sempre la sua russicità – potrebbe tra l'altro stimolare una riflessione sul particolare esoterismo russo, che nei suoi maggiori rappresentanti – dalla

32. Uchtomskij 1900, p. 82.

33. Solov'ëv 1995.

34. Ferrari 2003, pp. 140-176.

35. *Ibidem*, pp. 240-251, de Meaux 2010, pp. 373-387 e Bowlt, Mislér (ed.) 2013.

stessa Blavackaja a Georgij Gurdžiev (Georges Gurdjef) allo stesso Rerich – ebbe indubbiamente un diffuso orientamento ‘orientale’.

Questa attenzione al rapporto tra la Russia e l’Oriente caratterizzò anche diversi autori dei primi anni sovietici, quali Boris Pil’njak, Vsevolod Ivanov e Leonid Leonov<sup>36</sup>, ma soprattutto culminò in quella corrente eurasista che, maturata nell’emigrazione tra le due guerre mondiali per rispondere alla crisi spirituale e identitaria determinata dalla rivoluzione, sin dalla propria denominazione ha posto in primo piano il significato della componente asiatica e quindi orientale della Russia. L’eurasismo, però, avrebbe bisogno di una trattazione autonoma, non possibile in queste pagine<sup>37</sup>.

Così come non si possono prendere qui in considerazione altri aspetti di grande interesse all’interno del rapporto Russia/Asia quali l’orientalismo accademico di epoca sovietica<sup>38</sup>, che per molti aspetti ha anticipato le idee di Edward Said da una prospettiva marxista che agevolava la critica dell’imperialismo occidentale anche nella sfera culturale, oppure il rapporto estremamente produttivo che studiosi russi contemporanei come Vladimir Bobrovnikov, Vera Tolz, Efim Etkind e Sergej Abašin hanno creato con le tesi saidiane<sup>39</sup>.

### *Conclusione*

Nonostante la profonda europeizzazione culturale post-petrina, la Russia ha sempre avuto difficoltà a trattare l’Asia e l’Oriente come ‘totalmente altri’, ad assumere cioè pienamente l’atteggiamento coloniale e ‘orientalista’ occidentale sia nel rapporto politico-sociale con le popolazioni assoggettate sia nella loro percezione culturale. Tanto la presenza al suo interno di consistenti minoranze ‘orientali’ e la contiguità con diverse realtà asiatiche, dall’impero ottomano alla Persia alla Cina, quanto il controverso rapporto intellettuale con l’Europa, hanno progressivamente portato alla luce espressioni significative di una auto-rappresentazione almeno in parte ‘orientale’. Il contributo della Russia al tema Oriente/Occidente risulta quindi quanto mai peculiare e apporta elementi innovativi a un dibattito sempre vitale e suggestivo.

---

**36.** Ferrari 2003, pp. 188-197.

**37.** Su questo movimento intellettuale esiste ormai una bibliografia molto vasta al cui interno segnaliamo i seguenti studi: Laruelle 1999, Ferrari 2003, pp. 197-231, Bassin, Glebov, Laruelle (ed.) 2015 e Glebov 2017.

**38.** Tolz 2011, Cronin 2015.

**39.** Tolz 2011, Etkind 2011, Schimmelpenninck van der Oye 2014, Bobrovnikov, Miri (ed.) 2016 e Kemper 2018.

## Bibliografia

- Abaev L. 2016, Orientalistika i orientalizm. Počemu kniga Édvarda Saida ne imela uspecha v Rossii?, in Bobrovinkov V., Miri S. Dž. (sost.) 2016, *Orientalizm vs. Orientalistika*, Moskva, Sadra, pp. 16-26.
- Bartol'd V. 1911, *Istorija izučenija Vostoka v Evrope i Rossii*, Sankt Peterburg, Boraganskij.
- Bassin M., Glebov S., Laruelle M. (ed.) 2015, *Between Europe and Asia: The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Bobrovnikov V. 2008, Pochemu my marginalny? (Zametki na poliaxh russkogo perevoda 'Orientalizma Edvarda Saida), *Ab Imperio* 2, pp. 325-344.
- Bobrovinkov V., Miri S. Dž. (ed.) 2016, *Orientalizm vs. Orientalistika*, Moskva, Sadra.
- Bowl J., Mislner N. (ed.) 2013, *Fuoco e Ghiaccio. L'Avanguardia russa, la Siberia e l'Oriente*, Milano, Skira.
- Brower D.R., Lazzarini E.J. (ed.) 1997, *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Čaadaev Ja. 2019, *Prima lettera filosofica*, Milano, Aspis.
- Cronin S. 2015, Introduction: Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology, *Iranian Studies* 48 (n. 5), pp. 647-662.
- de Meaux L. 2010, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris, Fayard.
- Dostoevskij F. 1943, *Domande e risposte*, in Id., *Diario di uno scrittore*, Milano, Garzanti, pp. 823-825.
- Etkind A. 2011, *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*, Cambridge, Polity.
- Ferrari A. 2003, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Milano, Scheiwiller (ristampa 2011: Milano, Mimesis).
- Ferrari A. 2015, *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque Storie esemplari*, Milano, Guerini e Associati.
- Ferrari A. 2017, *Dalla Tauride alla Tavrida. Introduzione al mito della Crimea nella cultura russa*, in A. Ferrari, E. Pupulin (ed.) 2017, *La Crimea tra Russia, Italia e Impero ottomano*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, pp. 13-37.
- Glebov S. 2017, *From Empire to Eurasia: Politics, Scholarship, and Ideology in Russian Eurasianism, 1920s-1930s*, DeKalb (IL), Northern Illinois University Press.
- Goody J. 2012, *Eurasia. Storia di un miracolo*, traduzione italiana a cura di L. Santi, Bologna, Il Mulino.
- Greenleaf M. 1994, *Pushkin and Romantic Fashion. Fragment, Elegy, Orient, Irony*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- Jobst K.S. 2007, *Die Perle des Imperiums. Der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*, Konstanz, UVK.
- Jünger E., Schmitt C. 1987, *Il nodo di Gordio: dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, ed. it. a cura di C. Galli, tr. it. di Giuseppina Panziera, Bologna, Il Mulino.
- Kappeler A. 2006, *La Russia. Storia di un impero multi-etnico*, traduzione italiana a cura di A. Ferrari, Roma, Edizioni Lavoro.
- Kemper M. 2018, *Russian Orientalism*, World/Global/Transnational Online Publication Date, September [https://oxfordre.com/asianhistory/oso/viewentry/10.1093\$-

- 002facrefore\$002f9780190277727.001.0001\$002facrefore-9780190277727-e-297] (ultimo accesso 20/09/2020).
- Khalid A., 2000, Russian History and the Debate over Orientalism, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (n. 4), pp. 691-699.
- Knight N. 2000, Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?, *Slavic Review* 1, pp. 74-100.
- Knight N. 2000, On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (n. 4), pp. 701-715.
- Kondakov I. 1997, *Zapad i Vostok (Occidente e Oriente)*, in *Kul'turologija XX veka. Slovar' (Culturologia del XX secolo. Dizionario)*, Sankt Peterburg, Kul'turologija XX veka, a cura di Elena Valer'evna Ščerbakova, pp. 118-124.
- Konrad N. 1966, *Zapad i Vostok*, Moskva, Nauka.
- Kozelsky M. 2009, *Christianizing Crimea. Shaping Sacred Space in the Russian Empire and Beyond*, DaKalb (IL), Northern Illinois University Press.
- Laruelle M. 1999, *L'idéologie eurasiiste russe ou comment penser l'empire*, Paris, L'Harmattan.
- Layton S. 1994, *Russian Literature and the Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leont'ev K. 1988, *Bizantinismo e mondo slavo*, tr. it. *Bizantinismo e mondo slavo*, a cura di A. Ferrari, Parma, Edizioni all'Insegna del Veltro.
- Leont'ev K. 1992, *Zapiski otšel'nika (Note di un eremita)*, Moskva, Russkaja kniga.
- Lieven D. 2000, *The Russian Empire and its Rivals*, London, Yale University Press.
- Lotman Ju. 1997, "Fatalist" i problema Vostoka i Zapada v tvorčestve Lermontova, in Id., *O russkoj literature; stat'i i issledovanija*, Sankt Peterburg, pp. 605-620.
- Mazzarino S. 2007, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Torino, Bolla-ti Boringhieri.
- Ostrowski D. 1998, *Muscovy and the Mongols. Cross-cultural influences on the steppe frontier, 1304-1589*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ram H. 2003, *The Imperial Sublime. A Russian Poetics of Empire*, London, University of Wisconsin Press.
- Rieber A.J. 2014, *The Struggle for the Eurasian Borderlands. From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sahni K. 1997, *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonisation of Caucasus and Central Asia*, Oslo-Bangkok, White Orchid Press.
- Said E.W. 1999, *L'Orientalismo*, tr. it. di S. Galli, Milano, Feltrinelli.
- Schimmelpenninck van der Oye D. 1997, The Asianist Vision of Prince Ukhtomskii, in B. Gasparov et al. (ed.) 1997, *Kazan', Moskva, Peterburg: Rossijskaja imperija vzgljadam iz raznych uglov (Kazan', Mosca, Pietroburgo. L'impero russo visto da diverse angolazio-ni)*, Moskva, OGI, pp. 188-210.
- Schimmelpenninck van der Oye D. 2010, *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven & London, Yale University Press.
- Schimmelpenninck van der Oye D. 2014, The Curious Fate of Edward Said in Russia, *Études de lettres 2-3, L'orientalisme des marges. Eclairages à partir de l'Inde et de la Rus-sie* (Sous la direction de Philippe Bornet et Svetlana Gorshenina), pp. 81-94.



- Serebriany S. 2012, "Orientalism": a good word defamed, in E. Steiner (ed.) 2012, *Orientalizm/oksidentalizm: jazyki kultur' i jazyki ich opisaniya. Sbornik statej = Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description. Collected papers*, Moskva, Rossijskij institut kul'turologii, pp. 25-33.
- Shlapentokh D. (ed.) 2007, *Russia Between East and West: Scholarly Debates on Eurasianism (International Studies in Sociology & Social Anthropology)*, Leiden-Boston, Brill.
- Solov'ëv V. 1995, *Tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, tr. it. a cura di A. Ferrari, Milano, Vita e Pensiero.
- Todorova M. 2000, Does Russian Orientalism have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (n. 4), pp. 717-727.
- Tolz V. 2011, *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Period*, Oxford, Oxford University Press.
- Uchtomskij E. 1893-1897, *Putešestvie na Vostok Ego Imperatorskogo Vysočestva Gosudarja Naslednika Cesareviča, 1890-1891*, I-III, Leipzig-Sankt Peterburg, Brockhaus.
- Uchtomskij E. 1900, *K sobytijam v Kitae. Ob otnoščenijach Zapada i Rossii k Vostoku* (Gli avvenimenti in Cina. Le relazioni dell'Occidente e della Russia con l'Oriente), Sankt Peterburg, Vostok.
- Werth P.W. 2014, *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford, Oxford University Press.



# I caravanserragli di Montesquieu

## Incontro di viaggiatori reali e immaginari nell'Oriente fittizio delle *Persanes*

---

LETIZIA NORCI CAGIANO \*

Writing *Lettres persanes* Montesquieu draws inspiration from a considerable number of Oriental materials: descriptions of travellers, historical works, legendary tales. In this article I try to emphasize the use of these sources of inspiration showing the way Montesquieu uses the exotic and multicoloured world of the Persians to mirror the problems of man in his universal dimension with more freedom. Montesquieu's Persians look at western habits according to their own way of thinking and imaginary attitude and discuss them with their friends who have remained at home. Thus the Eastern world that Montesquieu knows, thanks to historians, travellers and works of fiction, shapes and gives life also to the Western world to which it seems to be firmly bound by mutual contradictions and doubts. In *Lettres persanes* East and West turn out to be two sides of the same coin that Montesquieu splits and joins again in his work with the skill of a great novelist.

Nel 1721, a 32 anni, Montesquieu pubblica il suo primo capolavoro, le *Lettres persanes*. L'editore è Jacques Desbordes di Amsterdam, ma il volume compare senza nome d'autore e con falsa indicazione di luogo e di editore (Cologne, Pierre Marteau)<sup>1</sup>. L'autore infatti preferisce non comparire per motivi politici (l'opera, come sappiamo, è una satira dei costumi e del governo della Francia), ma anche perché all'epoca il romanzo era considerato un genere frivolo che certo non si addiceva a un magistrato in vista come era Montesquieu.

In realtà le *Lettres persanes* sono un'opera molto impegnata, la cui stesura richiede quattro anni, dal 1717 al 1721, e la cui gestazione risale all'adolescenza di Montesquieu. Il libro avrà un enorme successo per svariate ragioni che non sto qui a elencare, ma fra queste c'è la messa in scena della Persia e dei Persiani.

Ci possiamo allora domandare il perché della scelta 'persiana' di Montesquieu. Certamente possiamo escludere le reminiscenze classiche; Montesquieu ha rapporti più stretti con gli autori latini che non con quelli greci; e nella biblioteca di La Brède non compare alcun titolo di Eschilo<sup>2</sup>.

---

\* Università degli Studi Roma Tre.

1. Le citazioni di questo articolo si riferiranno all'edizione di Paul Vernière, aggiornata da Catherine Volpilhac-Augier (Montesquieu 2005). Le indicazioni fra parentesi in caratteri romani indicano i numeri delle lettere.  
2. Vedi a questo proposito Touchefeu 2013.

I Persiani di Montesquieu servono come confronto e come specchio della società francese del tempo; quindi Montesquieu guarda piuttosto alla Persia contemporanea e si ispira a opere recenti che mettevano in scena un osservatore straniero, di preferenza orientale, per fare la critica o la satira dei costumi europei, e francesi in particolare. Nei decenni che precedono la pubblicazione delle *Persanes*, Jean-Paul Marana aveva immaginato di far viaggiare in Europa un turco (*L'Espion du Grand Seigneur*, Paris, 1684), Charles Dufresny un siamese (*Amusements sérieux et comiques*, Paris, 1699 e 1707), Charles Cotelendi un siciliano (*Lettre écrite par un Sicilien à un de ses amis*, Paris, 1700); soltanto nel 1711 Jean-Fédérique Bernard ricorre a un Persiano che vuole giudicare l'Europa alla luce delle sue credenze religiose («je croyais que leurs mœurs [des Chrétiens] comparées aux nôtres me répondraient de la fausseté de leur croyance et de la vérité de la mienne [...]»)<sup>3</sup>. La terza edizione ampliata dell'opera di Bernard è del 1716 e dello stesso anno è la *Lettre écrite à Musala, sur les mœurs et la religion des Français* dove Joseph Bonnet immagina un filosofo persiano che parla dei costumi e della religione dei Francesi a un suo corrispondente d'Isfahan. L'anno seguente, il 1717, Montesquieu avvia la stesura del suo romanzo.

L'insieme delle opere appena citate offre dei precedenti importanti per le *Persanes*: il tipo dell'osservatore orientale – e in alcuni casi persiano – e il genere letterario della falsa relazione con intenti morali e satirici. Nella scelta di Montesquieu dobbiamo anche tenere presente il gusto per l'Oriente che dilaga in Francia a partire dagli ultimi decenni del Seicento e trova il suo culmine all'inizio del nuovo secolo. Basti ricordare l'attività scientifica dell'orientalista Antoine Galland, che sfocia nella pubblicazione di quel *best seller* che fu la traduzione riadattata delle *Mille e una notte*, a partire dal 1704<sup>4</sup>.

Possiamo comunque domandarci perché Montesquieu scelga la Persia, e non la Cina, o l'India, o l'Impero ottomano. Se tralasciamo la Cina e l'India in quanto paesi troppo remoti (quindi meno adatti a confronti immediati con la civiltà occidentale), resta l'Impero ottomano, forse troppo vicino, se si considerano anche i rapporti con la Francia, particolarmente stretti negli anni della guerra austro-turca (1683-1699); e anche molto sfruttato, a partire dal *Bourgeois gentilhomme* di Molière (1670) e da *Bajazet* di Racine (1672) fino all'*Espion turc* di Marana.

La Persia appare come un luogo intermedio: più familiare della Cina per le comuni radici indoeuropee e per una comune tradizione storica, ma più remoto

3. «Credevo che i loro costumi [dei Cristiani] confrontati con i nostri mi avrebbero garantito della falsità del loro credo e della verità del mio (...)»; Bernard 1716, p. 255.

4. Da un punto di vista scientifico Galland ebbe anche il merito di pubblicare postuma, nel 1697, la *Bibliothèque Orientale* di Barthélemy d'Herbelot, grande orientalista francese (1625-1695), studioso di manoscritti arabi, persiani e turchi raccolti nelle biblioteche di Parigi.

nello spazio rispetto all'Impero ottomano. La Persia incuriosisce per la sua civiltà antichissima e raffinata, che contrasta coi costumi europei; per il despotismo che vi regna, la corruzione, la decadenza che si prestano a sconsolati confronti con l'Europa. Grande poi è l'attrattiva esercitata dai suoi *harems*, pretesto per descrizioni di scene libertine, ma anche per racconti di passioni, ingiustizie, costrizioni, ribellioni.

Ci troviamo di fronte a potenti stimoli per la fantasia, che tuttavia possono essere sostenuti da memorie, descrizioni, opere storiche abbastanza recenti su cui Montesquieu può documentarsi. Nelle pagine che seguono ci soffermeremo in particolare su alcune relazioni di viaggio che hanno funzione di sostegno e di contrappunto alla descrizione dell'itinerario dei due protagonisti delle *Persanes*, Usbek e Rica, che, in lunghe tappe, si recano da Isfahan a Smirne dove s'imbarcheranno per Livorno diretti in Francia e finalmente a Parigi. La parte più nota del romanzo, che riguarda la descrizione e la critica dei costumi parigini, è infatti preceduta da un'accurata relazione del viaggio dei due presunti autori delle *Lettres persanes*, in cui Montesquieu cerca di essere il più possibile fedele alla realtà così come poteva apparire attraverso le testimonianze dei contemporanei.

Questo tragitto è fondamentale per l'economia delle *Lettres persanes* perché racchiude e anticipa le vicende che si svilupperanno nel resto del romanzo. Cercheremo dunque di accompagnare nel loro cammino i nostri viaggiatori immaginari, ricorrendo all'aiuto di altri viaggiatori reali. Il percorso da Isfahan a Smirne, infatti, è stato calcato per secoli da viaggiatori e mercanti che dall'Europa raggiungevano per via di terra la Persia e da qui le Indie orientali e viceversa. E naturalmente di queste imprese esistono varie testimonianze scritte.

Prenderemo qui in considerazione due viaggiatori della seconda metà del Seicento, Jean-Baptiste Tavernier e Jean Chardin, per confrontare i loro viaggi con quello delle due celebri creature di Montesquieu. Il primo (1605-1689), mercante e gioielliere protestante, nel corso di circa quarant'anni fece diversi viaggi in Persia, prolungati anche in India, che si conclusero intorno al 1668 e sono descritti in un'opera pubblicata nel 1676 e più volte ristampata nel corso del secolo seguente<sup>5</sup>. Il secondo, Jean Chardin (1643-1712 o 1713), gioielliere ugonotto, soggiornò vari anni in Persia nel corso di due spedizioni (1664-1670 e 1671-1677) e qui praticò il commercio, senza trascurare lo studio della lingua e dei costumi. Dopo essersi spinto fino in India (1677-1679?), tornò in Europa dove fece redigere e illustrare il racconto dei suoi viaggi, che apparve in una prima versione a Londra nel 1686 e poi in una sontuosa edizione completa nel 1711 ad Amsterdam<sup>6</sup>.

5. Vedi bibliografia.

6. Altre edizioni, con diversi titoli, apparvero in Olanda e in Francia. L'edizione cui facciamo riferimento è quella di Amsterdam 1711, posseduta da Montesquieu (vedi *Catalogue* 1999, n° 2739).

Entrambi questi viaggiatori giungono a Isfahan dal nord, ma mentre Chardin viene da Tiflis, l'odierna Tbilisi, capitale della Georgia che era allora territorio persiano, Tavernier giunge da Smirne ed Erzurum, capoluogo dell'Armenia turca: i due percorsi si ricongiungono a Erevan e proseguono per Tabriz (oggi capitale dell'Azerbaïjan) e Qom (seconda città santa dell'Iran dopo Mashhad) fino a Isfahan. È in quest'ultimo tratto che avviene il primo incontro coi due persiani immaginari di Montesquieu che procedono in senso inverso, spostandosi da Isfahan a Smirne.

Se consideriamo gli accenni a Qom nella prima lettera persiana (il romanzo comincia proprio con l'arrivo in questa città) troviamo l'eco delle descrizioni di Chardin, mentre i tempi di percorrenza tra le diverse tappe sono ripresi ora da Tavernier ora da Chardin. La carovana dei persiani impiega venticinque giorni da Qom a Tabriz, dieci giorni per raggiungere Erevan (che faceva ancora parte della Persia) e dodici per Erzurum, ormai in territorio di dominazione turca. Il viaggio prosegue poi fino a Tokat, famoso centro di carovane nel cuore dell'Anatolia, e da qui a Smirne (in 35 giorni, secondo le indicazioni di Tavernier).

Usbek, nel racconto di Montesquieu, viaggia per conoscere il mondo, ma anche per sfuggire alla disgrazia in cui era incorso presso il suo sovrano (lettera VIII). Il suo sguardo, pur curioso nei confronti dei nuovi luoghi visitati, si volge spesso indietro verso gli amici e le mogli rimaste a Isfahan; la sua nostalgia si acuisce e le sue lettere diventano più frequenti una volta giunto in territorio straniero.

Il lungo soggiorno a Erzurum (tre o quattro mesi) gli dà occasione di osservare i costumi di quel popolo e di analizzare l'inimicizia tra Turchi e Persiani, che trovava un pretesto nelle rivalità religiose, rivalità ancora oggi funeste: i Persiani erano sciiti, seguaci di Alì, genero del profeta, e i Turchi sunniti, fedeli di Abu Bekr, suocero di Maometto, e di Omar. La descrizione delle contese religiose tra mussulmani non è esente da venature ironiche, che trovano un riscontro nella rappresentazione falsamente ingenua delle superstizioni religiose occidentali fatta da Rica nelle sue lettere da Parigi.

La fonte principale per le lettere da Erzurum resta sempre Chardin, che a proposito delle rivalità tra sciiti e sunniti osserva:

Ils se traitent réciproquement de chiens, d'infidèles pires que les Juifs et les Idolâtres.  
Il y a même des docteurs persans qui tiennent que les Turcs ne sont pas musulmans, c'est-à-dire de vrais croyants, mais que ce sont des *Kafers* ou des infidèles<sup>7</sup>.

L'ambiente estraneo e i comportamenti bellicosi degli Ottomani fanno sprofondare Usbek in una cupa malinconia:

7. Chardin 1711, vol. III, p. 170: «Si trattano reciprocamente da cani, da infedeli peggio degli Ebrei e degli Idolatri. Ci sono perfino dei dottori persiani che ritengono che i Turchi non siano mussulmani, cioè veri credenti, ma che siano dei *Kafers*, degli infedeli».

J'ai senti une douleur secrète quand j'ai perdu la Perse de vue, et que je me suis trouvé au milieu des perfides Osmanlins. À mesure que j'entrais dans le pays de ces profanes, il me semblait que je devenais profane moi-même<sup>8</sup>.

In questo modo Montesquieu, trasferendo gli effetti di alcune osservazioni di Chardin sull'umore di Usbek, dà l'avvio all'incontro virtuale tra personaggi reali e personaggi immaginari cui abbiamo accennato.

La nostalgia di Usbek è rivolta, durante la parte iniziale del viaggio, agli amici lasciati in patria, ma soprattutto al suo serraglio, alle mogli, agli eunuchi, a tutta quella struttura ben congegnata di cui si era illuso di essere l'incontestato signore. La vita del serraglio traspare dalle lettere di Usbek, ma soprattutto dalle risposte delle mogli e degli eunuchi (lettere II, III, IV, VI, VII, IX): anche qui Montesquieu utilizza ampiamente le sue fonti, Chardin in particolare, ma certo anche il grande Racine che ambienta *Bajazet* nel serraglio di Costantinopoli.

L'incontro virtuale dei due Persiani del romanzo non si limita infatti a Chardin e a Tavernier, ma si arricchisce di altri personaggi, destinati ad aumentare e talvolta a confondersi con l'avanzare dei viaggiatori e del racconto. Le fonti orientali non hanno un ruolo secondario rispetto alle altre innumerevoli che sottendono le *Lettres persanes*<sup>9</sup>; in particolare modificano profondamente la scrittura di Montesquieu, non tanto per le informazioni che egli acquisisce e riversa nel suo testo, quanto per gli stimoli che agiscono direttamente sulla sua fantasia, la sua indignazione, le sue capacità d'indagine psicologica, politica e sociale. Si può quindi già avanzare l'ipotesi di un'identificazione parziale e ambigua dell'autore con tutti i viaggiatori che s'incrociano su quell'itinerario, siano essi reali o immaginari, contemporanei o vissuti molti secoli addietro.

Sempre restando nell'ambito dei primi scambi di lettere da Erzurum, si può notare come i riferimenti ai costumi delle donne persiane e alla vita del serraglio, ripresi in gran parte da Chardin, si rivestano di significati che esulano dalla pura descrizione o anche dalla maniera: Montesquieu non solo tradisce le sue fonti in nome di qualche tratto suggestivo o pittoresco<sup>10</sup>, ma le incorpora in un racconto che dell'Oriente ha i colori, ma le cui valenze sono universali.

8. Montesquieu 2005, lettera VI, p. 69: «Ho provato un segreto dolore quando ho perso di vista la Persia, e mi sono trovato in mezzo ai perfidi Ottomani. Via via che penetravo nel paese di quei profani, mi sembrava di diventare profano io stesso».

9. Le fonti delle *Lettres persanes* sono miriadi e i critici non sono ancora riusciti a individuarle tutte. Il commento al primo volume delle *Œuvres complètes* di Montesquieu (Montesquieu 2004) può darne un'idea.

10. Vedi ad esempio la lettera III, dove Zachi racconta di aver traversato a guado il fiume Zaiandé che bagna Isfahan. In realtà esistevano tre ponti su quel fiume, e Chardin ne parla; ma Montesquieu non resiste alla tentazione di descrivere certe impalcature chiuse, portate a braccia o a dorso di cammello, che servivano a nascondere le donne in quei trasferimenti difficili, per i quali non si poteva ricorrere alle lettighe.

È vero che niente appare più accattivante delle missive delle mogli di Usbek, che lasciano trapelare indiscrezioni sul luogo misterioso in cui vivono rinchiuso, rivelando allo stesso tempo i segreti dei loro diversi caratteri: l'erotismo sensibile di Zachi (lettera III), quello appassionato di Fathmé (lettera VII), l'umore capriccioso di Zéphis (lettera IV) si manifestano attraverso le rievocazioni e il rimpianto della presenza di Usbek.

È vero anche che nelle descrizioni del serraglio Montesquieu va incontro a un gusto per i racconti libertini di ambientazione orientale molto in voga all'inizio del Settecento<sup>11</sup>. Tuttavia la corrispondenza di Usbek con Isfahan non lascia spazio al compiacimento: il rovescio inquietante della vita nell'*harem* si manifesta fin dalla seconda lettera inviata al primo eunuco nero. «Tu es le fléau du vice et la colonne de la fidélité»<sup>12</sup>, dice il padrone nella tragica consapevolezza che la virtù e la fedeltà delle sue mogli non sono garantite dall'amore, ma dall'instancabile vigilanza di uno schiavo evirato, simbolo dell'anti natura.

Di questa forzatura delle leggi della natura e di tutta l'amarezza che ne deriva, padrone e schiavo sono profondamente consapevoli. Usbek riconosce di non amare in realtà le mogli, ma di essere divorato da una gelosia segreta (lettera VI), mentre il primo eunuco fa una spietata analisi della sua condizione di uomo castrato nel corpo ma non negli istinti e costretto a violare la natura nei suoi stessi riguardi prima ancora che nei confronti delle sue vittime:

J'entrâi dans le sérail, où tout m'inspirait le regret de ce que j'avois perdu ; je me sentais animé à chaque instant ; mille grâces naturelles semblaient ne se découvrir à ma vue que pour me désoler : pour comble de malheur, j'avois toujours devant les yeux un homme heureux. Dans ce temps de trouble, je n'ai jamais conduit une femme dans le lit de mon maître, je ne l'ai jamais déshabillée, que je ne sois rentré chez moi la rage dans le cœur, et un affreux désespoir dans l'âme<sup>13</sup>.

11. Possiamo qui ricordare che lo stesso Montesquieu è autore di un'operetta galante, *Le Temple de Cnide*, scritta subito dopo le *Lettres persanes*, nel 1724-1725.

12. Montesquieu 2005, lettera II, p. 63: «Sei il flagello del vizio e la colonna della fedeltà».

13. Montesquieu 2005, lettera IX del primo Eunuco a Ibbi, liberto di Usbek, pp. 77-78: «Entrai nel serraglio, dove tutto m'ispirava il rimpianto per quello che avevo perduto; a ogni istante mi eccitavo; mille grazie naturali sembravano scoprirsi ai miei occhi unicamente per desolarmi; per colmo di sciagura, avevo sempre sotto gli occhi un uomo soddisfatto. In quell'epoca di turbamenti, non ho mai condotto una donna nel letto del mio padrone, non l'ho mai spogliata, senza rientrare nelle mie stanze con la rabbia nel cuore, e una spaventosa disperazione nell'anima». I lamenti dell'eunuco, che si prolungano per varie pagine, attingono largamente al capitolo XIX (*Des Eunuques*) della *Description du gouvernement des Persans* di Chardin (Chardin 1711, vol. II, pp. 279-280). Ricordiamo che un'interessante documentazione sugli eunuchi si trova anche in altre fonti di Montesquieu, come Rycaut e Pitton de Tournafort.



Le descrizioni del serraglio ispirate dalle fonti e sapientemente adattate al gusto libertino del tempo, sono dunque pretesto per riflessioni più generali, che riguardano l'obbedienza alle leggi della natura e la libertà dell'uomo.

Alla descrizione dei piaceri dell'*harem*, frutto di un despotismo contro natura, si può allora collegare la domanda rivolta a Usbek da un amico rimasto in Persia: gli uomini possono raggiungere la felicità grazie ai piaceri e alla soddisfazione dei sensi, o non piuttosto con la pratica della virtù? Attraverso la voce di Usbek Montesquieu introduce un dilemma che gli sta molto a cuore – che già aveva trattato e discusso in seno all'Académie de Bordeaux –, destinato a essere approfondito dai filosofi illuministi nel corso del Settecento.

Usbek risponde con un apologo, il primo e il più lungo dei tre (tutti di ambientazione orientale) intercalati nelle *Lettres persanes*. Si tratta della storia dei Trogloditi (lettere XI-XIV), popolo vissuto in epoche e luoghi remoti, una vaga Arabia, che riscopre progressivamente i benefici di una virtù naturale, ma attentamente coltivata, apportatrice di pace, di ricchezza, di felicità.

Tuttavia le teorie espresse da Usbek nell'apologo dei Trogloditi contrastano con i suoi comportamenti; egli deve ammettere, suo malgrado, che la virtù delle mogli non è frutto di libera scelta, ma di dispotiche costrizioni:

Comment auriez-vous pu briser ces verrous et ces portes qui vous tiennent enfermée [scrive a Zachì che vanta la sua fedeltà]. Vous vous vantez d'une vertu qui n'est pas libre (...) <sup>14</sup>.

Vana consapevolezza: l'impotenza a suscitare un comportamento virtuoso nei suoi sudditi lo induce a moltiplicare sanzioni e divieti, a inasprire le passioni, ad arrecare danni irreparabili nel serraglio di Isfahan. La sanguinosa rivolta del serraglio che conclude il romanzo si presenta prevedibile fin da queste prime lettere da Erzurum. Ciò che invece non è ancora prevedibile sono tutte le implicazioni che rimandano alla situazione in Occidente. Bisogna giungere al cuore del romanzo, alle lettere sui costumi, sulla religione e sulla politica francesi, a quelle sulla disastrosa crisi economica del 1720<sup>15</sup>, per percepire come una premonizione degli avvenimenti che sconvolgeranno la Francia settant'anni più tardi.

Ecco dunque che l'incontro con Chardin e con Tavernier sulla carovaniere spalanca molteplici prospettive che Montesquieu segue e approfondisce nel corso del romanzo, per poi raccoglierne i fili nel tragico finale: tra queste prospettive la visione

<sup>14</sup>. Montesquieu 2005, lettera XX, p. 111: «Come avreste potuto infrangere quei chiavistelli e quelle porte che vi tengono rinchiusa? Vi vantate di una virtù che non è libera».

<sup>15</sup>. Troviamo riferimenti al sistema monetario di John Law e al suo disastroso fallimento nelle lettere CXXXVIII e CXLVI.

di un mondo che sollecita fantasie esotiche ed erotiche, ma induce anche a riflettere con maggiore libertà su problemi più vasti, che riguardano l'uomo nella sua dimensione universale. Da questo punto di vista l'Oriente – quello dei viaggiatori e quello della fantasia – servirà a dar vita e corpo anche all'Occidente descritto dai Persiani a partire dal loro sbarco a Livorno, nell'aprile del 1712.

Nel corso delle *Lettres persanes* la Francia della fine del regno di Luigi XIV e dell'inizio della Reggenza viene anatomizzata nei suoi aspetti più significativi; tuttavia, come ha osservato Jean Starobinski, la realtà occidentale vi può anche apparire come astratta, resa distante dallo sguardo estraneo dei Persiani<sup>16</sup>.

A un Occidente impersonale e distante (lo stesso Starobinski insiste sulla rigorosa assenza di nomi propri e sulla genericità di certe informazioni), si oppone un Oriente familiare, dove è possibile essere introdotti nelle stanze segrete dell'*harem* e nei cuori appassionati degli uomini, delle donne e degli eunuchi legati a Usbek. I due mondi restano tuttavia strettamente intrecciati attraverso lo scambio epistolare, e nel paradosso di quest'intreccio consiste uno dei grandi punti di forza del romanzo: l'Occidente che l'autore conosce direttamente, che ha 'nella pelle', è rappresentato a distanza, attraverso quel cannocchiale rovesciato che è lo sguardo degli stranieri; ma il cannocchiale si raddrizza e ingrandisce le immagini fin quasi a diventare microscopio, quando si tratta di riferire su quell'altro mondo che si estende al di fuori dei confini europei.

Riferendo le vicende particolareggiate di paesi come la Persia o la Turchia, Montesquieu non si limita tuttavia a fare un'opera documentaria; l'ingrandimento fino al dettaglio di certi atteggiamenti politici, morali o religiosi, proprio come certi immensi cartelloni pubblicitari dei nostri giorni, vuol essere un invito al lettore perché presti attenzione, perché si sforzi a considerare altre realtà cui quelle immagini vogliono ricondurlo<sup>17</sup>.

Mi sia dunque consentito di tornare all'immagine della carovaniera, o meglio ancora del caravanserraglio, dove si incontrano viaggiatori e studiosi dell'Oriente e dove Montesquieu attinge a piene mani, perché lì trova la materia necessaria per elaborare quel particolare linguaggio che gli permette di parlare attraverso la bocca dei Persiani. A questo fine valgono non soltanto le favole o i racconti di viaggio cui abbiamo già accennato, ma anche descrizioni o studi più impegnativi, come l'*Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman* (Paris, 1670) di Paul Rycaut, l'*Historia religionis veterum Persarum* (Oxford, 1700) dell'orientalista Thomas Hyde, utilizzata

16. J. Starobinski, *Introduzione* in Montesquieu 2003, pp. 13 ss.

17. Pierre Martino ha mostrato con chiarezza e con abbondanza di esempi come alcuni tratti del carattere orientale, positivi (come l'ospitalità), ma più spesso negativi (come il dispotismo o l'esosità fiscale) siano stati utilizzati dai *philosophes*, e da Montesquieu per primo, come metafore di certi comportamenti occidentali (Martino 1970, pp. 61-73). Celebre è rimasta un'operetta di Crébillon, *Les amours de Zeokinizul* (1746), dove Luigi XV sarebbe rappresentato sotto i tratti di un monarca asiatico.

nell'apologo di *Aphéridon et Astarté* (lettera LXVII), o anche lo studio storico di Galland sulla *Mort du sultan Osman ou le rétablissement de Mustapha sur le trône* (Paris, 1678) che fornisce la materia di quella lettera LXXX in cui Montesquieu avanza l'importante questione, ripresa poi nelle *Pensées* e nell'*Esprit des Lois*, di quale sia, in determinate circostanze, la migliore forma di governo:

J'ai souvent recherché quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais ; de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait<sup>18</sup>.

In questa lettera il racconto di Galland sul governo della Turchia dà spunto a una riflessione che supera il fatto storico per allargarsi a una dimensione molto più ampia. Nello stesso modo nella lettera seguente (LXXXI), dedicata alle conquiste dei Tartari, Montesquieu avanza alcune considerazioni generali ispirandosi a un altro viaggiatore, François Pétis de la Croix, che percorse il Medio Oriente da Costantinopoli a Isfahan negli anni 1670-1680; autore, sulla scia di Galland, di una libera traduzione di racconti persiani destinata al successo, *Les mille et un jours* (Paris, 1710-1712), ma anche di una *Histoire du Grand Genghizkhan* (Paris, 1710) costruita su fonti originali arabe. Naturalmente Pétis de la Croix porta con sé le tracce anche di storici e geografi orientali a cui si è ispirato, da Abu'l-Khayr ad Abulfeda, al-Marrakushi, Abu'l-Farag con tutte le loro fonti. Possiamo infine citare la *Rélation d'un voyage du Levant* di Jopseph Pitton de Tournefort, apparsa nel 1717, al momento della prima stesura delle *Persanes*, e subito acquistata da Montesquieu<sup>19</sup>.

I grandi caravanserragli di fango che ancora oggi, semidistrutti, appaiono nel deserto, lungo l'itinerario di Usbek e Rica, o quelli dalle splendide architetture che si conservano nei *sug* delle città orientali, si manifestano dunque come luoghi di ritrovo fecondi, ma così affollati che l'incontro diventa un groviglio che gli esegeti delle *Lettres persanes* non hanno ancora finito di sbrogliare. Anche perché quei caravanserragli, sotto mutate spoglie, avevano i loro prolungamenti a Parigi, a Roma, a Napoli, a Venezia e in tutti gli altri luoghi d'Europa dove fermentavano quegli interessi che si configureranno più tardi in una vera e propria scienza dell'Oriente.

Se ci limitiamo all'esempio di Parigi possiamo considerare che il settore orientalistico della Bibliothèque du Roi, con i prolungamenti che aveva al Collège de Fran-

18. Montesquieu 2005, lettera LXXX, p. 270: «Ho spesso indagato su quale fosse la forma di governo più conforme alla ragione. Mi è sembrato che la più perfetta fosse quella che va al suo scopo con minori costi; cosicché quella che conduce gli uomini nel modo più conveniente alle loro tendenze alle loro inclinazioni è la più perfetta».

19. *Catalogue* 1999, n. 2764.

ce e all'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, potrebbe essere considerato come uno splendido caravanserraglio, trasportato per incanto in Francia e rivestito di tutti gli attributi occidentali. Incanto voluto da Colbert in favore della sua politica coloniale che aveva incoraggiato, fra l'altro, la formazione di giovani esperti nelle lingue e nelle culture orientali, ricercatori e traduttori di manoscritti preziosi e diffusori di quell'interesse per i paesi esotici che, come dimostrano le *Lettres persanes*, non sarà soltanto una moda, ma la chiave per una nuova interpretazione dell'uomo e del mondo che lo circonda. Caravanserraglio si può proprio definire la Bibliothèque du Roi non solo perché lì s'incontravano idealmente gli studiosi con gli autori di una ricchissima raccolta di manoscritti orientali, ma anche perché vi confluivano personaggi provenienti da paesi lontani, ricchi di informazioni, pronti alla discussione e al confronto.

Tra questi è rimasto celebre il cinese Wang che Montesquieu incontra proprio alla Bibliothèque nel 1713; attraverso le conversazioni con questo orientale colto e ormai abituato ai costumi parigini, il signore di La Brède ha modo di notare quanto sia diversa dalla realtà l'immagine della Francia che, probabilmente ad opera dei missionari gesuiti, si era diffusa in Cina:

J'ai ouï dire au sieur Ouanges qu'étant arrivé nouvellement de la Chine, il avoit laissé son chapeau dans l'église, parce qu'on lui avoit dit, à la Chine, que les mœurs étoient si pures en Europe et qu'il y avoit une si grande charité, qu'on n'y entendoit jamais parler de vols ni d'exécutions de justice, et qu'il fut fort étonné d'entendre qu'on alloit pendre un assassin<sup>20</sup>.

Montesquieu è consapevole della relatività degli sguardi e sa bene che la conoscenza reciproca tra Oriente e Occidente è imperfetta, spesso deviante; ma proprio la coscienza di quest'imperfezione e delle deformazioni d'immagine che ne possono derivare, può essere stimolo a nuovi tentativi d'interpretazione della realtà.

Non solo dunque sulle carovaniere polverose dell'Asia descritte dai viaggiatori, non solo nella biblioteca di La Brède dove vanno accumulandosi le opere sull'Oriente, ma anche nel cuore di Parigi, Montesquieu può immergersi in quel mondo lontano che si appresta a interpretare e a tradurre in un linguaggio che è il suo, ma non è il suo nella misura in cui egli parla attraverso le voci estranee dei Persiani, delle loro mogli, dei loro eunuchi; e quanto più ciò che egli dice gli sta a cuore, tanto più le voci sembrano provenire da lontano.

20. Montesquieu 1951, p. 1306: «Ho inteso dire dal signor Wang che, essendo appena arrivato dalla Cina, aveva lasciato il suo cappello in chiesa, perché gli avevano detto, in Cina, che i costumi erano così puri in Europa e che c'era un così grande spirito di carità, che non si sentiva mai parlare di furti né di condanne, e che si era molto stupito sentendo dell'impiccagione di un assassino».

Abbiamo già avuto modo di osservare che l'Oriente di Montesquieu si riveste di valenze che esulano dalla pura descrizione o dalla maniera: quel mondo non è poi così esotico, dal momento che la lontananza gli permette di perdere consistenza fino a diventare un luogo della mente dove proiettare non solo fantasie romanzesche o libertine, ma anche l'immagine più profonda dell'uomo occidentale in generale e dell'uomo Montesquieu in particolare, con le sue inquietudini, le sue aspirazioni, le sue rivolte.

Da questo punto di vista l'Oriente di Montesquieu diventa solo colore, apparenza o, come la datazione fittizia delle lettere, una cornice esotica dove ambientare una vicenda intellettuale di dimensione universale; diventa anche espressione dell'Occidente, cui appare indissolubilmente legato dalle comuni contraddizioni e dai medesimi interrogativi. Oriente e Occidente sono dunque due facce di una stessa realtà che Montesquieu sdoppia e ricongiunge nel corso dell'opera, con la disinvoltura di un grande romanziere. L'incrocio dei viaggiatori occidentali con Usbek e Rica sulla carovaniera polverosa evolve dunque in un incontro denso di significati, in un'unione indissolubile e prolifica che dà vita a una rappresentazione ibrida, ma efficace dei due mondi, in cui si può leggere, attraverso la descrizione dell'uno, la situazione dell'altro; in cui lo scambio delle prospettive permette di dar voce a chi non può parlare e azione a chi, pur parlando, non riesce ad agire.

## Bibliografia

---

- Bernard J.F. 1716, *Réflexions morales, satiriques et comiques sur les mœurs de notre siècle*, Amsterdam, chez J. Frederic Bernard, 3° ed. aumentata (1° ed. Colonia, P. Marteau le jeune, 1711).
- Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède* 1999, édité par Louis Desgraves et Catherine Volpilhac-Augier, avec la collaboration de François Weil, Napoli, Liguori, Cahiers Montesquieu.
- Chardin J. 1686, *The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies, the First Volume, Containing the Author's Voyage from Paris to Ispahan, to Which Is Added, the Coronation of This Present King of Persia, Solyman the Third*, London, Moses Pitt.
- Chardin J. 1711, *Voyages de Mr. Le Chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient*, 10 tomes, Amsterdam, Jean Louis de Lorme.
- Martino H. 1970, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints (edizione originale 1906).
- Montesquieu Ch. de 1951, *Spicilège*, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Montesquieu Ch. de 2003, *Lettres persanes*, édition de Jean Starobinski, Paris, Gallimard (Folio classique).

- Montesquieu Ch. de 2004, *Lettres persanes*, édition de Jean Ehrard et Catherine Volpilhac-Auger, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, vol. I, Oxford, Voltaire Foundation e Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Montesquieu Ch. de 2005, *Lettres persanes*, édition de Paul Vernière mise à jour par Catherine Volpilhac-Auger, Paris, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche).
- Pétis de la Croix F. 1710, *Histoire du Grand Genghizkhan*, Paris, Jombert.
- Pitton de Tournefort J. 1717, *Relation d'un voyage du Levant*, Lyon, Anisson et Posuel, 3 tomes.
- Tavernier J.B. 1676, *Les Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier, écuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir : accompagnez d'observations particulières sur la qualité, la religion, le gouvernement, les coutumes & le commerce de chaque pais ; avec les figures, le poids, & la valeur de monnays qui y ont cours*, Paris, Gervais Clouzier et Claude Barbin.
- Touchefeu Y. 2013, Écrivains grecs, dans *Dictionnaire Montesquieu* [online], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon [<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377671347/fr>] (ultimo accesso 30/10/2020).

# On the wheel of history

## About Potter's translation of Aeschylus' *The Persians* – 1777

---

LIA GUERRA \*

Il saggio si propone di ricostruire il clima storico-politico-culturale con cui la Gran Bretagna accolse la pubblicazione della traduzione inglese delle tragedie di Eschilo a cura di Robert Potter nel 1777. In particolare la tragedia *The Persians* viene indicata come testo-verifica da leggersi alla luce dei disordini interni al Paese dopo lo scoppio della bolla della *South Sea Company* nel 1720, e della rivolta delle colonie americane. La guerra che seguì alla ribellione dei coloni fu da molti vissuta come guerra civile, e contribuì ad acuire in Gran Bretagna le incertezze identitarie che il testo di Eschilo incorpora metaforicamente.

### *Introduction*

In Aeschylus' *The Persians* Queen Atossa, Xerxes' mother, tells the Chorus a peculiarly upsetting dream she has just had, in which two beautiful ladies appeared, one «in Persian robes adorn'd», and the other «in the Doric garb»<sup>1</sup>. They looked very much like sisters, even though «distant each from each they chanc'd to dwell / In Greece the one, on the barbaric coast / The other» (189-193). They quarrelled with each other to the point that Xerxes soon resolved to yoke them both «beneath his car» and reined «their harness'd necks» (193-196). One of them furiously pulling her neck succeeded in breaking the yoke and provoked Xerxes' fall right in front of his father Darius. «Glowing with grief and shame he rends his robes. / This was the dreadful vision of the night» (205-206). Shocked by further evil omens, Atossa accepts the invitation of the Chorus to offer sacrifices to the gods. Before leaving, though, as an afterthought, she asks the Chorus a naïve and direct question: «κεῖνα δ' ἐκμαθεῖν θέλω, ὦ φίλοι, ποῦ τὰς Ἀθήνας φασὶν ἰδρῦσθαι χθονός» (Aesch. *Pers.* 230-231), which in Potter's translation becomes the elegant: «Meanwhile, /indulge me, friends, who wished to be informed where, in what clime/ the towers of Athens rise?»<sup>2</sup>; but more bluntly in Theodoridis' 2009 translation: «But tell me friends, what part of earth does Athens occupy?»<sup>3</sup>.

First performed in Athens in 472 BC, *The Persians* is the only extant Greek tragedy centred around a contemporary historical event, the Greek victory over the Persians

---

\* Università degli Studi di Pavia.

1. Potter 1777, 186-188.

2. *Ivi*, 246-248.

3. Theodoridis 2009, 231.

guided by Xerxes at the battle of Salamis in 480 BC, an event still in the living memory of the audience (Aeschylus himself was a war veteran). Told from the Persians' perspective, and set in the Persian city of Susa, it stages a messenger who brings news to Atossa and the Chorus – the Council of State – of the defeat of the Persian army. Later the ghost of Darius attributes the disaster to Fate, to the gods' punishment for Xerxes' hybris and unlimited will of power<sup>4</sup>, and to the Greeks' bravery and independence («their very earth fights for them [...]. With famine it destroys your cumbersome train»<sup>5</sup>).

Acted in front of many people who had fought at Salamis, or had lost friends and relatives in the battle, the play projected the collective ideological image of the exotic Barbarians and also of the persecuted citizens who had finally prevailed. As Favorini aptly put it, «Aeschylus' fact-driven *The Persians* can be identified as the first surviving example of the documentary impulse in Western theatre, and as such it initiates the argument of how theatre remembers history that persists to the present»<sup>6</sup>. The play establishes an implicit connection between the two peoples, the Greek and the Persians through the image of the lost youth of Susa, evoked first in the messenger's and then in Xerxes' words, behind which stand the Athenian youth, never mentioned but of course as present and as suffering as the Persian youth. The play also points to the notion that Greek collective memory «may help to reveal how a testament of the immediate Athenian past (480 BC) is constructed according to the social and emotional needs of the Athenian present (472 BC)»<sup>7</sup>.

The context and the narrative of the events told by the Persians provide the Athenian audience with a new perspective: Atossa's estranged gaze and her question as to «where is this Athens that weighs so much on our destinies», readjusts the readers' and especially the Athenian audience's point of view, obliging them to set their own world within the just proportions, abandoning an Hellenocentric vision. There was identity and difference at the same time between the two women in Atossa's dream; there is identity and difference between the two armies.

I intend to follow this line of interpretation in this paper, reacting to the text's challenge as it develops at the close of the eighteenth century, at the point where historiography has not yet occupied the territory of memory<sup>8</sup> and the construction of a national conscience is just dawning. *The Persians* is a provocative text, and a dramatic text: its dialogic nature conveys meaning both in the here-and-now performance on stage and in the diachronic process of reading.

---

4. Potter 1777, 756-769.

5. *Ivi*, 817, 819.

6. Favorini 2003, p. 99.

7. *Ivi*, p. 104.

8. *Ivi*, p. 100.



«*It is Aeschylus, and I will maintain it!*»

Introducing the character of Parson Adams in his *Joseph Andrews* in 1742, Henry Fielding qualifies him as «an excellent scholar», «a perfect master of the Greek and Latin languages, [...] but [...] at the same time as entirely ignorant of the ways of this world, as an infant just entered into it could possibly be»; as one who «fell into a contemplation on a passage in Aeschylus, which entertained him for three miles together, without suffering him once to reflect on his fellow-traveller»<sup>9</sup>. Falsely charged with working as a thief in league with Fanny, he is arrested and carried in front of the Justice of the Peace. According to the clerk who has led him there, he carries in his pocket «a book written [...] in ciphers: for no one could read a word in it»<sup>10</sup>. The Judge is worried that the Parson is «more than a common robber, he may be in a plot against the government – Produce the book!»<sup>11</sup>. When Adams shows his papers, «the poor manuscript of Aeschylus, which [he] had transcribed with his own hand», the Judge

looking at it, shook his head, and turning to the prisoner, asked the meaning of those ciphers. 'Ciphers' answered Adams. 'It is a manuscript of Aeschylus.' 'Who? Who?' said the Justice. Adams repeated 'Aeschylus'. 'That is an outlandish name' cried the clerk. 'A fictitious name rather, I believe' said the Justice. One of the company declared it looked very much like Greek, 'Greek!' said the Justice 'why it's all writing' 'Nay' says the other 'I don't positively say it is so: for it is a very long time since I have seen any Greek. There is one' says he, turning to the parson of the parish, who was present, 'will tell us immediately'. The parson taking up the book, and putting on his spectacles and gravity together, muttered some words to himself, and then pronounced aloud 'Ay indeed it is a Greek manuscript, a very fine piece of antiquity. I make no doubt but it was stolen from the same clergyman from whom the rogue took the cassock' 'What did the rascal mean by his Aeschylus?' says the Justice. 'Pooh!' answered the doctor with a contemptuous grin, 'do you think that fellow knows anything of this book? Aeschylus! Oh! Oh! Oh! I see now what it is – a manuscript of one of the Fathers. I know a nobleman who would give a great deal of money for such a piece of antiquity. – Ay, ay, questions and answers. The Beginning is the catechism in Greek. – ay, ay, *Pollaki toi* – What's your name?' 'Ay, what's your name?' says the Justice to Adams, who answered 'It is Aeschylus, and I will maintain it' 'O it is' says the Justice 'make Mr Aeschylus his *mittimus*. I will teach you to banter me with a false name'<sup>12</sup>.

9. Fielding 1742, pp. 43 and 104.

10. *Ivi*, p. 150.

11. *Ivi*, p. 151.

12. *Ibidem*.

Adams' Aeschylus signals the parson's pedantry and vanity, his distance from the actual world: a mere token of erudition and remoteness from the events of life. But was this the general eighteenth century attitude to the tragedian?

In the course of the eighteenth century, Britain witnessed a growth in literacy: reading became a shared and meaningful resource, and texts shaped cultural fashions more than ever before. Society gradually transformed into a literate society, and the rise of the novel marks the passage from one cultural tradition to a new pattern of development. Parson Adams does not look as if he is able to catch such a progress: he embodies a superseded system of education and the Greek classics are to him a way to implement his life's value, but he does not realize that in the meantime the world around him has changed (his connection with Don Quixote suggested by the subtitle of the novel, *Written in imitation of the manner of Cervantes, author of Don Quixote*, is telling). If we try to read Fielding's novel as an out-of-date contribution to the *querelle* ancients *vs* moderns, the scene of the Greek manuscript exposes the huge distance of classical culture from the current cultural system. The Judge's reaction suggests a total mistrust of an unfamiliar culture and alphabet. In modern culture the Greek manuscript is perceived as a menace to the British institutions or at best as valuable goods for those who can appreciate it. Aeschylus actually isolates Adams, who can never keep pace with the action going on around him. When the manuscript finally ends in the fire, this possibly points to the present time that consumes and destroys the literariness of experience<sup>13</sup>, or is perhaps just an echo of Cervantes again where, persuaded that Don Quixote's madness is the result of excessive reading of romances, his friends burn his books on knight-errantry<sup>14</sup>. The fact that a country parson like Adams carries with him Aeschylus' tragedies thus suggests rather a sign of eccentricity than of erudition.

### *Greek drama in eighteenth-century Britain*

But the question stands: what was Aeschylus' presence – and the Greek authors' presence – in the English world in the middle of the eighteenth century? Virtually non-existent, due to the language difficulty, in the first place. According to St. Clair's research on reading patterns<sup>15</sup>, however, the period's attitude to the classics was – generally speaking – probably positively influenced by the so-called 'copyright window' (1774-1808) whereby copyright restrictions were suspended by an Act of Parliament of 1774: books that previously could be purchased only by a social elite could now be reprint-

13. *Ivi*, p. 157.

14. Cervantes 1703, Part. I, ch. 6.

15. St. Clair 2005.

ed in popular editions and become available to a wider public. This also included the translations of classical texts, such as Dryden's and Pope's versions of the Greeks that were reprinted and started to circulate widely. Many Greek authors of course had been accessible in translation, often through the French medium, or in editions accompanied by comments, like the anthology edited by John Burton, *Pentalogia. A selection of Greek tragedies*, published in 1758, including Sophocles' trilogy, Euripides' *Phoenician Women* and Aeschylus' *Seven against Thebes*, printed in Greek with Latin Introduction, Notes, *Apparatus criticus* and a Glossary Greek/Latin<sup>16</sup>. As to school curricula, Greek in England was introduced mainly through Aesop and Homer's *Iliad*, but the study of classical literature had always been a traditional part of the Scottish university syllabus, while it received very little attention in Cambridge and Oxford<sup>17</sup>. The English universities proved more interested in establishing a correct text, and in the translations, than in the actual study of the literature. Oxford Press and Cambridge Press came into existence as university institutions in 1690 and 1696 respectively, but were not very successful, while other printers and publishers worked to disseminate classical texts<sup>18</sup>. Translations from the classics started to receive the attention of magazines like *The Gentleman's Magazine*, or *The Monthly and Critical Review*, that sometimes hosted translated or original essays on classical matters<sup>19</sup>.

In the 1740s very few people were interested in Aeschylus, while Sophocles was the favourite among the Neo-Classicists, and Euripides' *Ifighenia at Aulis* had been translated by Jane Lumley as early as the 1550s, although the manuscript was published only in 1909 in the Malone Society reprints by London's Chiswick Press. Marlowe probably knew Aeschylus, and Ben Jonson mentioned 'thundering Aeschylus' in the poem he attached to the Shakespeare *infolio* edition of 1623. But certainly the name was not familiar to the general reader. In 1660, when the theatres were reopened at the end of the civil wars and of Cromwell's Commonwealth, the only Greek tragedies performed in translation were Euripides' *Iphigenia at Aulis* and Sophocles' *Electra*, published in the Netherlands in 1649 (the year when Charles I was beheaded). The first edition of Aeschylus' tragedies in England was published in Greek by Thomas Stanley in London in 1663<sup>20</sup>. The republican Milton certain-

16. The full range of extant Greek tragedies became accessible for the first time in English only in the second half of the eighteenth century, with complete translations of Sophocles by Thomas Francklin (1758-1759), of Aeschylus by Robert Potter (1777) and of Euripides by Michael Wodhull (1782). All of them were published together in 5 vols. as *The Greek Tragic Theatre*, in 1809.

17. Wilson 2012, p. 39.

18. This is for instance the case of John Crouse. See *infra*, note 24.

19. The circulation of classical authors in the shape of mottoes, anecdotes, or allusions, had started at the beginning of the century in the pages of the *Tatler* and the *Spectator*. *Spectator* n. 62 'On Wit' famously praised simplicity as a «gift from the ancients».

20. Constantinidis 2016, p. 9.

ly appreciated him: in his library, the Greek tragic poets are thickly annotated, and they are mentioned in the Preface to *Samson Agonistes* of 1671 to create a genealogy for his own tragedy<sup>21</sup>. *Paradise Lost* (1674) has many allusions to Aeschylus' tragedies: a direct quotation from *The Persians* is in Book X, 300-311, where the bridge Satan bids Sin and Death to build on Chaos in order to connect Heaven and Hell is (*si parva licet componere magnis*) directly pointing to Aeschylus' tragedy, where the arch-villain Xerxes/Satan, who – for the Christians – stands for all that contrasts the Christian doctrine, has a bridge built across the Hellespont:

*Paradise Lost*, Book X:

[...] broad as the Gate,  
 Deep to the Roots of Hell the gather'd beach  
 They fasten'd, and the  
 Mole immense wrought on [300]  
 Over the foaming deep high Arch, a Bridge  
 Of length prodigious joyning to the Wall  
 Immovable of this now fenceless world  
 Forfeit to Death; from hence a passage broad,  
 Smooth, easie, inoffensive down to Hell. [305]  
 So, if great things to small may be compared,  
 Xerses, the liberty of Greece to yoke,  
 From Susa his Mnemonian palace high disdain,  
 Came to the sea, and over Hellespont  
 Bridging his way, Europe with Asia joined,  
 And scourged with many a stroke th'indignant  
 waves.

*The Persians*, Potter 1777, 66-69:

Bark bound to bark, their wond'rous way  
 they bridge across th'indignant sea;  
 the narrow Hellespont's vex'd waves  
 His proud neck taught to wear the chain.

Well into the eighteenth century, it was Charlotte Lennox, a literate young woman and part of the circle of Samuel Johnson, who contributed to the spreading of the knowledge of the Greek playwrights<sup>22</sup>. In 1759 she published the translation from the French of the three volumes of the Jesuit Pierre Brumoy's *Le théâtre des Grecs*, the most important French work on the Greek tragedy of the time. It is a compilation of comments, summaries of all Greek plays, and versions into French, plus a few complete translations. Only a few descriptions of Aeschylus's plays (such as *Prometheus Bound*) are included in the second volume. Lennox also discusses the way Greek classics should be translated, and Brumoy's lesson is very explicit here, warning against a series of possible mistakes:

21. Milton 1973, pp. 517-518.

22. She was the author of the anonymous *The Female Quixote, or the Adventures of Arabella*, that in 1752 turned the role of Cervantes' hero upside down by introducing a woman who believes she is the heroine of a love story.

To disfigure is not to translate them. Therefore we must take an exact medium between too scrupulous an exactness, which disguises them, and too great licence, which alters them. What I call disguising an author, is to expose him in a foreign language, with an exactness which is foolish, malicious or superstitious. Every language has the arrangement of its own ideas, its phrases, be they noble or base, strong or feeble, lively or faint. This is a point not to be denied. Whoever would translate the ancient word for word into French, and still follow the Greek phraseology, must without doubt travesty those authors and render them ridiculous at very little expence [*sic*]. This is the first degree of that false exactness, of which I have been speaking. The second, and the worst, is to change, as Monsieur Perrault did, the finest expressions that antiquity held in use, into low and vulgar terms. This may be called Parody. The third degree [of false exactness] is, to keep to a scrupulous slavery in explaining all the epithets, and to form from one beautiful Greek word, one very bad French phrase; or, to use a proper extension, which deadens the fire of those poets, notwithstanding all the pains they have taken to enliven their poetry<sup>23</sup>.

### *Late eighteenth-century English translators*

The first French version appeared only in 1770 (by the Marquis JJ de Pompignan), while in the English world the first translation was that of *Prometheus in Chains*, carried out by classicist Thomas Morell in 1773. A student at Eton and then at Cambridge, Morell was a poet of little relevance who tamed the Aeschylean play producing a text faithful to *decorum* and elegance. Perhaps in the attempt to emulate Morell, Robert Potter, also a classical scholar from Cambridge who had taken the orders and lived in a small community in Norfolk<sup>24</sup>, started the translation of all Aeschylus' plays when he was around 60<sup>25</sup>. He was able to collect an impressive list of subscribers (over 550) which included Bluestocking Elizabeth Montagu and the Walpoles; this, however, could be an indication rather of the publisher's standing in the printing trade than of the translator's fame. Potter's translation contributed largely to establish Aeschylus' name in England at the end of the eighteenth century and

23. Brumoy 1759, I, xii-xiv.

24. This is probably the reason why the translation of the tragedies of Aeschylus was published by Norwich printer, newspaper proprietor and bookseller John Crouse (1737-1796), who in 1760 had bought the stock of the local bookseller Robert Goodman, had become a freeman of Norwich in 1763 and set up his own business in Cockey lane, opening a printing office in 1766. Norwich was the seat of a strong antiquarian book trade, and was deemed to be «so literate a city»: Fawcett 1972, p. 9.

25. After Aeschylus, Potter completed the translations of Euripides and of Sophocles in 1788, which later won him preferment to a prebendal stall at Norwich cathedral. The notes to the texts of his Aeschylus were added by the translator only for subscribers in the 1778 edition; a second edition of Aeschylus was printed in London for Straham and Cadell, 1779, and a new edition at Oxford, 1808.

is also responsible for the convention of turning the main speeches of the original Greek hexameters into the blank verses of the Elizabethan drama, and the Chorus lines into rhymed verses. This English version is certainly weak when compared to the original, especially because stylistic shifts so typical of the original are constantly levelled: thus the gorgeous and ornate phraseology conveyed in a simple, almost archaic syntax which appears to follow the *stimuli* of the natural discourse rather than the rules cannot emerge<sup>26</sup>, nor are the frequent semantic repetitions present in the original text kept in translation. One example can illustrate the point: according to a criterion of elegance that appreciates *varietas*, the Greek word *polychrysos* which is repeated in the original in lines 3, 8, 44, 54, is by Potter translated in 4 different ways: «gold-abounding seats» (3), «blazing with gold» (8), «in burnished gold» (44), «golden Babylon» (54). The adjective is a «fixed epithet» strongly connoting the barbarian but also the divine, which makes the barbarous people look impious, exactly thanks to the use of repetition.

Potter's version of Aeschylus appeared in 1777 and remained unparalleled for the next fifty years. Within a few years, a visual artistic reaction to Aeschylus' *The Persians* appeared in Great Britain: George Romney's chalk pictures of the 1780s, which are quite interesting because they suggest a distorted reception of the Persian world at this date. Potter had sat for a portrait by Romney while he was busy translating *The Persians* and the conversations that were carried on between the two during the sittings inspired Romney to draw some illustrated tables on *The Persians*: the dress of the figures he drew are Turkish rather than Achaemenides, particularly in the table describing the Chorus' *salaam* when Darius' ghost rises<sup>27</sup>. Thus the ancient Persians were equated to contemporary Turks, which is also the reason why the Greek revolt of 1821 would be read in this perspective by the English.

In the Preface to his translations Potter, who frequently quotes Brumoy, has no doubt as to the historical relevance of Aeschylus as the father of tragedy:

Like his own Prometheus, he not only gave [tragedy] being and form, but animated it with the brightest ray of aethereal fire: leaving posterity to admire the form of his genius, and to doubt whether he was ever excelled, or even equalled, till our Shakespear (*sic*) arose blessed with an happier invention and more extensive powers<sup>28</sup>.

---

**26.** To borrow from C. Collard's comments in a recent edition (2008, p. lxxv), «As a poet with words he is grand, magisterial, craggy, [...] brilliant; but he is also delicate, natural, everyday – at times so everyday that the mere contrast with the richer styles can make him seem almost pedestrian or colloquial».

**27.** Hall 2010, pp. 15-16.

**28.** Potter 1777, p. xx.

Mentioning Shakespeare, whose works were edited in at least ten different editions in the eighteenth century, allows for the critical comments on Aeschylus to vibrate on similar chords: «wild, irregular, and frequently fantastic [...] that acts from something superior and antecedent to rules»<sup>29</sup>, were words that could fit both Aeschylus and the British poet. Elizabeth Montagu in her *Essay on the writings and genius of Shakespeare* (1769), quoted by Potter on the uniqueness of genius that is above rules, daring and sublime<sup>30</sup>, had contributed to the parallelism.

In the Introduction to the text of *The Persians*, Potter states that «the poet has the delicacy to set the glory of his countrymen in the brightest view, by putting their praises into the mouths of their enemies»<sup>31</sup>, and suggests a political reading of the tragedy, which is however derivative. By describing the negative effects of the most stubborn pride and by instilling in the audience a «malignant compassion» for defeated Xerxes, the author indirectly «undisposes his countrymen to a continuation of the war», and concludes by stating that in Athens even amusements had the public good in view, adding «This is the fine remark of P. Brumoy»<sup>32</sup>.

### *Aeschylus and late eighteenth-century Britain*

Potter worked at the translations probably between 1774 and 1777, and if the order of the published texts mirrors the order of the translations, *The Persians* was probably his last effort.

In order to evaluate the kind of impact such a text could have on British readers/audience, we must consider that those years are particularly relevant for the construction of British identity and for the fast changing destinies of British history<sup>33</sup>. The Russian-Turkish war (1768-1774) had signalled a crucial passage in the relationships between Western Europe and the Oriental world: at the end of the war it had become very clear that Russia represented a more serious menace to European stability than the Muslim world. In eighteenth-century Europe the Orient meant Turkey, the Levant, and the Arabic peninsula in the hands of the Ottoman empire. Athens turned out to be at the centre of a renewed interest in ancient Greece: a republic,

29. *Ivi*, p. xvii.

30. *Ivi*, pp. xxii, xxiii.

31. *Ivi*, p. 457.

32. The ghost of Darius warns his Persians that «no safety, no hope remained to them, if they continued their hostile attempts against Greece»; *ivi*, p. 458.

33. Many books published in the 1770s from different directions point to the same target: Samuel Johnson's *Journey to the western highlands of Scotland*, in 1775 contributed to put the Scottish territory into the discourse of the Union, Adam Smith celebrated *The Wealth of Nations* in 1776; Edward Gibbon's *Decline and fall of the roman empire* in 1776 traced the steps of western civilization but also added in the last chapter the birth of the new Ottoman empire, while William Robertson's *History of America* of 1777 pointed to the open wound.

a democracy, it had defied the Persians and resisted Philip. «Moreover, generally speaking, it was a place of religious toleration and philosophic speculation»<sup>34</sup>. The cultural context in which Aeschylus was received and the background against which the British Romantics later saw the Islamic world was characterized by the staging of many theatrical works where Christian women were kidnapped and made slave to Muslim kings, or turned into sexual slaves. Repeatedly the text of *The Persians* was to be used as an instance of «what theatre theorists are now labelling contemporary ‘retopicalizations’»<sup>35</sup>, as to celebrate the defeat of Napoleon in the battle of the Nile, or the victories of the British fleet over the Chinese during the Opium wars<sup>36</sup>. But the 1770s are the years when all this was just brewing<sup>37</sup>: the revolt of the American colonies and their loss weighed negatively on the life and politics of Great Britain, but its symbolic impact is also relevant for the construction of both British and American identity. The beginning of the hostilities was the (in)famous Boston Tea Act of 1773, that authorized the British East India Company, that had had total control over all the commerce from the Indian ocean for three centuries since its foundation by Elizabeth in 1600, to sell their tea to the American colonies without the mediation of the colonial government. The so-called Boston Tea Party was the action of a number of young people from the colonies who named themselves the Sons of Liberty, who disguised as Mohawk Indians, boarded the British ships at anchor in the port of Boston and threw overboard boxes of tea to boycott the products. As a response to this assault, the British Empire issued a series of Acts against the colonial territories of the Boston area. The symbolic nature of these Acts is worth underlining. To disguise as Indians was a way for the colonists to define themselves ‘other’ with respect to the British colonizers, besides, of course, being a way to complicate identification. In such an atmosphere, the Declaration of Independence of the American colonies (4th July 1776) was read by the British as the colonists’ «throwing off the mask», according to the lexicon of disguise<sup>38</sup>. What consequences the American War of Inde-

---

34. Ogilvie 1964, p. 77.

35. Hall 2010, p. 3.

36. *Ivi*, p. 24.

37. In the 1770s cultural attitudes regarding the categories of gender and their limits were represented by many theatrical texts where women featured in men’s roles, such as *The female officer* 1778, *The female chevalier* 1778. *The female captain* 1779, *Female warriors* 1780, all of which point to the unreliability of given identities.

38. A precedent had been set in the early part of the eighteenth century, when the South Sea Bubble of 1720 and the strained economic conditions that followed suggested to a group of poachers in the area of Windsor forest and other noble properties to act in disguise by painting their faces black (therefore they took the name of Blacks) in order to avoid identification during their actions. Their activity, well organized and example of an open social hate, brought to the introduction of the Black Act by May 1723; death penalty was established for more than 50 crimes, including being found hidden in a forest with any kind of disguise or with a painted face.



pendence brought to the development of a national identity is complicated by other aspects. One of the most disturbing steps in the course of the American war of Independence, which also stands behind the development of a national identity in both Great Britain and America, was the impossibility – in spite of all efforts – of clearly mapping ‘us’ *vs* ‘them’. For most British subjects the American war was a civil war, the second civil war, which lasted through the 1770s. Those who stood for the independence of the colonies tended to highlight the differences between the parties in order to justify the separation from the motherland, but also the similarities, to underline the absurdity of the war. Those who stood for Britain, insisted rather on the similarities so that the rebels’ lack of gratitude could emerge, but also on the differences in order to justify acts of war. A very telling instance of this uneasiness is provided by the pagination of the monthly *Lady’s Magazine*, published between 1770 and 1847, where three titles are listed: ‘Foreign news’, ‘Home news’ and ‘America’. Besides, the alliance with Indian tribes, sought by both parties, and with the Blacks was exposed by the pro-Americans as leading to ferocious acts of war, and by the anti-Americans as a sign of how the Colonists, «having thrown off the mask», had turned out to be as savage as their allies, ready to disguise as American Indians did, which of course made it impossible to distinguish them. When the Spanish and the French entered the war in support of the American rebels, the quality of the enemy became much clearer, but the American revolution had twisted the knife in the wound of an identity which was still in the process of building, and still terribly ambiguous.

To go back to the reception of Aeschylus’ *The Persians*:

The new interest in ancient Greece [in the second half of the eighteenth century] had its roots in a variety of phenomena, including descriptions of travel to the Levant, lavish publications documenting archaeological expeditions in Greece, the Greek statuary and vases recovered by British collectors, and a new enthusiasm for Greek architecture<sup>39</sup>.

Meanwhile, in the periodical press, the theme of the Orient had become central, and travel books to the middle East were reviewed: more than a hundred of travel reports allowed the readers to map the world at large and revealed a peculiar interest in the Ottoman Empire where the Absburg and Russia had strong interests. The growth in the number of travel books to the Eastern world contributed to create a plural vision of the Orient also thanks to the presence of female travelers. The encounter with the East frequently led to a critical reading of one’s own culture, triggering an identification with the Other.

---

39. Haynes 2006, p. 155.

### Conclusion

Trying to stop the dizzying march of historical events at 1777 is problematic and the conflicts in the area continue to complicate strict distinctions between the *hic et nunc* and the past. Aeschylus' *The Persians* still proves to collapse the barriers of origin: even though their styles of living and moving are different, as well as their clothes, when they die the Persians are just as any dying Athenian warrior, or any dying person. The challenging troubles brought about by financial disaster in Great Britain, as well as the experience with the American colonies, had seemed to confirm the impossibility of making distinctions where no distinctions are needed: Atossa's dream of the two women, who look so similar but are so different, anticipates later difficult identitarian constructions and proves still fecund of implications<sup>40</sup>.

### References

- Brumoy P. 1759, *The Greek Theatre of Father Brumoy*, translated by Charlotte Lennox, London, Millar.
- Cervantes Saavedra M. de, 1703, *The history of the renowned don Quixote de la Mancha*, translated from the original by several hands and publish'd by Mr. Motteux, 4 vols., London, Sam. Buckley at the Dolphin.
- Collard C. 2008, Aeschylus, *The Persians and Other Plays*, edited and introduction by Christopher Collard, Oxford, Oxford University Press.
- Constantinidis S.E. 2016 (ed.), *The Reception of Aeschylus' plays through shifting models and frontiers*. Leiden, Boston, Brill.
- Favorini A. 2003, History, Collective Memory, and Aeschylus' *The Persians*, *Theatre Journal* 55, 1, pp. 99-111.
- Fawcett T. 1972, Eighteenth-century Norfolk booksellers. A Survey and Register, *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 6, 1, pp.1-18.
- Fielding H. 1742, *The History of the Adventures of Joseph Andrews, and Of His Friend Mr Abraham Adams. Written in imitation of the manner of Cervantes, author of Don Quixote*, London, Millar.
- Hall E. 2010, Aeschylus' *Persians* via the Ottoman Empire to Saddam Hussein in Bridges

<sup>40</sup>. At the beginning of the twentieth century, the Republican Irish compared the spirit of the Greeks in *The Persians* to their own rebellion against British imperialism. The same British imperialists at the end of World War One identified with Aeschylus' Athenians, the victims who finally prevail. On November 22, 1918, *The Times* published the text of Darius' speech on hybris that reaps only catastrophe. At the beginning of the second world war, Gilbert Murray's translation of the tragedy was broadcast on national BBC radio as the first in a series of theatrical masterpieces (the equation here was between Germany and Persia).

- E., Hall E., Rhodes P.J (eds.), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the third millennium*, Oxford Scholarship Online (print version 2007).
- Haynes K. 2006, Introduction in France P., Haynes K. (eds.), *The Oxford History of Literary Translation in English*, vol. 4, Oxford, New York, University Press of Kentucky.
- Milton J. 1973, Bush D. (ed.), *Poetical Works*, Oxford, Oxford University Press.
- Ogilvie R. 1964, *Latin and Greek: A History of the influence of the Classics on English Life from 1600 to 1918*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Potter R. 1777, Aeschylus, *The Tragedies*, translated by Robert Potter, Norwich, Crouse J. in the Market-Place.
- St. Clair W. 2005, The Political Economy of Reading, *The John Coffin Memorial Lecture in the History of the Book* [<http://ies.sas.ac.uk/Publications/johncoffin/StClair.pdf>] (last access 28/01/2021).
- The Greek Tragic Theatre* 1809.
- Theodoridis G. 2009, Aeschylus, *The Persians*, translated by George Theodoridis, “Poetry in translation”, PiT online.
- Wilson P. 2012, The Place of Classics in Education and Publishing, in Hopkins D., Martindale Ch. (eds.), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*. pp. 29-52, Oxford University Press.



# L'Oriente del *Milione* fra visione e visualizzazione

Henry Yule, *The Book of ser Marco Polo* (1871-1920)

---

DANIELA RANDO \*

This essay tackles the figure of the Scottish colonel Henry Yule (1820-1889), who was appointed to the Bengal Engineers in 1840, and his *The Book of ser Marco Polo, the Venetian*, an annotated translation of the *Milione* which appeared in three editions and achieved great popularity. Henry Yule's efforts to enrich a thirteenth-century travel book with scientific information drawn from anthropological, geographical, cartographical, and photographic knowledge, will be discussed. Yule's translation provided the Victorian readership, which was deeply fascinated with travel literature, with a consistent book displaying both literary and scientific characters. With his translation, Yule was able to steer his readers' gaze towards an Orient that was, at the same time, temporally distant and culturally close to contemporary colonialism. Of this type of Orient, colonel Yule was in fact a protagonist. On the one side, his Orient could be better 'visualized', i.e. made visible, through the illustrations and maps embellishing the book, on the other side, the marvels of the East kept fantastic features peculiar to late-nineteenth-century medievalism.

«Un classico rappresentante dell'età imperialista, il più adatto a pubblicare il libro di un servitore dell'imperialismo *ante litteram*»<sup>1</sup>. Così, con mordace ironia, John Larner definiva il colonnello scozzese Henry Yule (1820-1889), autore nel 1871 de *The Book of ser Marco Polo*, una traduzione commentata del *Milione* che godette di ben tre edizioni ed ebbe un successo enorme, destinato a durare fino ai nostri giorni<sup>2</sup>.

Il lavoro di Yule fu frutto di un 'occhio coloniale' che interpretò Marco Polo come viaggiatore/esploratore, precursore dell'esplorazione moderna. Il colonnello, già al servizio della Compagnia delle Indie, si accostò al *Milione* poliano con gli strumenti dell'antropologia e della geografia, della cartografia e della fotografia, cioè di quelle scienze nuove o rinnovate che in età vittoriana furono sfruttate per ampliare i confini del sapere, ma anche per indagare, misurare, mappare i domini e le popolazioni dell'Impero britannico a fini di governo e di controllo. Nelle mani di Yule, il *Milione* lasciava la scrivania dei filologi per essere proiettato in una rete di sape-

---

\* Università degli Studi di Pavia. Si riprende, con tagli e integrazioni, il capitolo su *Imperialismo e geografia in età vittoriana*, pubblicato in Rando 2014a, pp. 345-374; cf. Rando 2014b.

1. «An arch-representative of the age of imperialism then, very appropriate for the editor of a book by the servant of an earlier imperialism»: Larner 1999, p. 178; cf. Larner 2008.  
2. Yule 1871.

ri che superava le frontiere disciplinari e poneva in dialogo fonti scritte tradizionali con fonti orali contemporanee, gli autori classici con missionari, esploratori o conquistatori. L'opera duecentesca si offriva così al largo pubblico vittoriano affamato di letteratura di viaggio; fra scienze e letteratura, il *Marco Polo* di Yule indirizzava lo sguardo dei suoi lettori su un Oriente lontano-vicino, distante nel tempo ma ricco di assonanze con il presente.

1. Figlio di un maggiore dell'esercito e nipote di un colonnello in servizio fra gli *East India Company's Bengal Engineers*, anche Yule, come i suoi fratelli, aveva scelto la carriera militare. A 17 anni era entrato nel medesimo corpo dei *Bengal Engineers* e dal 1840 aveva svolto servizio attivo in India, coniugando attività civili e belliche: disegno di fortificazioni, guerre Sikh e altri incarichi squisitamente militari, insieme con opere d'irrigazione e costruzione di strade. Dal 1853 era stato chiamato al Dipartimento dei Lavori pubblici di Calcutta, contribuendo fra l'altro alla costruzione della famosa ferrovia indiana e operando in stretto contatto con il viceré dell'India, lord Charles J. Canning. Date le dimissioni nel 1862, Yule ritornò in Europa e in patria, ove si dedicò all'attività pubblicistica e letteraria conquistandosi un nome in diverse società scientifiche londinesi – *Royal Geographic Society*, *Hakluyt Society*, *Royal Asiatic Society*. Nel 1875 ottenne un seggio nel *Council of India* e una decina d'anni dopo, nel 1886, fu nominato commissario regio per la *Colonial and Indian Exhibition*. Morì nel 1889 a 69 anni, per le conseguenze di una malattia contratta a suo tempo in India<sup>3</sup>.

Come molti suoi colleghi in servizio nelle colonie, appena giunto in Asia Yule iniziò a pubblicare singoli articoli su geografia, economia e tradizioni popolari del subcontinente indiano<sup>4</sup>. Ma soprattutto si segnalò per l'ampio resoconto di una missione diplomatica britannica alla corte del re di Birmania nel 1855, missione alla quale aveva partecipato come segretario dell'inviato di governo<sup>5</sup>. Già in questa prima, ampia opera letteraria Yule si presentava nei panni dell'«esploratore», redigendo un testo che era una vera e propria relazione di viaggio, con indicazioni circa le caratteristiche paesaggistiche, i monumenti e i costumi della popolazione<sup>6</sup>. Il resoconto della missione era redatto nello stile tradizionale del reportage, ma con una quantità di dettagli scientifici che richiamano lo schema del questionario apparso alcuni

3. Yule A. 1975, pp. XXVII-LXXXII; Cordier 1914, vol. 1, pp. 159-185; Bingle 1996, pp. 143-164; Larner 1999, pp. 177-180; Driver 2004, pp. 976-978. Sul successo della traduzione di Yule cf. ad esempio Irwin 1996, in particolare p. 468. Un giudizio positivo anche in Reichert 1988, p. 3.

4. Yule 1892, pp. 853-857; Yule 1844, pp. 612-631, cf. Yule, Cordier (ed.) 1975, p. LXXV.

5. Yule 1858.

6. Sul genere dei *travel books* cf. lo splendido Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, in particolare pp. 6-7; cf. p. 142 sul titolo *Narrative*.

anni prima nel *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, di cui Yule era proprio a quel tempo collaboratore. I *Queries Respecting the Human Race* ivi pubblicati constavano di 89 domande per 'viaggiatori e altri', già elaborate da un comitato della 'Associazione britannica per il progresso delle scienze' e ora proposte dal *Journal* per invitare i lettori a ricerche sulle «razze più selvagge dell'India»<sup>7</sup>.

Anche dal punto di vista iconografico il *Narrative* di Yule presentava una novità, giacché veniva corredato da illustrazioni realizzate non solo da un disegnatore, l'*artist* che accompagnava la missione, ma anche da un fotografo provetto, anch'egli membro ufficiale della spedizione<sup>8</sup>. I militari britannici avevano presto riconosciuto le potenzialità della fotografia come strumento di riproduzione efficace ed economico rispetto alle opere degli «artisti-viaggiatori»<sup>9</sup> e lo stesso Yule, che all'inizio degli anni Cinquanta aveva appreso i rudimenti della nuova arte<sup>10</sup>, poteva nel *Narrative* lodarne i vantaggi<sup>11</sup>. Fra le immagini del volume si trovano dunque disegni tratti da fotografie, accanto a più tradizionali incisioni o schizzi (talora per mano dello stesso Yule) di luoghi e monumenti, uomini e donne indigene (*Figura 1*). Spicca fra queste Maphoon, la donna irsuta che aveva già colpito l'ambasciatore-cronista predecessore di Yule<sup>12</sup> e che nel *Narrative* è oggetto di delicata descrizione – senza sottacere la prima impressione che la giovane aveva suscitato fra i partecipanti alla missione, quasi fosse l'incarnazione dell'uomo-cane Anubis<sup>13</sup>. Dopo la distruzione della corte

7. King 1844, p. 919. Nella stessa annata della rivista fu pubblicato Yule 1844.

8. Sul capitano Linnaeus Tripe della *Madras Army*, cf. Karlekar 2013, pp. 30-31; Dewan 2003, pp. 140-153; Dirks 2003, pp. 196-215. Pochi mesi prima della missione Tripe aveva ricevuto un premio per le migliori foto alla *Madras Exhibition* e dopo la missione raccolse le sue *Burma views* in un album di successo.

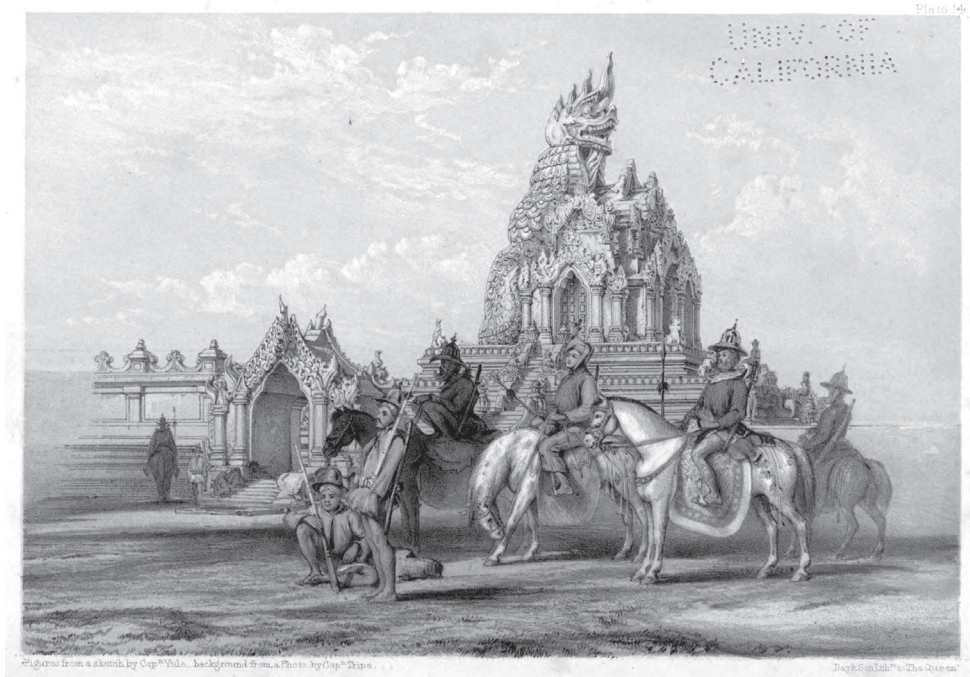
9. Al riguardo cf. il compito di Tripe come *State Photographer* a Madras, «to record accurately and in detail the historical monuments, geological features, botanical elements, and inhabitants of the country, together with their customs, dress, and occupations» (Dirks 2003, p. 196). Si osservi che poco prima della missione di Yule e fino al 1856, nelle tre *Presidencies* di Bombay, Bengala e Madras furono fondate società fotografiche. Sull'inaffidabilità delle riproduzioni degli 'artisti' rispetto alla fotografia, si veda Falconer 2004, p. 57. Prima della fotografia, cioè almeno dalla fine del Settecento, i *traveling artists* erano comunque divenuti sempre più importanti: cf. Greppi 2005, pp. 23-42. Sull'«euforia» per il *medium* della fotografia per la riproduzione scientifica cf. Ziehe 2006, pp. 168-169, che dedica un paragrafo a 'storia della scienza e fotografia'.

10. Yule A. 1975, p. XXXIX. Sulla fotografia come «strumento adeguato al servizio di una produzione scientifica oggettiva», cf. Hüppauf, Weingart 2009, p. 23.

11. Yule 1856, p. 37, in riferimento al tempio di Ananda («The wood-carving was rich and effective beyond description; photography only could do it justice») e p. 162: «To give an idea of any of these (i.e., monastic buildings) is difficult, and to describe many of them would be tiresome. But, aided by illustrations from Captain Tripe's photographs, I will endeavour to give my impressions of the two most elaborate». A p. 45, nota \*, Yule lamenta d'essersi dovuto affidare per i propri schizzi a due colleghi perché Tripe, ammalato, non l'aveva potuto accompagnare per la seconda volta nel luogo descritto.

12. Ne aveva parlato John Crawfurd nel suo *Journal of an Embassy*, che riferiva dell'ambasceria da lui intrapresa nel 1827 alla corte birmana: si veda Crawfurd 1829, pp. 185-187.

13. Alla comparsa della donna, «one started and exclaimed involuntarily as there entered what at



**Figura 1** Cavalieri e fanti con il Tempio del Drago sullo sfondo.  
«Figure da uno schizzo del cap. Yule, sfondo da una foto del cap. Tripe»  
(Yule 1858, tav. 14, a fronte p. 71).

birmana nel 1885, la dolce *hairy woman* sarebbe stata portata in Occidente insieme con il figlio per essere esibita quale esotico fenomeno da baraccone<sup>14</sup>: un *mirabile* o *monstrum*, come appunto gli uomini-cane e le tante meraviglie che Marco Polo e i viaggiatori medievali ritenevano di aver scoperto nel lontano Oriente.

Nel *Narrative*, animato da ambizioni scientifico-etnografiche, era *in nuce* il modello di scrittura che Yule avrebbe applicato negli anni successivi ai racconti di viaggio medievali. A questi il colonnello si dedicò dopo il suo rientro in Europa, pubblicando anzitutto la traduzione e il commento dei trecenteschi *Mirabilia descripta* del domenicano Jordan Catala de Sévérac (*The Wonders of the East*, 1863)<sup>15</sup>. Tre anni

first sight seemed an absolute realization in the flesh of the dog-headed Anubis», così lo stesso Yule 1856, p. 93.

<sup>14</sup>. Yule 1856, pp. 93-95. Maphoon fu ritratta dall'*artist* della spedizione, C. Grant; cf. *A Series of Views in Burmah, Calcutta*, s.n., online: <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/019wdz000000540u00095000.html> (10/10/2020) e <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/019wdz000000540u00096000.htm> (10/10/2020). Sul suo destino in Occidente insieme con uno dei due figli, si veda Bondeson 2000, pp. 13-18.

<sup>15</sup>. Yule 1863.



dopo curò la traduzione di Ibn Batuta, di Odorico da Pordenone e altri autori minori nei due volumi *Cathay and the Way Thither*<sup>16</sup>, per pubblicare poi, nel 1871, il citato *The Book of Ser Marco Polo*. L'opera trovò accoglienza molto favorevole, facendogli guadagnare medaglie e riconoscimenti da parte di parecchie società geografiche europee. Yule ricevette tali e tante lettere di lettori, specie dalla Cina, da decidersi a una seconda edizione ampliata (1875)<sup>17</sup>; alla fine della sua vita progettava ancora una terza edizione, ma non se ne fece nulla, e solo dopo la sua morte la figlia riuscì a persuadere il sinologo Henri Cordier, vecchio amico del padre, a ripubblicare il testo, incorporandovi molte nuove informazioni<sup>18</sup>.

La traduzione di Yule si fondava su un'edizione francese piuttosto recente<sup>19</sup>, ma se ne discostava per recuperare occasionalmente una diversa versione – il cosiddetto testo geografico – e inserire alcuni passi (non tutti) tratti dal cinquecentesco Giambattista Ramusio, passi che il colonnello considerava frutto di integrazioni manoscritte dello stesso Marco Polo. In quanto traduttore e non semplice editore, Yule riteneva di potersi prendere queste libertà, eliminando fra l'altro, alla fine del Libro, alcuni passi relativi alle guerre di Kublai Khan considerati ripetitivi. Il testo tradotto da Yule non ebbe dunque nulla dell'archetipo: il colonnello scavalcava i confini della filologia per 'montare' in modo eclettico un libro che gli interessava piuttosto per le notizie offerte<sup>20</sup>. Il *Milione* diventava così un contenitore nel quale reinserire quanto eventualmente tralasciato dai copisti ed eliminare il presunto superfluo (le guerre). Del resto il colonnello, pur padroneggiando le tecniche di edizione, non era un filologo, ma si sentiva e voleva essere apprezzato come geografo. Per questo egli fece uno sforzo straordinario per ricostruire i viaggi poliani, commentando e in parte plasmando *ex novo* il testo. Le note giunsero così a occupare spesso l'intera pagina a stampa, con una mole immensa di informazioni: citazioni di autori antichi e medievali, europei ed extraeuropei – geografi, letterati, viaggiatori; excursus di storia politica, di tecnica bellica e navale, di economia, zoologia e botanica; leggende e tradizioni religiose, ma soprattutto indicazioni di carattere geografico.

Le fonti utilizzate erano decisamente disparate, secondo il genere proprio della letteratura di viaggio: «Highly accretional in texture, 'composed' in numerous ways and part of multiple conversations between exploration and authorship as complex

16. Yule 1916.

17. Yule 1875. Sul significato degli aggiornamenti in testi inerenti alla letteratura di viaggio, si veda Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, pp. 3-4.

18. Yule, Cordier 1975.

19. Pauthier 1865. Su di lui cf. ora Rando 2014a, pp. 325-345.

20. Uno dei titoletti correnti suona: *Eclectic formation of the English Text of this Translation*. Anche la resa dei nomi di città fu altrettanto eclettica: Yule 1871, vol. 1, *Introduction*, N. 89-90, pp. CLIX-CLXI (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, pp. 141-144).

processes of attribution and authority»<sup>21</sup>. Per le notizie contemporanee Yule accostò informazioni di prima mano a resoconti di esplorazioni altrui o narrazioni a viva voce, senza una precisa gerarchia delle fonti e talvolta senza esprimere un giudizio circa la loro attendibilità: un ammasso di informazioni in un gigantesco schedario e una congerie di elementi eruditi, tanto che un recensore evocò, seppur in senso positivo, «un vero e proprio *storehouse*»<sup>22</sup>. Come già nel *Narrative* sulla Birmania, l'apparato iconografico era ricchissimo<sup>23</sup>, con alcune illustrazioni di mano dello stesso Yule, attivo contemporaneamente sia come 'scrittore' sia come *artist*<sup>24</sup> e in qualche caso addirittura *on the spot*<sup>25</sup>; immagini che, unite al testo e al commento, permettevano ai lettori di trasformarsi in 'viaggiatori in poltrona'<sup>26</sup>. Di esse Yule offrì una lista molto dettagliata, rendendo conto in ogni singolo caso delle ragioni della sua scelta e delle modalità di produzione dell'immagine<sup>27</sup>. Insieme con le numerose carte (*Figura 2*), di alta qualità e risoluzione grazie all'esperienza professionale di Yule come *royal engineer*, le figure diventavano parte integrante del processo di produzione scientifica<sup>28</sup>, con una forza non solo illustrativa, ma potenzialmente argomen-

21. Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, p. 4.

22. Rec. 1872, pp. 199-200: «Colonel Yule's 'Marco Polo' is literally a storehouse, any more, it is a perfect mine of wealth of Oriental geography and history, both ancient and modern».

23. Cf. la prefazione di Yule alla seconda edizione: «Having always attached much importance to the matter of illustrations», Yule ringraziava l'editore per la quantità di nuove illustrazioni che aveva potuto inserire e proseguiva: «Though many are original, we have also borrowed a good many; a proceeding which seems to me entirely unobjectionable when the engravings are truly illustrative of the text, and not hackneyed» (Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. XIII). Per la seconda edizione Yule si preoccupò anche di redigere una lista delle miniature dai due manoscritti 'più belli' del *Marco Polo* (pp. 527-529).

24. Già da giovane *cadet* al *Military Seminary* dell'*East India Company* in Addiscombe Yule aveva potuto mostrare le sue abilità nel disegno tecnico-artistico, guadagnando alcuni riconoscimenti per i suoi *military* e *Landscape Drawings*. Cf. le notizie anonime in: "Editor's Portfolio; or, Naval and Military Register, East India Company's Military Seminary, Addiscombe", in *The United Service Journal, and Naval and Military Magazine*, 1838/2, London 1838, pp. 417-420; e in: "Editor's Portfolio; or, Naval and Military Register, East India Company's Military Seminary, Addiscombe", in *The United Service Journal, and Naval and Military Magazine*, 1839, London 1839, pp. 272-275.

25. Cf. Greppi 2005.

26. Cf. Fraser 2017, p. 214, in riferimento alle vedute panoramiche.

27. Cf. ad esempio Yule 1871, vol. 2, p. XVI, per l'immagine di p. 75: «The Palace of Amarapura in 1855. Borrowed from *Fergusson's H. of Architecture* (but Mr. Fergusson's cut is taken from a drawing by the present editor)»; p. XVIII, per l'immagine a p. 292: «The editor with some trouble procured from India a photograph of the Church as it stands; but the buildings having been renovated, apparently on the standard pattern of a barrack guard-room, it became necessary to fall back upon Daniel for a juster illustration»; pp. XVII-XVIII, per l'immagine a p. 233: «Adapted from a proof of a woodcut given to the Editor for the purpose by Mr. Edward Blyth, the eminent Zoologist».

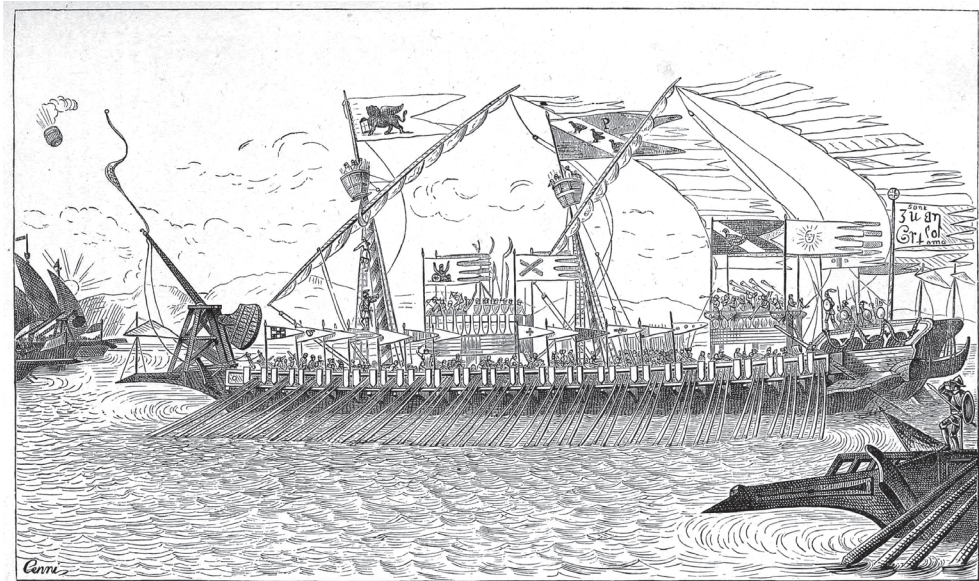
28. Hüppauf, Weingart 2009, p. 21. Sul nesso testo-immagine nel *Narrative* di Yule cf. *supra* nota 11, ma il tema meriterebbe di essere approfondito, anche tenendo conto delle convenzioni visuali e delle tecniche di riproduzione. Sulla scarsa attenzione finora rivolta dagli studiosi agli elementi sostanzialmente visuali dei resoconti presenti nella letteratura di viaggio, si veda Fraser 2017, p. 21. Il



**Figura 2** L'itinerario di Marco Polo fra Kerman e Hormutz (Yule 1903, vol. 1, tav. a fronte p. 114).

tativa. Al pari del commento scritto esse attingevano a un deposito eterogeneo, fatto di foto, di riproduzioni tratte da pubblicazioni popolari, di schizzi delineati sulla base di informazioni altrui o di disegni addirittura fantastici, come la galea di Marco

volume è espressamente dedicato alle immagini presenti nella letteratura di viaggio relativa all'Impero ottomano fra Sette e Ottocento, ma offre originali riflessioni anche per gli artisti viaggiatori in aree geografiche diverse.



Marco Polo's Galley going into action at Curzola.

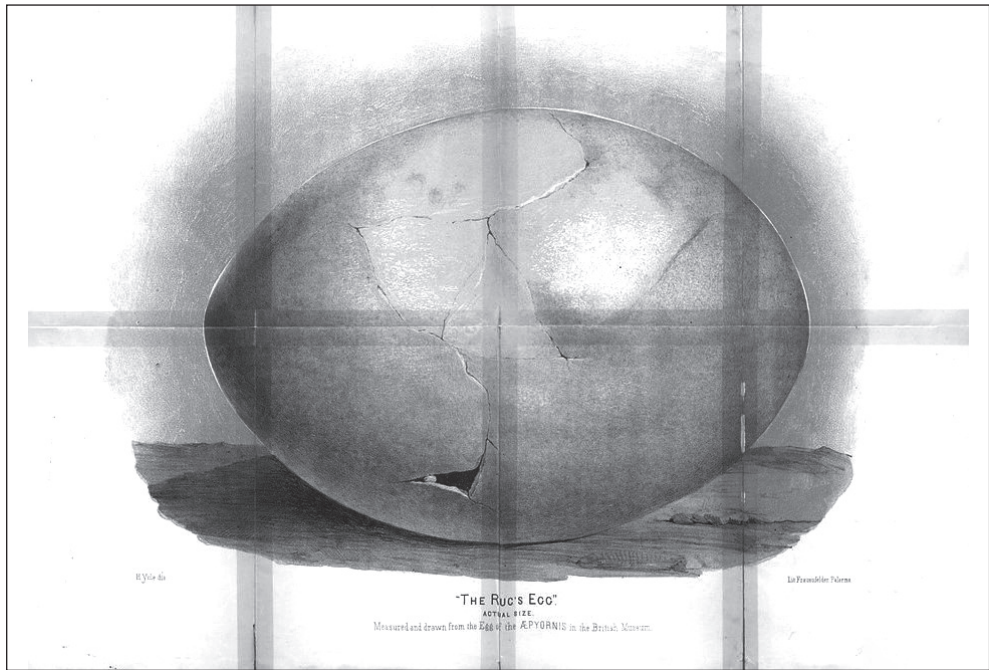
... "il sembloit que la galie bolast, par les nageurs qui la contreingnoient aux abitrons, et sembloit que foudre chrest des cieux, au bruit que les pennonciaus menoiient; et que les nacaires les tabours et les cors sarrazinois menoiient, qui estoient en sa galie." (Joinville, vide ante, p. 40.)

**Figura 3** La galea di Marco Polo pronta all'azione a Curzola. Incisione di Quinto Cenni, da un disegno di Yule (Yule 1903, vol. 1, p. 49).

Polo a Curzola<sup>29</sup> (Figura 3). Particolarissima è la riproduzione dell' "uovo di Ruc in dimensioni reali" – Ruc era l'enorme uccello cui aveva accennato Marco Polo, presunto mangiatore di elefanti. Dopo averne ampiamente discusso nelle note, Yule s'impegnò a rievocarlo anche tramite un disegno, delineando nella sua grandezza originaria l'*Aepyornis egg* allora conservato al *British Museum*, che a suo giudizio costituiva «la massima approssimazione possibile all'immagine del Ruc in natura (*the nearest approach we could make to illustration of the Rukh from nature*)» (Figura 4). La grande tavola che ne risultò fu allegata in una tasca separata del secondo volume<sup>30</sup>: il fantastico Ruc di Marco Polo veniva così riletto e visualizzato alla luce della zoologia e museografia contemporanea.

29. Ad esempio *Mediaeval Tartar Huts and Waggons* e *Tartar Idols and Kumis churn* (disegni di Quinto Cenni e di Yule sulla base di descrizioni diverse); per la *Marco Polo's Galley going into action at Curzola* (delineata da Quinto Cenni «from a design by the Editor»): Yule, Cordier 1975, vol. 1, pp. 49, 255, 258. Su Quinto Cenni, illustratore soprattutto di soggetti militari, si veda Brialdi 1979; cf. Della Volpe 2002, pp. 13-15.

30. «We gave, in the first edition of this work, a drawing of the great *Aepyornis egg* in the British Museum of its true size, as the nearest approach we could make to an illustration of the Rukh from nature» (Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 417, nota 5).



**Figura 4** «L'uovo di Ruc in grandezza naturale, misure e disegno dell'uovo di *aepyornis* custodito nel British Museum». Disegno di H. Yule, litografia Frauenfelder, Palermo (Yule 1903, vol. 2, tav. in tasca separata).

Tecniche di rappresentazione vecchie e nuove, arte e scienza, finzione/immaginazione e realtà sperimentale: sul crinale fra estetico ed epistemico, ancora lontano dall'«obiettività meccanica»<sup>31</sup>, Yule s'impegnava a restituire plasticamente il viaggio in Oriente dell'autore medievale. In tal modo rimaneva condizionato dall'«inevitabile natura ibrida» della letteratura di viaggio<sup>32</sup>, con la sua tipica presentazione della materia.

This, importantly, included maps and illustrations, which were seen as arbiters of truth by virtue of their authors being there and having drawn 'on the spot' and as visual accompaniments to, and extensions of, the written text, even when the images were worked up by others after the explorer-author's return<sup>33</sup>.

31. Mersch 2009, p. 110. L'obiettività meccanica come *epistemic virtue* ottocentesca è discussa in Daston, Galison 2007, pp. 115-116.

32. Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, p. 141.

33. Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, p. 133.

2. L'appassionata dedizione all'opera poliana contribuì a modellare la figura pubblica di Yule fin quasi, si direbbe, a segnarne l'intima personalità. La figlia Amy ricorda che gli amici lo chiamavano scherzosamente 'Marco Polo' e che il colonnello amava firmarsi, nei contributi per la stampa, come *Marcus Paulus Venetus* – denominazione che lei stessa si vide attribuire in un viaggio in Russia (*Mademoiselle Marco Paulovna*)<sup>34</sup>. Il processo d'assimilazione traspare già dall'epigrafe scelta da Yule per la prima edizione dell'opera nel 1871: «A seder ci ponemmo ivi ambodui/vôlta a Levante», un verso dantesco (*Purg. IV, 52-53*) in cui pare di vedere fianco a fianco il veneziano e il suo *alter ego* scozzese<sup>35</sup>. L'identificazione si rafforza nel ritratto dipinto da T.B. Wirgmann e riprodotto sulla pagina di rispetto della III edizione del *Marco Polo*<sup>36</sup> (*Figura 5*). Yule vi appare di profilo di fronte al suo scrittoio, con lo sguardo all'infinito (volto a Levante?); sulla parete figurano appesi due stemmi, sovrapposti in modo tale da essere distinguibili ma al tempo stesso rimanere congiunti: lo stemma di Sir Henry Yule<sup>37</sup>, parzialmente coperto dallo stemma della famiglia Polo, così come lo aveva tramandato il genealogista veneziano Marco Barbaro<sup>38</sup>. Il parallelismo Yule-Polo ritorna nel gioco fra la pagina di rispetto dei due volumi; se in quella del primo campeggia Yule nel dipinto appena descritto, seguito dall'ampio profilo del colonnello scritto dalla figlia, in quella del secondo figura Marco Polo, nella riproduzione di un tardo dipinto conservato nella galleria del mons. Badia in Roma<sup>39</sup>: un Marco Polo immaginario, attempato e con la barba (come Yule). Yule come *Marcus Paulus Venetus*, alla scoperta di paesi e popolazioni ignote, diventava icona di un ironico, ammiccante medievalismo.

3. Si è accennato alle principali fonti d'informazione contemporanee, per l'edizione e il commento del *Milione* da parte del colonnello: diplomatici, missionari, ufficiali e uomini dei servizi segreti, una rete di contatti che Yule aveva intrecciato in

**34.** Yule A. 1975, p. LXVII: «Yule so completely identified himself with his favourite traveller that he frequently signed contributions to the public press as Marcus Paulus Venetus or M.P.V.»; cf. *ivi* nota 70.

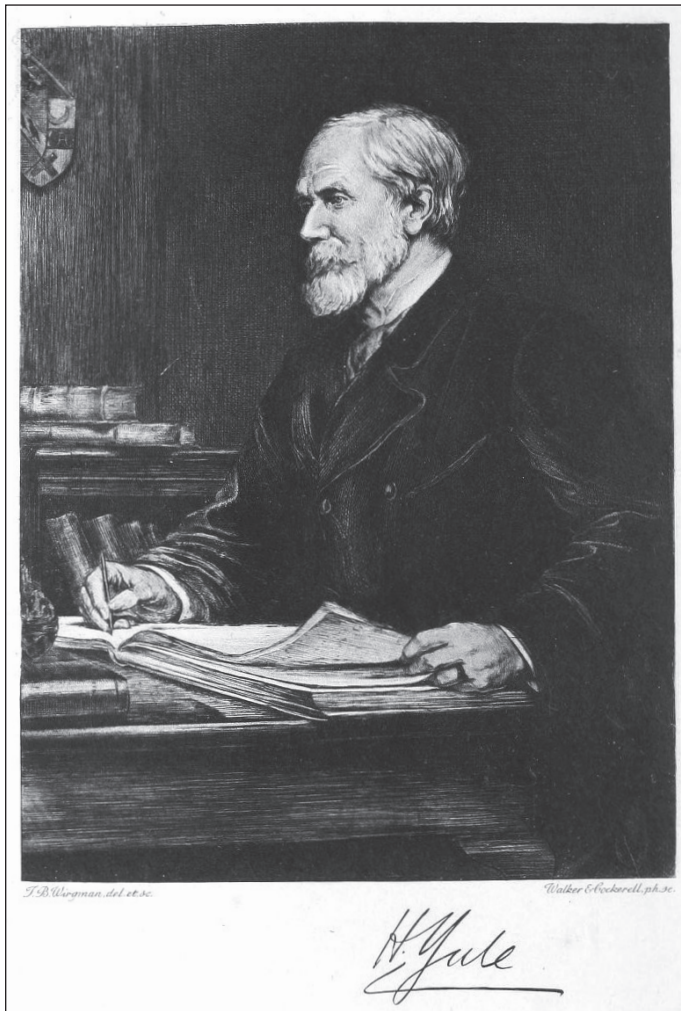
**35.** Cf. la premessa alla II edizione: «In concluding these 'forewords' I am probably taking leave of Marco Polo, the companion of many pleasant and some laborious hours, whilst I have been contemplating with him ('vôlta a levante') that Orient in which I also had spent years not a few» (Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. XV).

**36.** Sulla «tradizione del ritratto moderno dello scienziato dal secolo XIX», cf. Nikolow, Bluma 2009, p. 45, con ampia bibliografia. Sul significato del ritratto nel frontespizio delle pubblicazioni inerenti la letteratura di viaggio, si veda Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, pp. 8, 143-144.

**37.** Lo stemma è riprodotto anche in Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. XXVI.

**38.** Riprodotto in Yule 1871, vol. 1, pp. [IV], XL, come pure nella II e III ed.: Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 8.

**39.** Il ritratto era già presente nella II edizione, Yule 1875, vol. 1, a fronte della p. 76. Nella III edizione l'iscrizione latina sottostante viene riportata senza il segno di nasale su *peregrator* (che va sciolto come: *peregrinator*).



**Figura 5** Ritratto di Sir Henry Yule, «da un dipinto di T.B. Wirgman esposto nella Royal Engineers' Mess House a Chatham» (Yule 1903, vol. 1, pagina di rispetto).

India durante il servizio nell'amministrazione coloniale e che aveva poi coltivato in Europa. In essa figurano nomi allora famosi nel *Great Game*, cioè nella concorrenza e nel confronto strategico fra Impero britannico e Impero russo per la supremazia nell'Asia centrale, quali Francis E. Younghusband<sup>40</sup> e Mark S. Bell, quest'ultimo direttore del servizio segreto dell'esercito (*Indian Army Intelligence*)<sup>41</sup>. Ma compaio-

<sup>40</sup>. Su di lui si veda O' Conor, Ryder, Bailey 1942 e cf. Larner 1999, p. 178, anche per le osservazioni che seguono.

<sup>41</sup>. Su Mark Sever Bell (1843-1906), membro dei *Royal engineers*, anch'egli coinvolto nel *Great Game*, si vedano le notizie offerte dal *Royal Engineers Museum*: [https://web.archive.org/web/20060810231036/http://www.remuseum.org.uk/vc/rem\\_vc\\_bell.htm](https://web.archive.org/web/20060810231036/http://www.remuseum.org.uk/vc/rem_vc_bell.htm) (18/10/2020).

no pure servitori dello Zar che giocavano sul versante opposto, come il colonnello russo Nikolai Prževal'skij<sup>42</sup>, né potevano mancare i missionari attivi nell'India meridionale, nel Tibet e a Shangai.

Fra i vari ufficiali in corrispondenza con Yule fu ad esempio il maggiore Thomas George Montgomerie dei *Royal Engineers*, il quale sarebbe poi diventato il modello per il Colonel Creighton, il personaggio creato da Kipling nel suo *Kim*<sup>43</sup>. Montgomerie fu l'inventore del sistema in base al quale indigeni indiani, i *Pandits*, venivano inviati in incognito come esploratori-spia per disegnare mappe segrete dell'Asia centrale. Di Montgomerie, «my brother officer», Yule scrisse nel 1878 il necrologio, dopo essersi impegnato perché il suo *pandit* di maggior successo ottenesse la medaglia d'oro della *Royal Geographic Society*: travestito da mercante e da pellegrino, il «*Pandit dei Pandit*» e il «secondo Livingstone» – così Yule – aveva raccolto prezioso materiale trigonometrico fin sull'Himalaya dopo Lhasa<sup>44</sup>.

I contatti con esponenti dell'esercito e dell'amministrazione continuarono a sostanziare la rete sociale di Yule anche al suo ritorno in Europa. Come già l'*Asiatic Society of Bengal* all'epoca del suo soggiorno in India, ambito di azione e relazione furono per lui le Società scientifiche londinesi, che gli permisero di entrare in contatto con personaggi quali ad esempio Sir Francis Galton (1822-1911)<sup>45</sup>. Al di là dell'esplorazione, che presto dovette abbandonare per motivi di salute<sup>46</sup>, questi ebbe un raggio enorme di interessi e attività nel campo della meteorologia (fu lui a inventare il vocabolo 'anticiclone'), della psicologia e dell'antropometria; dopo la pubblicazione nel 1859 dell'*Origine delle specie* di Charles Darwin, che era suo cugino, egli s'era convertito all'evoluzionismo e aveva cominciato a riflettere sull'ereditarietà della razza umana aprendosi all'eugenetica, disciplina di cui è ritenuto il fondatore (fu lui a utilizzare per primo il termine nel 1883), e applicandosi così alle differenze ereditarie, alle caratteristiche sia fisiche sia sociali di individui, classi e 'razze'. Come forma di

42. Yule corredò di introduzione e note la traduzione inglese della relazione di un viaggio triennale di Prževal'skij in Mongolia e in Tibet, pubblicata in due volumi: vedi Prejevalsky 1876.

43. Lerner 1999, p. 178; Waller 2004, pp. 15-21, in particolare p. 19. A Montgomerie si deve anche il nome attuale della cima K2.

44. Waller 2004, p. 125. Yule ritirò la Medaglia a nome del *Pandit* Nain Singh, che non aveva potuto partecipare alla cerimonia (p. 216). Nel *Book of ser Marco Polo* Yule ringraziò espressamente il *pandit* Manphul per un'informazione sul Badakhshan: Yule 1871, p. X. Manphul è ricordato come «a very intelligent Hindu gentleman, who resided for some time in Badakhshan as agent of the Panjab Government, and from him arrived a special note and sketch, and afterwards a MS. copy of a Report, which set the position of Kishm at rest»: Yule 1871, p. 147, nota 4.

45. Un sintetico ritratto in Stocking 1987, pp. 92-96. Cf. Schwartz Cowan 2004, pp. 346-349 e Ginzburg 2004, pp. 537-546, 549.

46. Nel 1855 pubblicò comunque presso Murray un manuale pratico, *The Art of Travel*, che divenne «the leading authority of the day on the logistics of exploration»: Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, p. 147.



antropologia domestica applicata, l'eugenetica era strettamente legata alle convinzioni circa le gerarchie razziali e l'inferiorità dei popoli non-europei; per i suoi esperimenti al riguardo Galton sfruttò ampiamente la fotografia d'uso scientifico, e in particolare si servì di 'fotografie composite' (derivanti da sovrapposizioni plurime), convinto di poter far emergere i tratti generali di un gruppo a scapito di quelli individuali. Egli applicò fra l'altro tale tecnica non solo alla tipologia dei criminali londinesi, ma anche ai crani degli Andamanesi, una popolazione del Golfo del Bengala citata anche da Marco Polo<sup>47</sup>, alla quale Yule nel 1875 aveva dedicato un articolo nell'*Encyclopedia Britannica*. Galton usò quindi la fotografia per misurare/rappresentare 'tipi' umani e l'applicò alla psicofisica, nello sforzo di assoggettare i processi mentali a misure e leggi fisiche.

Qui Galton interessa perché in contatto con Yule, da lui citato come suo «amico»<sup>48</sup>. Anche Yule fu molto interessato alla fotografia, così almeno testimonia la figlia, e fu sicuramente a conoscenza degli esperimenti di Galton sulla «visualizzazione»<sup>49</sup>. In questo campo Galton stava offrendo contributi importanti e molto originali, mostrando che menti diverse lavorano in modo diverso e che le immagini visive e la memoria visiva hanno un grande ruolo in alcuni e in altri no. Yule, oltre che essere daltonico<sup>50</sup>, aveva la rara capacità di collegare forme architettoniche o immagini ai giorni della settimana. Attorno al 1878-1879 aveva scritto alcune note su questa peculiarità in relazione con le ricerche di Francis Galton – la figlia, cui dobbiamo l'informazione, non aveva però altri particolari. La notizia fornita da Amy coincide con quanto si sa di Galton, che proprio a quell'epoca si occupava della visualizzazione di numeri o 'forme di numeri', eventualmente collegate anche a mesi e anni o giorni della settimana. Nell'ambito di tale ricerca, il 9 marzo 1880 Galton portò con sé all'*Anthropological Institute* alcune persone in grado di fare quell'esperienza, le quali descrissero a viva voce le forme numeriche nate dalle loro associazioni mentali. Fra queste *imaginative persons*, che erano poi «gentlemen ben noti nel mondo scientifico», figurava anche Yule<sup>51</sup>.

Quel che può sembrare un aneddoto illustra bene l'ambiente sociale e culturale di Yule: un mondo fatto di conquiste, di esplorazioni, di geografia, di nascente antropologia, di forti aspettative rispetto a una misurazione 'scientifica' dell'uomo e dei gruppi, fondata sull'idea della rilevanza, per l'Impero, di una conoscenza delle

47. Ryan 1997, pp. 170-173. Galton fu uno dei primi animatori della BAAS (*British Association for the Advancement of Science*).

48. Galton 1881, p. 88.

49. Yule A. 1975, pp. XLIX-LX, nota 46. Amy Yule non fornisce però indicazioni più precise.

50. Il suo caso fu oggetto di particolare interesse da parte di Dalton, il quale nel 1859 avrebbe inviato a Yule attraverso il prof. Wilson «skeins of coloured silks to name» (Yule A. 1975, p. XLIX, nota 46).

51. Galton 1881, p. 88. Il testo letto da Galton s'intitolava: *Visualised Numerals*. All'*Anthropological Institute* Galton godeva allora di grande autorevolezza: si veda Stocking 1987, p. 261.

‘razze’. La visualizzazione su cui lavorava Galton rifletteva quell’insieme di interessi vivi anche nella fotografia, allora decisiva nel progetto del *picturing Empire*. La fotografia si presentava come l’*acme* tecnologica, semiotica e percettiva della ‘visione’, a sua volta metafora dei modi di conoscenza<sup>52</sup>. La visualizzazione fu un’attitudine anche di Yule, abile nel definire itinerari e tracciare carte, schizzare edifici, colorare acquerelli<sup>53</sup>; con i suoi disegni e le sue mappe, numerose anche nel *Libro di ser Marco Polo*, egli contribuì a rendere letteralmente ‘visibile’ il lontano Oriente poliano.

4. L’esperienza di Marco Polo si condensava per Yule nell’esplorazione, piano sul quale si giocava un rinnovato parallelismo passato-presente<sup>54</sup>, il nesso fra Polo da una parte, il colonnello e i suoi contemporanei dall’altra. A proposito dell’altopiano del Pamir, Yule poteva ad esempio osservare che il «capitolo è uno dei più interessanti del libro e contiene una delle sue più splendide anticipazioni dell’esplorazione moderna, mentre per converso (*conversely*) la narrazione del luogotenente John Wood presenta la più brillante conferma nel dettaglio del racconto di Marco»<sup>55</sup>. Marco Polo diventava precursore delle grandi scoperte dell’età moderna e contemporanea, in una narrazione che superava le barriere cronologiche, ponendo in comunicazione vecchi e nuovi esploratori. Ne derivava un continuo trascorrere dal passato al presente, al di là di ogni confine temporale. Nel capitolo sulla ‘provincia di Turcomania’, ad esempio, se Marco Polo riferiva che gli abitanti erano seguaci di Maometto, un rude popolo con un «uncouth language of their own», nella nota relativa Yule ricordava anzitutto che Riccoldo da Monte di Croce nel Duecento chiamava i Turcomanni «homines bestiales», per aggiungere: «Al giorno d’oggi Ainsworth osserva, a proposito di un villaggio turcomanno: ‘I cani sono molto feroci [...] la popolazione solo un pochino migliore’», concludendo con una citazione di Costantino Porfirigeno (sec. X) sulla cattiva fama della locale popolazione precedente i Turcomanni.<sup>56</sup>

52. Cf. Bunzl 2014, p. XI.

53. Alcuni disegni e acquerelli del colonnello si conservano alla *British Library*: [http://explore.bl.uk/primo\\_library/libweb/action/search.do?ct=facet&fctN=facet\\_rtype&fctV=images&rftnGrp=1&rftnGrpCounter=1&frbg=&indx=1&fn=search&dscnt=0&vl\(2084770704UI0\)=any&scp.scps=scope%3A\(BLWEBSITE\)&tb=t&vid=BLVU1&mode=Advanced&ct=AdvancedSearch&srt=rank&tab=website\\_tab&dum=true&vl\(freeText0\)=yule%20&dstmp=1603019180739](http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?ct=facet&fctN=facet_rtype&fctV=images&rftnGrp=1&rftnGrpCounter=1&frbg=&indx=1&fn=search&dscnt=0&vl(2084770704UI0)=any&scp.scps=scope%3A(BLWEBSITE)&tb=t&vid=BLVU1&mode=Advanced&ct=AdvancedSearch&srt=rank&tab=website_tab&dum=true&vl(freeText0)=yule%20&dstmp=1603019180739) (18/10/2020).

54. Yule osservava che quelle regioni, così piene di attrazioni per i geografi, non erano più state descritte da alcun viaggiatore europeo fino alla spedizione nel 1838 del capitano John Wood, dell’*Indian Navy*. Anche dello scozzese John Wood (1812-14 November 1871), ufficiale di marina, cartografo ed esploratore specie dell’Asia centrale, Yule corredò il diario di viaggio: *A Journey to the Source of the River Oxus* (Wood 1872).

55. Yule 1875, vol. 1, p. 183, nota 2 (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 174, nota. 2), *Plateau* di Pamir (cap. XXXII). Cf. Yule 1875, vol. 1, p. 171, nota 7 (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 163, nota 7) a proposito del *Plateau* di Shewá, 25 miglia a est di Faizabad. Nessun viaggiatore europeo dei tempi moderni («unless Mr. Gardner») risultava esser stato in quei ‘gloriosi tavolati’.

56. Yule 1871, vol. 1, p. 44, nota 1 (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 44, nota 1).

In questo tipo di commenti la distanza storica tendeva a svanire e le note contemporanee si agganciavano al passato duecentesco, con il risultato di attualizzare i viaggi di Marco Polo. Yule e i suoi colleghi diventavano l'esploratore Marco Polo, impegnati in un viaggio in Oriente che era un viaggio nel medioevo, in un passato-non-ancora-passato di cui il presente poteva dare conferma. Il lontano-vicino nel tempo e nello spazio restava sostanzialmente una relazione di civiltà/in-civiltà, sicché anche il giudizio negativo dei contemporanei su diverse popolazioni asiatiche poteva trovare conferma nel lontano antenato del Duecento. Ecco allora il giudizio su Kublai Khan, «il primo della sua linea a elevarsi al di sopra della barbarie (*barbarism*) naturale e sistematica dei Mongoli»<sup>57</sup>, o sull'«eccentrica» pratica della *couvade* narrata da Marco Polo,<sup>58</sup> una pratica che Yule ritrovava sui Pirenei, in Sudamerica e altrove: le sue radici andavano ricercate nella «psicologia dell'uomo non civilizzato»<sup>59</sup>, con una sopravvivenza o quanto meno tracce dello «stesso sentimento presente in molte nazioni non civilizzate» del mondo contemporaneo, già individuate da Max Müller<sup>60</sup>. Selvaggi e incivili rimanevano per lui i *Kolomans*, i cui soldati «rank as the best among all the uncivilized tribes»<sup>61</sup>, e i *Miautsé*, i cui «arblasts or crossbows are still characteristic weapons of many of the wilder tribes of this region»<sup>62</sup>.

Accanto a civiltà/civilizzazione, Yule fece sue alcune categorie proprie dell'antropologia del suo tempo, come ad esempio 'razza'<sup>63</sup>. Il linguaggio e l'immaginario razziale occuparono un posto centrale nella cultura vittoriana, con un rilievo crescente dalla fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento, cioè dopo che le due maggiori sollevazioni in India (1857) e Giamaica (1865) avevano risvegliato sentimenti e pulsioni ostili riguardo a 'razza', schiavitù e controllo coloniale. L'attenzione alla 'razza' pervase così una varietà di ricerche scientifiche, specie quelli di rilevanza per l'Impero, focalizzandosi sempre più entro l'etnologia e l'antropologia. Non stupisce quindi l'uso del concetto da parte di Yule: in un saggio edito nel 1879, ma scritto circa dieci anni prima contemporaneamente al *Marco Polo*, egli s'era occupato appunto di 'razze', illustrando le analogie fra le popolazioni dell'Indocina e dell'ar-

57. Yule, Cordier 1975, vol. 1, 349, nota 1.

58. Cf. le riflessioni in Ploss 1876, che parla di *Abnormität* (vol. 1, p. 125).

59. Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 92, nota 4.

60. Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 93.

61. Yule riprese la descrizione di Elijah C. Bridgman, ponendola in corsivo (Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 124, nota 1).

62. Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 82, nota 4: «Some of the Miao-tzü of Kweichau are described as wearing armour of buffalo-leather overlaid with iron plates».

63. Cf. la conferenza tenuta al *Royal Anthropological Institute* il 29 aprile 1879, ma scritta circa dieci anni prima, come avverte la nota a p. 289: Yule 1880, pp. 290-301. Sull'uso del concetto di 'razza' cf. Yule 1875, vol. 1, p. 179, nota 4.



**Figura 6** Ritratto di un Hazara, «da una fotografia cortesemente scattata *ad hoc* dal M.-Gen. C.P. Keyes, C.B., comando della *Panjab Frontier Force*» (Yule 1903, vol. 1, p. 102).

cipelago indiano sulla base delle consuetudini, della forte somiglianza fisica e della vicinanza spaziale<sup>64</sup>. La tendenza a considerare i lineamenti e l'identità razziale attraverso la tipizzazione si può indovinare anche nelle illustrazioni scelte da Yule a corredo dei due suoi volumi. Il «ritratto di un Hazara»<sup>65</sup> (Figura 6), tratto da una fotografia vera, si staglia come volto decontestualizzato su uno sfondo tratteggiato, quasi un 'tipo' fisico generalizzato, con la stessa soluzione figurativa riservata alle specie animali in altri passi dell'opera: all'*ovis Poli* (montone del Pamir), alle sue corna o alla pecora etiopica<sup>66</sup> (Figura 7 e 8). In questo caso Yule utilizzava la tecnica allora usuale di creare illustrazioni da foto, ma la sua applicazione a un uomo e solo al volto riflette una sorta di anonimizzazione e standardizzazione: «Gli stessi esseri umani [...] descritti come forme naturali primitive»<sup>67</sup>. Altrettanto asettici i

64. Yule 1880. Sull'atteggiamento benevolo dell'antropologia britannica ottocentesca anche nei confronti di non specialisti, Sen 2010, p. 5, in riferimento a Kuklick 1991, pp. 27-74 («Scholars and practical men»).

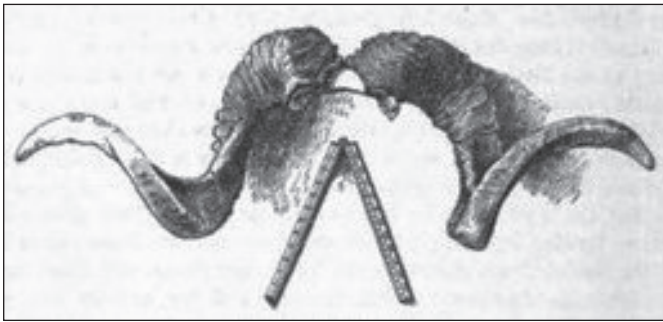
65. Yule 1875, vol. 1, p. 104 (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 102).

66. Figg. 6-7. Rispettivamente, Yule 1875, vol. 1, p. 186 e p. 185; vol. 2, p. 418 (= Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 177 e 176; vol. 2, p. 425).

67. Così Pennacini 2015, p. 111, a proposito della letteratura di viaggio settecentesca.



**Figura 7** *Ovis Poli* o 'montone del Pamir', «da un disegno di Severtsof presente in una pubblicazione russa» (Yule 1903, vol. 1, p. 177).



**Figura 8** Corna dell'*Ovis Poli*, disegnate da Yule «sulla base di un esemplare di proprietà della *Royal Asiatic Society*» (Yule 1903, vol. 1, p. 176).

Kakhyen, un uomo e una donna appoggiati a un albero, riprodotti sempre da una fotografia<sup>68</sup>: come quella dell'Hazara, la loro immagine risulta frutto di una categorizzazione che suggerisce la 'purezza' culturale dell'oggetto antropologico, cui si negavano circostanze storiche<sup>69</sup>.

L'attenzione alla razza e all'«inciviltà» emerge in tutta la sua carica ideologica a proposito degli abitanti delle isole Andamane nel golfo del Bengala, con una dilatazione progressiva che si può seguire puntualmente attraverso le diverse edizioni del *Marco Polo*, anche oltre la morte di Yule.

Nel libro III, cap. XIII, Marco Polo presentava gli Andamanesi come privi di re, idolatri, non migliori delle bestie feroci, dotati di teste di cane, con denti e occhi canini, dediti al cannibalismo<sup>70</sup>.

68. Yule 1875, vol. 2, p. 74 (in riferimento agli uomini dai denti d'oro di cui parla Marco Polo, p. 73) (= Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 90).

69. Cf. Fraser 2017, pp. 41-42, a proposito del *comte de Forbin* nel suo *Voyage dans le Levant* del 1819.

70. Baldelli Boni 1827, vol. 1, l. III, cap. XVIII, p. 403.

Angaman est une yslé bien grant. Il ne ont roi. Il sunt ydres e sunt come bestes sauvages. Et si vos dirai d'une meiniere de jens que bien fait a conter [en] nostre livre. Or sachiés tout voirement que tuit les homes de ceste yslé ont chief come chien et dens et iaux come chiens : car je vos di qu'il sunt tuit senblable a chief come chien de grant chienz mastin. Il ont especeries asez. Il sunt mout cruel jens. Il menuient les omes, tuit cil que il puent prandre, puis qu'il ne soient de lor jens. Il ont grant abonda[n]ce de toutes meinières d'especeries. Lor viandes est [ris] e lait et cars de toutes meinières. Il ont encore fruit devisee a les nostres<sup>71</sup>.

Proprio nei decenni in cui Yule operava e scriveva, il 'caso' delle isole Andamane era oggetto di attenta osservazione. Le isole erano state incorporate all'Impero britannico negli anni Cinquanta dopo il 'Grande ammutinamento' e utilizzate come colonia penale<sup>72</sup>. Tale circostanza aveva favorito le ricerche sulla popolazione indigena, presa in considerazione come oggetto scientifico interessante per il suo isolamento geografico e il suo presunto basso stadio evolutivo, tale da renderla rappresentante dell'infanzia dell'umanità<sup>73</sup>. Se ne occupò fra gli altri Edward B. Tylor, che Yule conobbe di persona e spesso citò nel suo *Marco Polo*<sup>74</sup>: figura chiave dell'antropologia britannica, Tylor collaborò fra l'altro ai *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* (1874)<sup>75</sup>, un'iniziativa mirante a sollecitare la raccolta di informazioni e fotografie per la ricerca scientifica.

Quanto a Yule, il commento alle isole in questione inizialmente fu molto descrittivo; già nei *Mirabilia* il colonnello aveva lamentato la scarsità d'informazioni sugli Andamanesi, con un breve *excursus* sul loro presunto aspetto canino – in *Cathay* aveva poi ripreso il tema, proponendo lo schizzo del ritratto di contadini Sunda dall'isola di Giava come esemplificazione di uno speciale tipo fisiognomico maschile<sup>76</sup>. Nel *Marco Polo* Yule rimase neutrale, rinviando a vecchie relazioni su una tribù nera con capelli crespi nell'interno sconosciuto della Grande Nicobar, e citando al proposito alcune lettere di un suo 'amico colonnello', «sovrintendente dei nostri insediamenti nelle An-

71. Si cita dall'edizione di Benedetto 1928, cap. CLXXIII, p. 176.

72. Cf. Sen 2010.

73. Ryan 1997, p. 153. Cf. Sen 2010, pp. 28-34 (*Race, science and the renewal of wonder*).

74. Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 91, nota 4, sullo scambio epistolare Yule-Tylor in riferimento alla *couvade*. Cf. al riguardo anche Yule 1871, *Introduction*, vol. 1, p. CXXXIII = Yule, Cordier 1975, vol. 1, p. 108.

75. Stocking 1987, pp. 156-164. Sui *Notes and Queries*, *ivi*, pp. 258-260. Come i precedenti (King 1844), anch'essi furono pubblicati dalla *British Association for the Advancement of Science* (Brighton Meeting, agosto 1872).

76. Yule 1863, p. 44, nota 2; nella prima ed. di *Cathay* del 1866: vol. 2, pp. 466-467 (= Yule 1916, vol. 2, pp. 167-169). Accenni già in Yule 1858, p. 28: sul Bilús, «may not be here some dime tradition of an alien and savage race of aborigines, akin perhaps to the quasi-negroes of the Andamans»; anche riguardo la *hairy woman*, come sopra s'è detto, «at first sight seemed an absolute realization in the flesh of the dog-headed Anubis» (*supra*, nota 14).

damane»<sup>77</sup>. In modo ancora distaccato Yule citava il passo di una lettera dell'amico colonnello, secondo cui «gli indigeni che sono stati catturati a Trinkat [...] hanno un aspetto molto più selvaggio»<sup>78</sup>, e proseguiva osservando che la popolazione delle isole Andamane era costituita da «negri orientali nel più basso stadio della barbarie, che sono rimasti per molto tempo nella loro condizione isolata e degradata, così vicini alle coste dei grandi paesi civilizzati»<sup>79</sup>. A tale affermazione faceva seguire una descrizione tratta dalle prime relazioni arabe, secondo le quali gli Andamanesi mangiavano uomini vivi, erano neri con capelli crespi e giravano nudi – l'accusa tradizionale di cannibalismo, chiosava Yule, era molto persistente, anche se generalmente rigettata da quando gli Inglesi si erano insediati nel gruppo delle isole nel 1858<sup>80</sup>. Tutte queste opinioni, antiche e moderne insieme, vennero riportate senza commento dal colonnello, che si fece più loquace a proposito degli uomini-cane, considerandoli una fantasia vecchia almeno come Ctesia, come già aveva fatto in *Cathay* alcuni anni prima<sup>81</sup>.

Nuove indicazioni sulle isole si trovano nella terza edizione del *Marco Polo* di Yule curata da Henri Cordier nel 1903<sup>82</sup>, e soprattutto nelle *Note e addenda all'edizione*

77. Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 308.

78. «The natives who were captured at Trinkat [...] were a most savage-looking set, with remarkably long arms, and very projecting eye-teeth» (*ibidem*).

79. «Oriental negroes in the lowest state of barbarism – who had remained in their isolated and degraded condition, so near the shores of great civilised countries»: Yule, Cordier 1975, vol. 2, p. 309. Descrizione simile in Yule 1875b, p. 11: «These islands, so near countries that have for ages attained considerable civilisation and have been the seat of great empires, and close to the track of a great commerce which has gone on at least 2000 years, continue to our day the abode of savages as low in civilisation as almost any known on earth». È stato al riguardo osservato che: «The racializing of the Andamanese was central to their transformation from dog-headed beasts to humans of an inferior grade» (Sen 2010, p. 28).

80. Al riguardo, Sen 2010, pp. 13-17.

81. Yule riteneva che esprimesse il disgusto di tipi 'allofili' di comportamento («couthness»), giacché i cubani dicevano altrettanto dei caraibici, i danesi dei finlandesi; e citava un curioso passo del geografo arabo Ibn Saïd, il quale faceva un «complimento ambiguo» ai predecessori di Moltke e Von Roon: «The *Borús* (Prussians) are a miserable people, and still more savage than the Russians [...]. One reads in some books that the *Borús* have dogs' faces; it is a way of saying that they are very brave» (Yule, Cordier 1975, vol. 2, pp. 311-312, nota 1; Yule 1875, vol. 2, pp. 293-294, nota 1 = Yule, Cordier 1975, vol. 2, pp. 311-312, nota 1).

82. Yule, Cordier 1975, vol. 2, pp. 308-309 (Nicobare), 310-312 (Andamane): vi si danno precisazioni circa la natura demoniaca degli abitanti delle isole Nicobare e sul loro aspetto orripilante e terrificante, insieme con due incisioni con rappresentazioni medievali di uomini-cane, che Cordier traeva dal suo studio su Odorico da Pordenone, comprendente un ampio capitolo sul tema. Cordier aggiunse una notizia tratta da Ibn Khodadbeh, secondo cui i Nicobaresi erano nudi e frequentavano mercanti stranieri (p. 308). Citò Gustaaf Schlegel, secondo il quale le isole Nicobare erano in genere note fra i Cinesi con il nome di «demoni che divorano gli uomini»; e ancora, «secondo Tuyen's Tungtien i nicobari sono orribili, hanno capelli rossi, denti come bestie, corpo nero [...]». Le due illustrazioni inserite nell'edizione del *Marco Polo* da Cordier riguardano i *Borús* e gli Andamanesi, presentati come civili *Cynocephali* in una miniatura del *Livre des Merveilles du monde* (BNF fr. 2810, f. 76v.).

*Yule*, pubblicate sempre da Cordier nel 1920<sup>83</sup>. Qui il nuovo editore, vecchio amico di Yule, riportava una lettera sul tema inviatagli da Sir Richard Temple<sup>84</sup>, l'amministratore dei due gruppi di isole Andamane e Nicobare per il Governo dell'India dal 1894 al 1903, il quale aveva già pubblicato diversi interventi su di esse sia nel *Census of India* del 1901 sia in varie riviste<sup>85</sup>.

Nella lettera inviata a Cordier e pubblicata nell'edizione Yule, Temple descriveva gli Andamanesi come «negroidi nel più basso stato di barbarie conosciuti»<sup>86</sup>; quindi, citando se stesso dal *Census Report*, proseguiva:

In childhood the Andamanese are possessed of a bright intelligence, which, however, soon reaches its climax, and the adult may be compared in this respect with the civilised child of ten or twelve. He has never had any sort of agriculture, nor until the English taught him the use of dogs did he ever domesticate any kind of animal or bird.

Temple sosteneva che nell'infanzia gli Andamanesi possedevano un'intelligenza brillante, la quale comunque raggiungeva presto la sua *acme*, tanto che gli adulti potevano essere paragonati a un bambino civilizzato di 10 o 12 anni: non sapevano contare, esprimevano idee non accurate e mal definite, si stancavano presto mentalmente e tendevano a crollare fisicamente sotto l'esercizio intellettuale. Pur non avendo sviluppato alcuna forma di rappresentazione grafica, comprendevano facilmente un disegno o una carta. Secondo il classico stereotipo del colonizzato come bambino<sup>87</sup>, per Temple gli Andamanesi mantenevano per tutta la vita le caratteristiche principali dell'infanzia: un popolo che poteva piacere, ma di cui non ci si poteva fidare («a people to like but not to trust»), non riconducibile alla civiltà. L'intelligenza delle donne era buona, benché di regola non uguale a quella degli uomini; Temple concedeva che le anziane avessero di frequente una «capacità mentale considerevole», la 'selvatichezza' era però venuta meno solo con l'età, sicché, aggiungeva Temple, le Andamanesi, quando l'instabilità della gioventù era passata, potevano diventare buone governanti, mentre i loro maschi fungevano bene come camerieri per il servizio a tavola<sup>88</sup>.

**83.** Furono pubblicate nel 1920 come fascicolo annesso alla III edizione di Yule e ristampate nell'ed. anastatica del 1975 di seguito all'edizione Yule (Cordier 1975).

**84.** Cordier 1975, pp. 144-150 (5 novembre 1919).

**85.** Temple aveva pubblicato studi nell'*Indian Antiquary*, nel *Journal of Royal Anthropological Institute* e in altri periodici. A suo giudizio vi erano informazioni nuove, che rendevano necessario riscrivere parecchie note al *Marco Polo*. Fra la copiosa bibliografia al riguardo, Temple riserva una menzione speciale ai lavori di E.H. Man, il quale aveva approntato un vocabolario degli Andamanesi meridionali, in corso di pubblicazione appunto a cura di Temple.

**86.** «Negritos in the lowest known state of barbarism»: Cordier 1975, pp. 147-150.

**87.** Cf. Cohen 1970, pp. 427-431. A tale convinzione, e al connesso principio di autorità, s'ispirò il governo delle colonie inglesi e francesi, seppur con metodi diversi.

**88.** Cordier 1975, pp. 146-148. La descrizione del carattere, che Temple traeva dal suo *Census Re-*



Nel 1920 la lettera di Temple fu pubblicata tal quale tra le *Note al Marco Polo* di Yule raccolte da Cordier, e può essere considerata emblematica di quella rete fra antropologia, dominio coloniale e scienze geo-storiche di eredità vittoriana in cui era stato immesso il *Milione*. Nelle mani di militari e governanti dell'Impero il testo del lontano Medioevo era divenuto deposito di conoscenze e convinzioni (pseudo)scientifiche potenziate di edizione in edizione, con un'*acme* razzista e maschilista nel 1920. *Lost in translation* – così Yule e i suoi contemporanei tradussero Marco Polo e il suo testo.

5. Il *Milione* si prestò dunque come *device* per la scoperta di un Oriente che era 'lontano' dalla propria modernità e tuttavia presente – relitto di un passato incastonato nell'oggi. Annullando le frontiere spaziali e temporali Marco Polo poteva essere sfruttato come *companion*<sup>89</sup> nell'esplorazione e nell'invenzione di uno «spazio anacronistico»<sup>90</sup>. Nel *Libro* così riconfigurato, gli esponenti della civiltà occidentale, «vôlti a Levante», proiettavano le loro nuove o rinnovate discipline scientifiche – cartografia, geografia, fotografia ed etnografia, assimilando Marco Polo, novello esploratore-etnografo, a un presente coloniale atemporale<sup>91</sup>. Se la 'retorica della visione' valse non solo per la scienza occidentale, ma in particolare per un'antropologia scienziata che presentava il suo oggetto anzitutto come 'visto' e la conoscenza etnografica come osservazione e/o rappresentazione<sup>92</sup>, Yule ne fu senz'altro partecipe, movendosi a suo modo nella prospettiva del *vide et impera* delineata da J. Fabian<sup>93</sup>.

Il *Book of ser Marco Polo* fu però anche altro. La visualizzazione scientifica non disdegnò il piacere estetico: venata di umorismo, la *vis* narrativa del colonnello, poeta oltreché artista, si dispiegava fin dall'introduzione, ad esempio nella descrizione delle galere da guerra e delle battaglie navali fra Genova e Venezia – tema evidentemente a Yule congeniale –, con la ripresa di testi poetici coevi, l'attenzione alle grida

---

*port*, è ancora più articolata e merita una citazione completa: «In childhood the Andamanese are possessed of a bright intelligence, which, however, soon reaches its climax, and the adult may be compared in this respect with the civilised child of ten or twelve. He has never had any sort of agriculture, nor until the English taught him the use of dogs did he ever domesticate any kind of animal or bird [...]». Temple aggiungeva che secondo lui il termine moderno Andaman era il malese Hanuman, cioè scimmia o selvaggio aborigeno antagonista degli ariani, e che l'accusa di cannibalismo era totalmente falsa.

**89.** Così Yule 1868. Secondo Lerner 1999, p. 178, «in their travels through Asia these men always seem to have had Marco Polo with them, either in their hand or their head».

**90.** McClintock 1995, pp. 40-44.

**91.** Sul concetto di 'allocronismo', si veda Fabian 2014, pp. 32-33 e in generale, sulla *coevalness denied*, pp. 37-69.

**92.** Riprendo letteralmente Bunzl 2014, p. XI.

**93.** Fabian 2014, p. 118 (*Vide et Impera: The Other as Object*).

e alla ‘musica’ della guerra, nonché dettagliate ricostruzioni iconografiche<sup>94</sup>. *L’ethos* della spiegazione scientifica<sup>95</sup> si combinava con l’esperienza vissuta in prima o terza persona, sicché le voci dei viaggiatori europei ottocenteschi risuonano nelle note di commento, restituendo il carattere ‘esperienziale’ proprio del resoconto di viaggio e interagendo con immagini la cui potenzialità ‘collaborativa e dialogica’ meriterà di essere analizzata secondo gli spunti offerti da E. Fraser<sup>96</sup>.

L’intreccio dei *surveys* tecnici con i testi letterari, che trovava corrispondenza nelle illustrazioni di manoscritti medievali affiancate a reperti museografici e riproduzioni da pubblicazioni ‘scientifiche’, fu probabilmente uno dei fattori del successo di Yule fra i suoi lettori. Quale brioso *alter ego* di Marco Polo, il colonnello ‘attualizzava’ il viaggiatore duecentesco e il suo mondo, con una carica soggettiva e creativa che affiora in taluni commenti e illustrazioni, come pure in elementi paratestuali quali la citata epigrafe e i frontespizi della seconda edizione<sup>97</sup> (*Figura 9*): due indovinate vignette disegnate da Yule, che mettono in scena Marco Polo rispettivamente al ritorno dal suo viaggio e poi in prigione con Rustichello.

In tempi di esuberante medievalismo, il titolo dei due volumi presentava caratteri in *old English*, con il risultato di «an improbable compromise between blackletter and easy-to-read», mentre l’articolo determinativo *the* era reso nella forma *ye*, un’eredità del primo medievalismo accolta in pratiche di scrittura che sarebbero divenute di gran moda a partire dagli anni 1880<sup>98</sup>: «This ‘ye’ is then a misunderstanding of an old letter to represent the sound at the beginning of the definite article ‘the’»<sup>99</sup>. L’ambientazione veneziana del primo, fantasioso frontespizio riprendeva sia l’archivolto in stile ‘italo-bizantino’ del portone di Ca’ Polo a Venezia, su cui Yule s’era soffermato nell’introduzione, sia la croce soprastante che già John Ruskin aveva inciso nei suoi *Stones of Venice*<sup>100</sup>. Appunto Ruskin, che fa appena capolino nel *Book of ser Marco Polo*, fu legato da saldi rapporti di amicizia con la famiglia Yule, generoso nell’offrire giudizi critici sugli schizzi del colonnello o nel mostrare alla moglie manoscritti di Dante G. Rossetti, dipinti di William H. Hunt e William Turner<sup>101</sup> – lo ricorda la figlia Amy, citando non a caso due autori preraffaelliti<sup>102</sup>.

94. Yule 1871, pp. LXVIII-XIX; cf. pp. LX-LXXIII.

95. L’espressione è ancora di Fabian 2014, p. 118.

96. Fraser 2017, p. 210 e p. 9.

97. Sull’importanza del ‘paratesto’ anche nella letteratura di viaggio, ampiamente Keighren, Withers, Bell (ed.) 2015, pp. 133ss. Sul frontespizio in particolare, pp. 143ss.

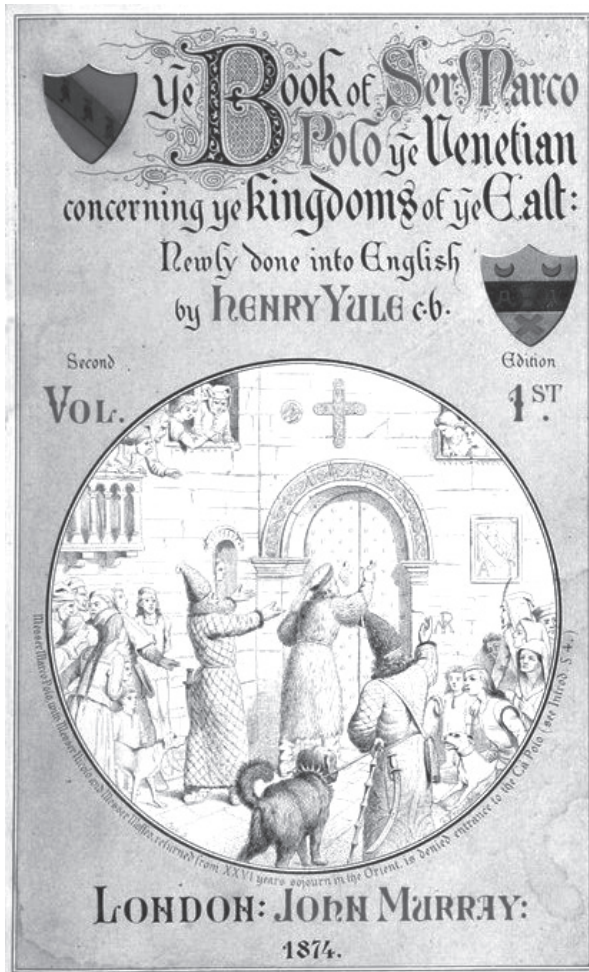
98. Ziolkowski 2018, p. 136. La citazione che ho fatto mia nel testo esprime un giudizio dell’autore sugli stili utilizzati in un biglietto di auguri per il nuovo anno delineato da Samuel Johnson.

99. Ziolkowski 2018, p. 289.

100. Yule 1871, p. LVIII.

101. Yule A. 1975, pp. LVI-LVII e nota 54.

102. Ruskin fu affascinato dalla giovane Amy Yule, «the witch of Sicily» con cui intraprese un’entusiasmante visita della Sicilia nel 1874: Picone 2019, p. 22. Amy era una delle *girls of Winnington*, l’istituto femminile progressista in cui Ruskin aveva insegnato e soggiornato, ricavandone un’esperien-



**Figura 9** «Illuminated Title, with Medallion representing the Polos arriving at Venice after 26 years' absence, and being refused admittance to the Family Mansion; as related by Ramusio». Incisione di Quinto Cenni, da un disegno di Yule (Yule 1903, vol. 1, frontespizio).

Nella cornice del *Libro*, lo 'spazio anacronistico' poté dunque giocare in modo ambivalente: per negare la contemporaneità a popolazioni considerate la sopravvivenza di stadi di sviluppo più o meno antico, e per consentire ad autori come Yule di farsi Marco Polo, impegnati in un viaggio in Oriente che era un viaggio medievaleggiante, in un passato non passato di cui il presente dava conferma. Orientalismo e Medievalismo, due movenze distinte dell'immaginario storico, s'incontravano e coniugavano nel creare uno spazio/tempo aperto alla 'visualizzazione' della scienza e della potenza europea, ma insieme alla 'visione' fantastica di un Oriente medievale.

za destinata a lasciare tracce profonde in lui come nelle allieve. Nel 1863 Ruskin aveva invitato alla *Winnington Hall School* Edward Burne-Jones, perché questi disegnasse dei cartoni aventi come soggetto *The Legend of Goode Wimmen* di Chaucer, per arazzi che le ragazze della scuola avrebbero dovuto tessere – il progetto poi fallì: MacCarthy 2011, pp. 157-160.

## Bibliografia

- Allen Ch. 1986, *A Glimpse of the Burning Plain. Leaves from the Indian Journals of Charlotte Canning*, London, M. Joseph.
- The Athenaeum, September 30, 1979, 437 (lettera di Henry Yule, Palermo, 15/9/1865).
- Baldelli Boni G.B. 1827, *Il milione di Marco Polo: testo di lingua del secolo decimoterzo ora per la prima volta pubblicato ed illustrato*, 2 voll., Firenze, Giuseppe Pagani, 1827.
- Benedetto L.F. 1928, *Il Milione. Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto, sotto il patronato della città di Venezia*, Firenze, L.S. Olschki.
- Bingle R.J. 1996, Henry Yule: India and the Cathay, in R.C. Bridges, P.E.H. Hair (eds), *Compassing the vast globe of the earth: studies in the history of the Hakluyt Society, 1846-1996: with a complete list of the Society's publications*, London, Routledge, pp. 143-164.
- Bondeson J. 2000, *Two-headed Boy, and Other Medical Marvels*, Ithaca N.Y., Cornell University Press.
- Brialdi C. 1979, Cenni Quinto, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 23, pp. 559-561.
- Bunzl M. 2014, Foreword: Syntheses of a Critical Anthropology, in Fabian 2014, pp. VII-XXXII.
- Cohen W.B. 1970, The Colonized as Child: British and French Colonial Rule, *African Historical Studies*, 3/2, pp. 427-431.
- Cordier H. 1914, *Le Colonel sir Henry Yule (1890)*, in *Mélanges d'histoire et de géographie orientales*, Paris, J. Maisonneuve et fils, vol. 1, pp. 159-185.
- Cordier H. 1975, *Ser Marco Polo. Notes and addenda to sir Henry Yule's edition, containing the results of recent research and discovery, by H. C., D. litt., hon. M.r.G.S., hon. F.R.S.I., member of the Institut de France, professor at the Ecole des langues orientales vivantes*, Paris, editor of Yule's "Marco Polo", St. Helier, Armorica Book (rist. di London John Murray 1920).
- Cordier H., A.F. Yule 1975, Yule A Bibliography of Sir Henry Yule's Writings compiled by, in Yule, Cordier 1975, pp. LXXV-LXXXII.
- Crawford J. 1829, *Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Court of Ava, in the Year 1827, With an Appendix Containing a Description of Fossil Remains by Professor Buckland and Mr Clift*, London, Henry Colburn, New Burlington Street.
- Daston L., Galison P. 2007, *Objectivity*, New York, Zone Books.
- Della Volpe N. 2002, *Quinto Cenni. Piemonte 1814-1860, (album n. 2)*, Roma, Stato maggiore dell'esercito.
- Dewan J. 2003, This Noble Triumph of Photography: Linnaeus Tripe's Thanjavur Inscription Panorama, in Pelizzari 2003, pp. 140-153.
- Dirks N.B. 2003, Colonial Amnesia and the Old Regime in the Photographs of Linnaeus Tripe, in Pelizzari 2003, pp. 196-215.
- Driver F. 2004, Yule, Sir Henry, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, vol. 60, pp. 976-978.

- Editor's Portfolio; or, Naval and Military Register, East India Company's Military Seminary, Addiscombe, *The United Service Journal, and Naval and Military Magazine*, 1838/2, London 1838, pp. 417-420. Editor's Portfolio; or, Naval and Military Register, East India Company's Military Seminary, Addiscombe, *The United Service Journal, and Naval and Military Magazine*, 1839, London 1839, pp. 272-275.
- Emery F.V. 1984, Geography and Imperialism: The Role of Sir Bartle Frere (1815-84), *The Geographical Journal* 150, pp. 342-50.
- Fabian J. 2014, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, Foreword by Matti Bunzl, with a New Postscript by the Author, New York, Columbia University Press.
- Falconer J. 2004, A pure labor of love. A publishing history of the people of India, in Hight, Sampson (ed.) 2004, pp. 51-83.
- Fraser E.A. 2017, *Mediterranean Encounters. Artist between Europe and the Ottoman Empire 1774-1839*, University Park, The Pennsylvania State University.
- Galluppi M. 1984, *Intellettuali e agenti dell'imperialismo in estremo Oriente. Francis Garnier e la conquista francese dell'Indocina (1860-1873)*, Napoli, Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi asiatici.
- Galton G. 1881, Visualised Numerals, and other Forms of Mental Imagery, *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 10, pp. 85-102.
- Galton G. 1855, *The Art of Travel; or, Shifts and Contrivances Available in Wild Countries, with Woodcuts*, London, John Murray.
- Ginzburg C. 2004, Family Resemblances and Family Trees: Two Cognitive Metaphors, *Critical Inquiry* 30, pp. 537-556.
- Greppi Cl. 2005, 'On the Spot': Traveling Artists and the Iconographic Inventory of the World, 1769-1859, in F. Driver, L. Martins (ed.), *Tropical Visions in an Age of Empire*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 23-42.
- Gupta N. 2003, Pictorializing the 'Mutiny' of 1857, in Pelizzari 2003, pp. 216-239.
- Hight E.M., Sampson G.D. 2004 (ed.), *Colonialist photography: imag(in)ing race and place*, London-New York, Routledge.
- Hüppauf B., Weingart P. 2009, Wissenschaftsbilder – Bilder der Wissenschaft, in B. Hüppauf, P. Weingart (ed.), *Frosch und Frankenstein. Bilder als Medium der Popularisierung von Wissenschaft*, Bielefeld, transcript.
- Hurd J., Kerr I.J. 2012, *India's Railway History: a research Handbook*, Leiden-Boston, Brill.
- Irwin J. 1996 (ed.), *George Eliot's Daniel Deronda Notebooks*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Karlekar M. 2013, *Visual Histories. Photography in the Popular Imagination*, New Delhi-Oxford, OUP India.
- Keene H.G. 1896, *Handbook for Visitors. Allahabad, Cawnpore and Lucknow. Second edition, revised, to which is added a chapter on Benares*, Calcutta, Thacker, Spink & Co.
- Keene H.G. 2000, *Hand-book for Visitors to Lucnow*, New Delhi, Asian Educational Services (rist. di Calcutta 1875).
- Keighren I.M., Withers Ch. W.J., Bell B. (ed.) 2015, *Travels into Print: Exploration, Writing, and Publishing with John Murray, 1773–1859*, Chicago-London, University of Chicago Press.

- King R. 1844, *Queries Respecting the Human Race*, to be addressed to Travellers and others, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n.s. 13/2, pp. 919-932.
- Kingston R. 2012, *Bureaucrats and Bourgeois Society: Office Politics and Individual Credit in France 1789-1848*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Kuklick H. 1991, *The Savage Within: The Social History of British anthropology, 1885-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Larner J. 1999, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven-London, Yale University Press.
- Larner J. 2008, Plucking Hairs from the Great Cham's Beard: Marco Polo, Jan de Langhe, and Sir John Mandeville, in S. Conklin Akbari, A. Iannucci (ed.), *Marco Polo and The Encounter of East and West*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, pp. 133-155.
- MacCarthy F. 2011, *The Last Pre-Raphaelite: Edward Burne-Jones and the Victorian Imagination*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Marco Polo, and Travels in his footsteps 1872, rec., *The Quarterly Review* 132, 1872, pp. 194-227.
- McClintock A. 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York-London, Routledge.
- Mersch D. 2009, Wissen in Bildern. Zur visuellen Epistemik in Naturwissenschaft und Mathematik, in B. Hüppauf, P. Weingart 2009, pp. 107-134.
- Murchison R.I 1871, Address to the Royal geographical society, delivered at the anniversary Meeting on the 22. May 1871, *Proceedings of the Royal Geographical Society* 15 (Session 1870-1871), pp. 252-316.
- Nikolow S., Bluma L. 2009, Die Zirkulation der Bilder zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Ein historiographischer Essay, in Hüppauf, Weingart 2009 (ed.), pp. 45-78.
- Nissel H. 2004, Hafenstädte im Netzwerk britischer Weltherrschaft, in D. Rothermund, S. Weigelin-Schwiedrzik, *Der Indische Ozean. Das afro-asiatische Mittelmeer als Kultur- und Wirtschaftsraum*, Wien, Promedia, pp. 181-206.
- O' Conor F., Ryder C.H.D., Bailey F.M. 1942, Lieut.-Col. Sir Francis Edward Younghusband, *The geographical Journal* 100/3, pp. 131-137.
- Pauthier G. 1865, *Le livre de Marco Polo citoyen de Venise conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân; rédigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise; publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revue par Marc Pol lui-même et donnée par lui, en 1307, à Thiebault de Cépoï, accompagnée des variantes, de l'explication des mots hors d'usage, et de Commentaires géographiques et historiques, tirés des écrivains orientaux, principalement chinois, avec une Carte générale de l'Asie*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, fils & Cie.
- Pelizzari 2003 (ed.), *Traces of India: Photography, Architecture, and the Politics of representation, 1850-1900*, New Haven and London, Yale University Press.
- Pennacini C. 2015, Immagini dalla 'zona di contatto'. Le fotografie della spedizione italiana al Rwenzori (1906), *Voci. Annale di scienze umane* 12, pp. 109-134.

- Picone R. 2019, John Ruskin e i viaggi nel Mezzogiorno d'Italia, *Ananke. Quadrimestrale di cultura, storia e tecniche della conservazione per il progetto*, n.s. 87 (maggio), pp. 12-23.
- Ploss H.H. 1876, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien*, 2 Bände, Stuttgart, Auerbach.
- Prejevalsky, N. 1876, *Mongolia, the Tangut country, and the solitudes of northern Tibet, being a narrative of Three Years' Travel in Eastern High Asia, translated by E. D. Morgan, with Introduction and Notes by Colonel Henry Yule*, 2 vols, London, Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington.
- Proceedings of the Asiatic Society. For February, 1858, *Journal of the Asiatic society of Bengal* 27, 1858, pp. 110-127
- Proceedings of the Asiatic Society. For January, 1862, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 31, 1862, pp. 53-64.
- Proceedings of the Asiatic Society. For March, 1862, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 31, 1862, pp. 94-110.
- Rando D. 2014a, *Venezia medievale nella modernità. Storici e critici della cultura fra Otto e Novecento*, Roma, Viella.
- Rando D. 2014b, 'A seder ci ponemmo ivi ambodui volti a Levante'. Marco Polo nach Colonel Henry Yule, in T. Lohse, B. Scheller (ed.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Colloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin, de Gruyter, pp. 79-100.
- Reichert F. 1988, Columbus und Marco Polo – Asien in Amerika. Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen, *Zeitschrift für Historische Forschung* 15, pp. 1-63.
- Ryan J.R. 1997, *Picturing Empire. Photography and the Visualization of the British Empire*, London, Reaktion Books (rist. nel 2013).
- Sampson G.D. 2004, Unmasking the colonial Picturesque. Samuel Bourne's photographs of Barrackpore Park, in Hight, Sampson 2004, pp. 84-106.
- Schwartz Cowan R. 2004, Galton, Sir Francis, *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 21, Oxford, Oxford University Press, pp. 346-349.
- Schwartz J.M., Ryan J.R. 2006a, *Picturing Place. Photography and the Geographical Imagination*, London-New York, I.B. Tauris (rist. del 2003).
- Schwartz J.M., Ryan J.R. 2006b, Introduction: Photography and the Geographical Imagination, in Schwartz J.M., Ryan J.R. 2006a, pp. 1-18.
- Sen S. 2010, *Savagery and Colonialism in the Indian Ocean. Power, Pleasure and the Andamans Islanders*, London-New York, Routledge.
- Smethurst P. 2004, The Journey from Modern to Postmodern in the Travels of Sir John Mandeville and Marco Polo's *Divisament dou Monde*, in R. Utz, J.G. Swan (ed.), *Postmodern Medievalisms, with the assistance of Paul Plisiewicz*, Cambridge, Brewer, pp. 159-179.
- Stocking G.W. 1987, *Victorian Anthropology*, New York-London, The Free Press.
- Strachan P. 1989, *Imperial Pagan: art and architecture of Old Burma*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Tickell A. 2012, *Terrorism, Insurgency and Indian-English Literature*, New York, Routledge.
- Waller D.J. 2004, *The Pundits: British Exploration of Tibet and Central Asia*, Lexington, The University Press of Kentucky.

- Wood J. 1872, *A Journey to the Source of the River Oxus. New edition, edited by his Son. With an Essay on the Geography of the Valley of the Oxus by Colonel Henry Yule*, London, John Murray.
- Yule A.F. 1975, *Memoir of Sir Henry Yule*, in H. Yule, H. Cordier 1975, pp. XXVII-LXXII.
- Yule H. 1844, Notes on the Kasia Hills and People, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n.s. 12/2, pp. 612-631.
- Yule H. 1858, *A Narrative of the mission sent by the Governor-General of India to the court of Ava in 1855, with notices of the country, government, and people*, London, Smith, Elder & Co.
- Yule H. 1863, *Mirabilia descripta. The wonders of the East, by Friar Jordanus of the order of preachers and bishop of Columbum in India the greater (circa 1330). Translated from the Latin original, as published at Paris in 1839, in the Recueil de voyages et de mémoires, of the Society of Geography, with the addition of a commentary*, London, Hakluyt Society.
- Yule H. 1868, Marco Polo and his Recent Editors, *The Quarterly Review* 125, pp. 133-165.
- Yule H. 1871, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East, newly translated and edited, with notes*, 2 vols, London, Murray.
- Yule H. 1874, The Travels of Jerome Cardan in Scotland, *The Geographical Magazine* 1, pp. 240-242.
- Yule H. 1875a, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Newly translated and edited, with notes, maps and other illustrations. By Colonel Henry Yule, C.B., late of the Royal Engineers (Bengal), hon. Fellow of the Geographical society of Italy, Corresponding Member of the Geographical Society of Berlin, and of the N.-China Branch of the R. Asiatic Society, etc.*, II edition, 2 vols. revised, London, Murray.
- Yule H. 1875b, Andaman Islands, *Encyclopaedia Britannica* 9, ed. Edinburgh, Black, vol. 2, pp. 11-13.
- Yule H. 1880, Notes on Analogies of Manners between the Indo-Chines Races and the Races of the Indian Archipelago, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 9, pp. 290-301.
- Yule H. 1892, Notes on the Iron of the Kasia Hills, *Journal of the Asiatic society of Bengal* 11/2, pp. 853-857.
- Yule H. 1916, *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of Medieval Notices of China translated and edited by Henry Yule, With a Preliminary Essay on the Intercourse between China and the Western Nations previous to the discovery of the Cape Route*, 2 vols, London, Hakluyt society (rist. dell'ed. London 1866, rivista da H. Cordier).
- Yule H., Cordier H. 1975, *The Book of ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East, translated and edited, with extensive critical and explanatory notes, references, appendices and full indexes, preceded by an analytical and historical introduction, third edition, revised throughout in the light of recent discoveries, accompanied by a supplement, containing additional notes and addenda, with a memoir of Henri Yule by his daughter Amy Frances Yule and a bibliography of his writings*, St. Helier: Armoriga Book (rist. dell'ed. London 1903 e 1929-1930).



- Ziehe I. 2006, Bildtafeln – ein wissenschaftliches Dokumentationsmedium, in I. Ziehe, U. Hägele (ed.), *Fotos – schön und nützlich zugleich. Das Objekt Fotografie*, Berlin, LIT, pp. 159-176.
- Ziolkowski J.M. 2018, *The Juggler of Notre Dame and the Medievalizing of Modernity*, 5, *Tumbling into the Twentieth Century*, Cambridge, UK, Open Book Publishers.
- Zimmermann A. 2009, *Ästhetik der Objektivität. Genese und Funktion eines wissenschaftlichen und künstlerischen Stils im 19. Jahrhundert*. Bielefeld, transcript.

#### Online

*A Series of Views in Burmah taken during Major Phayre's Mission to the Court of Ava in 1855*, Calcutta, s.n., 1856(?), on line: [<http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/019wdz000000540u00095000.html>] e [<http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/019wdz000000540u00096000.html>] (ultimo accesso 10/10/2020).



# I Persiani a Pietrogrado

## La battaglia di Salamina di Adrian Piotrovskij e Sergej Radlov

VALENTINA PARISI\*

In the years following the October Revolution the attempt to revive Greek tragedy as a collective play went together in Petrograd with the staging of amateur mass performances, mostly in open-air venues. Both tendencies are visible in *The Battle of Salamis*, a satirical play for children written by Adrian Piotrovsky and Sergei Radlov and staged on April 10th, 1919 in the premises of Teatr-Studija on Nevsky Prospect. Tracing back to the biographies of the two authors (both classicists), I will place *The Battle of Salamis* in the context of coeval theatrical experiments and examine its text, especially in reference to the representation of the Persians.

Il 9 aprile 1919 un articolo non firmato apparso sul quotidiano di Pietrogrado *Žizn' iskusstva* annunciava l'imminente riapertura del Teatr-Studija (Teatro-Studio) in una nuova sede – non più l'edificio dell'ex Litejnyj Teatr («originariamente un garage, riadattato alla bella e meglio qualche anno fa»<sup>1</sup>, e del tutto inadeguato a ospitare spettacoli), bensì la sala «spaziosa e confortevole»<sup>2</sup> dell'ex Teatr Grotesk, ubicato al numero 56 del Prospekt 25 Oktjabrja, vale a dire l'attuale prospettiva Nevskij. Le ricerche di quello studio programmaticamente sperimentale e orientato «all'elaborazione di nuovi valori scenici per l'epoca futura»<sup>3</sup> riprendevano dopo un'interruzione forzata, dovuta all'incertezza della situazione post-rivoluzionaria, cui d'altronde alludeva anche la frequenza con cui il prefisso 'ex' anticipava i nomi dei teatri pietrogradesi. «Causa l'assenza di elettricità, le ultime rappresentazioni allo 'Studio' si sono tenute a lume di candela. L'umidità e il freddo [...] si sono fatti invariabilmente sentire, e a pagarne le conseguenze sono stati gli spettatori, ma soprattutto i partecipanti agli spettacoli»<sup>4</sup>. Gli inconvenienti che l'avanguardia artistica dell'epoca era costretta ad affrontare emergono con vivacità anche dal diario di Ljubov' Jakovleva

\* Università degli Studi di Pavia.

1. «...бывшего гаража, случайно, на скорую руку приспособленного, несколько лет назад, под театр», Autore anonimo 1919a, p. 3.

2. «...просторный и уютный зал», *ibidem*.

3. «...выработка театральных ценностей на будущее время», *ibidem*.

4. «Последние спектакли 'Студия' пришлось вести, за отсутствием правильной подачи тока при керосиновом освещении. Сырость и холод [...] постоянно давали себя чувствовать и зрителям и особенно участникам спектаклей», *ibidem*. Il resoconto è confermato anche da quanto riportato dal bollettino dei Teatri Statali di Pietrogrado: «В театре 'Студия' (бывший Литейный) много мешало правильному ходу спектаклей отсутствие света», Autore anonimo 1919b, p. 249.

Šaporina, marionettista che al Teatr-Studija in quello stesso 1919 avrebbe messo in scena *Vertep* di Michail Kuz'min e la *Favola dello Zar' Saltan* di Aleksandr Puškin:

A ripensarci adesso, la febbrile vita teatrale di quegli anni – tra il 1918 e il 1920 – sembra un miracolo, considerato ciò che stava avvenendo nel paese. La Russia era accerchiata da ovest e da est da tutti gli eserciti possibili; si era nel bel mezzo di una sanguinosa guerra civile (dieci volte peggio della Vandea!), e poi la fame [...], il tifo, il terrore – eppure a Pietrogrado veniva fondato il Bol'shoj Dramatičeskij Teatr [...]; al Teatr-Studija andava in scena la *pièce* di Adrian Piotrovskij *La battaglia di Salamina*, dove gli attori recitavano mezzo nudi in tuniche greche con una temperatura di quattro gradi, o forse addirittura meno! Nel foyer del teatro Litejnyj, al 51, incontro il bell'attore Safronov, in costume da elleno con una pelliccia gettata sulle spalle, profondamente indignato: 'Vi rendete conto, due gradi secondo i miei dati!!!'<sup>5</sup>

Benché poco confacente alle condizioni materiali in cui versava la Russia durante il cosiddetto 'comunismo di guerra', la scelta di inaugurare la nuova sede del teatro con *Salaminskij boj* (*La battaglia di Salamina*), *pièce* storica in tre atti scritta da Adrian Piotrovskij e Sergej Radlov, era in linea con quell'attenzione per il teatro per l'infanzia dimostrata dalla compagine del Teatr-Studija fin dall'inizio della sua attività (gennaio 1919). Un orientamento non sorprendente per un teatro che si pensava rivoluzionario, dal momento che, come notava l'anonimo articolista di *Žizn' iskusstva*, la penuria di testi destinati ai bambini all'epoca era sconvolgente: «Un simile teatro in sé e per sé non solo non è mai esistito, ma nessuno se n'è mai neppure preoccupato. Singoli spettacoli riservati agli adolescenti costituivano un caso eccezionale...»<sup>6</sup>.

Pertanto è senz'altro significativo che le scenografie della *Battaglia di Salamina* siano state firmate da Jurij Bondi, artista autore, tra l'altro, di manifesti per la ROSTA<sup>7</sup> che, a partire dal 1923, affiancherà alla sua attività di illustratore la dire-

5. «Сейчас, вспоминая кипучую театральную работу этих лет – 18, 19, 20-го <годов>, – просто диву даешься, когда представишь себе, что творилось в это время в стране. Россия была зажата в кольцо всевозможных интервентов, западных и восточных хищников; шла кровопролитная Гражданская война (удесятеренная Вандея!), голод [...] сыпняк, террор, – а в Петрограде создавался Большой драматический театр [...]; в Театре-студии шла пьеса Адриана Пиотровского 'Саламинский бой', где полуголые актеры в греческих костюмах играли при четырех градусах тепла, а может, и меньше! Встречаю в фойе театра Литейный, 51 глубоко возмущенного красивого актера Сафарова в греческом костюме с накинутой поверх шубой. 'Вы подумайте, два градуса тепла при моих данных!!!'», Jakovleva Šaporina 2017. A comporre le musiche per *La battaglia di Salamina* era stato il marito della Jakovleva, Jurij Šaporin, cf. Autore anonimo 1919a, p. 3.

6. «Такого театра, как самодавлеющего целого, не только не существовало – о нем даже заботиться было и некому, и некогда. Отдельные спектакли для подростков являлись случайностью...», *ibidem*.

7. Acronimo di Rossijskoe Telegrafnoe Agentstvo (Agenzia Telegrafica Russa). Fondata nel 1918, la ROSTA svolgeva, tra l'altro, compiti di *agitacija* (propaganda rivoluzionaria).

zione del 1° Gosudarstvennyj Teatr dlja detej (1° Teatro Statale per bambini) di Mosca, dove lavorerà fino alla morte. Così come altrettanto degno di nota è l'impegno che Piotrovskij continuerà a approfondire in quest'ambito nei decenni successivi, quantomeno in veste di osservatore critico delle produzioni del Teatr junych zritelej (Teatro per giovani spettatori, fondato nel 1922 a Leningrado da Aleksandr Brjancev)<sup>8</sup>. Tuttavia, l'esistenza di questa *pièce* semidimenticata<sup>9</sup>, che si colloca cronologicamente agli esordi di Piotrovskij e Radlov sulle scene, si presta a essere analizzata non solo nel contesto della creazione di un teatro esplicitamente finalizzato alla formazione estetica e politica delle nuove generazioni, ma anche (e a maggior ragione) alla luce degli sforzi prodigati dai due giovani autori per avvicinare il pubblico russo al repertorio antico.

Un'operazione nient'affatto scontata, dal momento che ostinate si erano rivelate fin lì le resistenze opposte da parte sia dei critici che degli spettatori nei confronti di un lascito percepito come estraneo allo spirito nazionale<sup>10</sup>. Nelle pagine che seguono si vedrà come il riferimento alle guerre persiane e, in particolare, a un episodio-chiave dello scontro tra autocrazia orientale e democrazia ateniese, quale la battaglia di Salamina, si prestasse alla perfezione agli intenti didattici che animavano Piotrovskij e Radlov. Suggestendo infatti velatamente l'equazione Serse-Nicola II, i due spronavano i loro piccoli attori/spettatori ad auto-identificarsi con i giovani greci assetati di libertà, in un momento in cui Leningrado-Atene era effettivamente minacciata dall'intervento degli eserciti stranieri favorevoli alla restaurazione della 'tirannide asiatica' *sub specie* di zarismo.

Tale riattualizzazione, d'altra parte, era in linea con l'atteggiamento antistoricista allora ampiamente maggioritario tra chi si batteva per una riproposta del repertorio greco-latino sulle scene contemporanee. Secondo tale prospettiva, l'antichità era ancora viva solo a patto che si potesse rinvenire in essa un riflesso dell'oggi. Di conseguenza, non dovrà sorprendere se, a livello scenico, la *Battaglia di Salamina* conteneva *in nuce* alcuni dei principi cui Piotrovskij e Radlov si sarebbero attenuti negli anni a venire per la realizzazione delle 'feste popolari' (*narodnye prazdnestva*) organizzate in occasione delle solennità rivoluzionarie. Proprio tali drammatizzazioni collettive, basate sul coinvolgimento diretto delle masse (e quindi sull'abolizione della distanza tra attori e pubblico) costituiranno il tentativo più ardito di riportare in vita la forma della tragedia greca, adattandola alle esigenze del teatro proletario.

8. Cf. Piotrovskij 2019a, pp. 94-96 e pp. 1044-1052.

9. Sia David Zolotnitsky che Katerina Clark che Nina Braginskaja menzionano *La battaglia di Salamina*, senza tuttavia dilungarsi in un'analisi del testo o degli accorgimenti suggeriti da Radlov per la sua messinscena. Cf. Zolotnitsky 1996, p. 7; Clark 1995, pp. 137-138; Braginskaya 2018, p. 27.

10. Sulla mancata ricezione in epoca zarista e sulle disavventure cui il repertorio classico andrà incontro sulle scene sovietiche si veda Kaz'mina 2009, pp. 119-125.

Che Radlov e Piotrovskij fossero tra i nomi più accreditati per intraprendere un simile esperimento risulta evidente fin dalle loro biografie. Piotrovskij, nato a Vilno nel 1898, era figlio illegittimo di Faddej Zelinskij, professore di filologia classica presso l'università di San Pietroburgo nonché principale corifeo dell'imminente venuta di un 'terzo rinascimento slavo'. Secondo tale teoria, sviluppata a partire dal 1899, sarebbe toccato agli slavi, dopo italiani e tedeschi, ridare attualità all'eredità classica, portandola a nuovo splendore. Per Zielinskij infatti l'antichità era «un seme e non una norma» («семя, а не норма», come amava ripetere), pertanto la sua essenza era in grado di germinare inaspettatamente nelle epoche più disparate. Condividendo un sentire assai diffuso tra i poeti simbolisti dell'epoca, lo studioso d'origine polacca scriveva nell'introduzione al suo libro *Iz žizni idej* (*Dalla vita delle idee*):

Da quando le mie indagini sul mondo antico hanno assunto un carattere consapevole e autonomo, esso ha cessato per me di essere un museo silenzioso e astratto e s'è trasformato in una parte della cultura contemporanea; da lì ho iniziato a scorgere il senso più profondo dell'antichità nel suo *essere progenitrice di quelle idee di cui tuttora viviamo*<sup>11</sup>.

Non diversamente si erano espressi gli studiosi che insieme a Zelinskij verranno coinvolti dall'editore Michail Sabašnikov nel progetto di traduzione integrale dei tragici greci per la collana *Antičnye pisateli* (*Scrittori antichi*). Per esempio Innokentij Anenskij, traduttore di Euripide, nonché direttore del liceo di Carskoe Selo, definirà la cultura classica: «...una *forza viva*, senza la quale è probabilmente impensabile la crescita della nostra coscienza e alla quale è legato non solo il nostro passato, ma in parte anche il nostro futuro»<sup>12</sup>. Vjačeslav Ivanov, che negli anni Dieci renderà in russo quasi tutte le tragedie di Eschilo, gli farà eco nel saggio *Ellinskaja religija stradajuščego boga* (*La religione ellenica del dio sofferente*):

L'ellenismo è una forza eternamente *viva*, un virus che circola tuttora nelle vene dell'Europa. D'altronde, quale epoca può affermare di aver sperimentato fino in fondo l'essenza di questo contagio? Corretto è il giudizio di Nietzsche a proposito del contributo inosservato ma attivo del lascito ellenico alla contemporaneità, quan-

11. «С тех пор, как мои занятия античным миром приняли сознательный и самостоятельный характер, он был для меня не тихим и отвлекающим музеем, а живой частью современной культуры; я видел преимущественное значение античности в том, что она была родоначальницей тех идей, которыми мы и поныне живем», Zelinskij 1908, senza numero di pagina.

12. «...античность [...] это есть живая сила, без которой, может быть, немислим самый рост нашего сознания и с которой связано не только наше настоящее, но отчасти и наше будущее», Anenskij 2003, p. 30.

do afferma: ‘Viviamo avvenimenti che ci restano incomprensibili al di fuori del rimando a quelli già sperimentati dalla Grecia...’<sup>13</sup>

Sarà Piotrovskij ad adattare questa sensibilità al contesto post-rivoluzionario, declinandola in una chiave militante, come si evince dalla premessa alla sua traduzione degli *Acarnesi* di Aristofane che Radlov tenterà inutilmente di mettere in scena al Teatr narodnoj komedii (Teatro della commedia popolare) da lui fondato nel gennaio 1920:

Sofocle e Aristofane non possono avere un valore ‘storico’: o sono completamente morti, oppure sono vivi al pari dei nostri contemporanei, e quindi contestati, ammirati, deprecati. Sarebbe un peccato e una stupidaggine recuperare il teatro di Aristofane, antico di duemila anni, tradurlo, metterlo in scena e starlo a guardare se non fossimo convinti che il nostro sguardo è diverso da quello dei nostri avi, ed è l’unico corretto, non ingannevole. Dopo i traguardi etici del Rinascimento e le fantasie estetiche di Winckelmann, sotto l’immondizia sentimental-umanistica della filologia ottocentesca, la nostra generazione ha saputo scorgere il fondamento sociale e religioso – semplice ma imponente – dell’arte ateniese, che si regge sul sangue e sulla stirpe – e questa è la nostra antichità<sup>14</sup>.

La necessità – o, meglio, l’inevitabilità – di guardare al repertorio classico con occhi ‘contemporanei’ verrà espressa in termini simili anche da Radlov: «...la peculiarità dell’eredità antica nel suo complesso è che ogni secolo, ogni generazione, vi si accosta con nuove aspettative, trovandovi sempre ciò che cerca»<sup>15</sup>. Una posizione, di nuovo, analoga a quella della generazione simbolista che, nella figura del poeta Maksimilian Vološin, aveva definito la storia universale (e quindi anche l’antichità) come «uno specchio sfaccettato» («многогранное зеркало»), che pittori e poeti avevano voltato da ogni parte, pur di riconoscerci «un frammento del proprio viso»

**13.** «Эллинизм в Европе вечно живая сила, доселе обращающийся в ее жилах virus. И какой век может сказать, что познал до конца существо этой древней прививки? Верно судит Ницше о не замечаемом, но действительном участии эллинского наследия в современности, говоря: Мы переживаем явления, необъяснимые вне соотношения с пережитыми Грецией», Ivanov 2014, p. 42.

**14.** «Софокл и Аристофан не могут иметь ‘исторической’ ценности, или они совершенно мертвы, или живы, как современники наши, оспариваемые, почитаемые, поносимые. Грешно и глупо было бы поэтому извлекать из двухтысячелетней давности театр Аристофана, переводить его, ставить и смотреть, не будь мы уверены в том, что взгляд наш на него иной, чем у дедов наших, и что единственно истинный и не обманный. После этических постижений Ренессанса и эстетических фантазий в Винкельмана, под sentimentalно-гуманитарным мусором филологии XIX в. нашему поколению дано было увидеть простую и величественную, на крови и роде покоящуюся социально-религиозную основу искусства Афин - нашу античность», Aristofan 1923, p. 10.

**15.** «...свойство всего античного наследия, что каждое столетие, каждое поколение подходит к нему с новыми ожиданиями и всегда обретает то, чего ищет», Radlov 1929.

(«фрагмент своего собственного лица»)<sup>16</sup>. Per cui anche ai «classicisti-rivoluzionari»<sup>17</sup> come Piotrovskij e Radlov andrebbe esteso il giudizio di Michael Kunichika secondo cui nella cosiddetta Età d'Argento le tracce dell'antichità non venivano tanto valutate «from what they introduce into the present, but rather from what they validate and confirm»<sup>18</sup>.

Stante la coerenza con cui Piotrovskij e Radlov ribadiranno negli anni Venti le proprie posizioni, viene dunque spontaneo chiedersi se anche lavorando alla *Battaglia di Salamina* si fossero ispirati ai medesimi principi. Malgrado la giovane età, entrambi gli autori avevano alle spalle una certa esperienza in veste di filologi: Radlov, figlio del filosofo Ernest Leopoldovič, che aveva curato l'edizione russa dell'*Etica* di Aristotele, aveva già pubblicato nel 1915 sulla rivista di Vsevolod Mejerchol'd *Ljubov' k trem apel'sinam* (*L'amore delle tre melarance*) la propria traduzione dei *Menechmi* di Plauto, poi da lui messa in scena nel 1918 ai Kumascen (Kursy masterstva sceničeskich postonovok, Corsi professionali di messinscena); Piotrovskij, più giovane di Radlov di sei anni, sempre nel 1918 dà alle stampe sulla rivista *Germes* (*Hermes*, diretta da Aleksandr Malein e Stefan Cybul'skij) un articolo incentrato sulla tragedia *Piritoo*, dove si pronuncia a favore della sua attribuzione a Euripide. È lecito dunque ipotizzare che sia stata la figura del 'maestro' Zelinskij, cui Radlov dedica la traduzione dei *Menaechmi*, a costituire il *trait d'union* tra i due. Così com'è facile intuire che Faddej Francevič si riferisse proprio al teatro, quando sosteneva che il suo figlio naturale sarebbe potuto diventare un ottimo filologo se non si fosse lasciato distrarre da cose assolutamente secondarie.

La collaborazione tra Radlov e Piotrovskij per la *Battaglia di Salamina* si situa in un momento di intenso dibattito sulla possibilità di riproporre la tragedia greca in quanto spettacolo autenticamente popolare nel nuovo contesto rivoluzionario. In realtà, la discussione era già scaturita nel decennio precedente, quando Ivanov, rileggendo in chiave religiosa e misterica Nietzsche, aveva cominciato a profetizzare l'avvento di un nuovo teatro collettivo, modellato sull'esempio dei misteri antichi, che avrebbe consentito finalmente il superamento del divario esistente tra poeta e popolo:

I teatri destinati a tragedie, commedie e misteri corali diventeranno il crogiuolo dell'autorealizzazione creativa, o profetica, del popolo; il problema della fusione tra attori e spettatori in un solo corpo orgiastico troverà la sua definitiva soluzione solo quando, grazie alla mediazione vitale e creativa del coro, il dramma non sarà più uno spettacolo rivolto all'esterno, bensì un evento interiore della comunità po-

16. Vološin 1909, p. 43.

17. Braginskaja 2004, p. 59.

18. Kunichika 2015, p. 16.



polare [...] E, aggiungiamolo pure, la libertà politica si compirà effettivamente solo quando la voce corale di siffatte comunità diventerà l'autentico referendum della reale volontà popolare<sup>19</sup>.

Il teatro 'liturgico' di Ivanov, fondato non sulla rappresentazione dell'azione (*mimesis*), bensì sull'azione stessa (*praxis*), e quindi sul superamento dell'illusione scenica, non mancherà di sollevare critiche; in particolare, Andrej Belyj invertirà il rapporto causa-effetto tra democrazia e creatività popolare: solo una volta abolite l'autocrazia e la suddivisione della società in classi, le masse saranno in grado di realizzare liberamente il proprio ideale estetico:

[...] altrimenti entreremo in un tempio-teatro avvolti in bianche tuniche e coronati da ghirlande di rose per compiere un mistero [...]; al momento opportuno ci prenderemo per mano e inizieremo a danzare. Immaginati, o lettore, almeno per un istante, in questo ruolo. Saremo proprio noi a volteggiare in cerchio intorno all'altare sacrificale – tutti noi: una dama in stile liberty, un agente di borsa, un operaio e un funzionario statale. Scommetto che le nostre preghiere non coincideranno affatto [...] Finché durerà la lotta di classe, questi appelli alla democrazia estetica non potranno che apparire ben strani<sup>20</sup>.

La Rivoluzione d'Ottobre sembrava finalmente aver posto le basi per questo radicale rinnovamento del linguaggio scenico, e Radlov e Piotrovskij saranno tra i suoi più entusiasti propugnatori. Anche *La battaglia di Salamina* è inquadrabile nella tendenza a un rifiuto drastico dell'approccio realistico-psicologico del teatro borghese ottocentesco. Lungi dall'essere una 'semplice' recita per bambini, la *pièce* scritta a quattro mani da Radlov e Piotrovskij esibisce infatti alcuni elementi che caratterizzeranno gli esperimenti più avanzati dell'avanguardia teatrale rivoluzionaria; innanzitutto, il tentativo di annullare la distanza tra attore e spettatore e la creazione di un teatro di dilettanti (*ljubitel'skij teatr*).

19. «Театры хоровых трагедий, комедий и мистерий должны стать очагами творческого, или пророческого, самоопределения народа; и только тогда будет окончательно разрешена проблема слияния актеров и зрителей в одно оргийное тело, когда, при живом и творческом посредстве хора, драма станет не извне предложенным зрелищем, а внутренним делом народной общины [...]. И только тогда, прибавим, осуществится действительная политическая свобода, когда хоровой голос таких общин будет подлинным референдумом истинной воли народной», Ivanov 1906, p. 63.

20. «А то войдем мы в храм-театр, облечемся в белые одежды, увенчаемся гирляндами роз, совершая мистерию [...], в нужный момент возьмемся за руки и запляшем. Вообразите, читатель, хотя бы на одну минуту себя в этой роли. Это мы-то будем кружиться вокруг жертвенника -- мы все: дама в стиле модерн, биржевой делец, рабочий и член государственного совета? Я уверен, что молитвы наши не совпадут. [...] Пока существует классовая борьба, странны эти апелляции к эстетическому демократизму», Belyj 1908, p. 275.

Come emerge dalle note di regia di Radlov, gli autori prevedevano infatti che *La battaglia di Salamina* fosse rappresentata dai bambini stessi – in quest’ottica appare programmatica la ripubblicazione del testo (già uscito in volume nel 1919), sulla rivista *Igra*, organo della sezione teatrale del Narkompros (Comitato del Popolo per l’Istruzione) che si proponeva (come indicava il titolo stesso) «la formazione dei bambini attraverso il gioco». Se i ricordi di Šaporina relativi all’attore Safronov infreddolito fanno ipotizzare la presenza di adulti sul palco del Teatr-Studija, le note di regia di Radlov riportate da *Igra* non lasciano dubbi: *La battaglia di Salamina* non era soltanto una *pièce* «rivolta principalmente a spettatori di età scolare»<sup>21</sup> come preannunciava *Žizn’ iskusstva*; la sua particolarità era piuttosto quella di essere destinata ad *attori-bambini*. Impossibile interpretare altrimenti osservazioni quali: «In un contesto come quello scolastico, è improbabile che scarseggino i volontari per impersonare un ruolo, ma abbiamo tenuto in considerazione anche questa eventualità»<sup>22</sup>, oppure: «Ci piace pensare che i bambini che metteranno in scena la nostra *pièce* [...] vi troveranno più di un stimolo per appassionarsi al momento storico in essa raffigurato»<sup>23</sup>, o ancora: «Agli attori resteranno impresse le barbe bizzarre dei Persiani e lo sfarzo orientali dei loro costumi effeminati»<sup>24</sup>.

Da tali affermazioni si evince come uno degli obiettivi perseguiti dagli autori fosse offrire ai bambini la possibilità «udendo i nomi di Serse o Temistocle, di immaginarsi qualcos’altro oltre alle pagine di un manuale di storia antica»<sup>25</sup>, cioè di andare al di là di quella percezione dell’antichità classica come qualcosa di irrimediabilmente ‘polveroso’ che aveva compromesso fin lì la ricezione del teatro antico in Russia. Una speranza condivisa anche dal simpatico critico di *Žizn’ iskusstva*:

A modo suo, l’opera è un’illustrazione palese di che cosa può ottenere, immagine dopo immagine, la viva parola artistica, ancora così poco utilizzata nell’ambito dello studio della storia, ridotto dai nostri ex pedagoghi ‘nell’astuccio’ a una mera nomenclatura di fatti e a un elenco di date<sup>26</sup>.

21. «...рассчитана, главным образом, на зрителей школьного возраста», Autore anonimo 1919a, p. 3. Il corsivo è mio.

22. «В условиях школьной жизни вряд ли придется встретиться с недостатком желающих играть актеров. Но предусмотрен и этот случай», Radlov 1920, p. 121.

23. «Хочется думать, что дети, которые займутся ее представлением [...] найдут в ней достаточно случаев заинтересоваться историческим моментом, в ней изображенным», Radlov 1920, p. 120.

24. «Запомнятся актерам причудливые бороды персов и азиатская пышность их женственных нарядов», *ibidem*.

25. «...при именам Ксерса и Фемистокла представить себе что то кроме страниц учебника древней истории», Radlov 1920, p. 122.

26. «Пьеса [...] служит своего рода наглядной иллюстрацией, что и как может претворить живое художественное слово, идущее от образа к образу, так мало еще использованное в области

Se dunque la drammatizzazione di determinati episodi della storia antica, rivissuti in prima persona dagli attori, poteva auspicabilmente rimediare ai disastri combinati dagli aridi docenti prerivoluzionari eternati da Anton Čechov nel racconto *L'uomo nell'astuccio*, resta da capire quali fossero gli strumenti scenici impiegati da Radlov e Piotrovskij a tal uopo. A questo proposito, il regista puntualizza come una ricostruzione più o meno filologicamente attendibile dei *realia* storici non fosse poi così fondamentale, anzi («...ovviamente non sarà un problema se lo sfondo persiano sarà rievocato nel più fantasioso dei modi»)<sup>27</sup>, dal momento che «nella *pièce* stessa una rappresentazione alquanto accurata degli eventi storici cede il posto, nelle scene in cui figurano i persiani, a momenti esplicitamente farseschi»<sup>28</sup>.

Ed è proprio l'«alternanza tra scene serie e comiche» («чередование серьезных и комических сцен») a costituire forse il tratto più rilevante e originale della *Battaglia di Salamina*. Un «espediente del teatro contemporaneo» («прием новой драмы») che Radlov aveva certamente appreso allo 'Studio' di Mejerchol'd in via Borodinskaja, da lui frequentato tra il 1913 e il 1917. Qui il giovane regista aveva sviluppato quella predilezione per il teatro di strada, il circo e l'improvvisazione che di lì a breve avrebbe trasposto nelle produzioni del Teatr Narodnoj Komedii. È interessante come nel 1920 Piotrovskij in un articolo simpatetico, ma tutt'altro che encomiastico, avrebbe esortato il suo ex coautore<sup>29</sup> a lasciar perdere le stilizzazioni ricostruttive dell'antichità e a spostare il suo sguardo satirico sulla contemporaneità. Il momento storico, a suo dire, era più che propizio: «La commedia politica di Atene risorgerà adesso, o mai più»<sup>30</sup>.

Per cui appare plausibile che Piotrovskij, accostandosi al tema della *Battaglia di Salamina*, perseguisse proprio tale scopo. Secondo quanto scrive Radlov, il ricorso all'elemento buffonesco era finalizzato non solo a rendere il testo meno ostico per il giovane pubblico, ma anche e soprattutto a fugare l'impressione di una stilizzazione sul modello della tragedia antica. L'unico aspetto di fedeltà alle forme antiche consisteva nell'impiego di ottonari trocaici per le scene più concitate che, avvicinandosi a semplici brani in prosa, avrebbe dovuto restituire l'alternanza tra trimetri giambici nei dialoghi e tetrametri trocaici nelle situazioni di maggior agitazione

---

истории, обращенной нашими бывшими футлярными педагогами в номенклатуру фактов, событий и сводку хронологических дат», Autore anonimo 1919a, p. 3.

27. «...конечно, не беда, если персидский быт будет воспроизведен самым фантастическим способом», Radlov 1920, p. 120.

28. «...и в самой пьесе довольно тщательное воспроизведение исторических событий сменяется в сценах с персами откровенной буффонадой», *ibidem*.

29. Negli anni Venti i due collaboreranno ancora per la messinscena degli *Acarnesi* e di *Lisistrata* di Aristofane, tradotti entrambi da Piotrovskij.

30. «Теперь или никогда должна быть продолжена политическая комедия Афин», Piotrovskij 2019a, p. 62.

teorizzata da Aristotele nella *Poetica*. È significativo che il tono farsesco prevalga in presenza dei persiani e anzitutto – con pennellate irriverenti – in riferimento al loro ‘zar’, Serse. Radlov e Piotrovskij lo descrivono infatti come un incontenibile ghiottone, e non è difficile immaginare la reazione divertita, ma anche sdegnata, che le loro battute dovevano suscitare in un pubblico duramente provato dai ragionamenti. Alla fine del primo atto Serse si fa imbandire un banchetto stravagantemente lucculliano («Re dei re! Ti attende già un modesto pranzo da campo: / Un toro, fagiani, tre vitelli, venti anatre e cento polpette»)³¹ ed è chiaro che la sua voracità non si limiterà all’ambito gastronomico: «S’è mangiato Atene a colazione, mangerà l’Europa a pranzo!»³². Allusioni all’avidità del sovrano torneranno nella scena in cui Serse elenca le innumerevoli popolazioni da lui sottomesse, in una evidente parodia del ‘catalogo’ di ascendenza omerica in cui nei *Persiani* di Eschilo si enumeravano i condottieri barbari partiti alla conquista dell’Ellade. Alle vanterie del re («Chi conterà i popoli a me sudditi? / Chi elencherà i guerrieri a me fedeli?»)³³, l’etiope Artakhai, cui gli autori riservano il ruolo del buffone, farà così il verso: «Chi conterà i montoni per lui presi? Chi elencherà i tacchini per lui catturati?»³⁴.

Alle caratteristiche negative tradizionalmente ascritte ai Persiani in quanto popolo orientale (l’effeminatezza e l’eccessivo sfarzo dei costumi, la sottomissione servile a un sovrano venerato come un dio) si aggiunge dunque anche l’elemento satirico-grottesco della gola, secondo uno stilema ampiamente utilizzato dalla propaganda bolscevica. Al nemico ‘ingordo’ si contrappone la temperanza della gioventù ateniese, simboleggiata da Clearco, pronto come i suoi compagni a morire per la libertà. Anche se Radlov esortava chiunque avesse impersonato il suo ruolo «a dar libero sfogo al proprio naturale entusiasmo infantile, altrimenti le sue tirate edificanti risulteranno alquanto noiose»³⁵.

L’intento didattico resta quindi sottotraccia e l’equiparazione Serse-Nicola II, Atene-Petrogrado viene più che altro suggerita implicitamente, rendendo labili i confini tra teatro e vita. Per coinvolgere gli spettatori in sala, il regista prevedeva infatti l’entrata finale del pubblico in scena («...tutti i persiani delle classi inferiori de-

31. «Царь царей! Тебе походный, скромный ждет уже обед:/ Бык, фазаны, три теленка, двадцать уток, сто котлет», Piotrovskij - Radlov 1920, p. 100.

32. «Он Афины съел на завтрак, съест Европу на обед!», Piotrovskij, Radlov 1920, p. 112.

33. «Не сосчитать подвластных мне народов, Не перечать вождей, покорных мне», Piotrovskij, Radlov 1920, p. 96.

34. «Не сосчитать захваченных баранов, / Не перечать и взятых индюков», *ibidem*. I ‘tacchini’ sono un evidente anacronismo, così come l’espressione ‘sacco di patate’ con cui Clearco apostrofa Artakhai all’inizio del terzo atto. Tali imprecisioni erano ovviamente volute e, a tale proposito, Radlov scriveva: «Perfetto se i bambini stessi svergogneranno gli autori» («Хорошо, если сами дети уличат авторов»), Radlov 1920, p. 122.

35. «...дать волю своему естественному мальчишескому задору, иначе его благородные речи покажутся слишком скучными», Radlov 1920, p. 121.

siderosi di battersi possono salire sul palcoscenico»<sup>36</sup>. Come nelle ‘feste popolari’, alla cui realizzazione Radlov e Piotrovskij contribuiranno l’anno successivo, anche nella *Battaglia di Salamina* essenziale era l’annullamento della separazione tra attori e astanti e la mobilitazione di tutti i presenti in un unico corpo collettivo<sup>37</sup>. Non meno della presa del palazzo d’Inverno (re-inscenata da Nikolaj Evrejnov in occasione del terzo anniversario della Rivoluzione d’Ottobre il 7 novembre 1920 con più di seimila partecipanti, tra cui molti soldati dell’Armata Rossa), la vittoria della flotta panellenica su quella persiana avvenuta il 23 settembre del 480 a. C. costituiva infatti per gli autori un evento «pressoché attuale» («почти злободневный»<sup>38</sup>, in virtù del suo significato simbolico.

Lo dimostra l’ampio saggio sulla ‘trilogia persiana’ di Eschilo, che Piotrovskij nel 1937 premetterà alla sua stessa traduzione dei *Persiani*. Qui Piotrovskij esplicita quei motivi politici che nella *pièce* del 1919 erano soltanto accennati, enfatizzando da una prospettiva marxista l’umile origine sociale di Temistocle e le motivazioni economiche alla base delle guerre persiane. Al contempo però nella tragedia «la storia si muta in leggenda»<sup>39</sup>, dal momento che Eschilo riporta il tema dello scontro tra Europa e Asia al mito di Fineo e decide di ambientare l’azione «in un lontano, semifavoloso Oriente»<sup>40</sup>, sciogliendola così «dai legacci della verosimiglianza storica e dalle esigenze dell’empirismo»<sup>41</sup>. Definendo i *Persiani* una tragedia «mitologica per stile e politico-partitica per contenuto»<sup>42</sup>, Piotrovskij sembrava giustificare retrospettivamente l’operazione attuata con Radlov agli esordi della sua carriera, dimostrando come il tema del trionfo della democrazia sull’assolutismo non fosse esclusivo appannaggio della Grecia del V secolo e potesse essere adattato a tutte le epoche e a ogni paese. Non però all’Unione Sovietica di Stalin. Accusato di spionaggio, Adrian Piotrovskij verrà infatti arrestato il 10 luglio 1937 e morirà fucilato nel novembre dello stesso anno.

36. «...можно выпустить на сцену всех желающих сражаться персов из младшего класса», Radlov 1920, p. 122.

37. Un esito che Platon Keržencev aveva già teorizzato nel 1918, proprio in riferimento al teatro per l’infanzia: «Lo spettacolo scolastico ha abolito la dannosa passività imposta allo spettatore, trasformando la sala in un tutt’uno e fondendo attori e spettatori in un unico slancio creativo» («Школьный спектакль уничтожал вынужденную и вредную пассивность зрителя и превращал всю залу — и артистов и зрителей — в единое целое, слитое вместе творческим порывом»), Keržencev 1918, p. 41.

38. Piotrovskij 1919b, p. 656.

39. «‘История’ превращалась в ‘мифологию’», Piotrovskij 1919b, p. 664.

40. «...на далеком, полусказочном Востоке», *ibidem*.

41. «...от уз бытового правдоподобия, от требований эмпиризма», *ibidem*.

42. «...мифологической по стилю, политической, а отчасти и партийно-политической по содержанию», Piotrovskij 1919b, p. 666.

## Bibliografia

- Annenskij I. 2003, *Istorija antičnoj dramy*, Sankt Peterburg, Giperion.
- Aristofan 1923, *Acharnjane*. Petrograd, Petropolis.
- Autore anonimo 1919a, Salaminskij boj (K postanovke v teatre "Studija"), *Žizn' iskusstva* 114, p. 3.
- Autore anonimo 1919b, Kommunal'nye teatry, *Birjuč Petrogradskich Gosudarstvennych teatrov* 15-16, p. 249.
- Belyj A. 1908, Teatr i sovremennaja drama, *Teatr. Kniga o novom teatre. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg, Šipovnik, pp. 261-289.
- Braginskaja N. 2004, Slavjanskoe vrozozhdenie antičnosti, in S. Zenkin (ed.), *Russkaja teorija, 1920-1930-e gody*, Moskva, RGGU, pp. 49-80.
- Braginskaya N. 2018, Symbolist Ideas in the Scripts of GubPolitProsvet : The Theory and the Practice of Proletarian Performance, *Keria. Studia Latina et Graeca* 20, 3, pp. 27-40.
- Clark K. 1995, *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kaz'mina N. 2009, "Antičnoe priključenje" russkoj sceny, *Voprosy teatra* 1-2, pp. 119-125.
- Keržencev P. 1918, *Tvorčeskij teatr. Puti socialističeskogo teatra*, Petrograd, Kniga.
- Kunichika M. 2015, "Our Native Antiquity". *Archaeology and Aesthetics in the Culture of Russian Modernism*, Boston, Academic Studies Press.
- Ivanov V. 1906, Predčuvstvija i predvestija. Novaja organičeskaja epoha i teatr buduščego, *Zolotoe runo* 4, pp. 68-73 e 6, pp. 53-63.
- Ivanov V. 2014, Ellinskaja religija stradajuščego boga, *Simbol* 64, pp. 7-219.
- Piotrovskij A. 2019a, *Teatral'noe nasledie – issledovanija, teatral'naja kritika, dramaturgija, v 2 tomach. Tom pervyj: publikacii A.I. Piotrovskogo v periodičeskich izdanija 1919-1937 gg.*, Sankt Peterburg, Baltijskie sezony.
- Piotrovskij A. 1919b, *Teatral'noe nasledie – issledovanija, teatral'naja kritika, dramaturgija, v 2 tomach. Tom vtoroj: raboty A.I. Piotrovskogo iz naučnyh sbornikov i otdel'nyh izdanij. Dramatičeskie proizvedenija 1922-1935 gg.*, Sankt Peterburg, Baltijskie sezony.
- Piotrovskij A., Radlov S. 1920, Salaminskij boj: istoričeskaja p'esa dla podroستkov v 3 d., *Igra. Neperiodičeskoe izdanie, posvjaščennom vospitaniju posredstvom igry* 3, pp. 81-119.
- Radlov S. 1920, K postanovke "Salaminskogo boja", *Igra. Neperiodičeskoe izdanie, posvjaščennom vospitaniju posredstvom igry* 3, pp. 120-122.
- Radlov S. 1929, O tehnike grečeskogo aktera, in Id., *Desjat' let v teatre, 1929* [[http://teatrlib.ru/Library/Radlov/10\\_let/#\\_Toc320721592](http://teatrlib.ru/Library/Radlov/10_let/#_Toc320721592)] (ultimo accesso 28/01/2021).
- Šaporina Jakovleva L. 2017, *Dnevnik, tom 1*, Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, [[https://www.rulit.me/books/dnevnik-tom-1-read-481901-31.html#read\\_n\\_191](https://www.rulit.me/books/dnevnik-tom-1-read-481901-31.html#read_n_191)] (ultimo accesso 28/01/2021).
- Vološin M. 1909, Archaizm v russkoj živopisi (Rerich, Bogaevskij i Bakst), *Apollon* 1, pp. 43-55.
- Zelinskij F. 2008, *Iz žizni idej*, Sankt-Peterburg, Tipografija M.M. Stasjulevič.
- Zolotnitsky D. 1996, *Sergei Radlov: The Shakespearian Fate of a Soviet Directory*, Cambridge, Harvard University Press.

# Con lo sguardo a oriente

## Rappresentazioni, conflitti e rimozioni dell'altro nella modernità spagnola

---

ENRICO LODI\*

Since the medieval times, the Muslim presence has been an important element for self-representation of Spanish culture. As it embodies a paradigmatic idea of otherness, it has been used in several texts as a dialectical counterpart of the 'pure' Castilian identity. This article takes into consideration two different cultural moments through the analysis of three documents; on the one hand, Cadalso's *Cartas marruecas*, inspired by Montesquieu's *Lettres persanes*, face the theme of Islamic diversity with the presuppositions of openness and rationality typical of the Enlightenment, on the other hand, contemporary products such as the theatrical work *Los Persas* and the movie *Zona hostil* seem to reveal a regression to an oppositional and conflictual view, heavily conditioned by the mainstream discourse on the clash of civilizations.

Nella sua parabola plurisecolare, la complessa e mutevole configurazione linguistico-culturale che associamo all'idea di identità spagnola si è confrontata con molti possibili 'altri', a volte integrandoli e altre volte mantenendoli in un'area di estraneità apparentemente insanabile. Tra questi altri, sia per la durata del confronto sia per le logiche a tratti antipodee in gioco, l'alterità araba ha spesso rappresentato l'antonomasia del contrasto identitario, il negativo di un'immagine di Spagna comunque e necessariamente oggetto di una negoziazione continua dei significati.

Presenti come forza occupante sul territorio iberico dal 711 al 1492, le popolazioni arabe hanno notoriamente esercitato una grande influenza sulla cultura medievale spagnola e sulla sua evoluzione, contribuendo in modo sostanziale ad arricchirla in diversi ambiti. Tuttavia, questa intensa penetrazione, che ha lasciato tracce profonde nella stessa lingua castigliana, non è valsa ad assorbire il coefficiente di alterità di cui la cultura araba è stata portatrice dall'inizio della *reconquista* fino alla nostra contemporaneità<sup>1</sup>.

In questo articolo saranno presi in considerazione tre testi a che mettono a tema il posizionamento identitario spagnolo di fronte al soggetto arabo nella cultura iberica.

---

\* Università degli Studi di Pavia.

1. Quella marocchina è stata l'ultima area coloniale persa dagli spagnoli dopo l'abbandono dei possedimenti d'oltreoceano. Passando anche attraverso la sanguinosa guerra del Rif, terminata nel 1926, il Marocco rimase protettorato spagnolo fino al 1956, raggiungendo un'indipendenza che lasciò alla Spagna le sole città di Ceuta e Melilla.

rica moderna e contemporanea. Il primo di questi, *Cartas marruecas* di José de Cadalso<sup>2</sup>, è una delle opere in castigliano più rappresentative dello spirito illuministico, modellata sulle ancor più paradigmatiche *Lettere persiane* di Montesquieu, mentre gli altri due presentano sguardi distinti e per molti versi contrapposti, ma concentrati entrambi sulla partecipazione spagnola alle spedizioni militari internazionali di inizio XXI secolo, specie in Iraq e in Afghanistan. Da una parte, il testo teatrale *Los Persas*, scritto da Pau Miró per la regia di Calixto Bieito, porta sulla scena una sarcastica decostruzione delle isotopie del patriottismo occidentale, mentre il film *Zona hostil*, diretto da Adolfo Martínez con la sceneggiatura di Luis Arranz, sviluppa una narrazione allineata al punto di vista ‘istituzionale’ di chi ha promosso spedizioni militari interpretandole come missioni di pace, ed è pertanto utile a rintracciare le contraddizioni annidate nel discorso comune del ‘pacifismo armato’, cui attinge abbondantemente.

Nel complesso, per quanto questa scelta antologica componga una panoramica molto selettiva e senz’altro incompleta del rapporto tra Spagna e cultura orientale nella modernità, essa permette di porre in rilievo una continuità e persino una progressione nel segno della contrapposizione anche violenta all’altro, che viene costruita spesso *ad hoc* per proporre un’immagine di sé altrimenti ineffabile o persino scabrosa. Così, come si vedrà, se in Cadalso si cerca un – almeno parziale – assorbimento della contrapposizione Oriente-Occidente e delle aporie a essa connesse, nella contemporaneità il discorso sembra polarizzarsi, specie attorno allo ‘scontro di civiltà’ con l’Islam e alle spedizioni militari motivate come lotta al terrorismo. Si può scorgere, insomma, una radicalizzazione dei discorsi identitari, talvolta criticati secondo i criteri della letteratura pacifista, ma spesso elaborati secondo strategie sintoniche con il discorso egemone del soggetto europeo.

1. Sin dal titolo, le *Cartas marruecas* dello spagnolo José de Cadalso rivelano il proprio legame con una delle maggiori opere dell’Illuminismo francese – le *Lettres persanes* pubblicate da Montesquieu nel 1721: come queste ultime, le *Cartas* propongono uno sguardo in cui la razionalità è presentata quale indispensabile premessa di riferimento, terreno di coltura della tolleranza verso l’altro. Nel testo di Montesquieu, più esteso di quello di Cadalso, l’altro è incarnato dagli abitanti persiani Rica

---

2. José de Cadalso y Vázquez (1741-1782), scrittore e militare spagnolo che, provenendo da una agiata famiglia di commercianti, ebbe modo di formarsi viaggiando in Europa e, in particolare, in Francia. Nel corso della sua carriera, in cui visse ripetute frustrazioni legate al mancato avanzamento di grado, si dedicò all’attività creativa, scrivendo in particolare due tragedie e i testi in prosa *Los eruditos a la violeta*, *Noches lúgubres* e *Cartas marruecas*. Grazie alla sua opera, Cadalso è stato accostato tanto al pensiero illuminista – in particolare per testi che affrontano con spirito razionale questioni sociali e di costume – quanto a una disposizione animica e di condotta che precorre, per il suo gusto tormentato e sentimentale, il romanticismo. Morì in combattimento a Gibilterra.



e Usbek, che giungono in Francia e, nello scambio epistolare intrattenuto con le persone rimaste a corte<sup>3</sup>, restituiscono una critica ben argomentata allo stato assolutista francese. La figura gaia, leggera e sorridente del giovane Rica è compensata da quella di Usbek che rappresenta il tipo del musulmano malinconico e colto che accetta il confronto con un sistema diverso, avvicinandosi persino al deismo e al cartesianesimo. L'intuizione creativa di Montesquieu – che con *Lo spirito delle leggi* si era affermato anche quale teorico dello stato – consiste proprio nella costruzione fittizia di un'alterità funzionale all'ottenimento di un'immagine di sé articolata attraverso il dialogismo del gioco epistolare.

Pur con un minore sviluppo di temi e di psicologie – e nonostante le critiche che le lettere persiane riversano sulla società spagnola<sup>4</sup> – anche le *Cartas marruecas* aderiscono in buona misura al modello francese che le ha ispirate e intendono proporre un'analogia teoria dei temperamenti, distribuita sui diversi personaggi. Nel testo scritto dal militare spagnolo nella seconda parte della propria parabola biografica<sup>5</sup> e pubblicato postumo nel 1793, l'alter ego autoriale Nuño interagisce con il giovane amico marocchino Gazel, approdato in Spagna per conoscerne i costumi, e con l'anziano precettore di questi, Ben Beley che, rimasto in Africa, completa il triangolo di riflessioni proponendo uno sguardo distanziato ma sempre orientato alla ragione.

Nel complesso, dunque, è possibile traslare su Cadalso buona parte del giudizio che ha sintetizzato Jean Starobinsky riguardo alle *Lettere persiane*:

- 
3. In particolare con l'eunuco Solim, custode del serraglio, e con la fiera moglie Rossane.
4. Si veda, *in primis*, il testo di Cadalso *Defensa de la nación española*, in cui sono passate in rassegna e rigettate tutte le critiche che Montesquieu rivolge alla cultura spagnola attraverso una serie di luoghi comuni, dalla ridicola affettazione nel corteggiamento, alla pigrizia endemica e alla mancanza di una valida letteratura con l'unica eccezione del *Chisciotte*. Nella Lettera LXXVIII (di Rica a Usbek), il giovane insiste anche sull'atteggiamento razzista e di ingiustificata superiorità degli spagnoli: «Da sei mesi giro la Spagna e il Portogallo e vivo fra popoli che, disprezzando tutti gli altri, solo ai francesi fanno l'onore di odiarli. (...) Coloro che vivono nel continente di Spagna e Portogallo si sentono gonfi di orgoglio quando sono, come dicono loro, *vecchi cristiani*, cioè quando non discendono da quelli che l'Inquisizione ha persuaso ad abbracciare la religione cristiana in questi ultimi secoli. Coloro che vivono nelle Indie non sono meno soddisfatti di sé se considerano che hanno il sublime merito di essere, come dicono, di pelle bianca. Nel serraglio del gran sultano non c'è mai stata sultana orgogliosa della sua bellezza quanto il più vecchio e più rozzo briccone è orgoglioso del bianco pallore olivastro del suo colorito quando si trova in una città del Messico, seduto sulla soglia di casa sua con le braccia conserte» (Montesquieu 1998, pp. 168-169).
5. Non ci sono informazioni certe sulla data di composizione delle *Cartas marruecas*, tuttavia, come ricorda Camarero: «Se supone que en 1768 comenzó Cadalso a redactar las *Cartas marruecas*. En 1774 ya las tenía acabadas, porque aprovechando un permiso en ese mismo verano, antes de incorporarse a su nuevo destino en Extremadura, presentó su obra ante el Consejo de Castilla, para que le autorizase su impresión» (Camarero 1996, p. 27). Nel 1778, sconcertato dagli imprevisti e dai conseguenti ritardi nella pubblicazione, Cadalso lasciò Madrid colmo di disincanto per il fallimento del progetto di pubblicazione.

Trionfa una ragione che deriva dalla percezione dei *rapporti*. Ragione che nessun personaggio del libro detiene (nemmeno il ragionatore Usbek), ma che si manifesta dovunque la contraddizione si rende evidente e insostenibile [...], all'interno dell'universo persiano prima di tutto, cioè tra i diversi protagonisti dell'epistolario della raccolta. La contraddizione, quindi, separa le religioni in conflitto, troppo simili nei loro dogmatismi rivali per non annullarsi reciprocamente entrando in contatto; e Montesquieu tiene a rivelarci attraverso lo sguardo stupito del visitatore che la contraddizione regna anche in seno all'universo occidentale<sup>6</sup>.

I personaggi delle *Cartas marruecas* contribuiscono infatti, come quelli delle *Lettere persiane*, a sviluppare una nozione di ragione priva di un depositario unico, anche se nel caso di Cadalso il suo *alter ego* Nuño mantiene probabilmente una maggiore legittimazione alla sintesi del ragionamento grazie alla sua identità di nativo della cultura oggetto di riflessione. In ogni caso, lo scambio tra lui, Ben Beley e Gazel intesse, come quello dei personaggi di Montesquieu, una critica al sistema occidentale dove l'altro, incarnando uno sguardo estraneo all'Occidente, argomenta tutta una serie di considerazioni problematizzanti sulla civiltà europea.

Pur non essendo quindi l'oggetto principale di riflessione dell'opera, l'alterità africana e islamica rappresentata dai due personaggi marocchini è un riferimento implicito e importante, un contrappunto necessario che in alcuni passi delle *Cartas* acquisisce forte rilevanza tematica. Ad esempio, nella lettera XLII, di Nuño a Ben Beley, il primo manifesta all'anziano maestro l'apprezzamento per l'autenticità morale 'africana' da lui incarnata, in opposizione alla stucchevole erudizione europea la cui cultura, pur essendo forse più raffinata e ricca di conoscenza, risulta abbondantemente penalizzata anche nelle sue potenzialità educative:

Deseo tratar un sabio africano, pues te juro que estoy fastidiado de todos los sabios europeos, menos unos pocos que viven en Europa como si estuviesen en África. Quisiera me dijese qué método seguiste y qué objeto llevaste en la educación de Gazel. He hallado su entendimiento a la verdad muy poco cultivado, pero su corazón inclinado a lo bueno, y como aprecio en muy poco toda la erudición del mundo respecto a la virtud, quisiera que nos viniesen de África unas pocas docenas de ayos como tú, para encargarse de la educación de nuestros jóvenes.

Desidero confrontarmi con un saggio africano, perché ti giuro che ho in fastidio tutti i saggi europei, tranne quei pochi che vivono in Europa come se si trovasse in Africa. Vorrei che mi dicessi che metodo seguisti e che obiettivo ti prefiggesti nell'educare Gazel. Ho trovato poco allenata la sua comprensione del vero, ma il suo cuore è incline al buono, e dal momento che tengo in poco conto tutta l'erudizione

---

6. Starobinsky 1998, pp. 12-3.

del mondo rispetto alla virtù, vorrei che ci arrivasse dall’Africa qualche dozzina di precettori come te per farsi carico dell’educazione dei nostri giovani<sup>7</sup>.

Muovendo da questa apertura all’altro non europeo, Cadalso tocca anche tematiche che in apparenza rischiano di gettare una luce inequivocabilmente negativa sulla cultura araba. Tra queste, è ineludibile il confronto con la discriminazione femminile nel mondo islamico, tema aperto anche nell’epoca in cui scrive l’autore. Anche in questo caso, tuttavia, e pur se attraverso un’argomentazione di tipo litotico, di negazione del contrario dialettico, il giudizio complessivo assesta entrambe le culture in una sfera di analogia criticabilità. Nella lettera X, Gazel nota che in Europa le donne non sono trattate come dovrebbero, e scrive a Ben Beley: «Podrás inferir que los musulmanes no tratamos peor a la hermosa mitad del género humano: por lo que he ido viendo, saco la misma consecuencia» («Potrai inferire che noi musulmani non trattiamo peggio la metà bella del genere umano: da quello che ho visto, mi pare proprio così», p. 85). Più avanti, a corroborare questa tesi, troviamo la ‘lettera di una cristiana’ che, come ulteriore testo inserito nello scambio epistolare, non vede nelle ‘sfavorevoli leggi maomettane’ un’istituzione peggiore di quelle che penalizzano la donna in Occidente: «Aunque he oído muchas cosas que espantan de lo poco favorables que nos son las leyes mahometanas, no hallo distinción alguna entre ser esclava de un marido o de un padre que hace mal uso de leyes en sí justas» («Anche se ho sentito molte cose spaventose su quanto siano a noi poco favorevoli le leggi maomettane, non trovo alcuna distinzione con l’essere schiava di un marito o di un padre che fa cattivo uso di leggi di per sé giuste») (Lettera LXXV, p. 214).

Il tema più scottante e delicato del confronto tra le due civiltà resta, tuttavia, quello della reciproca violenza, del conflitto plurisecolare che le ha viste contrapporsi in un grande numero di occasioni. E, proprio in questo ambito, il modo scelto da Cadalso per affrontare e, di fatto, neutralizzare il nucleo scabroso della violenza tra cristiani e musulmani è il ricorso all’inserzione di un riassunto storico. Questo, redatto da Nuño per Gazel a modo di comoda sintesi panoramica sui maggiori eventi passati, ingloba in una dimensione metatestuale – pertanto mitigata, allontanata di un grado nel suo potenziale polemico – i contenuti violenti e sanguinosi di cui è colma la storia spagnola. Nella lettera III, in particolare, il conflitto viene incapsulato e rimosso attraverso il richiamo alla popolazione dei goti che, così definita, differenzia almeno in parte l’idea di ispanità quale elemento identitario antitetico a quello musulmano:

---

7. José de Cadalso, *Cartas marruecas*, p. 146. D’ora in poi, le citazioni da *Cartas marruecas* saranno contrassegnate dal solo numero di “lettera” e di pagina.

[Los godos] cayeron en tal afeminación y flojedad, que a su tiempo fueron esclavos de otros conquistadores venidos del Mediodía. (...) Desde aquí se abre un teatro de guerras que duraron cerca de ocho siglos. Varios reinos se levantaron sobre la ruina de la monarquía goda española, destruyendo el que querían edificar los moros en el mismo terreno, regado con más sangre española, romana, cartaginesa, goda y mora de cuanto se puede ponderar con horror de la pluma que lo escriba (Lettera III, p. 52).

[I goti] caddero in una tale effeminatezza e mollezza che a un certo punto divennero schiavi di altri conquistatori venuti dal Mezzogiorno. [...] Da qui si apre un teatro di guerre durate quasi otto secoli. Diversi regni sorsero sulle rovine della monarchia gota spagnola e distrussero quello che i mori volevano erigere sullo stesso terreno, bagnato con più sangue spagnolo, romano, cartaginese, goto e moro di quanto, con orrore, la penna che ne scrivesse potrebbe mai ponderare.

Grazie a questa strategia, l'opposizione Occidente-Oriente risulta così corpuscolarizzata in un susseguirsi di conflitti particolari, disseminati nella storia millenaria che ha visto alternarsi sulla penisola iberica popolazioni molto diverse tra loro. Cadalso, tuttavia, deve ritenere che questo tipo di schema argomentativo non sia sufficiente a risolvere in modo anaporetico il discorso sulla conflittualità e così, avvicinandosi alla parte conclusiva del suo lavoro, torna sul tema, inserendo nello scambio epistolare un approccio più diretto allo scontro ispano-arabo; ricorda la battaglia di Clavijo, dell'anno 844, in cui la leggenda vuole che l'apparizione a re Don Ramiro dell'eroe Santiago abbia portato alla vittoria cristiana contro un esercito moro molto più numeroso:

He comunicado a Nuño tu reparo sobre el punto de su historia que menos nos puede gustar, si es verdadera, y más nos haga reír si es falsa (...) Si el cielo, le he dicho yo, quería levantar su patria del yugo africano, ¿había menester las fuerzas humanas, la presencia efectiva de Santiago, y mucho menos la de su caballo blanco para derrotar al ejército moro? (...) Esta conversación entre un moro y un cristiano español es odiosa; pero entre dos hombres racionales de cualquier país o religión puede muy bien tratarse sin entibiar la amistad (Lettera LXXXVII, p. 241).

Ho comunicato a Nuño la tua obiezione sul punto della sua storia che, se fosse vero, meno ci potrebbe piacere, mentre, se fosse falso, più ci farebbe ridere [...] Se il cielo, gli ho detto, avesse voluto sollevare la loro patria dal giogo africano, sarebbero forse state necessarie le forze umane, la presenza effettiva di Santiago, e ancor meno quella del suo cavallo bianco per sbaragliare l'esercito moro? [...] Questa conversazione tra un moro e un cristiano è odiosa; ma tra due uomini razionali di qualsiasi paese o religione si può bene affrontare senza che si raffreddi la loro amicizia.

In questo caso, l'autore articola un'argomentazione *ad absurdum*, in cui, dopo che Gazel ha messo in dubbio la versione della battaglia tramandata dalla mitologia cri-

stiana, il giovane si pone una serie di interrogativi retorici circa la presunta necessità dell'intervento di un singolo eroe, intermediario del volere divino che invece, per definizione, avrebbe potuto agire senza avvalersi di tramite alcuno. Questo passo, che rimarca attraverso il pensiero di Gazel l'inclinazione di Cadalso a un'analisi razionale degli eventi, non risponde esplicitamente alle domande<sup>8</sup>, e lascia che queste, piuttosto, cedano il passo a una considerazione su come anche i temi più scottanti e 'partigiani' possano essere smussati e affrontati con benevolenza, se a intavolarli sono *hombres racionales*, a prescindere dalla loro identità nazionale o religiosa.

Grazie a questi spunti, Cadalso riesce così a comporre un discorso in cui la diffusa autocritica al malcostume nazionale viene accostata da una parallela – anche se più latente e saltuaria – riflessione sull'*altro* nel confronto tra culture diverse. Questo elemento organizza un filo di ragionamento in cui il testo si avvicina alle possibili contraddizioni della retorica identitaria, accettandone quindi il potenziale destabilizzante. Certo, si tratta di un percorso ondivago e che, nel complesso, l'autore fa proprio solo in misura parziale. Nelle righe conclusive dell'opera, d'altro canto, Cadalso ribadisce la validità della propria lettura ispanocentrica e fa ammettere a Gazel che Nuño è stato per lui un ispiratore di idee al cui confronto quelle marocchine gli 'sembrano assurde'. Il portato illuministico-razionale del testo rivela così nella parte conclusiva anche la sua carica di autolegittimazione,<sup>9</sup> secondo cui il modello di cultura occidentale è destinato a restare un punto di riferimento egemone: «Siento dejar tan pronto tu tierra y tu trato. Ambos habían empezado a inspirarme ciertas ideas, nuevas para mí hasta ahora, de las cuales me había privado mi nacimiento y educación, influyéndome otras, que ya me parecen absurdas» («Mi dispiace lasciare così presto la tua terra e la tua compagnia. Entrambe avevano iniziato a ispirarmi certe idee, per me nuove fino a ora, delle quali ero stato privato per nascita ed educazione, mentre me ne avevano inculcate altre che adesso mi paiono assurde») (Lettera XC, p. 248).

8. Nel prosieguito dell'argomentazione contenuta nella lettera, Nuño richiama le considerazioni precedentemente esposte per avvalorare la bontà delle credenze popolari che, per quanto possano risultare infondate, sono anche segno della modestia di un popolo e di una tenacia che può condurre a grandi risultati. In questo modo, anche se in una linea argomentativa estranea al discorso che qui stiamo seguendo, Cadalso ricorda le insperate conquiste spagnole che sono state propiziate grazie a fede e umiltà, e rigetta contestualmente l'atteggiamento dei libertini che invece, non credendo in niente, si abbandonano al nichilismo e propiziano il caos morale. Anche in questo caso, Gazel approva il pensiero dell'amico spagnolo.

9. I principali elementi di moderazione di questa visione dicotomica percepibile in buona parte del discorso principale risiedono, forse, come ha fatto notare anche Nigel Glendinning, nello scetticismo di fondo e nella postura stoica che assumono i personaggi delle *Cartas*: «Aunque la forma de las *Cartas* y la falta de un sentido de cronología rígida dentro de toda la serie dificultan una interpretación coherente, e incluso el desarrollo de una ideología determinada (...) es cierto que se vislumbra algo así como una doctrina de hombría de bien relacionada con el estoicismo, a la que que todos los personajes principales se atienen» (Glendinning, Dupuis 1971, pp. XXXV).

Del resto, anche nell'antecedente letterario francese cui si ispira Cadalso, il discorso della *ratio* occidentale cela con difficoltà il suo portato di violenza, che nella finzione epistolare viene ancora una volta esternalizzata e proiettata proprio sulla cultura altra: quella persiana. Nelle missive CLX e CLXI delle *Lettere persiane*, infatti, l'anziano Usbek riceve a Parigi rispettivamente la risoluzione dell'eunuco Solim, guardiano del serraglio, che si dispone a punire – con una «gioia segreta»<sup>10</sup> – le donne in esso rinchiusa e, con la lettera successiva, la tragica vendetta dell'amata Rossane con il suo estremo rifiuto alla cultura di sottomissione incarnata proprio da Usbek:

Sì, ti ho ingannato: ho sedotto i tuoi eunuchi, mi sono presa gioco della tua gelosia, ho saputo fare un luogo di delizia e di piaceri del tuo orribile serraglio. Sono sul punto di morire: il veleno si diffonde nelle mie vene. (...) Tu stupivi di non trovare in me i trasporti dell'amore: se mi avessi conosciuta bene avresti trovato tutta la violenza dell'odio. Ma tu hai avuto a lungo il vantaggio di credere che un cuore come il mio ti era sottomesso. Eravamo entrambi felici: tu mi credevi ingannata, e io ti ingannavo. Questo linguaggio ti sembrerà nuovo, senza dubbio. È possibile che dopo averti oppresso di dolore, io ti costringa ancora ad ammirare il mio coraggio? Ma è finita: il veleno mi consuma, la forza mi abbandona, la penna mi cade di mano; sento affievolirsi fino il mio odio: io muoio<sup>11</sup>.

Così, proprio nel cuore delle passioni e della stessa cultura persiana viene collocato il seme della violenza e dell'odio che infine, con un 'linguaggio nuovo', abbandona lo stato latente ed emerge in tutta la sua distruttività. Esso scredita e decostruisce implicitamente il contributo di Usbek al trionfo di quella ragione che, infine, pare trovare la sua patria solo in seno alla cultura d'Occidente.

2. Il portato illuministico in seno alla cultura occidentale s'innestava in una contingenza storica che anche sul piano concretamente geopolitico sembrava preludere a una limitazione dei contrasti identitari e sociali. In particolare, proprio nel Settecento, la risoluzione di molte contese dinastiche, il consolidamento delle entità statuali e la priorità assegnata alla circolazione dei capitali erano fattori primari che tendevano a offrire un quadro di più chiara e reciproca riconoscibilità dei soggetti coinvolti e quindi anche di potenziale contenimento della violenza laddove questi fossero venuti in conflitto. È sulla base di queste considerazioni che sono emerse teorie filosofico-giuridiche come quella novecentesca avanzata da Carl Schmitt, che colloca proprio in questo periodo il momento d'oro dello *jus publicum europaeum*, ovvero

10. Montesquieu 1998, Lettera CLX, p. 282.

11. Id., Lettera CLXI, p. 283.

di quel diritto interstatale classico che storicamente segna il superamento delle guerre di religione e di fazione a favore di conflitti in cui era garantito un maggiore riconoscimento giuridico<sup>12</sup>. Questa lettura della storia dei rapporti tra nazioni è complementare a una critica verso la riemersione della conflittualità indiscriminata in epoca contemporanea, in cui la figura giuridica dello *hostis* è sostituita nuovamente da quella più radicalizzata di *inimicus*, ovvero del ‘terrorista’, tipica dei conflitti in cui l’avversario incarna un’alterità assoluta, cui non si riconosce pari dignità di trattamento.

Come ammette lo stesso Schmitt – che, del resto, non ha assistito all’evoluzione strettamente contemporanea dell’assetto geopolitico internazionale e del contrasto al terrorismo islamico – questo cambiamento di scenario non ha impedito che anche nell’epoca dello *jus publicum* si dessero comunque le condizioni per momenti di radicalizzazione della violenza. L’antecedente più importante, in questo senso, si diede proprio in Spagna, dove con la guerra d’indipendenza antinapoleonica si posero le basi – anche terminologiche – per l’emersione della *guerriglia*, intesa letteralmente come ‘guerra in piccolo’, asimmetrica, condotta da civili, miliziani o guerriglieri, con mezzi non convenzionali contro un esercito regolare. Questa configurazione, unita alla virulenza ideologica tipica della figura del *partigiano* o ‘terrorista’<sup>13</sup>, moltiplicò la sanguinosità dei conflitti e influì anche sui testi della cultura che la mettevano a tema cercando di rappresentarla.

Così, rispetto alla classica, omerica, teicoscopia, ossia all’osservazione dalle mura dei duelli che prendono forma sul campo di battaglia – proposta anche nei *Persiani* di Eschilo, con la descrizione della battaglia navale da parte del messaggero<sup>14</sup> – lo scenario della guerriglia moderna e contemporanea cambia totalmente. Ora non è più

12. L’opera schmittiana di riferimento, in questo ambito, è *Der Nomos der Erde* (Schmitt 1991) dove il *nomos*, concepito come connubio di localizzazione territoriale e di ordinamento giuridico è inteso quale nucleo a partire da cui si pongono le basi per la limitazione della violenza sulla scorta di una chiara riconoscibilità dell’altro, laddove sorgano contese e scontri tra soggetti istituzionali e territoriali come lo sono gli stati nazionali. In senso storico, il periodo del diritto pubblico europeo nascerebbe in seno alla società di *ancien régime*, a partire dal XVI secolo, vivendo poi una fase di splendore messa momentaneamente a repentaglio con la Rivoluzione francese e con la parentesi napoleonica.

13. Schmitt dedica attenzione a questo tema in *Teoria del partigiano* (Schmitt 2005), dove osserva come il caso spagnolo di inizio Ottocento sia stato presto esportato nel mondo come modello di guerriglia, finanche negli aspetti banalmente tattici che prevedono l’uso di armi non convenzionali tra cui i forconi, come si evince dal successo internazionale che ha avuto un documento come il *Reglamento de partidas y Cuadrillas*, pubblicato dalla Junta Suprema Central nel 1808.

14. Nel testo di Eschilo assistiamo alla descrizione enumerativa della battaglia navale da parte del messaggero, che descrive anche la posizione di vantaggio visivo occupata da Serse: «Serse, scorgendo l’abisso della sciagura, scoppiò in singhiozzi (egli occupava una posizione che gli consentiva una nitida osservazione di tutto l’esercito, un poggio aereo non lungi dal mare). Poi si stracciò la veste, ruppe in un urlo di dolore e all’istante comunicò alla fanteria di fuggire» (Aesch., *Pers.*, vv. 465-470, trad. Ferrari 1991 *ad loc.*). La descrizione in cui Elena descrive a Priamo gli eroi dalle mura si trova invece in *Il. III*, vv. 121-244.

possibile fornire una rappresentazione sistematica degli eventi, in parte perché l'inconciliabilità ideologica che prevale sul 'rito condiviso' del conflitto rende impraticabile l'oggettività, e in parte perché è venuto meno anche materialmente il concetto stesso di 'teatro di guerra', di 'gioco' violento ma normato da spazi e regole ben precisi. Lo scenario scade dunque in una corpuscolarizzazione indistinguibile dello scontro, che si ripercuote tanto sui militari quanto sui civili e può esplodere potenzialmente in qualsiasi luogo. In questo senso, l'archetipo rappresentativo della guerra contemporanea è costituito dai *Desastres de la guerra* di Goya che mette in rilievo nella sua serie di incisioni le atrocità della guerra di indipendenza, rappresentando la brutalità dei miliziani e quella delle truppe regolari napoleoniche, in un crescendo di violenza che evidenzia come questa sia in essenza irrepresentabile a prescindere dalla presenza del soggetto come testimone<sup>15</sup>.

L'indistinzione esperienziale, epistemologica, della violenza che complica l'apparente semplicità della dialettica 'noi-loro' si protrae dunque fino alla più stretta contemporaneità, dove, se da un lato sembra concretizzarsi il concetto huntingtoniano di 'scontro di civiltà' tra Occidente e Islam<sup>16</sup>, dall'altro permangono e, anzi, si acutizzano, le condizioni di asimmetria dei conflitti che sempre più spesso vengono descritti, da parte europea e americana, come lotta al terrorismo per garantire la pace, e non certo come guerre inquadrare in una cornice di diritto capace di fungere quale ente arbitrale superiore.

Il testo teatrale di Pau Miró, *Los Persas. Réquiem por un soldado* (2007), mette a tema proprio la *War on Terror* vista dalla prospettiva di uno degli eserciti che, come quello spagnolo, hanno partecipato alle missioni militari in Medio Oriente all'inizio del XXI secolo<sup>17</sup>. Suddiviso in tre atti, intitolati 'La noche antes de la misión', 'La misión' ed 'El lamento', *Los Persas* è un testo tipicamente postmoderno in cui al riferimento eschiliano si accostano anche molte altre citazioni a docu-

**15.** In questo senso, più ancora delle scene che rappresentano la brutalità delle armi sui corpi delle vittime, sono significative le immagini che alludono alla violenza imminente, come quella intitolata *Yo lo vi*, «Io lo vidi», che rappresenta l'orrore sul volto della popolazione civile per l'imminente arrivo di uomini che rimangono fuori campo. Tra gli studiosi che hanno ripreso le incisioni di Goya considerandone il valore di spartiacque nella rappresentazione dell'orrore, Susan Sontag svolge approfondite considerazioni su come le immagini orrifiche di violenza attivino anche una sorta di piacere morboso e di partecipazione alla stessa (Sontag 2012, p. 45).

**16.** Si veda Huntington 1996. L'interesse per il – molto discusso – saggio di Huntington si deve soprattutto alla sintonia tra il pensiero dell'autore e le linee ideologiche che hanno orientato l'azione militare degli Stati Uniti e, in generale, delle forze in seno all'alleanza NATO nel confrontarsi con l'alterità islamica e con il concetto di terrorismo. Il politologo Huntington, del resto, è stato a lungo consigliere dell'amministrazione americana, specie sotto la presidenza Carter.

**17.** La partecipazione delle truppe spagnole all'invasione dell'Iraq fu fortemente promossa dal governo Aznar nel 2003. Si ricordi, in questo senso, l'organizzazione dell'incontro alle isole Azzorre, nel marzo 2003, con i capi di stato Bush e Blair. Per un approfondimento sulla presenza dell'Esercito Spagnolo in Iraq, si veda Silva 2019.



menti contemporanei, dalla lettera di Freud a Einstein sulla violenza ad *Apocalypse Now*. Anche in questo caso, la scelta di autore e regista è quella di non rappresentare apertamente la guerra contemporanea, per privilegiare invece la riflessione sulle dinamiche che la accompagnano e, soprattutto, sulla problematica interpretazione del tema patriottico.

Sullo scenario sono lasciate solo le carcasse di un'azione militare ormai consumata, un automezzo sventrato, una bandiera spagnola e un cartellone luminoso su cui si alternano messaggi di vario tipo, dai nomi dei soldati coinvolti alla propaganda di reclutamento promossa in caratteri maiuscoli dall'esercito – «ALÍSTATE, TU FUTURO ESTÁ EN LAS FUERZAS ARMADAS ESPAÑOLAS» («ARRUOLATI, IL TUO FUTURO È NELLE FORZE ARMATE SPAGNOLE») –, che sembra richiamarsi peraltro alle tecniche brechtiane di decostruzione dei messaggi ideologici<sup>18</sup>. Nel gioco di rovesciamento dei riferimenti, emergono quelli al testo di Eschilo. La protagonista, Serse – il soldato Jerjes Rojas –<sup>19</sup>, è una donna orfana di madre che, in piena crisi esistenziale, entra nell'esercito spagnolo per ridare una direzione alla propria vita: «Hubo una época en la que anduve perdida, / sin saber muy bien qué hacer con mi vida. / Mi madre había muerto, y yo me preguntaba: / ¿Hacia dónde voy? ¿Hacia dónde coño me dirijo? / Y la bandera me contestó: / – Ven a mí, muchacha, que yo seré tu madre» («Ci fu un'epoca in cui ero persa, / non sapevo bene che fare della mia vita. / Mia madre era morta, e io mi chiedevo: / dove sto andando? Dove cazzo vado? / E la bandiera mi rispose: / – Vieni a me, ragazza, io sarò tua madre»)<sup>20</sup>.

Accanto a lei, il padre Dario paga il prezzo della propria inettitudine educativa e alla fine, a differenza di quanto accade nel testo eschiliano, vede morire la figlia da spettatore seduto sulla sua poltrona. Gli altri soldati fanno da corollario alla vicenda principale, e il loro effetto corale è garantito anche dalla costituzione fittizia dei militari in un gruppo rock che prende proprio il nome de *Los Persas*.

In una rappresentazione come questa, il patriottismo che accoglie sotto la propria bandiera il soldato Serse è mostrato in tutta la sua contraddittorietà, e in primo luogo per il fondamentale messaggio mortifero che incarna. Del resto, l'orgoglio militare e nazionalista, evocato anche dalle citazioni cameratesche di canzoni come *El novio de la muerte*, inno delle truppe del *Tercio*, è ridotto a vuota retorica, privo di un concreto fondamento morale e quindi insincero negli intenti che dichiara di perseguire.

Oggetto di polemica durante il periodo in cui è andato in scena in diversi teatri spagnoli, *Los Persas* sembra dunque confermare una delle grandi isotopie della lette-

18. Si veda il commento all'opera proposto da Gómez Sánchez 2016, pp. 105-129.

19. Il riferimento concreto è alla morte della prima donna arruolata nell'esercito spagnolo, il 21 febbraio 2007, il soldato galiziano Idoia Rodríguez Buján deceduta in Afghanistan.

20. Bieito, C., Miró, P. *Los Persas. Réquiem por un soldado*, 2007 (sceneggiatura), citato in Gómez Sánchez 2016, p. 112.

ratura contemporanea: quella che vuole che i testi della cultura siano di per sé portatori di un messaggio pacifista. Tuttavia, in più momenti della sceneggiatura la violenza esercita la forza di un elemento istintivo e mostra quindi il proprio potenziale di seduzione. Nell'opera di Bieito e Miró la pulsione di morte affiora e intacca persino la figura femminile tradizionalmente più connotata come elemento vitale. Il fatto che tale pulsione venga palesemente punita come nel più classico dei contrappassi forse contribuisce ad assottigliare lo spessore e la complessità letteraria del testo, ma non per questo lo rende meno interessante come esempio di approccio culturale alle dicotomie ideologiche presenti nel discorso comune contemporaneo.

Altrettanto interessante, anche se da una prospettiva opposta, è l'ultimo testo che prendiamo in analisi all'interno di questo nostro percorso. *Zona hostil*, distribuito a livello internazionale con il titolo di *Rescue Under Fire*, è un lungometraggio del 2017, prodotto con l'importante appoggio economico e logistico dell'Esercito Spagnolo. Il film trae ispirazione da un episodio realmente accaduto nel 2012 in Afghanistan a una divisione iberica che svolgeva compiti di supporto a sostegno dell'esercito americano. Nella rivisitazione cinematografica, due soldati statunitensi feriti sono inizialmente soccorsi da un tenente spagnolo in attesa di poter essere evacuati da una zona sotto il controllo dei miliziani islamici. L'azione si incentra sul soccorso che viene prestato dal capitano Varela, medico militare donna che opera a bordo di un elicottero Medevac. Nell'atterraggio il mezzo resta incagliato sul suolo sabbioso, richiedendo così un'ulteriore missione di soccorso. Il comandante Ledesma, pur consapevole dei rischi, decide di ritardare tale operazione per poter recuperare anche l'elicottero, che non vuole lasciare come trofeo ai miliziani, pronti, nelle sue previsioni, a pubblicare immagini del loro successo su Internet. L'azione del film si concentra proprio sulle ore notturne e sulla successiva alba in cui i soldati si vedono accerchiati dai nemici dopo essere stati avvistati da un giovane pastore afgano.

L'aspetto più interessante di un documento cinematografico come *Zona hostil* risiede nel modo in cui esso adotta – mostrandoli conseguentemente – diversi dei meccanismi di giustificazione ideologica diffusi nel discorso occidentale per legittimare la presenza militare in Oriente in funzione antiterroristica e, in modo complementare, nelle modalità di rappresentazione dell'alterità funzionali a tale autolegittimazione. In primo luogo, emerge ed è del tutto evidente la rimozione della figura del nemico, compatibile anche con le condizioni esperienziali descritte sopra riguardo ai conflitti contemporanei. Nel film, il nemico è rappresentato in effetti come una figura indistinta all'orizzonte, per lo più invisibile ma potenzialmente in osservazione, come fosse la guardia di un *panopticon* benthamiano. La sua posizione è favorevole, sopraelevata, dal momento che il convoglio ispano-statunitense è bloccato in una piana circondata da colline e che, di fatto, questo inverte la dimensione di visibilità consueta nelle rappresentazioni classiche dei conflitti.

L'unico approccio concreto e in parte umanizzato con l'altro orientale è, di fatti, il primo contatto visivo che stabilisce il giovanissimo pastore, che per diversi secondi scruta impassibile – senza apparente ostilità, né empatia – il gruppo di militari. Questi ultimi, pur rendendosi conto del pericolo che comporta lasciarlo andare in una zona ostile come quella, decidono di rispettare le regole di ingaggio e non aprono il fuoco. In questo punto della sceneggiatura è molto indicativo il dialogo tra due militari, uno dei quali vorrebbe abbattere il pastore nella consapevolezza del grande rischio che avrebbe comportato lasciarlo libero; l'ufficiale più alto in grado ricorda tuttavia le regole da osservare in una situazione come quella, e all'altro soldato non resta che rinunciare al bersaglio, non senza ricordare che «chiunque abbia stabilito tali regole non è mai stato in Afghanistan».

A complicare una situazione già complessa sia in termini rappresentativi sia di gestione del conflitto si aggiunge l'influenza della tecnologia e, in particolare, della comunicazione *social*, che – come in effetti era già accaduto anche in Iraq – configura un nuovo orizzonte di riferimento legato anche alla dimensione dell'opinione pubblica. Questa è, del resto, proprio la motivazione principale su cui si basa lo sviluppo della trama: l'operazione di riscatto, di per sé semplice, viene rimodulata per evitare che i nemici si ritraggano fotografandosi con il 'trofeo' dell'elicottero lasciato sul campo<sup>21</sup>. Anche nella centrale operativa dell'esercito, infatti, sono consapevoli di come, a livello strategico, l'aspetto della comunicazione sia di primaria importanza:

- General, vamos a convertir una misión rutinaria en una operación compleja, sin garantías de éxito.
- El problema es la foto.
- ¿La foto?
- Si dejamos el helicóptero allí, lo queremos o no lo queremos, los malos se van a hacer la foto con él. Y a mi personalmente me toca los cojones, con perdón. Pero si nos lo traemos, si nos lo traemos podemos convertir este accidente en una victoria.
- Generale, così trasformeremo una missione rutinaria in un'operazione complessa, senza garanzie di successo.
- Il problema è la foto.

---

21. Sono molti gli studi che, specie dalla prospettiva epistemologica della cosiddetta *visual culture*, si occupano di valutare il peso culturale delle immagini legate alla violenza bellica nell'era digitale. Gli interrogativi circa l'orrore immortalato dagli *smartphone* ormai in possesso di tutti, intrecciano le già menzionate riflessioni sulla rappresentazione dell'orrore e della tortura alla dimensione di immediata circolazione e fruibilità di tali immagini e al peso che queste hanno nell'economia rappresentativa dei conflitti. Come si diceva, la guerra in Iraq è stata particolarmente importante in questo senso, basti pensare alle rappresentazioni, nel 2003, dell'abbattimento della statua di Saddam Hussein o alla diffusione delle immagini di torture inflitte dai soldati americani ai prigionieri iracheni ad Abu Ghraib. Si vedano, al riguardo le considerazioni di studiosi come Freedberg 2003 e di Grusin 2006.

- La foto?
- Se lasciamo lì l'elicottero, che lo si faccia saltare in aria o no, i cattivi andranno lì a farcisi la foto. E a me personalmente questo fa girare i coglioni, scusi l'espressione. Ma se invece lo recuperiamo, se ce lo portiamo via, potremo trasformare questo incidente in una vittoria.

Nel complesso, dunque, sono molti i fattori che complicano la rappresentazione della 'guerra al terrorismo'. Non è casuale che l'elemento di maggiore tensione emotiva risieda proprio nell'attesa di un conflitto che tarda a manifestarsi, e che buona parte dell'azione si svolga invece di notte, quando le condizioni di visibilità sono ridotte al minimo e lo scontro si riduce al bagliore estemporaneo dei colpi d'arma da fuoco.

A fronte di questi elementi, che trasmettono inevitabilmente le difficoltà di orientamento nel vivere l'esperienza bellica anche da parte dei professionisti inquadrati nei ranghi dell'esercito regolare, il documento dispiega tutta una serie di elementi mirati ad attutire tali difficoltà e a compensarle con un'argomentazione tesa a legittimare l'intervento occidentale in terra straniera. L'orizzonte di senso tradizionale della guerra è garantito in primo luogo dal ricorso alla retorica dell'onore e dello spirito patriottico. In particolare, quando si reputano sopraffatti sul piano numerico e quindi sul punto di soccombere, i soldati recitano il *Credo legionario*, che attiva la dimensione tradizionale dell'onore e della particolare 'immortalità' a essa legata: «El morir en el combate es el mayor honor. No se muere más que una vez. La muerte llega sin dolor y el morir no es tan horrible como parece» («Morire in combattimento è l'onore più grande. Non si muore che una volta. La morte arriva senza dolore e morire non è orribile come sembra»). Accanto all'attivazione, recitata, di queste parole d'ordine dal chiaro valore rituale, tutto il lungometraggio è accompagnato da una retorica muscolare dello scontro come unico momento davvero significativo dell'esperienza, che a un certo punto si decide di attivare anche a livello rappresentativo con una improbabile serie di corpo a corpo tra alcuni miliziani scesi dalle colline e i soldati. Anche nei titoli di coda, la canzone rap in lingua spagnola associa a contenuti di per sé incruenti un controcanto 'pulsionale' dato dal ritmo martellante, sintonico con lo spirito aggressivo del mondo militare sia pur riconosciuto in termini moderni.

Per rendere più accettabili questi contenuti, tuttavia, alla retorica propriamente mortifera della guerra viene accostato un parallelo discorso umanitario di cui l'Esercito è indicato comunque quale portavoce e promotore. Più ancora che nell'opera teatrale di Bieito e Miró, l'elemento femminile in *Zona hostil* è strategicamente centrale a questo fine: il capitano Varela incarna la figura del militare che contribuisce alla pace e al benessere della popolazione locale, e ricorda in più occasioni che il 'suo' elicottero militare è uno strumento di vita, e anche il proprio operato è sempre stato apprezzato dalla popolazione afghana dei villaggi che ha soccorso in più

occasioni. Inoltre, il suo personaggio interagisce con la componente maschile, predominante nell'esercito e, sostenendo di buon grado anche i luoghi comuni del maschilismo da caserma, ne neutralizza il messaggio e lo banalizza riducendolo a inoffensiva goliardia.

Grazie a questi meccanismi retorici – che, ben bilanciati, riescono comunque a fare del film un riuscito prodotto di intrattenimento – *Zona hostil* propone una prospettiva del rapporto Occidente-Oriente ancora una volta teso alla rimozione dell'altro orientale, che viene collocato in posizione subalterna e passiva. Ulteriore esempio di questa disposizione rappresentativa è la figura della guida-interprete che accompagna il convoglio militare e che nelle fasi iniziali del film suscita la diffidenza, se non l'aperta aggressività di un soldato spagnolo, pronto a considerarlo come un collaboratore dei miliziani. Nel prosieguo della trama, la sua figura viene riabilitata con un dialogo in cui emerge la sincera partecipazione dell'uomo agli ideali di libertà associati all'Occidente e difesi proprio dall'esercito – la sua famiglia si è trasferita a Barcellona per sfuggire alla brutalità dei fondamentalisti. Per quanto questo discorso sia logicamente argomentato, emerge ancora una volta un posizionamento paternalistico della narrazione, in cui l'alterità del soggetto non occidentale è di fatto cancellata o ridimensionata alla figura del 'buon selvaggio' a cui però, a differenza della concezione rousseauiana, la civiltà occidentale può offrire quelle garanzie di progresso che gli sono negate dalle forze involutive dell'integralismo religioso islamico. A fronte di questo stato di cose, il discorso di legittimazione del modello occidentale pare proporsi come unico, fagocitante, baluardo di civiltà, e sembra giustificare quindi anche l'esercizio della forza per sopprimere quanto diverga dai suoi principi.

Nel nostro percorso, insomma, la traiettoria spagnola legata allo 'sguardo orientale'<sup>22</sup> – sia pure evocato in modo fittizio dal discorso egemone – perde lo slancio inclusivo acquisito nell'epoca dei Lumi e trova nella difficile esperienza militare contemporanea gli elementi di regressione a una dialettica puramente oppositiva e autocentrata<sup>23</sup>.

---

**22.** Tale percorso è segnato anche da una chiara fascinazione della cultura europea per l'Oriente. Sarebbe improprio enumerare qui i diversi momenti in cui questa fascinazione ha dato luogo a documenti ricchi di contaminazioni ma, allo stesso tempo, ha senso richiamare un lavoro come quello di Edward Said (1991) che in *Orientalismo* ha mostrato come di fatto lo sguardo occidentale ha però sempre inquadrato l'Oriente come un'entità statica, oltre che affascinante, e che quindi ha esercitato su di esso un approccio immancabilmente paternalistico.

**23.** Non sono state considerate qui le tante rappresentazioni di ambito occidentale che, accanto alla rimozione del nemico, ne attuano spesso anche una rappresentazione distorta e iperbolicamente amplificata, spesso in vista di un consumo popolare e di intrattenimento. In questo senso, fa bibliografia vasta parte della produzione americana dei *blockbuster* centrati sui conflitti militari e in particolare, in ottica 'persiana', la serie di *300*, in cui Serse è ritratto come un 'Dio-re', con tratti mostruosi ed eccentrici che ne accentuano il coefficiente di alterità e il senso di minaccia a esso correlato.

## Bibliografia

---

- Bieito C., Miró P. 2007, *Los persas. Réquiem por un soldado*.
- Cadalso J. de 1996, *Cartas marruecas*, Madrid, Castalia.
- Cadalso J. de 1970, *Defensa de la nación española contra la carta persiana de Montesquieu*, Toulouse, Université de Toulouse.
- Cadalso J. de 1979, *Escritos autobiográficos y epistolario*, Glendinning, N., Harrison, N. (eds.), Londra, Tamesis.
- Camarero M. 1996, Introducción, in Cadalso, José de, *Cartas Marruecas*, Madrid, Castalia.
- Ferrari F. 1991, *Eschilo: Persiani. Sette contro Tebe. Supplici*, Milano, Rizzoli.
- Freedberg D. 2003, *Damnatio Memoriae: Why Mobs Pull Down Statues*, in *WallStreet Journal* [<http://www.columbia.edu/cu/arhistory/faculty/Freedberg/Damnatio-Memoriae.pdf>; ultimo accesso 10/04/2021].
- Glendinning N., Dupuis L. 1971, Prólogo, in Cadalso, José de, *Cartas marruecas*, Londra, Tamesis, p. XXXV.
- Gómez Sánchez B. 2006, 'Los persas' de Calixto Bieito. Una actualización de lo trágico en la escena española del siglo XXI, in *Anagnórisis. Revista de investigación teatral*, 13.
- Grusin R. 2006, 'Affetto', medialità e Abu Ghraib, in *Acoma. Rivista Internazionale di Studi Nordamericani*, 32.
- Huntington S.P. 1996, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York.
- Martínez A., Arranz L. 2017, *Zona hostil*.
- Montesquieu C.L. 1998, *Lettere persiane*, Milano, Fabbri.
- Said E. 1991, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Schmitt C. 1991, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi.
- Schmitt C. 2005, *Teoria del partigiano*, Milano, Adelphi.
- Silva L., Francisco L.M. 2019, *Y al final, la guerra. La aventura de las tropas españolas en Irak*, Madrid, Booket.
- Sontag S. 2012, *Davanti al dolore degli altri*, Milano, Mondadori.
- Starobinsky J. 1998, Introduzione, in Montesquieu 1998.

# “An honourable man”

## Stereotypes of Britishness facing the colonised ‘other’ in Howard Brenton’s *Drawing the Line*

---

VERA CANTONI \*

*Drawing the Line* è il dramma sulla Partizione di India e Pakistan che Howard Brenton ha scritto nel 2013 per lo Hampstead Theatre. Ne è protagonista il giudice Cyril Radcliffe, che nell'estate del 1947 fu incaricato dal governo britannico di tracciare il confine fra i due Stati nascenti benché non sapesse niente del Subcontinente – o forse proprio per questo.

Da un'analisi approfondita del testo di Brenton emerge chiaramente il tema centrale dello stereotipo della 'Britishness' come costruito culturale che è al tempo stesso frutto e fondamento dei rapporti con l'alterità dei Paesi colonizzati. Facendone il centro del proprio lavoro, ancora una volta il drammaturgo inglese ha messo in scena la storia in maniera rilevante e problematica per il pubblico contemporaneo.

The present article focuses on Howard Brenton's 2013 play about the Partition of India and Pakistan *Drawing the Line*<sup>1</sup>. By means of a close reading of the text, it highlights the theme of stereotypes of Britishness in relation to colonialism, so as to show how once again the playwright stages history in order to raise questions that concern the audience.

### *A fresh eye*

«I'm very interested in people who could be called saints, perverse saints, who try to drive a straight line through very complex situations, and usually become honed down to the point of death»<sup>2</sup>. These words of Howard Brenton's, outlining a fundamental trait shared by many of his plays' protagonists, are almost eerily echoed by the title of his Partition drama *Drawing the Line*. Its more direct reference is, of course, to the border between India and Pakistan judge Cyril Radcliffe is called to trace on a map. A second, metaphorical meaning points to the moral boundaries the British envoy feels the duty to defend. But the author himself emphasises its connection with the uncompromising nature of the main character and the consequent absurdity of his situation:

---

\* Università degli Studi di Pavia.

1. Brenton 2013. All further references to this text will be marked only with the page numbers in parentheses.

2. Itzin, Trussler 1975, p. 12.

He is an honourable man and he's trying to drive a straight line through a very bent world and it's impossible to personally drive that line. So for me there was a kind of pun: draw a straight line – you can't draw a straight line – personally, you can't do it. It was an impossible task<sup>3</sup>.

Yet Radcliffe's crisis does not bring him to the point of death. The play suggests that he survives because he realises he is actually a 'patsy' (70), a fall guy, and the conflict between ideals and reality he faces is not entirely his own. From the point of view of the character's psychology, this awakening allows him to step back from the contradiction's destructive spiral; in terms of style, its wording reveals that what could have been a tragic scapegoat is rather endowed by Brenton with an unexpected comic side. On both counts, dissociation and humour, distance seems to mark this protagonist who is obviously out of place, thus setting the tone of the whole play.

The dramatist's choice to portray *Partition* from a paradoxical point of view that is external as well as central to the conflicts at stake has several different motivations. It is certainly practical in that it allows him to provide the audience with essential information as inconspicuously as possible<sup>4</sup>: Radcliffe, who has never been out of Europe or even studied the Subcontinent before, is bound to ask questions, and as head of the boundary commission he must be briefed, so dialogues can realistically accommodate quick explanations for his benefit as well as for the spectators'. On a deeper level, Brenton acknowledges the outsider's perspective as his own: «Because I'm a white Briton, I couldn't write it on the ground»<sup>5</sup>, that is from the point of view of the people most affected by the divide, he has explained.

Yet writers do not always restrict themselves to their own experience or background, of course, and elsewhere Brenton himself has focused on characters that are obviously different from him in religion (*Paul*, 2005), politics (*Never So Good*, 2008), nationality (*#aiww: The Arrest of Ai Wei Wei*, 2013) and sex (*Anne Boleyn*, 2010), for instance, not to mention the more or less distant time frame of his many history plays. So this self-imposed limitation must be more specific. Its explanation may be found in the playwright's answer to a question on his compassion for Radcliffe:

I don't think I wrote out of compassion for Radcliffe. He never should have taken the job. *Partition* was a disgrace, handled disgracefully. It is a shameful event in the colonial history of my country. But this is how intelligent, 'humane' officials of

3. Herman 2013.

4. Brenton himself pointed out this problem as a pitfall of history plays in an interview centred on *Drawing the Line* (Herman 2013).

5. Herman 2013.



colonial powers have always thought, from Athens to Rome to Britain to America: they tell themselves they are doing the decent thing<sup>6</sup>.

Brenton sees – and depicts – Radcliffe as representative of the misguided, overconfident power that is responsible for the tragic disgrace of Partition, but also recognises himself as somehow belonging to the same culture and thus disqualified from speaking for its victims.

His choice of perspective is not really to be read in the negative, though, because it is actually perfectly consistent with the playwright’s career-long attitude of highlighting unpleasant truths about groups to which both the audience and himself could belong, as well as with the critique of blind idealism variously embodied by his ‘perverse saints’. Furthermore, focusing on British responsibility allows Brenton to write once again a ‘history play for now’<sup>7</sup>, one that enhances its political relevance in the present rather than exploiting the escapist potential of its setting. Although the dramatist denies any specific reference to contemporary or recent events<sup>8</sup>, several critics have stressed *Drawing the Line*’s topicality<sup>9</sup>. Nevertheless, this work’s engagement with the twenty-first century is mainly based on what Brenton once defined «the old truth – that if you don’t understand the past, you’ll never understand the present, let alone the future»<sup>10</sup> and on the reflections it provokes on the legacy of Partition and even more poignantly of the colonial mindset that produced it<sup>11</sup>.

It is worth noting that the playwright acknowledges the persistence of this tradition even in his own background, when he says, for instance, «I’ve always loved India, I had a romantic idea – the books I read when I was a boy, you know, the exotic India, which is the imperialist way countries are looked at»<sup>12</sup>. This notion of the Subcontinent’s fascinating otherness as an expression of what Said has defined as Orientalism<sup>13</sup>, a cultural construct which is both a by-product and a premise of the Empire, is actually an underlying theme of the whole play.

### *Don’t flirt with things Indian*

The line, which Brenton gives to viceroy Lord Mountbatten (21), may be read as both an instance of and a caution against oversimplified, preconceived notions of India’s

6. Wiegand 2014.

7. Hay, Roberts 1979, p. 138.

8. Herman 2013.

9. E.g. Billington 2013, Edwardes 2013, Herman 2013, Mountford 2013, Sierz 2013 and Swain 2020.

10. Hay, Roberts 1979, p. 136.

11. On the ways history plays engage with the present, see Cantoni 2018, pp. 327-329.

12. Herman 2013.

13. Said 1978.

otherness. On the one hand, the lack of respect and vagueness of the phrase 'things Indian' is obvious, and perhaps even worse in view of the fact that its direct reference is not some unusual object or fact arousing Radcliffe's curiosity, but one of the main political figures of the day, Gandhi, whom the judge has just asked to meet. On the other hand, while exposing the character's glaring prejudice, the same words seem to warn against themselves, pointing out the danger of playing carelessly with the superficial charm of a hazily perceived otherness.

The Viceroy's advice then extends the 'romantic' metaphor to explain in crude terms that such dalliance is likely to end in intercourse and loss of control. Besides confirming both Mountbatten's coarseness and the suggestion that the actual encounter with a different culture cannot be limited to a frivolous skim, this warning evokes one of the main traits of the Saidian Orient, *i.e.* its sensuality<sup>14</sup>. In the audience's thoughts as well as in the character's feelings, this idea is bound to be soon linked to the love affair between Lady Mountbatten, Edwina, and the leader of the Congress Party Jawaharlal Nehru<sup>15</sup>.

Her husband knows of their *liaison* and if his desire to part the lovers is only ambiguously presented as a possible reason why he urges an astonishingly cramped timetable for Partition and Independence (49 f., 77 f., 83-85), the association in his feelings of racism and marital jealousy is apparent. It is first adumbrated by Mountbatten's words to Radcliffe, in which a sexual metaphor is rather unexpectedly introduced to outline the progress of a cultural experience, and later confirmed by his usage of such openly offensive terms as 'darkie' and 'wog' (49, 83 f.). Although the Viceroy does not appear to be particularly delicate in his choice of words and subjects, he resorts to those insulting expressions only in two, very similar, instances, that is when confronting his wife regarding her adultery. In both scenes, he seems to be expressly trying to provoke and hurt Edwina, and her reaction to his language is immediate and clear: «You did not say that», she repeats the first time, almost in shock, while after his second and more extended racist outburst she demands, more coolly, that he wash his mouth.

Mountbatten's outrage is possibly exacerbated by the fact that Edwina and Nehru subvert the stereotype according to which the Orient's sensuality is female, and it is Eastern women that «are usually the creatures of a male power-fantasy»<sup>16</sup>, so that he feels doubly robbed of his role, as a husband and as a Westerner. Brenton does not simply stage a gender-reversed Orientalist couple, though. During the lovers' first scene together, there is an inkling that it might be so, because Edwina identifies

14. Said 1978, p. 188.

15. Here and throughout the paper, I refer of course to the play's characters and not to their historical models, the behaviour and especially the thoughts and feelings of whom may well have been quite different.

16. Said 1978, pp. 207 f.

Nehru with India, in particular when they are in bed, and then speaks of the possibility for Radcliffe to taste «the real India» (25); the politician reacts to the generalisations, although in both instances the conversation immediately turns to their mutual attraction. Yet later on the audience will see that she is not simply fascinated by his exotic charm: Nehru himself remarks that, unaccountably, she understands his almost single-minded struggle for his country's freedom (37); what is more, her own commitment to the well-being of Indian people appears to be genuine and independent (90-93). In conclusion, Edwina does not have a thorough comprehension of the Subcontinent and its multifaceted culture, her point of view and background are obviously those of a British woman, but she has an open and curious attitude that allows her to go beyond the myth of Oriental pleasures.

Lady Mountbatten's words and actions are often ambiguous, because political engagement and personal desires are intermingled in her motivations just as in those of so many characters in Brenton's plays (the closest parallel being Anne Boleyn)<sup>17</sup>, and this complexity further highlights the small-minded simplifications implicit in her husband's racism. Conversely, the same mix of general worldview and private sentiment evidently fuel his own prejudiced attitude.

Another aspect of Said's insight that the Orient is supposed to be appealing to the senses finds an interesting echo in a speech Brenton gives to Muslim leader Muhammad Ali Jinnah, according to which «The British will always favour Hindus. They think their religion is pretty, despite the savagery of its grotesque gods, the horrors of the caste system. But the British see Islam as iron-grey and frightening» (46). On the one hand, these words support the idea that imperial superficiality expects the Orient to be aesthetically pleasing and anodyne, 'pretty', and refuses to see anything beyond the palatable facade it supports as well as to fully acknowledge realities that do not conform to this image. On the other hand, they may seem to be contradicting Said, whose analysis focused mainly on European perceptions of the Middle East, of a world that is certainly nearer to the Muslim than to the Hindu component of the Subcontinent. But actually the whole reflection confirms Said's theory, for Jinnah says precisely that the British are suspicious of Islam because it does not match their idea of the colourfully attractive Orient.

In contrast with this general attitude, Radcliffe shares Edwina's desire to understand India in its own terms. Not only does he manifest an active interest in political leaders, but he also decides to read the *Bhagavad Gita*. The Hindu text enriches the play with a philosophical meditation that can be applied to the British envoy's predicament, on the impossibility to abstain from action and evil, an «Existentialist»<sup>18</sup>

17. See Cantoni 2017, pp. 158-160.

18. Herman 2013.

concept that certainly caught Brenton's attention. Moreover, the poem provides the dramatist with the opportunity to portray several interpretations of the relationship between the colonisers and Indian culture. Rao Ayer, Radcliffe's Hindu collaborator, thinks 'enlightened' rulers study the Subcontinent only to exploit it (54), and expresses his view with a reversal of the sexual metaphor employed by Lord Mountbatten (21, see above), who emphatically denies ever having read the *Bhagavad Gita* (73), and yet later quotes it, although apparently without recognising it (86 f.). So both characters see the attempt to understand as part of a power struggle, but the Viceroy considers it far more consequential, life-changing even, although in an undesirable way. Furthermore, the fact that he refers to a Hindu text inadvertently (to all appearances) may confirm the force of a civilisation so fascinating as to infiltrate even the minds of those who resist and possibly despise it, or it may suggest that Lord Mountbatten's disavowal is less earnest than it seems. In either case, it discredits the idea of complete detachment on the part of the colonisers.

A definitely complex relationship with Indian culture is the one displayed by Radcliffe himself, because he applies what he reads in the *Bhagavad Gita* to his own condition (62). As a result, when feverish with a combination of traveller's diarrhoea and overwork, he appears to be visited in person by Krishna and, just like the warrior Arjuna in the poem, he receives advice from the Hindu divinity (78-80). At first sight, the scene might just look like a realization of Mountbatten's warning words, with Radcliffe succumbing to the charisma of exotic lore. Nevertheless, it is worth noting that the comparison between Arjuna's unattainable wish to leave the battlefield and his own predicament has been rather rationally established by the judge himself, and will then be implicitly confirmed by the Viceroy's quotation. Besides, Krishna appears on stage, so that his words may be actually interpreted as divine revelation. In the original production of the play, directed by Howard Davies for the Hampstead Theatre in 2013, the ambiguity of the divinity's presence was preserved and perhaps even enhanced by the complete absence of special effects and by the fact that Radcliffe never looked at Krishna, who seemed to be constantly just out of his sight field. In conclusion, both text and performance allow the vision to be interpreted as a representation of the protagonist's more or less rational thoughts, a delirious hallucination, a supernatural intervention or any combination of these<sup>19</sup>. What transpires, on the contrary, with consistent clarity, is the judge's desire to overcome his own ignorance, of which he is well aware.

The lack of knowledge on the part not only of Radcliffe but of the British characters in general is also highlighted in Brenton's text by the contrasting familiari-

---

19. Such ambiguous interactions on stage are by no means new to Brenton's oeuvre, after all, although they mostly involve historical figures from different times. To quote but one exemplary case, *Anne Boleyn* (2010) culminates with the encounter of the eponymous heroine and King James I (pp. 113-115).

ty with Western culture several Indians manifest: Nehru quotes Blake (36), Jinnah solves a cryptic Times crosswords clue based on a Yeats poem (40, 45). And they are conscious of the popular expressions of Orientalism, as the Muslim leader shows by wondering if an absurdly naive imperial envoy is meant to transform Partition into a stereotypically exotic operetta in the style of Gilbert and Sullivan (39). They can choose whether to serve jalebi or scones and jam, as another scene suggests (32, 36), and this asymmetry alludes to a reversal of perspective: Westerners can hardly be entitled to construe civilisations they obviously do not know, while the colonised people might elucidate the foreign culture they are evidently able to navigate.

In point of fact, Jinnah accuses the British to be hardly aware of the variety of languages, religions and nationalities that make up India (41). Yet it must be said that in contrast with the colonisers these different components appear to unite, as Brenton shows in a lighter tone with two exchanges on the subject of Radcliffe's ailment. His two nearest collaborators first discuss the most appropriate treatment in private: Christopher, who is English, thinks he is right to try and stop the diarrhoea, while Rao believes he should take essence of figs and explains «It's two different philosophies: 'flush right through' or 'block up'» (52). In a later scene, discussions are suddenly interrupted because of the judge's condition; the delegates enquire after his health and then ask whether he is «flushing through or blocking»; nobody contradicts Justice Mahajan's comment that blocking is «always a mistake» (68) and in performance they all nodded or mumbled their agreement. Although humorously, by means of this gag Brenton conveys the sense that, however violent their disputes, the Indian delegates do have something in common, and that what they share is highlighted by the contrast with the British, the colonial power which is probably what they actually wish to «flush right through».

### *Isn't that part of being British?*

The fact that the other British character involved in the dialogue, Christopher, approves Radcliffe's choice of treatment, even though he is not a newcomer like the judge, is one of the smallest hints to a theme that is actually at the core of the play, *i.e.* British identity. As a matter of fact, even before the comparison with other peoples is introduced, in a conversation on the judge's day in court, the prime minister, Clement Atlee, comments that «it's part of the British genius, fiddling on the side in times of austerity», while Radcliffe has a better opinion of the nation and affirms that «on the whole, decency holds firm» (8).

This apparently futile chat may actually be much more significant than it looks, both within the fictional world of the play and for its structure. Indeed, it stands to reason that the prime minister is starting here to check the paradoxical credentials of the judge for the job he plans to assign him: as shortly afterwards he will almost casually ask Radcliffe if he knows India, first of all he probes his faith in British vir-

tue. Besides being «an honourable man» (54) and one whose ignorance can regard the Subcontinent with «a fresh eye» (9), in order to cut the «Gordian knot» (9) of the border, the envoy must not doubt that he is both able and entitled to do so, essentially subscribing to a new and subtler version of the «white man's burden» (71). The need to explore covertly Radcliffe's idea of Britishness explains Atlee's otherwise strange statement, which does not tally with the traditional image of «the British genius» at all, but is quite apt to trigger the judge's polite rebuttal or, on the contrary, the approval of anyone with a less rooted belief in national 'decency'.

That Radcliffe is, in this respect, the perfect candidate for this posting will be crystal-clear when he addresses the subject himself, the first time he talks to Christopher alone:

- Radcliffe      You think it's rather rum, don't you, me being given this job?  
 Christopher   Well, sir, presumably you have some interest in maps...  
 Radcliffe      None at all. But don't we have a sense of the overview built into us, isn't that part of being British? That's our education, our heritage, that's how we've run an Empire. Which we will now proceed to dismantle... (*Smiles.*) Divine mapmakers that we are.  
 Christopher   Idealistic, sir.  
 Radcliffe      There is a right way and a wrong way, always, in everything (22).

He may temper his confidence with a touch of self-deprecating irony, but the judge is convinced that his British background and principles make him the right person to draw the border between the future India and Pakistan, even without the least knowledge of mapmaking or of the Subcontinent's geography and politics. And the humorous mitigation of a self-important assertion is in line with the stereotypical ideal Briton too; Radcliffe himself has previously stressed that the desire for glory is best left unspoken in England (11).

Those who do not see the judge's appointment favourably recognise this line of thought, even though they believe it is bound to have tragic consequences: Jinnah defines him «an Englishman with principles, come to take a meat cleaver to the country» (39) and Edwina «a hatchet man. Who thinks he's an English gentleman» (50). It is once again interesting to observe that these two almost identical considerations come from the opposite sides of the future border, so to speak, since Lady Mountbatten essentially shares the point of view of Congress Party leader Nehru, while Jinnah heads the Muslim League.

All in all, throughout the play, characters with various backgrounds and in different situations consider what it means to be British<sup>20</sup>, and the main subject of the

---

20. In point of fact, as the quotations above show, sometimes it is English rather than British identi-

play, besides Partition and its legacy, may well be identified as ‘Occidentalism’, *i.e.* the positing of a Western (and more precisely British) nature by means of its supposed Oriental (and specifically Indian) opposite<sup>21</sup>. This is not to say that Brenton tries to stage a hypothetical stereotype of the colonisers produced by the colonised people’s gaze: he hints at such a ‘reverse perspective’ humorously when two different groups of Punjabi remark that the alien presence of Christopher «must be English» (12-13), but the joke does not have any issue and is so indefinite as to bear no specific significance. What he foregrounds is the close connection between the colonisers’ sense of belonging and identity and their relationship with the colonised ‘other’.

As Said has theorised, the self-definition of the ‘Occident’ relies on the construction of an opposite ‘Orient’<sup>22</sup>, and Radcliffe is surprised every time he finds Indian representatives to have traits he supposes to be typically British, he is impressed (and the playwright makes him or Christopher use the word ‘impressive’ in all three instances, thus linking them) by Nehru’s politeness (37), Jinnah’s cultivated intelligence (45), and the Sikh commissioner’s restraint (69). At the same time, Brenton makes even more forcefully the point that imperialists depend on this same pair of stereotypical images for their right and ability to rule other people: all characters agree that the judge can draw the border between two future countries he does not know in the least because he believes he is an English gentleman, whom his background endows with an exceptionally fair and rational perspective.

Even when Radcliffe questions his ability to deal with the situation, he refers once again to his national identity, this time connecting it to ideas of parochiality, peace and order: «I’m from England, little England, little... fields. Gardens. Leicester Square. What am I doing here?» (75). In other words, it is his country’s nature, not his own, that makes him fit for the job or not. Moreover, the phrase ‘little England’ is bound to evoke the disparaging definition of ‘little Englanders’, especially in the late nineteenth century, for those Britons who advocated the end of the Empire or at least opposed its further aggrandisement. In recent times, the same idiom has more frequently been used to refer to jingoist nationalists<sup>23</sup>, but in the 1947 con-

---

ty the characters mention. Yet they do not seem to make this distinction in the play. Because all Britons on stage are English, there is no immediate occasion to point it out, and nobody asserts or appears to imply it in theory.

21. On the different acceptations of ‘Occidentalism’, in Said’s works and beyond, see Massad 2015.

22. Said 1978, pp. 1 f.

23. See the online Cambridge Dictionary’s definition of ‘little Englander’ as a disapproving term for «an English person who thinks England is better than all other countries, and that England should only work together with other countries when there is an advantage for England in doing so». A popular example of this usage is Simply Red’s 2007 song *Little Englander*, in which the phrase appears to denote essentially small-minded self-importance and the lyrics conclude «let me smash the plastic face of my country, my country, my lovely country».

text of the play its original meaning – which is still present in the conscience of many speakers, especially those with an interest in history<sup>24</sup> – is certainly more relevant.

By means of all these meaningful details, in *Drawing the Line* Brenton shows some premises and especially stresses the consequences of the received notion of Britishness, thus adding a new dimension to his ongoing critique of mainly historiographical simplifying formulas and uncritical beliefs<sup>25</sup>.

### *Fancies he's Lawrence of Arabia*

*Drawing the Line* actually quotes a historiographical myth of the kind Brenton has more often exposed, and one on which he later focused a whole play: the popular conception of T.E. Lawrence<sup>26</sup>. The centre of this minor, but not incongruous theme, is Radcliffe's secretary in the commission, Christopher Beaumont, a historical figure of which not much is known, and therefore essentially a dramatic construct of the playwright's<sup>27</sup>. The stage direction that describes him sanctions the fact that he has «a T. E. Lawrence dash about him» (12), yet what two different characters later observe is not an actual resemblance but rather the fact he identifies himself with the popular hero. Edwina thinks he «fancies he's Lawrence of Arabia», she even supposes in secret he wears Arab clothes so as to look the part (25). Muslim representative Liaquat describes him as «another would-be Lawrence of Arabia homosexual» (58) and a typical product of British public schools. The link with homosexuality is particularly interesting because it finds no support in the play, so that it appears to stem exclusively from the ongoing rumours about T. E. Lawrence (and not Beaumont) being gay. Thus, two brief but quite separate references consolidate the theme of 'historical celebrity' and bring in two relevant aspects of the question, performance (the 'costume') and the prejudices of shorthand information (the groundless inference on the young man's sexuality).

It is true both Edwina and Liaquat resent Christopher, the former for his tendency to favour the Indian Muslim cause and the latter because he does not consider that same sympathy to be wholly straightforward. Nevertheless, their remark that he plays at being Lawrence of Arabia does not appear to be purely spiteful, because it is perfectly in line with what the audience has witnessed: when he first appeared on stage, he was touring the Punjab on horseback, dressed as an Indian, to get «a personal perspective» on the situation (12-17). His ambition is thus immediately obvious, and so is his underachievement when the expedition ends in a riot caused by the appearance in a remote village of two British soldiers carrying a telegram for him (16-17).

24. See Marcus 2014.

25. Zeifman 1993, Cantoni 2019.

26. Brenton 2016.

27. Herman 2013.



As a result of these brief but meaningful references, Lawrence is implicitly but clearly presented in the play as the sort of popular hero whose figure inspires emulators that are easily recognised as such. The simplifications and stereotypes that accompany this fame are also hinted at, while a more direct representation is given of how attempts at replicating myths of this kind can have both comic (on a superficial plane) and tragic consequences. Only a couple of years later, Brenton's *Lawrence after Arabia* would focus on the same personage's life to highlight specifically the shortcomings of streamlined historiography and possibly of all chronicles. In the context of *Drawing the Line*, though, the playwright connects the celebrated British officer's popular perception to the theme of national identity and stereotype in relation to the Empire, by presenting it as the alternative cliché of the Englishman who upholds the rights of foreign peoples generally seen as exotic and even embraces part of their 'Oriental' customs.

*It's settled, it's done*

In conclusion, Howard Brenton's *Drawing the Line* is a perfect example of his «history plays for now»<sup>28</sup>: it portrays Partition with an eye to its legacy up to the present and even more forcefully its premises, especially in terms of the reciprocal support between imperialism and received ideas, of the 'Orient' and even more of Britishness, which are not necessarily a thing of the past. Yet it offers an interesting change of stress, because instead of highlighting the misleadingly assertive narratives and portrayals of streamlined historiography, it focuses on the similarly captivating and consequential simplifications of national stereotypes, thus shifting the warning against two- or even one-dimensional depictions from time to place. This theme also chimes with Brenton's situationist sympathies: Guy Debord explicitly mentions racisms among the false conflicts that support and conceal the spectacle's unity with their apparent divisions<sup>29</sup>.

Furthermore, Radcliffe's predicament almost illustrates the Sartrean concept of

that condemnation to freedom which we defined above as facticity. I can neither abstain totally in relation to what I am (for the Other) – for to refuse is not to abstain but still to assume – nor can I submit to it passively (which in a sense amounts to the same thing). Whether in fury, hate, pride, shame, disheartened refusal or joyous demand, it is necessary for me to choose to be what I am<sup>30</sup>.

<sup>28</sup>. Hay, Roberts 1979, p. 138.

<sup>29</sup>. Debord 1994, pp. 36, 40.

<sup>30</sup>. Sartre 1956, p. 529. It is worth remarking that Sartre also connects this reflection with the theme of racism.

Brenton himself has pointed out that Krishna's words in the *Bhagavad Gita*, quoted in the play, coincide impressively with Sartre's claim that passivity is equivalent to activity and that it is thus impossible to escape choice<sup>31</sup>, and this concurrence certainly attracted the playwright, who has always acknowledged the influence of Existentialism<sup>32</sup>.

This philosophical framework also helps to recognise the protagonist's positive features, because Brenton's Radcliffe is not just an exemplary product of colonial prejudices. As a matter of fact, the judge displays Existentialist authenticity in gaining «a true and lucid consciousness of the situation, in assuming the responsibilities and risks that it involves, in accepting it in pride or humiliation, sometimes in horror and hate»<sup>33</sup>. Moreover, while at the beginning of the play he is astonishingly self-assured, he gradually questions his position, and in the final scene, after his wife tries to put his mind at rest by asserting that «it's settled, it's done» (95), the play ends with his interrogative «You think so?» (95). Thus, like other characters in Brenton's plays before him<sup>34</sup>, he may lead the audience in a journey of discovery not only of historical information but also, more importantly, of the unconscious clichés that swayed his behaviour and may still be haunting the spectators' minds.

## Bibliografia

---

- Billington M. 2013, Review of: *Drawing the Line*, *Guardian*, 11 December 2013.  
 Brenton H. 2010, *Anne Boleyn*, London, Nick Hern Books.  
 Brenton H. 2013, *Drawing the Line*, London, Nick Hern Books.  
 Brenton H. 2016, *Lawrence after Arabia*, London, Nick Hern Books.  
 Cantoni V. 2017, *New Playwriting at Shakespeare's Globe*, London-New York, Bloomsbury Methuen Drama.  
 Cantoni V. 2018, History in the Making: Contemporary Politics in Twenty-First-Century History Plays, *Il Confronto Letterario* 70, pp. 327-342.  
 Cantoni V. 2019, 'In memory, perhaps': Howard Brenton's stage fictions as historiographical criticism, *Between* 9 (n. 18), [<https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/3763/3629>] (last access 01/09/2020).  
 Debord G. 1994, *The Society of the Spectacle* [*La société du spectacle*, 1967], transl. by D. Nicholson-Smith, New York, Zone Books.

---

31. Herman 2013, Wiegand 2014.

32. See e.g. Megson 2012, p. 213.

33. Sartre 1948, p. 90.

34. Cantoni 2017, pp. 184 f.

- Edwardes J. 2013, Review of: Drawing the Line, *Sunday Times*, 22 December 2013.
- Hay M., Roberts P. 1979, Howard Brenton: An Introduction and Interview, *Performing Arts Journal* 3 (n. 3), pp. 132-141.
- Herman J. 2013, Playwright Howard Brenton on his new political play about Partition: Drawing the Line (audio interview), *Theatre Voice*, 18 December 2013.
- Itzin C., Trussler S. 1975, Howard Brenton: petrol bombs through the proscenium arch, *Theatre Quarterly* 5 (n. 17), pp. 4-20.
- Marcus B. K. 2014, Proud Little Englander (Foundation for Economic Education website), 21 April 2014, [<https://fee.org/articles/proud-little-englander/>] (last access 01/09/2020).
- Massad J. 2015, Orientalism as Occidentalism, *History of the Present* 5 (n. 1), pp. 83-94.
- Megson C. 2012, *Modern British Playwriting: the 1970s. Voices Documents New Interpretations*, London, Methuen Drama.
- Mountford F. 2013, Review of: Drawing the Line, *Evening Standard*, 10 December 2013.
- Said E. 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon.
- Sartre J.-P. 1948, *Anti-Semite and Jew* [*Réflexions sur la question juive*, 1946], transl. by G. J. Becker, New York, Schocken.
- Sartre J.-P. 1956, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* [*L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943], transl. by H. E. Barnes, New York, Philosophical Library.
- Sierz A. 2013, Drawing the Line, Hampstead Theatre, *theartsdesk.com*, 10 December 2013 [<https://theartsdesk.com/theatre/drawing-line-hampstead-theatre>] (last access 24/08/2020).
- Swain M. 2020, Modern history becomes dark farce, *theartsdesk.com*, 14 April 2020, [<https://theartsdesk.com/theatre/drawing-line-hampstead-theatre-online-review-modern-history-becomes-dark-farce>] (last access 24/08/2020).
- Wiegand C. 2014, Live webchat: Howard Brenton on Drawing the Line, *The Guardian*, 14 January 2014, [<https://www.theguardian.com/stage/2014/jan/07/live-stream-howard-brenton-drawing-the-line>] (last access 26/08/2020).
- Zeifman H. 1993, Making History: The Plays of Howard Brenton, in J. Acheson (ed.), *British and Irish Drama since 1960*, New York, St. Martin's Press, pp. 130-145.



# La Grecia moderna fra Occidente e Oriente

## Schematismi dualistici e necessità di visioni ibride

---

GILDA TENTORIO\*

Modern Greece is often situated along the imaginary dividing line between Western civilization and Oriental barbarity. Are Greeks really Europeans or do they belong to the irreducible Others? This binary logic, due to prejudices and orientalist visions, seems too rigid but attests deeply rooted narratives. The Greeks themselves, in a continuous fluctuation, struggle to build their identity according to a model oriented in a western or national sense. The aim of this paper is to explore some old and new debates, competing views and their effects on Greek self-perception. Finally, two literary examples (Alexandros Papadiamantis and Nikos Kazantzakis) propose a way to overcome the East/West dichotomy. Greek culture, like any culture, is a hybrid construct that emerges by the tensions of opposites.

Settembre 2012, siamo nel pieno della crisi finanziaria che ha travolto la Grecia. Il settimanale tedesco *Der Spiegel* intervista due ultraottuagenari di spessore, l'ex Cancelliere Helmut Schmidt e l'ex Presidente della Repubblica francese Valéry Giscard d'Estaing. Quest'ultimo aveva fortemente voluto l'ingresso della Grecia nella Comunità Europea (1981), ma ora pare pentito e osserva: «To be perfectly frank, it was a mistake to accept Greece. Greece simply wasn't ready. *Greece is basically an Oriental country*»<sup>1</sup>. La situazione presente deriva quindi da una serie di errori e sfortunate coincidenze, ma anche da vizi tipicamente levantini-orientali. Infatti la narrazione mediatica dominante in quegli anni riporta alla luce pregiudizi di stampo orientalistico: i Greci sono stati le allegre cicale del Mediterraneo, non hanno saputo procedere con le adeguate riforme, non hanno raggiunto i livelli di modernizzazione richiesti per essere alla pari degli altri Paesi occidentali, la classe politica è corrotta, il popolo è indolente, spensierato e inconsapevole<sup>2</sup>.

Nulla di nuovo. La storia della Grecia moderna è un cammino costellato di sforzi per abbattere sia stereotipi sia visioni idealizzanti, e per conquistare un'identità e una posizione precisa all'interno dello scacchiere europeo. In questa direzione si spiega il grande successo del libro di Nikos Dimou *Ἡ δυστυχία τοῦ νὰ εἶσαι Ἕλληνας* (*L'infelicità di essere greco*), pubblicato nel 1975, una raccolta di riflessioni in forma di aforismi. All'indomani degli anni bui della dittatura militare dei Colon-

---

\* Università degli Studi di Pavia e di Milano.

1. Kalyvas 2015, p. 5 (corsivo mio).

2. Cf. Mylonas 2019, pp. 87-112.

nelli, quando la Grecia vibrava di orgoglio e speranza per la recuperata democrazia, lo scrittore ragiona con amarezza e ironia sferzante su luci e ombre della complessa identità greca, schiacciata dal macigno dei gloriosi modelli antichi, gravata da tensioni irrisolte e da una masochistica tendenza all'autodistruzione. Significativo l'apoforisma 69: «Insomma, chi siamo? Gli Europei d'Oriente o gli Orientali d'Europa? Un popolo sviluppato del Sud o uno sottosviluppato del Nord? I discendenti (diretti) degli Achei o la panspermia di Babilonia?»<sup>3</sup>. In queste domande incalzanti è condensato un dilemma che affonda le radici in un dibattito secolare, di cui ricorderò alcuni snodi fondamentali.

Nel Settecento la Grecia, ancora sotto il dominio ottomano, è una tappa del Grand Tour e i visitatori europei restano incantati dai suoi paesaggi e naturalmente dalle rovine<sup>4</sup>. Riservano sguardi distratti agli 'indigeni', incuriositi talvolta dalle tradizioni popolari, deplorando soprattutto la situazione dei Greci di età moderna sudditi della Sublime Porta e così diversi dai loro antenati per i costumi orientalizzanti<sup>5</sup>.

Intanto anche in terra greca penetrano gli ideali dei Lumi e le *élites* intellettuali, spesso formatesi in Europa, cominciano a costruire la nuova identità collettiva. Per legittimare le istanze libertarie, il risveglio dalla schiavitù e l'insurrezione, è chiaro che occorre rivendicare con forza il legame con l'antichità: questo aspetto diventa il cuore della politica e si rivelerà decisivo. Infatti se le prime rivolte contro l'Impero ottomano, da parte dei Serbi (1804 e 1815), passano quasi inosservate agli occhi europei, il caso della Grecia scatena invece straordinario entusiasmo. Durante gli anni della Rivoluzione greca (1821-1831) si diffonde il filellenismo, una passione prima di tutto intellettuale che si colloca al crocevia di idee illuministiche, temperie romantica e classicismo, e infiamma l'Europa: ovunque fervono i dibattiti, si attuano imponenti raccolte di fondi, fioriscono opere letterarie e artistiche ispirate agli eventi e inoltre migliaia di giovani, spesso esuli politici, partono volontari, animati dalla speranza che il fuoco rivoluzionario potrà propagarsi nei loro Paesi; anche la morte di Lord Byron a Missolonghi nel 1824 aggiunge un importante tassello per la mitizzazione di questa epopea eroica e romantica.

L'Europa però corre in aiuto di un'Ellade *ideale*, culla della civiltà: «I Greci moderni devono la loro libertà alle rovine antiche», è l'amaro commento del Ministro I. Rizos Neroulós, in occasione della prima conferenza della Società Archeologica

3. Dimou 2012, p. 25.

4. Tsoukalas 2002, p. 33 ricorda che il culto degli antichi da parte europea (la Hellenolatria) è in fondo l'esito di un pensiero 'coloniale', ed è anche secondo questa logica che marmi e reperti sono 'portati in salvo' nei musei occidentali. Cf. anche Gourgouris 1996, p. 123.

5. Tsigakou 1985, pp. 26 ss. Per favorire il lettore italiano, citerò in prevalenza bibliografia in lingua inglese, con particolare attenzione agli approcci di studiosi di origine greca.

Greca (1838). E in effetti la lotta di liberazione viene intesa secondo il modello oppositivo *Est versus Ovest*: l'Oriente (gli ottomani) rappresenta la violenza e la tirannia, l'Ovest invece (i Greci e gli alleati europei) l'ideale, la bellezza, la democrazia, in una duplicazione delle glorie antiche di Maratona<sup>6</sup>. La Grecia è percepita come il baluardo della civiltà occidentale, in virtù del suo splendido passato<sup>7</sup>.

Si rivelano però già alcune zone d'ombra: i filelleni, spesso ex ufficiali formati nelle armate napoleoniche e imbevuti di classicismo, si trovano a dover collaborare con pastori, contadini e montanari analfabeti, divisi da lotte intestine e insofferenti alla disciplina. Si veda ad esempio il giudizio negativo sul popolo greco da parte di un diplomatico napoletano, nel dicembre 1821, teso a smorzare i facili entusiasmi della stampa europea:

Se peraltro i redattori potessero conoscerli come noi da vicino, è da presumersi che cambierebbero disposizione. Si convincerebbero che l'orgoglio e la bassezza, la presunzione e la viltà formano le basi di questi greci moderni. L'interesse pecuniario è il loro più possente stimolo, e domina ogni altro loro sentimento<sup>8</sup>.

Nella fase delicata della formazione dello Stato greco libero, con l'imposizione di una corona straniera, i Greci appaiono al mondo come doppiamente inferiori: indegni eredi delle glorie antiche e popolo arretrato rispetto alla moderna Europa<sup>9</sup>. Ci si accorge insomma che la Grecia appartiene a una zona grigia: non risponde pienamente ai paradigmi della civiltà europea, ha i vizi tipici dell'Est, anche se non può essere del tutto inclusa nel mondo dei "barbari"<sup>10</sup>. Lo sguardo critico dell'Occidente è venato di costruzioni culturali orientalistiche<sup>11</sup> (che vedono l'Altro come inferiore) e 'cripto-coloniali'<sup>12</sup>: la Grecia cioè formalmente è uno Stato libero, ma le forti ingerenze europee condizionano anche la vita culturale e soprattutto la costruzione dell'identità nazionale. Si cerca infatti di aderire all'Ellade dell'immaginario occi-

6. Cf. Roessel 2002, p. 31; Prévelakis 1997, p. 87; Todorova 2002, p. 94. Sulle resistenze interne e sul ruolo della Chiesa ortodossa, cf. Noto 2012, pp. 13-15. Molto vasta la bibliografia sul filellenismo. Per un primo inquadramento sui rapporti Italia-Grecia, rinvio all'importante lavoro di Spetsieri Bescchi 1986, Ciuffoletti 1987, Noto 2016, pp. 109-150.

7. Sul filellenismo e sulla Grecia come modello politico ideale, cf. Beaton, Ricks 2009, pp. 21-49; 65-77.

8. In Ciuffoletti 1987, p. 45.

9. Tsigakou 1985, p. 72 ss.; Roessel 2002, p. 52. A peggiorare la situazione è la piaga endemica del brigantaggio, certamente non unica nel panorama mediterraneo, ma alcuni episodi a danno di visitatori stranieri contribuiscono all'immagine di un Paese selvaggio e covo di spietati ladroni, cf. Tentorio 2012 e bibliografia.

10. Cf. Todorova 2002, p. 37: secondo l'opinione di un gentiluomo inglese di inizi XX secolo, un Greco «is oriental in a hundred ways, but his Orientalism is not Asiatic. He is the bridge between East and West».

11. Per il concetto di orientalismo, cf. Said 1991.

12. Cf. la definizione di Herzfeld 2002, pp. 900-901.

dentale (ad esempio Atene, scelta come capitale dal sovrano bavarese, si riempie di architetture neoclassiche<sup>13</sup>), ma il terreno è scivoloso, come nota Herzfeld:

The Greeks' struggles to conform to dominant images of Hellenic culture only confirmed their cultural subordination to such imported models. They were caught in a double bind. If they emphasized familiar cultural idioms, they were 'contaminated' by Turkish and Slavic influences; the everyday was not really Greek. But if they instead followed the Hellenic models, they were derided for their slavish devotion to a past they were held to have lost and for the recovery of which they were beholden to the very foreigners who mocked them<sup>14</sup>.

Gli sforzi degli intellettuali greci nei primi decenni del XIX secolo vanno nella direzione di ribadire il contatto *diretto* con l'antico. Significativi sono gli interventi di Markos Renieris (1815-1897, di padre greco e madre italiana), importante personalità della vita culturale, politica ed economica del Regno di Grecia<sup>15</sup>. Egli crede fortemente nella missione civilizzatrice della Grecia: come l'Ellade fu madre dell'Occidente, così ora il Paese sarà un faro per l'Oriente.

Considerato una pietra miliare per la formazione dell'identità greca è il suo articolo giovanile (1842) *Τί εἶναι ἡ Ἑλλάς;* (*Che cos'è la Grecia?*). Occidente e Oriente sono due categorie che trascendono la geografia e indicano mentalità e concezioni politiche. Renieris individua la chiave delle differenze nella visione del mondo: l'Occidente valorizza l'operato e il pensiero del singolo (e pioniera in questa direzione fu la Grecia antica, con l'invito allo scavo interiore del γνῶθι σεαυτόν), mentre l'Oriente mira all'annullamento del singolo nell'idea anonima di collettività<sup>16</sup>. La nuova Grecia pertanto appartiene senza dubbio all'Occidente e dovrà ispirarsi alle espressioni più alte della civiltà europea (Francia e Inghilterra); tuttavia, grazie alla sua posizione, potrà assumere un ruolo di mediazione per l'Occidente in Oriente.

Anche altri intellettuali ribadiscono che la direzione naturale della politica greca debba guardare all'Europa, dato che qui sono germinati i frutti dell'ellenismo: abbracciare l'Occidente significa quindi per la Grecia riconquistare la propria eredità. Sono voci di un tardo Illuminismo che si pone in una linea antibizantina: per favorire il dialogo e l'apertura verso l'Europa, si valorizza il periodo studiato e ammirato in Occidente (cioè l'antichità), rifiutando invece i mille anni di storia bizantina, bollati come epoca di decadenza, corruzione e orientalizzazione. La prospettiva cambia con

13. Cf. Prévélakis 1997, pp. 87-89. Per il ruolo simbolico di Atene nella costruzione dell'identità nazionale, cf. Bastea 2000; Hamilakis 2007, pp. 57-123 e l'interessante approccio di Leontis 1995. Riguardo alla costruzione dell'identità nazionale, utili strumenti sono i saggi in Beaton, Ricks 2009.

14. Herzfeld 2002, p. 920.

15. Sulla figura di Renieris, cf. Carpinato 2004 e 2007.

16. Renieris 1842, p. 192.



l'affermarsi del Romanticismo, che al contrario riscopre l'impero bizantino come tassello imprescindibile della storia dell'ellenismo<sup>17</sup>. Soprattutto dalla metà del XIX secolo infatti il dibattito in Grecia si concentra sul tema della continuità, per rispondere alle critiche esterne e anche come tentativo di auto-persuasione<sup>18</sup>. Da un lato la storiografia si schiera nella 'difesa nazionale' con la ricerca di prove documentarie di continuità. Lo storico Konstantinos Paparrigòpoulos (1815-1891) nella sua monumentale opera pubblicata negli anni 1861-1874, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* (*Storia della nazione ellenica*), illustra l'unità dello spirito ellenico nella successione di cinque fasi (antica, macedone, cristiana, medievale, moderna), ognuna caratterizzata da una missione civilizzatrice<sup>19</sup>. Dall'altro lato si sviluppa una nuova disciplina, la *laografia*, studio analitico del folklore<sup>20</sup>: in un'ottica romantico-nazionalista la cultura popolare è lo scrigno di tradizioni e costumi che garantiscono il legame con le radici più antiche<sup>21</sup>.

Successivamente, nel Novecento, per la sua posizione geopolitica, culturale e militare, la Grecia è considerata un Paese 'occidentale'<sup>22</sup>, anche se continuano a permanere sospetti e stereotipi. Winston Churchill ad esempio separa la Grecia dalla 'cortina di ferro' che opprime l'Est: «Athens alone – Greece with its immortal glories – is free»<sup>23</sup>. Ma in quell'inciso si legge la visione per cui la Grecia, geograficamente all'Est, si distingue dal blocco sovietico soltanto per i suoi meriti antichi, che offuscano l'immagine contemporanea. Durante la guerra fredda la Grecia sarà l'avamposto dell'atlantismo (con dolorose ricadute interne, come la dura persecuzione dei dissidenti comunisti) e tuttavia il suo ruolo non convince del tutto<sup>24</sup>.

Si crea un circolo vizioso: l'anomalia di una posizione 'occidentale' all'interno della periferia balcanica<sup>25</sup> e orientale, lascia tracce profonde e pregiudizi duri a morire; a questi sguardi negativi la Grecia sente di dover rispondere con 'prove' della propria appartenenza occidentale, conformandosi ai paradigmi europei.

Infatti, sulla scena politica e culturale greca degli ultimi due secoli si alternano

17. Cf. Lavagnini 2017.

18. Fra le critiche, occorre ricordare la teoria dello studioso austriaco Jacob Fallmerayer, che nel 1830 mise in discussione il legame diretto con la Grecia antica: i Neogreci sarebbero il risultato di una mescolanza di popolazioni slave e albanesi. Cf. Herzfeld 1986, pp. 74-95.

19. Nel volgere di pochi anni prenderà corpo la cosiddetta Megali Idea (Grande Idea), cioè il progetto di una Grecia «dei due continenti e dei cinque mari», che prevede la liberazione delle popolazioni greche di Balcani e Asia Minore e il ruolo civilizzatore della Grecia in Oriente. Il sogno nazionalista si sgretola miseramente nel 1922 con la disfatta dell'esercito greco in Turchia, il massacro di Smirne e lo scambio di popolazioni (Trattato di Losanna, 1923). Cf. Noto 2012, pp. 16-20.

20. Padre della *laografia* è considerato Nikolaos Politis (1852-1921).

21. Kechriotis 2006, pp. 196-206; Herzfeld 1986, pp. 7-13 e 96-122.

22. Calotychos 2013, p. 17.

23. *Idem*, p. 24; Noto 2012, pp. 23-24.

24. Cf. Prévélakis 1997, pp. 100-101.

25. Sugli stereotipi europei intorno ai popoli balcanici, cf. ad esempio Jezernik 2010. Sull'anomalia greca (balcanica per geografia ma non nell'immaginario) cf. Todorova 2002, pp. 80-82.

fasi di 'eurolatria' (traduzioni, moda, musica...) ma anche momenti transitori di chiusura etnocentrica, con rivalutazione delle forze locali e rifiuto dei deludenti modelli stranieri. Ecco un esempio recente di questa ambivalenza. Nel giugno 1976, quando si è appena chiusa la pagina dolorosa della dittatura dei Colonnelli, in un discorso che è passato alla storia, il primo ministro Konstantinos Karamanlis (fondatore del partito Nea Dimokratia) proclama: «La Grecia appartiene all'Occidente», per sottolineare che occorre imporre una linea di apertura e modernizzazione filo-europea. A lui risponde Andreas Papandreu (fondatore del partito socialista PASOK) con una frase altrettanto famosa: «La Grecia appartiene ai Greci». Un invito cioè alla cautela, per non gettarsi in una corsa spericolata verso traguardi troppo vincolanti.

D'altra parte le narrazioni greche sono spesso la conseguenza di visioni esterne riduzioniste e impostate sul binomio Occidente/Oriente: per esempio la sfiducia sulla riuscita delle Olimpiadi di Atene 2004 o il successivo inserimento nella lista nera dei cosiddetti PIGS (Paesi dell'Europa mediterranea con problemi di *deficit*). Inoltre, la recente crisi finanziaria ha innescato il ritorno di accuse, stereotipi, banalizzazioni, impostati sulla logica oppositiva (e a tratti anche autoconsolatoria) fra *noi* (i cittadini onesti d'Europa) / *loro* (i Greci, l'Altro, l'Orientale)<sup>26</sup>.

Da questa panoramica necessariamente parziale si ricava la complessa ambiguità di una classificazione stabile che chiarisca *che cos'è la Grecia*. Un imbarazzo che coinvolge ad esempio anche molti Atenei: gli studi sulla Grecia afferiscono al dipartimento di slavistica, agli studi orientali oppure (come avviene nella maggioranza dei casi, per favorire gli approcci diacronici) orbitano nel settore dei classicisti? Raramente si vaglia la possibilità di Lettere moderne o Studi europei, a riprova, forse, dello scetticismo straniero che guarda con un sorriso alle pretese del popolo greco di essere sia 'moderno' sia 'europeo'. La Grecia è un'anomalia, e il suo passato antico continua a pesare, perfino sulla sua definizione: «Modern Greece provides the only historical example of a country including the word 'modern' in its current foreign denomination»<sup>27</sup>.

I Greci insomma che cosa sono? Popolo del Mediterraneo meridionale, dell'Europa orientale o dell'Est dell'Europa?<sup>28</sup> Occidentali, ma al tempo stesso anche Balcanici, Levantini, Ortodossi...

Da parte sua la Grecia lotta per emanciparsi dal macigno dell'eredità classica a

26. Cf. Mylonas 2019, pp. 113-152; Hamilakis 2016; Panagiotopoulos, Sotiropoulos 2020, pp. 81-93, 107-123.

27. Tsoukalas 2002, p. 28. Interessante è l'approccio di Tziouvas 2001, che propone un riorientamento degli studi neogreci, per abbattere gli stereotipi e promuovere una lettura ibrida della realtà contemporanea. In questa direzione vanno anche gli esempi letterari che ho scelto di commentare di seguito.

28. Per la difficoltà di definizione di Europa orientale, cf. Petrunaro 2004 pp. 77-80.

cui viene sempre commisurata, per farsi riconoscere nella propria realtà senza filtri idealizzanti o stereotipati.

Naturalmente tale pressione dello sguardo altrui porta l'inevitabile conseguenza di un senso di inadeguatezza. La *self-perception* dei Greci si struttura spesso secondo schemi dualistici e oppositivi. Da un lato, come si è visto, il confronto con l'antico: l'idealizzazione dell'identità ellenica *versus* la pratica di vita quotidiana. Al rimprovero europeo di essere eredi indegni, ecco la risposta (ugualmente idealizzante) centrata sul mito della continuità, che si connota talvolta anche di nazionalismo. Quanto alla supposta degradazione dalla perfezione classica, secondo una diffusa strategia retorica e fatalista, essa viene addebitata al lontano passato del dominio ottomano o alle persistenti radici balcaniche, che impediranno di colmare il divario rispetto al resto della moderna Europa<sup>29</sup>. Dal punto di vista antropologico, Herzfeld individua la convivenza di una presentazione di sé 'estroversa', che si rivolge cioè al mondo per soddisfarne le aspettative (la *Hellenic thesis* che si rifà all'antico), accanto a una dimensione 'introspettiva' indifferente invece al fascino dell'antico, in quanto ritrova la propria identità nel mondo ortodosso-bizantino e nella familiarità di cultura e lingua popolare (*Romeic thesis*)<sup>30</sup>.

Anche il discorso politico ha contribuito a semplificare la realtà secondo una visione manichea, che rielabora stereotipi e ha fatto parlare di riflessione 'neo-orientalistica' prodotta dai Greci stessi. Lo studioso Nikiforos Diamandouros ha proposto nel 1994 e poi ancora negli anni successivi una formula oppositiva di dualismo, riscuotendo grandi consensi. La storia e la politica greca, dice Diamandouros, è in perenne oscillazione fra due poli: «'underdog culture' *versus* reform culture». Da un lato c'è l'anima orientale e bizantina della Grecia, che si manifesta nei tratti negativi di tradizionalismo, clientelismo, corruzione, irrazionalismo, nazionalismo, indolenza, oscurantismo. Dall'altro lato, le spinte positive che vanno ascritte alle idee di Europa e Occidente: progresso, modernizzazione, cosmopolitismo, emancipazione, civiltà. La sfida della Grecia contemporanea, se vuole risolvere i suoi problemi endemici, è l'opzione per il secondo polo, con un piano rigoroso e ordinato di riforme e un'apertura ai venti dell'Occidente<sup>31</sup>.

Si tratta però di una visione parziale, che rischia di mutilare l'identità stratificata della Grecia. Negli ultimi anni una vivace corrente di studi di diverse discipline (letteratura, archeologia, antropologia, semiotica) invita a uno sguardo più complesso che comporta la cifra della sintesi e dell'ibridismo<sup>32</sup>. Dalla logica *aut/aut* a una prospettiva sincretistica *et/et*.

29. Cf. Calotychos 2013, pp. 17-19; 124-128.

30. Herzfeld 1986, pp. 18-21.

31. Cf. l'analisi di Mitralaxis 2017.

32. Mi riferisco ad esempio agli studi di Tziovas 2001, Hamilakis 2016, Plantzos 2019.

Vorrei qui presentare due casi letterari significativi che in un certo senso anticipano questo orizzonte: non la rottura, bensì la compresenza delle contraddizioni per un'identità meticcica profondamente contemporanea.

Il 1896 è l'anno delle prime Olimpiadi dell'età moderna e il luogo scelto per ospitarli è di enorme portata simbolica: Atene. Si tratta di un'importante occasione per mostrare al mondo che lo Stato greco è moderno, degno dell'attenzione e della fiducia degli occidentali. La stampa greca alterna panegirici e satire sferzanti, e fra gli altri si distingue lo scrittore Alexandros Papadiamantis (1851-1911), che pubblica un articolo controcorrente dal titolo *Αἱ Ἀθῆναι ὡς ἀνατολική πόλις* (*Atene: una città orientale*)<sup>33</sup>. È una sorta di *flânerie* per i vicoli popolari ai piedi dell'Acropoli, con attenzione alle varianti olfattive (odore di pelli conciate, di vino e fragranze floreali, incensi e candele) ma soprattutto ai suoni, che sono testimoni di onesto lavoro manuale e di arte spontanea. Nelle sue passeggiate notturne Papadiamantis resta incantato dalla mescolanza di sonorità che recano storie e memorie lontane. Basta un cortile, un canto, corde che vibrano mentre la brezza della sera porta sussurri misteriosi e profumo di fiori, ed ecco ricreata un'atmosfera che può essere definita soltanto dalla parola turca *güzel*, cioè 'bellissima'<sup>34</sup>. Ma non a tutti sono gradite le serenate improvvisate nella notte ateniese, come se in queste note malinconiche si individuasse il retaggio di un passato da superare in nome di una supposta civiltà, e infatti alcuni abitanti si lamentano presso la polizia di disturbo alla quiete pubblica. Papadiamantis invece difende la dolcezza della musica come 'terapeutica' perché quietava gli animi e le inimicizie e perché si amalgama alla perfezione con il paesaggio serale di una città che va riscoperta anche per la sua anima orientale, proprio all'ombra dell'Acropoli.

A distanza di pochi mesi, Papadiamantis riprende il tema in un famoso racconto che è anche un capolavoro di maestria per la tecnica narrativa che tende alla rarefazione: *Ὁ ξηπεσμένος ντερβίσης* (*Il derviscio decaduto*)<sup>35</sup>. Da qualche tempo ad Atene si aggira un derviscio, cioè un monaco mendicante di origini orientali. Non è un fatto inusuale in quel periodo, ma la sua vicenda è particolare per l'alone di mistero che lo circonda: nessuno sa chi sia, né da dove venga. In una notte freddissima d'inverno trova riparo nelle profondità della galleria appena scavata per ampliare la metropolitana leggera che collega il centro (la stazione di Thission) al porto del Pireo. Per scaldarsi il cuore e spezzare la solitudine, comincia a suonare il suo flauto orientale, il *ney*, e il narratore si cimenta in una sfida linguistica per definire le venature musicali di quel suono, che ha l'essenza eterea di un profumo o di un vapore, vibra nell'aria come sussurro mite e avvolgente, a tratti simile a voce di bimbo, di vergine,

33. Papadiamantis 1989, V, pp. 269-272.

34. *Ivi*, p. 271.

35. Papadiamantis 1989, III, pp. 111-116.

di uccello che invoca la primavera. La materia sonora si tende e si dilata, pare «un saluto al vuoto, una supplica all'infinito» e la dolcezza pervade la notte<sup>36</sup>. Il narratore si sofferma sulle reazioni di un ascoltatore inatteso, il cosiddetto Theseion, ovvero il tempio a Efesto che domina l'antica agorà:

Le mura pesanti e le colonne massicce del tempio, il tetto ponderoso, non si stupirono di quel suono, di quella musica. La ricordavano, la riconoscevano. L'avevano già sentita in passato. Sia nei secoli della schiavitù sia negli anni di splendore. Quella musica non era così barbara, come si pensa sia tutto ciò che viene da Oriente. Aveva una stretta parentela con le armonie antiche, quelle in ritmo frigio o lidio<sup>37</sup>.

L'accostamento è molto interessante: la melodia orientale sale dalle viscere della terra, proprio quelle che la modernizzazione di stampo occidentale sta violando per dare un volto più contemporaneo alla città. Ma si tratta quindi anche di una musica che nasce dalla terra-madre e rinvia a un senso di appartenenza e radicamento, potenziato dal riconoscimento da parte dei marmi antichi personificati. È stato notato che il tempo moderno dell'Occidente è orizzontale e lineare (il tunnel), ma Papadiamantis qui elogia la verticalità (la musica 'sale' come le colonne del tempio si slanciano)<sup>38</sup>: i marmi di Atene sono testimoni e garanti della profonda unità del luogo, intriso di identità stratificate che includono anche l'impronta orientale, da tempi immemori.

Papadiamantis ricrea in musica la consonanza di paesaggi culturali e memoriali, proprio nel momento in cui l'ansia di offrirsi agli occhi occidentali rischia di soffocare le radici. Alcuni decenni dopo (1937) un intellettuale eclettico che va annoverato fra i giganti del Novecento, il cretese Nikos Kazantzakis (1883-1957), attraversa la Grecia e riflette sull'identità greca. Per un greco, il viaggio nella propria terra è un pellegrinaggio necessario per interrogare se stessi: «Il volto della Grecia è un palinsesto di dodici principali scritture stratificate. [...] Te ne stai ritto su un palmo di terra greca e ti prende un senso di vertigine»<sup>39</sup>. Infatti ognuna delle voci del passato urla la propria grandezza e scegliere un solo periodo di riferimento è impossibile, perché tutto si è amalgamato con il paesaggio. Nel capitolo finale del suo resoconto

**36.** Sulla particolare visione dell'Altro in questo racconto, cf. Kastrinaki 2002, pp. 238-239 e 2002, pp. 433-435.

**37.** Papadiamantis 1989, III, p.115: Τὰ βαρέα τείχη καὶ οἱ ὀγκώδεις κίονες τοῦ Θησείου, ἡ στέγη ἢ μεγαλοβριθής, δὲν ἐξεπλάγησαν πρὸς τὴν φωνήν, πρὸς τὸ μέλος ἐκεῖνο. Τὴν ἐνθυμοῦντο, τὴν ἀνεγνώριζον. Καὶ ἄλλοτε τὴν εἶχον ἀκούσει. Καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῆς δουλείας καὶ εἰς τοὺς χρόνους τῆς ἀκμῆς. Ἡ μουσικὴ ἐκεῖνη δὲν ἦτο τόσον βάρβαρος, ὅσον ὑποτίθεται ὅτι εἶναι τὰ ἀσιατικὰ φύλα. Εἶχε στενὴν συγγένειαν μὲ τὰς ἀρχαίας ἀρμονίας, τὰς φρυγιστὶ καὶ λυδιστὶ. (Ove non specificato, qui e nelle citazioni successive, la traduzione è mia).

**38.** Gotsi 2012, pp. 71-72.

**39.** Kazantzakis 1961, p. 191: Τὸ πρόσωπο τῆς Ἑλλάδας εἶναι ἓνα παλίμψηστο ἀπὸ δώδεκα κύριες ἀπανωτὲς γραφές. (...) Στέκεσαι σὲ μιὰ σπιθαμὴ ἐλληνικῆς γῆς καὶ σὲ κυριεύει ἀγωνία.

di viaggio Kazantzakis crea una pausa finzionale di estrema bellezza per offrire al lettore una sorta di bilancio<sup>40</sup>. Siamo nella piccola stazione ferroviaria di Argo. In una cornice che evoca quasi l'atmosfera di un dialogo platonico, sotto l'ombra dei pioppi e in placida attesa del treno in ritardo, l'io narrante comincia a discorrere con un giovane turista greco che dopo aver girato l'Europa, va alla scoperta della sua terra e ora, confuso, gli pone la domanda fondamentale: qual è la vera anima della civiltà greca moderna? Il narratore-Kazantzakis ricorda al giovane la posizione privilegiata e complessa della Grecia, crocevia geografico ma non solo, fra Oriente e Occidente. L'amore per la libertà e per la terra, la limpida armonia dello spirito e della razionalità, sono i tratti ereditati dagli antichi e confluiti poi in Occidente. Ma sotto la crosta della logica pulsa l'Oriente, «il caldo, tenebroso e ricco Inconscio», grvido di aromi, misteri e torbide passioni. Il territorio della conciliazione è per Kazantzakis l'atto creativo:

Dare forma all'informe, rendere *logos* l'urlo orientale, questo è il nostro compito. Non possiamo negare né Oriente né Occidente: sono profondamente radicati dentro di noi, forse contrarie e inseparabili. Dobbiamo quindi giungere a distillare l'Oriente nell'Occidente, per ottenere una sintesi difficilissima, oppure restare schiavi e arrenderci alla morte<sup>41</sup>.

Dietro l'impalcatura filosofica di matrice nietzschiana, Kazantzakis sottolinea la necessità di uno sguardo attento alla compresenza delle antitesi: l'atto potente della sintesi non è annullamento di uno dei poli, ma coltivazione ibrida delle identità.

E ancora. Nel 1939 lo scrittore si trova in Inghilterra e descrive il suo entusiasmo nel visitare il British Museum, scrigno straordinario del tempo, inteso come percorso infinito dell'Uomo nella storia. Nelle sue peregrinazioni di sala in sala, Kazantzakis si mette alla prova con un gioco: quale opera d'arte salverei, se ci fosse un'assoluta emergenza (terremoto, incendio, invasione)? Scelta difficilissima. Le sue preferenze si appuntano su tre sale: i rilievi assiri (simbolo del passato ancestrale, impastato di sangue e violenza, che rinvia alle oscurità dell'inconscio), le miniature persiane (l'eleganza raffinata ed eterea del sogno), i marmi del Partenone (la mano dell'artista-Uomo che pone ordine al caos). La scelta del Cretese sembra tendere alla sala delle sculture greche, ma nel finale si rovesciano le aspettative:

<sup>40</sup>. Sulla novità stilistico-retorica dei resoconti di viaggio di Kazantzakis, cf. Arampatzidou 2011, p. 183ss.; Bien 2007, II, pp. 17-20.

<sup>41</sup>. Kazantzakis 1961, p. 329: Νὰ δώσουμε μορφή στὸ ἄμορφο, νὰ κάμουμε λόγο τὴν ἀνατολίτικη κραυγή, αὐτὸ εἶναι τὸ χρέος μας. Δὲν μπορούμε ν'ἀρνηθοῦμε μήτε τὴν Ἀνατολή μήτε τὴ Δύση· εἶναι μέσα μας βαθιὰ κι οἱ δύο ἀντίδρομες δυνάμεις καὶ δὲν ξεκολλοῦν. Εἴμαστε ὑποχρεωμένοι ἢ νὰ φτάσουμε στὸ λαμπικάρισμα τῆς Ἀνατολῆς σὲ Δύση, νὰ πετύχουμε δηλαδὴ μιὰ δυσκολώτατη σύνθεση, ἢ νὰ χαροπαλεύουμε δοῦλοι.

Dopo alcuni giorni di insicurezza, trovai qual era la strada giusta, capii quale delle tre visioni dovessi scegliere. Eppure dentro di me avevo un altro sentire: nel momento della grande disgrazia – terremoto, incendio, discesa dei barbari – non avrei scelto ciò che ‘bisogna’. Avrei scelto di salvare infine la leonessa assira ferita, mia sorella<sup>42</sup>.

Forse per comprendere la Grecia autentica occorre ripartire da qui, sfrondare le sovrastrutture ideali e stereotipate e accogliere anche il ruggito orientale, che per Kazantzakis è la radice primordiale, il ribollire materico dell’informe che dà l’avvio a ogni atto creativo.

## Bibliografia

- Arampatzidou L. 2011, Nikos Kazantzakis and Travel Writing: Innovating in Poetics and Politics, *The Historical Review / La Revue Historique* 8, pp. 179-208.
- Bastea E. 2000, *The Creation of Modern Athens. Planning the Myth*, Cambridge (MA), Cambridge University Press.
- Beaton R., Ricks D. 2009 (eds.), *The Making of Modern Greece. Nationalism, Romanticism, and the Uses of the Past (1797-1896)*, Farnham, Ashgate.
- Bien P. 2007, *Nikos Kazantzakis: Politics of the Spirit*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Calotychos V. 2013, *The Balkan Prospect. Identity, Culture, and Politics in Greece after 1989*, New York, Palgrave Macmillan.
- Carpinato C. 2004, La corrispondenza inedita tra Niccolò Tommaseo e Markos Renieris, in F. Bruni (ed.), *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni. Italiani, Corsi, Greci, Illirici*, Roma-Padova, Antenore, vol. II, pp. 511-536.
- Carpinato C. 2007, Markos Renieris: rassegna bio-bibliografica, in G. Andreiomenos, *Εὐκαρπίας ἔπαινος. Αφιέρωμα στον καθηγητή Π.Δ.Μαστροδημήτρη* (Volume in onore del professor P.D. Mastrodimitris), Athens, Poreia, pp. 201-242.
- Ciuffoletti Z. 1987, Il mito della Grecia in Italia tra politica e letteratura, in *Indipendenza e unità nazionale in Italia e in Grecia*, Firenze, Olschki, pp. 43-50.
- Dimou N. 2012, *L'infelicità di essere greci*, trad. L. Zei e V. Cerenzia, Roma, Castelveccchi [1975].
- Gotsi G. 2012, *Ἐμψυχες αρχαιότητες. Λογοτεχνία και πολιτισμική βιογραφία τον 19ο αιώνα* (Antichità animate. Letteratura e biografia culturale nel XIX secolo), *Κονδυλοφόρος* 11, pp. 51-75.

42. Kazantzakis 1964, p. 74: Βρήκα, ύστερα από λίγες μέρες άβεβαιότητας, ποιός ήταν ό δρόμος ό σωστός, βεβαιώθηκα, άν ήταν νά διαλέξω άνάμεσα από τά τρία αυτά όράματα, ποιό έπρεπε νά διαλέξω. Κι όμως βαθιά μου ένιωθα: τή στιγμή τής μεγάλης συφοράς - σεισμός, πυρκαγιά, κάθοδος τών βαρβάρων - δέ θά διάλεγα αυτό που «έπρεπε». Θά διάλεγα νά σώσω τελικά τήν πληγωμένη άσσυριακή λιόντισσα, τήν άδερφή μου.

- Gourgouris S. 1996, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, Stanford University Press.
- Hamilakis Y. 2007, *The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- Hamilakis Y. 2016, Some Debts Can Never Be Repaid: The Archaeo-politics of the Crisis, *Journal of Modern Greek Studies*, 34.2, pp. 227-264.
- Herzfeld M. 1986, *Ours once more: folklore, ideology, and the Making of Modern Greece*, New York, Pella.
- Herzfeld M. 2002, The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism, *South Atlantic Quarterly* 101, pp. 899-926.
- Jezernik B. 2010, *Europa selvaggia. I Balcani nello sguardo dei viaggiatori occidentali*, Torino, EDT [2004].
- Kalyvas S. 2015, *Modern Greece: What Everyone Needs to Know*, New York, Oxford University Press.
- Kastrinaki A. 2002, *Η εικόνα του Τούρκου στο έργο του Παπαδιαμάντη* (L'immagine del Turco nell'opera di Papadiamantis), in *Πρακτικά Β' διεθνούς Συνεδρίου για τον Α. Παπαδιαμάντη (Atti del II Convegno internazionale su A. Papadiamantis)*, Athens, Domos, pp. 233-246.
- Kazantzakis N. 1961, *Ταξιδεύοντας. Ιταλία-Αίγυπτος-Σινά-Ιερουσαλήμ-Κύπρος-Ο Μοριάς* (*Viaggi. Italia, Egitto, Sinai, Gerusalemme, Cipro, Peloponneso*), Athens, Kazantzakis Publications.
- Kazantzakis N. 1964, *Ταξιδεύοντας. Αγγλία*, (*Viaggi. Inghilterra*), Athens, Difros [1941].
- Kechriotis V. 2006, Lo stato ellenico, la nazione interna e la nazione esterna: rappresentazioni culturali e configurazioni politiche nel lungo XIX secolo, in M. Dogo (ed.), *Schegge d'impero, pezzi d'Europa. Balcani e Turchia fra continuità e mutamento 1804-1923*, Gorizia, LEG edizioni – Libreria Editrice Goriziana, pp. 183-214.
- Lavagnini R. 2017, "Illuministi" e "bizantinisti" in Grecia alla fine del XIX secolo, in F. Conca, C. Castelli (eds.), *Bisanzio fra tradizione e modernità*, Milano, Ledizioni, pp. 101-113.
- Leontis A. 1995, *Topographies of Hellenism. Mapping the Homeland*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Mitralexis S. 2017, Studying Contemporary Greek Neo-orientalism: The Case of the "Underdog Culture" Narrative, *Horizons of Politics* 8, pp. 125-149.
- Mylonas Y. 2019, *The "Greek Crisis" in Europe. Race, Class and Politics*, Leiden, Brill.
- Noto A.G. 2012, Oriente o Occidente? La controversa identità della Grecia contemporanea, *Humanities* 2.1, pp. 8-24.
- Noto A.G. 2016, *La ricezione del Risorgimento greco in Italia (1770-1844): tra idealità filelleniche, stereotipi e Realpolitik*, Roma, Nuova Cultura.
- Papadiamantis A. 1989, *Άπαντα (Opera Omnia – 5 volumi)*, Triantafyllopoulos, N.D. (ed.), Athens, Domos.
- Panagiotopoulos P., Sotiropoulos D. 2020 (eds.), *Political and Cultural Aspects of Greek Exoticism*, London, Palgrave Macmillan.



- Petrungaro S. 2004, L'Est europeo, o a Est dell'Europa. In margine al dibattito su *mental maps*, confini e balcanismo, *Novecento. Per una storia del tempo presente* 10, pp. 77-86.
- Plantzos D. 2019 (ed.), Athens remains; Still?, numero monografico di *Journal of Greek Media & Culture* 5.2.
- Prévélakis G. 1997, *I Balcani*, Bologna, Il Mulino [1994].
- Renieris M. 1842, *Τί είναι ἡ Ἑλλάς;* (Che cos'è la Grecia?), *Ευρωπαϊκός Ερασιστής* 3, pp. 189-215.
- Roessel D. 2002, *In Byron's Shadow: Modern Greece in the English & American Imagination*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Said E. 1991, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri [1978].
- Saunier G. 2002, *Ανατολή και Δύση στο έργο του Παπαδιαμάντη* (Occidente e Oriente nell'opera di Papadiamantis), in *Πρακτικά Β' διεθνούς Συνεδρίου για τον Α.Παπαδιαμάντη (Atti del II Convegno internazionale su A. Papadiamantis)*, Athens, Domos, pp. 433-441.
- Spetsieri Beschi C. 1986 (ed.), *Risorgimento greco e filellenismo italiano: lotte, cultura, arte*, Roma, Edizioni del Sole.
- Tentorio G. 2012, Storie di ambigui eroi: briganti in Grecia fra cronaca e letteratura, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Sassari*, 8, pp. 151-170.
- Todorova M. 2002, *Immaginando i Balcani*, Lecce, Argo editrice [1997].
- Tsigakou F.M. 1985, *Alla riscoperta della Grecia: artisti e viaggiatori dell'età romantica*, Milano, Edizioni di comunità [1981].
- Tsoukalas C. 2002, The Irony of Symbolic Reciprocities – the Greek Meaning of 'Europe' as a Historical Inversion of the European Meaning of 'Greece', in M. Malmborg, B. Stråth (eds.), *The Meaning of Europe*, Oxford-New York, Berg, pp. 27-50.
- Tziouvas D. 2001, Beyond the Acropolis: Rethinking Neohellenism, *Journal of Modern Greek Studies* 19.2, pp. 189-220.

